



**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 2/2018

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 Zozulak, PhD. (Constantine the Philosopher University in Nitra; Slovakia)  
doc. PhDr. Ing. Miroslav Glejtek, PhD. (Constantine the Philosopher University in Nitra; Slovakia)  
dr. Đura Hardi (University of Novi Sad; Serbia)  
doc. PhDr. Martin Hetényi, PhD. (Constantine the Philosopher University in Nitra; Slovakia)  
dr hab. Marcin Hlebionek (Nicolaus Copernicus University in Toruń; Poland)  
doc. Mgr. Martin Hurbanič, PhD. (Comenius University in Bratislava; Slovakia)  
Doz.Dr. Mihailo Popovic (Austrian Academy of Sciences, Vienna; Austria)  
doc. PhDr. Zvonko Taneski, PhD. (Comenius University in Bratislava; Slovakia)  
doc. PhDr. Michal Valčo, PhD. (University of Prešov; Slovakia)  
doc. Mgr. Miroslav Vepřek, Ph.D. (Palacký University Olomouc; Czech Republic)  
Dr. Silviu Oța (National Museum of Romanian History, Bucharest; Romania)  
PhDr. et Mgr. Jakub Zouhar, Ph.D. (University of Hradec Králové; Czech Republic)  
Mgr. Martina Bolom-Kotari, Ph.D. (University of Hradec Králové; Czech Republic)  
Mgr. Martin Husár, PhD. (Constantine the Philosopher University in Nitra; Slovakia)  
Mgr. Martina Lukáčová, PhD. (Constantine the Philosopher University in Nitra; Slovakia)  
Mgr. Patrik Petráš, PhD. (Constantine the Philosopher University in Nitra; Slovakia)

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

IČO vydavateľa: 00157 716

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

Jazyková úprava / Proofreading  
Mgr. Martina Lukáčová, PhD.

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

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

Periodicita vydávania: 2x ročne  
Periodicity: twice a year

Dátum vydania / Publication date  
31. októbra 2018 / the 31st of October 2018

Náklad / Copies  
200

Publikáciu podporila  
Kultúrna a edukačná grantová agentúra MŠVVaŠ SR (Projekt č. 004UKF-4/2018 s názvom Európsky stredovek  
interaktívne).  
Evropská kulturní stezka sv. Cyrila a Metoděje, z.s.p.o.

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).  
European Cultural Route of Saints Cyril and Methodius, I.A.L.E.

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

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

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

## OBSAH / TABLE OF CONTENTS

### Články / Articles

- Anatolii Makohon: Эсхатология воли в учении преподобного Максима Исповедника / Eschatology of Will in the Teachings of Maximus the Confessor / 3 /
- Martin Illáš: Vzťah predrománskeho kostola na Devíne k dalmátskej architektúre / Relation of the pre-Romanesque Church at Devín to Dalmatian Architecture / 14 /
- Tajana Sekelj Ivančan – Tatjana Tkalčec: Settlement Continuity at Sušine Site near Virje (North Croatia) Throughout the Middle Ages / 35 /
- Róbert Jäger: Časové vymedzenie vzniku veľkomoravského Nomokánona / Time Determination of the Great Moravian Nomocanon / 67 /
- Martin Pukanec: K pôvodu Kyjevských listov z onomastického hľadiska / On the Origin of the Kiev Leaflets from the Onomastic Point of View / 78 /
- Natalia Kovalchuk – Viera Jakubovská: Апостольская миссия святых Кирилла и Мефодия в контексте развития феномена слова в украинской культуре / The Apostolic Mission of Saints Cyril and Methodius in the Context of the Word Phenomenon Development in Ukrainian Culture / 87 /
- Miloš Marek: Kacíři, heretici, bludáři a zápas proti kacírstvu v středověkém Uherském království / Heretics, Apostates, Schismatics and the Fight Against Heresy in the Medieval Kingdom of Hungary / 98 /
- Miroslav Huťka: Charizma a poslanie augustiniánskych kláštorov v stredoveku na území dnešného Slovenska / Charism and the Mission of Medieval Augustinian Monasteries in the Area of Modern Slovakia / 132 /
- Martina Taneski: Epos *Cirillo-Metodiada* v peripetiách literárnohistorickej recepcie / The Epos *Cirillo-Metodiada* in Peripeteias of Literary Historical Reception / 143 /
- Jakub Zouhar: An Outline of Greek Catholic Monasticism in the Czech Lands and Czechoslovakia throughout the 19th and 20th Century / 151 /
- Peter Rusnák: Špecifiká Florenského personalizmu (Symbol ako jedinečný vzťah jazyka a osoby v slovanskom myslení) / Specific Features of Florenski's Personalism (The Concept of the Symbol as a Unique Relationship of Language and Personal Being in Slavic Thought) / 168 /
- Justyna Kroczak: Staroruskie motywy w twórczości Pawła Florenskiego (1882 – 1937) / The Old Rus' Themes in the Works of Pavel Florensky (1882 – 1937) / 179 /
- Adriana Kičková: K problematike výučby náboženstva v Československu po roku 1918 / Religious Education in Czechoslovakia after 1918 / 190 /

## Recenzie / Book reviews

- Dóci, Viliam Štefan OP. Die Seelsorgliche Tätigkeit der Kaschauer Predigerbrüder. Ein Dominikanerkonvent im Ambiente von Pfarrei, Stadt und Staat im 18. Jahrhundert (Jakub Zouhar) / 199 /

## Správy / Chronicle

- Zpráva o činnosti sdružení Evropská kulturní stezka sv. Cyrila a Metoděje v roce 2018 / 202 /
- Cyrilská a latinská písomná kultúra byzantsko-slovanskej tradície na Slovensku do konca 18. storočia / 208 /
- Európsky stredovek interaktívne / 211 /



# ЭСХАТОЛОГИЯ ВОЛИ В УЧЕНИИ ПРЕПОДОБНОГО МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА

## Eschatology of Will in the Teachings of Maximus the Confessor

Anatolii Makohon

DOI: 10.17846/CL.2018.11.2.3-13

**Abstract:** MAKOHON, Anatolii. *Eschatology of Will in the Teachings of Maximus the Confessor.* The article investigates the will of intelligent beings in the state of deification. Amid various standpoints on presence or absence of gnostic will (γνώμη) in eschaton, the author has conducted the analysis of the act of will in the teaching of Maximus the Confessor. The problem of will has been studied in the context of eschatological views of the father, the center of which being the concept of ever-moving repose (ἀεικίνητος στάσις). The article involves the analysis of texts from Great Ethics by Aristotle and Ennead 6.8 by Plotinus, which have not been sufficiently studied by researchers in the analysis of philosophical influences of the Father of the Church. As a result of the analysis, the author brings forward an assumption about a complete absence of the gnostic will and the process of choice as such in the existence of beings after the end of the world. Acquiring a divine skill/property (ἔξις) results in deactivation of the gnostic will process at the fifth stage of the act of will – search (ζήτησις), which naturally cancels the sixth stage as well – consideration/hesitation (σκέψις). The author finishes the investigation with a critique of personalistic theories that always leave the choice process in the eschaton and subdue the nature to hypostasis assigning the former to the abstract category of a universal and service concept, and considering the latter the stimulus of being for the former leaving behind the apophatic revelation of elusive essence.

**Keywords:** *Maximus the Confessor, eschatology, gnostic will, ever-moving repose, free will, free choice, deification*

**Abstrakt:** MAKOHON, Anatolii. *Eschatológia vôle v učení Maxima Vyznávača.* V článku sa skúma vôľa rozumových bytostí v stave zbožštenia. Na pozadí rôznych názorov o prítomnosti alebo absencii gnómickej vôle v eschatóne autor vypracoval analýzu vôľového aktu v učení Maxima Vyznávača. Problém vôle bol skúmaný v kontexte eschatologických názorov tohto Otca, ktorých centrom je koncept večne pohybovaného pokoja. Článok zahŕňa analýzu textov z Veľkej etiky Aristotela a Ennead 6.8 od Plotína, ktoré neboli dostatočne spracované pri analýze filozofických vplyvov na myslenie uvedeného Otca Cirkvi. Ako výsledok tejto analýzy autor predpokladá kompletnú absenciu gnómickej vôle a procesu voľby ako takého v existencii bytostí po skončení sveta. Výsledkom nadobúdania Božej kvality/návyku je deaktivácia gnómického vôľového aktu na piatom štádiu vôľového aktu – vyhľadávania, a toto, samozrejme, ruší aj šieste štádium – preskúmanie/váhanie. Autor zakončuje svoje úvahy kritikou personalistických teórií, ktoré vždy ponechávajú proces voľby v eschatóne a podriaďujú prirodzenosť hypostáze, keď v prvej vidia abstraktnú kategóriu všeobecného, abstraktný koncept služby, a druhú považujú za podnecovateľa bytia prvej, pričom opúšťajú apofatické odhalenie unikajúcej podstaty.

**Kľúčové slová:** *Maxim Vyznávač, eschatológia, gnómická vôľa, večne pohybovaný pokoj, sloboda vôle, sloboda výberu, zbožštenie*

Статья представляет собой часть фундаментальной работы по изучению эсхатологии Максима Исповедника (580 – 662) в контексте трансформации эллинских философских парадигм. В данном тексте мы исследуем эсхатологию воли, то ее состояние, которое должны приобрести разумные сущности после конца мира с точки зрения учения преподобного Максима. Все цитаты из текстов Максима приводятся в нашем переводе, кроме некоторых, автор перевода которых специально указывается.

## 1. Введение в проблематику

Эсхатологическим взглядам Максима ученые уделяли мало внимания, не посвятив этому вопросу ни одной фундаментальной монографии. Первое серьезное рассмотрение эсхатологии византийского богослова сделал Г. У. фон Бальтазар, где он во-первых, рассмотрел протологические основания эсхатологии Максима в его критике оригенизма (von Balthasar 1988, 123-126), а во-вторых, проанализировал концепт апокатастасиса (ἀποκατάστασις τῶν πάντων), утверждая что преподобный в этом вопросе все-таки придерживался смягченного оригенизма, а пассажи, говорящие о вечных муках есть лишь пастырские наставления для большинства, которые вуалируют истинные намерения отца, скрытые в «благородном молчании» (von Balthasar 1988, 355-359). Взгляды Г. У. фон Бальтазара были раскритикованы П. Шервудом и Б. Дейли. Первый настаивает на том, что Максим придерживался учения о вечных муках, проводя дефиницию между концептуальным *познанием* Бога и *причастием* в реальном мистическом опыте (Sherwood 1955, 205–222), а второй утверждал, что *претерпевание* спасения возможно только в зависимости от свободного выбора существ, отвечающих на Божественную любовь, а выражения о вечных муках отнюдь не являются только пастырскими наставлениями, но релевантными богословскими текстами (Daley 1982, 334). Взгляды Б. Дейли были критически переработаны Ж.-К. Ларше, который, используя ранее неизвестные тексты в отношении видов карающего огня, утверждал, с одной стороны, его временность, а с другой – вечность. Восстановление природных сил и способностей души в финальном эсхатоне все равно будет сопровождаться *вечными мучениями* для грешников, и эти муки причиняет сам Божественный огонь, который для праведников, напротив, есть благо (Larchet 1996, 652–662). Претерпевание того или иного состояния зависит от расположения (διάθεσις) разумных существ. А расположение – это прежде всего расположение его разумной воли, конечное состояние которого и будет определять судьбу человека.

Последнее содержательное исследование эсхатологии Максима Исповедника провел А. Андреопулос, в целом адекватно описав отличие эсхатологии Максима от оригенистского циклизма. Оригенисты использовали модель – «покой (στάσις) – движение (κίνησις) – становление (γένεσις)» – в качестве основания творения мира, в котором движение вызвано пресыщением (κόρος), или желанием познать реальность противоположную благу (т. е. зло), что причиняет движение возвращения в первоначальное единство (ἐνᾶδα) (Andreopoulos 2015, 326). В то время как Максим, меняя первый и третий член триады местами, выдвигает свою модель онтологии – «становление (γένεσις) – движение (κίνησις) – покой (στάσις)» – причем последний член триады он понимает, как «вечно-движимый покой» (ἀεκίνητος στάσις). Именно этот вечно-движимый покой является целевой причиной человеческого бытия: «Человек не мог, как было уже сказано, разыскать свое начало, которое осталось позади, для того, чтобы познать с помощью него оставленное позади начало, так как до этого он не познал конец из начала» (Maximus Pros Thalassium 59; Maximus 1865e, 613D). Поэтому конец у Максима метафизически первичней начала. Цитируя Аристотеля, он утверждает:

«Конец есть то, ради чего есть все, сам же он ничего ради» (Maximus Peri diaforon aporion 7; Maximus 1865d, 1072C). Ради этого конца, как цели, Бог и привел в бытие сущность сущих (Maximus Pros Thalassium 60; Maximus 1865e, 621A).

Но сразу возникает проблема: все ли получают спасение в соответствии с такой логикой? Грех определяется не природой, а расположением свободной воли, ведь падение разрушило *природную* волю (θέλημα), превратив ее в *гномическую* (γνώμη), спровоцировав произволение-предпочтение (προαίρεσις), после чего вместо интеллектуально-интуитивного постижения Бога, разумное существо вынуждено размышлять, колебаться, сомневаться, прежде чем принять решение. Отвергая автоматизм спасения, и, настаивая на примате свободы, независимости воли, А. Андреопулос недостаточно прояснил вопрос ее эсхатологии, который достиг остроты в полемике, возникшей между православными персоналистами и их противниками. Полемика переросла и в эсхатологическую плоскость, в частности, в вопросе о состоянии человеческой воли после эсхатона. Так Г. Беневич настаивает на отсутствии гномической воли в состоянии обожения, в то время как И. Мануссакис, напротив, утверждает ее наличие. Утверждая превосходство личности над природой, последний понимает природу и сущность слишком натуралистично, связывая ее с физиологическими потребностями (Manoussakis 2013, 176). Настаивая на сохранении гномической воли у обоженных людей, он утверждает, что не может быть полного отождествления воли Бога и святых и тождества воли святых друг с другом, но есть их *конвергенция*, бесконечное приближение друг к другу (Manoussakis 2013, 177–180). Толкуя γνώμη в эсхатоне лишь как «стили», «особенности», «языки», И. Мануссакис понимает совсем не то, что под γνώμη понимает Максим, который о гномичности пишет так (в переводе Д. Черноглазова): «один больше подражает тому что по природе, а другой этому не подражает» (Maximus Echeiridia theologika 10; Maximus 1965a, 137B). В связи с этим Г. Беневич, кажется прав, утверждая различие между людьми в эсхатоне согласно мере и характеру любви спасенных, которые у каждого свои. Это их *особый тропос* существования (Benevich 2014, 180). Сам Максим утверждает, что в отношении логоса природы, воля у всех одна, а в отношении к тропосу движения – разная (Maximus Echeiridia theologika 1; Maximus 1965a, 24C–25A). В результате критики персоналистских теорий имеем следующий взгляд: «Человек не выбирает свой образ существования в Боге (как об этом говорит Зизиулас), а уступает свое самовластие Богу из любви к Нему, в свою очередь обретая в меру этой любви тот уникальный образ-тропос, каким Божия воля исполняется именно в нем» (Benevich 2014, 181).

## 2. Анализ волевого акта

Согласившись с основными выводами Г. Беневича относительно деактивации гномической воли, этот вопрос требует более детального *философского* прояснения в контексте эсхатологии. Для этого мы проведем анализ волевого акта, как его видит Максим Исповедник, и сопоставим состояние воли существ, оказавшихся в эсхатоне, с общим эсхатологическим учением преподобного, учитывая основные тексты, его эксплицирующие.

Процесс образования волевого акта у Максима представлен в «Диспуте с Пирром» (перевод Д. Афиногенова): «Ведь то, что по природе разумно, обладает разумным стремлением как природной способностью, которая и называется хотением мыслящей души, посредством которого мы желая помышляем, и, помышляя и желая, хотим. И желая, мы ищем, рассматриваем и советуемся, и судим, и настраиваемся, и предпочитаем, и видим, и пользуемся» (Maximus I genomene; Maximus 1865c, 294C). Но подробнее это

описано в более раннем тексте преподобного, Opuscula 1 (в переводе А. Шуфрина): «Ведь разумное по природе, обладая в качестве природной способности осмысленным стремлением (которое называется волеием мыслящей души), стремится, помышляет и, помыслив хочет. Ведь утверждается про хотение, что это не просто природное, но какое-то определенное, то есть отнесенное к какому-то предмету волеие; и оно хотяще ищет, и ищуще предусматривает, и предусматривающе прикидывает, и прикидывающе решает, и решающе выбирает, и выбирающе побуждается, и побуждаясь пользуется, и пользуясь упокаивается от устремленного к тому предмету движения» (Maximus Echeiridia theologika 1; Maximus 1865a, 21D–24A).

Исходя из сказанного, выделим схему строения волевого акта: 1) *разумная природа* (φύσις), 2) *природная воля* (θέλησις) или *стремление* (ὄρεξις), 3) *размышление* (λογισμός), 4) *желание-хотение* (βούλησις), 5) *поиск* (ζήτησις), 6) *рассмотрение* (σκέψις), 7) *прикидка* (βουλή), 8) *решение* (κρίσις), 9) *преднамеренный выбор* (προαίρεσις), 10) *побуждение* (ὀρμή), 11) *пользование* (χρῆσις), 12) *упокоение* (ἀνάπαυσις). Нас интересует, на каком этапе волевого акта начинается деятельность воли, связанная с производством греха, то чего у Христа не могло быть и то, что должно прекратиться у разумных существ в результате эсхатона и воскресения. Определяя природную волю, Максим в том же сочинении утверждает: «Природная воля (θέλημα), или волеие (θέλησις), – это способность стремления к тому, что соответствует природе, и поддержания всех особенностей, сущностно природе присущих. Ибо сущность, природно охваченная волей, стремится быть, жить и двигаться соответственно чувству и уму, влекомая к полноте бытия, соответствующей ее природе» (Maximus Echeiridia theologika 1; Maximus 1865a, 12C–12D). Напротив, предпочтение или преднамеренный выбор (προαίρεσις) это «стремление, прикидывающее, что в нашей власти» (Maximus Echeiridia theologika 1; Maximus 1865a, 13A). Максим утверждает, что преднамеренный выбор – это сочетание стремления (ὄρεξις), прикидки (βουλή) и решения (κρίσις), то есть преднамеренный выбор обуславливается прибавлением к естественному стремлению (ὄρεξις), которое соответствует 2-му звену цепи волевого акта, 7-го и 8-го звена. Максим подчеркивает, что «преднамеренный выбор не есть и хотение (βούλησις)» (Maximus Echeiridia theologika 1; Maximus 1865, 13B), то есть 4-е звено. Но что бы понять, как проникает зло в человеческую волю, Максимом вводится новое понятие, которого не было у его предшественников, разрабатывавших теорию волевого акта (Аристотель, Григорий Нисский и Немезий Эмесский). Это довольно сложное понятие *гномической воли* (γνώμη), или *намерения*, которое в этом же произведении определяется Максимом как «стремлением к тому, что в нашей власти, из которого исходит преднамеренный выбор; или расположение (διάθεσις), бывающее при наличии тех вещей, что в нашей власти, о которых сделана (с возбуждением стремления) прикидка» (Maximus Echeiridia theologika 1; Maximus 1865a, 17C). Здесь же гномическая воля называется *расположенным стремлением*. Как понимать это расположение (διάθεσις), или, иначе говоря, настрой? Термин *расположение-настроение* (διατίθεμεθα) используется в Диспуте с Пирром, в вышеуказанной цепочке образования волевого акта (Maximus I genomeni; Maximus 1865c, 294C). Здесь же приводится иное определение гномической воли (в переводе Д. Афиногенова используется термин *намерение*): «намерение есть не что иное, как какое-нибудь хотение, относительно придержающегося или настоящего, или мнимого блага» (Maximus I genomeni; Maximus 1865c, 308C). Добавляя к этому утверждение из Opuscula 1, что гномическая воля или намерение становится таковым в результате стремления, расположенного к тому, о чем было решено на основании прикидки (Maximus Echeiridia theologika 1; Maximus 1865a, 17C), Максим выводит преднамеренный выбор из гномической воли (намерения), говоря, что гномическая воля относится к преднамеренному выбору как *навык* (ἔξις) к *деятельности*



(ἐνέργεια) (Maximus Echeiridia theologika 1; Maximus 1865a, 17C). Поэтому гномическую волю можно по-другому назвать *расположением, вошедшим в привычку*, или в навык, что и делают некоторые исследователи (Larchet 1996, 138). И еще отметим, что гномичность предполагает не только реальное, но и *мнимое благо*, что в ситуации эсхатона уже не будет иметь место, ибо *мнимого блага* больше не будет.

### 3. Состояние воли после Воскресения

В одном из ранних произведений преподобный отвечает на вопрос по поводу сомнительного учения св. Григория Нисского об апокатастасисе: «А третье – то, которое часто употреблял Григорий Нисский в своих писаниях – это восстановление (ἀποκατάστασις) душевных сил, подвластных греху, обратно (πάλιν) к тому состоянию, в котором они были сотворены. Ибо необходимо, чтобы как вся природа в воскресении плоти получила бессмертие в ожидаемое время, так и извращенные силы души по прошествии веков отложили бы воспоминания о пороке, внедренные в нее; и проходя все века и не находя покоя, достигли бы беспредельного Бога. Таким образом, посредством знания, а не причастностью благам, получить силы и восстановиться (ἀποκαταστήναι) в первоначальном состоянии, и чтобы Творец показался как не являющийся причиной греха» (Maximus Pefseis kai Apokriseis 19, 10-22; Maximus 1982, 17-18). Таким образом, душа после свершения веков больше не будет видеть *мнимого блага*, которое она могла бы ошибочно выбирать благодаря своей гномической воле. Душа получает в обожении, подобие Христа, который, как неоднократно подчеркивалось преподобным, *не имеет гномической воли* (Maximus Echeiridia theologika 1; Maximus 1865a, 192D-193A; Maximus I genomeni; Maximus 1865c, 308B-313A).

В ином месте Максим говорит о любви в контексте неразлучного бытия с Богом, что и являет собой эсхатологическое состояние, ибо любовь настраивает гномическую волю, что бы та *следовала природе*, и не восставала против нее, тогда-то мы и обретаем с Богом и другими людьми одну волю и одно желание (Maximus Epistoli 2; Maximus 1865b, 396C). Это перекликается с другим высказыванием Максима о *едином* действии Бога и святых (Maximus Peri diaforon aporion 7; Maximus 1865d, 1076C), породившем целую волну как критических замечаний (Sherwood 1955, 155; Riou 1973, 68; Garrigues 1974, 284) с обвинениями раннего Максима в моноэнергизме, так и наоборот, защитительных толкований (Thunberg 1995, 228-229; Larshet 1996, 559-562). Сам Максим уточнял эту раннюю формулировку о «едином действии Бога и святых», говоря в поздних текстах о том, что «в отношении логоса природы воление у всех окажется одним, а в отношении тропоса – разным» (Maximus Echeiridia theologika 1; Maximus 1865a, 25A), развеивая все недоразумения.

Толкуя слова Григория Богослова, Максим пишет о состоянии обоженных после свершения веков: «Ибо тогда не будет чего-либо являемого вне Бога, или кажущегося равным Богу, чтобы оно соблазнило уклонить к нему чье-либо влечение, поскольку все – и умопостигаемое, и чувственное – будет объято им в неизреченном Его явлении и пришествии» (Maximus Peri diaforon aporion 7; Maximus 1865d, 1076D-1077A). Мы видим здесь *отсутствие выбора мнимого блага*, который характеризовал гномическую волю. Так как *нет уже двусмысленности* преднамеренного выбора из-за актуального состояния обожения, то действовать будет только природное стремление ума. Обоженный будет находиться в состоянии наслаждения: «Пресыщение (κόρος) этим наслаждением есть нарастание до бесконечности самого стремления наслаждающихся (так что каждый настолько сверх природной меры причастится, насколько изошел желанием)» (Maximus Echeiridia theologika 1; Maximus 1865a, 24C-24D). Это высказывание Максима коррелирует

с другим его текстом, где он говорит о *присно-движимом покое* (ἀεικίνητος στάσις) как о цели стремления и смысле всего бытия: «Присно-движимый покой (ἀεικίνητος στάσις) вокруг предмета желания [...] есть постоянное и непрерывное наслаждение желанным» (Maximus Pros Thalassium 59; Maximus 1865e, 608D). Именно в единении с Богом, обоженное существо приобретает свойство-навык (ἔξις) Бога. А этот термин как раз характеризовал гномическую волю, но тогда он относился к человеческому свойству-навыку расположения, который мог предопределять преднамеренный выбор (προαίρεσις). Теперь же свойство-навык – божественное, и оно становится достоянием обоженного человека, который уже не выбирает Бога в бесконечности Его постижения. Есть несколько высказываний Максима о приобретении божественного свойства-навыка (ἔξις) в результате обожения (Maximus Epistoli 1; Maximus 1865b, 376B; Maximus Peri diaforon aporion 20; Maximus 1865d, 1241C; Maximus Pros Thalassium 6; Maximus 1865e, 281A). Заметим, что первый из этих фрагментов написан в контексте гибели всего мира, где подчеркивается, что «ничто из существующего не останется в теперешнем виде» (Maximus Epistoli 1; Maximus 1865b, 376B). Поэтому, новое состояние (ἔξις) человека будет полностью отлично от того, которым человек обладал в преходящем мире, и которое характеризовало его гномическое расположение.

#### 4. Философские импликации

О влиянии на Максима сочинения Немесия Эмесского «О природе человека» и Аристотелевого текста «Никомахова этика» было сказано немало (Petrov 2017), но практически никто, кажется, не сделал серьезного анализа сходства Максимового учения о προαίρεσις и γνώμη с текстом Аристотеля «Большая этика», где вопрос о свободном выборе (προαίρεσις) разработан специфически и в чем-то даже отчетливей чем в «Никомаховой этике».

В «Большой этике» о свободном выборе (προαίρεσις) сказано, что он сопровождается *рассуждением* (ἡ γὰρ προαίρεσις μετὰ λόγου), а также то, что выбор *не есть хотение* (βούλησις), которое у Максима соответствует четвертой стадии волевого акта, и которое Максим так же отличает от преднамеренного выбора (Aristoteles Ethikon megalon 1.17; Aristoteles 1935, 1189a 1-13; Maximus Echeiridia theologika 1; Maximus 1865a, 13B). Выбор направлен не на саму цель, а на то, что ведет к цели, и он касается предпочтения лучшего или худшего (Aristoteles Ethikon megalon 1.17; Aristoteles 1935, 1189a 15). Но выбора по Аристотелю нет и во время мышления (τὸ κατὰ διάνοιαν); выбор возникает уже после мышления и принятия решения (βουλευσασθαι), как «некое стремление, соединенное с обдумыванием и решением» (ὄρεξις τις βουλευτικὴ μετὰ διανοίας) (Aristoteles Ethikon megalon 1.17; Aristoteles 1935, 1189a 20-21, 26-33). Очень похожие выражения можно найти и у Максима (Maximus Echeiridia theologika 1; Maximus 1865a, 13A, 13B, 13C, 16C). Далее Аристотель говорит, что и добровольное (τὸ ἐκούσιον) - не есть выбор, понимая добровольное как то, что мы совершаем без предварительного обдумывания, тогда как выбор всегда связан уже с обдуманым и уже принятым решением (Aristoteles Ethikon megalon 1.17; Aristoteles 1935, 1189a 32-35). Это высказывание так же коррелирует с высказываниями Максима о свободе воли (ἐξουσία), которую он определяет, как то, что в нашей власти, или как самовластие (Maximus Echeiridia theologika 1; Maximus 1865a, 17D). Но самое интересное сопоставление можно провести с высказываниями Аристотеля по поводу различия практических действий (ἐν τοῖς πρακτοῖς) и уже установленных правил науки (ἐν δὲ ταῖς ἐπιστήμασι). Выбор совершается только в первом случае. Именно тогда возможна ошибка (ἁμαρτία) (слово которое в христианстве стало обозначать грех), тогда

как в обдумывании в рамках установленного правила ее нет (Aristoteles Ethikon megalon 1.17; Aristoteles 1935, 1189b 18-23). «Где не может быть ошибки при обдумывании, там не принимается и решений» (ἐν οἷς γὰρ μὴ ἔστιν ἡ ἀμαρτία ἐν τῇ διανοίᾳ, οὐδὲ βουλευόνται ὑπὲρ τούτων) (Aristoteles Ethikon megalon 1.17; Aristoteles 1935, 1189b 23-25). Но именно такая ситуация познания будет существовать в состоянии обожения, когда человек не действует, а претерпевает воздействие обожения со стороны Бога, приобретая Божественное свойство-навык. А ведь гномическая воля определялась Максимом как «стремление, расположенное к тому, о чем решено на основании прикидки» (Maximus Echeiridia theologika 1; Maximus 1865a, 17C). Но если *нет прикидки и решения* даже в теоретической науке по Аристотелю, то о какой гномической воле может идти речь в состоянии обожения?

Так же проαίρεσις отсутствует у богов в неоплатонизме. Как было показано некоторыми учеными, тенденция противопоставления βούλησις и проαίρεσις идет еще от Ямвлиха, который говорит, что божественное желание блага превосходит жизнь по преднамеренному выбору, а Прокл уже конкретно утверждает, что *у богов совершенно нет выбора* (проαίρεσις), а есть только желание (βούλησις) и устремление к благу (Benevich 2013, 144-146). Здесь же замечается, что Максим так определяет γνῶμη, как Прокл проαίρεσις, и то, что у Прокла и других неоплатоников есть βούλησις и принадлежит богам, то у Максима есть θέλημα, которая остается у святых в состоянии обожения (Benevich 2013, 145,147).

Источник такого воззрения содержится у Плотина, который свободу воли приписывает простому и непостижимому Единому, которое не испытывает нужды в выборе. Учение Плотина о воле никто серьезно не сравнивал с учением о воле Максима, если не считать кратких упоминаний на Еннеаду 6.8., и нескольких замечаний Дж. Фаррела (1989, 46, 50). Но упомянутый автор в своем исследовании впадает в неточность, допуская наличие свободного выбора у святых в эсхатоне, как множества объектов, в соответствии с множеством предсуществующих в Боге логосов, заявляя также, что для Максима нет разницы между свободой и свободным выбором (Farrell 1989, 114, 130, 154). Тогда как, на наш взгляд, это принципиально не так, и выше мы показали, что выбор – не есть свобода воли, ведь объект желания и воли в состоянии обожения – один, это – Единый Бог. Но вот тропосы этого воления, совершенно различны у каждого, как способы любви. И эти тропосы как раз и соответствуют множественности логосов в едином Логосе. Это дает возможность Максиму утверждать, что: «многими логосами является Один Логос, и Одним – многие; и Один – многими – в соответствии с творческим и непрерывным, благоприличным исхождением (πρόοδον) Единого в сущие; а в соответствии с возвращающим (ἐπιστρέπτικήν) и руководящим перенесением и промыслом многих к Единому, словно во вседержительное начало или центр, заранее содержащий начала лучей [исходящих] из него и как собирающий все, многие [являются] Одним» (Maximus Peri diaforon aporion 7; Maximus 1865d, 1081B-C). То есть никакого множества объектов желания, помимо Единого Бога при возвращении к Нему в эсхатоне не будет. Соответственно не будет и выборности.

Философия Плотина оказала значительное влияние на взгляды Максима, если и не непосредственно, то благодаря отцам-каппадокийцам. Плотин говорит, что «мы называем добровольным (ἐκούσιον) все, что делаем безо всякого принуждения и с полным сознанием совершаемого» (Plotinus Enneada 6.8.1. 33-34; Plotinus 1988, 228), следуя в этом Аристотелю. Но как платоник он говорит, что настоящее добровольное воление должно содержать *истинное* знание (Plotinus Enneada 6.8.1. 39-41; Plotinus 1988, 230). Далее он говорит, что «свобода принадлежит воле (βούλεσις), насколько воля располагается в разуме, в разуме правильном, то есть обладающем правильным знанием» (Plotinus Enneada 6.8.3. 2-5; Plotinus 1988, 234). А *правильное* знание – это то, которое не зависит от воображения и не подчинено никаким страстям, которые рождаются в ослабленном теле, поэтому

по-настоящему свободны только те существа, которые руководятся *только* Умом, то есть боги, живущие в согласии с Умом и своими желаниями соответствующие энергиям Ума (Plotinus 6.8.3. 8-26; Plotinus 1988, 234, 236). Эта мысль, послужив источником дальнейших спекуляций неоплатонизма, явилась основанием и для Максима Исповедника. Для Плотина совершение ошибки, что и есть *свобода выбора* (но не свобода воли), связана с падением души и *непроизвольным* актом, то есть *несвободой* (ἀκούσιον). С точки зрения Плотина: «Мы действительно выбираем подобное, введенные в заблуждение нашим окружением или нашими страстями, полагая, что эти вещи принесут нам различные блага» (Rist 2005, 157). Выбор совершается только в падшем мире, а в сфере Ума, наоборот, царит свобода и совершенное знание. Эту мысль можно сопоставить и с утверждением Максима о том, что Бог не обладает ведением сложным и составленным из противоположностей (Maximus Pros Thalassium 44; Maximus 1865e, 416C). Такое же ведение будет свойственно обоженным существам, которые не будут больше не только *прикидывать* (βουλή) или *судить-решать* (κρίσις), (7-я и 8-я стадии волевого акта), но также *рассматривать* (σκέψις) и *искать* (ζήτησις) (6-я и 5-я стадии). Отметим, что σκέψις, помимо рассмотрения означает еще *колебание и сомнение*, то есть те состояния, которых не должно быть у обоженных существ, а поиск (ζήτησις) не будет иметь место в ситуации уже найденной цели.

## 5. Выводы об эсхатологическом состоянии воли

Итак, в состоянии финального свершения мира и человека, с точки зрения эсхатологии воли Максима Исповедника, в соответствии с мысленным взором чистых (Maximus Mystagogia I 158-159; Maximus 2011, 12), когда Бог будет всем во всем (1 Кор 15:28), остаются только первые четыре стадии волевого акта. Первая ступень – это собственно сама *разумная природа* (φύσις), которой соответствует свой логос (λόγος φύσεως) для каждого из разумных существ. Вторая ступень – это *природная воля* или *стремление* (θέλησις или ὄρεξις). Третья ступень – это *мышление* (λογισμός), которое в результате обожения преобразуется скорее в νόησις, *интуитивное умозрение*. И четвертая ступень – это *желание-хотение* (βούλησις), которое в результате приобретения божественного состояния (ἔξις), преобразуется в *любовь* (ἀγάπη). Таким образом все последующие ступени волевого акта будут деактивированы, а различия между существами будут определяться свободой *различных тропосов* (τρόπος ὑπάρξεως) выражения любви и познания Бога, а отнюдь не свободой выбора в гномическом преднамеренном процессе.

Делая заключение, мы можем, как нам кажется, отвергнуть точку зрения персоналистов, сохраняющих выборность в вопросе эсхатологии воли. Это связано с тем, что они утверждают превосходство ипостаси над природой, говоря, что «природа находится во владении ипостаси» (Zizioulas 2013, 89), и что «личность побуждает природу существовать» (Zizioulas 2013, 90), что звучит неприемлемо в русле всего святоотеческого учения. Не останавливаясь на подробной критике персоналистов, добавим, что в их поле зрения попадает природа Бога, трактуемая ими как нечто общее и абстрактное, призванное лишь спланировать ипостаси, а Бог понимается не только как единое, но и как единичность, хотя Он есть скорее троичность. Здесь, как нам видится, нет того апофатического понимания природы, которое только и может отрицательным образом раскрыть, свою ускользающую сущность, которую персоналистский взгляд пытается заключить в некую абстрактную всеобщность, как довесок к ипостасной свободе. Персоналистский взгляд, конечно, будет вынужден оставить выборность и гномичность воли, ибо иначе воля была бы лишь абстрактной и общей категорией своей природы, всего лишь придатком к свободе



выбора. Однако, как показал наш анализ свободной воли в состоянии обожения, дополняя последние исследования Г. Беневича привлечением текстов Аристотеля («Большая этика») и Плотина, никакой гномичности или выборности не может быть у разумного существа уже после 4-й стадии волевого акта (βούλησις). Это будет эпектатическое желание недостижимого Божества, в вечно-движимом покое любовного томления, которое никогда не сможет ни насытиться, ни пресытиться желанным, в бесконечном приближении к неутолимой, но от этого еще более желанной сладости Божественной благодати.

## REFERENCES

- Andreopoulos, Andreas.* 2015. Eschatology in Maximus the Confessor. In Allen, Pauline – Neil, Bronwen (eds.). *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*. Oxford, 322-340.
- Aristoteles.* 1935. *Ethikon megalon [Magna moralia]*. In Armstrong, G. Cyril (ed.). *Aristotle vol. 18*. Cambridge Mass.
- von Balthasar, Hans Urs.* 1988. *Kosmische Liturgie: Das Weltbild Maximus' des Bekenner*. Einsiedeln.
- Benevitch, Georgii.* 2013. Об отсутствии ΠΡΟΑΙΡΕΣΙΣ у богов в неоплатонизме и параллель в христианской мысли [On the Absence Proairesis from the Gods in Neoplatonism and Parallel in Christian Thought]. In *Вестник русской христианской гуманитарной академии [The Bulletin of Russian Christian Humanitarian Academy]* 14/3, 143-148.
- Benevich, Georgii.* 2014. Богословско-полемические сочинения прп. Максима Исповедника и его полемика против моноэнергизма и монофелитства [Theological-polemical writings of St. Maximus the Confessor and his polemics against monoenergism and monothelism]. In Benevich, Georgii (ed.). *Прп Максим Исповедник. Богословско-полемические сочинения [St. Maximus the Confessor. Theological-polemical writings]*. St. Petersburg, 11-298.
- Daley, Brian.* 1982. Apokatastasis and “Honorable Silence” in Eschatology of Maximus the Confessor. In Heinzer, Felix – Schonborn, Christoph (eds.). *Maximus Confessor: Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg, 2 – 5 septembre 1980*. Fribourg, 309-339.
- Farrell, Joseph.* 1989. *Free Choice in St Maximus the Confessor*. South Canaan.
- Garrigues, Juan Miguel.* 1976. *Maxime le Confesseur: charite, avenir divin de l'homme*. Paris.
- Larchet, Jean-Claude.* 1996. *La divination de l'homme selon saint Maxim le Confesseur*. Paris.
- Maximus.* 1865a. *Maximus Echeiridia theologika kai polemika [Opuscula Theologica et Polemica]*. In Migne, Jaques Paul (ed.). *Patrologia Graeca 91*. Paris.
- Maximus.* 1865b. *Maximus Epistolia [Epistola]*. In Migne, Jaques Paul (ed.). *Patrologia Graeca 91*. Paris.
- Maximus.* 1865c. *Maximus I genomene en Afrikei dialexis tou Maximou pros Pyrron [Disputacio cum Pyrrho]*. In Migne, Jaques Paul (ed.). *Patrologia Graeca 91*. Paris.
- Maximus.* 1865d. *Maximus Peri diaforon aporion ton agion Dionysiou kai Gregoriou [De Variis Difficilibus Locis Sanctorum Dionysii et Gregorii]*. In Migne, Jaques Paul (ed.). *Patrologia Graeca 91*. Paris.
- Maximus.* 1865e. *Maximus Pros Thalassion [Ad Thalassium]*. In Migne, Jaques Paul (ed.). *Patrologia Graeca 90*. Paris.
- Maximus.* 1982. *Maximus Pefseis kai Apokriseis [Quaestiones et Dubia]*. In Decklerck, Jose (ed.). *Corpus Christianorum, Series Graeca 10*. Brepols-Turnhout.
- Maximus.* 2011. *Maximus Mystagogia [Mystagogia]*. In Boudignon, Cristian (ed.). *Corpus Christianorum, Series Graeca 69*. Brepols-Turnhout.

- Manoussakis, John.* 2013. The Dialectic of Communion and Otherness in St Maximus' Understanding of the Will. In Vasiljevic, Maxim (ed.). Knowing the Purpose of Creation through the Resurrection. Alhambra, 159–180.
- Petrov, Valerii.* 2017. Arist. Nicom. Ethic. III 4, 1111b4–7, 1113b22 Как источник концептуального аппарата в учении Максима Исповедника о волеии и волевом акте [Arist. Nicom. Ethic. III 4, 1111b4–7, 1113b22 As the Source of the Conceptual Apparatus In Maximus the Confessor's Teaching about Will and Volitional Act] In ΣΧΟΛΗ [Schole] 11/2, 393-406.
- Plotinus.* 1988. Plotinus Enneads VI. 6.-9. In Armstrong, Arthur Hilary (ed.). Plotinus with an English Translation, vol. VII. Cambridge-London.
- Riou, Alain.* 1973. Le Monde et l'Eglise selon Maxime le Confesseur. Paris.
- Rist, John* 2005. Плотин: путь к реальности [Plotinus: The Road to Reality]. St. Petersburg.
- Sherwood, Polikarp.* 1955. The Earlier Ambigua of Saint Maximus the Confessor and His Refutation Of Origenism. Romae.
- Thunberg, Lars.* 1995. Microcosm and Mediator. The Theological Antropology of Maximus the Confessor. Chicago and La Salle.
- Zizioulas, John.* 2013. Person and Nature in the Theology of St Maximus the Confessor. In Vasiljevic, Maxim (ed.). Knowing the Purpose of Creation through the Resurrection. Alhambra, 85-114.

SUMMARY: ESCHATOLOGY OF WILL IN THE TEACHINGS OF MAXIMUS THE CONFESSOR. The article discusses the eschatological state of will of intelligent beings in the teaching of the Byzantine theologian and philosopher Maximus the Confessor. The problem of the final state of human existence rests in a different understanding of freedom expressed in the categories of will. Some researchers accept the existence of the gnostic will in eschaton, others talk about its deactivation. We examine the problem through the prism of eschatological teaching of the reverend father where the end of existence metaphysically supersedes the beginning, which was reflected in Maximus's critique of origenism. We further look into the process of the act of will that consists of twelve stages starting from the intelligent nature and its volition and finishing with making a decision and repose. We have identified stages at which the natural will becomes a gnostic one transitioning to the state of deliberate choice, which is connected with sin. Researching Maximus the Confessor's relevant works on deification and eschatological state of beings, we have shown the absence of the process of choice and gnostic will in eschaton. The research analyses the texts of the Great Ethics by Aristotle and Ennead 6.8 by Plotinus which have not been sufficiently studied in the context of the research on Maximus's eschatology. As a result of the analysis we have identified that gnostic process is deactivated at the verge of the stages four (volition) and five (search) which naturally leads to the cancelling at the stage six (consideration/hesitation) as well. This allows us to critically reassess the views of personalists on the free choice and the free will. Personalists valorize hypostasy at the cost of nature, which they understand too abstractly and functionally, neglecting its apophatic truth which also impacts the teaching about will the freedom of which, according to the teaching of Maximus the Confessor, should not be limited by a deliberate choice process.

Anatolii Makohon, PhD student  
Sumy State University  
Department of Philosophy  
2, Rymського-Korsakova st.  
40007 Sumy  
Ukraine  
anatoly.makogon@gmail.com

# VZŤAH PREDROMÁNSKEHO KOSTOLA NA DEVÍNE K DALMÁTSKEJ ARCHITEKTÚRE

## Relation of the pre-Romanesque Church at Devín to Dalmatian Architecture

Martin Illáš

DOI: 10.17846/CL.2018.11.2.14-34

**Abstract:** ILLÁŠ, Martin. *Relation of the pre-Romanesque Church at Devín to Dalmatian Architecture*. The subject of the study is the structural and iconographic-iconological analysis of the ground-plan of the pre-Romanesque Great-Moravian church in Devín Castle from the 9th century. The study also attempts to define the building stages that can be identified in the building development of the ground-plan. After a critical analysis, the building can be interpreted as an early-medieval adaptation of a defined model of the Dalmatian late-antique church through Dalmatian pre-Romanesque architecture. As the source, the three late-antique churches in Dalmatia used also in the early-middle ages may be identified (Bilice, Pridraga, Sutivan). The ground-plan of the Devín church may be analysed by several construction plans based on different planimetric methods of construction, from which one can be analogically applied in the plans of the three Dalmatian triconchs. The Devín church was probably constructed using a Carolingian foot. The ground-plan of the Devín church was a result of one building project, but two ground-plan elements are obviously the separate building interventions. One intervention is presented by a middle transverse foundation stripe serving as the base of the chancel screen which was a part of the original building plan. The second intervention is presented by the additional intervention in the masonry of the northern apse which can be interpreted as a rebuilding of the northern apse caused by the static disorder in the second building stage.

**Keywords:** church, triconch, Devín, Great Moravia, pre-Romanesque architecture, Dalmatian architecture

**Abstrakt:** ILLÁŠ, Martin. *Vzťah predrománskeho kostola na Devíne k dalmátskej architektúre*. Predmetom tejto štúdie je štrukturalistická a ikonograficko-ikonologická analýza pôdorysu predrománskeho veľkomoravského kostola na Devínskome hrade z 9. storočia. Štúdia sa taktiež pokúša definovať stavebné etapy, ktoré možno identifikovať v stavebnom vývoji pôdorysu. Po kriticknej analýze možno stavbu interpretovať ako včasnostredovekú recepciu definovaného modelu dalmátskeho neskoroantického kostola sprostredkovanú dalmátskou predrománskou architektúrou. Ako vzor možno identifikovať tri neskoroantické kostoly v Dalmácii, ktoré boli využívané i vo včasnom stredoveku (Bilice, Pridraga, Sutivan). Pôdorys devínskeho kostola možno analyzovať pomocou niekoľkých konštrukčných plánov založených na rôznych planimetrických konštrukčných metódach, z ktorých jednu možno aplikovať aj na pôdorysy troch dalmátskych trikonch. Devínsky kostol bol pravdepodobne konštruovaný s dĺžkovou mierou karolínskej stopy. Pôdorys devínskeho kostola bol výsledkom jedného stavebného projektu, avšak dva prvky pôdorysu sú zjavne samostatnými stavebnými zásahmi. Prvý zásah predstavuje stredný priečny základový pás, ktorý slúžil ako základ predoltárnej priečky, ktorá bola súčasťou pôvodného projektu. Druhý stavebný zásah



predstavuje dodatočný zásah do muriva severnej apsidy, ktorý možno interpretovať ako predstavbu severnej apsidy vyvolanú statickou poruchou a ako druhú stavebnú etapu.

**Kľúčové slová:** *kostol, trikoncha, Devín, Veľká Morava, predrománska architektúra, dalmátska architektúra*

Predmetom tejto štúdie je štrukturalistická a ikonograficko-ikonologická analýza<sup>1</sup> pôdorysu včasnostredovekého kostola na Devínskom hrade. Štúdia sa zároveň pokúša definovať a interpretovať stavebné fázy, resp. stavebné etapy, ktoré možno v stavebnom vývine pôdorysu identifikovať. Štúdia nadväzuje na skoršiu autorovu prácu, ktorej obsahom je interpretácia funkcie, proveniencie a priestorového usporiadania tejto včasnostredovekej stavby na základe jej formálnej a dispozičnej analýzy a komparácie (Illáš 2011b).

Základy stavby boli archeologicky skúmané v rokoch 1921 – 22, 1935 a 1980, keď bol odkrytý jej kompletný pôdorys (Plachá – Hlavicová 1981, 435-436; stručný prehľad výskumov v Štefanovičová 1993, 308-309 alebo Plachá – Hlavicová 2011, 73). Na základe výsledkov posledného výskumu z 80. rokov bola stavba interpretovaná ako kostol a prostredníctvom hrobov na okolitom pohrebisku bola datovaná do 2. polovice 9. storočia (Štefanovičová 1993, 309-311; Plachá – Hlavicová 2011, 89-101).<sup>2</sup>

Malý počet hrobov z 9. storočia a ich relatívne veľká vzdialenosť od stavby, ako aj značné množstvo rímskeho stavebného materiálu sekundárne použitého v murive stavby sú príčinou pochybností o včasnostredovekom datovaní stavby a úvah o jeho neskorootantskom datovaní (Měřínský 2006, 608; Poláček 2008, 13). Také datovanie je však vylúčené superpozíciou stavby k objektu z 5. storočia a absenciou akéhokoľvek relevantného nálezového kontextu zo 6. až 8. storočia, ktorý by svedčil o vzniku tejto murovanej stavby v tomto období, t. j. pred 9. storočím (Plachá – Hlavicová 2011, 75-77).<sup>3</sup>

Včasnostredoveký kostol na Devínskom hrade je svojím pôdorysom výnimočný v sakrálnej architektúre na území Veľkej Moravy i v strednej Európe 9. storočia.<sup>4</sup> Ide o trikonchu s trojicou identických apsid na pôdoryse písmena U umiestnených tesne pri sebe a s priemerom menším než je priemer lode. Pozdĺžna loď stavby je členená tromi priečnymi základovými pásmi deliacimi pôdorys na štyri nerovnako veľké plochy. Stredný priečny základový pás nie je previazaný so základmi obvodových múrov. Základy severnej apsidy boli neskôr doplnené v interiéri aj exteriéri obmurovkou (obr. 1).

Výnimočná pôdorysná dispozícia stavby, ktorá vo väčšine odbornej literatúry venovanej tomuto kostolu stále ostáva nevyriešenou otázkou, je príčinou diametrálne odlišných interpretácií jej priestorového a funkčného usporiadania, ktoré sú založené na predpoklade členenia stavby na viac miestností s rozličnými funkciami (napríklad Štefanovičová 1989, 118; Rodzińska-Chorąży 2000, 45-52; Vančo 2002, 38-39). Viaceré z týchto teoretických variantov možno z viacerých dôvodov vylúčiť ako nepravdepodobné alebo celkom nereálne. Ako príklad možno uviesť interpretáciu stavby ako paláca s palácovou kaplnkou, ktorá má byť najstarším príkladom spojenia profánnej

<sup>1</sup> Tieto metodické východiská na účely výskumu predrománskej sakrálnej architektúry v Čechách, na Morave a na západnom Slovensku odporúča M. Vančo (2011, 152-153).

<sup>2</sup> M. Vančo stavbu datuje až na koniec 9. storočia (2002, 46). Najnovšie sa objavila úvaha o datovaní kostola dokonca pred polovicu 9. storočia (Chorvátová 2017, 118-121).

<sup>3</sup> K. Harmadyová (2012, 353) nedávno uvádza (bez odkazu na relevantný zdroj), že pod základmi kostola bol odkrytý kolový objekt z 8. storočia, čo však nemá oporu v inej literatúre.

<sup>4</sup> V strednej a západnej Európe možno v 9. storočí nájsť len niekoľko kostolov s trikonchálnym pôdorysom: Müstair, Werden, Halberstadt, Neuss, Ingelheim, Fécamp, Querqueville a Wandrille (Illáš 2014, 166, Tab. VII).

a sakrálnej stavby v stredoeurópskom prostredí a ktorého mladšie príklady sú známe z viacerých poľských lokalít z 2. polovice 10. a z 11. storočia (Rodzińska-Chorąży 2000, 50-51). Porovnanie s ostatnými kostolmi a palácovými, resp. nadštandardnými obytnými stavbami v prostredí Veľkej Moravy a s ňou súvisiacich oblastiach (Panónia, Čechy), kde rezidenčný objekt bol vždy striktné oddelený od sakrálnej stavby, však vylučuje, že by tu v 9. storočí vzniklo také kompaktné spojenie sakrálneho a profánneho objektu, aké poznáme z druhej polovice 10. storočia na území Poľska (Illáš 2011b, 21).<sup>5</sup> Z rovnakého dôvodu, ktorý je príčinou rozličných interpretácií priestorového a funkčného usporiadania stavby, sa rôznia aj názory na identifikáciu proveniencie tejto stavby, a to od longobardskej či rímskej kuriálnej reprezentačnej architektúry cez dalmátsku či balkánsku architektúru až po byzantskú architektúru (Štefanovičová 1993, 311; Vančo 2002, 39; Plachá – Hlavicová 2011, 84-88; Ruttkey 2012, 87).

Zo všetkých alternatív interpretácie funkcie a usporiadania stavby sa po kritickej analýze ako najpravdepodobnejšia zdá interpretácia stavby ako kostola s jednou nedelenou pozdĺžnou loďou (Illáš 2011b, 22-23). K tomuto záveru vedie na jednej strane analýza zachovaných murív a kontext ostatných sakrálnych stavieb na území Veľkej Moravy a na druhej strane formálna analýza dispozície stavby a jej komparácia s analogicky usporiadanými kostolmi z 5. – 6. storočia na území Dalmácie a Norica – s kostolom sv. Jána Krstiteľa v Sutivane (Vežić 2011, 38, 43), kostolom sv. Martina v Pridrage (Vežić 2011, 34-37, 40-42), kostolom neznámeho zasvätenia v Biliciach (Vežić 2011, 37, 42) a kostolom sv. Petra v Lendorfe-Holzi, ktorý svoju konečnú podobu trikonchy nadobudol po prestavbe v 6. storočí (Glaser 2003, 427, 436). Minimálne tri z uvedených stavieb (nachádzajúce sa v Dalmácii) plnili svoju funkciu aj vo včasnom stredoveku a ešte niekoľko ďalších storočí (kostol sv. Martina v Pridrage je živým kostolom dodnes). Devínsky kostol sa s týmito stavbami zhoduje analogickou pôdorysnou dispozíciou s typickými charakteristickými znakmi (trikoncha s výrazne pozdĺžnou loďou a s trojicou identických alebo takmer identických apsid umiestnených tesne pri sebe s menším priemerom než je priemer lode), ako aj rozmermi viacerých parametrov (Illáš 2011b, 29-31). Priečne základové pásy odkryté v devínskej stavbe len „v úrovni pod dlážkou“ (napríklad Plachá – Hlavicová 2011, 84), ktoré nikde nevystupujú do takej výšky ako zachované obvodové murivo, neboli so všetkou pravdepodobnosťou základmi priečok, ale boli len základmi prístenných interiérových lizén. Práve taký základový pás nesúci len pár prístenných lizén, nie murovanú priečku, nachádzame v jednom prípade dalmátskych neskoroantických kostolov (kostol sv. Jána Krstiteľa v Sutivane; Illáš 2011b, 30-31).<sup>6</sup> Priečne základové pásy s lizénami teda delili interiér kostola na niekoľko nerovnakých *travé*.

Tieto formálne zhody devínskeho kostola s dalmátskymi neskoroantickými kostolmi dovoľujú identifikovať aj najpravdepodobnejšiu provenienciu devínskeho kostola – ide zrejme o recepciu určitého vymedzeného modelu dalmátskeho neskoroantického kostola prostredníctvom dalmátskej predrománskej architektúry, ktorá vo včasnom stredoveku aktívne či pasívne recipovala a transformovala domáce dalmátske neskoroantické vzory a predlohy (Illáš 2011b, 31-32, 37-38). Hoci v samotnej dalmátskej predrománskej architektúre nepoznáme analogickú predrománsku stavbu, ktorá by bola výsledkom podobnej recepcie, nie je to prekážkou. Dalmátska predrománska

<sup>5</sup> Jednou z príčin, pre ktoré v prípade devínskej stavby nemohlo ísť o rezidenčný či iný profánny objekt je existencia hrobov, ktoré by sotva mohli byť uložené k stavbe, ktorá nebola kostolom. Relatívne veľká vzdialenosť hrobov z 9. storočia od kostola na Devíne nemôže byť indíciou pre interpretáciu tejto stavby ako spojenia objektu s profánnou (palác) a sakrálnou funkciou (kaplnka), pričom hroby by boli ukladané práve pri sakrálnej časti stavby, ako najnovšie uvažujú M. Samuel a B. Pomfýová (2015, 100), pretože skupina uvedených hrobov sa nachádza bližšie práve k domnej profánnej časti stavby, nie však k domnej kaplnke.

<sup>6</sup> Túto interpretačnú možnosť priečných základových pásov devínskeho kostola uvádza, no zároveň odmieta T. Rodzińska-Chorąży (2000, 37, 46).

architektúra tu – podobne ako v mnohých iných prípadoch – zachovala neskoroantické kostoly v Sutivane, Biliciach i Pridrage v celej ich zachovanej hmote a s minimálnymi zásahmi ich adaptovala prostriedkami predrománskeho umenia najmä s ohľadom na včasnostredoveké požiadavky na liturgické funkcie a členenie sakrálneho priestoru (išlo najmä o vybavenie kostolov vnútornou kamenárskou výzdobou, predovšetkým predoltárnou priečkou).<sup>7</sup>

Pre dôslednú komparáciu devínskeho kostola s jeho dalmátskymi neskoroantickými analógiami je potrebné pokúsiť sa i o štrukturalistickú a ikonograficko-ikonologickú analýzu ich pôdorysov.

V súvislosti s viacerými rozmerovými zhodami pôdorysu devínskeho kostola s pôdorysmi troch dalmátskych kostolov je potrebné zistiť, aká dĺžková miera bola použitá pri konštrukcii pôdorysu devínskeho kostola. To je možné na základe zistenia, či rozmery jednotlivých parametrov pôdorysu devínskeho kostola po vyjadrení v niektorej dobovej dĺžkovej miere zodpovedajú celým číslam a či nesú v sebe určitú, najmä kresťanskú numerologickú symboliku, alebo majú aspoň všeobecne okrúhle hodnoty, prípadne či ide o násobky takých hodnôt (Vančo 2011, 152).<sup>8</sup> Do úvahy prichádzajú v podstate dve dĺžkové miery, ktorých použitie možno v strednej Európe 9. storočia najpravdepodobnejšie predpokladať, a to rímska stopa s typickou dĺžkou 29,6 cm (ktorú však vo včasnom stredoveku spravidla možno zaokrúhliť na 30 cm) a karolínska stopa s dĺžkou oscilujúcou okolo 33,3 cm.<sup>9</sup>

Z 52 sledovaných parametrov pôdorysu devínskeho kostola (podľa pôdorysu v Plachá – Hlavicová – Keller 1990, 90)<sup>10</sup> je možné 31 vyjadriť v rímskych stopách a 27 v karolínskych stopách tak, aby rozmer i po zohľadnení maximálnej tolerovateľnej odchýlky v rozsahu jednej stopy zodpovedal číslu s určitou kresťanskou symbolikou alebo nejakej všeobecne okrúhlej hodnote. Napriek určitej štatistickej prevahe parametrov vyjadriteľných v rímskych stopách však nejde o rozdiel tak významný, aby sa dalo jednoznačne konštatovať použité rímskej stopy ako stavebnej dĺžkovej jednotky.

V troch neskoroantických dalmátskych trikonchách bola nepochybne použitá dĺžková miera rímskej stopy, takže by bolo možné predpokladať jej použitie aj v devínskom kostole. V rozmeroch devínskeho kostola a troch dalmátskych kostolov možno dokonca identifikovať 8 zhodných rozmerov niektorých parametrov. Napriek tomu však nie je nevyhnutné predpokladať aj použitie zhodnej dĺžkovej miery. Ak boli zhody niektorých rozmerov devínskeho kostola a troch dalmátskych kostolov výsledkom úmyselnej recepcie, museli by ich hodnoty zodpovedať symbolickým číslam či iným okrúhlym hodnotám aj vtedy, ak by v prípade devínskej stavby bola použitá iná dĺžková miera než v prípade troch uvedených dalmátskych kostolov, t. j. karolínska stopa. Túto podmienku spĺňa 5 zhodných rozmerov. Je tu však aj možnosť, že rozmerové zhody v pôdorysoch devínskeho kostola s podobnými dalmátskymi kostolmi neboli výsledkom priamej a úmyselnej

<sup>7</sup> K otázke vplyvu a prispôsobovania neskoroantických kostolov v byzantskej a chorvátskej Dalmácii pozri Jurković 2000, 182 alebo Marasović 2008, 204–211. K problému predrománskej transformácie neskoroantických kostolov na východnom Jadrane všeobecne pozri: Jurković 1988–1989, 42.

<sup>8</sup> Rozmery kostolov boli pri projektovaní kostolov a konštrukcii ich pôdorysov, priestorov a hmoty intencionálne vyberané ako určité ustálené hodnoty, resp. ich násobky či podiely, ktoré boli podriadené predovšetkým symbolike prameniacej zo Svätého písma, a to buď priamo, alebo nepriamo, prostredníctvom imitovania iných sakrálnych stavieb slúžiacich ako vzor.

<sup>9</sup> Použitie tzv. langobardskej stopy s dĺžkou 43 cm alebo 36,5 cm v našom prostredí možno sotva predpokladať, keďže používanie stôp s touto dĺžkou nie je v 9. storočí v strednej Európe spoľahlivo doložené (napríklad Vančo 2011, 135).

<sup>10</sup> Autor sledoval všetky šírkové a dĺžkové parametre všetkých štrukturálnych prvkov pôdorysu. Na účely tejto štúdie sa metrické rozmery pôdorysu z dôvodu nepravidelného priebehu zachovaného muriva, resp. len maltového podzákladového lôžka spravidla zaokrúhlili na celých 5 cm.

recepce jednotlivých parametrov, ale boli dôsledkom použitia jedného či viacerých zhodných alebo podobných modulov a konštrukčných plánov. Preto je potrebné pokúsiť sa identifikovať východiskové moduly a použité konštrukčné plány aplikované na pôdorysy všetkých analyzovaných stavieb.

Na pôdorys devínskeho kostola možno aplikovať viac konštrukčných plánov založených na rôznych planimetrických metódach výstavby: dynamické štvoruholníky,<sup>11</sup> kvadratury,<sup>12</sup> X-figúry,<sup>13</sup> kružnice.<sup>14</sup> Kritériom ich použiteľnosti je ich komplexný vzťah k reálnemu pôdorysu, t. j. že každý z nich musí vymedzovať niekoľko parametrov pôdorysu kostola s maximálnou tolerovateľnou odchýlkou v rozsahu jednej stopy (Vančo 2011, 138, 152).<sup>15</sup> Základom každého z aplikovaných konštrukčných plánov je pritom jeden základný východiskový rozmer, t. j. modul<sup>16</sup> obsahujúci číslo s určitou kresťanskou symbolikou, resp. okrúhlu hodnotou.

Konštrukčné plány identifikované v pôdoryse devínskeho kostola spolu navzájom súvisia a navzájom sa podmieňujú, pričom až spoločne vymedzujú všetky podstatné parametre pôdorysu kostola. Je zaujímavé, že takmer všetky aplikované konštrukčné plány sa priamo alebo nepriamo (prostredníctvom iného z plánov) odvíjajú od stredného priečného základového pásu (od jeho západného lica). Stredný priečny základový pás preto napriek tomu, že nebol previazaný s obvodovým murivom, musel byť súčasťou pôdorysu kostola už od počiatku, pričom musel mať zásadný

<sup>11</sup> Ide o planimetrickú konštrukciu, kde sa štvoruholníky radia za sebou tak, že súčet spoločnej dĺžky prvého štvoruholníka (štvorca) a najbližšieho susedného štvoruholníka sa rovná uhlopriečke prvého z nich (štvorca), súčet dĺžok prvých dvoch štvoruholníkov a nasledujúceho tretieho štvoruholníka sa rovná spoločnej uhlopriečke prvých dvoch štvoruholníkov atď. Matematicky možno súčet dĺžok prvých dvoch štvoruholníkov vyjadriť ako súčin dĺžky prvého z nich (štvorca) a  $\sqrt{2}$ , súčet dĺžok prvých troch štvoruholníkov vyjadriť ako súčin dĺžky prvého z nich (štvorca) a  $\sqrt{3}$ , súčet dĺžok prvých štyroch štvoruholníkov vyjadriť ako súčin dĺžky prvého z nich (štvorca) a  $\sqrt{4}$ , t. j. dvojnásobku prvého štvorca atď. (napríklad Vančo 2002, 37-38).

<sup>12</sup> Ide o aplikáciu štvoruholníkov alebo identických štvorcov, prípadne ich polovic alebo ďalších podielov alebo aj určitého počtu identických tzv. aditívnych obdĺžnikov pridávaných k iným konštrukčným plánom. Za osobitný variant systému kvadratur možno považovať i tzv. modulový raster (Hecht 1978, 62, 78).

<sup>13</sup> Metóda tzv. X-figúr je variantom triangulácie, keď sa na pôdorys aplikujú rovnostranné trojuholníky tak, že základňa trojuholníka je umiestnená priečne na pozdĺžnu os stavby. K použitiu tohto systému pozri napríklad: T. Küntzel (2015, 1-60).

<sup>14</sup> Systém kružníc možno bez problémov aplikovať na polkruhovo uzavreté apsidy a na centrálné stavby, no len ťažko možno túto metódu aplikovať na kvadratické pôdorysy, ako to navrhol J. Pošmourný (1964, 187-202), resp. ako to v podstate bez výhrad prijali ďalší bádatelia (napríklad Struhár 1977; Rodzińska-Choraży 2000, 36-37; Botek 2014, 50-51) napriek tomu, že J. Pošmourný (ako aj A. Struhár a T. Rodzińska-Choraży v prípade devínskeho kostola) pri formulácii svojej hypotézy rektifikoval modulové systémy z idealizovaných, a preto nesprávnych pôdorysov, takže jeho závery sa nezakladajú na reálnych východiskách a sú mylné. Kriticky k použitiu Pošmourného kružnicového modulu (napríklad Vančo 2011, 136-138).

<sup>15</sup> Rozhodujúcimi kritériami pre identifikáciu najpravdepodobnejšie použitého konštrukčného plánu je najmä jeho jednoduchosť, komplexné pokrytie hlavných štruktúrnych prvkov a podstatných parametrov pôdorysu, vzájomná súvislosť jednotlivých súčastí konštrukčného plánu a rozmery zodpovedajúce kresťanskej symbolickej numerológii. Rovnako je dôležité, ak sa viaceré použiteľné konštrukčné plány navzájom dopĺňajú. Takto identifikované konštrukčné plány skúmanej stavby možno považovať za najreálnejšie, pričom možno zároveň predpokladať, že takýto postup konštrukcie pôdorysu stavby použil i stredoveký staviteľ.

<sup>16</sup> Definíciu modulu formuluje už Vitruvius (Vitruvius 1979, 99) ako časť celku, ktorá je prijatá za východisko. Nezáleží na tom, či ide o číselný údaj transformovaný do rozmerov stavby alebo ide o planimetrický útvar, ktorého kombinovaním sa konštruje pôdorys a hmota stavby. Táto transformácia a kombinácia spočíva v násobení a delení modulu ale aj v inom matematickom usporiadaní.



význam pre priestorové i funkčné usporiadanie kostola. Zdá sa, že najskôr šlo o *septum*, resp. *cancellum*, t. j. predoltárnu priečku rozdeľujúcu interiér kostola na dva základné priestory – priestor pre veriacich (*quadratum populi*) a priestor pre liturgiu a kňazov (*presbyterium*) (Marasović 2008, 187, 192, 196).

Konštrukčný plán devínskeho kostola založený na dynamických štvoruholníkoch<sup>17</sup> sa priamo odvíja od západného líca stredného základového pásu, ktorý predstavuje jeho konštrukčný stred (obr. 2.1). Sieť dynamických štvoruholníkov pozostáva zo západnej a východnej časti. Západná časť pozostáva z dvoch dynamických štvoruholníkov, východná časť pozostáva zo štyroch dynamických štvoruholníkov. Sieť dynamických štvoruholníkov vymedzuje exteriér stavby na západe (s odchýlkou 25 cm), západný priečny základový pás (jeho východné líce; s odchýlkou 20 cm), stredný priečny základový pás (jeho západné líce), napojenie severnej a južnej apsidy na loď v exteriéri (s odchýlkou 25 cm), záver východnej apsidy v interiéri, t. j. východný záver celého interiéru kostola (s odchýlkou 10 cm), a exteriérovú šírku lode. Východiskovým rozmerom, t. j. modulom, je tu exteriérová šírka lode (680 cm), ktorá určuje rozmery prvého dynamického štvoruholníka (štvorca).

Na kvadraturách sú založené tri konštrukčné plány, ktoré možno identifikovať v pôdoryse devínskeho kostola. Prvý z nich priamo vychádza z konštrukčného plánu založeného na dynamických štvoruholníkoch, je vlastne jeho iným vyjadrením (obr. 2.2, plná čiara). Tento konštrukčný plán pozostáva z radu troch identických štvorcov, z ktorých dva zodpovedajú obom štvorcov, ktoré sú časťou siete dynamických štvoruholníkov, a tretí zodpovedá tretiemu, štvrtému a piatemu dynamickému štvoruholníku vo východnej časti siete dynamických štvoruholníkov. Týmto konštrukčným plánom založeným na kvadraturách sú vymedzené totožné parametre pôdorysu ako v prípade konštrukčného plánu založeného na dynamických štvoruholníkoch (s výnimkou západného exteriéru stavby). Modulom je tu rovnako exteriérová šírka lode (680 cm), ktorá určuje rozmery identických štvorcov.

Druhý konštrukčný plán založený na kvadraturách pozostáva len z jedného štvorca (obr. 2.2, prerušovaná čiara). Štvorec nadväzuje na konštrukčný plán založený na dynamických štvoruholníkoch, a to na jeho východné ukončenie (s odchýlkou 10 cm). Štvorec má dĺžku strany 1145 cm. Štvorec vymedzuje záver východnej apsidy v interiéri, t. j. východný záver celého interiéru kostola, ďalej východný priečny základový pás (jeho západné líce) a záver severnej i južnej apsidy v interiéri, t. j. celkovú interiérovú šírku presbytéria. Na tento konštrukčný plán bezprostredne nadväzuje konštrukčný plán založený na kružniciach (viď nižšie).

Tretí konštrukčný plán založený na kvadraturách (obr. 3.1) nadväzuje na konštrukčný plán založený na dynamických štvoruholníkoch, resp. na prvý konštrukčný plán založený na kvadraturách, a to na ich konštrukčný stred (západné líce stredného priečného základového pásu). Tento konštrukčný plán pozostáva z dvoch identických štvorcov, ktoré vymedzujú stredný priečny základový pás (jeho západné líce), východné ukončenie pozdĺžneho priestoru kostola, t. j. víťazný oblúk východnej apsidy (s odchýlkou 10 cm), a interiérovú šírku lode. Modulom je tu interiérová šírka lode (540 cm). Na tento konštrukčný plán nadväzuje konštrukčný plán založený na kružniciach (pozri nižšie), pretože je ním určený východný interiér severnej a južnej apsidy, a to na východnom ukončení pozdĺžneho priestoru kostola.

<sup>17</sup> Na pôdorys devínskeho kostola aplikoval metódu dynamických štvoruholníkov M. Vančo (2000, 78, 107-108; 2002, 37-38), ktorý ju označuje ako „dynamické obdĺžniky“, hoci jej súčasťou okrem obdĺžnikov sú i štvorce. M. Vančo však vo svojej aplikácii dynamických štvoruholníkov na pôdorys devínskeho kostola vychádzal z čiastočne nesprávneho pôdorysu, pretože používa interiérovú dĺžku druhého priestoru od východu kostola (t. j. medzi východným a stredným priečnym základovým pásom) 240 cm, kým v skutočnosti tento priestor má interiérovú dĺžku 170 cm.

Konstrukčný plán založený na X-figúrach nenadväzuje na totožné východisko, ako každý z vyššie opísaných konstrukčných plánov. Tento konstrukčný plán pozostáva z jeden a pol X-figúry (obr. 3.2). Jeho konstrukčným stredom je interkolumnium stredného priečneho základového pásu. Konštrukčný plán vymedzuje interiér stavby na západe, stredný priečny základový pás (jeho interkolumnium), záver východnej apsidy v exteriéri a interiérovú šírku lode. Modulom je tu interiérová šírka lode (540 cm). Hoci tento konstrukčný plán vymedzuje niekoľko parametrov pôdorysu, nemá s ostatnými opísanými konstrukčnými plánmi súvislosť, predovšetkým nemá totožné východisko (západné líce stredného priečneho základového pásu). Tento konstrukčný plán nie je pre výstavbu pôdorysu kostola dôležitý, keďže ním vymedzené parametre pôdorysu možno vymedziť i na základe ostatných opísaných konstrukčných plánov a manipuláciou s hrúbkou múry (65-70, resp. až 75 cm).

Konstrukčný plán založený na kružniciach pozostáva z troch identických kružníc (obr. 2.2). Kružnice nadväzujú na druhý konstrukčný plán založený na kvadrátúre, t. j. na ním vymedzené interiérové závery apsid, ako aj na tretí konstrukčný plán založený na kvadrátúrach, t. j. na ním vymedzené interiérové východné ukončenie pozdĺžneho priestoru kostola, ktoré zároveň určuje východný interiér severnej a južnej apsidy. Kružnice vymedzujú interiér všetkých troch apsid. Majú priemer 340 cm.<sup>18</sup>

Z uvedených analýz vyplýva, že primárnu dôležitosť mal konstrukčný plán založený na dynamických štvoruholníkoch a zároveň jeho variant v podobe prvého konstrukčného plánu založeného na kvadrátúrach. Na tieto dva konstrukčné plány nadväzuje druhý a tretí konstrukčný plán kvadrátúr. Konštrukčný plán kružníc nadväzuje až na druhý a tretí konstrukčný plán kvadrátúr. Tieto súvislosti zároveň dovoľujú rekonštruovať i postup projektanta pri plánovaní pôdorysu.<sup>19</sup>

Konstrukčný plán dynamických štvoruholníkov a prvý konstrukčný plán založený na kvadrátúrach vymedzujú na ploche pôdorysu devínskeho kostola niekoľko plôch, ktorým možno pripísať špecifické funkcie priestorového usporiadania kostola. Najzápadnejší z dynamických štvoruholníkov a tri identické štvorce vymedzujú štyri plochy: plochu od západného exteriéru stavby po západný priečny základový pás, plochu od západného priečneho základového pásu po stredný priečny základový pás, plochu od stredného priečneho základového pásu po exteriérové napojenie apsid na obvodové múry kostola (na tejto ploche sa nachádza východný priečny základový pás) a plochu od exteriérového napojenia apsid na obvodové múry kostola po interiérový záver východnej apsidy. Takto vymedzené plochy možno vzhľadom na obvyklé interiérové usporiadanie kostolov interpretovať najskôr ako vstupné *travé*,<sup>20</sup> ďalej vlastnú loď ako priestor pre veriacich (*quadratum populi*) a *presbyterium* pozostávajúce z oltárneho priestoru a *sanktuária*. Zároveň je oboma uvedenými konstrukčnými plánmi určená pravdepodobná poloha predoltárnej priečky na strednom priečnom základovom páse. Umiestnenie oltára možno predpokladať na východnom

<sup>18</sup> Priemer apsid je vo víťaznom oblúku 330 cm, no v najširšom mieste interiéru apsid dosahuje až 340 cm (v najzachovalejších miestach pôdorysu, t. j. v severnej a východnej apside), preto sa v tejto štúdii berie za základ konstrukčného plánu kružníc väčší z oboch rozmerov. Apsidy majú v dôsledku toho mierne podkovovitý pôdorys.

<sup>19</sup> Je pravdepodobné, že stavební remeselníci aj v teréne zopakovali všetky konstrukčné planimetrické postupy, ktoré použil projektant „za stolom“ v malej mierke (Čiháková – Müller 2015, 13, 19). Plánovanie pôdorysu v teréne prebiehalo nepochybne tou najjednoduchšou metódou – použitím kolov a povrazov (Hecht 1978, 79-81). Pri vytyčovaní pôdorysu stavby v teréne vo veľkej mierke tak nevyhnutne vznikali rôzne chyby a nepresnosti, no tie mohli byť aj dôsledkom modifikácie a improvizácie pri realizácii stavby (Čiháková – Müller 2015, 9).

<sup>20</sup> Toto vstupné *travé* je svojím umiestnením a virtuálnym priestorovým vymedzením snáď pozostatkom *narthexu* či predlodia (*pronaos*) v úplne redukovanej forme. *Narthex* ani *pronaos* už vo včasnostredovekom kontexte neplnili svoju obsahovú ani formálnu funkciu.

priečnom základovom páse (Illáš 2011b, 31),<sup>21</sup> ktorý bol vymedzený druhým konštrukčným plánom založeným na kvadraturách; tento druhý konštrukčný plán kvadratur by teda vymedzoval celý posvätný priestor kostola od oltára po závery všetkých troch apsid. Uvedenými postupmi teda možno identifikovať všetky podstatné prvky interiéru kostola.

Na rozdiel od vyššie uvedených neskoroantických dalmátskych trikonch, ktoré predstavujú najbližšie analógie k devínskemu kostolu, presbytérium devínskeho kostola zahŕňa všetky tri apsidy, pričom oltár s predoltárnou priečkou je vysunutý pred trojapsidový záver presbytéria. V uvedených neskoroantických trikonchách bol oltár umiestnený vo východnej apside a tá bola od ostatného priestoru kostola oddelená predoltárnou priečkou, resp. ohradou. Uvedený rozdiel súvisí so zmenou liturgickej organizácie a funkcie bočných priestorov presbytéria, ktoré sa v neskoréj antike spravidla využívali ako *prothesis* a *diakonikon*. Vo včasnom stredoveku táto obsahová stránka bočných priestorov presbytéria zanikla, resp. bola nahradená inou funkciou (najmä bočné oltáre), hoci formálne usporiadanie ostalo zachované (Jurkovič 1988-1989, 43-44; Marasović 2008, 192). Včasnostredoveké priestorové vymedzenie trikonchálneho záveru podobné devínskemu kostolu môžeme nájsť napríklad v kostole Najsvätejšieho Spasiteľa pri prameni Cetiny (4. štvrtina 9. storočia, Chorvátsko), kde oltár nebol umiestnený vo východnej apside ale v krížení osí troch apsid a predoltárna priečka oddeľovala od lode celé trojapsidové presbytérium (Marasović 2011, 53).

Otázku môže vzbudzovať nápadné vysunutie predoltárnej priečky hlboko do priestoru lode, čím je priestor pre veriacich značne skráteneý. Táto situácia nie je až tak výnimočná či neobvyklá, ako by sa mohlo zdať. V neskoréj antike bola poloha oltára kresťanského chrámu značne flexibilná, oltár mohol byť umiestnený až uprostred lode kostola. Vo včasnostredovekých kostoloch, ktoré tým či oným spôsobom recipovali či nadväzovali na neskoroantické vzory a medzi ktoré možno zaradiť i kostol na Devíne, mnohokrát preberali aj výrazné vysunutie oltára spolu s predoltárnou priečkou do priestoru lode (napríklad kostol sv. Petra v Drage, ostrov Rab, Chorvátsko, 1. polovica 11. storočia; Marasović 2009, 121). Devínsky kostol síce neprevzal túto situáciu zo svojich vzorov, ale poloha oltára tu vyplynula z aplikácie sústavy konštrukčných plánov, z ktorých ten základný bol prevzatý z neskoroantických vzorov (viď nižšie). Výrazné vysunutie preoltárnej priečky do priestoru lode však nie je neznáme ani v iných včasnostredovekých kostoloch strednej a západnej Európy (napríklad kostol sv. Lucia, Walenstadt, 8. storočie, Švajčiarsko, Sennhauser 2003, 201; kostol sv. Ruperta, tzv. Virgilova bazilika, Salzburg, 774, Rakúsko, Jacobsen 1989, 181; kostol sv. Štefana, Böckweiler, 11. storočie, Nemecko, Dehio 1984, 133). Napokon, priestor pre veriacich v devínskom kostole mal v porovnaní s ostatnými veľkomoravskými kostolmi štandardnú a obvyklú rozlohu: V devínskom kostole možno plochu priestoru pre veriacich podľa vyššie uvedených záverov rekonštruovať s veľkosťou asi 48,6 m<sup>2</sup>. Pre porovnanie možno uviesť plochu lode 1. kostola v Starom Měste „Na Valách“ (asi 39 m<sup>2</sup>), 4. kostola v Mikulčiciach – Valoch (asi 34 m<sup>2</sup>) alebo kostola sv. Jána v Modré (asi 42 m<sup>2</sup>).

Identifikácia konštrukčných plánov ako aj modulov, ktoré boli základom ich výstavby, umožňuje zo všetkých parametrov pôdorysu devínskeho kostola vyčleniť štyri hodnoty, ktoré predstavujú moduly. Ide o exteriérovú šírku lode (680 cm), celkovú interiérovú šírku presbytéria (1145 cm), interiérovú šírku lode (540 cm) a interiérový priemer apsid (340 cm). Prirátat k nim možno i hrúbku muriva (na úrovni zachovaného základového muriva alebo podzákladového maltového lôžka 65-70 cm, v zachovanom nadzákladovom murive miestami až 75 cm), ktorá v spojení s každým konštrukčným plánom dotvorila finálny pôdorys, no tu nejde o modul. Štyri

<sup>21</sup> Nie je vylúčené, že východný priečny základový pás v devínskom kostole, na ktorom bol pravdepodobne umiestnený oltár, mal zároveň i funkciu stupňa zvýšenej podlahy presbytéria – to však nemožno zo zachovanej situácie odkrytých základov vôbec preukázať.

modulové rozmery predstavujú základné hodnoty podstatné pre konštrukciu pôdorysu. Práve na základe tohto súboru podstatných parametrov možno zodpovedať otázku, ktorá dĺžková miera bola použitá pri výstavbe devínskeho kostola.

Len dva z modulov možno v súlade s vyššie uvedenými kritériami hľadania použitej dĺžkovej miery uspokojivo vyjadriť v rímskych stopách, avšak v karolínskych stopách možno vyjadriť všetky štyri moduly. Hodnota hrúbky muriva je vyjadriteľná tak v rímskych ako aj karolínskych stopách, ale karolínske stopy poskytujú menšie odchýlky a jednoznačnejšiu hodnotu. Týmto spôsobom možno uvedených päť rozmerov vyjadriť v karolínskych stopách (k. s.) takto: 680 cm = 20,4 k. s. (ideálne 20), 1145 cm = 34,4 k. s. (ideálne 35), 540 cm = 16,2 k. s. (ideálne 16), 340 cm = 10,2 k. s. (ideálne 10) a 65-70 až 75 cm = 1,9-2,1 k. s. až 2,3 k. s. (ideálne 2).

Uvedené hodnoty obsahujú jednak čísla s kresťanskou symbolikou (číslo 10 a číslo 16 ako dvojnásobok čísla 8)<sup>22</sup> a jednak čísla s okrúhlou hodnotu (číslo 20 a číslo 35). Hodnote hrúbky muriva (číslo 2) nemožno pripisovať osobitný význam, keďže hrúbka muriva je spravidla len technickým parametrom.<sup>23</sup> Pritom v zachovanej hmote devínskeho kostola ide zväčša len o základové murivo, ktoré je užšie, a iba v dvoch častiach je vo väčšom rozsahu zachované nadzákladové murivo širšie než základy,<sup>24</sup> takže zistená hrúbka muriva kolíše.

Zdá sa teda pravdepodobné, že pôdorys devínskeho kostola bol konštruovaný s použitím dĺžkovej miery karolínskej stopy.

Takto vykonaná štrukturalistická a ikonograficko-ikonologická analýza pôdorysu devínskeho kostola dovoľuje jednak vysvetliť funkčné usporiadanie jednotlivých priestorov kostola a ich vzájomné vzťahy a jednak pochopiť aj zdanlivo problematické umiestnenie priečných základových pásov a ich nepravidelný rytmus ako aj ich funkciu.

Po štrukturalistickej a ikonograficko-ikonologickej analýze pôdorysu devínskeho kostola je potrebné vrátiť sa ku komparácii s vyššie uvedenými dalmátskymi trikonchami a zistiť, či je možné v ich pôdorysoch nájsť konštrukčné plány analogické niektorému z vyššie identifikovaných (ako to odporúča M. Vančo, 2011, 152).

Je pozoruhodné, že v pôdorysoch všetkých troch dalmátskych trikonch, ktoré predstavujú z dispozičného hľadiska najbližšie analógie k devínskemu kostolu, možno identifikovať konštrukčné plány analogické svojou výstavbou prvému konštrukčnému plánu kvadrátúr, ktorý možno identifikovať v pôdoryse devínskeho kostola. Nie je pritom samozrejme vylúčené, že pri konštrukcii týchto kostolov mohli byť použité aj iné konštrukčné plány, napríklad založené na tzv. zlatom reze (Pejaković 2000, 118-119).

V pôdoryse kostola v Biliciach (obr. 4) ide o rad troch identických štvorcov, ktoré vymedzujú interiérovú šírku lode, exteriér stavby na západe, interkolumniá stredného páru interiérových lizén, východné líce východného páru interiérových lizén a interkolumniá víťazného oblúka východnej apsidy. Na východnom ukončení konštrukčného plánu leží zároveň stred východnej apsidy. Modulom je interiérová šírka lode (550 cm; ideálne 18 rímskych stôp).

<sup>22</sup> Číslo osem symbolizuje ôsmy deň stvorenia sveta, ktorým bola v plnosti časov smrť Krista na kríži za odpuštenie hriechov, symbolizuje teda zmŕtvychvstanie Pána (Lurker 2005, 356). Číslo desať symbolizuje najmä počet Božích prikázaní (Lurker 2005, 89).

<sup>23</sup> Hrúbku muriva samotnú nemožno považovať za prameň exaktného určenia veľkosti základnej dĺžkovej miery a odvodzovať z nej modul a ostatné rozmery pôdorysu. Hrúbka múru (ktorú napokon vo väčšine prípadov veľkomoravskej architektúry poznáme len v úrovni základového muriva) bola podmienená primárne požiadavkami statiky stavby, sekundárne aj aplikáciou konštrukčného plánu (Čiháková – Müller 2015, 16).

<sup>24</sup> V severnej apside do výšky 90 cm a v strednej časti severného múru lode v mieste napojenia stredného priečného základového pásu do výšky 120 cm (Plachá – Hlavicová 2011, 73, tiež obr. 38 na s. 74; Samuel – Pomfýová 2015, 98).

V pôdoryse kostola sv. Martina v Pridrage (obr. 5) ide o rad troch identických štvorcov, ktoré vymedzujú interiérovú šírku lode, interkolumnium západnej steny lode, interkolumniá stredného páru interiérových lizén, interkolumniá východného páru interiérových lizén a interkolumniá víťazného oblúka východnej apsidy. Modulom je interiérová šírka lode (580 cm; ideálne 20 rímskych stôp).

V pôdoryse kostola sv. Jána Krstiteľa v Sutivane (obr. 6) ide o rad dvoch identických štvorcov a jedného obdĺžnika s dĺžkou zodpovedajúcou 2/3 dĺžky štvorca; vymedzujú interiérovú šírku lode, exteriér stavby na západe (obdĺžnik), západné líce západného páru interiérových lizén, východné líce východného páru interiérových lizén a exteriérové napojenie východnej apsidy na bočné apsidy. Na východnom ukončení konštrukčného plánu leží zároveň stred východnej apsidy. Modulom je interiérová šírka lode (445 cm; ideálne 14 alebo 15 rímskych stôp).

Vo všetkých troch uvedených dalmátskych kostoloch sú štvorcami, resp. obdĺžnikom, ktoré vytvárajú konštrukčný plán, zjavne vymedzené funkčne determinované plochy, resp. priestory definované ako samostatné *travé*. Na západe ide o vstupné *travé*,<sup>25</sup> v strede je vymedzená vlastná loď (*quadratum populi*, priestor pre zhromaždenie laických účastníkov liturgie) a na východe presbytérium s apsidami (kde sa nachádza oltár a pre neskorú antiku typické *diakonikon*, *prothesis* ale aj *subsellia*). Tento vzťah konštrukčného plánu k funkčnému usporiadaniu sakrálneho priestoru v dalmátskych trikonchách oprávňuje vyššie uvedený predpoklad, že podobný význam konštrukčného plánu pre funkčné usporiadanie stavby možno očakávať i v devínskom kostole.

Devínsky kostol sa teda zhoduje s tromi dalmátskymi trikonchami nielen formálnymi znakmi pôdorysnej dispozície a niektorými rozmermi, ale aj konštrukčným plánom založeným na kvadratúrach. Otázkou môže vzbudzovať skutočnosť, že medzi vznikom troch uvedených neskorooantických dalmátskych kostolov, v ktorých sa aplikoval uvedený konštrukčný plán, a vznikom predrománskeho devínskeho kostola, keď sa aplikoval znovu, uplynulo približne tri a pol storočia. Je to však len zdanlivý problém. Včasnostredoveký stavitel' zvolil aplikáciu dispozície, ako aj konštrukčného plánu stále zachovaného a funkčného kostola (kostolov). Tento kostol, resp. kostoly, ktoré si stavitel' zvolil za inšpiračný zdroj, tak plnili úlohu prostredníka medzi neskorooantickou a včasnostredovekou stavebnou praxou. Navyše, v predrománskej dalmátskej architektúre, ktorá recipovala a transformovala niektoré neskorooantické typy a modely sakrálnych stavieb, sa prostredníctvom stavebnej tradície mohli zachovať i metódy konštrukcie pôdorysu alebo minimálne vedomie o určitom planimetrickom usporiadaní pôdorysov kostolov. Včasnostredoveký stavitel' ich len rozvinul a komplexne skombinoval s inými planimetrickými aplikáciami. K aplikácii neskorooantických konštrukčných metód vo včasnostredovekej stavbe by sotva mohlo dôjsť, ak by sa neskorooantické kostoly, v ktorých sa tieto metódy aplikovali, vôbec nedochovali – nebol by k dispozícii žiadny prostredník, ktorý by bol nositeľom stavebných zvyklostí a postupov. Tradícia stavebných zvyklostí počas dlhých období si vyžaduje buď zachovanie stavebného diela a ideálne aj jeho funkcie, alebo ich opakované aplikovanie v priebežne budovaných stavebných dielach.<sup>26</sup> V prípade troch uvedených dalmátskych kostolov je naplnená podmienka zachovania

<sup>25</sup> Ako sme už uviedli, môže ísť o redukované predlodie (*pronaos*) či redukovaný *narthex*, ktorých funkcia sa napriek redukovanej forme mohla v týchto neskorooantických stavbách ešte zachovať (išlo by teda zrejme o priestor pre katechumenov alebo dočasne vylúčených členov obce konajúcich pokánie alebo vykonávajúcich cirkevný trest). V kostole v Pridrage je západné vstupné *travé* akcentované tromi interiérovými slepými arkádami spočívajúcimi na západnom a strednom páre lizén.

<sup>26</sup> Vzory a inšpiračné zdroje je vždy potrebné hľadať primárne v tých stavbách, ktoré existovali a plnili svoju funkciu v dobe vzniku skúmanej stavby, prípadne ktoré síce vznikli aj omnoho skôr, ale v dobe vzniku analyzovaného kostola stále plnili svoju funkciu. Inak by bolo sotva možné zdôvodniť, že by sa pri vzniku skúmanej stavby architektonická idea uplatnila bez toho, že by bola v danej dobe obsahom nejakej existujúcej, ideálne ešte funkčnej stavby (Illáš 2014, 163).



neskoroantických stavebných diel, ktoré tak mohli sprostredkovať stavitelskú prax medzi neskorou antikou a včasným stredovekom.

Na základe uvedených zistení možno vysloviť záver, že tak formálna ako aj štrukturalistická a ikonograficko-ikonologická analýza potvrdzuje názor, že devínsky kostol je importom dalmátskej predrománskej architektúry, ktorá v tomto prípade prevzala osobitný model neskoroantického trikonchálneho kostola.

Je navyše veľmi pravdepodobné, že devínsky kostol vznikol priamo ako dielo staviteľa, ktorý veľmi intímne poznal dalmátsku architektúru a ktorý z Dalmácie priamo pochádzal. Svedčí pre to jednak voľba pôdorysného modelu kostola vyskytujúceho sa v Dalmácii a jednak znalosť neskorootických stavieb, ich parametrov a planimetrickej štruktúry.

Veľmi pravdepodobné je i to, že z Dalmácie pochádzali dokonca aj stavební remeselníci, ktorí devínsky kostol vybudovali. Stavební remeselníci ovplyvňujú primárne technickú a technologickú stránku stavby, predovšetkým technológiu murovania (Illáš 2014, 171). Murivo devínskeho kostola je vybudované technikou *opus incertum* – z len hrubo upravených nepravidelne kladených kusov lomového kameňa – nie je vybudované z tenkých kamenných platní ako väčšina kostolov na území Veľkej Moravy i strednej Európy, čo bola technika typická pre tradíciu merovejsko-karolínskeho staviteľstva (Vančo 1998, 125). *Opus incertum* je typicky antická stavebná technika, ktorá však najmä v Dalmácii ostala takmer výlučne používaným spôsobom murovania i vo včasnom stredoveku (Marasović 2008, 291). Jej použitie na Devíne možno vysvetliť priamou účasťou dalmátskych stavebných remeselníkov pri budovaní kostola. Použitie tejto stavebnej techniky spolu s ostatnými väzbami na Dalmáciu podporuje správnosť tézy o dalmátskom pôvode devínskeho kostola.<sup>27</sup>

Inou súčasťou technickej a technologickej stránky stavby je použitá dĺžková miera. Výber dĺžkovej miery bol zrejme rovnako závislý od voľby stavebných remeselníkov. Podľa vyššie uvedených zistení bola v devínskom kostole použitá karolínska stopa. Ak sa výstavby devínskeho kostola zúčastňovali stavební remeselníci pochádzajúci z Dalmácie, môže sa zdať nepravdepodobné, že by použili ako stavebnú dĺžkovú mieru karolínsku stopu a nie rímsku stopu, ktorá bola v Dalmácii tradične používaná i vo včasnom stredoveku. Architektúra v chorvátskej Dalmácii však aktívne preberala podnety z karolínskej architektúry a organizátormi viacerých stavebných projektov boli priamo duchovní pochádzajúci z karolínskej ríše; to rovnako platí pre staviteľov či majstrov, ktorí v Dalmácii realizovali stavebné projekty.<sup>28</sup> Je teda pravdepodobné, že v chorvátskej Dalmácii pôsobili i stavební remeselníci pochádzajúci z ríše a aplikujúci karolínsku stopu, ktorej použitie v Dalmácii zdomácnelo.

V literatúre venovanej devínskemu kostolu sa vo všeobecnosti zhodne konštatuje jeho jednofázový stavebný vývoj (napríklad Štefanovičová 1993, 309; Vančo 2002, 36; Plachá – Hlavicová 2011, 75). Pôdorys devínskeho kostola vznikol v zásade ako jeden stavebný projekt, nevznikol vo viacerých stavebných fázach. Napriek tomu dva prvky pôdorysu sú zjavne samostatnými stavebnými zásahmi. Jedným je stredný priečný základový pás, ktorý nebol previazaný s obvodovým murivom, druhým je dodatočné zosilnenie múru severnej apsidy.

Pokiaľ ide o stredný priečný základový pás, jednoznačne možno odmietnuť interpretáciu, že išlo o vyrovnanie poklesu terénu pod dlážkou kostola.<sup>29</sup> Ak by malo ísť o podmurovanie dláž-

<sup>27</sup> To zároveň svedčí proti téze o byzantskom pôvode devínskeho kostola (Ruttkey 2012, 87). Indíciou, ktorá rovnako vylučuje súvislosť kostola na Devíne s byzantskou architektúrou, je aj charakter jeho mált a omietok, ktoré nemajú žiadny znak charakteristický pre byzantské stavebníctvo – chýba v nich technologická prímes živočíšnych chlpov či rastlinných vláken, napríklad slamy či kúdeľa, typická pre byzantské omietky (Hammer 2008, 126).

<sup>28</sup> Napríklad Teodobert, Gumpertus, Mengausus či Tehoderus (Marasović 2008, 162-163).

<sup>29</sup> Ako sa domnievajú najmä autorky výskumu kostola (napríklad Plachá – Hlavicová 2011, 75).



ky kostola z dôvodu poklesu podlažia, zrejme by toto vyrovnanie bolo vykonané v rozsahu a spôsobom zodpovedajúcim poruche podlažia, nie však v architektonickej forme presne vymeraného múru (Illáš 2011, 22). Z vyššie uvedenej štrukturalistickej a konštrukčnej analýzy pôdorysu vyplýva, že stredný priečny základový pás mal podstatný význam pre konštrukciu a plánovanie celého pôdorysu kostola a že so všetkou pravdepodobnosťou plnil funkciu základu predoltárnej priečky. Stredný priečny základový pás preto musel byť súčasťou primárneho stavebného projektu. Skutočnosť, že jeho murivo nie je previazané s obvodovým murivom lode kostola, nie je dôkazom sekundárnosti tejto časti pôdorysu, ale vyplýva zrejme zo skutočnosti, že toto murivo bolo ako základ predoltárnej priečky vytvorené až po vybudovaní základov stavby, hoci jeho poloha musela byť určená a fixovaná od počiatku stavebných prác, keďže išlo o východiskový prvok pôdorysu. Napokon, základ stavebne samostatnej predoltárnej priečky nemusel byť vôbec previazaný s obvodovým murivom. Stredný priečny základový pás preto nie je dokladom novej stavebnej fázy alebo etapy,<sup>30</sup> ale dokladom postupu pri konštrukcii pôdorysu a hmoty stavby v čase jej vzniku (obr. 7.1).

Dodatočný zásah do základového muriva severnej apsidy sa interpretuje ako statické zabezpečenie základov proti nestabilite klesajúceho svahu v tejto časti pôdorysu (napríklad Vančo 2002, 36; Plachá – Hlavicová 2011, 73). Tento výškopisný pokles podlažia stavby je faktom. Pri interpretácii doplnenia základov severnej apsidy sa však ignoruje skutočnosť, že podobne ako v prípade stredného priečného základového pásu aj tu ide o architektonickú formu muriva, ktoré so všetkou pravdepodobnosťou malo aj nadzákladovú časť. Domurovanie sa nachádza v interiéri i v exteriéri primárneho základu severnej apsidy. Interiérové domurovanie bolo umiestnené len v strede záveru apsidy. Má formu symetrického oblúka (hoci nie presného segmentu kružnice), ktorý znižuje hĺbku apsidy asi o 60 cm. Exteriérové domurovanie sa nachádza len v severozápadnej časti základov apsidy a v najširšej zachovanej časti je hrubé 60 cm. Má formu oblúka, ktorého priebeh v podstate rešpektuje v určitej vzdialenosti priebeh oblúka interiérového domurovania. Domurovanie v exteriéri je zjavne poškodené, chýba jeho južné pokračovanie, ktoré sa napájalo na severný múr lode, ktorý je v tejto časti rovnako poškodený a znížený až na maltové lôžko. Je zrejme, že interiérové i exteriérové domurovanie spolu súvisia, tvoria celok, jeden stavebný zásah spočívajúci vo vybudovaní oblúkového muriva hrubého až 140 cm, ktoré z oboch strán čiastočne prekrýva líce muriva severnej apsidy. Tento stavebný zásah treba interpretovať ako prebudovanie muriva severnej apsidy. Pôvodné murivo apsidy nebolo odstránené, ale bolo do tejto premurovky zahrnuté a vo svojej západnej časti sa ocitlo v jadre nového širšieho muriva. Vznikla tak nová apsidea vybudovaná s oveľa hrubším a stabilnejším murivom. Premurovanie severnej apsidy bolo zrejme naozaj vyvolané statickou poruchou spôsobenou prudko klesajúcim podlažím. Tento stavebný zásah možno označiť za druhú stavebnú etapu kostola, nie však za druhú stavebnú fázu, keďže sa nemení dispozícia ani štruktúra stavby, ale išlo len o technickú úpravu vyvolanú narušenou statickou (obr. 7.2). K prestavbe severnej apsidy mohlo dôjsť niekoľko rokov po vzniku stavby, keď sa statická porucha prejavila do tej miery, že si buď vyžiadala asanáciu severnej apsidy, alebo došlo dokonca k samovoľnej deštrukcii apsidy.

Okolnosti, za ktorých mohol na Veľkej Morave vzniknúť devínsky kostol ako import dalmátskej predrománskej architektúry, možno na základe viacerých indícií týkajúcich sa cirkevných a politických vzťahov Veľkej Moravy, charakteru omietok devínskeho kostola a svedectva písomných prameňov vzťahujúcich sa k Devínu a priestoru Bratislavy datovať do 50. – 60. rokov 9. storočia a spojiť ich s aktivitami kniežata Rastislava (Illáš 2011b, 35-36). Kontakty Veľkej Moravy s chorvátskou Dalmáciou možno dať do súvislosti so snahou veľkomoravskej elity nájsť voči franským a bavorským kňazom alternatívu v iných cirkevných strediskách (Měřínský 2006,

<sup>30</sup> Za stavebnú etapu ho považuje T. Rodzińska-Chorąży (2000, 37).

254-287, 521-523; Illáš 2011b, 34-35). Bez významu však nie sú ani možné osobné či rodinné vzťahy Rastislava s Chorvátmi, možno i s trpimírovskými kniežatami (Steinhübel 2012, 161-162). Rastislavov vzťah s chorvátskym prostredím môže mať pritom i hlbšie korene: meno Rastislav (zachované vo forme *Rastiz*, *Rastiscolao*)<sup>31</sup> má koreň v slove „rasti“ (Krajčovič 2005, 47). V západoslovanskom – čiže aj veľkomoravskom – prostredí však nie je pôvodná forma „rasti“, ale forma „rosti“. Forma „rasti“ je pôvodná v južnoslovanskom prostredí (a v neskoršom vývoji aj v strednej slovenčine, ktorá bola ovplyvnená vo včasnom stredoveku susedstvom s južnoslovanským jazykovým prostredím).<sup>32</sup> Ak Rastislav dostal meno s týmto južnoslovanským základom, je to zrejme dôsledok toho, že najpravdepodobnejšie jeho matka pochádzala z južnoslovanského prostredia (otec musel logicky pochádzať z moravského mojmírovského rodu, ak sa mal Rastislav stať kniežatom; Illáš 2017, 219).

Vznik devínskeho kostola na Veľkej Morave je teda so všetkou pravdepodobnosťou výsledkom aktivít veľkomoravskej elity v oblasti vzťahov s cirkvou. Korpus sakrálnej architektúry Veľkej Moravy obsahuje i ďalšie stavby, ktoré možno bez väčších pochybností spojiť s architektúrou v oblasti Jadranu (či už ide o severné Taliansko alebo Dalmáciu). Je to bazilika na Bratislavskom hrade a X. kostol v Mikulčiciach (napríklad Illáš 2011a, 252-270). Možnosť takého pôvodu ďalších veľkomoravských kostolov (najmä kostolov s polkruhovo ukončenou apsidou), ktoré sa síce často, no nie presvedčivo spájajú s oblasťou Jadranu či Balkánu, bude ešte treba podrobne a kriticky preveriť.

## REFERENCES

- Botek, Andrej*. 2014. Veľkomoravské kostoly na Slovensku a odraz ich tradície v neskoršom období. Bratislava.
- Cividalské evanjelium*. 1999. Cividalské evanjelium. In Marsina, Richard (ed.). *Pramene k dejinám Slovenska a Slovákov II – Slovensko očami cudzincov*. Budmerice – Bratislava, 169.
- Čiháková, Jarmila – Müller, Martin*. 2015. Malostranský kostol sv. Václava v geometrickém světe středoevropských rotund. In *Staletá Praha*, XXXI/1, 2-109.
- Dehio, Georg*. 1984. *Handbuch der Deutschen Kunstdenkmäler. Rheinland-Pfalz und Saarland*. Druhé prepracované vydanie. Mníchov.
- Fuldské anály*. 1966. *Annales Fuldenses*. In Bartoňková, Dagmar – Havlík, Lubomír – Masařík, Zdeněk – Večerka, Radoslav. (eds.). *Magnae Moraviae Fontes Historici I*. Praha, 85-129.
- Glaser, Franz*. 2003. Der frühchristliche Kirchenbau in der nordöstlichen Region (Kärnten/Osttirol). In Sennhauser, Hans Rudolf (ed.). *Frühe Kirchen im östlichen Alpengebiet Von der Spätantike bis in ottonische Zeit. Band 2*. Mníchov, 413-437.
- Hammer, Ivo*. 2008. Restauratorische Befundsicherung an frühmittelalterlichen Wandmalereien des Regnum Maravorum. In Pippal, Martina – Daim, Falko (eds.). *Die frühmittelalterlichen Wandmalereien Mährens und der Slowakei. Archäologischer Kontext herstellungstechnische Analyse*. Innsbruck, 111-148.
- Harmadyová, Katarína*. 2012. Devín v 9. a 10. storočí. In Šedivý, Juraj – Štefanovičová, Tatiana (eds.). *Dejiny Bratislavy 1. Od počiatkov do prelomu 12. a 13. storočia*. Brezalauspurc na križovatke kultúr. Bratislava, 351-359.

<sup>31</sup> Napríklad vo Fuldských análoch „Rastiz“ k roku 846 (*Annales Fuldenses*, anno 864, *Fuldské anály* 1966, 90) a v margináliách Cividalského evanjeliára „Rastiscloa“ (*Cividalské evanjelium* 1999, 169).

<sup>32</sup> K problematike divergencie „rasti“/„rosti“ najmä Krajčovič 1974, 66-67, 113, 118-119, 132-133, mapa č. 15.

- Hecht, Konrad.* 1978. Zur Geometrie des St. Galler Klosterplanes. In *Abhandlungen der Braunschweigischen Wissenschaftlichen Gesellschaft* 29, 57-96.
- Chorvátová, Hana.* 2017. Niekoľko poznámok k datovaniu devínskych pohrebísk z 9. storočia v polohe Za kostolom a na hradnom kopci. In *Harmadyová, Katarína* (ed.). *Devín Veroniky Plachej*. Zborník k životnému jubileu PhDr. V. Plachej. Bratislava, 115-123.
- Illáš, Martin.* 2011a. Adriatický pôvod niektorých predrománskych kostolov v strednom Podunajsku. In *ARS* 44/2, 252-270.
- Illáš, Martin.* 2011b. Predrománsky kostol na Devíne. In *Historický zborník* 31/1, 19-39.
- Illáš, Martin.* 2014. Příspěvek k interpretaci objevu raně středověkého kostela na Vyšehradě. In *Pražský sborník historický* 42, 159-182.
- Illáš, Martin.* 2017. Niekoľko úvah o Pribinovi, Mojmirovcoch a Velkej Morave (príspevok k diskusi o včasnostredovekých dejinách Moravy a západného Slovenska). In *Moravský historický sborník*. Ročenka Moravského národného kongresu 2011 – 2016, 179-247.
- Jacobsen, Werner.* 1989. Die Abteikirche von Saint-Denis als Kunstgeschichtliches Problem. In *Beihefte der Francia* 16/2, 151-185.
- Jurković, Miljenko.* 1988-1989. Problem kontinuiteta između antike i romanike u umjetnosti istočnog Jadrana. In *Radovi Instituta za povijest umjetnosti* 12-13, 41-48.
- Jurković, Miljenko.* 2000. Arhitektura karolinškog doba. In *Milošević, Ante* (ed.). *Hrvati i Karolinzi* 1. Rasprava i vrela. Split, 164-189.
- Krajčovič, Rudolf.* 1974. Slovenčina a slovanské jazyky I. Praslovanská genéza slovenčiny. Bratislava.
- Küntzel, Thomas.* 2015. Das Bau-Laboratorium der Bischöfe: Überlegungen zur Kirchenplanung im früh- und hochmittelalterlichen Hildesheim. In *Concilium medii aevi* 18, 1-60.
- Lurker, Manfred.* 2005. *Slovník symbolů*. Praha.
- Marasović, Tomislav.* 2008. Dalmatia Praeromanica. Ranosrednjovjekovno graditeljstvo u Dalmaciji 1. Rasprava. Split – Záhreb.
- Marasović, Tomislav.* 2009. Dalmatia Praeromanica. Ranosrednjovjekovno graditeljstvo u Dalmaciji 2. Korpus arhitekture. Kvarner i Sjeverna Dalmacija. Split – Záhreb.
- Marasović, Tomislav.* 2011. Dalmatia Praeromanica. Ranosrednjovjekovno graditeljstvo u Dalmaciji 3. Korpus arhitekture. Srednja Dalmacija. Split – Záhreb.
- Měřínský, Zdeněk.* 2006. České země od příchodu Slovanů po Velkou Moravu II. Praha.
- Pejaković, Mladen.* 2000. *Zlatni rez*. Zagreb.
- Plachá, Veronika – Hlavicová, Jana.* 1981. Výsledky archeologického výskumu na hrade Devín v roku 1980. In *AVANS* 1, 234-235, 435-436.
- Plachá, Veronika – Hlavicová, Jana.* 2011. *Ranostredoveký Devín*. Bratislava.
- Plachá, Veronika – Hlavicová, Jana – Keller, Igor.* 1990. *Slovanský Devín*. Bratislava.
- Poláček, Lumír.* 2008. Altmährische Kirchen als archäologische Quelle. In *Pippal, Martina – Daim, Falko* (eds.) *Die frühmittelalterlichen Wandmalereien Mährens und der Slowakei. Archäologischer Kontext herstellungstechnische Analyse*. Innsbruck, 11-30.
- Pošmourný, Josef.* 1964. Církevní architektura Velkomoravské říše. In *Umění* 2, 187-202.
- Rodzińska-Chorąży, Teresa.* 2000. Velkomoravská trikoncha na Devíne: medzi antikou a stredovekom. In *Bořutová, Dana – Oriško, Štefan* (eds.). *Pocta Václavovi Menclovi*. Zborník štúdií k otázkam interpretácie stredoeurópskeho umenia. Bratislava, 33-58.
- Ruttikay, Alexander T.* 2012. Najstaršie sakrálne stavby na Slovensku ako odraz christianizácie a budovania kresťanských inštitúcií v 9. – 11. storočí. In *Panis, Branislav – Ruttikay, Matej – Turčan, Vladimír* (eds.). *Bratia, ktorí menili svet – Konštantín a Metod*. Príspevky z konferencie (Bratislava 21. februára 2013). Bratislava, 79-98.

- Samuel, Marián – Pomfyová, Bibiana.* 2015. Bratislava, časť Devín, hrad. Zaniknuté ranostredoveké sakrálné stavby. In Pomfyová, Bibiana (ed.). Stredoveký kostol. Historické a funkčné premeny architektúry. Bratislava, 97-100.
- Sennhauser, Hans Rudolf.* 2003. Katalog der frühchristlichen und frühmittelalterlichen kirchlichen Bauten in der Diözese Chur und in den nördlich und südlich angrenzenden Landschaften (A1–A125). In Sennhauser, Hans Rudolf. (ed.) Frühe Kirchen im östlichen Alpengebiet Von der Spätantike bis in ottonische Zeit. Band 1. Mnichov, 43-222.
- Steinhübel, Ján.* 2012. Moravia, Chorvati a Bulhari v plánoch pápežskej kúrie (860–880). In Panis, Branislav – Ruttkay, Matej – Turčan, Vladimír. (eds.). Bratia, ktorí menili svet – Konštantín a Metod. Príspevky z konferencie (Bratislava 21. februára 2013). Bratislava, 157-174.
- Struhár, Alojz.* 1977. Geometrická harmónia historickej architektúry na Slovensku. Bratislava.
- Štefanovičová, Tatiana.* 1989. Osudy starých Slovanov. Martin.
- Štefanovičová, Tatiana et al.* 1993. Najstaršie dejiny Bratislavy. Bratislava.
- Vančo, Martin.* 1998. Kaplnka sv. Margity Antiochijskej pri Kopčanoch. In Slovácko 40, 123-134.
- Vančo, Martin.* 2000. Stredoveké rotundy na Slovensku (9. – 13. storočie). Bratislava.
- Vančo, Martin.* 2002. Počiatky kresťanskej architektúry – Veľkomoravská sakrálna architektúra na Slovensku. In Bakoš, Ján et al. (eds.). Problémy dejín výtvarného umenia Slovenska. Bratislava, 19-53.
- Vančo, Martin.* 2011. K metodológii výzkumu veľkomoravskej architektúry. In Acta historica Neosoliensia 14/1-2, 128-164.
- Vežić, Pavuša.* 2011. Dalmatinski trikonhosi. In Ars adriatica 1, 27-66.
- Vitruvius* 1979. Vitruvius, Deset knih o architektúre. Preklad Alois Otoupalík. (= Antická knihovna, sv. 42). Praha.

SUMMARY: RELATION OF THE PRE-ROMANESQUE CHURCH AT DEVÍN TO DALMATIAN ARCHITECTURE. The subject of this study is the structural and iconographic-iconological analysis of the ground-plan of the early-medieval church in Devín Castle. The study also attempts to define the construction phases or building stages that can be identified in the building development of the ground-plan.

The foundations of the building were archaeologically researched in 1921-22, 1935 and 1980 when its complete ground-plan was uncovered and the building was interpreted as a church and dated back to the 2nd half of the 9th century.

The early-medieval church at the Devín Castle is exceptional among the examples of the sacred architecture of the Central Europe in the 9th century. It is a triconch with three identical juxtaposed apses placed on a U-plan. The longitudinal nave is divided by three transverse foundation stripes of which the middle one is not bound with the foundation of the perimeter walls. The foundation of the northern apse was later supplemented in interior and exterior by a mantle.

Spatial and functional layout of the church is the subject of diametrically different interpretations. Some of them can be ruled out as unlikely or unrealistic, especially the interpretation of a palace with the palace chapel, which should be the oldest example of the connection of a profane and sacral structure in the Central European environment and whose younger examples are known from several Polish sites from the 2nd half of the 10th and the 11th century. Similarly, the identification of the provenance of this building is the subject of various interpretations, from Longobard and Roman court representational architecture through Dalmatian or Balkan architecture to Byzantine architecture.

After a critical analysis, the building is most likely to be interpreted as a church with one undivided longitudinal nave. This view is supported by the formal analysis of the layout of this building and its comparison with analogically arranged churches from the 5th

to the 6th century in Dalmatia and Noricum (St. John the Baptist Church in Sutivan, St. Martin Church in Pridraga, church with unknown dedication in Bilice and St. Peter Church in Lendorf-Holz). Three of them served as churches still in the early-Middle Ages. In the St. John the Baptist Church in Sutivan, there is a foundation stripe carrying only a pair of the interior lisenas, not a wall. Therefore the transverse foundation stripes in the Devín church may also be interpreted as the foundations for the interior lisenas.

The Devín church apparently presents an early-medieval adaptation of a defined model of the Dalmatian late-antique church through Dalmatian pre-Romanesque architecture.

For the complete comparison of the Devín church with its Dalmatian late-antique analogies, it is necessary to perform the structural and iconographic-iconological analyzes of their ground-plans.

From the analysis of 52 parameters of the ground-plan of the Devín church, 31 can be figured in Roman feet (30 cm) and 27 in Carolingian feet (33.3 cm).

On the ground-plan of the Devín church, several construction plans based on different planimetric methods of construction can be applied: dynamic squares, quadratures, X-figures and circles. The basis of each of the applied design plans is one basic source dimension, i. e. module.

All applied construction plans are directly or indirectly derived from the central transverse foundation stripe. The middle transverse foundation stripe therefore had to be of fundamental importance for the spatial and functional layout of the church. It seems most likely it served as a septum, i. e. a chancel screen.

Two of the construction plans define four areas, which can be interpreted as a reduced narthex or pronaos, a nave and a presbytery consisting of an altar space and a sanctuary. The location of the altar can be assumed on the eastern transverse foundation stripe.

The identification of the construction plans and their modules allows to define four ground-plan parameters representing the modules. It is the exterior nave width (680 cm), the total interior width of the presbytery (1145 cm), the interior width of the nave (540 cm) and the interior diameter of the apse (340 cm). All four modules can be figured in Carolingian feet while in Roman feet can be figured only two of them. It is therefore likely that the ground-plan of the Devín church was constructed using a Carolingian foot.

In the plan of the three Dalmatian triconchs, it is possible to identify the construction plans analogous to one of the construction plans applied in the ground-plan of the Devín church. These construction plans defined functionally determined areas: an entrance *travé*, a nave (*quadratum populi*) and a triconch presbytery (including *diakonikon*, *prothesis*, *subsellia*).

The Devín church therefore corresponds with the three Dalmatian triconchs not only with the formal features of the plan layout, but also with some dimensions as well as the construction plan.

The ground-plan of the Devín church was in principle a result of one building project, not more of them. Two ground-plan elements are obviously the separate building interventions. The first one is the middle transverse foundation stripe which has not been bound with the perimeter foundation, the second one is the additional reinforcement of the wall of the northern apse. The middle transverse foundation stripe served most likely as the base of the chancel screen. The additional intervention in the masonry of the northern apse is usually interpreted as static securing of the foundations. This additional foundation has a form of a symmetrical arc. It can be interpreted as a rebuilding of the northern apse. The rebuilding of the northern apse was apparently caused by a static disorder caused by rapidly descending subsoil, when it was either broken down or it collapsed itself.

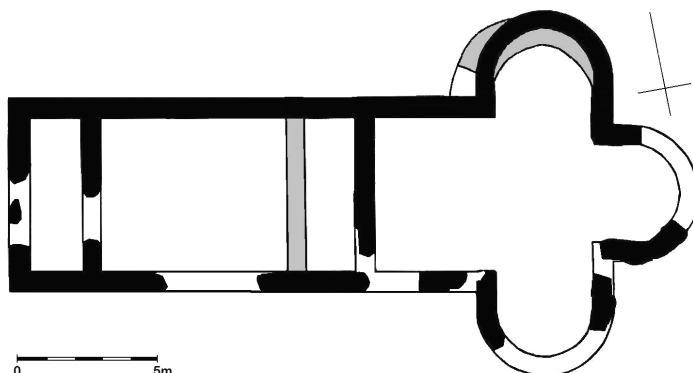
The circumstances of the origin of the Devín church were probably related to the activities of prince Rastislav in the 50s and 60s of the 9th century aimed to find an alternative to the Frankish and Bavarian priests in other church centres, especially in southern Europe. Also the personal or family relations between Rastislav and the Croatian princes are not excluded.

MARTIN ILLÁŠ

Mgr. Martin Illáš  
Ministry of Agriculture and Rural Development of the Slovak Republic  
Dobrovičova 12  
811 09 Bratislava  
Slovakia  
martin.illas2@gmail.com

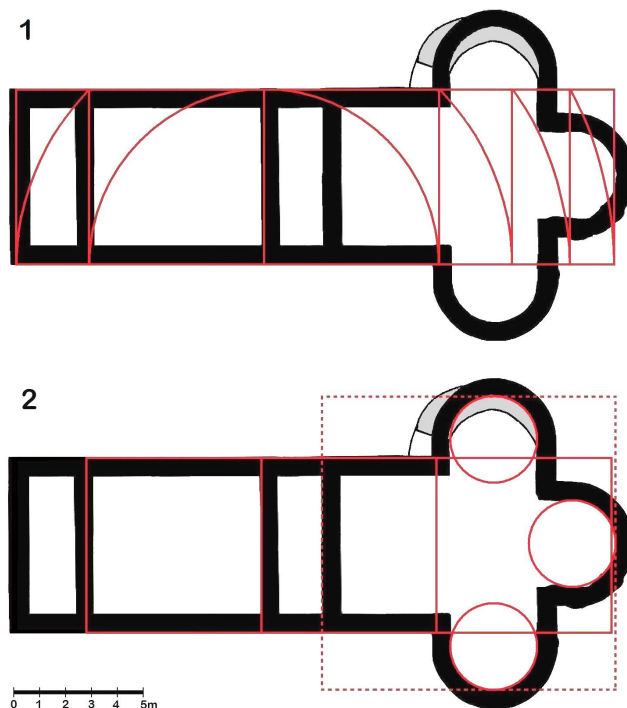


## Prílohy / Appendix



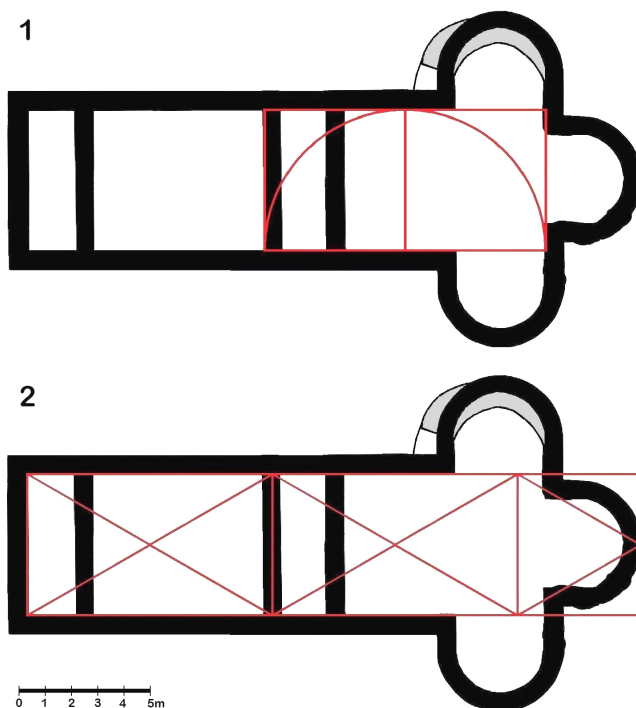
Obr. 1. Pôdorys kostola na Devíne. Repro: Upravené a doplnené podľa Plachá – Hlavicová – Keller 1990, s. 90.

Fig. 1. The ground-plan of the Devín church. Repro: Adapted and completed by Plachá – Hlavicová – Keller 1990, 90.



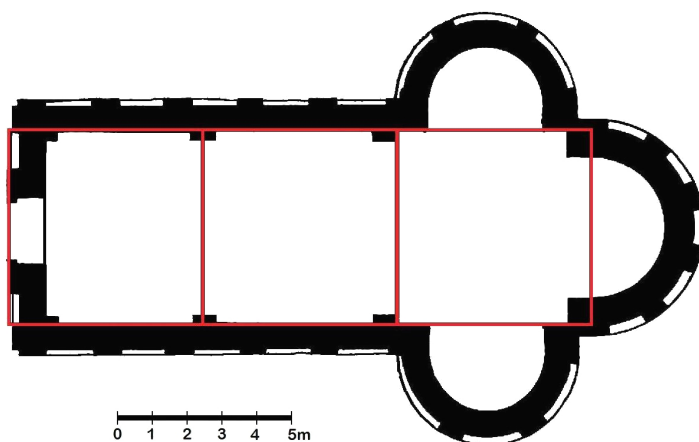
Obr. 2. Konštrukčné plány pôdorysu kostola na Devíne: 2.1. Konštrukčný plán založený na dynamických štvoruholníkoch; 2.2. Prvý a druhý konštrukčný plán založený na kvadraturách a konštrukčný plán kružníc. Kresba: M. Illáš.

Fig. 2. The construction plans of the ground-plan of the Devín church: 2.1. Construction plan based on dynamic squares; 2.2. The first and second construction plan based on the quadratures and construction plan of the circles. Drawing: M. Illáš.



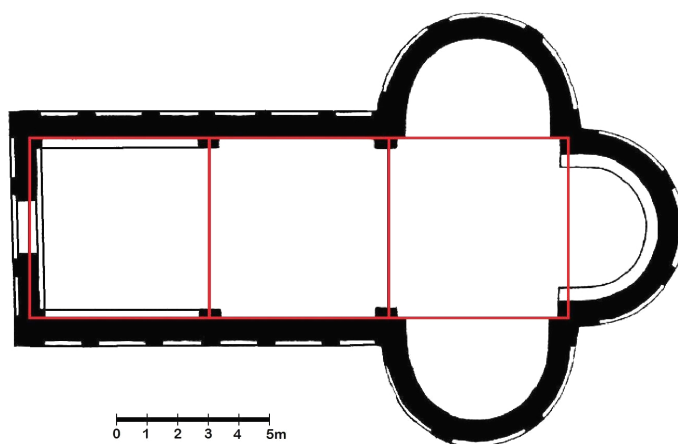
Obr. 3. Konštrukčné plány pôdorysu kostola na Devíne: 3.1. Tretí konštrukčný plán založený na kvadraturach; 3.2. Konštrukčný plán založený na X-figúrach. Kresba: M. Illáš.

Fig. 3. The construction plans of the Devín church: 3.1. The third construction plan based on the quadratures; 3.2. Construction plan based on the X-figures. Drawing: M. Illáš.



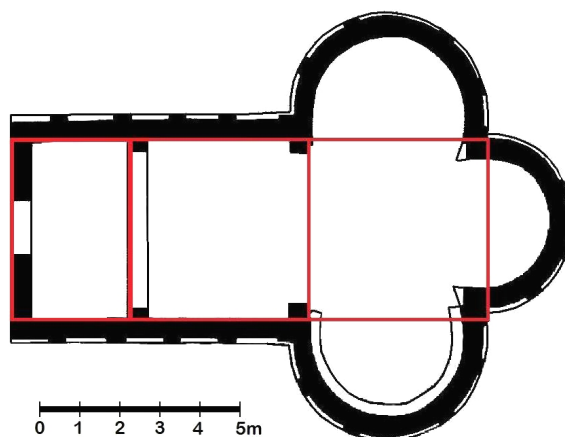
Obr. 4. Konštrukčný plán pôdorysu kostola v Biliciach založený na kvadraturach. Repro: Upravené a doplnené podľa Vežić 2011, 37, 42.

Fig. 4. The construction plan of the ground-plan of the Bilice church based on the quadratures. Repro: Adapted and completed by Vežić 2011, 37, 42.



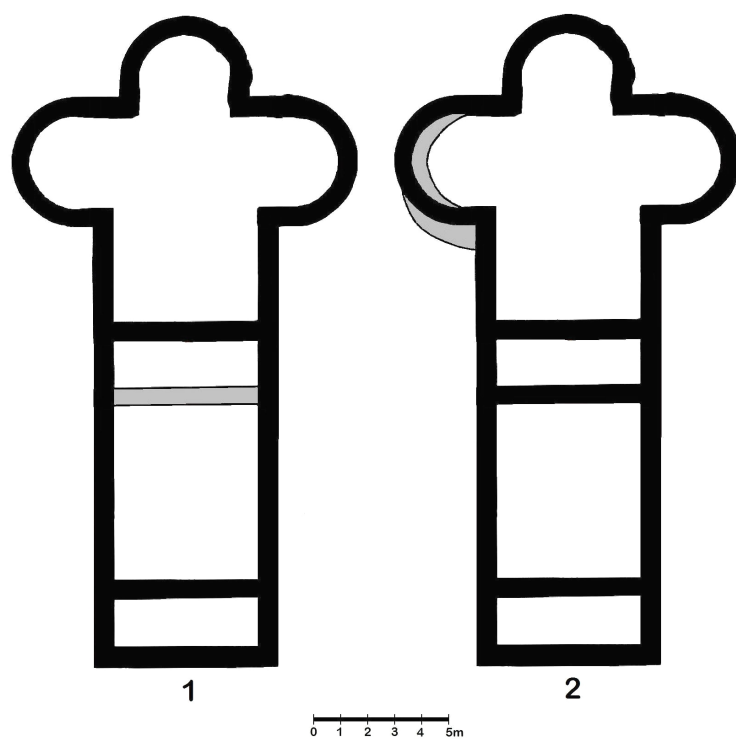
Obr. 5. Konštrukčný plán pôdorysu kostola sv. Martina v Pridrage založený na kvadratúrach. Repro: Upravené a doplnené podľa Vežić 2011, 34, 40.

Fig. 5. The construction plan of the ground-plan of the St. Martin church in Pridraga based on the quadratures. Repro: Adapted and completed by Vežić 2011, 34, 40.



Obr. 6. Konštrukčný plán pôdorysu kostola sv. Jána Krstiteľa v Sutivane založený na kvadratúrach. Repro: Upravené a doplnené podľa Vežić 2011, 38, 43.

Fig. 6. The construction plan of the ground-plan of the St. John the Baptist church in Sutivan based on the quadratures. Repro: Adapted and completed by Vežić 2011, 38, 43.



**Obr. 7.** Etapy stavebného vývoja pôdorysu kostola na Devíne: 7.1. Prvá etapa s konštrukčne samostatným stredným priečnym základovým pásom. 7.2. Druhá etapa s prestavbou severnej apsidy. Repró: Upravené a doplnené podľa Plachá – Hlavicová – Keller 1990, 90.

**Fig. 7.** The building development stages of the ground-plan of the Devín church: 7.1. The first stage with the structural independent middle transverse foundation stripe. 7.2. The second stage with rebuilding of the northern apse. Repró: Adapted and completed by Plachá – Hlavicová – Keller 1990, 90.

# SETTLEMENT CONTINUITY AT SUŠINE SITE NEAR VIRJE (NORTH CROATIA) THROUGHOUT THE MIDDLE AGES

Tajana Sekelj Ivančan – Tatjana Tkalčec

DOI: 10.17846/CL.2018.11.2.35-66

**Abstract:** SEKELJ IVANČAN, Tajana – TKALČEC, Tatjana. *Settlement Continuity at Sušine Site near Virje (North Croatia) Throughout the Middle Ages*. The work discusses archaeological material from two archaeological units excavated within trench S-8 at the site of Virje-Sušine. On the basis of detailed analysis of fragments of pottery vessels and several metal objects, two horizons of settlement were recognised at this site during the Middle Ages: earlier – second half of the 8th and beginning of the 9th centuries and later – 11th century and the beginning of the 12th century. In the earlier horizon processing of iron ore and smelting were essential economic activities at the site.

**Keywords:** *Virje-Sušine, settlement, pottery, bronze strap end, Early Middle Ages, High Middle Ages*

**Abstrakt:** SEKELJ IVANČAN, Tajana – TKALČEC, Tatjana. *Sídelná kontinuita na lokalite Sušine, blízko Virje (severné Chorvátsko), počas stredoveku*. Práca pojednáva o archeologickom materiáli z dvoch archeologických objektov skúmaných v rámci sondy S-8 na nálezisku Virje-Sušine. Na základe detailnej analýzy fragmentov keramických nádob a niekoľkých kovových predmetov boli počas stredoveku na spomínanom nálezisku rozpoznané dva sídelné horizonty: skorší – od druhej polovice 8. storočia do začiatku 9. storočia a neskorší – od 11. storočia do začiatku 12. storočia. V skoršom horizonte boli základnými ekonomickými činnosťami na danom nálezisku spracovanie železnej rudy a jej tavba.

**Kľúčové slová:** *Virje-Sušine, sídlisko, keramika, bronzové nákončie, včasný stredovek, vrcholný stredovek*

During the several years of archaeological excavations at the site of Sušine at Virje, a large archaeological unit was investigated within trench S-8, whose contents indicated that life continued at this site throughout several medieval centuries.<sup>1</sup> At this archaeological site, located in the lowlands of the Drava River (Map 1), in addition to medieval structures and features (Sekelj Ivančan 2017b, 2018), some features were also investigated from the Late Iron Age (Sekelj Ivančan – Karavidović 2016), as well as structures and features related to economic activities that took place throughout Late Antiquity at this site, or in relation to smelting iron ore (Sekelj Ivančan – Mušič

<sup>1</sup> Archaeological excavations at Virje were performed in the period from 2008 to 2014, on the basis of which the foundations were laid for the scientific research project called *TransFER*. After the project began to be financed, a detailed analysis of the collected material was undertaken as well as drawing the material. The separated finds and their analysis have thus been undertaken in the framework of the scientific research project *TransFER – The Production of Iron along the Drava River in Antiquity and the Middle Ages: the creation and transfer of knowledge, technology, and goods* (IP-06-2016-5047), financed by the Croatian Scientific Foundation, and carried out by the Institute of Archaeology.



2014). Features from the Post Medieval period were also discovered.<sup>2</sup> The subject of this work, however, is an analysis of the portable material from the large archaeological unit, e.g. larger feature with several stratigraphic units, and from the interrelated smaller feature with a circular plan excavated in trench S-8. The numerous fragments of pottery vessels and the occasional metal object from the larger ensemble pointed to the chronological variety of material within the feature itself, while during excavations it was noted that parts of the feature also differ in terms of the colour or consistency of the soil, and they were distinguished as separate strata, while the finds were separated, so that their relations could ultimately attempt to be distinguished.

## The circumstances of discovery of archaeological features

The large archaeological unit discussed here was located within the Trench 8, with a total excavated area of around 74 m<sup>2</sup> (fig. 1). The trench was opened on the basis of the results of earlier geophysical investigations, at the spot where anomalies were noted in the form of large oval-rectangular red splotches (Mušič et al. 2013).

After removal of the ploughed humus layer, a sandy yellow layer was found where a large oval stratum was noted of dark brown sandy soil, extending lengthwise E-W (SJ 315: thickness 33 cm; dimensions of the pit SJ 316: 6.07 x 3.11 m). After removal of the surface section of this dark brown soil, in the southwestern section the stratum was composed of a somewhat darker soil, almost black, which contained a considerable quantity of daub and broken slag, as well as fragments of a pottery tuyere (SJ 318: thickness 28 cm; dimensions of the pit SJ 325: 2.61 x 2.31 m), while in the more eastern section, it had a lighter brown colour (SJ 320: thickness 28 cm; dimensions of the pit SJ 326: 2.15 x 1.92 m). Both strata were excavated independently and the finds are separated from one another. The space between stratum SJ 318 and stratum 320 also had a paler colour (SJ 319), very similar to stratum SJ 315 in the upper part, and a paler colour was also on the surface further to the west (SJ 324) of the almost black stratum SJ 318 (SJ 324: thickness 28 cm; dimensions of the pit SJ 391: 1.44 x 1.03 m), as well as the surface northwest (SJ 336) of SJ 318 (SJ 336: thickness 39 cm; dimensions of the pit SJ 316+390: 7.13 (E-W) x 4.15 (N-S) m).

Southwest of the larger feature was a circular stratum of paler brown soil with fragmented daub in the upper section, with dark burnt material near the surface, while near the bottom were large pieces of fired daub (SJ 330: thickness 38 cm; dimensions of the pit SJ 331: 0.76 x 0.57 m).

Soil samples were taken from all strata (e.g. fills of features) during excavations. Floatation with two sieves was carried out to analyse the archaeobotanical remains, which gave very modest results.<sup>3</sup> All the samples contained non-carbonised seeds of lamb's quarters (*Chenopodium album* L.), and one un-carbonised (SJ 318) and one carbonised (SJ 319) seed of pale smartweed (*Polygonum lapathifolium* L.), as well as several seeds of undefined species. Only in one case (SJ 320), were the carbonised seeds recognised of a cultivated plant, millet (Cf. *Panicum miliaceum* L.). As the majority of material consisted of weeds, this analysis did not enable any

<sup>2</sup> The analysis of the radiocarbon (C14) sample 182 from SJ 304 was carried out in the <sup>14</sup>CHRONO Centre, Queens University Belfast, Northern Ireland, as Chrono UBA-35131. Results: Conventional Radiocarbon Age: BP 301±27; One Sigma Calibrated result (68%): Cal AD 1521-1575; Cal AD 1625-1646; Two Sigma Calibrated result (95%): Cal AD 1492-1602; Cal AD 1615-1651.

<sup>3</sup> The analysis was carried out by Renata Šoštarić, PhD, from the Botanical Institute of the Natural History and Mathematics Faculty of the University of Zagreb, for which we are sincerely grateful. The analysed samples: U 134 – both fractions, U 135 and U 136 – only one fraction, and U 161 – both fractions (SJ 318, 320, 319, and 336). Samples U 150 from SJ 330 and U 181 from SJ 336 did not contain archaeobotanical remains.

concrete conclusions about the growing, harvesting, or consumption of plants throughout the existing of this feature.

While excavating all the strata of the large unit, charcoal was also collected in order to determine the types of wood utilised in construction of the possible wooden building, as well as to enable dating through radiocarbon analysis. Most cases consisted of fragments of oak (*Quercus* – 42 specimens + tiny fragments),<sup>4</sup> while two other species were present in two strata: SJ 319 - beech (*Fagus* – 3 spec.) and cherry (*Prunus avium* – 2 spec.), along with maple in stratum SJ 320 - (*Acer* – 5 spec.). Fragments of maple wood were also found at this site in another two medieval features at Sušine (Sekelj Ivančan 2017b), and in one prehistoric feature excavated at the nearby position of Volarski breg at Virje (Sekelj Ivančan – Botić – Culiberg 2018), while charcoal fragments classified as beech and cherry were only present in the above stratum. On the other hand, in the smaller feature (SJ 330) discovered by the larger one, in addition to oak (2 specimens), other types of wood were discovered, such as ash (*Fraxinus* – 4 spec.), elm (*Ulmus* – 1 spec.), and hornbeam (*Carpinus* – 4 spec.). These are all species that also appear in other features at Sušine (Sekelj Ivančan 2017b), but also in the prehistoric formations found at Volarski breg (Sekelj Ivančan – Botić – Culiberg 2018). Altogether it can be concluded that although all the pieces of charcoal were very small, the numerically highest representation was of oak, which was most probably used as building material, while the other species were sporadically present, and in the case of the small formation where several types of wood were noted, and considering the fact that the upper section were full of burnt remains (soot), perhaps they served as fuel resources (Sekelj Ivančan – Botić – Culiberg 2018). A charcoal sample (U 145) was utilised to make a C 14 analysis, which for stratum SJ 320 gave the date BP 1216±23, and alternatively according to Online CalPal the date Cal AD 811±41.<sup>5</sup>

There were remarkably few remains of animal bones in all strata of the larger archaeological unit, as well as the connected smaller feature (only one undefined fragment in SJ 320), which was probably the result of soil acidity that did not allow bones to be preserved. Only two fragments of the molars of small ruminants were preserved (SJ 315 and 319).<sup>6</sup>

From all strata of the larger archaeological unit, 17 fragments of stone were collected (961 g). Some fragments, although very small, can be attributed to a grindstone or quern in terms of structure and appearance, with only one somewhat larger piece preserved (SJ 315: l.: 110 mm, w.: 70 mm, th.: 26 mm, wt.: 217 g), partly with a rounded shape, indicating that it was the edge of the quern (PN 63 - fig. 2). Two fragments of stone, one grey (SJ 315: l.: 50 mm, w.: 24 mm, ht.: 22 mm, wt.: 56 g) and the other ochre (S 001/336: l.: 37 mm, w.: 31 mm, ht.: 26 mm, wt.: 35 g), each have one or two polished surfaces, and can be assumed to be fragments of whetstones (fig. 3).

In addition to the abundance of pottery fragments from ordinary cooking pots and other objects of everyday use that will be discussed later,<sup>7</sup> during the excavations quite a lot of fired daub

<sup>4</sup> The basic determination of the type of wood from the charcoal was performed by Metka Culiberg, PhD, of the Biological Institute “Jovan Hadžija”, Scientific Research Center SAZU, Ljubljana – now retired, for which we would like to thank her.

<sup>5</sup> The analysis of the radiocarbon (C14) sample 145 from SJ 320 was performed at <sup>14</sup>CHRONO Centre Queens University Belfast, Northern Ireland, as Chrono UBA-27790. Results: Conventional Radiocarbon Age: BP 1216±23; One Sigma Calibrated result (68%): Cal AD 770-779; Cal AD 789-868; Two Sigma Calibrated result (95%): Cal AD 715-743; Cal AD 765-886.

<sup>6</sup> The analyses were carried out by Snježana Kužir, PhD, and Tajana Trbojević Vukičević, PhD, of the Veterinary Faculty of the University of Zagreb, for which we sincerely thank them. The samples U 133, U 140, and U 148 were analysed.

<sup>7</sup> It should be mentioned that in the strata SJ 315, 318, and 320 were found three very tiny fragments of pottery (3 pieces / 74 g), which can otherwise be found at the site of Sušine within archaeological units

and broken slag was collected that displayed various characteristics (Table 1). The analysis showed that there were varied fragments that were classified into several groups,<sup>8</sup> for example, fragments of slag from smelting and blacksmithing were separated, as well as fragments of furnace walls,<sup>9</sup> and also small pieces of iron and ore. On the basis of the macroscopic analyses undertaken, it can be established that the great majority of these fragments, otherwise connected to the smelting activities at this site, were found in strata SJ 315 and 318 (total of almost 55 kg), almost three times more than in all the other excavated strata of the larger feature (Table 1). It was also noted that the slag displaying traits of discards from blacksmithing had been discovered solely in stratum SJ 318 (ca. 2 kg). Finds of fragments of ceramic nozzles (*tuyeres*) should also be added to this (51 fragments),<sup>10</sup> which were mostly also found within the above mentioned stratum and in SJ 324 (Table 2), while they only appear sporadically in the other strata (SJ 319, 320 and 336), or in the smaller feature (SJ 330), or they do not appear at all. If they do not in fact represent secondary finds in the later feature, the presence of large quantities of this specific type of waste in certain strata (SJ 315, 318, and 324) leads to consideration of the connection of such finds with a place where activities took place related to iron processing or blacksmith activity.

## The basic characteristics of the finds

The greatest amount of data about the period of existence of the archaeological features discovered in trench 8 is offered by the pottery and metal objects. Therefore, special attention will be directed to the analysis of basic features, as well as the details of medieval pottery material, in order for the differences in individual segments indicate an exact dating.<sup>11</sup> All of the finds were separated already during the archaeological excavations, as in the field, as has already been noted, it was seen that certain differences existed in the colour and consistency of the soil from which they came. In this manner, six strata were distinguished within the larger archaeological unit. The pottery finds from them are discussed according to the numbers of the strata, from smaller to larger (Pl. 1-8), while the metal objects from these strata are discussed later (Pl. 8: 80, 81; 9: 82-86).<sup>12</sup>

---

from the High Middle Ages in considerable quantities (Sekelj Ivančan 2018), and they probably arrived at this site thanks to chance and/or later interventions.

- <sup>8</sup> The macroscopic analysis of all these finds was carried out by our colleague Ivan Marija Hrovatin, BA, from Trieste, whom we would like to thank. The detailed analysis of all finds related to smelting activities at this site will be performed subsequently.
- <sup>9</sup> Among the multitude of amorphous forms of fired daub, several examples were noted that in their fabric and form displayed other characteristics. These consisted of a fragment of a Roman tile (85 g) and piece of a curved tile (76 g) from SJ 318 (N 331), and another two fragments (55 g) that displayed similar characteristics to the latter from SJ 320 (N 740). Stratum SJ 288 contained one more such fragment (60 g; N 739). All the cited examples here represent secondary finds of earlier (Roman) layers.
- <sup>10</sup> The exceptional fragmentary nature of the finds meant it was not possible to determine the minimal number of tuyeres at this feature, but the fragments all had a different colour (from ochre to red, in various tones) and forms.
- <sup>11</sup> As Sušine is in fact a multilayered archaeological site, all the layers contained some pottery fragments from earlier times (prehistory/antiquity – a total of 423 pieces / 2875.8 g): SJ 315 (64 pieces / 370.2 g); SJ 318 (43 pieces / 454 g); SJ 319 (86 pieces / 620.8 g); SJ 320 (42 pieces / 236.1 g); SJ 324 (25 pieces / 231.5 g); SJ 001/336 (67 pieces / 632.1 g); SJ 336 (90 pieces / 293.7 g); SJ 330 (6 pieces / 37.4 g).
- <sup>12</sup> The author of all the drawings is Suzana Čule. The conservation of the metal finds was performed at the Croatian Conservation Institute in Zagreb.

## Pottery finds

In the analysis of the pottery material, we will primarily deal with the functional forms of the vessels found, followed by their basic features. Particular attention will be paid to the shape of the vessel rim and to the decoration, in reference to the type of decoration and its location on individual parts of the vessel. Details about the fabric and the manner of production will also be noted. Such studied details of the collected material enables viewing chronologically distinct features and offers a more accurate chronological determination of the analysed material.

A total was collected within all strata of the large archaeological unit of 1265 pottery fragments (14440.9 g), while in the smaller one there were only 24 fragments (345.8 g). Of functional forms of vessels, everyday kitchen pots were most represented, while fragments were also present that could be related to circular baking trays that could have served for baking bread (*Backteller*, *Tonscheibe*) or rectangular racks that would have functioned as grain dryers (*Tonwanne*).<sup>13</sup>

An attempt was made to establish the minimal number of used ordinary kitchen pots in the analysed material from the excavated unit, or in fact from all strata, which were classified on the basis of differences in form, fabric, decoration, etc., however the acquired number of as many as 109 examples would certainly not indicate their everyday use in a given period, as this significantly exceeds the usual number of utilised vessels in a dwelling structure. Hence the question arises as to whether this refers to various periods of functioning of individual strata/pits/structures and translocational/vertical stratigraphy, or even material discarded into a waste pit at a certain time. Answers to these questions are offered by thorough analysis of the details on the pottery vessels. What can be immediately noted in the basic macroscopic examination of the pottery material are the major differences in the fabric of the fragments. On the one hand, the fragments have an exceptionally coarse fabric with considerable admixtures of small and large granular stones irrespective of the assumed size of the vessel,<sup>14</sup> while on the other hand, finer fabric with admixtures of grains of sand are also found in large quantities.<sup>15</sup> It can additionally be noted that the fragments with a finer fabric mostly have an ochre colour, while those with coarse fabric come in various colours, from red, and brown, to dark grey, as well as various nuances of ochre.

The difference in the fabric consistently corresponds to the difference in the formation of the more or less everted rims of the vessels.<sup>16</sup> On the one hand, they have simple molding with a rounded (nos. 2, 20, 22) or sharp cut rim (nos. 1, 3, 6, 7, 21, 23, 26, 34, 45, 46, 47, 51, 52, 72), while on the other hand, rims appear that could be considered as transitional forms from simple towards the so-called *Kragen* (collar) rims (nos. 5, 8, 24, 35, 36, 38), and slightly divided rims (nos. 48, 49) with a rounded lower lip (nos. 4, 73, 74), while the so-called chalice-type (*Kelchen*) rims

<sup>13</sup> Because the pieces are so fragmentary, it cannot be established with certainty whether these are circular baking trays or square drying trays, which is very difficult to determine on the basis of the fabric alone. For this reason, both functional forms are noted.

<sup>14</sup> The exceptional fragmentary nature of the pottery fragments meant that the majority of vessels could be more precisely determined on the basis of the rim diameter only as several types of pots. The measurement of the rim diameter of a pot, on the basis of which it is possibly to determine the volume or capacity of the vessel, and their classification according to group were carried out according to the model introduced by A. Pleterski (2011). Most of them had medium dimensions (nos. 4, 22, 23, 46, 47, 48, 50, 63, 73, 74) and small dimensions (nos. 1, 3, 8, 34, 35, 36, 45, 72), while larger pots were not represented to such an extent (nos. 20, 21, 49, 74).

<sup>15</sup> Fragments with coarse fabric – nos. 1, 9, 11, 12, 13, 16, 20, 21, 22, 23, 24, 26, 28, 29, 30, 32, 33, 41, 42, 51, 52, 57, 58, 60, 61, 65, 75. Fragments with finer fabric – nos. 3, 4, 5, 6, 7, 8, 18, 36, 37, 38, 40, 43, 44, 46, 47, 48, 49, 50, 53, 54, 55, 56, 59, 64, 66, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 76, 77, 78, 79.

<sup>16</sup> It was not possible to reconstruct a single entire vessel from all of the presented pottery material and hence the difference in the formation of whole pots could not be observed.

were completely absent. From the above, a specific shape of the rim of a pot should be noted (no. 27), which can also be found at other features in Virje from the early medieval period, such as at Volarski breg (Sekelj Ivančan 2017a, Pl. 4: 25), and also Sušine (Sekelj Ivančan 2017b, 118, 125, Pl. 1: 2, 3). The fabric of this rim fragment from a pot (no. 27), where the exterior part of the rim is emphasised and slightly lowered in relation to the entire rim, with a shallow groove on the upper side of the rim, is smooth on the surface, although the structure contains a considerable admixture of tiny stones. It is close in form and fabric to fragment no. 63, whose analogy can be found in the mentioned vessel rim from Volarski breg. In contrast to this, fragments with a similarly shaped rim, but without the groove on the upper surface, and the emphasised element on the inner side of the rim, have a quite different fabric (nos. 25, 37, 50). This is a more refined, but still granular fabric. The fragments are ochre-brick coloured on the exterior walls, and grey in cross-section. The above vessels, among which nos. 25 and 37 are also identical, were made on a fast potter's wheel. If rims shaped in this manner, which appear on vessels in the early medieval period, were also retained in the later period of the High Middle Ages, and would perhaps represent a type of characteristic vessel for this region throughout a lengthy period, can be concluded only when there will be more investigated archaeological units with precisely dated material in the broader area around Virje.

A connection was noted in the analysis between the specific fabric and specific manner of manufacturing the vessels. The vessels with a coarse fabric were made with a slower wheel, after which some finishing touches were necessary on the still moist clay vessels. Subsequent refinishing by hand is visible on some pieces in the form of perpendicular traces of smoothing on the inner sides of the vessels (nos. 11, 20, 22, 23, 26, 28, 29, 30, 32, 33, 34, 42, 46, 58, 67, 75), while an imprint of the axis of the wheel is present on several fragments in the form of a deepened hollow on the lower surface of the base (nos. 9, 28), which is a characteristic of the manufacture of vessels on a slow potter's wheel.<sup>17</sup> In contrast to this, vessels with finer fabric mostly have no such traces on the walls, only vessel no. 46 shows visible refinishing on the interior walls, while most of the bases are either flat standing surfaces or more rarely annular rims on the edges of the flat base, without any marks.<sup>18</sup> This group of vessels with finer fabric was made on the fast potter's wheel. Three vessels whose fabric could not be assigned to either of our two groups above (so-called middle fabric: nos. 34, 67, 75), also have visible traces of subsequent smoothing visible on the inner side of the walls, and according to the other characteristic they should rather be connected to the examples with coarse fabric made on a slow potter's wheel, instead of the vessels of finer fabric made on a fast potter's wheel.

The decoration of the vessels was varied, both in terms of the manner and type of decoration, as well as the position of a given decoration on individual parts of the vessels. Related to the position of the decoration, it should be noted that the decoration of combed wavy lines stands out on the inner side of the rim of pot no. 34, and on the exceptionally fragmented pieces nos. 51 and 52, where no. 51 was also decorated on the exterior side. All three fragments belong to vessels with relatively coarse fabric made on a slow wheel, which can particularly be concluded for the better preserved upper part of the pot, considering the visible interior perpendicular

<sup>17</sup> Others with coarse fabric made on a slow potter's wheel were nos. 1, 10?, 12, 13, 16, 21, 24, 31, 41, 45?, 51, 52, 57, 60, 61, 65.

<sup>18</sup> Because of the exceptionally fragmentary nature of the straight and annular bases, they were not depicted in the drawings. For the same reason, it cannot be stated with certainty that this unit did not contain pots with marks on the base, but they are not present in the available material – perhaps they simply were not discovered during the archaeological excavations.



smoothing (no. 34).<sup>19</sup> Although in general it could be said that in terms of decoration irregular combed wavy lines predominate on the coarse fabric vessels (nos. 11, 12, 13, 21, 22, 23, 24, 30, 31, 32, 33, 41, 45, 57, 58, 61, 65), which appear alone or in combination with combed horizontal lines,<sup>20</sup> in fact fragment no. 34 stands out for its different decoration. These were square shallow notches made with a comb-like object in groups with a rhomboid appearance, which are located on the shoulder of the pot (no. 34). Similar notches also made with a comb-like object, but in irregularly arranged lines, can be found on a fragment of the body of a fine fabric vessel made on a fast wheel (no. 79). It seems that although at first glance they are similar, these two manners of decoration by incision (nos. 34 and 79) cannot be considered directly connected, as they neither reflect the same period nor the same manufacturing process. Perpendicular comb-like notches are also located on the shoulder of another coarse fabric vessel, and below this a combed wavy line can again be found (no. 1), a combination of motifs that has been found at the sites of Prečno pole and Blaževo pole in Torčec (Sekelj Ivančan 2010, Pl. 16: 93; Pl. 32: 205; Pl. 38: 237), where they are dated to the 8th and the beginning of the 9th centuries, although the above decoration of perpendicular multiple lines, according to L. Bekić, would be the earliest decoration in the framework of early Slavic pottery, which appears in the first half of the 7th century (Bekić 2012, 24, Pl. 1: 7). In addition to being exceptionally irregular, the combed wavy lines on the above fragments are more deeply incised and have more varied amplitudes of the waves than on those with a more refined fabric, but some examples also have very thin combed incisions (no. 61), such as can be found at other sites in the Drava River valley region (Sekelj Ivančan 2010, Pl. 7: 33; Pl. 15: 87; Pl. 16: 92; Pl. 30: 190). Other motifs that should be mentioned include the horizontal incised line on fragment no. 27, as an isolated example of this motif on vessels with coarse fabric, which have close parallels in the above mentioned two vessels from the second early medieval feature at Sušine (Sekelj Ivančan 2017b, 125, Pl. 1: 2, 3).

On the other hand, bunches of horizontal lines often appear on fragments with a finer fabric (nos. 4, 19, 44, 53, 56, 59, 71), as well as combed wavy lines (nos. 3, 18, 40, 46, 50, 55, 66, 72, 76), alone or in combination (nos. 39, 43, 54, 64, 70), but considerably more shallowly incised and more regularly made. Single wavy lines also appear (nos. 6, 7, 15, 68), as well as single horizontal lines in a row (nos. 17, 25, 62, 69, 78), motifs that are completely missing on vessels with coarse fabric. The only exception to this usual and almost uniform decorative repertory is a fragment with finer fabric where, between bunches of wavy lines (?) and straight lines, was a shallowly incised motif in the form of a palm branch (no. 77).

Reviewing the described details, it should be noted that the analysed pottery material from trench S-8 did not contain a single vessel made by hand, and that there was only one that was completely undecorated, but made on the wheel (no. 1). If comparisons are made to the thoroughly investigated and defined micro-units supported by radiocarbon dates in the vicinity of Torčec as the closest parallels to this site, these are the characteristics of pottery group 1, dated there from the end of the 6th to the middle of the 7th centuries (Sekelj Ivančan 2010, 105-114), although vessels made by hand are present at other sites in the broader vicinity, where they are dated to the same time (Bekić 2012; 2016b, 94-95, fig. 51). The entire repertory also does not contain pots on whose external walls traces can be found of the spinning of a fast wheel in the form of dense horizontal “lines”, a type of “decoration” that can be found on material from the second

<sup>19</sup> Yet another vessel, but with finer fabric, was decorated on the outside rim (no. 4), but seemingly this was more a reflexion of the manufacturing process than a deliberately made decoration.

<sup>20</sup> Bunches of horizontal lines were noted on some lower sections of coarse fabric vessels that are presumed to have had a decoration of combed wavy lines in the area of the shoulders and upper part of the body (nos. 10, 29).

half of the 13th and the beginning of the 14th centuries from the Torčec micro-area, which served as a form of paradigm for our material. In this last Torčec pottery group 5b, red painting on a white base was also present, which was entirely lacking in the discussed material from Sušine (Sekelj Ivančan 2010, 136). It should further be emphasised that in the High Middle Ages, and hence in the last, fifth pottery group at Torčec (the 12th to the beginning of the 14th centuries), in addition to ordinary cooking pots, whose rims acquired a chalice-shaped form, other functional forms were also present, such as jugs, ceramic cups, and plates (Sekelj Ivančan 2010, 111). All this was completely missing at Sušine. Therefore, on the basis of the described characteristics of the pottery, the chronological framework for all the pots from Sušine corresponds to the Torčec pottery groups 2, 3, and 4, which encompass the period from the second half of the 7th to the beginning of the 12th centuries.

In an attempt to chronologically classify this pottery in more detail, it was already noted that considerable differences exist in the pottery that evidently point to different periods of its utilisation. The first group of pottery, with a coarse fabric and various colours, made on a slow potter's wheel (small hollow on the lower standing surface of the base) with characteristic decorations on the shoulder and body, dominated by combed wavy lines, sometimes located on the rim itself, correspond completely to the characteristics of Torčec group 2, which encompasses the second half of the 7th and almost the entire 8th centuries (Sekelj Ivančan 2010, 115, fig. 99). Such characteristics are also present at other contemporaneous sites in the broader vicinity (Bekić 2016b, 99, 101, fig. 56), but also on the pottery from a previously published feature from this site that is dated to the same time (SJ 436: Sekelj Ivančan 2017b, Pl. 1-4). The second group of vessels with a finer fabric and an almost uniform ochre-grey colour, where a larger repertory of decoration appears, has close parallels to the Torčec pottery group 4. However, some differences do exist. While some other functional forms appear at Torčec in this group (Sekelj Ivančan 2010, 111, fig. 97: C, D, E, F, G, H), they were missing in our feature, as were the teardrop-shaped notches on the shoulder of the pots, which were characteristic for Torčec group 4b. Also missing was the otherwise popular decoration made with a small wheel, which was considerably represented in groups 4a and 4b during the 11th and first half of the 12th centuries in the Torčec area (Sekelj Ivančan 2010, 127-134), and was otherwise also a popular decoration at other sites in northern Croatia dated to the transition from the Early to the High Middle Ages (Bekić 2010, 227-241). The complete absence of the small wheel decoration can be interpreted as an expression of a local "fashion", or differences in the preferences of the local master potters. Related to the absence of other functional forms of vessels other than pots, it should be mentioned that differences exist among the contemporaneous pottery discovered at Torčec at the site of Prečno pole and that from the site of Ledine (which together compose pottery group 4a), where that difference is interpreted as the appearance of newly arrived inhabitants at the site of Ledine, who brought with them new forms for which parallels can be found in Hungary (Sekelj Ivančan 2010, 175). Finally, it should be emphasised that the teardrop-shaped decoration of the shoulders of pots that were not present in the features under discussion were nonetheless present at the site of Sušine, in three features located somewhat further to the south on the slope of the elevation, where chalice-shaped rims appear, as well as new functional forms of vessels/flasks with a narrow and ribbed neck (Sekelj Ivančan 2018, Pl. 1: 4). The material from these three features have the closest parallels with the Torčec pottery group 4b, however, the decoration of combed wavy lines was almost missing, while this is in fact significantly represented in the pottery with a finer fabric that is discussed here. Hence, the second group of pottery from trench S-8, which consists of vessel with a finer fabric made on a fast potter's wheel should be placed to the period immediately before the first such appearance of the above decoration and rim shape at Sušine, meaning that it immediately

preceded the pottery material from the three features located further to the south along the slope that are dated in the framework of the 12th and first half of the 13th centuries.

Fragments tied to another functional form – baking or drying trays – were in fact the most represented in all strata within trench 8, although they were also present in other features and strata at this site (Sekelj Ivančan 2017b, 120-121), however in considerably more modest amounts, where they arrived as a consequence of the lengthy inhabitation of this site (Table 3). This small trench contained 207 large and small fragments, with a total weight of around 4 kg, which in terms of the smooth fabric with visible irregular hollows in the structure of some pieces (fig. 4), with parallels known from other sites in the vicinity (Bekić 2016b, 75, 107-108, fig. 41, 63; Sekelj Ivančan 2000, 73-74, fig. 4, 5), and the form and size, can be related directly to baking or drying trays. Some of them have a polished side (22 examples), while others are corner fragments (10 examples). Most come from stratum SJ 318 and from strata SJ 315 and 319, and their characteristics completely correspond to the baking or drying trays discovered at previously published early medieval features at this site (Sekelj Ivančan 2017b, fig. 4). These finds, tied to the preparation (drying) of grain and (baking) of bread, at the site of Sušine are further supplemented by the discovered fragments of stone that can be defined as a grindstone or quern (fig. 2), and together, although no archaeobotanical remains of cultivated plants are known (except millet in SJ 320), additionally indicate elements of the diet of the population that inhabited this site in the medieval period.

### Metal finds

Metal objects of everyday use or parts of individual iron objects are very scarce, but nonetheless they offer sufficient data for certain conclusions. Only one object stands out – a bronze strap end (SJ 315: ht.: 53 mm, w.: 16 mm, th.: 2 mm, wt.: 8 g; PN 64 - Pl. 8: 80). This is a one-part cast belt strap end of rectangular shape, rounded in the lower section. It is quite smooth on the lower side, while on the upper side it is decorated with a motif of stylised circular or S-shaped tendrils placed in an incised rectangular frame. The upper section has a socket for placement of the belt, and at the top two holes for the rivets that served to attach the strap end to the belt. Its appearance at first glance shows that this find is from the early medieval period, and that it belongs to a group of objects related to the attire of male members of the community. This small cast strap end is not the main one, but rather auxiliary, one of the strap ends that were placed on the belt on the side. From its appearance it can be concluded that it was cast using a two-part mold, while the manner of its attachment to the belt with a socket and rivets, in fact the combination of the manner of production through casting and the mechanism of attachment to the belt using a socket and rivets indicates that the strap end could have been made in some transitional period between the times when strap end with sockets were used<sup>21</sup> and those when strap ends attached only with rivets appeared (Stadler 1988/1989, 213, Pl. 4: 6). Almost identical strap ends were found at the cemetery of Tiszafüred in northeastern Hungary, where such side strap ends were placed by E. Garam in the 5th chronological phase of the cemetery and dated to the end of the 8th and beginning of the 9th centuries, in fact between 780 and 810, with the possibility of a somewhat earlier appearance as well as a somewhat longer retention in use ( $\pm 10$  years; Garam 1985, fig. 96: 54/1221; fig. 254, Pl. 161: Gräber 1221: 5, 6, 7). Here it is necessary to note the deceased individual

<sup>21</sup> The appearance of cast strap ends with a socket was noted, for example, in grave 4 at the Slavic Avar period site of Otok near Vinkovci together with sheet metal sets that were still in use, so the authors dated the above grave to the first decades of the 8th century because of the appearance of these objects with different manners of manufacture (Rapan Papeša – Šmalcelj Novaković 2016).

from grave 13, discovered at the Avar period cemetery in Otok near Vinkovci, who was placed in the grave together with a rich belt set with a main strap end that in terms of construction has identical elements as the strap end from Sušine. It was cast in a one-part mold, and had rivet holes, but also a socket (Rapan Papeša – Šmalcelj Novaković 2016, 15-16, 33), meaning that the same mechanism for attachment to the belt was present on both strap ends, some kind of combination of two different manners of attachment. A second element that connects them is that both were single-part strap ends, which was not usual for this manner of production, as cast strap ends were two-part in most cases. The detailed analysis of all grave finds from this grave indicates that the burial of this prominent man, according to the authors, would have occurred around the middle or second half of the 8th century. According to the mentioned analogies for the constructional elements, our side strap end could be from the period of the second half of the 8th century, which is additionally confirmed by the decoration of the circular tendrils. According to the analysis of the vegetal decorations in the Late Avar ornamentation undertaken by G. Szenthe for the area of the entire Carpathian Basin, this motif would correspond to the Alattyán decoration characteristic specifically for the second half of the 8th century (Szenthe 2013, 309, 314-315, Fig. 3, 9). A strap end decorated with very similar circular tendrils came from an unknown site in the vicinity of Križevci dated to the end of the 8th century, which represents the spatially closest analogy to our strap end, but with one difference – it was manufactured using the perforation technique (Katalog 2000, 90, II. 12a).

The other metal objects include the find of an iron belt buckle of trapezoidal shape, with an oval/circular section (?), missing the prong (SJ 315: ht.: 3.3-4.3 mm, w.: 45 mm, th.: 2-7 mm, wt.: 10 g; PN 228 – Pl. 8: 81). On the narrow side, in the middle of the buckle, the place where the prong was attached is visible. The buckle is undecorated, while its dimensions place it among the larger forms. Trapezoidal (and square) iron buckles of large dimensions could have been part of attire (cf. Garam et al. 1975), but because of their discovery in Avar period equestrian graves placed by the animals are also often tied to horse equipment (Méchurová 1983, 88). When located in graves by the horse, they served to fasten the saddle girth, as was suggested in reconstructions based on the excavations at the cemetery of Tiszafüred by E. Garam (1987, 121-124). A very similar buckle was found by the burial of a horse in equestrian grave 13, and another by a horse in grave 14 at Brodski Drenovac, which are dated to the beginning of the 9th century (Vinski-Gasparini – Ercegović 1958, 143, Pl. XII: 3; Pl. XIII: 3; Katalog 2000, 84-86, II. 3f; II. 4d).

Both objects described above, the side strap end and the buckle, come from the same context – stratum SJ 315, while judging from their dates, or rather analogies with other well dated sites, this stratum could be placed in the second half or end of the 8th century, or at the latest to the beginning of the 9th century, as the cemetery at Brodski Drenovac was dated.

The iron objects, however, that were discovered in stratum SJ 320 were dated by radiocarbon analysis in a broad range from the beginning of the second half of the 8th century to the middle or the beginning of the second half of the 9th century. These consisted of a small iron knife (PN 91 – Pl. 9: 84) and two pieces that could have belonged to the metal hoops of a wooden bucket. One piece is narrower and thinner and semicircularly shaped (PN 90 – Pl. 9: 86), while the other was broader, with the ends overlapping, and the place where the two thin pieces of sheet metal overlap was fastened with a rivet (PN 229 – Pl. 9: 85).<sup>22</sup> Broad hoops, in this case to 21 mm, were usually located on the lower parts, and thinner ones, in this case 10 mm, on the upper parts of wooden buckets. The presumed wooden bucket, according to our modest finds and their

<sup>22</sup> Fragment no. 1: preserved l.: 140 mm; w.: 10 mm; th.: 2 mm; wt.: 12 g, dia. ca 160 mm; Fragment no. 2: l.: 41 mm, w.: 21-25 mm, th.: at the site of the overlapping of the hoop and the rivet – 7 mm, at the site of one hoop – 2 mm, wt.: 7 g; dia. of the rivet 7 mm.

dimensions, certainly would have had at least two, and most probably three, hoops, as is usual for this type of object (Garam 1985, 372, fig. 225), although there could also have been more. According to an approximate calculation of the diameter of the thinner hoop, the presumed wooden bucket could have had in the middle section, and probably also in the upper section, a diameter of around 16 cm, similar to examples cited by J. Zábajník, like an example with a clearly visible join of two ends of a hoop from one of the graves at the site of Devínska Nová Ves, where wooden buckets were present in large quantities (Zábajník 2009, 158, Pl. 2: 2/3/4; 168, Pl. 12), as well as in the settlement structures and features of the site of Přeclav-Pohansko, where several different dimensions were noted for this type of object used in everyday life (Vignatová 1980, 171, fig. 6). The upper hoop was half as wide as the fragment with the rivet, so it is possible that one more hoop with a width of ca. 15 mm would have been located in the middle, whose remains were not discovered in the archaeological excavation, just like the remains of the wood. A close analogy example can again be found at the cemetery at Brodski Drenovac, in female grave 16, where a wooden bucket of small dimensions with somewhat more robust hoops was placed above the head of the deceased woman (Vinski-Gasparini – Ercegović 1958, 147, Pl. XIV: 2; Pl. XXIV), which is dated to the beginning of the 9th century. However, a small wooden bucket was also found in grave 20 at Velika Gorica, a grave that was dated, like the other four discovered graves at that site, to the last decades of the 8th century, or around the year 800 (Vinski 1960, 50-51, 57, fig. 14) or the beginning of the 9th century (Katalog 2000, 108, II. 49 b). Even earlier was the child cremation grave 4 from the site of Vinkovci-Duga ul. 99, where the remains were found of the hoops of a wooden bucket with a width of 1 cm (20 pieces), together with other small objects and a vessel with an impressed small hollow on the lower surface of the base, probably buried/placed in the soil at some time from the end of the 7th to the middle of the 8th centuries (Sekelj Ivančan – Tkalčec 2006, 148-149, 162-163, Pl. 3; Pl. 7: 6, 7).

The same stratum also contained the earlier mentioned well-preserved small iron single-bladed knife with a thin handle (SJ 320: l.: 81 mm, w. blade: 13 mm, w. tang: 5 mm, th.: 2 mm, wt.: 5 g; Pl. 9: 84). The upper part of the blade is straight, at the end it gently descends into a rounded tip, while the tang for the handle extends from the upper half of the blade and is almost at the same level as the spine of the blade. According to its dimensions, it belongs to the class of smaller knife, such as are usually discovered in the settlements, but also the graves, of the early medieval period, but are poorly indicative in typological and chronological terms. The remaining iron objects from SJ 319 have undefined forms. One example could possibly represent the tang of a small knife with two small perforations that served to fastening the handle that had been made from some organic material, such as wood, that was not preserved (l.: 43 mm, max. w.: 12 mm, max. th.: 4 mm, wt.: 3 g; PN 104 - Pl. 9: 82). Considering the section, which shows a sharp point on one end, a second fragment could also have been a knife (l.: 49 mm, w.: 9 mm, th.: 2 mm, wt.: 2 g; PN 103 - Pl. 9: 83). The above mentioned knives on the basis of the shape cannot serve for defining the period of their use, and even the small knife from the other early medieval feature found at this site has a different shape and it dated on the basis of other finds from the same context to the 8th and beginning of the 9th centuries (Sekelj Ivančan 2017b, 116-117, Pl. 4: 26).

## Concluding thoughts

After it has been clearly established that remains existed within trench 8 and the larger excavated unit that can be attributed to two different periods, the Early and the High Middle Ages, it is also necessary to establish in what strata the medieval material was found. Stratum SJ 315 contained mixed finds of pottery with coarse and fine fabric, approximately in equal amounts, as this



represents the uppermost stratum, noted at the beginning of excavation of the feature, while it was still not possible to distinguish differences in the colour and consistency of the soil. However, two strata located immediately beneath it, SJ 318 and SJ 320, display significant differences. In SJ 318, where 236 fragments of pottery were discovered, those with a coarse fabric made on a slow potter's wheel predominated, while there were only 12 pieces of finer pottery. The situation is reversed in stratum SJ 320, where 231 fragments were found, 201 of them had a refined fabric, while only 30 had coarse fabric. The situation is similar in the other strata SJ 319 (238:68), SJ 324 (31:10), and SJ 336 (155:34+105:4), where the predominant proportions were greatly in favour of the fine fabric pottery made on a fast potter's wheel. Although minor deviations exist,<sup>23</sup> according to the predominant pottery finds it can be established that at the spot where stratum SJ 318 extended, there had previously existed some small feature from the early medieval period that the following metal objects definitely belonged to: the bronze strap end and the trapezoidal buckle. This earlier feature extended in an E-W direction, possibly with a small extension/deviation to the northeast, inasmuch as we also attribute to the early medieval period the area where remains were found of the hoops of a wooden bucket and a small iron knife.

Such a spatial image had been acquired in the undertaken geophysical investigations, which showed that anomalies appeared at places with thermoremanent types of magnetisation at archaeological remains related to metallurgical activities at this site (fig. 1a; Mušič et al. 2013). This small feature with an oval shape corresponds to finds of tiny fragments of pottery tuyeres/nozzles, and considerable amounts of smelting debris, but also slag from smithing activities, so that it can, with a certain dose of reserve, considering the character of this site in the earlier historical periods and the quantity of waste at the site itself, be connected with activities related to the production and working of iron at this site. On the other hand, all the other strata (SJ 319, 320, 324, 336) represent part of some structure, possibly a wooden building from the High Middle Ages or the transition from the Early to the High Middle Ages, which was built/positioned at the site of an earlier utilised area. This large oval structure was oriented NW-SE, and was characterised by fine fabric pottery, vessels made on a fast potter's wheel, fragments of whetstones, and metal fragments that could perhaps be remains of iron knives, one of which very probably had a handle of organic material. Although the sporadic appearance of fragments of pottery tuyeres and some fragments of iron-working discards were noted in the strata of the larger feature, it seems that the character of this feature (wooden building?) cannot be tied to the working of iron, and certainly not to forging, and probably also not to smelting (Table 1). The appearance of these finds can be related only to the fact that this was a site where smelting activities had been carried out in an earlier period, and that they were in fact secondary finds. A similar conclusion had been noted for the previously analysed and published archaeological units dated to the period of the High Middle Ages at this site, where such waste was not even present (Sekelj Ivančan 2018).

A separate small circular feature SJ 330, located just by the larger feature, can also be attributed to the same, later period, and the proportions in the representation of pottery were 20:4 in favour of the later examples, but its primary function was very difficult to determine, only the fact can be noted that there was a large quantity of soot in the upper parts of the fill.

Some of the questions related to the finds discussed here for which it will be difficult to find answers are related to the circumstance that the results of the radiocarbon analysis from the charcoal sample from SJ 320 gave a date in the early medieval period for this stratum (Cal AD 811±41), which the analysed predominantly pottery material from it does not confirm. Evidently in the reordering

<sup>23</sup> Such deviations could have occurred as a result of disturbance of layers due to the multiple period settlement of this site, but also the manner of excavation, where it was not immediately noted that there were varied fills during uncovering of the feature.



of the earlier layers in the form of the reuse of the same area, a contamination of the sample occurred, and during the excavations the charcoal sample taken and sent for analysis had arrived secondarily from an earlier feature into the later unit. The earlier feature truly did contain pottery material that with certainty can be classified to the period indicated by the C14 analysis. The period of utilisation of the stone quern will also remain undefined, as its fragments were discovered in all strata, and any connection will also remain unknown between it and the fragments of baking/drying trays, also scattered throughout all the strata. Perhaps it is a positive circumstance that the largest amount of fragments of the baking/drying trays was found in the earlier feature that can be classified to the period in which such vessels were used (Bekić 2016b, 107-108), while future investigation will perhaps illuminate the occasional unclear factor.

Close analogies to the pottery finds that are classified here to the early medieval period can be found, in addition to the earlier mentioned area of the northern Drava basin micro-area in the vicinity of Torčec, in the broader Drava River region in Bekić's Drava-Mura-Sava 2a and 2b groups (Bekić 2016b, 94-95). However, it is necessary to emphasise the site of Šarnjak near Šemovec, where detailed analysis of the material was undertaken that was supported by radiocarbon dates, primarily because of the fact that at the site an iron belt holder was discovered, whose source was probably identical to the source of our bronze strap end.<sup>24</sup> On one side it was covered by a bronze engraved platelet decorated with a motif of S-shaped tendrils with pointed leaves, analogies for which can be found in the graves of the Avar cultural circle (like analogies to our strap end), on the basis of which L. Bekić approximately dated this somewhat simplified version of tendrils to the period between 710 and 760, the second third of the 8th century. On the basis of the analysis of the entirety of the material, however, the author nonetheless dated the excavated features and structures of this settlement somewhat later, to the very late 8th and the very beginning of the 9th centuries, while the appearance of the belt holder as a separate element of a belt set was interpreted as a objects preserved in use for a lengthy time (Bekić 2016a, 228–230, 232; Pl. 5: 13; 2016b, 128-129, fig. 85). Our earlier finds from the feature extending E-W (lower) can be attributed to the second half of the 8th century or the late 8th and early 9th centuries, both pottery and metal items that can be attributed to an "Avar provenience"/"Avar source". Such individual objects that can be connected to the material culture of the Avars (and Slavs), most of them parts of fragmented belt sets but also other elements, are not unknown in the pre-Alpine region in the period of the second half of the 8<sup>th</sup> century and are present at a dozen archaeological sites in Slovenia (Karo – Knific – Lubšina-Tušek 2011, 133, fig. 1). Slovenian individual settlement finds are interpreted variously depending on the type of sites at which they were found, so that objects discovered at elevated fortified sites are considered tied to loot from the Frankish-Avaric conflicts at the transition from the 8th to the 9th centuries, while those that come from lowland settlements, such as our strap end, or rather our site, would reflect the Avaro-Slavic relations on the edges of the Pannonian Plain (Karo – Knific – Lubšina-Tušek 2011, 144), and this should also apply to this part of our site at Sušine dated to the same period.

It has been shown that sites that were inhabited during the early medieval period (7th and 8th centuries) often also had a later horizon of settlement, as was recognised at Sušine, as well as other examples of excavated and published settlements from the surrounding Drava River region

<sup>24</sup> The discovery of several fragments of glass, probably from earlier periods, represents yet another similarity between Šarnjak and Sušine, where a fragment of the rim of a small glass vessel was found, which at our site comes from the contacts of the ploughed layer with the next to the last layer inside trench 8, but beyond the archaeological features (Pl. 9: 87). This was transparent glass with many tiny and one larger "bubble", a structure indicating that it was a Roman fragment. Fragments of Roman glass were also found at the early medieval site of Prečno pole in Torčec (Sekelj Ivančan 2010, 150-151, 228, Pl. 8: 45).

(Sekelj Ivančan 2010, 17-25), the dates of which are supported by radiocarbon dating. Other than the above-mentioned Prečno pole at Torčec (Sekelj Ivančan 2010) and Šarnjak near Šemovec (Bekić 2016a), citing only a few examples, through use of the C 14 method the finds were more precisely dated from the site of Stara ves near Nedelišće with remains from the first half of the 7th and again later from the second half of the 11th century (Bekić 2006, 218), as well as those from the site of Jakopovec-Blizna with remains from the 8th and 9th centuries and later from the High Middle Ages (Bekić 2006, 125, Pl. 28: 9-10), and Brezje 1 near Varaždin with two settlement horizons – the 8th – 9th and the 11th – 12th centuries (Bekić 2006, 289-291; 2009) from the upper Drava River basin region, but similar sites are also known further east, downriver on the Drava, such as the site of Virovitica-Đota, also with two layers of settlement (the 7th – 8th and the 10th – 11th centuries; Sekelj Ivančan – Tkalčec 2008).<sup>25</sup> All of these sites were slightly elevated in their individual landscapes and were hence especially suitable for settlement. The choices for locations for settlement in the lowlands along the Drava River certainly would have required a nearby source of water, but also protection from penetration by flood waters from the nearby major river, hence the population throughout all (pre)historical periods, including the Middle Ages, utilised slightly elevated terrain and deposited sand crests for the location of their settlements, as was the case for all the above cited examples. Hence it is not unusual that at Sušine, on a slightly elevated sand bank in an otherwise lowland environment, the same position contained remains from the Early Middle Ages (second half of the 8th and beginning of the 9th centuries), and subsequently remains from the High Middle Ages. It should be noted that in the part of Sušine excavated to the present certain differences were noted in the pottery material of the High Middle Ages in terms of the forms and decoration of ordinary cooking pots utilised for everyday use. They indicate the chronological definition of the context from which they came: the finds described here were slightly earlier (11th and beginning of the 12th centuries) than those that came from the archaeological features in the southern part of the site that is dated from the end of the 11th to the beginning of the 13th centuries (Sekelj Ivančan 2018). On the basis of the available material, the lack of material traces from the period at the end of the 9th and the 10th centuries, means that it cannot be stated at present with any degree of security that an uninterrupted continuity of settlement existed at this site throughout several medieval centuries.

To what extent, on the other hand, was the settlement of this location at the site of Sušine caused by economic activities related to the exploitation of iron ore, at the present level of knowledge this can perhaps most positively be concluded for the earlier archaeological periods (the Early Iron Age?, Late Antiquity), and also most probably for the horizon of settlement in the early medieval period. No reliable data is yet available for the later medieval period, but the possibility should be noted that future archaeological excavation might change this image. More extensive archaeological excavations, which would also establish the total number of settlement and production structures and features in all archaeological periods of the inhabited positions at Sušine, as well as the spectrum of all kinds of archaeological finds from the structures and features, would also enable answers for further considerations about this site, and the examination of potential reasons for the existence of this site in various periods at this same position. Related to this, if the idea about a lack of continuity in economic activities related to the processing of iron ore between the Early and High Middle Ages in fact remained unchanged, a path would open for totally new investigations that could be oriented to the question of the exhaustion of natural resources – iron

<sup>25</sup> An expanded list of early medieval rural sites where archaeological excavation have confirmed existence throughout several centuries of the Middle Ages from the region of northern Croatia can be found at the link ([http://www.iarh.hr/media/arhiva/Tablica%201\\_Popis\\_Naselja.pdf](http://www.iarh.hr/media/arhiva/Tablica%201_Popis_Naselja.pdf)), including available literature (<http://www.iarh.hr/media/arhiva/naseljaliteratura.pdf>; 22 May 2018).

ores – specifically at this site at the end of the early medieval period. The impetus for again raising this settlement in the 11th century at the same position, after a pause of nearly two centuries, should in this case be sought in other reasons. All of this, of course, is only relevant if more extensive investigations would confirm the present knowledge about a lack of settlement of Sušine after the beginning of the 9th century and throughout the entire 10th century.

## Bibliography

- Bekić, Luka. 2006.* Zaštitna arheologija u okolici Varaždina. Arheološka istraživanja na autocesti Zagreb – Goričan i njezinim prilaznim cestama. Zagreb.
- Bekić, Luka. 2009.* Ranosrednjovjekovno naselje Varaždin – Brezje. In Tomičić, Željko – Uglešić, Ante (eds.). Zbornik o Luji Marunu, Zbornik radova sa Znanstvenog skupa o fra Luji Marunu u povodu 150. obljetnice rođenja (1857.-2007.), Skradin-Knin, 7.-8. prosinca 2007.g., Šibenik-Zadar-Zagreb, 205-219.
- Bekić, Luka. 2010.* Srednjovjekovna jama K 12 s nalazišta Jalkovec–Police kod Varaždina. In *Archaeologia Adriatica* IV, 227-241.
- Bekić, Luka. 2012.* Keramika praškog tipa u Hrvatskoj. In Šeparović, Tomislav (ed.). Zbornik radova sa Znanstvenog skupa «Dani Stjepana Gunjače 2». Hrvatska srednjovjekovna povijesno-arheološka baština. Međunarodne teme, Split, 18.-21. listopada 2011.g., Split, 21-35.
- Bekić, Luka. 2016a.* Nalazi 8. i 9. stoljeća sa Šarnjaka kod Šemovca / Finds from the 8th and 9th centuries at Šarnjak near Šemovec. In *Vjesnik Arheološkog muzeja u Zagrebu* 3. s., XLIX, 219-248.
- Bekić, Luka. 2016b.* Rani srednji vijek između Panonije i Jadrana. Ranoslavenski keramički i ostali arheološki nalazi od 6. do 8. stoljeća, Monografije i katalogi 27, Arheološki muzej Istre. Pula.
- Garam, Éva. 1987.* Pferdegräber der awarenzeitlichen Gräberfeldes in Tiszafüred. Angaben der spätaawarenzeitlichen Pferdebestatungen. In *Alba Regia* 23, 65-125.
- Garam, Éva. 1995.* Das awarenzeitliche Gräberfeld von Tiszafüred. Cemeteries of the Avar Period (567–829) in Hungary. Vol. 3. Budapest.
- Garam, Éva – Kovrig, Ilona, Szabó, János Gyözö – Török, Gyula. 1975.* Avar Finds in the Hungarian National Museum. Cemeteries of the Avar Period /567-829/ in Hungary. Vol. 1, Budapest.
- Karo, Špela – Knific, Timotej – Lubština-Tušek, Marija. 2011.* Predmeti avarskega izvora z arheoloških najdišč v Sloveniji. In *Vjesnik Arheološkog muzeja u Zagrebu* 3. s., XLIV, 131-159.
- Katalog. 2000.* Milošević, Ante (ed.). Hrvati i Karolinzi/Croats and Carolingians, exhibition catalogue, Muzej hrvatskih arheoloških spomenika/Museum of Croatian Archaeological Monuments. Split.
- Měchurová, Zdeňka. 1983.* Třmeny a jiné součásti sedla z časné středověkého období [Die Steigbügel und andere Sattelsbestandteile aus dem Frühmittelalter]. In *Časopis Moravského Muzea v Brně. Vědy společenské* 68, 61-89.
- Mušič, Branko – Medarič, Igor – Mori, Matjaž – Nas, Eline. 2013.* Izvješće o geofizičkim istraživanjima na arheološkom lokalitetu Virje – Volarski breg/Sušine, Hrvatska, Maribor 2013. ARHINDOKS of the Institute of Archaeology (manuscript).
- Pleterski, Andrej. 2011.* Das Verhältnis zwischen dem Volumen und dem Durchmesser eines Topfers. In *Archaeologica Adriatica* 3 (2009), 323-333.
- Rapan Papeša, Anita – Šmalcelj Novaković, Pia. 2016.* Kasnoavarsodobno groblje na Gradini u Otoku, exhibition catalogue. Vinkovci.

- Sekelj Ivančan, Tajana. 2000.* Slučajni nalaz ognjišta na lokalitetu Borovljani-Srednje brdo kraj Koprivnice i slični srednjovjekovni nalazi evidentirani na području sjeverne Hrvatske. In *Prilozi Instituta za arheologiju* 17, 67-88.
- Sekelj Ivančan, Tajana. 2010.* Podravina u ranom srednjem vijeku, Rezultati arheoloških istraživanja ranosrednjovjekovnih nalazišta u Torčecu, *Monographiae Instituti Archaeologici* 2. Zagreb.
- Sekelj Ivančan, Tajana. 2017a.* Ranosrednjovjekovno naselje na Volarskom bregu u Virju. In *Zbornik Instituta za arheologiju* 6, 111-131.
- Sekelj Ivančan, Tajana. 2017b.* Ranosrednjovjekovni objekt na Sušinama u Virju. In *Cris, Časopis Povijesnog društva Križevci XIX.*, no. 1, 115-128.
- Sekelj Ivančan, Tajana. 2018.* Arheološki tragovi naseljenosti Sušina u Virju tijekom razvijenoga srednjeg vijeka. In *Zbornik Instituta za arheologiju* (in press).
- Sekelj Ivančan, Tajana – Botić, Katarina – Culiberg, Metka. 2018.* Biljni pokrov Đurđevačkih pijeska i okolice – arheološka perspektiva: studija slučaja Virje-Volarski breg, HAZU Križevci (in press).
- Sekelj Ivančan, Tajana – Mušič, Branko. 2014.* Geofizička i arheološka istraživanja na nalazištu Virje – talionička radionica iz vremena kasne antike i ranog srednjeg vijeka. In *Starohrvatska prosvjeta* III. ser., Vol. 41, 177-184.
- Sekelj Ivančan, Tajana – Karavidović, Tena. 2016.* Tkalački stan iz Virja. In *Prilozi Instituta za arheologiju* 33, 171-235.
- Sekelj Ivančan, Tajana – Tkalčec, Tatjana. 2006.* Slavensko paljevinsko groblje na položaju Duga ulica 99 u Vinkovcima. In *Prilozi Instituta za arheologiju* 23, 141-212.
- Sekelj Ivančan, Tajana – Tkalčec, Tatjana. 2008.* Medieval settlements in the Virovitica Region of the Drava River Basin in the period from the 7th to the 11th centuries. In *Guštin, Mitja* (ed.). *Srednji vek. Mittelalter*, Narodni muzej Slovenije, Ljubljana, Inštitut za dediščino Sredozemlja, Znanstveno-raziskovalno središče Koper, Univerza na Primorskem, Ljubljana, 113-128.
- Stadler, Peter. 1991.* Argumente für die Echtheit des „Avar Treasure“. In *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien* 118/119 (1988/89), 193-217.
- Szente, Gergely. 2013.* Vegetal ornaments in the Late Avar decorative art. In *Dissertationes Archaeologicae*, Ser. 3. No. 1, 303-320.
- Vignatová, Jana. 1980.* Součásti jezdecké výstroje z nálezů na Pohansku u Břeclavi. In *Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity. Řada archeologicko-klasická* E25, 161-198.
- Vinski, Zdenko. 1960.* Ranosrednjovjekovni arheološki nalazi u Zagrebu i njegovoj okolici. In *Iz starog i novog Zagreba* II, 47-65.
- Vinski-Gasparini, Ksenija – Ercegović, Slavica. 1958.* Ranosrednjovjekovno groblje u Brodskom Drenovcu. In *Vjesnik Arheološkog muzeja u Zagrebu*, 3. ser. Vol. I, 129-161, Pl. I.-XXVII.
- Zábojník, Jozef. 2009.* Slovensko a Avarský kaganát. *Studia Archaeologica et Medievalia*. Vol. IX. Bratislava.

## Abbreviations

- cf. – to compare somebody/something to somebody/something  
 cm - centimetre  
 dia. – diameter  
 g – gramme  
 ht. – height  
 kg - kilogramme  
 l. – length

max. – maximum  
 mm – millimetre  
 no. – number  
 nos. – numbers  
 SJ - stratigraphic unit  
 th. – thickness  
 w. – width  
 wt. – weight

**SUMMARY: SETTLEMENT CONTINUITY AT SUŠINE SITE NEAR VIRJE (NORTH CROATIA) THROUGHOUT THE MIDDLE AGES.** The work discusses archaeological material from two archaeological units excavated within trench S-8 at the site of Virje-Sušine (North Croatia). On the basis of detailed analysis of fragments of pottery vessels and several metal objects, two horizons of settlement were recognised at this site during the Middle Ages.

The basic characteristics of the earlier horizon consist of coarse pots made on a slow potter's wheel, the edges with simple molding and a combed decoration of irregular notches or wavy lines, which on the basis of analogies from the surrounding area can be assigned to the early medieval period. They are joined by a bronze single-part cast belt strap end, an iron trapezoidal belt buckle, and parts of the hoops of a wooden bucket and a small knife, which can be dated to the second half of the 8th and beginning of the 9th centuries.

The later settlement horizon at this site was characterised by pots with a refined fabric made on the fast potter's wheel, with more developed edges and more regular combed wavy lines, along with the appearance of other decorative motifs, such as single wavy lines, bunches of horizontal lines, and various combinations. On the basis of the characteristics of this pottery, it can be classified to the High Middle Ages, more precisely to the period of the entire 11th century and the beginning of the 12th century.

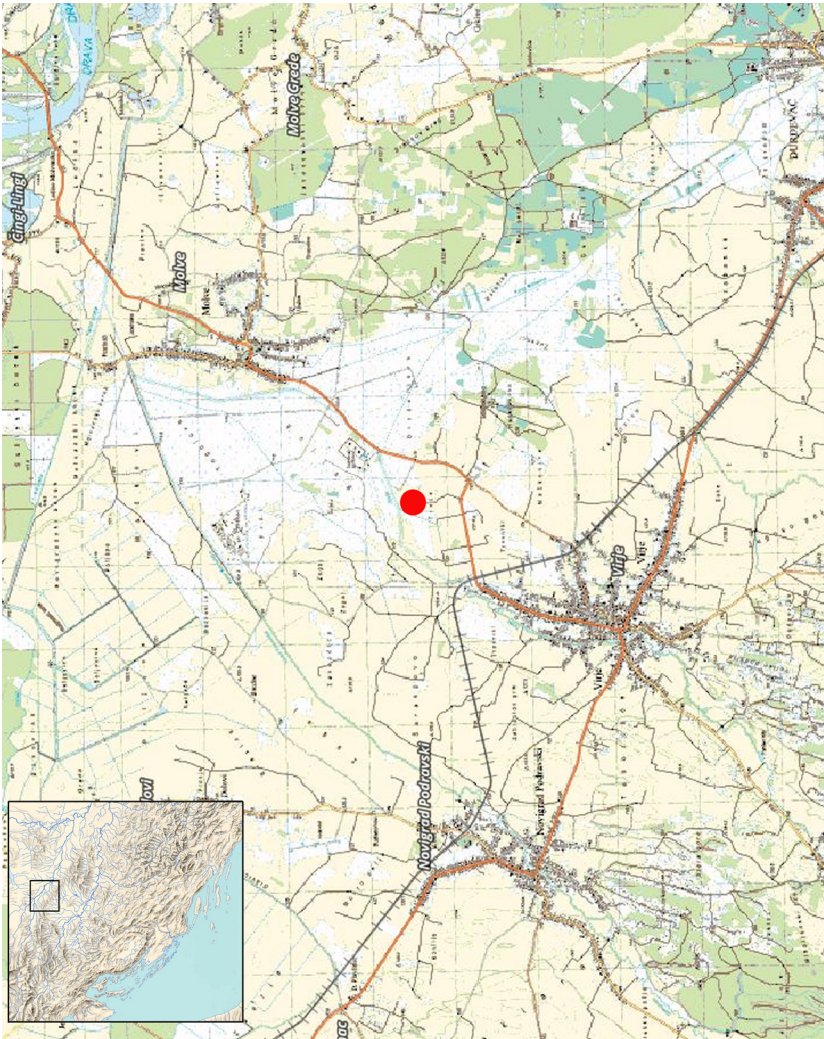
Slight elevations, such as that where the Sušine site is located, located in otherwise low-lying environment of the Drava River lowlands, were suitable for long-term retention of the population at certain places. An essential role in the choice of a dwelling location, particularly in the example of the Virje sites, was certainly held by the smelting activities that took place in the region in the Early Middle Ages, as was shown by the archaeological excavations.

dr. sc. Tajana Sekelj Ivančan  
 Institute of Archaeology  
 Ulica Ljudevita Gaja 32  
 10000 Zagreb  
 Croatia  
 tsivancan@iarh.hr

dr. sc. Tatjana Tkalčec  
 Institute of Archaeology  
 Ulica Ljudevita Gaja 32  
 10000 Zagreb  
 Croatia  
 ttkalcec@iarh.hr



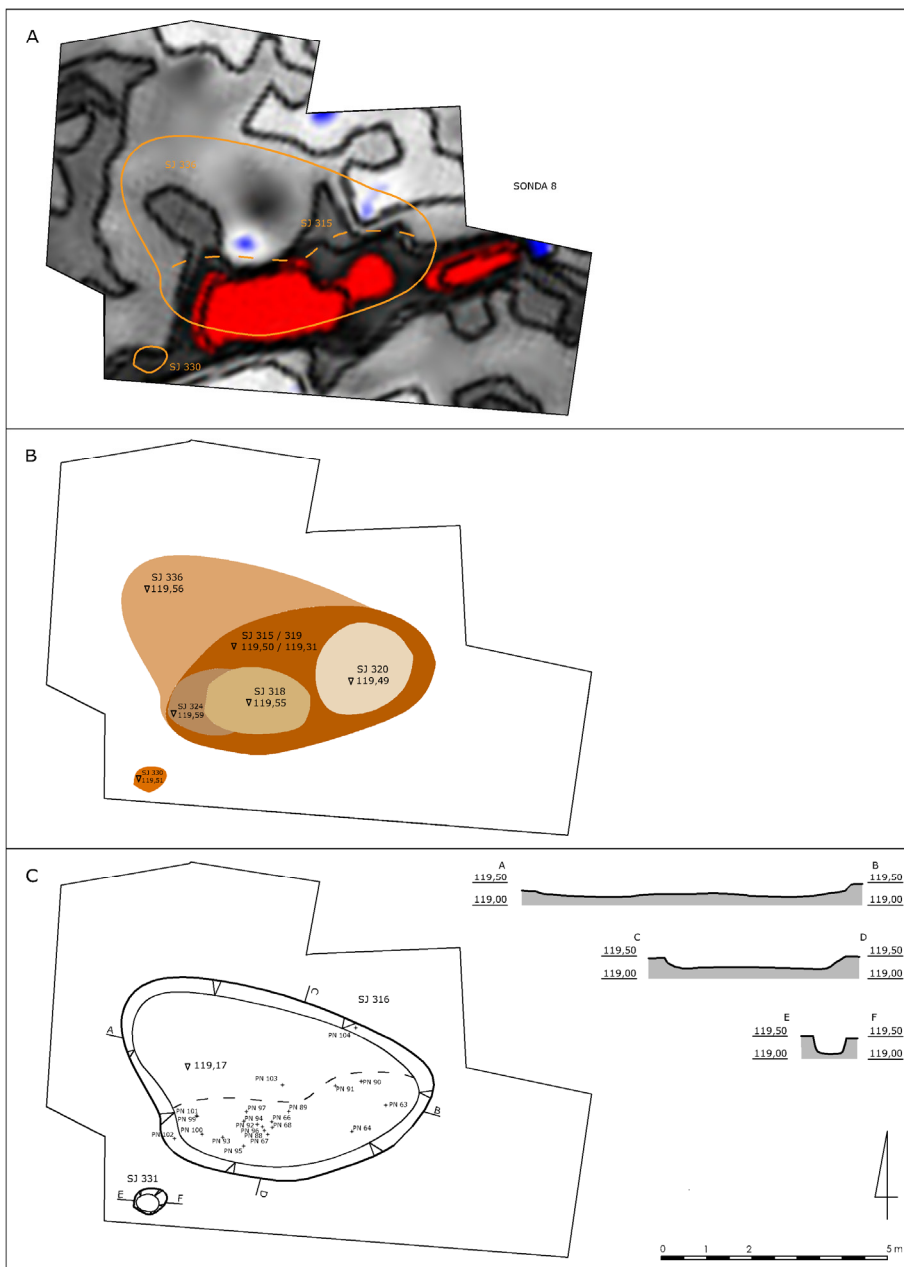
## Appendix / Prílohy



Map 1. The position of the archaeological site of Sušine located between Virje and Molve in Koprivnica-Križevci County (by: K. Turkalj).

Mapa 1. Pozícia archeologického náleziska Sušine na mape, ktoré sa nachádza medzi Virje a Molve v župe Koprivnica-Križevci (autor: K. Turkalj).





**Fig. 1.** Virje-Sušine. Plan of the noted and excavated fills and pits with cross-sections in trench S-8: a) results of geophysical investigation: anomalies in the framework of the surface of trench 8 (Mušič et al 2013); b) all strata; c) pit SJ 316, 390 (drawing: K. Jelinčić Vučković).

**Obr. 1.** Virje-Sušine. Plán registrovanih i skúmaných výplní a jám s prierezmi v sonde S-8: a) výsledky geofyzikálneho bádania: anomálie v rámci povrchu sondy 8 (Mušič et al 2013); b) všetky vrstvy; c) jama stratigrafickej jednotky SJ 316, 390 (kresba: K. Jelinčić Vučković).



Fig. 2. Virje-Sušine. A fragment of a stone quern from SJ 315 (photo: T. Sekelj Ivančan).

Obr. 2. Virje-Sušine. Fragment kamenného žarnova zo stratigrafickej jednotky SJ 315 (fotografia: T. Sekelj Ivančan).



Fig. 3. Virje-Sušine. Fragments of whetstones: a) SJ 315: grey; b) SJ 001/336: ochre (photo: T. Sekelj Ivančan).

Obr. 3. Virje-Sušine. Fragments brúsikov: a) stratigrafická jednotka SJ 315: sivý; b) stratigrafická jednotka SJ 001/336: okrový (fotografia: T. Sekelj Ivančan).



Fig. 4. Virje-Sušine. Fragments of baking or drying trays from stratum SJ 315 (photo: T. Sekelj Ivančan).

Obr. 4. Virje-Sušine. Fragmentsy keramických tácoK na pečenie a sušenie z vrstvy SJ 315 (fotografia: T. Sekelj Ivančan).

## SETTLEMENT CONTINUITY AT SUŠINE SITE NEAR VIRJE (NORTH CROATIA) THROUGHOUT THE MIDDLE AGES

Trench (S)	Stratigraphic unit (Sf)	Find signature (N)	Smelting slag (g)	Smelting slag (no.)	Blacksmithing slag (g)	Blacksmithing slag (no.)	Furnace wall (g)	Furnace wall no	Iron (g)	Iron (no.)	Iron ore (g)	Iron ore (no.)	Indeterminable (g)	Indeterminable (no.)	Other finds (g)	Other finds (no.)	TOTAL (g) - without Other	TOTAL (no.) - without Other	
8	288	298, 299	171	4			4	1					117	2	107	3	292	7	
	001/289	339													11	1	0	0	
	315	292, 294, 302, 303	21899	462			5543	262	284	6	45	2	5731	103	3871	221	33502	835	
	318	308, 311, 319, 320, 331, 336, 342, 679	13099	388	2006	32	5146	174	331	7	10	1	896	37	2761	182	21488	639	
	319	312, 314, 687, 688, 689, 813	200	23			764	30					112	6	1714	139	1076	59	
	320	315, 316, 682, 683, 806	2420	58			1046	48	31	1	27	2	802	26	1674	138	4326	135	
	324	332, 334	1076	30			421	20			5	1	694	12	1043	49	2196	63	
	330	348, 349	1759	32			1107	22					156	6	422	26	3022	60	
	001/336	360, 361, 392, 394, 693	2992	64			571	33			45	1	411	9	900	57	4019	107	
	336	367, 368, 390, 391, 692	1935	48			1334	59					697	13	1038	45	3966	120	
	330/336		48	3			130	11	10	1					783	59	188	15	
	<b>TOTAL</b>			45599	1112	2006	32	16066	660	656	15	132	7	9616	214	14324	920	<b>74075</b>	<b>2040</b>

Table 1. The basic results of macroscopic analysis of the slag and daub from trench 8 at Virje-Sušine site.

Tabela 1. Základné výsledky makroskopickej analýzy trosky a mazanice zo sondy 8 na nálezisku Virje-Sušine.

Trench (S)	Stratigraphic unit (Sf)	Finde signature (N); Special find signature (PN)	Pottery tuyeres (g)	Pottery tuyeres (no.)	TOTAL (g)	TOTAL (no.)
8	315	N 297	36	4		
		N 684	8	1		
		N 685	26	3		
		N 703	64	7		
	Sum 315				134	15
	318	PN 66	5	1		
		PN 67	14	1		
		PN 68	25	1		
		PN 88	17	2		
		PN 89	15	1		
		PN 92	25	1		
		PN 93	33	1		
		PN 94	42	2		
		PN 95	7	1		
		PN 96	2	1		
		PN 97	10	1		
		N 309	23	2		
		N 319	10	1		
		N 337	48	2		
	N 678	3	1			
	N 709	14	2			
	Sum 318				293	21
	319	N 686	18	2		
	Sum 319				18	2
	320	N 681	2	1		
	Sum 320				2	1
	324	PN 99	26	1		
PN 100		7	1			
PN 101		43	1			
PN 102		26	1			
N 680		5	1			
N 706		11	1			
Sum 324				118	6	
336	N 690	24	3			
	N 691	31	2			
	N 704	7	1			
Sum 336				62	6	
Total				<b>627</b>	<b>51</b>	

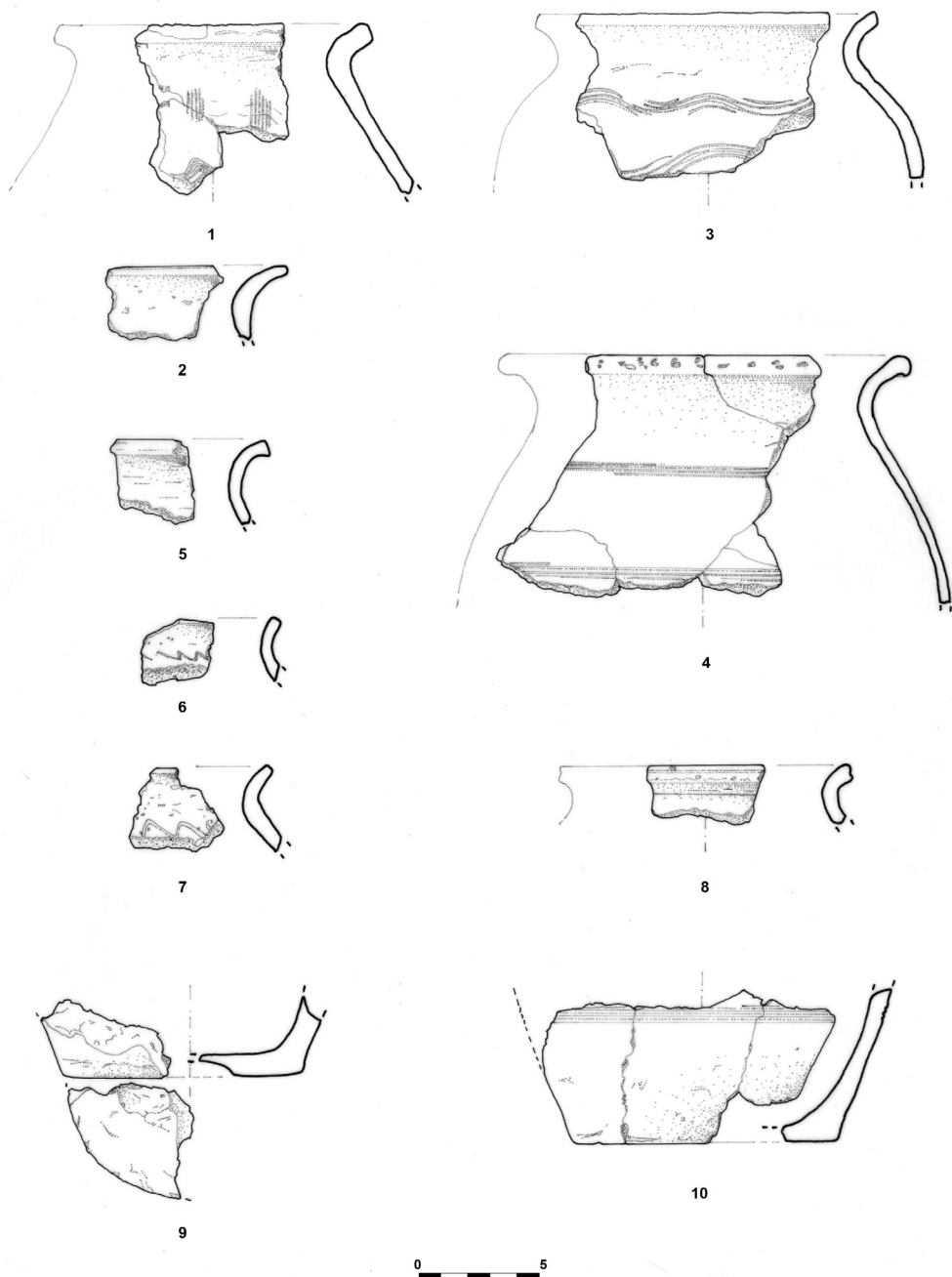
Table 2. Fragments of pottery tuyeres from trench 8 at Virje-Sušine site.

Tabela 2. Fragmety keramických dýz zo sondy 8 na nálezisku Virje-Sušine.

Trench (S); Context (SJ)	Find signature (N)	Number of fragments	Weight of frag- ments (g)	Note
S-7; SJ 001/288	N 768	5	72	
S-7; SJ 303	N 769	2	33	
S-7; SJ 317	N 770	5	54	
S-7; SJ 321	N 771	5	53	
S-7; SJ 001/323	N 772	1	12	
S-7; SJ 340	N 773	6	54	
S-7; SJ 351	N 774	4	40	
S-7; SJ 353	N 775	8	62	
<b>Total S-7</b>		<b>36</b>	<b>380</b>	
S-8; SJ 315	N 776	49	657	8 fragments with polished surface
S-8; SJ 318	N 777	72	1334	11 fragments with polished surface, 6 of which are angular
S-8; SJ 319	N 778	22	666	4 fragments of rims
S-8; SJ 320	N 779	16	342	1 fragment with polished surface
S-8; SJ 324	N 780	6	59	1 fragment with polished surface
S-8; SJ 330	N 781	10	267	
S-8; SJ 001/336	N 782	13	156	
S-8; SJ 336	N 783	19	499	1 fragment with polished surface
<b>Total S-8</b>		<b>207</b>	<b>3980</b>	
S-10b; SJ 001/002	N 784	2	221	1 fragment with polished surface
S-10b; SJ 430	N 785	1	50	
S-10b; SJ 436	N 786	8	870	4 larger fragments, 1 of which is angular
<b>Total S-10</b>		<b>11</b>	<b>1141</b>	
S-11; SJ 452	N 787	3	37	
<b>Total S-11</b>		<b>3</b>	<b>37</b>	
<b>Total all trenches</b>	<b>20</b>	<b>257</b>	<b>5538</b>	<b>28</b>

Table 3. Basic data about fragments of baking/drying trays discovered during excavation of the site of Sušine near Virje.

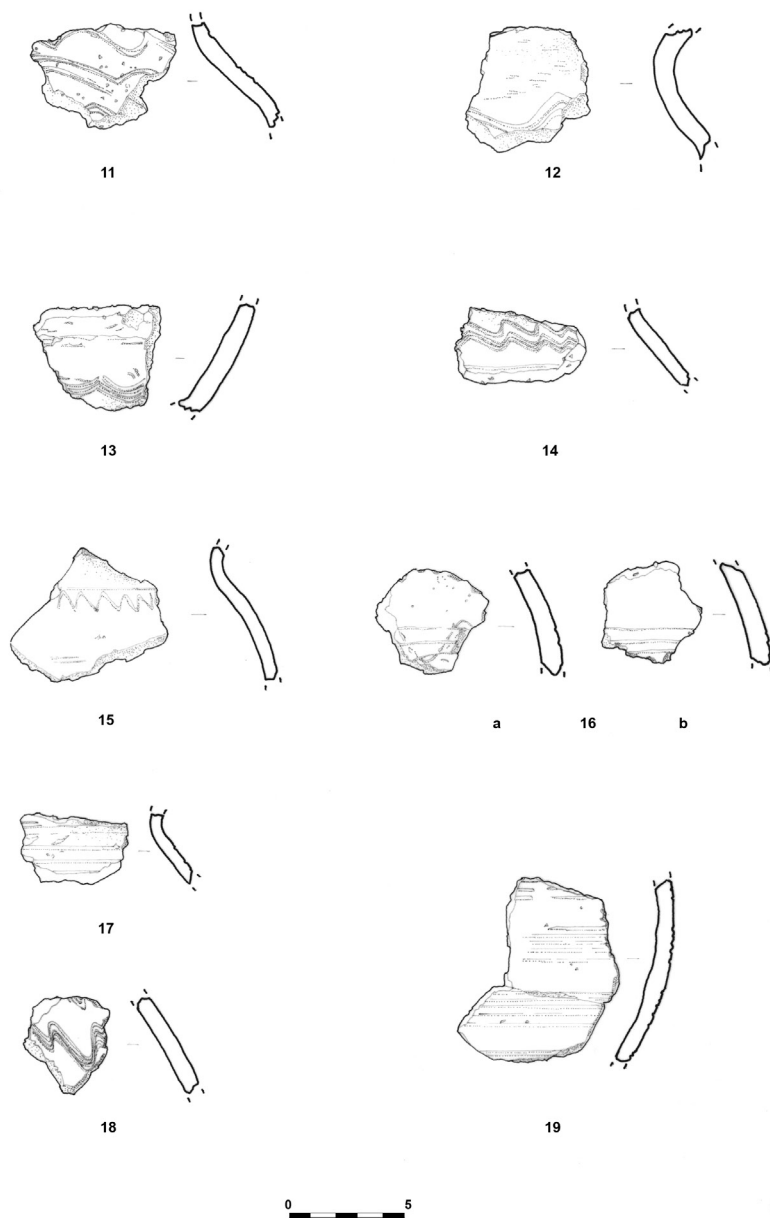
Tabela 3. Základné dáta týkajúce sa fragmentov táčok na pečenie/sušenie, ktoré sa našli počas výskumu náleziska Sušine blízko Virje.



Pl. 1. Virje-Sušine. 1–10: Fragments of pottery vessels from SJ 315.

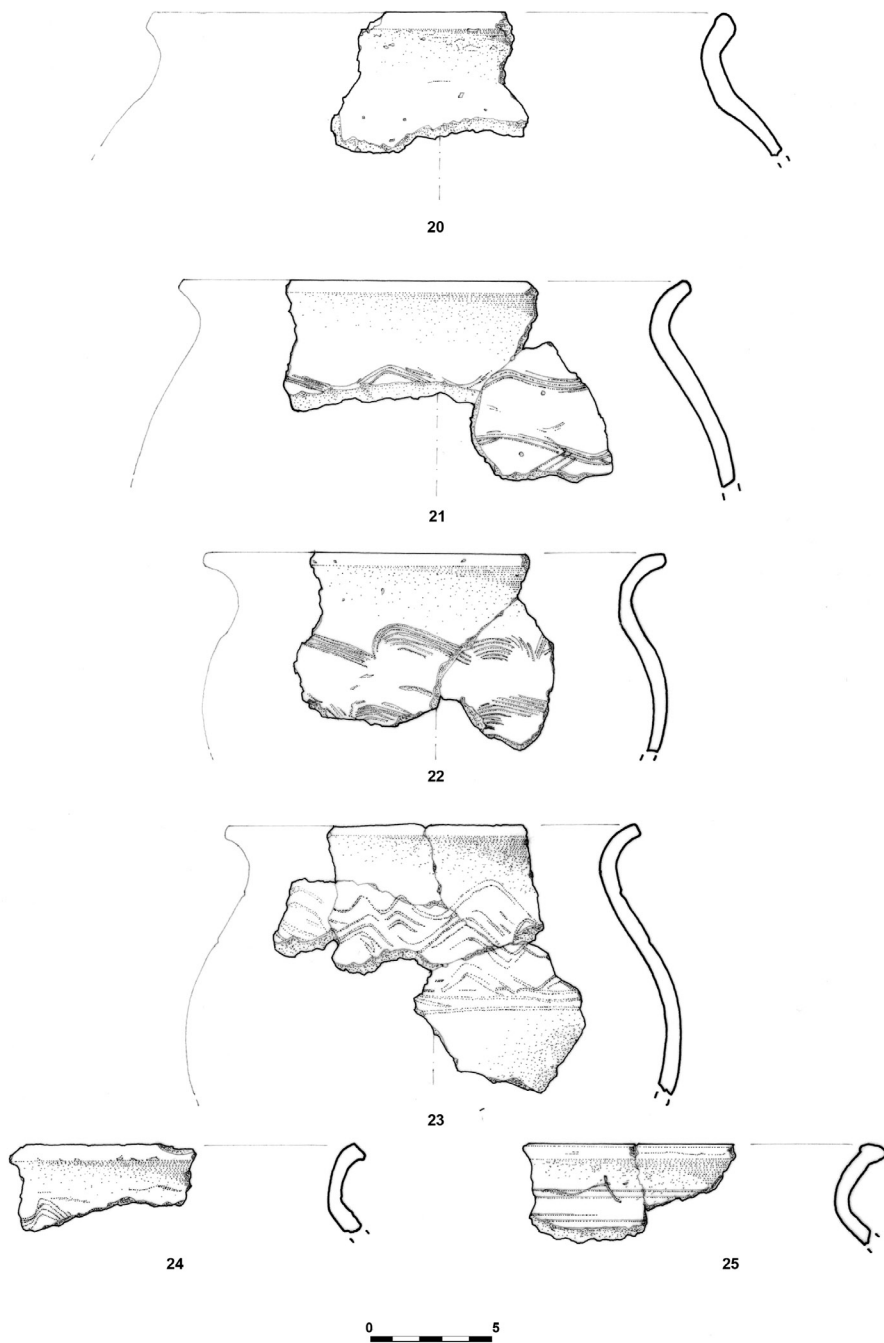
Tab. 1. Virje-Sušine. 1-10: Fragmenty keramických nádob zo stratigrafickej jednotky SJ 315.





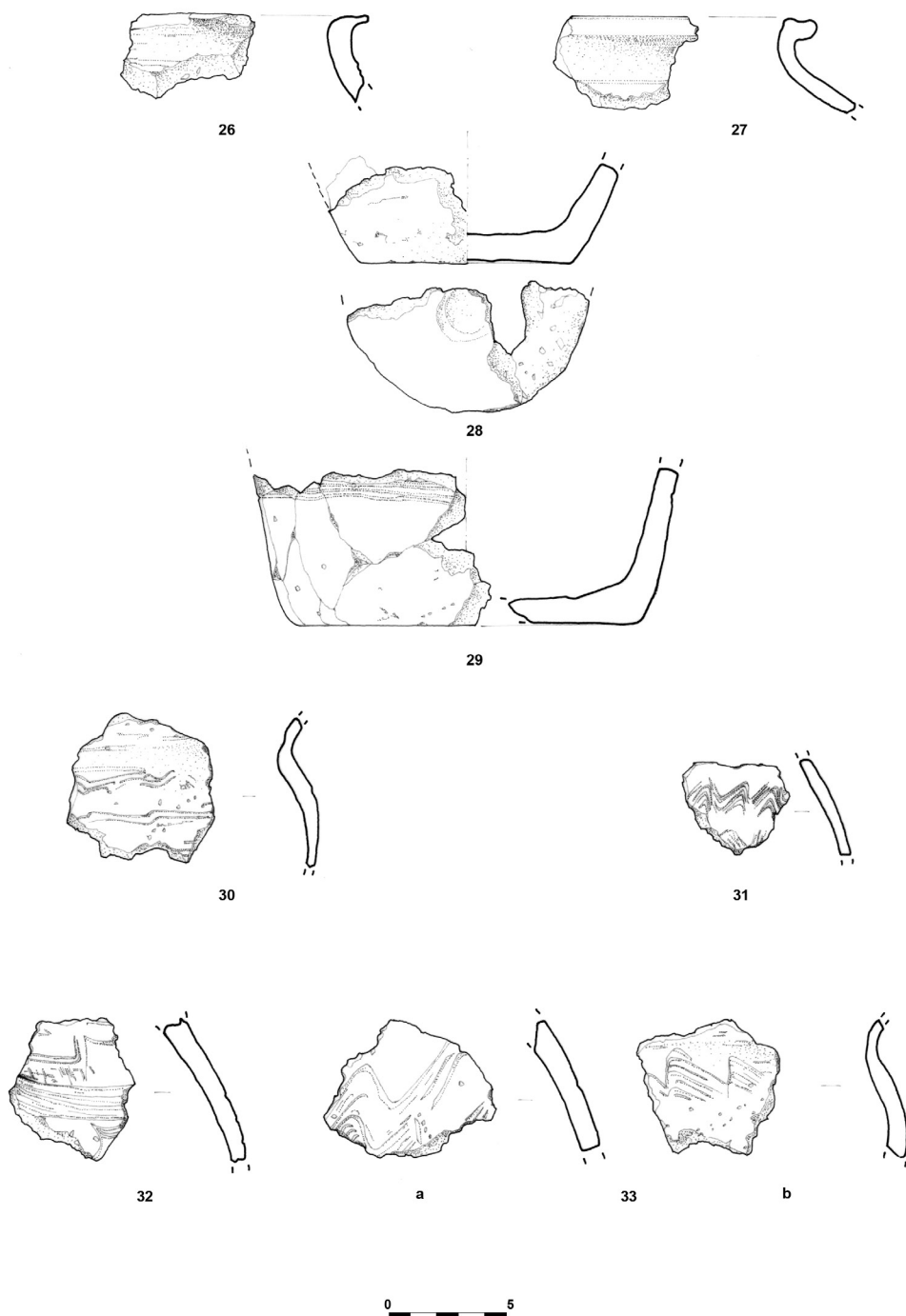
Pl. 2. Virje-Sušine. 11–19: fragments of pottery vessels from SJ 315.

Tab. 2. Virje-Sušine. 11-19: fragmenty keramických nádob zo stratigrafickej jednotky SJ 315.



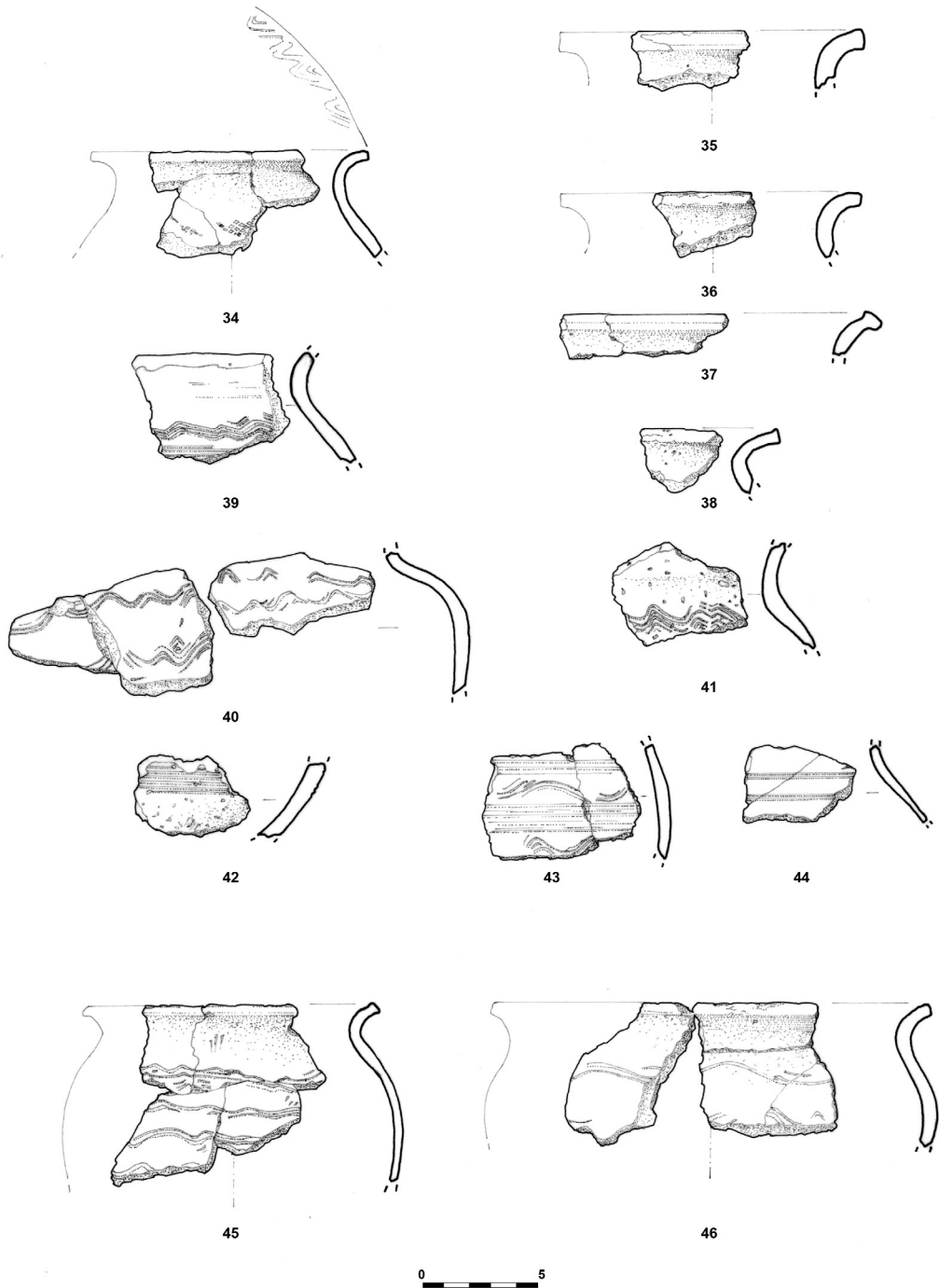
Pl. 3. Virje-Sušine. 20–25: fragments of pottery vessels from SJ 318.

Tab. 3. Virje-Sušine. 20-25: fragmenty keramických nádob zo stratigrafickej jednotky SJ 318.



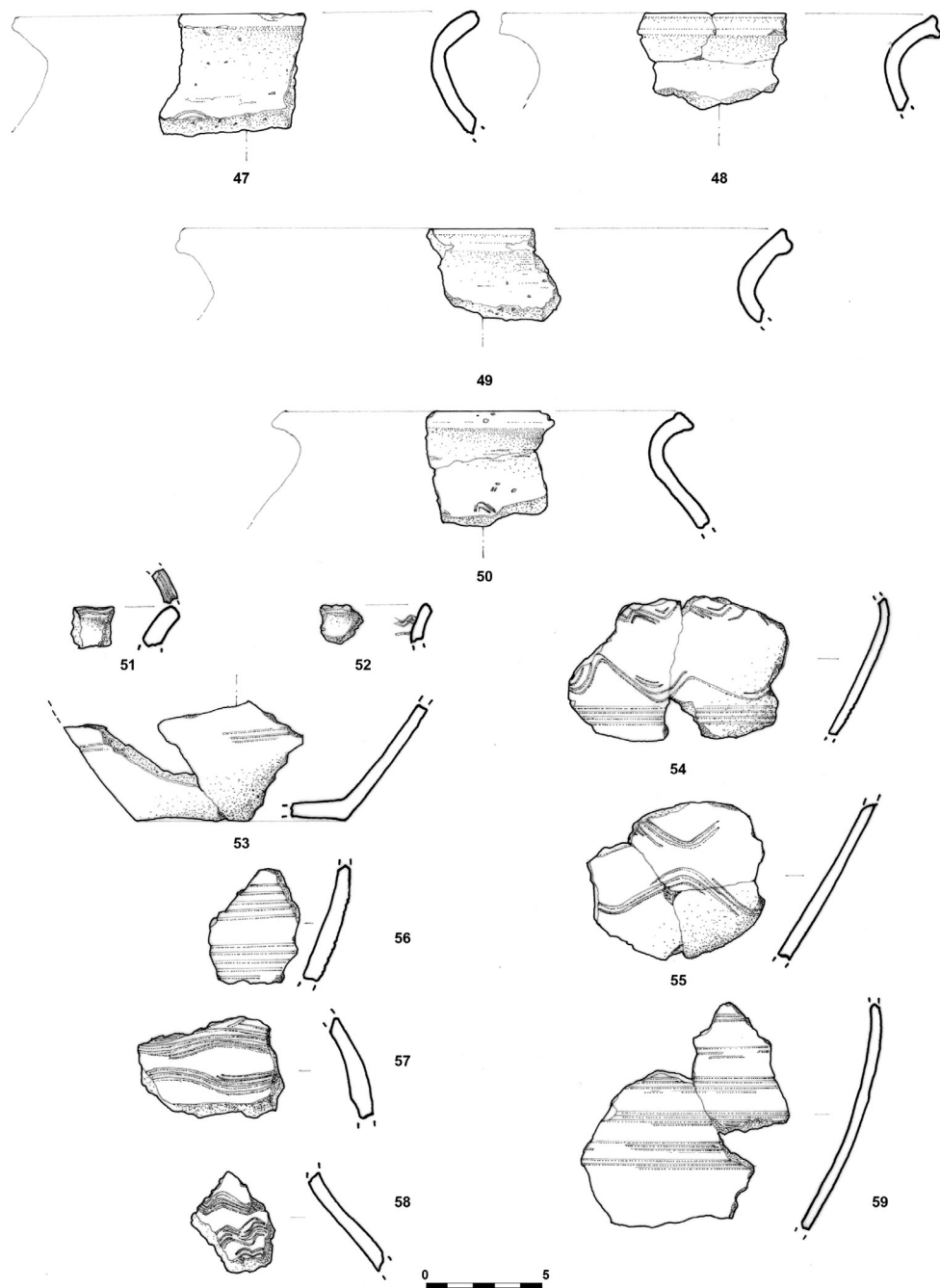
Pl. 4. Virje-Sušine. 26–33: fragments of pottery vessels from SJ 318.

Tab. 4. Virje-Sušine. 26-33: fragmenty keramických nádob zo stratigrafickej jednotky SJ 318.



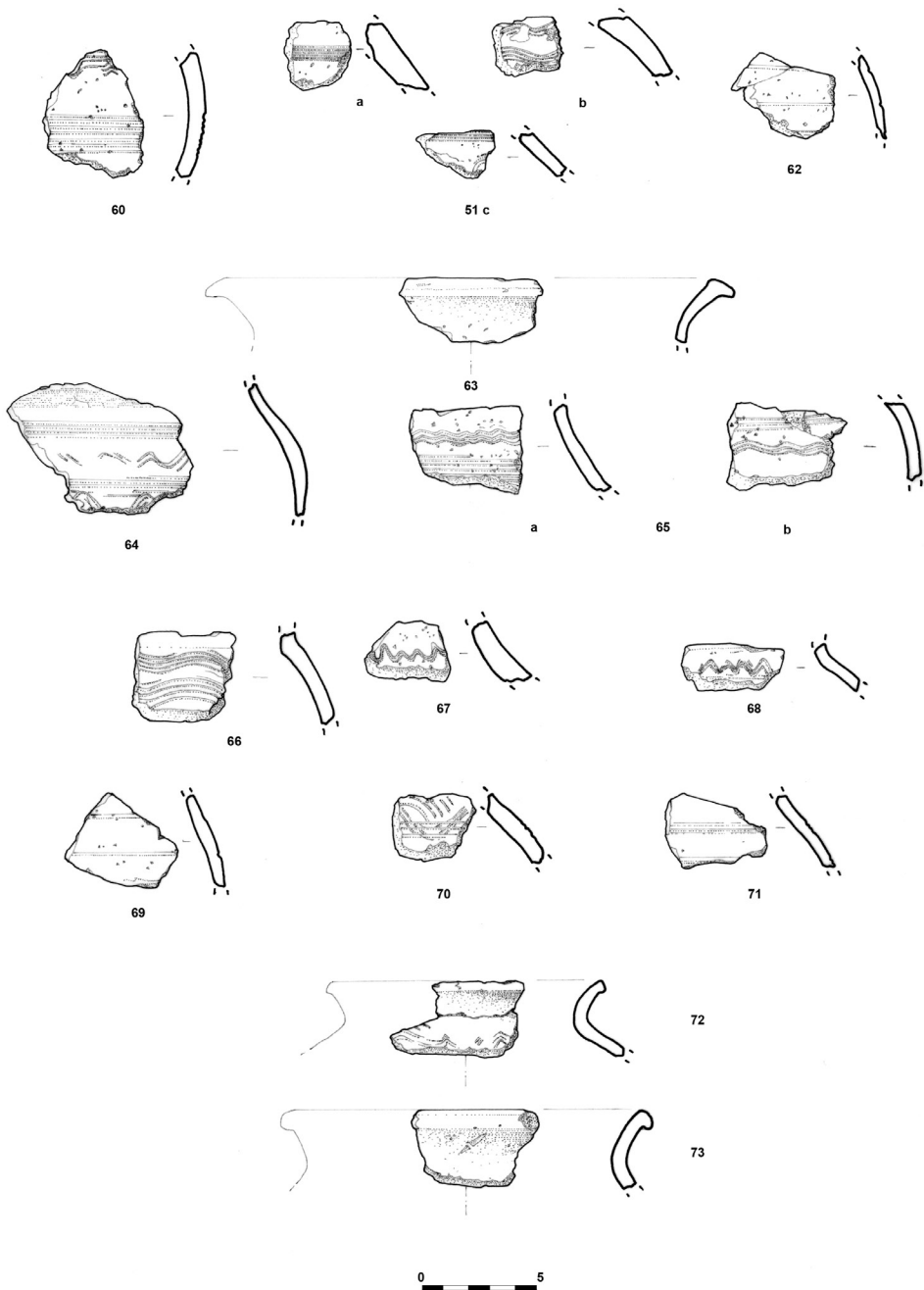
Pl. 5. Virje-Sušine. 34–44: fragments of pottery vessels from SJ 319; 45–46: fragments of pottery vessels from SJ 320.

Tab. 5. Virje-Sušine. 34–44: fragmenty keramických nádob zo stratigrafickej jednotky SJ 319; 45–46: fragmenty keramických nádob zo stratigrafickej jednotky SJ 320.



Pl. 6. Virje-Sušine. 47–59: fragments of pottery vessels from SJ 320.

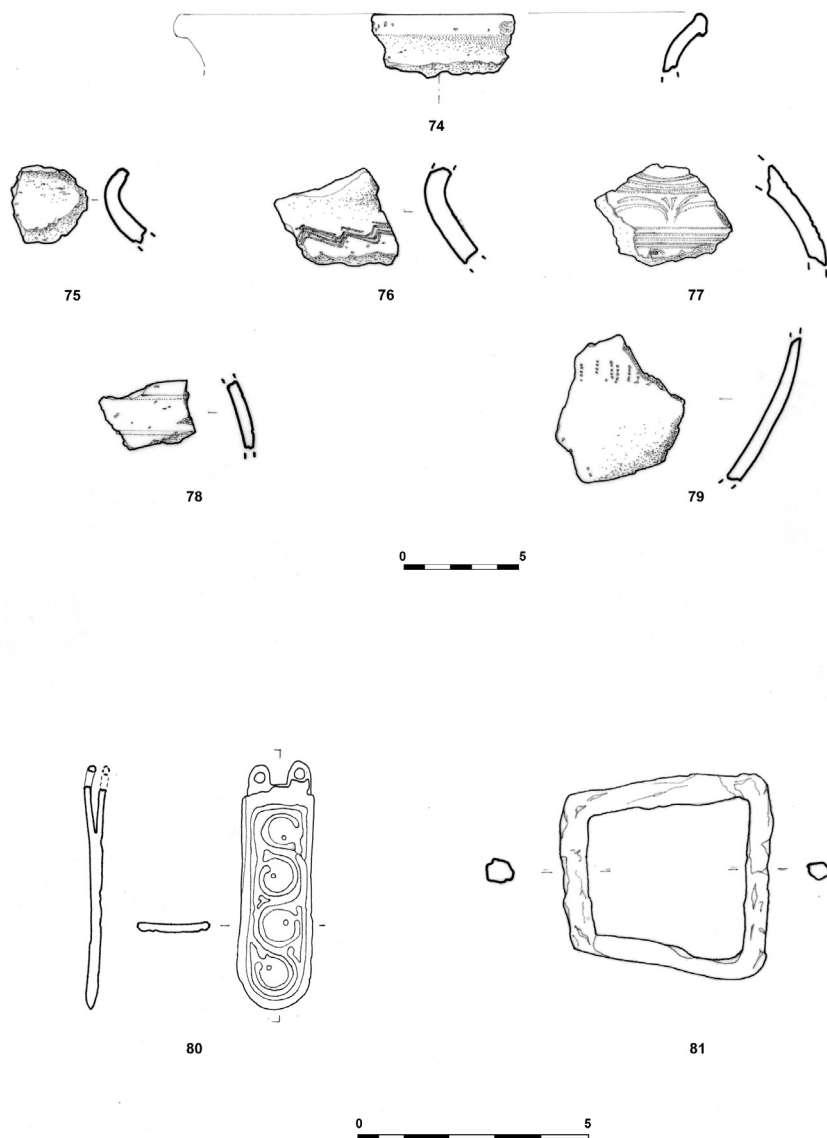
Tab. 6. Virje-Sušine. 47-59: Fragmenty keramických nádob zo stratigrafickej jednotky SJ 320.



Pl. 7. Virje-Sušine. 60–62: fragments of pottery vessels from SJ 324; 63–65: fragments of pottery vessels from SJ 330; 66–71: fragments of pottery vessels from SJ 001/336; 72–73: fragments of pottery vessels from SJ 336.

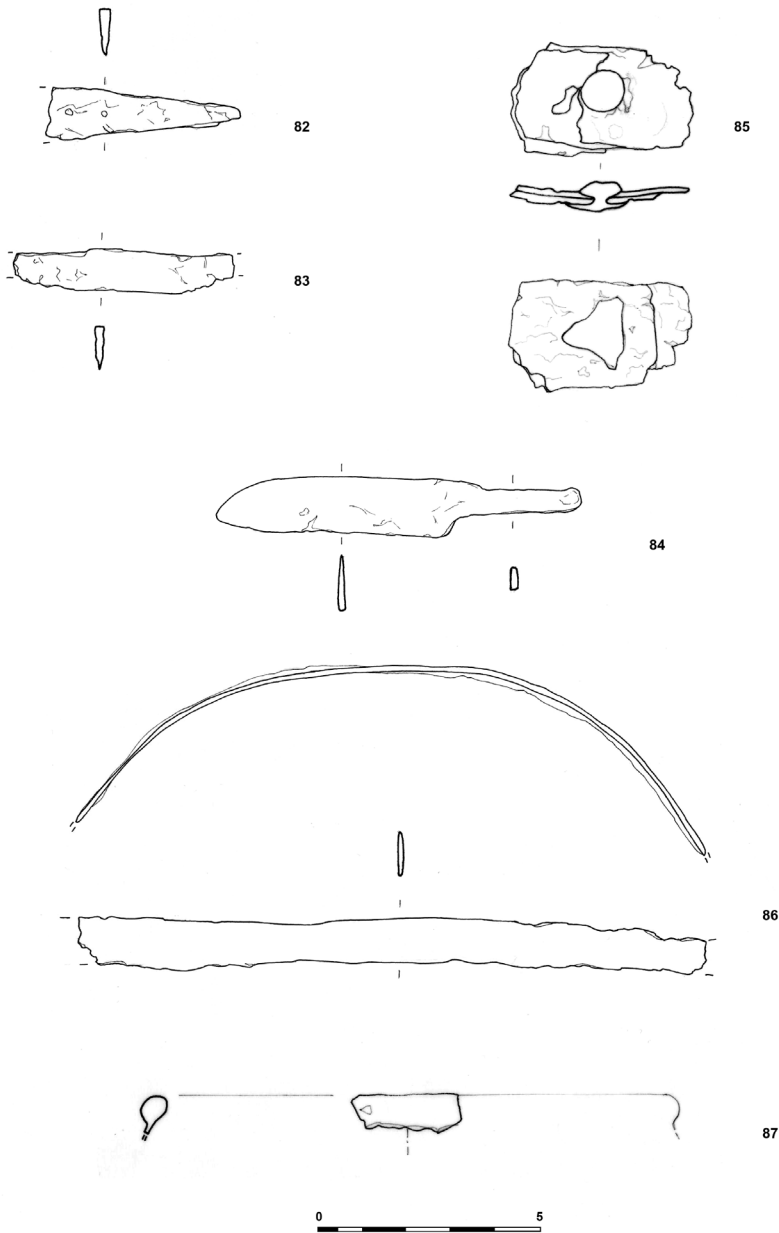
Tab. 7. Virje-Sušine. fragmenty keramických nádob zo stratigrafickej jednotky SJ 324; 63-65: fragmenty keramických nádob zo stratigrafickej jednotky SJ 330; 66-71: fragmenty keramických nádob zo stratigrafickej jednotky SJ 001/336; 72-73: fragmenty keramických nádob zo stratigrafickej jednotky SJ 336.





Pl. 8. Virje-Sušine. 74–79: fragments of pottery vessels from SJ 336; 80–81: a bronze strap end and iron buckle from SJ 315.

Tab. 8. Virje-Sušine. 74–79: fragmenty keramických nádob zo stratigrafickej jednotky SJ 336; 80–81: bronzové nákončie a železná pracka zo stratigrafickej jednotky SJ 315.



Pl. 9. Virje-Sušine. 82–83: fragments of undefined iron objects from SJ 319; 84: an iron knife from SJ 320; 85–86: fragments of the hoops of a wooden bucket from SJ 320; 87: fragment of a glass vessel from SJ 001/289.

Tab. 9. Virje-Sušine. 82-83: fragmenty neidentifikovaných železných predmetov zo stratigrafickej jednotky SJ 319; 84: železný nôž zo stratigrafickej jednotky SJ 320; 85-86: fragment obruči dreveného vedra zo stratigrafickej jednotky SJ 320; 87: fragment sklenenej nádoby zo stratigrafickej jednotky SJ 001/289.

# ČASOVÉ VYMEDZENIE VZNIKU VEĽKOMORAVSKÉHO NOMOKÁNONA

## Time Determination of the Great Moravian Nomocanon

Róbert Jáger

DOI: 10.17846/CL.2018.11.2.67-77

**Abstract:** JÁGER, Robert. *Time Determination of the Great Moravian Nomocanon*. Written legal texts (so-called normative legal texts) are also indispensable for the study of the history of Great Moravia. The most extensive of them is the Great Moravian Nomocanon, which is a translation of its Byzantine original, while the author has significantly narrowed the original text. Most experts dealing with the history of Great Moravia assume that the author of the translation was Methodius himself. In this paper we try to determine when the translation of Nomocanon was conducted. The previous papers stated that the translation was carried out at the beginning of the Byzantine mission in Great Moravia. In this paper we present the hypothesis that the translation of Nomocanon was probably conducted only in the final phase of Methodius's activity in Great Moravia. This hypothesis is supported by the timing of the necessity (and urgency) of its translation in practice, as well as by the historical events of the fight between Wiching and Methodius.

**Keywords:** *Nomocanon, Great Moravia, Methodius, Old Church Slavic Language*

**Abstrakt:** JÁGER, Róbert. *Časové vymedzenie vzniku veľkomoravského Nomokánona*. Pre štúdium dejín Veľkej Moravy sú nepostrádateľným aj jej písomné právne texty (tzv. normatívne právne texty). Najrozsiahlejším z nich je veľkomoravský Nomokánon, ktorý je prekladom byzantskej predlohy, pričom autor pri preklade pôvodný text značne zúžil. Väčšina odborníkov venujúcich sa dejinám Veľkej Moravy predpokladá, že autorom prekladu bol samotný Metod. V tomto príspevku sa pokúšame určiť, kedy sa preklad Nomokánona realizoval. Doterajšia spisba uvádzala, že preklad bol realizovaný už v počiatočnej fáze byzantskej misie na Veľkej Morave. Naproti tomu tu prezentujeme hypotézu, že preklad Nomokánona sa pravdepodobne realizoval až v záverečnej fáze pôsobenia Metoda na Veľkej Morave. Uvedenú hypotézu podporujeme časovým vymedzením potreby (a naliehavosti) jeho prekladu v praxi, historickými udalosťami zápasu Metoda s Wichingom, ale aj poznatkami lingvistiky o jazykovej stránke Nomokánona.

**Kľúčové slová:** *Nomokánon, Veľká Morava, Metod, staroslovienčina*

Historici pri poznávaní dejín (nielen) práva Veľkej Moravy primárne skúmajú tzv. normatívne texty veľkomoravského obdobia: Súdny zákonník pre ľud, Ustanovenia svätých otcov, Napomenutie vládarom, ale aj Nomokánon.<sup>1</sup> Na rozdiel od Súdneho zákonníka pre ľud, ktorému je v odbornej

<sup>1</sup> Na účely tejto štúdie termínom *nomokánon* označujeme byzantskú predlohu a termínom *Nomokánon* označujeme veľkomoravský Nomokánon. Veľké začiatkové písmeno v slove *Nomokánon* však používame len na označenie veľkomoravského prekladu, aby bolo zrejme rozlíšenie od gréckych zbierok. V staroslovienčine sa Nomokánon označoval termínom *Nomokanonъ*.

literatúre venovaná najväčšia pozornosť, stojí na opačnej strane záujmu Nomokánon.<sup>2</sup> Hoci je Nomokánon so svojím rozsahom viac ako 12 000 slov výrazne rozsiahlejší ako Súdny zákonník pre ľud, Ustanovenia svätých otcov a Napomenutie vládarom dohromady, najmenší záujem o toto *juridikum* je odôvodňovaný najmä tým, že Nomokánon je primárne „len“ prekladom byzantskej predlohy<sup>3</sup> bez reflektovania práva na Veľkej Morave, ako aj tým, že nie je dokázané, či sa v právnej praxi Nomokánon prakticky aplikoval. Avšak vzhľadom na nedostatočnosť novoobjavených písomných prameňov práva Veľkej Moravy, si aj Nomokánon zaslúži opätovnú pozornosť, najmä pre svoju bohatosť pôvodnej moravskej slovnice zásoby.

Pre ďalšie bádanie v oblasti dejín Veľkej Moravy bolo dôležitým zistením, že v Nomokánone sa nachádzajú slová veľkomoravského jazykového prostredia, tzv. „moravizmy“, ktoré sa v neskoršej cirkevnej slovančine nenachádzajú: *uvarovati* (vo význame „ošetrenie novorodeného dieťaťa“ je zrozumiteľné aj v dnešnej slovenčine či češtine), *vъzdošenije ot zlb* (odvrátenie sa od zlých skutkov), *obrokъ* (plat), *težza* (súdny spor), *kleveta* (žaloba), *klevetъnikъ* (žalobca). Osobitná pozornosť bola venovaná slovu *istina*. Titul XLVI stanovuje, že ak niektorý klerik alebo laik vezme z chrámu vosk alebo olej, nech je vylúčený a vráti pätnásobne s „istinou“ to, čo vzal. Slovo *istina* má v staroslovienčine význam „pravda“, na tomto mieste však znamená „vec vzatá, kradnutá“ a má teda význam ako staročeské slovo *jistina*. V žiadnom inom slovanskom jazyku nie je slovo *istina*, ktoré by bolo používané v špecificky právnom význame a je vylúčené, že by toto slovo mohlo byť do textu dosadené pri prepise na Rusi, keďže ruská právna dikcia ho nepozná (Bartoňková et al. 2013, 225). Podľa Vašicu (1966, 66) je navyše pozoruhodné, že autor prekladu používal pri práci aj veľkomoravské právne termíny, s ktorými sa zoznámil až pri kontakte s domácim obyvateľstvom. Práve poznanie o veľkomoravskom pôvode niektorých slov Nomokánona pomohlo vyvrátiť staršie názory na neskorší (južnoslovanský) pôvod tohto textu. Osobitne sa tejto problematike venovala Jana Huťanová (1998).

V súčasnej domácej spisbe už nie sú opodstatnenejšie pochybnosti o tom, že preklad Nomokánona sa realizoval na Veľkej Morave. Zároveň neexistujú ani vážnejšie pochybnosti o Metodovom autorstve (prekladu a úpravy) Nomokánona.<sup>4</sup> Doposiaľ však nebola jednoznačne zodpovedaná

<sup>2</sup> Dva pôvodné typy gréckeho nomokánonu boli preložené do staroslovienčiny (avšak je nepravdepodobné, že by oba preklady boli realizované na Veľkej Morave: jeden preklad urobil Metod a ďalší bol urobený po jeho smrti mimo Veľkú Moravu). Preklad Scholastikovej Synagogy bol zachovaný v dvoch rukopisoch: 1. Ustužský (alebo Rumjancovský) zapísaný na rozhraní 13. a 14. storočia, ktorý sa nachádzal v Archanjelskom kláštore v Ustugu. 2. Joasafovský zapísaný na počiatku 16. storočia. Je zrejmé, že oba preklady sú len prepisom starších verzií uvedených dokumentov. V slovanských jazykoch sa v neskoršom období zaužívalo na označenie prekladov nomokánonov slovné spojenie *Kormčaja kniga*. V cirkevno-slovanskej literatúre je toto slovné spojenie odvodzované od slova *kormčij* vo význame kormidelník lode. *Kormčaja kniga* preto môže znamenať kniha pre kormidlovanie (správne smerovanie) lode cirkvi. Pozri bližšie Bartoňková et al. 2013, 187, porovnaj s Brzozowska, 2013.

<sup>3</sup> K vplyvu byzantského práva a byzantskej kultúry na vývoj materiálnych aspektov spoločnosti na Veľkej Morave pozri príspevok Petra Ivaniča (2016, 3-10).

<sup>4</sup> Avšak je opomínaná možnosť, že mu s prekladom mohol pomáhať aj niektorý z jeho študentov pôsobiacich na učilišti, ktoré Metod založil. Považujeme za vysoko pravdepodobné, že pri prácach na preklade Nomokánona Metodovi naozaj mohli pomáhať aj niektorí z jeho študentov. (Aj napriek tomu, budeme v texte používať slovné spojenie „Metodov Nomokánon“ a pod. Používanie tohto slovného spojenia má čisto pragmatický účel zjednodušenia vyjadrovania sa v texte.) Nepriamym dôkazom o takejto eventuálnej spolupráci môže byť kap. XV Života Metodovho: „Potom sa vytrhol zo všetkých zmätkov (sveta) a svoju starostlivosť vložil na Boha. Skôr však (ešte) určil za svojich učeníkov dvoch kňazov, zdatných rýchlopiscov, preložil rýchlo úplne všetky knihy (Bible), okrem Makkabejských, z gréckeho jazyka do slovanského za šesť mesiacov ... Teraz však i Nomokánon, to je pravidlo zákona a knihy Otcov preložil“. Uvedení rýchlopisci mohli

otázka presnejšieho datovania jeho vzniku. Keďže je všeobecne akceptované, že Nomokánon vznikol na Veľkej Morave počas pôsobenia cyrilo-metodskej misie,<sup>5</sup> ktorá prišla roku 863/4, a táto skončila Metodovou smrťou roku 885, vzniká časové rozpätie 22 rokov, kedy Nomokánon mohol vzniknúť (s väčšími alebo menšími prestávkami, keď sa Metod nachádzal v zahraničí<sup>6</sup> a v bavorskom zajatí). Doterajšia spisba kládla dobu vzniku tohto diela do rôznych období: Dvorník (1970, 187) tvrdí, že Nomokánon bol možno už preložený pred príchodom solúnskych bratov na Moravu (tento názor je však ojedinelý), Troicki (1970, 185) kladie jeho vznik bezprostredne po príchode misie, a podobne aj Pastrnek zastával názor, že Nomokánon musel byť preložený už v počiatkoch byzantskej misie na Morave (Bartoňková et al. 2013, 210)

Pokus o presnejšie datovanie vzniku Nomokánona môžeme založiť na základe analýzy jeho jazykovej stránky, ale aj na základe predpokladu jeho potreby. V rozmedzí 22 rokov, keď mohol Nomokánon vzniknúť, sa snažíme určiť obdobie, kedy bola jeho potreba najväčšia. Ak sa nám podarí poukázať na dôvod (príčinu), pre ktorý Nomokánon vznikol, a tento dôvod zasadíme do historických udalostí, môžeme sa pokúsiť aspoň približne zúžiť 22-ročné obdobie, keď Nomokánon vznikol.

## 1. Potreba vytvorenia Nomokánona

Pri štúdiu Nomokánona sme venovali osobitnú pozornosť tým jeho ustanoveniam, ktoré upravujú územnú pôsobnosť predstaviteľov cirkevnej správy a ich oprávnenia. Pri sumarizácii týchto ustanovení sme si všimli zaujímavú skutočnosť: na rozdiel od iných opakujúcich sa častí gréckej predlohy, ktoré Metod vypustil alebo zlúčil do jedného celku, ustanovenia o územnej pôsobnosti predstaviteľov cirkevnej správy zostali v pôvodnom nezúženom rozsahu. Jedná sa o tieto ustanovenia:<sup>7</sup>

- Patriarchovia ustanovení kanonicky majú čestné postavenie a nikto z nich nesmie obsadiť eparchiu patriacu inému za účelom vysvecovania a administratívy, ale tie (*eparchie*), čo skôr uchwátili, musia navrátiť poškodeným.<sup>8</sup>

---

pomáhať nielen pri preklade Biblie, ale aj pri preklade Nomokánona. Vzhľadom na pomerne veľkú množnosť významov slova staroslovienčiny nie je nevyhnutné slovo „rýchlopisci“ vykladať len v našom súčasnom význame. Nie je vylúčené, že v dobovom jazyku toto slovo mohlo mať aj význam pisateľa – prekladateľa.

<sup>5</sup> K problematike správneho používania slovného spojenia cyrilo-metodský sa vyjadroval Patrik Petráš (2017, 251-261).

<sup>6</sup> Problematikou cesty Konštantína a Metoda do Ríma sa venoval Peter Ivanič a Martina Lukáčová (2014, 9-11; 2014, 2-13; 2015, 655-658). Otázkami ceremoniálneho priebehu stretnutí Konštantína a Metoda v Ríme sa vo svojom diele zaujímavo venoval aj Martin Husár (2016, 29-38).

<sup>7</sup> V nasledujúcom texte uvádzame výber ustanovení Nomokánona, ktoré majú priamy alebo nepriamy vzťah k vymedzeniu teritoriálnej pôsobnosti najvyšších cirkevných predstaviteľov. Ak sme znenie slovenského prekladu predmetného ustanovenia upravili oproti pôvodnému staroslovienšemu textu (kvôli jeho lepšej zrozumiteľnosti), uvádzame v poznámke pod čiarou za znením staroslovienšeho textu aj jeho neupravenú podobu. Rovnako tak v texte výnimočne neuvádzame celé znenie niektorých kánonov, ktoré sú rozsiahlejšie, osobitne ak neuvádzané časti nemajú priamy či nepriamy vzťah k prejednávanej problematike. Nasledujúci text Nomokánona sme prepísali z cyriliky do latinky na základe pravidiel prepisu obsiahnutých v diele Josefa Kurza (1969, 22). Za predlohu pre transkript textu Nomokánona sme zvolili text uvedený v MMFH IV. (Bartoňková et al. 2013)

<sup>8</sup> *I titl(ъ) a. O ustavlēnēi patriarchoŭ kanonŭstēi č(ъ)sti, jako ne dostoiť nikomuže ichъ vschystati oblasti inogo dostojanija na s(вѣ)št(e)nije i strojenije, нъ vschylštenija uže obiděnymъ dađti. O čestnom postaveni patriarchoŭ kanonicky ustanovēnyh a o tom, že nikto z nich nesmie obsadiť eparchiu patriacu inému za účelom vysvecovania alebo administratívy, ale tie, ktoré uchwátil, musí navrátiť poškodeným.*

- Čestné postavenie má aj metropolita ustanovený kanonicky a metropolita ustanovený cisárskymi listinami. Nesmú zaberáť územia patriace inému ani rozdeľovať eparchiu na dve.<sup>9</sup>
- Biskup nesmie bez pozvania prechádzať hranice svojej diecézy okrem (*prípady*), aby dohliadol na správu svojho vlastného majetku a ani nesmie vykonávať vysväcovanie mimo svoj údel.<sup>10</sup>
- Biskup nesmie opustiť svoje miesto a mesto a prechádzať na cudzie posty (stolce), aj ak sú tieto uprázdnené, a to ani v prípade, ak nebol prijatý v meste, pre ktoré bol ustanovený. Ani klerik nesmie prechádzať z mesta do mesta.<sup>11</sup>
- Mimo diecézu nemajú biskupi vchádzať do cirkví iného okrsku a nemajú pôsobiť zmätok v cirkvách...<sup>12</sup> Bez pozvania nemajú biskupi vychádzať mimo diecézu, aby vysväcovali alebo vykonávali nejaké iné cirkevné úkony.<sup>13</sup>
- Biskupi každého národa majú poznať svojho starešinu a považovať ho za svoju hlavu a bez jeho povolenia nekonať nič a konať len to, čo im prislúcha v ich okrsku a v krajoch, ktoré im podliehajú. Ale tiež nech nič nekonajú bez porady so všetkými. Tak určite bude jednomyselnosť a bude oslávený Otec, Syn a Duch Svätý.<sup>14</sup>
- Biskup nemá mimo svoju diecézu vykonávať vysväcovanie v mestách a osadách, ktoré sú mimo jeho právomoc. Ak bude usvedčený, že tak konal bez povolenia toho, komu podlieha to mesto alebo miesta, nech je zbavený svojej hodnosti on samotný ale aj ten, ktorého vysvätil.<sup>15</sup>
- Biskup nemá chodiť do cudzieho mesta alebo územia, ktoré nie je pod jeho právomocou za účelom vysvecovania, ani nesmie ustanovovať kňazov alebo diakonov v miestach, ktoré patria pod právomoc iných biskupov, len ak so zvoľením miestneho biskupa. Ak sa niekto opováži niečo také, jeho vysvätenie nech je zrušené a on nech sa podrobí pôstu ustanovenému snemom.<sup>16</sup>

<sup>9</sup> II v. O *ustavleni mitropolitomъ kanonъstěi č(b)sti i o mi / trolitěchъ byvajuštichъ ot c(ě)s(a)rъskych gramotъ i jako ne dostoitъ imъ preděla vъschyštati inomu lětvъ sušta ni jedinoja vlasti razdělěti na dvoje.* O čestnom postavení metropolitov kanonicky ustanovených a o metropolitoch, ktorí sa nimi stávajú cisárskymi listinami, a že nesmú obsadzovať územie patriace inému a ani rozdeľovať eparchiu na dve.

<sup>10</sup> III *tit(b)l(č) g. Jako ne dostoitъ ep(i)s(ko)pu strojenija radi nezvanu choditi, razvě ašte ne prezrěnjija s(ve)žanija jemu vlastna, ni s(ve)št(a)ti že kromě preděla svojego.* Biskup nesmie bez pozvania prechádzať hranice svojej diecézy okrem toho, aby dohliadol na správu svojho vlastného majetku a ani nesmie vykonávať vysväcovanie mimo svoj údel.

<sup>11</sup> XII *tit(b)l(č) vi. Jako ne dostoitъ ep(i)s(ko)pu ostavlěti města svojego i grada i na stoly čjuža prechoditi, / ašte i prazdъni sutъ, ašte i gradomъ, vъ nъže s(ve)št(e)ni byša, ne prijati byša. Nъ ni kliriku že ot grada vъ grad prechoditi.*

<sup>12</sup> I *tit(b)l(č) a. Čresъ strojenije jep(i)s(ko)p(o)mъ ne dostoitъ / choditi vъ c(b)rk(č)vi inogo preděla ni razměšati c(b)rk(č)vъ.*

<sup>13</sup> *Nezvanomъ že ep(i)s(ko)p(o)mъ o strojenii ne prichoditi na s(ve)št(e)nija li na ina strojenija etera c(b)rk(č) vъnaja.*

<sup>14</sup> *Ep(i)s(ko)p(o)mъ kogoždo jazyka věděti dolstoitъ svojego starěšinu, iměti i jako glavu i bez volě jeho ničtože tvoriti, ta že tьkmo tvoriti, jaže imъ vъ svojej oblasti dostojatъ i jaže podъ nimi sutъ strany. Nъ ni be-světa vsěchъ da ne tvorětъ ničtože. Tako bo jedinomyslъje budetъ i proslavitъ sę o(t)čъ i s(y)nъ i s(ve)tyi d(u)chъ.*

<sup>15</sup> III. *Tit(b)l(č) g. Jako ne dostoitъ jep(i)s(ko)pu nezvanu choditi / jep(i)s(ko)pu ne dostoitъ kromě svojeja oblasti s(ve)štenija tvoriti vъ graděchъ i vъ vsъchъ iže ne sutъ vъ oblasti jeho. Ašte li obličitъ sę tvorě bez volě predъrčastago grad(č) ili města ta, da izveržetъ sę samъ i jegože budetъ s(ve)tilъ.*

<sup>16</sup> III. *Tit(b)l(č) g. (pokračovanie) Ep(i)s(ko)pu ne dostoitъ vъ čjužemъ gradě choditi ni vъ město, ježe jemu něs(tv) vъ oblasti, na s(ve)št(e)nije jetero ni postavlěti popovъ ni dъjakonovъ vъ městěchъ vladomychъ drugyčъ ep(i)s(ko)pъ, tьkmo ašte ne sъ voleju ep(i)s(ko)pa města togo. Ašte li kto dъrзnetъ takovo čto, razoreno budi s(ve)št(e)nъstvo jeho a tъ jepitemii sborněi da povinetъ sę.*



- Klerici nesmú bez povolenia svojho biskupa odcestovať a ani bez jeho listu nemajú byť prijímaní v iných mestách a slúžiť omše, ale sa rýchlo navrátiť. Ak nechcú, budú rýchlo zbavení hodnosti.<sup>17</sup>
- Kňazi a všetci klerici majú byť podriadení svojim biskupom a nič nekonať proti ich vôli, ani im nekonať pikle či úklady.<sup>18</sup>
- Mnísi majú byť podriadení biskupom, a neopúšťať miesta, kde boli postrihnutí, ani nemajú stavať kláštory bez povolenia svojho biskupa, ani už zasvätené (kláštory) nemajú sa stávať obyčajnými príbytkami.<sup>19</sup>
- O tom, koľkokrát a kedy sa má v provincii konať snem, a že biskup nemá chýbať na synodách, okrem nemoci.<sup>20</sup>
- O tom, koľkokrát a kedy v provincii... Dostalo sa nám do uší, že v eparchii sa nekonajú snemy nariadené kanonicky, a tým mnohé cirkevné záležitosti potrebujúce nápravu sú neusporiadané. Preto nariadil svätý snem, aby sa podľa kánonov Svätých Otcov v každej eparchii zišli každoročne dohromady dvakrát tam, kde biskup metropolitného mesta káže, aby vyriešili všetky vznikajúce otázky...<sup>21</sup>

Pri pohľade na tieto ustanovenia je zrejmé, že v nich prevláda aspekt „zvrchovanosti“<sup>22</sup> moci predstaviteľa cirkevnej správy (najčastejšie biskupa) v územnej jednotke (najčastejšie diecéze). Táto „zvrchovanosť“ jeho moci sa prejavovala snahou o zabránenie presahovania moci jedného biskupa do správy diecézy iného biskupa.<sup>23</sup>

Metod pri preberaní noriem z gréckej predlohy takmer tretinu z pôvodných ustanovení vypustil, respektíve niekoľko obsahovo blízkych ustanovení spojil do jedného (Vašica 1966, 65). Motívom vypustenia či spojenia ustanovení bolo to, že upravovali otázky pre Veľkú Moravu v danom čase bezpredmetné. Prečo rovnako nepostupoval aj v prípade viacnásobne sa opakujúcich ustanovení upravujúcich problematiku „zákazu zasahovania do záležitostí v cudzích jednotkách cirkevnej správy“? Motivácia ich nevypustenia a nespojenia mohla byť spôsobená naopak tým, že tieto ustanovenia riešili problém, ktorý v čase tvorby Nomokánona na Veľkej Morave bol veľmi aktuálnym.

Máme za to, že týmto „aktuálnym problémom“, ktorý Metoda motivoval nespojiť opakujúce sa ustanovenia do jedného, bol jeho spor s predstaviteľmi bavorského kléru (reprezentovanými najmä osobou Wichinga). Tento spor mal vážny teritoriálny aspekt: bavorská cirkevná hierarchia odmietala uznať Metoda v pozícii misijného arcibiskupa pre krajiny, kde vládli Rastislav, Svätopluk

<sup>17</sup> XX k. *Jako ne dostoitъ klirikomъ bez volě imъ ep(i)s(ko)pa choditi ni bezъ gramotъ že jeho priimati ichъ vъ družechъ gradechъ ni mъša tvoriti, nъ vъskorě vъzvrastati sę, ašte ne chošetъ, vъskorě izverženъ budetъ.*

<sup>18</sup> XXII titъl(ъ) kv. *Jako podobajetъ popomъ i vsěmъ klirikomъ svoimъ jep(i)s(ko)p(o)mъ povinovati sę i ničtože čresъ volju ichъ tvoriti, ni kovъ že ni kramolъ na nę vъstavlęti.*

<sup>19</sup> XXXIII titъl(ъ) lg. *Jako podobajetъ kalugeromъ povinovati sę ep(i)s(ko)p(o)mъ i ne ostavlęti že męstъ, vъ nichъže postrigli sę sutъ, ni sъstavlęti že manastyръ bez velě svoichъ ep(i)s(ko)ръ, ni že uže očištenymъ skvъrньnomъ pakі byti žilišetъ...*

<sup>20</sup> XLIX titъl(ъ) mth. *O tomъ ježe koliždo jeparchi-i kvgda podobajetъ byvati sboru. I jako nedostoitъ jep(i)s(ko)рu sъnъmištъ lišiti sę razvě tьkmo bolęzni radi.*

<sup>21</sup> XLIX titъl(ъ) mth. *O tomъ, ježe koliždo vъ kojeiždo eparchii... Pride vъ sluchy naša, jako vъ oblastechъ upravleni sbori ne byvajutъ i ot sego mnogy neustrojeny sutъ ispravlenija trebujuşta c(ъ)rk(ъ)vъnyja vešti. Těmъže ustavi s(ve)tyi sborъ po o(tъ)čъskymъ kanon(o)mъ dvaždy kojegoždo lęt(a) sъbirati sęvъkupъ jep(i)s(ko)рomъ vъ kojeiždo jeparchii, idaže starěišago męsta jep(i)s(ko)ръ velitъ, ispraviti vsę vъznicajuştaja.*

<sup>22</sup> Ak používame slovné spojenie „zvrchovanosť“ moci, sme si vedomí, že sa jedná o neologizmus, a tento termín dobovému právu na Veľkej Morave známy nebol.

<sup>23</sup> K problematike správy cirkevných záležitostí na našom území pozri bližšie dielo Viliama Judáka (1997).

a Kocel, pretože tieto „oblasti“ považovala za svoje misijné územie a Svätá stolica za svoje priamo podriadené územie od dávnych čias.

Wiching kritizoval prácu a pôsobenie Metoda. Metodovo poukazovanie na dôležitosť ustanovení Nomokánona zakazujúcich presahovanie právomocí biskupa mimo územie jeho diecézy môže byť zároveň snahou o „prikázanie Wichinga do hraníc“ jeho diecézy.<sup>24</sup>

Na základe uvedeného si dovoľujeme predpokladať, že jedným z dôvodov tvorby Nomokánona bol spor Metoda s bavorským klérom. Podľa nášho názoru sa tento spor prejavuje práve v nezlučení a nevynechaní vyššie uvedených ustanovení, ktoré by Metod zľúčil či vypustil, ak by v čase tvorby Nomokánona takýto spor neprebíhal.

Ak sa stotožníme s vyššie naznačenou tézou, môžeme sa pokúsiť o zúženie 22-ročného časového rozpätia, keď mohol Nomokánon vzniknúť. Ak predpokladáme, že Nomokánon vznikol v dôsledku sporov s bavorským klérom, obdobie pred vznikom tohto sporu môžeme vylúčiť z 22-ročného sledovaného obdobia. V nasledujúcej kapitole poukazujeme na to, kedy a ako spor vznikol a kulminoval.

## 2. Historické predpoklady vzniku Nomokánona

Marsina (2013, 22) zaujímavu popisuje obdobie nasledujúce bezprostredne po príchode misie. Tvrdí, že vo všeobecnosti prevláda názor, že po príchode Konštantína a Metoda sa všetko pomerne rýchlo zmenilo, lebo títo prišli s preloženým Svätým písmom a liturgickými textami a dovtedy sa latinsky slávená liturgia akoby ihneď začala sláviť v slovanskom jazyku. Avšak, k tejto zmene nemohlo prísť v krátkej dobe. Liturgické texty bolo potrebné preložiť a vyškolili ľudia, ktorí budú

24 Na mieste popisu sporu medzi Wichingom a Metodom si môžeme položiť otázku, aké zaujímal stanovisko k tomuto sporu samotný Svätopluk. Historické pramene nedokážu odpovedať na túto otázku priamo. Jediná indícia sa nachádza v pápežskom liste *Industriae tuae*, kde je uvedené, že Svätopluk a jeho dvorania môžu byť naďalej účastní latinsky slávanej bohoslužby. Len sekundárne môžeme predpokladať, že Svätopluk sa prikláňal k latinskej liturgii. Jeho príklon mohol mať hneď niekoľko odôvodnení. Mohlo za ním stáť Svätoplukovo presvedčenie o pravosti učenia podávaného „latinskými“ (bavorskými) klerikmi. Vzhľadom na všeobecný obraz vládcu vtedajších čias sa však takéto odôvodnenie javí až ako príliš idealistické. Panovníci vtedajších krajín boli primárne bojovníkmi, ktorých gramotnosť či abstraktné otázky filozofie a teológie zaujímali minimálne a kresťanstvo používali skôr ako prostriedok zjednotenia krajiny či povýšenia krajiny na obraz akceptovateľný v európskom priestore. Ak je naznačený obraz dobového panovníka odrazom vlastností aj Svätopluka, tak spor medzi zástancami latinskej a staroslovienskej liturgie, ktorého teologicko-filozofickému základu Svätopluk pravdepodobne ani nerozumel, ho musel pravdepodobne len „unavovať“, keďže sa jednalo o problém, ktorý skôr oslaboval jeho krajinu. Jeho pravdepodobná inklinácia k „latinníkom“ môže mať iné odôvodnenie. Metod vo svojich kázňach opakovane vyzýval k dodržiavaniu kresťanských cností a kresťanského obrazu života. Opakovane pritom poukazoval, že túto povinnosť majú aj „vládári a kniežatá krajiny“. Aj *Adhortácia ku kniežatám* ostro odsudzuje morálne poklesky (najmä sexuálneho charakteru) kniežat. Komu inému mohla byť adhortácia smerovaná, ak nie primárne Svätoplukovi? Svätopluk si bol pravdepodobne vedomý nepostrádateľného vplyvu byzantskej misie na utváraní organizácie cirkevnej správy na Veľkej Morave, ale nemusel byť úplne stotožnený s kritizovaním svojho spôsobu života. Miernejší prístup k prehreškom vládcu zo strany bavorského kléru (podobne ako tomu bolo aj vo Franskej ríši) mohol byť jednou z príčin určitej miery inklinácie Svätopluka k „latinníkom“. Nie malú mieru tu mohla zohrávať aj „ješitnosť“ panovníka. Samotný Svätý otec ho v liste *Industriae tuae* oslovoval ako svojho jediného syna, ktorého berie pod svoju ochranu. Bol vládcom veľkej a pomerne úspešne sa rozvíjajúcej krajiny. A zároveň na jeho dvore pôsobil Byzantínek, ktorý kritizoval jeho spôsob života a skupina bavorského kléru, ktorá zostávala k týmto prehreškom „diplomatically“ nevidiaca. Ak vyššie popísaný obraz osobnosti Svätopluka odráža jeho skutočné vlastnosti, tak je zrejme, ku ktorej skupine „misionárov“ by panovník inklinoval.

v tejto liturgii pôsobiť. Len na vyškolenie žiakov do takej miery, aby mohli byť vysvätení, bolo treba okolo troch rokov. Bezprostredne po ich príchode nedošlo v tzv. kresťanskej sfére k nijakým veľkým zmenám; bavorskí klerici pôsobili naďalej na svojich miestach a zodpovedali sa svojmu predstavenému. Z Pasova riadená cirkevná zložka bavorského kléru naďalej nerušene pôsobila v omnoho väčšom počte ako byzantská misia a vo vtedajšom pôsobení byzantskej misie pravdepodobne nevidela pre seba žiadne nebezpečenstvo.

Nepredpokladáme teda, že Nomokánon musel byť preložený už v počiatkoch byzantskej misie. Táto téza je založená nielen na predpoklade, že bezprostredne po príchode byzantskej misie nebola potreba riešenia cirkevných sporov akútna, ale aj na predpoklade, že v danom období bolo akútnejším riešenie iných záležitostí. Bolo nevyhnutné pripraviť podmienky pre založenie učilišťa a preložiť texty potrebné pre výchovu kléru a realizovať aj jeho samotnú výchovu. To, že Nomokánon pravdepodobne nebol preložený v tomto období odôvodňujeme aj tým, že počas prvých troch rokov svojej misie Konštantín a Metod nepredpokladali, že na Veľkej Morave zostanú dlhodobo (Dvorník 1970, 147). Konštantín a Metod pravdepodobne na Veľkej Morave chceli pôsobiť len dovtedy, pokiaľ založia učilište, vychovávajú domácich kňazov a zabezpečia ich vysvätenie. Vysvätenie sa uskutočnilo až v Ríme. Počas pobytu v Ríme Konštantín chradol a pred smrťou žiadal Metoda, aby sa po tom, čo ich činnosť bola „požehnaná“ aj zo strany svätého otca vrátil na Veľkú Moravu a pokračoval v ich diele.<sup>25</sup>

Spory, o ktorých predpokladáme, že boli podnetom na preklad Nomokánona, začínajú až po roku 869, keď bol Metod vymenovaný za misijného arcibiskupa do krajín, kde vládli Rastislav, Svätopluk a Kocel. Avšak ani bezprostredne po roku 869 Metod nemohol vytvoriť Nomokánon, keďže v nasledujúcich rokoch bol v Bavorskom zajatí, z ktorého sa vrátil až v roku 873.

Hypotéze, že Nomokánon pravdepodobne nevznikol bezprostredne po príchode byzantskej misie na Veľkú Moravu, nasvedčujú aj poznatky jazykovedy. Štúdium jazykovej stránky Nomokánona nás privádza k poznaniu, že Metodov Nomokánon je pevne zrastený s moravskou pôdou, čo sa mohlo stať len dlhším vývojom. (Bartoňková et al. 2013, 209) Toto konštatovanie je založené na poznatku, že Nomokánon veľmi dobre reflektuje špecifické jazykové prostredie Veľkej Moravy: v texte sú používané mnohé slová charakteristické len pre záposlovanské jazykové prostredie, ktoré v slovanskom jazyku Konštantína a Metoda z okolia Solúna neboli známe a nepoužívali sa. Keďže staršie normatívne texty veľkomoravského obdobia „nie sú tak zrastené“ s jazykovým prostredím Veľkej Moravy ako Nomokánon, je možné predpokladať, že Nomokánon je najmladším normatívnym textom.

Uvedenému nasvedčuje aj zmienka o zostavení Nomokánona v 15. kapitole Života Metoda. Ak predpokladáme, že Život Metoda (ŽM) popisuje udalosti v Metodovom živote chronologicky (čo je vysoko pravdepodobné, keďže ostatné udalosti Metodovho života sú usporiadané správne), údaj o preklade Nomokánona je uvedený až po údajoch týkajúcich sa Metodovho pobytu v bavorskom väzení.<sup>26</sup> Predposledná veta 15. kapitoly ŽM hovorí o tom, že Metod spolu s Konštantínom, teda bezprostredne po ich príchode na Veľkú Moravu, preložili „len“ *žaltár a evanjelium s apošto-*

<sup>25</sup> Život Metoda, kap. 7. Porovnaj s dielom Kristíny Palovičovej (2015, 50). Filozofickým základom byzantskej vzdelanosti, z ktorých čerpal vo svojom diele aj Konštantín a Metod, sa venoval aj Ján Zozulak (2016, 110-118), obdobne aj Viera Zozuláková (2016, 149-158)

<sup>26</sup> *Potom sa vymanil zo všetkých zmätkov sveta a starosť svoju zložil Bohu. Ešte predtým však zo svojich učeníkov určil dvoch kňazov, znamenitých rýchlopiscov, a v krátkom čase preložil všetky knihy Písma okrem kníh Makabejských za osem mesiacov z jazyka gréckeho do staroslovienčiny. Od mesiaca marca do 26. dňa mesiaca októbra. Keď prácu skončil, vzdal náležitú chválu a slávu Bohu, ktorý mu poskytol takú milosť a pomoc. A keď obetoval s duchovenstvom svätú a tajomnú obeť, oslávil pamiatku svätého Demetra. Spolu s Filozofom totiž predtým preložil iba žaltár a evanjelium s apoštolom a vybranými cirkevnými službami. Teraz však preložil i Nomokánon, nazývaný pravidlom zákona, a knihy otcov.*

lom a vybranými cirkevnými službami. Údaj o preklade Nomokánona je uvádzaný až v neskoršom období Metodovho života: „Teraz však i Nomokánon, to je pravidlo zákona a knihy Otcov preložil“. Až „teraz“ (vo význame po návrate z bavorského väzenia), keď Metod s rýchlhopiscami preložil všetky knihy Biblie, mohol preložiť aj Nomokánon.

Ak sú vyššie uvedené hypotézy správne, môžeme obdobie, kedy Nomokánon pravdepodobne vznikol, zúžiť z pôvodného rozsahu (r. 863 – 885) na obdobie medzi rokmi 873 – 885. Hornú hranicu obdobia, kedy mohol Nomokánon vzniknúť (určenú na rok 885/smŕť Metoda) sa môžeme taktiež pokúsiť znížiť poukázaním na zmienku o jeho aplikácii v praxi. Takouto zmienkou sú pravdepodobne Svätoemerámske glosy.

Svätoemerámske glosy sú zapísané pri latinskom texte Dionysio-Hadriany, pri kánone, ktorý súvisí so sporom o rozsah Metodových biskupských právomocí. Je pravdepodobné, že text Nomokánona sa tu použil pri riešení tohto sporu, a to na preklad latinského textu príslušného kánona: glosy poznačené pri kánone obsahujú slovanský text veľmi podobný zachovaným odpisom Nomokánonu. Konkrétne v časti Hadriany *De primatu episcoporum*, kde sa nachádza pasus „*gentium singularum scire convenit quis inter eos primus habeatur, quem velut caput existiment et nihil amplius preter eius conscientiam gerant...*“, nájdeme nad *gentium singularum* nadpísané „*isiku komusdo*“ (každému národu), nad *existiment* „*iměti*“ a nad *preter eius conscientiam* „*be poveleni*“ (bez povolenia). V zachovanom Usťužskom prepise Nomokánonu o 400 rokov neskôr sa ten istý pasus vyskytuje v zápise „*kogoždo jazyka*“, „*iměti*“, „*bez volě*“ (Bartoňková et al. 2013, 209). Ak sú Svätoemerámske glosy naozaj dokladom praktickej aplikácie Nomokánona, je pravdepodobné, že v čase, keď tieto glosy vznikli, veľkomoravský Nomokánon už existoval. Vznik Svätoemerámskych glos je datovaný približne k roku 880. Rozmedzie rokov, keď mohol Nomokánon na Veľkej Morave vzniknúť, tak môžeme zúžiť na obdobie rokov 873 – 880.

## Záver

Metodov Nomokánon bol svojím rozsahom „najväčšou zbierkou právnych noriem“ veľkomoravského práva. Tento prívlastok mu možno priznať nielen pre kvantitu noriem v ňom obsiahnutých, ale aj pre množstvo termínov, ktorými sú tieto normy vyjadrené. Termíny práva obsiahnuté v Nomokánone reflektujú jazyk práva Veľkej Moravy viac ako ktorýkoľvek iný normatívny text veľkomoravského obdobia. Význam Metodovho Nomokánona z pohľadu poznania jazyka, právnej terminológie a cirkevnej organizácie Veľkej Moravy je nepopierateľný. V minulosti však prebiehali diskusie o tom, aký malo toto dielo praktický význam na Veľkej Morave, a či vôbec bolo v praxi používané. Kizlink (1969, 437) pri hodnotení jeho významu poprel Vašicovo (1966, 63) tvrdenie, že Nomokánon bol „silným zásahom do právnych pomerov Veľkej Moravy“. Podľa neho sa toto dielo pravdepodobne v právnej praxi nepoužívalo. Je však vhodné podotknúť, že podobne ako v Ustanoveniach svätých otcov, podstatnú časť Nomokánona predstavovala úprava cirkevných záležitostí. Nie je možné preto vylúčiť jeho aplikovanie, alebo aspoň snahy o jeho aplikovanie, v cirkevnoprávnej rovine.

Pokus o presnejšie datovanie vzniku Nomokánona sme v tomto príspevku založili na základe všeobecne prijímaného tvrdenia, že autorom prekladu Nomokánona je Metod, a že tento vznikol na Veľkej Morave. Obdobie pôsobenia Metoda na Veľkej Morave (863 – 885) sme sa snažili zúžiť na obdobie užšie. V rozmedzí 22 rokov, kedy mohol Nomokánon vzniknúť, sme sa snažili určiť obdobie, kedy bola jeho potreba najväčšia. Poukázaním na nevyhnutnosť opakujúcich sa častí Nomokánona popisujúcich dôsledné vymedzovanie územných kompetencií biskupa si dovoľujeme predpokladať, že Nomokánon bol tvorený v období známeho sporu Metoda a Wichinga. Obdobie, keď Nomokánon pravdepodobne vznikol, sme zúžili z pôvodného rozsahu (r. 863 – 885)

na obdobie medzi rokmi 873 – 885. Hornú hranicu obdobia, kedy mohol Nomokánon vzniknúť (určenú na rok 885/smŕť Metoda) sme sa pokúsili znížiť poukázaním na zmienku o jeho praktickej aplikácii: takouto zmienkou sú Svätoemerámske glosy. Vznik Svätoemerámskych glos je datovaný k roku 880. Rozmedzie rokov, kedy mohol Nomokánon na Veľkej Morave vzniknúť, tak môžeme zúžiť na obdobie rokov 873-880.

## REFERENCES

- Bartoňková, Dagmar et al.* 1971. *Magnae Moraviae Fontes Historici IV. Prameny k dejinám Velké Moravy.* Praha – Brno.
- Bartoňková, Dagmar et al.* 2013. *Magnae Moraviae Fontes Historici IV. Prameny k dejinám Velké Moravy.* Praha – Brno.
- Brzozowska, Zofia.* 2013. Recepčia byzantského práva na území Slavia Orthodoxa v 10. až 13. storočí. In *Historia nova VI*, 137-143.
- Dvorník, František.* 1970. *Byzantské misie u Slovanů.* Praha.
- Havlík, Lubomír.* 1974. První slovanské státy. K charakteru vládních struktur a počátkům státních formací. In *Slovanské historické studie X*, 5-49.
- Havlík, Lubomír.* 1964. *Velká Morava a středoevropští Slované.* Praha.
- Havlíková, Lubomíra.* 2007. Recepte byzantských právních památek ve slovanském, zejména velkomoravském prostředí/reflexe v české právní historii. In *Poznávanie kultúrneho dedičstva sv. Cyrila a Metoda.* Nitra, 21-39.
- Huľanová, Jana.* 1998. *Lexika starých slovanských rukopisov.* Bratislava.
- Husár, Martin.* 2016. Vybrané aspekty ceremónií a audiencií spojených s pobytom Konštantína a Metoda v Ríme. Otázky procesií a architektúry [Selected Aspects of Ceremonies and Audiences Regarding Constantine and Methodius' Stay in Rome. A Question of Processions and Architecture]. In *Konštantínove listy [Constantine's Letters] 9/1*, 29-38.
- Ivanič, Peter.* 2016. K problematike byzantských importov na území Veľkej Moravy v 9. storočí. [On the Matter of Imported Artefacts from the Byzantine Empire on Territory of Great Moravia in the 9th Century]. In *Konštantínove listy [Constantine's Letters] 9/1*, 3-10.
- Ivanič, Peter.* 2011. *Západní Slovania v rannom stredoveku.* Nitra.
- Ivanič, Peter – Lukáčová, Martina.* 2014. Journeys of St. Methodius within the years 860 – 881. In *Istorija. Journal of History XLIX/1*, 98-103.
- Ivanič, Peter – Lukáčová, Martina.* 2014a. Historicko-geografický kontext misií solúnskych bratov (Cesty sv. Konštantína-Cyrila a Metoda do roku 867) [Historical-Geographical Context of the Solun Brothers' Missions (Journeys of Sts. Constantine-Cyril and Methodius until 867)]. In *Konštantínove listy [Constantine's Letters] 7/1*, 2-13.
- Ivanič, Peter – Lukáčová, Martina.* 2015. Svätý Metod na misijných a diplomatických cestách (Historicko-geografické súvislosti). In *Historický časopis LXIII/4*, 655-658.
- Jakubčová, Renáta.* 2013. *Vznik a vývoj slovenských cirkevných provincií.* Banská Bystrica.
- Kizlink, Karel.* 1969. Právo Veľkej Moravy. In *Právnické štúdie XVII/3*, 165-172.
- Judák, Viliam.* 1997. Vývin cirkevnej organizácie v 12. – 19. storočí na území Slovenska. In *MULÍK, P. (ed.). Katolícka cirkev a Slováci. Zborník seminárov z odborného seminára 20 rokov samostatnej cirkevnej provincie.* Bratislava, 21-30.
- Lysý, Miroslav.* 2014. *Moravania, Mojmirovci a Franská ríša. Štúdie k etnogenéze, politickým inštitúciám a ústavnému zriadeniu na území Slovenska vo včasnem stredoveku.* Bratislava.



- Lysý, Miroslav. 2014a.* Kolko Gentes tvorilo základ politického zriadenia na Morave v 9. storočí? In *Právo v priestore a čase. Zborník venovaný jubileu prof. JUDr. Jozefa Beňu, CSc.* Bratislava, 120-135.
- Marsina, Richard. 2013.* Význam byzantskej misie v slovenských dejinách. In *Historická revue*, 22-29.
- Mičková, Zuzana. 2018.* Latinčina pre študentov práva. Banská Bystrica.
- Pavlovičová, Kristína. 2015.* Staršia slovenská literatúra. Stredovek. Trnava.
- Petráš, Patrik. 2017.* Problematika používania zloženého adjektíva cyrilo-metodský (cyrilo-metodovský): kodifikácia a jazyková prax [The Topic of the Usage of the Complex Adjective 'cyrilo-metodský' ('cyrilo-metodovský'): Codification and Use in Language Practice] In *Konštantínove listy [Constantine's Letters]*, 251-261.
- Saturník, Theodor. 1922.* Příspěvky k šíření byzantského práva u Slovanů. Praha.
- Schmidt, Heinrich, F. 1922.* Die Nomokanon Übersetzung des Methodius. Leipzig.
- Schneiderová, Anna. 2014.* Lexical and semantic inaccuracies in the translation of specific legal texts. In *Law and forensic science*, VIII/2, 46 - 62.
- Stanislav, Ján. 1978.* Starosloviensky jazyk I. Bratislava.
- Stanislav, Ján. 1963.* Osudy Cyrila a Metoda a ich učeníkov v živote Klimentovom. Bratislava.
- Steinhübel, Ján. 2012.* Kapitoly z najstarších českých dejín (531 – 1004). Krakov.
- Škoviera, Andrej. 2010.* Svätí slovanskí sedmopočetníci. Bratislava.
- Troicki, Sergije Viktorovič. 1970.* Nomokanona sv. Mefodija i jeho važnosť za naše vremja. In *Simpozium 1100-godišina od smrtta na Kiril Solunski, I. Skopje*.
- Vašica, Josef. 1966.* Literární památky epochy velkomoravské. Praha.
- Vašica, Josef. 1955.* Metodejův překlad nomokanonu. In *Slavia XXIV*, 9-41.
- Vavřínek, Vladimír. 2013.* Cyril a Metoděj – mezi Konstantinopolí a Římem. Praha.
- Vepřek, Miroslav (ed.). 2014.* Velká Morava a velkomoravská staroslověnština. Olomouc.
- Zozulák, Ján. 2016.* Historické pozadie vzniku byzantskej filozofie [Historical background of the origin of Byzantine philosophy]. In *Konštantínove listy [Constantine's Letters]* 9/1, 110-118.
- Zozulák, Ján. 2016.* Byzantská filozofia. Plzeň.
- Zozuláková, Viera. 2016.* Praktická filozofia v živote Konštantína a Metoda [Practical Philosophy in the Lives of Constantine and Methodius] In *Konštantínove listy [Constantine's Letters]*, 149-158
- Žeňuch, Peter (ed.). 2007.* Cyrilské a latinské pamiatky v byzantsko-slovanskom obradovom prostredí na Slovensku. Bratislava.
- Žeňuch, Peter – Zubko, Peter et al. 2017.* Liturgické jazyky v duchovnej kultúre Slovanov. Monotematický súbor štúdií. Bratislava.

## SUMMARY: TIME DETERMINATION OF THE GREAT MORAVIAN NOMOCANON.

An attempt to give a more accurate date of the origin of Nomocanon was based on a generally accepted claim that the author of the translation of Nomocanon was Methodius and that Nomocanon originated in Great Moravia. We tried to narrow the period of Methodius' action in Great Moravia (863-885) to a more limited period of time. During this period of 22 years, when Nomocanon could have appeared, we tried to determine the period when its need for translation was the most urgent. By pointing to the failure to repeat parts of the Nomocanon describing the rigorous definition of the bishop's territorial competencies, we can assume that Nomocanon was formed at the time of dispute between Methodius and Wiching. The period when Nomocanon probably originated, we narrowed from the original extent (863 – 885) to the period between 873 – 885. The upper limit of the period when Nomocanon could



have originated (designated as the year 885 / Methodius's death), we attempted to reduce by pointing of the reference to its practical application: such reference is the Saint Emmeram Glossary. The origin of the Saint Emmeram Glossary is dated 880. The range of years when Nomocanon in Great Moravia could have appeared can be therefore narrowed to the period of 873 – 880.

Doc. JUDr. PhDr. Róbert Jáger, PhD.  
Department of History of State and Law  
Law faculty  
Matej Bel University in Banská Bystrica  
Komenského 20  
974 01 Banská Bystrica  
Slovakia  
robert.jager@umb.sk

# K PŮVODU KYJEVSKÝCH LISTOV Z ONOMASTICKÉHO HLADISKA

## On the Origin of the Kiev Leaflets from the Onomastic Point of View

Martin Pukanec

DOI: 10.17846/CL.2018.11.2.78-86

**Abstract:** PUKANEC, Martin. *On the Origin of the Kiev Leaflets from the Onomastic Point of View*. This paper seeks to throw new light on the origin of the Kiev Leaflets by comparing the toponyms in Pannonia and the toponyms in the northern Tisa region. In the northern Tisa region, the Uh-Sotak dialect has been spoken. This dialect seems to be very archaic and able to preserve old linguistic features, including accent. The accent of the Sotak dialect of Koromľa, recorded by O. Broch in 1899, is very similar, maybe identical to one in the Kiev Leaflets. Moreover, in the Uh-Sotak dialect we can find all the important phonetic and morphological features of the Kiev Leaflets, such as *\*tj/kt > c*, *\*dj > (d)z*, *\*sk/\*stj > šč*, *\*dl > l*, epenthetic *l*, *roT-*, *dobrajego > dobraego > dobraago > dobrago*, as well as *\*jb- > \*i-* and then *primi/primi*, I sg. m. *-ѣмь/-емь*, D sg. *teb-*, G pl. f. *-ach*, maybe *\*vch- > vbs-*, and no G sg., A pl. f. of *ja*-stems *-ě*. The toponyms of the northern Tisa region seem to be in accordance with the dialect of the Kiev Leaflets, too.

**Keywords:** *Slavic accentology, Slavic languages, Slovak language, Slovak dialectology, Old Church Slavonic, Kiev Leaflets, onomastics*

**Abstrakt:** PUKANEC, Martin. *K pôvodu Kyjevských listov z onomastického hľadiska*. Cieľom tohto článku je vniesť nové svetlo do otázky pôvodu Kyjevských listov porovnaním toponým v Panónii s toponymami v severnom Potísi. V severnom Potísi sa hovorí užsko-sotáckymi nárečiami. Tento dialekt sa javí byť veľmi archaický a schopný zachovávať prastaré jazykové črty vrátane prízvuku. Prízvuk sotáckeho nárečia obce Koromľa, zaznamenaný O. Brochom v roku 1899, je veľmi podobný prízvuku v Kyjevských listoch, ba možno je s ním identický. V užsko-sotáckych nárečiach môžeme okrem toho nájsť všetky dôležité hláskoslovné a tvaroslovné znaky Kyjevský listov, ako je *\*tj/kt > c*, *\*dj > (d)z*, *\*sk/\*stj > šč*, *\*dl > l*, epentetické *l*, *roT-*, *dobrajego > dobraego > dobraago > dobrago*, tak aj *\*jb- > \*i-* a následne *primi/primi*, I sg. m. *-ѣмь/-емь*, D sg. *teb-*, G pl. f. *-ach*, možno *\*vch- > vbs-* a neprítomnosť *-ě* v G sg., A pl. f. *ja*-kmeňov. Toponymá v severnom Potísi sa s nárečím Kyjevských listov rovnako zdajú byť v súlade.

**Kľúčové slová:** *slovanská akcentológia, slovanské jazyky, slovenský jazyk, slovenská dialektológia, starosloviencina, Kyjevské listy, onomastika*

Keď uvažujeme o pôvode Kyjevských listov, môžeme ich považovať za česko-slovenskú či veľkomoravskú redakciu prastaroslovienciny, resp. klasickej staroslovienciny, čo je do veľkej miery opodstatnené. Táto starobylá hlaholská písomnosť však neprešla bulharsko-macedónskym jazykovým prostredím, takže aj preto môžeme jej pôvod hľadať tiež v nejakom konkrétnom nárečí praslovančiny (pre diskusiu o tomto pozri napr. Schaeken 1987, 104-121). Najväčšou autoritou, čo sa v tomto ohľade vyjadriala pozitívne, je F. Kortlandt (1980, 1-3), podľa ktorého „die Sprache

der Kiever Blätter die Quantitäten des Serbokroatischen, in gewissen Fällen aber die Akzentstelle des Slowakischen aufweist“. Prízvuk na prvej slabike zložitých viacslabičných výrazov v Kyjevských listoch ako *všsemogōi*, *všsemogōyi*, *dōstoini*, *dōstoiny* ap. nie je však len slovenský, ale západoslovanský, a neskracovanie cirkumflexovej intonácie v dvojslabičných slovách tiež nie je evidentným srbochorvátskym prvkom. Ak toto platí pre výraz v Kyjevských listoch *plěnъ*, staršia slovenčina, ba slovenčina dodnes má aj *plien* a sloveso je *plieniť*, teda s dĺžkou. Ak povedané platí rovnako pre adjektívum *světōi*, tak tu tiež treba uviesť, že čeština a slovenčina majú prinajmenšom popri odvodeninách s krátkosťou i odvodeniny s dĺžkou. F. Kortlandt v každom prípade umiestnil pôvod Kyjevských listov do Panónie, čo je logické, keďže pamiatka má južnoslovanské i západoslovanské jazykové znaky.

Spomedzi slovanských dialektov, ktoré nevyumreli, však nárečiu Kyjevských listov najviac zodpovedajú užsko-sotácke nárečia, ktoré sú archaickým okrajom východného regiónu východnej slovenčiny (porov. Kováčová 2015, 76), čo susedí s nezápadoslovanskými jazykmi. Majú *c < \*tj/kt*, *(d)z < \*dj*, *šč < \*sk* a *\*stj*, podľa S. Czambela (1906, 123) *vbs-* a nie *vbš-*, zriedkavo *\*dl > l*, západoslovanskú metatézu s *roT-* (variantnosť s *raT-* ukazuje onymia), kontrakciu typu *dobrajego > dobraego > dobraago > dobroago* (asimilácia či analógia bude aj v dnešnom sotáckom či širšie východoslovenskom *dobroho*), zrejme mohli mať a ojedinele majú epentetické *l*, mali začiatočné *\*i-* z *\*jb-* a následne *prīmi/primi*, I sg. tvrdých maskulín *-ъmb* a asi *-emъ* mäkkých, v paradigmatách mäkkých substantív nemuseli mať *-ě*, lež i *-ę* (majú *-y*), D sg. od *ty* majú *teb-*, G pl. od *sila zas siloch/silach* a koreň *cir-* pre „chrám, cirkev“. Sotácke nárečia, ktoré v hláskosloví takmer udržiavajú stav, aký sa rekonštruuje pre najstaršiu slovenčinu, môžu mať navyše potenciál udržiavať naprieč tisícročím aj prízvuk, podobne ako je to v prípade pomoranskej slovinčiny či čakavčiny. Tento bol v sotáckej Koromli v 19. storočí (pozri Broch 1899) veľmi podobný prízvuku v Kyjevských listoch: tvary osobných zámen majú prízvuk na prvej slabike, tvary zámena *\*vbch-* majú prízvuk na predposlednej slabike, tvary slovesa *byť* majú prízvuk na prvej slabike, tvary slovíe z paradigmy AP (b) majú prízvuk na prvej slabike, tvary slovíe s tematickou morféomou *-ova-* majú prízvuk na jej druhej slabike, tvary imperatívu atematických slovíe majú prízvuk na prvej slabike koreňa, tvary imperatívu tematických slovíe mávajú prízvuk na poslednej slabike, tvary *a-* a *o-*kmeňov z paradigmy AP (a) majú prízvuk na prvej slabike, tvary pôvodných *s-*kmeňov z paradigmy AP (c) mali prízvuk v G sg. na prvej slabike atď., pričom niektoré zámená či imperatívy sú silným akcentologickým argumentom spájania Kyjevských listov so sotáckou oblasťou (pozri viac Pukanec 2017).

Užsko-sotácke nárečia nemôžu byť podľa nás ničím iným ako pozostatkom praslovanského nárečia Východných Obodritov, ktorých J. Steinhübel volá sugestívne (a nepresne) južní Obodriti, lebo ich podľa ich druhého mena Praedenecenti podobne ako D. Třeštík považuje za Zbojníkov, a teda mu nič nebráni klásť ich sídla až na dolnú Tisu (pozri Steinhübel 2004, 62; Třeštík 2001, 103). Týmto zrejme obidvaja narážajú na latinské apelatíva *praeda* „korisť“ a *necāre* „zabíjať“. Geografom *Osterabtrezi*, čiže Východní Obodriti, nie južní (*sic!*), sa zvyknú klásť na strednú a dolnú Tisu (porov. napr. MMFH I 1966, 51), ale v prospech toho, že boli skôr niekde v severnom Potisí a že boli východnými, resp. juhovýchodnými susedmi druhých naddunajských Moravanov (Merehanov) Bavorského Geografa svedčia minimálne tri argumenty (pozri viac aspoň Pukanec 2013, 30-33):

1. Hneď po Moravanoch ich nespomína len Bavorský Geograf (po Merehanoch), ale i *Annales Regni Francorum*: „orientalium Sclavorum, id est Abodritorum, Soraborum, Wilzorum, Beheimorum, Marvanorum, Praedenecentorum“ (MMFH I 1966, 50), pričom aj tieto výslovné zdôrazňujú, že sú to v relatívnom ponímaní východní (*sic!*), nie južní Slovania;

2. etnonymum *Obodriti* znamenalo „bývajúci okolo Bodrogu“, pretože slovenské hydronymum *Bodrog*, ktoré pomenovávalo aj celú Ondavu, získalo príponu *-og* určite až prostredníctvom

maďarčiny (pozri Lutterer – Majtán – Šrámek 1982, 55-56): pomenovanie *Obodriti* bolo tak typicky vytvoreným slovanským etnonymom typu predložka + toponymum (tak *Polabi* boli „pri Labe“, *Pomorani* „pri Morí“, *Posuljani* „pri Sule“, *Poršani* „pri Rose“, *Zachlumi* „za Chlumom“, *Zagozd(i)* „za Hvozdom“, *Črepeňani* „cez Penu“ a pod.);

3. slovo *vulgo* vo vete „Abodritorum, qui vulgo Praedenecenti vocantur“ (MMFH I 1966, 51) znamená „nie latinsky, ale v nejakom ľudovom jazyku“ (porov. Haefs 2004, 179) a slovanské etnonymum *Praedenecenti*, *Praevecenti*, *Praedenescenti* (pozri Šafárik 1863, 225) a sídelný priestor jeho nositeľov musí byť vlastne odrazom sídiel dáckeho kmeňa, ktorý sa u Ptolemaia nazýva *Predavensioi* (takto boli Česi volaní ako keltskí Bójovia), pričom týchto sám Ptolemaios kladie severnejšie ako Kotínov, ktorých umiestňuje do severovýchodnej časti Hornej Panónie (pozri Hoops 2003, 470; Mócsy 1974, 57).

Cieľom tohto článku je porovnať toponymiu Panónskeho kniežatstva, ktoré pri hľadaní pôvodu Kyjevských listov uprednostňuje F. Kortlandt a viacerí ďalší, s toponymiou severného Potisia, ktorú vzhľadom na podobné jazykové črty užsko-sotáckych nárečí a nárečia Kyjevských listov musíme považovať za rovnako pravdepodobnú, ak nie pravdepodobnejšiu hypotézu miesta pôvodu tejto najstaršej hlaholskej pamiatky. Pri tomto onomastickom porovnávaní sa budeme opierať predovšetkým o výskumy Jána Stanislava a všímať si iba hláskoslovne relevantné názvy spred roku 1526, po ktorom sa na danom území výraznejšie menilo osídlenie.

V niekdajšej Panónii, v sverozápadnom kúte dnešného Maďarska, na juh od Prešporskej župy, sa nachádza Mošonská župa a na juh od nej Šopronska župa. Tieto boli dlhé stáročia osídlené Slovanmi. Napríklad na východnom povodí rieky Ráby je doložených viacero toponým, ktoré svedčia o slovenskom jazyku (pozri aspoň Stanislav 1956, 152-153). Zo starších praslovanských javov, ktoré sa týkajú Kyjevských listov, môžeme spomenúť aspoň to, že za praslovanské \**dj* býva *dz*, ktoré sa zapisuje v maďarčine s dentálnym elementom: ojkonymum v Mošonskej župe *Szögye*, doložené od 14. storočia, musí byť zo *Sedza* (pozri Stanislav 1999, 143; Stanislav 2004, 402) a ojkonymum *Pomogy* (Pamhagen) v Mošonskej župe, ako i *Pomogy* (dnešný Zillingtal) v Šopronskej župe, obe doložené už v 13. storočí (pozri Stanislav 1999, 145; Stanislav 2004, 359), sú zas z *Pomedza*. Slovinčina má naproti tomu namiesto \**dj* kontinuant *j* a hoci do úvahy čisto teoreticky pripadá ešte poľské *dz* a chorvátske *đ*, geograficky sa o nich uvažovať nedá. Pri Neziderskom jazere sa nachádzal *Chyhtwan* 1299, *Chydwand* 1410, *Chythuand* 1411 atď., čo bude najskôr zo \**Ščitovan(y)* so západoslovanskou skupinou *šč*, ktorá je aj v Kyjevských listoch, lež aj s chýbajúcim *l* epentetickým, tak má srbochorvátčina napríklad *Križovljane* (pozri Stanislav 2004, 110), a toto v Kyjevských listoch máme.

V Šopronskej župe sa nachádzala dnes nemecká obec Stoob, maďarsky *Csáva*, je doložená už v 13. storočí viackrát ako *Chawa*, čo bude zo *Ščava* so skupinou *šč* (pozri Stanislav 2004, 93-94), aká je v Kyjevských listoch. V 13. storočí je doložená osada *Névegy* (na území dnešnej obce Fertőszentmiklós) z *Nevidza s dz* (pozri Stanislav 1999, 148). V župe sa na rieke Rábe nachádza západoslovanské ojkonymum *Sobor* [š-], doložené v roku 1314, zo slova *Vbšeborǫ* > *Všebor* > *Šebor*, lebo južní Slovanovia by mali *s* (pozri Stanislav 1999, 152; Stanislav 2004, 435), pričom Kyjevské listy majú v tejto pozícii nevyhovujúce *-s-*. V juhozápadnej časti Šopronskej župy je podobne názov *Gyalóka*, doložený v roku 1308 (pozri Stanislav 2004, 172), po nemecky *Jelwicken* z *Jelovka*, ktorý poukazuje na v zásade najmä južnoslovanské *l* za \**dl*, a ojkonymum *Gereblyén* (časť dnešnej obce Zsira), zapísané ako *Garablyan* 1319, 1323, ktoré obsahuje južnoslovanské epentetické *l* (pozri Stanislav 1956, 152-153), pričom oba tieto javy sú aj v Kyjevských listoch.

Na samom západe Uhorska sa na juh od Šopronskej župy nachádzala Železná (Vašská) župa. V nej boli v blízkosti obcí Szombathely a Sárvár osady *Szeleste* [Selešte], v roku 1270 *Zeleste* (Stanislav 2004, 405), čo skupinou *št* < \**skj* ukazuje na srbochorvátčinu, pričom Kyjevské listy majú *šč*. Za praslovanské \**orbnikǫ* bez akútu je tu ojkonymum *Rolnik*, doložené v roku 1388, toto

nemôže byť južnoslovanské (Stanislav 2004, 388). To zrejme ani názov majetku Jákovcov *Geregye*, doložený 1437, čo je úplne pravidelný kontinuant *Gradza* s *dz* < \**dj* (pozri Stanislav 2004, 161). Od 13. storočia je známe ojkonymum, ktoré je doložené v roku 1218 ako *Turpuch*, 1314 *Tyre buch*, 1399 *Trebech*, 1424 *Threbycz*, *Trebych*, 1437 *Trebuch*, 1448 *Terebicz*, čo môže byť vari majetok Pribinovho veľmoža Trébica (pozri Stanislav 2004, 463-464), ktorého meno má západoslovanský sufix *-ic*, kde *c* < \**tj* ako v Kyjevských listoch, no najstaršie zápisy poukazujú jednoznačne skôr na srbochorvátske *-ć*, príp. slovenské *-č*.

So Železnou župou na juhu susedí Zalianska župa, na ktorej území sa nachádzalo centrum Panónskeho kniežatstva Pribinu a Kocela, ich hlavné sídlo bolo v dnešnom Zalaváre. Na vývin \**dj* > *dz*, resp. *đ*, poukazuje názov *Gerengye* z \**Gřędja*, so zachovanou nosovkou, čiže starobyľý, a typ *Névegy* < \**Nevidja*, zaznamenaný od 13. storočia (pozri Stanislav 2004, 311). Podobne tak názov *Nyirád*, zapísaný už v roku 1272 ako *Nerrad*, poukazuje svojím zápisom z roku 1454 *Nyragh* na slovenské *dz* alebo srbochorvátske *đ*; bolo by tu pôvodne potom \**Nerad-ja*, resp. \**Nerad-jb*, k osobnému menu *Nerad* (pozri Stanislav 2004, 318). Názov *Lengyel*, *Lengel* 1019/1370, 1233, 1256, 1271 atď. (pozri Stanislav 2004, 265) bude zo slovenského \**Lędzan(y)*, príp. zo srbochorváčtiny, ktorej *đ* dáva v maďarčine rovnaký výsledok. Iba západoslovanský môže byť však zrejme názov *Vöczkönd*, doložený od 15. storočia, k osobnému menu *Vackon*, ku ktorému patrí *Václav* s *c* < \**tj* (pozri Stanislav 1956, 156-157). Západoslovanské budú azda tiež pravdepodobné názvy pre rôzne Štitáre s palatalizovanou skupinou *šč*, ako je doložená v danom ojkonyme aj na začiatku 12. storočia pri Nitre: v Zalianskej župe je to obec a samota *Chitary* 1141 – 1161, od 14. storočia *Chatar*, dnes *Csatár*, ďalšia samota *Csatár*, zaznamenaná v roku 1137 ako *Chiatarii* a od 14. storočia ako *Chatar*, a vari i *Letenye Chatar* v zápise z roku 1366 (pozri Stanislav 2004, 93). Skupinu *šč* však môže mať aj časť chorváčtiny. Južnoslovanské či stredoslovanské je *l* < \**dl* v názve *Kapols*, doloženom od 11. storočia (pozri Stanislav 2004, 217), tak je i v Kyjevských listoch. V ojkonyme *Szoboszló*, doloženom už v roku 1270 ako *Zobozlou*, z antroponyma *Soběslav* vidíme naproti tomu potenciálny bohemizmus *sobě* (pozri Stanislav 1956, 155-157), čo nie je v súlade s jazykom Kyjevských listov, kde je často analogické *tebě* ako v slovenčine či u južných Slovanov. V súlade s Kyjevskými listami nie je celkom ani ojkonymum v blízkosti vršku *Perjászló*, ktoré je v župe doložené v roku 1265 ako *villa Priazo*, 1269 *Preaszlef*, 1272 *Preazlo*, čo musí byť k antroponymu *Prějaslav* bez epentetického *l*, ktoré vidíme v analogickom ruskom *Perejaslavľ* (pozri Stanislav 2004, 372). Ďalší problém predstavuje dosť nejasný názov doložený v župe už v roku 1082 ako *Scerente*, 1275 *Zerenche*, tak aj v 14. storočí, pretože pochádza zrejme zo srbochorvátskeho \**Sręća* (pozri Stanislav 2004, 410), kde by bolo *ć* za \**tj*, teda nie *c*, navyše je tu zachovaná nosovka, takže tento názov je starobyľý a zásadný a odporuje Kyjevským listom.

S Balatonom susedí aj Šomodská župa, ktorá sa nachádzala na východ a juhovýchod od Zalianskej. V jej severnejšej časti vidíme ojkonymum *Osztopán*, zapísané v roku 1229 ako *Oztupan*, 1284, 1348 *Ztupan*, čo bude zo *Stupan(y)* < \**stqp-jan* k \**stqpa* „veľká jama na polovanie zverí“, teda bez epentetického *l* (pozri Stanislav 2004, 325). Na juhu župy sú však viaceré mená, ktoré poukazujú na epentetické *l*, ako je *Lepled*, doložený v roku 1269, z pôvodného *Liple*, so zmenou *i* > *e*, ktorá prebehla v maďarčine v 12. storočí, a s maďarským deminutívnym sufixom *-d* (pozri Stanislav 2004, 267), potom staré hydronymum *Dumbul* z roku 1268, kde vidíme nosovku, z \**Dqblb* < \**Dqb* + *jb* (Stanislav 2004, 144), a napokon vari i ojkonymum *Ropoly*, zaznamenané od 13. – 14. storočia ako *Rupul*; v obci sa navyše výslovne spomínajú Slovania (pozri Stanislav 1999, 187). Samota *Döbrög* svojimi zápismi v 15. storočí *Debregh* 1414, 1423, *Debreregh* 1415 atď. poukazuje na dentálny element v koncovke slovanského kontinuantu pôvodného \**Dobróradjb* (pozri Stanislav 2004, 133), tak aj samota, ktorá je zaznamenaná už v roku 1346 ako *Lytaragh*, čo bude z \**Lutoradj* (Stanislav 2004, 495). V blízkosti dnešnej maďarsko-chorvátskej hranice bola navyše *Chovonya* 1406, *Chowanya* 1473, *Chawonya* 1486, čo bude zo *Ščaviňa* s hláskovou skupinou



šč (pozri Stanislav 2004, 94), takže sa môže zdať, že na juhu župy sa nachádzajú len javy, ktoré sú aj v Kyjevských listoch. Nie je to ale celkom tak. Máme tu totiž doložený názov *Budich* 1376, *Bodych* 1536, čo bude zo srbochorvátskeho osobného mena *Budić* (Stanislav 2004, 49), popri *Predicz* 1489, ktorý nemá zapísané *ch* indikujúce južnoslovenské *ć* či *č* (pozri Stanislav 2004, 372), takže bude asi západoslovenský. A dokonca aj na severe máme dodnes ojkonymum *Andocs*, ktoré poukazuje na palatalizáciu neprítomnú v Kyjevských listoch. Zapísané je v roku 1321 ako *Onduch*, 1390 *Andoch* atď. a bude najskôr z *Andić* (pozri Stanislav 2004, 9), takže ani tu nemožno počítať so západoslovenskou zmenou *\*tj > c*. So západoslovenským *c* ale treba na druhej strane jednoznačne počítať v zjavne starobyľom názve *Vinceslav* 1193, ktoré je zo západoslovenského *Vęceslavъ* (pozri Stanislav 1999, 186), a západoslovenská palatalizácia *\*tj > c* je vidieť v rovnako starobyľom oronyme *Zselic, de Siliso* 1061, 1257 atď., *silva Selez* 1083 – 1095 ap., čo je z osobného mena *Žilic*, ktorého nositeľ bol aj Pribinovým veľmožom.

Ďalej na juhovýchod hraničila so Šomodskou Baranská župa. Z nej poznáme starý názov s nosovkou *Kyslengeld* z roku 1474, *Lengyel* 1511, čo bude naisto z *\*Lędjan(y)* (pozri Stanislav 2004, 265), takže so slovanským kontinuantom s dentálnym elementom za *\*dj*, ako je hypoteticky i v Kyjevských listoch, ale nemusí to byť slovenské *dz*. Tento element má asi tiež zaniknutá *Burgungya* 1397 z *\*Burgund-ja* (pozri Stanislav 2004, 78) a *Nyvig* 1015 – 1158, *Nimugh, Nimeg* z *\*Nevidja* (Stanislav 1999, 196). Majetok v juhovýchodnej časti župy *Razlou, Razlo* 1330, *Razlo* 1425, 1470, 1471, 1481 z pôvodného *Raslav* má v názve zrejme stredoslovenské a južnoslovenské *ra-* (pozri Stanislav 2004, 382), ktoré je aj v Kyjevských listoch. Názov zaniknutého majetku *Zunduch* 1330 poukazuje azda na pôvodné slovanské *Sъdić* (pozri Stanislav 2004, 421) s južnoslovenským *ć* za *\*tj*, čo by ale v súlade s Kyjevskými listami, samozrejme, nebolo, navyše dôležité je, že názov môže byť starobyľý, pretože v ňom vidíme nosovku. Zdá sa, že pri hľadaní miesta pôvodu Kyjevských listov je Baranská župa už príliš na juhu, tak to aspoň naznačuje aj ďalší zásadný, veľmi starobyľý názov s nosovkou *Venche* 1370, *Venthye* 1417, 1481 (Stanislav 1999, 196), ktoré bude z *\*Vęća < \*Vętja*, teda s tým istým nevyhovujúcim kontinuantom.

Keď teda pôjdeme z Baranskej župy na sever, vstúpime do Tolnianskej župy. Niekde na hranici týchto dvoch žúp bol biskupský majetok *Trochan* 1391, *Thorostryan* 1439 z *\*Troščan(y)* s palatalizovanou hláskovou skupinou *šč* (pozri Stanislav 2004, 49). Túto vidíme aj v názve *Kusthan* 1403, 1410, 1471, *Kuscha, Kwstha* 1453, 1454, 1469, čo budú asi *\*Koščan(y)* (Stanislav 2004, 253). Názov *Lengyel, Lengel* 1322 (Stanislav 2004, 265), poukazuje na *\*Lędjan(y)* so slovanským kontinuantom s dentálnym elementom za *\*dj*, čo nemusí byť len slovenské *dz*, lež aj srbochorvátske *đ*. Zaniknutá osada *Gösze* 1305, *Gözle* 1455 by vzhľadom na poľské *Gozdolino* mohla poukazovať na praslovenské východisko *\*Gozdla* (Stanislav 1999, 202) a zmenu *dl > l*. Onymá v tejto župe teda neprotirečia jazyku Kyjevských listov, ale ani jasnejšie neukazujú potenciálnu hranicu medzi strednou slovenčinou a srbčinou a chorvátčinou.

Ďalej na sever je Belehradská župa s centrom v Stoličnom Belehrade (dnes Székesfehérvár), ktorá je na západ a severozápad od Balatonu a susedí z juhu s Komárnanskou župou. Belehradská župa je síce rozsiahla, ale pre svoj močaristý terén je pomerne riedko osídlená. Relevantné toponymá pre jazyk Kyjevských listov v nej často nenachádzame. Môžeme spomenúť aspoň zaniknutý *Chathar* 1285, čo bude zo *\*Ščitar-*, *Chygler* 1397, 1436 atď., ktoré by mohlo byť zo *\*Ščigla* (pozri Stanislav 2004, 108, 112), a potom *Meed* 1298, možno z *\*Medz(a) > Mégy > Méd*, teda s potenciálnou zmenou *\*dj > dz*, ostatné zaujímavé názvy nie sú doložené v stredoveku (porov. Stanislav 1999, 206-212), takže ich opomíname. Na slovenské územie ďalej na sever nemá zmysel vstupovať, pretože v analyzovanej pamiatke sú jazykové črty, ktorých v západnej a strednej slovenčine evidentne niet a nebolo, ale môžeme sa vydať na východ. Predtým však ešte treba spomenúť Vesprímsku župu, ktorá je na sever od Balatonu a severovýchod od Zalianskej, kde



malo byť centrum Pribinovho a Kocelovho kniežatstva. Ďalej na sever od Vesprímskej a na juh od Prešporskej je menšia Rábska župa.

Vesprímska župa je zaujímavá najmä z hľadiska výskytu epentetického *l*. Z osobného mena \**Neostopjv* pochádza zrejme názov *Nuztupe* 1086/13. stor., *Nuztup* 1135, 1204 – 1235, 1258, *Noztuph* 1332 atď., čiže bez epentetického *l* (pozri Stanislav 2004, 312-314), ale aj bez zachovanej nosovky. Zásadnejší je preto v každom prípade názov *Koromla*, keďže táto má v stredovekých zápisoch nosovku zachovanú: *Kurumpla* 1364, *Koromla* 1404, *Korompla* 1427, *Koromplya* 1480 atď., ktorý bude z \**Kropļa* s epentetickým *l*; na Slovenskej zemi bola naproti tomu v Prešporskej župe *Krupá* – prvý zápis má ešte nosovku: *Crumba* 1113 (pozri Stanislav 2004, 244). Daný zápis ale môže vari byť i sekundárny, dovezený z užsko-sotáckej oblasti, príp. to môže byť naopak. V župe sa nachádzal aj *Chatar* 1233, iný *Chatar* 1240 a ešte aj nejaká *Csatár puszta* z roku 1491, ktoré sú zo \**Ščitar*- (pozri Stanislav 2004, 92-93) so skupinou *šč*, ako je v Kyjevských listoch. Na túto azda poukazuje aj ojkonymum *Chygle* 1275, *Chigla* 1340, *Chigle* 1439, ktoré by mohlo byť zo \**Ščigla*, čo platí aj pre názov osady na brehu Balatonu *Chygler* z roku 1478 (pozri Stanislav 2004, 109, 111-112). V Rábskej župe je dôležité spomenúť *Chytwan* 1278, *Chichwan* 1325, *Chytwand* 1400, 1415, 1473, 1476, 1480 pre dnešný *Csikvánd*, pretože je najskôr zo \**Ščitovan(y)*, kde je palatalizovaná skupina *šč* (pozri Stanislav 2004, 110). Sú tu aj dve lokality *Péc* k \**pektv*, ktoré je aj východiskom ojkonyma *Pešt*, kde vidíme bulharskú formu. J. Stanislav sa nazdáva, že *Péc* je západoslovanský tvar, ale pôvodne tam bolo asi srbské a chorvátske *ć* alebo slovinské *č*, ako ukazujú zápisy spred 15. storočia *Pech* 1240, *Kyspeech* 1367 a *Peech* 1373 (pozri Stanislav 2004, 341).

Takto by sa dala približne opísať onymia územia bývalého Panónskeho kniežatstva Pribinu a Kocela a jeho okolia. Z hľadiska jazykových znakov Kyjevských listov nie je teda tento región onomasticky úplne presvedčivý, hoci niektoré jeho oblasti naznačujú možnú spojitosť s jazykom Kyjevských listov vo väčšej miere, takto azda pár dokladmi napríklad Tolnianska a Vesprímska župa, pričom Vesprímske biskupstvo bolo prvým uhorským biskupstvom, takže to nie je irelevantné. Onymia tejto župy je v súlade s hlaholskou pamiatkou viac ako susednej Zaliansej, kde sa nachádzalo centrum Panónskeho kniežatstva Pribinu a Kocela. O niečo presvedčivejší celkový onomastický obraz ako v Panónii vari nájdeme, keď sa vydáme ďalej na severovýchod do severného Potisia, kde mali sídla pravdepodobní východní susedia Moravanov Východní Obodriti.

Už vo významnom pomenovaní Zemplína sa možno skrýva epentetické *l*. Názov jednej z najstarších uhorských žúp (komitátov) sa uvádza už od Anonyma, ako aj inde v 13. – 14. storočí *Zemlin* či *Zemlyn*, prípadne *Zemlien*, *Zemlyen*, *Zemlun*, *Zemlum* (pozri Stanislav 2004, 505), takže vylúčiť tu epentetické *l* nemožno. To platí aj pre samotú *Zemlyn* 1429, 1430, *Zemlen* 1470 v Abovskej župe, ktorá je na západ, resp. juhozápad od Zemplínskej, hoci tento názov môže byť i sekundárny (pozri Stanislav 2004, 506). Ďalej na východ je v Užskej župe *Koromla*: *Koromlya* 1393, *Koromplya* 1419, čo bude z \**Kropļa* s epentetickým *l* (pozri Stanislav 2004, 244), pričom zápisy zachovávajú nosovku, takže sú starobylé a nepôjde tu určite o novší vplyv východoslovanských jazykov. To môže platiť aj pre názov zo Satumarskej župy *lacus Sarolyan*, doložený od 12. storočia, ktorý bude ku \**Žeravlan*-s epentetickým *l* (pozri Stanislav 2004, 512). V blízkosti východného Slovenska však nájdeme v severnom Potisi z hľadiska Kyjevských listov aj ďalšie zaujímavé črty.

Na juh od Zemplínskej župy je župa Sabločská. V nej sa v roku 1270 spomína *Medwyge locus lutosus* a to je z praslovanského \**Medvědje* (pozri Stanislav 2004, 289). Keďže *g* v zápise reprezentuje najskôr maďarské *gy* [d], dentálny element poukazuje jednoznačne na kontinuant *dz*, lebo srbochorvátske *đ* je tu geograficky nepravdepodobné. V župe sa v 15. storočí spomína *Magh*, maďarsky *Magy*, čo je možno *Madz*- k *Mad*-, a v roku 1329 *Opogh*, azda z \**Opodz*- k \**podv*; istejšia a starobylejšia (s nosovkou) je *Kalenga*, *Kalanga* z roku 1345, čo je z \**Kolędja* (pozri Stanislav 2004, 280, 10, 213). Ten istý jav sa nachádza v hornom Potisi v Berežskej župe, teda na východe od Užskej, v názve obce *Batrad* na Ukrajine v blízkosti slovensko-maďarskej hranice. V maďarčine

zníe *Bótrágy* a zapisuje sa v rokoch 1270 a 1272 ako *Bolterag* a *Boltrag*. Východiskom je \**Boltěradz* k osobnému menu *Boltěrad* (pozri Stanislav 2004, 63); vo východnej slovančine by za \**dj* bolo ž. Zmenu \**dj* > *dz* vidíme aj v maďarskom názve potoka *Zagyva* v Abovskej župe: 1318 *Zagoa*, čo je aj hydronymum označujúce ľavý prítok Tisy v Novohradskej, Hevešskej a Solnocko-jasovskej župe, doložené od 13. storočia, oboje je zo *Sadzava* < \**Sadjava* (pozri Stanislav 2004, 500). V Abovskej sa vyskytuje od stredoveku ojkonymum *Goegch*, *Gogy* 1272/1419, čo je zo slovanského \**Godz* so zmenou \**dj* > *dz*, teda k antroponymu *God* (porov. *Hodejov*) + sufix *-jb* (pozri Stanislav 2004, 153), čo je starobylá tvorba. Dokladom zmeny \**dj* > *dz* sú aj dva názvy *Lengyelfalva* k \**Lędjan-*, známe už zo stredoveku, jeden v Abovskej, druhý v Užskej župe (pozri Stanislav 2004, 265); *dz* tu však môže byť poľské, keďže *Lengyel* znamená „Poliak“.

Na Tise ešte v Sabolčskej župe možno spomenúť ojkonymum *Vencsellő*, 1067 *Wensellew*, ktoré je z \**Vęceslav* alebo *Vęcilov*, kde *c* < \**tj*, ako je v Kyjevských listoch, tak máme v župe aj *Wense* z roku 1067, ktoré bude z \**Vętja* > *Vęca*, čo je dnes *Vaca* k *Václav*, tak má aj maďarský *Vacov* na Dunaji (pozri Stanislav 2004, 483-484). Na hornej Tise, v Ugočskej župe, je doložený v roku 1351 názov *Wereceze*, teda asi z \**Věraca*. Ako naznačuje slovinské *Verače*, aj tu bude azda *c* za \**tj* (Stanislav 2004, 484). Zaujímavosťou Potisia je, že sa v ňom rovnako ako v Kyjevských listoch nachádza *rap* popri *ro-* po metatéze likvid, a to dokonca i v tom istom názve. V Abovskej župe bola *Ráztoka/Roztoka*, doložená v 15. storočí ako *Pastukafalva*, t. j. *Rasztukafalva*, ale aj *Rosthoka* a *Bozthoka*, t. j. *Rozthoka* (pozri Stanislav 2004, 383). Ešte podstatne východnejšie, v Satumarskej župe, je podobne hydronymum *Rakytá*, doložené z roku 1524 ako *Rathka*, dnes *Rákta*, ktoré zachováva *ra-*, ale aj *Roztoka*, v roku 1345 zaznamenaná ako *Ruztica*, ktorá má *ro-* (Stanislav 1956, 264-265); v župe sú aj \**Rozžal(y)*, doložené v 14. storočí (Stanislav 2004, 389). V Zemplínskej župe vidíme v názve *Rozvadze*, maďarsky *Rozvágy*, doložené v 14. storočí ako *Rosvad*, *Rozvagh*, *Rožuagh*, popri slovenskom *dz* aj západoslovanské *ro-*, ktoré máme tiež v Abovskej župe v názve *Rozpuch*, *Rozpwth*, zloženom z predpony *roz-* < \**orz-* a koreňa *put* < \**poṭb* „cesta“ (pozri Stanislav 2004, 390). V onymii oblasti nie je neznáma ani západoslovanská kontrakcia, tak má napríklad dnešný *Levelék* v Sabolčskej župe, t. j. v strede medzi Abovskou a Satumarskou, starobylý zápis *Leveluky* z roku 1067, hoci už s denazalizáciou, kde *Levé* (*lúky*) je stiahnuté z \**Levyjě* (pozri Stanislav 1956, 176-180). V povodí Bodrogu sa v Abovskej župe v roku 1483 spomína *Haradyscha*, čo je *Hradišče* so skupinou *šč* (pozri Stanislav 2004, 176); takýto typ názvu so *šč* i *št* je doložený dostatočne aj na stredovekom Zemplíne a Boršode (pozri Stanislav 2004, 189), ba skupina *šč* dokonca i na východe v Satumarskej župe v názve *Gachal* < \**Goščani* ku \**gostb*, so zmenou *n* > *l*, a *Hugacha* z toho istého roku 1332-7, čo je \**u* + *Gost* + *ja* > \**Ugošča* (Stanislav 2004, 152; Stanislav 1999, 407).

Všetka onymia oblasti ale nemusí byť v súlade s Kyjevskými listami. V Abovskej župe sa nachádza *Sedlec*, doložený v roku 1347 ako *Zedlech*, 1427 *Sedlech* ap., kde je zachované \**dl* (pozri Stanislav 2004, 402), ktoré je z hľadiska Kyjevských listov nevyhovujúce. Samozrejme, je otázkou, či už neďaleká stredoveká *Seleška* nemá \**dl* > *l*, alebo je z maďarčiny, ako si myslí B. Varsik (1973, 219), takto sa aj východogemerská *Silica* uvádza v roku 1381 *Zeliche* s *l*, ale popri *Zedlyche* s *dl* z roku 1386 (Varsik 1973, 304-305), takže pôvodný názov bol dvojtvár \**Selice*/\**Sedlice* (porov. Stanislav 2004, 413). Tu treba podotknúť, že prípady typu *Sedlo* proti *Selo* celkovo nie sú asi ideálnymi dokladmi izoglosy *dl* || *l*, keďže praslovanské \**selō* musí byť príbuzné s celým radom germánskych výrazov s *-l-* (pozri Kroonen 2013, 424), ale predovšetkým i s litovským *salà* a lotyšským *sala* (pozri Derksen 2015, 387), a v praslovančine predpokladáme aj \**sedōlo* vo význame „sedadlo, sedlo“, čiže bez praslovanskej skupiny \**dl* pred zánikom *jerov*. V Zemplínskej župe sa na juhu navyše nachádza obec *Semjén*: *Semyan*, *Semyen* 1332 – 1337, zo \**Šemjan(y)*, ktorej názov by mohol poukazovať na neprítomnosť epentetického *l* (Stanislav 1999, 394). Tento názov je však bez *l* rozšírený aj oveľa južnejšie a jeho interpretácia je nejednoznačná (pozri Stanislav 2004, 431-432, 436), takže preceňovať to nemožno. Je tu tiež v Užskej župe v roku 1271 zaznamenaná *terra*

*Zubuzlay*, čo bude najskôr \**Soběslav* (pozri Stanislav 2004, 417), kde by bol zámenný tvar *sobě*, čo rovnako na prvý pohľad nie je v súlade s jazykom Kyjevských listov, v ktorých často vidíme analogické *tebě*, ako býva v spisovnej slovenčine či u južných Slovanov; faktom ale je, že nárečia na Zemplíne majú tvar *tebe*, ale *s tobu*, *sobu* (pozri Krajčovič 1988, 291). Problematika izoglosy zámenných koreňových morféme *tob-*, *sob-* || *teb-*, *seb-* je celkovo trochu zložitejšia (pozri viac Krajčovič 1974, 99-100). Tieto nie nevyhnutne archaické názvy sú teda potenciálne onomastické protiargumenty.

Veľmi zaujímavé je naproti tomu v tej istej, Užskej župe, na dnešnej ukrajinsko-slovenskej hranici v blízkosti užsko-sotáckej oblasti, ojkonymum *Palad*, maďarsky *Palágy*, čo je vlastne starobylá tvorba z praslovanského osobného mena *Polad* so sufixom *-jb*, čiže \**Poladjb*. Dnešné ukrajinské ojkonymum by za praslovanské \**dj* malo mať *ž*, nie *d*, maďarské *gy* [d] tiež poukazuje na dentálny element, teda slovenské *dz*. V dokladoch však, a to je mimoriadne dôležité, máme doloženú aj zmenu \**dj* > *z*: *Palad* 1325, *Palaz*, *Palag* 1332 – 1337, *Palagh* 1436, 1445, *Palagy* 1436, *Polag* 1479. J. Stanislav uvádza, že sa tu *dz* mohlo fakultatívne vysloviť aj ako *z* a že je to znamenitý doklad (pozri Stanislav 2004, 332); z hľadiska hľadania pôvodu jazyka Kyjevských listov je možno kľúčový, keďže nevieme, či zmena \**dj* > *ø* je zmenou \**dj* > *dz* alebo \**dj* > *z*. Aj preto si trúfame celkovo uzavrieť, že onymia tejto oblasti je o niečo viac v súlade s jazykom skúmanej hlaholskej pamiatky ako Panónske kniežatstvo a že hľadať pôvod Kyjevských listov na základe toponymie môžeme asi tiež skôr v severnom Potisí ako v okolí Blatenského jazera.

## REFERENCES

- Broch, Olaf*. 1899. Weitere Studien von der slovakisch-kleinrussischen Sprachgrenze im östlichen Ungarn. Kristiania.
- Czambel, Samo*. 1906. Slovenská reč a jej miesto v rodine slovanských jazykov. 1. oddelenie: Osnovy a iný materiál rečový. 1. čiastka: Východoslovenské nárečie. Turčiansky Sv. Martin.
- Derksen, Rick*. 2015. Etymological Dictionary of the Baltic Inherited Lexicon. Leiden – Boston.
- Haefs, Hanswilhelm*. 2004. Ortsnamen und Ortsgeschichten in Schleswig-Holstein: zunebst Fehmarn, Lauenburg, Helgoland und Nordfriesland. Anmerkungen zur Geschichte. Norderstedt.
- Hoops, Johannes*. 2003. Reallexikon der Germanischen Altertumskunde. Berlin.
- Kortlandt, Frederik*. 1980. Zur Akzentuierung der Kiever Blätter. In Zeitschrift für Slavische Philologie 41/1, 1-4.
- Kováčová, Viera*. 2015. Z problematiky archaizmov v slovenských nárečiach (s osobitným zreteľom na sotácke nárečia severovýchodného Zemplína). Ružomberok.
- Krajčovič, Rudolf*. 1974. Slovenčina a slovanské jazyky I. Praslovanská genéza slovenčiny. Bratislava.
- Krajčovič, Rudolf*. 1988. Vývin slovenského jazyka a dialektológia. Bratislava.
- Kroonen, Guus*. 2013. Etymological Dictionary of Proto-Germanic. Leiden – Boston.
- Lutterer, Ivan – Majtán, Milan – Šrámek, Rudolf*. 1982. Zeměpisná jména Československa. Slovník vybraných zeměpisných jmen s výkladem jejich původu a historického vývoje. Praha.
- MMFH I*. 1966. Magnae Moraviae fontes historici I. 1966. Praha, Brno.
- Mócsy, András*. 1974. Pannonia and Upper Moesia: a History of the Middle Danube Provinces of the Roman Empire. London – Boston.
- Pukanec, Martin*. 2013. Svätoplukovo kniežatstvo a stará slovenčina. Nitra.
- Pukanec, Martin*. 2017. K pôvodu Kyjevských listov z akcentologického hľadiska. In Slovenská reč 82/2, 159-168.
- Schaeken, Joseph*. 1987. Die Kiever Blätter. Amsterdam.

- Stanislav, Ján.* 1956. Dejiny slovenského jazyka I. Úvod a hláskoslovie. Bratislava.  
*Stanislav, Ján.* 1999. Slovenský juh v stredoveku I. Bratislava.  
*Stanislav, Ján.* 2004. Slovenský juh v stredoveku II. Slovník mien s mapovými prílohami. Bratislava.  
*Steinhübel, Ján.* 2004. Nitrianske kniežatstvo. Bratislava.  
*Šafárik, Pavel Josef.* 1863. Sebrané spisy. Díl II. Starožitnosti slovanské okresu druhého. Praha.  
*Třeštík, Dušan.* 2001. Vznik Velké Moravy. Moravané, Čechové a střední Evropa v letech 791 – 871. Praha.  
*Varsik, Branislav.* 1973. Osídlenie Košickej kotliny II. Bratislava.

SUMMARY: ON THE ORIGIN OF THE KIEV LEAFLETS FROM THE ONOMASTIC POINT OF VIEW. The paper seeks to throw new light on the origin of the Kiev Leaflets by comparing the toponyms in Pannonia and the toponyms in the northern Tisa region. In the northern Tisa region, the Uh-Sotak dialect has been spoken. This dialect seems to be very archaic and able to preserve old linguistic features, including accent. The accent of the Sotak dialect of Koromľa, recorded by O. Broch in 1899, is very similar, maybe identical to one in the Kiev Leaflets. Moreover, in the Uh-Sotak dialect we can find all the important phonetic and morphological features of the Kiev Leaflets, such as \*tj/kt > c, \*dj > (d)z, \*sk/\*stj > šč, \*dl > l, epenthetic l, roT-, *dobrajego* > *dobraego* > *dobraago* > *dobrago*, as well as \*jb- > \*i- and then *primi/primi*, I sg. m. -*emb/-emb*, D sg. *teb-*, G pl. f. -*ach*, maybe \*vbch- > *vbs-*, and no G sg., A pl. f. of *ja*-stems -*ě*. The toponyms of the northern Tisa region, such as *Zemlin*, *Zemlyn*, *Zemlien*, *Zemlyen*, *Zemlun*, *Zemlum* 13th – 14th century, *Zemlyn* *Zemlen* 15th century, *Koromlya* 1393, *Koromplya* 1419 < \**Kropla*, *Wensellew* 1067 < \**Vęceslav/Vęcilov*, *Wense* 1067 < \**Vęca* < \**Vętja*, *Pastukafalva* (= *Rasztuka-*)/*Rosthoka* (= *Rozthoka*) 15th century, *Leveluky* 1067 < \**Levyjě*, *Haradyscha* 1483 (= *Hradišče*), *Palad*, *Palaz*, *Palag* 14th century < \**Poladjb*, and so on, seem to be in accordance with the dialect of the Kiev Leaflets, too. The counter-examples in the region are easy to be explained and not necessarily ancient enough. On the other hand, some of the counter-examples in Pannonia, e.g. *villa Priazo*, *Preaszlef*, *Preazlo* 13th century (cf. Russian *Perejaslavlb*) or *Scerente* 1082, *Zerenche* 13th – 14th century < \**Sręća* in the central Zala region, etc., are from the point of view of the Kiev Leaflets dialect inexplicable.

Doc. Mgr. Martin Pukanec, PhD.  
Constantine the Philosopher University in Nitra  
Faculty of Arts  
Department of Slovak Language and Literature  
Štefánikova 67  
949 74 Nitra  
Slovakia  
mpukanec@ukf.sk

# АПОСТОЛЬСКАЯ МИССИЯ СВЯТЫХ КИРИЛЛА И МЕФОДИЯ В КОНТЕКСТЕ РАЗВИТИЯ ФЕНОМЕНА СЛОВА В УКРАИНСКОЙ КУЛЬТУРЕ

## The Apostolic Mission of Saints Cyril and Methodius in the Context of the Word Phenomenon Development in Ukrainian Culture

Natalia Kovalchuk – Viera Jakubovská

DOI: 10.17846/CL.2018.11.2.87-97

**Abstract:** KOVALCHUK, Natalia – JAKUBOVSKÁ, Viera. *The Apostolic Mission of Saints Cyril and Methodius in the Context of the Word Phenomenon Development in Ukrainian Culture.* In their contribution, the authors examine the issue of the origin of Slavonic literature, the Old Slavonic language, connected with the important activity of the great Slavic missionaries, Sts. Cyril and Methodius. The formation of the first state of East Slavs coincides with the adoption of Christianity and the confirmation of the word as the divine Logos. In Christian interpretation, the word gains an ontological status of God's wisdom. The authors examine the development of the word (in terms of the language) by analysing the activities of St. Cyril as the founder of the Kiev letters. Their attention is focused on the analysis of the work of Gregory Skovoroda, Taras Hryhorovich Shevchenko, Lesya Ukrainka and others. Works of these writers show that the word has an archetypal character in Ukrainian culture and its symbolic structure penetrates all stages of its development. The word takes the form of an «apostolic mission», reveals and exposes the soul of the Ukrainian nation. It has Christian origin, and its cultural and historical manifestations strengthen national identity and the nation state.

**Keywords:** *Slavonic writing, Old Slavonic language, Saints Cyril and Methodius, Cyrillo-Methodian mission, Prayer, Ukrainian Literature*

**Abstrakt:** KOVALCHUK, Natalia – JAKUBOVSKÁ, Viera. *Apoštolská misia sv. Cyrila a Metoda v kontexte rozvoja fenoménu slova v ukrajinskej kultúre.* Autorky vo svojom príspevku skúmajú problematiku vzniku slovanskej písomnosti, staroslovanského jazyka, ktorého vznik bol spojený s významnou činnosťou veľkých slovanských vierozvestcov sv. Cyrila a Metoda. Formovanie prvého štátu východných Slovanov sa zhoduje s prijatím kresťanstva a potvrdením slova ako božského logu. V kresťanskej interpretácii nadobúda slovo ontologický status Božej múdrosti. Rozvoj slova autorky skúmajú pomocou analýzy aktivít sv. Cyrila ako zakladateľa kyjevskej písomnosti. V centre ich pozornosti je analýza tvorby Gregoira Savitscha Skovorodu, Tarasa Hryhoroviča Ševčenka, Lesy Ukrainky a iných. Ich tvorba svedčí o tom, že slovo má v ukrajinskej kultúre archetypálny charakter a jeho symbolická štruktúra preniká všetky etapy vývoja tejto kultúry. Slovo má podobu „apoštolského poslania“, sprístupňuje a odhaľuje dušu ukrajinského národa. Má kresťanský pôvod a vo svojich kultúrno-historických prejavoch utvrdzuje národné bytie a národný štát.

**Kľúčové slová:** *slovanská písomnosť, staroslovanský jazyk, Svätí Cyril a Metod, cyrilo-metodská misia, modlitba, ukrajinská literatúra*



Для XIX века и нашего времени борьба за утверждение украинского слова и украинского языка имеет не менее важное значение чем вопросы материальной жизни, экономического и государственного строительства. Поэтому в Украине языковые, политические, государственные вопросы и в целом все проблемы национального бытия выступают неотделимо от национального слова. Более того слову дается функция выражения национальной идеи. Подобно тому, как Библия рассказывала о приобретении евреями духовной Родины в религии после уничтожения их государственности, так и в Украине, слово представляется как репрезентант духовной Родины, национальной почвы. Такое отношение к слову на Украине обусловлено специфической трансформацией народного мировоззрения, когда мир раскрывается в символично-мифологических знаковых формах единства человека и бытия. Для украинской ментальности, так и для всей славянской языческой мифологии в целом, присущ антропологический антропоцентризм, отождествление человека и природы в специфических символично образных формах (обрядов, ритуала, духовно-практического освоения мира).

Именно эти особенности народного мировоззрения были использованы в той универсализации роли слова, которая наблюдалась в украинской культуре. Эта универсализация и объясняет то обстоятельство, что отношение к слову в украинском языке всегда было предметом идеологической борьбы

Приблизительно 1500 лет назад появилась славянская письменность. Ее создание было связано с выдающейся деятельностью и духовным подвигом великих славянских просветителей святых Кирилла и Мефодия.

С духовно-просветительской деятельностью святых Кирилла и Мефодия исследователи связывают во второй половине IX столетия перевод одной из глав трактата «великий апологетик» константинопольского патриарха Никифора I. Осуществив перевод «Написания о правой вере», Кирилл, впервые изложил на славянском языке основные догматы православного вероучения. Этот перевод положил начало созданию философской и богословской литературы. в результате переводческой деятельности святых Кирилла и Мефодия был образован корпус текстов на славянском языке, что создало представление про основные нормы и проблемы христианского мира и одновременно литературный язык, способный на таком же высоком уровне как греческий и латинский язык обслуживать все сферы общественной жизни.

Апостольская миссия святых Кирилла и Мефодия была настолько значима, что богословы и церковные историки часто сравнивают их с Апостолом Павлом. Ни один из миссионеров восточной или Западной церкви не сделал так много для распространения христианства и письменности, и не имел такого влияния на ход событий в славянском мире, как эти святые. Летописец Нестор в «Повести временных лет» подтверждает великое значение дела солунских учителей: «... Эти прибыли и начали складывать письма азбуки и перевели «Апостол» и Евангелие» и рады были славяне, что услышали величие Бога на своем языке. После этого перевели «Псалтырь» и «Октоих» и другие к книги» (Повесть временных лет 1991, 28).

Особое значение в своей миссионерской и просветительской деятельности византийские просветители придавали языку. Они считали, что не религия и вера должны определять язык и навязывать его как священный местным жителям, а местное население должно адаптировать Божье слово на свой родной язык. «Через письмо братья в полной мере пытались кодифицировать правовые отношения, основанные на культуре обычаев местных жителей. Исходя из положений, что церковная культура есть частью этнической культуры, Кирилл и Мефодий в сущности, поддерживали разнообразие в церковном единстве. в этом понимании они были представителями славянских народностей» (Kriľ



2003, 6). Богослужение на родном языке поднимало славянский дух, они осознавали себя не подневольными, а свободными, не униженными, а достойными. Исполнение миссии благовествования в восточной Европе и создание славянской письменности они начали именно из Киевской Руси, что имело решающее значение не только в становлении давнерусской письменности, государственности и культуры, но и развитии феномена слова на всех этапах развития украинской культуры.

Говоря о возможных путях исследования украинской культуры выдающийся украинский философ Д. Чижевский писал: «Перший з них — це дослідження народньої творчості, другий — характеристика найбільш «блискучих», яскравих, виразних історичних епох, які даний народ пережив, третій — характеристика найбільш значних, «великих», видатних представників даного народу» (Chyzyhevskiy 1992, 138).

Исследуя феномен слова мы будем использовать характеристик выдающихся литературных эпох (Киевская Русь и эпоха украинского барокко и великих творцов украинской литературы (Григорий Сковорода, Тарас Шевченко, Леся Украинка). Это даст возможность вместе с логикой развития украинской процесса с тысячелетней историей раскрыть сущность феномена слова в украинской культуре.

Славянская письменность есть одним из важнейших источников развития феномена слова в украинской культуры. в этом контексте большое значение имела деятельность святых Кирилла и Мефодия в создании славянской азбуки. Азбука тут выступает не только техническим способом, но и кодексом бытия поэтому письменность оценивается как вторичное явление, которое наследует Божью Премудрость

Сточки зрения этой онтологии даже буква не просто единица языка в алфавит. Например культурный контекст функционирования кириллицы в старокиевской письменности сопоставлял каждую букву с философской идеограммой символических образов «Так, буква «Аз» складывалась из изображений симургов, которые, наподобие сфинксов, символизировали вечность, начало всех начал, единство мира и изначальный свет. Буква «веди» рисовалась как лицо, наподобие маски, которое символизировало углубленность в себя, ведовство, глубокое знание, а сама маска обозначала тайну, окружающую знание. Буква «ж» — «живете» изображала, как деревья, птицы и все суще входит в человеческое сердце. Это означало единство всех форм бытия в человеке, идею антропоцентризма. Буква «з» — «земле» восходит к изображению трилистника в человеческом сердце, которое, в свою очередь, как бы вбирает цветение всего мира и источает мысль. Трилистник при этом символизирует мудрость и просвещение, софийность бытия. Буква «и» символизирует связь разьединенного. Буква «м» — «мыслете», рисовалась в виде двух рыбаков, связанных друг с другом сетью с общим уловом. Это сложный образ мудрецов, забрасывающих сети и ловящих мысль, которая, в свою очередь, в виде улова — истинный уравнивает диалог между ними» (Kedrov 1982, 18).

Создание славянской азбуки Кириллом и Мефодием привело к формированию на Руси первого литературного языка — церковнославянского Церковнославянский язык стал важным способом Просвещения и книжности Киевской Руси. в летописях этого периода закладываются основы Просвещения. Сам факт христианизации страны и развитие литературного языка, связанного с этим фактором, придавал большое значение слову в проповедях. в проповедях слово непосредственно обращается к сердцу и разуму человека. к наиболее известным нам проповедям принадлежат проповеди святого Феодосия и митрополита Иллариона. Интересно, что слово в проповедях святого Феодосия имеет много функций. Слово есть основой сравнений: мученики «сияют как зори» способом формирования блестящих образов: «потому что не только сама, если не будет того, кто нею пишет, и топор не прославиться без того, кто ним рубит», использованием

антитезы: «откроем тут свои грехи перед единственным человеком (священником), что бы там (на страшном суде) их не открывать перед всем миром. Пафос слова в проповедях Феодосия призывает человека к праведной жизни, к жизни в единстве с Богом.

Основная тенденция проповедей Иллариона — прославление новой христианизации Руси через прославление ее великих князей. Эта проповедь вошла в украинскую традицию, которая прослеживается в Галицковольнской летописи, творчестве Климента Смолятича и Касияна Саковича. Концепцию и стилистику проповеди Иллариона отображает московская и новгородская литература (житие князя Дмитрия Ивановича Московского, святого Леонтия Ростовского, Константина Муровского и других) а также литература сербская (житие святого Симеона и Савви, написанное в XII веке иеромонахом Доментияном). Важным произведением этой эпохи есть «Поучение» владимира Мономаха.

Эпоха литературного развития, которая начинается в XII — XIII столетии, имеет свои определенные признаки. Главным есть то, что слово выступает прежде всего как символ. Это связано с основной чертой всего Средневековья, в котором доминирует взгляд на мир как символический, в котором действительность есть знаком чего-то другого, непосредственно в действительности не данного. Символизм в литературе наиболее ярко проявился в проповедях Кирилла Туровского и в «Слове о полку Игореве».

Символический характер проповедей Кирилла Туровского основывается на интерпретации символического значения религиозных образов. Описывая торжественный вход Христа в Иерусалим на вербную неделю, Кирилл Туровский интерпретирует его как духовное принятие Христа светлые глубины своей души (проповедь на «антипасху» (неделя Фомы). Он объединяет сравнение весны в природе и Пасхи с разговором Апостола Фомы с Христом. Другие проповеди, опираясь на евангельское повествование, представляют их символическое значение. Последнее «Слово» Кирилла Туровского посвящено Протиарианскому собору. Отцов собора он сравнивают с воинами. О символическом характере «Слова о Полку Игореве» пишет выдающийся украинский философ Д. Чижевский: «Оно наполнено поэтическими изысканными фигурами, почти нет слов, которые не имели бы какого нибудь дополнительного значения, не несли какой нибудь функции в поэтическом строении произведении. Может быть наиболее характерной чертой стиля есть сложный символизм «Слова» (Chyzhevskiy 1991, 180). К этой мысли присоединяется и другой исследователь слова О. Копач: «Слово — это золотой терем, который высоко виднеется в просторах символики. и из этого терема отрывается читателю два мира: реальный и символический» (Kopatch 1993, 79).

Многочисленные образы «Слова о полку Игореве» всегда есть символами. Например птицы, о которых часто напоминает певец, означают: «соловей» — Боян, певец или радостный вестник утра, «черные вороны» — вестницы несчастья, «орел» — большая птица, символ поэтического вдохновения или вестник победы.

Интересным фактом выступает определенное динамическое развитие символов в контексте «Слова о полку Игореве». Рассмотрим например образ солнца. Перед началом похода Игоря солнце предупреждает про угрозу: «Тогда Игорь взрь на свблое сонце мвидьотьнего тьмою вся воя прикрътыи» (Слова о полку Игореве 1985, 48). Солнце как бы посылает тьму. И поражение Игоря связано с темнотой, предсказано солнцем: «Темно бо бь в. 3 день: два сонца помьркости, оба багряная сальпа погасоста (это два князя — Игорь и всеволод), и сьнима молодая мьсяца Олегь и Святъславь, — тьмою ся поволокоста и вьморь погрузиста, и великое буйство подастахинова. На рыць на Каяль тьма свьтъпокрыла...» (Слова о полку Игореве 1985, 78-80). в конце «Слова» солнце уже светит радостно: «Сонце свьтитися на небесь, — Игорь князь в Руской земли» (Слова о полку Игореве 1985, 90).

Другим способом символического изображения есть введение в произведение снов и предчувствий. Таким, например, есть сон Святослава, в котором автор оперирует зловещими сновидениями «черным ковром» (черный цвет — плохая примета, «синее вино с горем смешанное» (мутное вино — плохая примета) и так далее.

С XVI столетия, когда движение полемистов набирает сил в борьбе с униатами и католиками, слово приобретает специфическую силу. Оно выступает как «меч духовный» (И Вышенский, Л. Баранович и другие полемисты) и эту духовную миссию слово пронесит через всю историю украинской культуры, вплоть до Леси Украинки, которая хотела чтобы слово было «острой

«Писателем Божьего, одним из самых выдающихся украинских писателей всех времен», называет Дмитрий Чижевский украинского полемиста Ивана вышенского. М. Сумцов и Д. Чижевский подчеркивают, что Иван выщенский напоминает им пророка. Как известно, он оставил светскую жизнь для жизни духовной, нашел себе пристанище на Афоне и откуда обратился к своим землякам и современникам. «Томимый дух овной жаждой, он удалился в Афонские пустыни, здесь явился к нему шестикрылый Серафим — любовь к угнетенной, обманутой, осмеянной Родине, — вынул из груди трепетное сердце и вложил в нее уголь, пылающий огнем гнева и негодования, открыл ему зеницы и обратил его внимание на все современные ему явления южно-русской жизни, хорошие и дурные, радостные и печальные, и бедный, малообразованный малороссиянин сразу прозрел в глубину южно-русской жизни, увидел латино-униатских гадов, заметил прозябание хлопа и пошел на Родину жечь сердца людей своим горячим одухотворенным словом», — писал про него М. Сумцов (Sumtsov 1885, 25-26) Перу И. вышенского принадлежат «Афонисты», «Писание ко всем в Лядской земле», «Совет», «Позорище мысленное» и другие.

Церковная программа Ивана вышенского во всех его произведениях нацелена на утверждение старых церковных правил и церковного устава. Он выступает только за утверждение всего старого. Хотя он и соглашается на проповедь народным языком, но все книги, как он считает, нужно печатать на славянском языке. Славянский язык он ставит даже выше чем греческий и латинский. Он пишет: «Чи не ліпше тобі ізучати Часословець, Псалтир, Апостол і Євангеліє... і бути простим богоугодником і живнівчнучою полувчати, нежели постигнути Аристотеля і Платона і філософом мудрим ся в житні сей звати, і в геєну отіти? Розсуди!» (Chyzhevskiy 1991, 228).

выступая за стародавности, за Апостоли Евангелие и против Аристотеля и Платона, за церковнославянские книги, против перевода их на простой язык, И. вышенский требует чтобы и в школе учили греческую и славянскую грамматику вместо диалектики – часословец, вместо логики и риторики – псалтырь, вместо философии – «осмогласник». Он подчеркивает, что «евангельскую и апостольскую проповедь» надо произносить с простой и понятной интерпретацией. в более поздние времена он составляет план печатания сборника, хрестоматии слов Христовы, апостольских и святоотеческих, который отчасти осуществил П. величковский.

Самые известные проповеди Кирилла Транквилиона-Ставровецкого «Евангелие учительное» и «Зерцало Богословия», Ивана Гаятовского «Ключ разумения», Антония Радивилового «Огородок Марии Богородицы», Лазаря Барановича «Меч духовный» и другие. Значение деятельности проповедников было связано с целью сбросить и развить в Украине традицию и искусство проповеди живого слова. Главная цель этих проповедей вывести православие из кризисного состояния, укрепить его авторитет и полемическую стойкость. Эти проповедники много сделали для того чтобы утвердить украинский язык в философско-богословской литературе накануне создания козацко-гетьманского государства.

Важная роль в развитии феномена слова принадлежит украинскому философу Г. Сковороде. Д. Чижевский в своем анализе творчества великого философа подчеркивает, «що своїм стилем, мовою, образами, емблематикою твори Г. Сковороди безпосередньо пов'язані з усією київською літературною традицією, з творчістю І. Галатовського, А. Радивиловського, Л. Барановича; духовні пісні Г. Сковороди належать до того виду духовних пісень із яких складені писані збірки або «Богословник» (Chyzhevskiy 1934, 175).

Прежде всего слово у украинского философа выступает как слово Божие, которое есть основой всего существующего в мире, которое как бездна может охватить все разнообразие микро и макромира. Слово есть человеческой мерой вещей, через него не человеческое связывается с нашим сердцем... «А що ж є серце, коли не душа? Що є душа, коли не бездонна думок бездоня? Що є думка, коли не корінь, сім'я і зерно всієї нашої плоті, крові, шкіри та 'іншої зовнішності? Бачиш, що людина, котра мир сердечний погубила, погубила свою голову і свій корінь» (Skovoroda 1994a, 351).

Г. Сковорода во многих своих произведениях сближает категории слова и Божей Премудрости. «Слово від господа і воно живе в нас: істина Господня перебуває вічно» (Skovoroda 1994b, 312). Слово Божие в Святом Письме создано из символических образов и символов. Поэтому в Библии слово выступает в двойном значении: земном и божественном. «Так не подумаймо, що слово Боже в дійсності є подвійним, подвійним за сутністю своєю, подвійним за тлінням і нетлінням, а плоттю і духом, з божества і людяності, лицем же або постаттю одне й те ж » (Skovoroda 1994c, 382). в этом смысле слово переживает вечность, потому что оно мудро. «І як у нікчемному вексельному паперці ховається імперіал, так у тлінній і смертній цих книг тіні, і в мороці таїться пречисте, пресвітле й живе» (Skovoroda 1994d, 18).

«Слово», «правда», «слава» — три понятия, которые пронизывают все поэтическое творчество Тараса Шевченка:

«Щоб наша правда не пропала,  
Щоб наше слово не вмирало» (Shevchenko 1978, 257).

Поет борется за будущее с помощью слова:

«Орю

Свій переліг — убогу ниву! Та сію слово. Добрі жнива Колись-то будуть » (Shevchenko 1978, 310).

Слова поэта, в какой мере, есть божьи слова, потому что поэт Божий пророк. и правда, и воля, и слава зависят не только от поэтического, но и непосредственно от Божьего слова и Божьей воли:

«Неначе срібло куте, бите  
І семикрати перелите  
Огнем в горнилі, — словеса  
Твої, о господи, такії» (Shevchenko 1978, 256)

Слово, которое изменит жизнь народ, позовет к новой все поэтическое творчество — так представлял себе предназначение слова Тарас Шевченко. Слово обращается к нам через библейные образы.

У Тараса Шевченка существует весь диапазон функционирования феномена слова в украинской литературе. возможно наиболее презентабельно слово проявляет себя в так называемой «языковой молитве» поэта в его «Неофитах»:

Пошли мені святее слово,  
Святої правди голос новий!  
І слово розумом святим  
І оживи, і просвіти!...  
Подай душі убогій силу,  
Щоб огненно заговорила,  
Щоб слово пламенем взялось,  
Щоб людям серце розтопило,  
І на Україні понеслось,  
І на Україні святилось.  
Те слово, божее кадило,  
Кадило істини. Амінь» (Shevchenko 1978, 284-285).

Если Тарас Шевченко в поэтической форме показал онтологический вес слова, то гениальный исследователь слова А. Потебня начинает со структурных характеристик слова: «Каждое слово состоит не менее как из трех элементов, то есть, извнешней формы (единства звука), знака (представления) и значенн» (Potebnya 1999, 212).

Согласно А. Потебне «поэзия проза отличаются тем, что в поэзии мысль перестраивается через конкретне слово, которое связано с образом, а в прозе это мышление осуществляется в слове, в котором его значение осуществляется без помощи образу» (Potebnya 1999, 233-234).

Что касается науки, то именно тут и осуществляется мышление в словах, значения которых фиксируются в фактах и законах. Таким образом, из этих исследований А. Потебни можно сделать вывод, что слово есть универсальной формой духовности без которого не могли существовать ни миф, ни поэзия, ни проза, ни наука.

В мифологическом мышлении слово исполняет универсальную функцию внутреннего и внешнего, потому что в нем есть единство объективного и субъективного, где образ предмет исследования в философской сфере. Александр Потебня считает, что в каждом слове есть внутренняя форма, которая дает понятийное видение мира. Даже такое бытовое слово как «люлька» воплощает одновременно и семантику игры и намек на Бога веселья — Ладо, и образ любимого человека: или женщины («лель»), или отца («лелька» у гуцулов), и впечатления от детской коляски, то есть целое мифологическое видение мира. в целом, философско-лингвистическая концепция потебнианства исходит из того, что слово – это не просто языковой способ, а принцип языкового сознания нации, в котором заложено визуальное видение мира. в украинской культуре слово выступает не только как образ языка, а язык не только как образ общения, а как особый образ общения, так называемого языкового сознания. Это понятие было введено выдающимся украинским филологом А. Потебнею и означало расширенное понимание слова как модели духовного микрокосм.

Конец XIX — начало XX столетия связано с новым этапом в развитии феномена слова в украинской культуре. Слово выступает как символ выживания нации, которой угрожает утрата родного языка. важную роль в развитии феномена слова в украинской культуре сыграла Леся Украинка. Огненное слово поэтессы взывало к оружию и решительному наступлению на «твердыни тиран». Цикл «Невільничіписні» завершает известная поэзия» Слово чомути не тверда криця?»

Десятки раз в литературе Леся Украинка обращалась к теме про роль слова в освободительной борьбе и при этом никогда не повторялась, всегда находила

оригинальный поворот. Например, второй цикл сборника «Ритми», Особенно первый стих цикла — страстный монолог, пронизанный единым наступательным порывом:

«Промінням ясним, хвилями буйними, прудкими іскрами, літучими зірками, палкими блискавцями, мечами хотіла б я вас виховати, слова!

Щоб ви луну гірську будили, а не стогін,  
щоб краяли, а не труїли серце,  
щоб піснею були, а не квилінням,  
вражайте, ріжте, навіть убивайте,  
не будьте тільки дощикою осіннім,  
палайте, чи паліть, та не в'яліть!» (Леся Українка 1976, 191)

Другое стихотворение к первому и одновременно является его антитезой:

«Чи тільки ж блискавицями лігати  
словам отим, що з туги народились?» (Леся Українка 1976, 191).

Спрашивает поэтесса и раскрывает чрезвычайное богатство тем и мотивов лирики.

Анализируя мифологемы народного сознания Леся Українка раскрывает фундаментальные измерения национального космоса. При этом она использует архаически слою языкового универсума и создает своеобразный метаязык. Таким метаязыком, который использует поэтесса есть древний натуралистический язык первоэлементов, четырех стихий, где «вода», «воздух» «земля», «огонь», — это понятия которые залают мифологию жизни и имеют традиционную символическую семантику. В «Лісовій пісні» поэтесса показывает, что каждая стихия формирует конкретное метафорическое поле, в котором есть множество образов, символов и ассоциаций. Язык символов позволяет читать при роду духовно, а духовные явления осмысливать в контексты природы Тайна связана с тем, что нам не дано понять непосредственно визуально в непосредственном восприятии, что скрывается за символикой скрытых смыслов. Не удивительно, что язык символов есть своеобразным метаязыком, историческим признанных форм человеческого духа, которые в своих различиях разошлись очень далеко. Кроме того метаязык имплицитно присутствуют в основе конкретного языкового универсума со всеми признаками особенностей национального менталитета, в следствии своей универсальности предает художественному произведению общечеловеческого смыслу. В драме « Руфин и Присцилла» есть такая реплика Руфин:

«Якщо дух  
у вас те саме значить, що ідея,  
то трудно вірити, щоб погану одіж  
може носити якась ідея гарна» (Леся Українка 1976, 285).

В этих словах Леся Українка дает ключ для понимания своей символики. Идеи своего творчества она одевает в одежду символов. Леся Українка создала свою систему символов, которые проявляются не только в драматических произведениях, но в эпических и лирических. Используя символику в своих произведениях, поэтесса ставит их парами, антитетично. Сюда относится например понятие «души» и «тела» в «Лесной песне»:

Мавка:  
ти душу дав мені, як гострий ніж  
дає вербовий тихий гілці голос.  
Лукаш:  
Я душу дав тобі? А тіло збавив,



бо що ж тепер з тебе? Тінь! Мара!

Мавка:

О, не журися за тіло!

Ясним вогнем засвітилось воно,  
вільними іскрами вгору злетіло.

Легкий рухкий попільець

ляже, вернувшись, в рідну землю,

вкупі з водою там зростить вербицю, —

стане початком тоді мій неволі (Леся Українка 1976, 292).

Таким образом, язык поэтессы той платформой, на которой поэтические и физические явления приближаются один к другому до состояния взаимного влияния. Роль поэтического языка в этом сближении заключается в том, что она непосредственно переливает физическое в духовное, природу в слово. Язык поэзии рождается из глубин людской души и Леся Українка вслушивается в эти глубины, чтобы донести содержание этих тайн. Ее слово удивительно точное, потому что укоренено одновременно и в людской душе и в устройстве бытия.

Таким образом в интервале между «алфавитной молитвой» Святого Кирилла как основателя стародавней киевской письменности, «языковой молитвой» Тараса Шевченка, характеристикой слова как «меча духовного» у полемистов, презентацией слова как конфигурации «алфавита мира» у Г. Сковороды и трансформация слова в «острую». В творчестве Леси Українки раскрывается сияние феномена слова в украинской литературе.

все это свидетельствует о том, слово в Украине имеет архетипический характер и выступает такой символической структурой, которая пронизывает все этапы развития украинской культуры. Формирование украинского государства в значительной степени совпадает с принятием христианства и утверждение слова как божественного логоса. Большое значение в этом контексте имеет деятельность святых Мефодия и Кирилла, создавших славянскую азбуку. В христианской интерпретации слово приобретает онтологический статус Божьей Премудрости. Слово в функции «меча духовного» в борьбе за национальную и конфессиональную независимость связано с ощущением национального бытия, национальной культур, национальной независимости. Слово приобретает апостольскую миссию в раскрытии национальной души в своих христианских истоках и культурно- исторических ракурсах утверждения национального бытия и национального государства.

## REFERENCES

- Слова о полку Игореве. 1985. Слова о полку Игореве. [The Tale of Igor's Campaign]. Leningrad.
- Chyzhevskiy, Dmytro.* 1992. Нариси з історії філософії на Україні [Essays on the history of philosophy in Ukraine]. Orion.
- Chyzhevskiy, Dmytro.* 1994. Історія української літератури. [History of Ukrainian Literature]. Ternopil.
- Chyzhevskiy, Dmytro.* 1934. Філософія Г. С. Сковороди. [Philosophy G. S. Skovoroda]. Warsawa.
- Kedrov, Konstantin.* 1982. Предисловие к альбому «Буквицы древнерусского письма». [Introduction to the Album "Letter of the Oldrussian alphabet"]. Moscow.

- Korpatch, Oleg.* 1993 Орнаментальний стиль «Слова о полку Ігоревім» [Ornamental style of “The tale of past years”]. In Збірник наукових праць канадського НТШ [Collected works of the Canadian scientific society named after Taras Shevchenko]. Toronto, 50-80.
- Kril, Mychailo.* 2003. Святі Кирило та Мефодій у духовному і культурному житті слов’янських народів [Role of St. Cyril and Methody in the cultural and spiritual slavonic life]. In Історія України [History of Ukraine] 13, 4-9.
- Lesia Ukrainka.* 1976. Зібрання творів. Том. 12. [Collected works. Tom. 12.]. Kyiv. Повесть временных лет. 1991. [The tale of Past Years]. Petrozavodsk.
- Potebnya, Olexandr Afanasoyovych.* 1999. Психология поэтического и прозаического в мышлении [Psychology of poetical and prosaic thinking]. Moscow, 199-296.
- Skovoroda, Hryhoriy Savvych* 1994a. Розмова пяти подорожних про істинне щастя в житті товариська розмова про душевний світ. Том.1) [Dialogue of five strangers about trully happiness in life, friendly speech about spiritual world. Tom. 1.]. Kyiv, 325-358.
- Skovoroda, Hryhoriy Savvych.* 1994b. Книжечка про читання святого письма, названа жінка Лотова, Том. 2. [Little book for Holy Scripture reading, named woman Lotova. Tom. 1.]. Kyiv, 34-60.
- Skovoroda, Hryhoriy Savvych.* 1994c. Кільце. Дружна розмова про душевний світ. Том. 2. [Ring. Friendly talk about spiritual world. Tom. 2.]. Kyiv, 360-412.
- Skovoroda, Hryhoriy Savvych* 1994d. Книжечка, що називається silenus alcibiadis. Том. 2. [A book named silenus alcibiadis. Tom. 2.]. Kyiv, 7-33.
- Shevchenko, Taras Hryhorovych.* 1978. Твори в 5-ти [works in 5 Tom.]. Kyiv.
- Sumtsov, Nicolai Fyodorovich.* 1885. Иоанн вышенский [Ivan Vyshensky]. Kyiv.

SUMMARY: THE APOSTOLIC MISSION OF SAINTS CYRIL AND METHODIUS IN THE CONTEXT OF THE WORD PHENOMENON DEVELOPMENT IN UKRAINIAN CULTURE. Language, political and state problems have been connected with the national ‘word’ in all periods of Ukrainian history. In Ukraine, the ‘word’ represents spiritual homeland and national ground. Slavonic scripture had been created about 1500 years ago and its origin is associated with the activity of great Slavonic educators Sts. Cyril and Methodius. The apostolic mission of Sts. Cyril and Methodius was so significant that theologians and Church historians often compare their role with the role of St. Paul. The mission to the Eastern Europe to proclaim the Word of God and create the Slavonic alphabet had started at the territory of Kyivan Rus, the fact which was crucial for the development of the phenomenon of the ‘word’ in all periods of the development of Ukrainian culture. Creation of the Slavonic alphabet by Sts. Cyril and Methodius enabled to invent the first literary language on the territory of Kyivan Rus. Church Slavonic language played an important role in the period of the Enlightenment at the territory of Kyivan Rus. Since the 16th century, as the controversial movement was getting stronger in the struggle against the Catholics and the Uniats, the ‘word’ phenomenon achieved its specific role represented by a “spiritual sword” (cf. Ivan Vyshynsky, Lazar Baranovych and other polemicists). Hryhorij Skovoroda in some of his works approximates the notion of the ‘word’ (Logos) to the notion of Wisdom. Taras Shevchenko gives a wide range of meanings to the notion of the ‘word’ in Ukrainian literature. An influential researcher of the theory of the word O. Potebnya concluded that the ‘word’ is a universal form of spirituality, without which poetry, mythology, science and prose cannot exist.

Prof. Natalia Dmitrievna Kovalchuk , PhD.  
Kiev University named after Boris Grinchenko  
Historical and Philosophical University  
Department of Philosophy  
04212 Kiev  
Ukraine  
natalia.kovalczuk@gmail.com

Doc. Mgr. Viera Jakubovská, PhD.  
Constantine the Philosopher University in Nitra  
Faculty of Arts  
Department of Philosophy  
Hodžova 1  
949 01 Nitra  
Slovakia  
vjakubovska@ukf.sk

# KACÍRI, HERETICI, BLUDÁRI A BOJ PROTI KACÍRSTVU V STREDOVEKOM UHORSKOM KRÁĽOVSTVE<sup>1</sup>

## Heretics, Apostates, Schismatics and the Fight Against Heresy in the Medieval Kingdom of Hungary

Miloš Marek

DOI: 10.17846/CL.2018.11.2.98-131

**Abstract:** MAREK, Miloš. *Heretics, Apostates, Schismatics and the Fight Against Heresy in the Medieval Kingdom of Hungary.* The Catholic Church had to deal with the ideas different from its official learning already at its beginnings. These heretic movements threatened its unity, therefore the Church represented by the Pope and the Church hierarchy in cooperation with the worldly power tried to stop such thoughts by the means of ecclesiastical punishment. To suppress the heresy the institute of inquisition was established. Heretic ideas also spread in the medieval Kingdom of Hungary. Its southern parts, for instance, affected the influence of Bogomilism in the 11th century. Since the end of the 14th century the ideas of the Waldensian movement spread to the western part of the Kingdom. In the 15th century students from the Prague university introduced radical Hussite teaching in Hungary. This teaching found its audience especially in the southern parts of the Kingdom and in Transylvania. The ideas of the Lutheran reformation came from the German lands to Hungary already in the 20s of the 16th century. They were first adopted by the German burghers of the mining towns in the central and eastern Slovakia and in Transylvania.

**Keywords:** *heretics, Catholic Church, inquisition, Kingdom of Hungary, Middle Ages*

**Abstrakt:** MAREK, Miloš. *Kacíři, heretici, bludáři a zápas proti kacírstvu v stredovekom Uhorskom kráľovstve.* Katolícka cirkev sa už v jej začiatkoch musela vysporiadať s myšlienkami odlišnými od jej oficiálneho učenia. Tieto kacírské hnutia ohrozovali jej jednotu, preto sa cirkev reprezentovaná pápežom a cirkevnou hierarchiou v spolupráci so svetskou mocou snažila takéto myšlienky zastaviť prostredníctvom cirkevných trestov. Na potlačenie herézy bol zriadený inštitút inkvizície. Šírenie kacírskych myšlienok neobišlo v stredoveku ani Uhorské kráľovstvo. Od 11. storočia zasiahol jeho južné časti vplyv bogomilstva. Od konca 14. storočia do západnej časti krajiny prenikali myšlienky valdénskeho hnutia. V 15. storočí sa prostredníctvom študentov študujúcich na pražskej univerzite dostalo do Uhorska radikálne husitské učenie. Uchytilo sa najmä v južných častiach krajiny a v Sedmohradsku. Myšlienky luterskej reformácie sa z nemeckých krajín dostali do Uhorska už v 20. rokoch 16. storočia. Najskôr ich prijalo nemecké meštianstvo banských miest na strednom a východnom Slovensku a v Sedmohradsku.

**Kľúčové slová:** *kacíři, katolícka cirkev, inkvizícia, Uhorské kráľovstvo, stredovek*

<sup>1</sup> Štúdia je výsledkom riešenia projektu APVV-16-0619 *Rímska kúria a Uhorské kráľovstvo v komunikačnej interakcii v stredoveku (s osobitným zreteľom na územie dnešného Slovenska)* a projektu VEGA 1/0058/18 *Hostia na Slovensku v stredoveku. Migrácia a jej determinanty v kontexte európskeho vývoja.*

Už od najstarších čias sa v rámci katolíckej cirkvi stretávame s názormi, ktoré sa odchyľovali od jej oficiálneho učenia. Takéto učenie, ktoré bolo v rozpore so zjavenou pravdou schválenou magisterióm cirkvi, sa označovalo ako blud, heréza alebo kacírstvo a jej hlásatelia sa nazývali heretici alebo kacíri (Vragaš et al. 2006, 181-182).<sup>2</sup> Obdobie formovania učenia cirkvi v prvých storočiach po Kristovi bolo aj obdobím vzniku rôznych náboženských prúdov, ktoré boli na všeobecných koncilioch katolíckej cirkvi vyhlásené za kacírské (gnosticismus, manicheizmus, nestoriánstvo, arianizmus atď.).<sup>3</sup> Katolícka cirkev sa snažila kacírské myšlienky už v zárodku potláčať a jej šíriteľov trestať, pričom hlavným trestom pre nich bola exkomunikácia, teda vylúčenie z cirkevného spoločenstva a zbavenie účasti na náboženskom živote.<sup>4</sup>

No nielen to. V súvislosti s prelínaním svetskej a duchovnej moci získala cirkev a jej predstavitelia už od čias, keď sa stala štátnou cirkvou, možnosť žiadať pre prívržencov ideových prúdov považovaných za kacírské trest smrti. Presnejšie povedané, ľudia odmietajúci kanonické učenie cirkvi mohli byť postihovaní svetským zákonom. Cirkev ich odovzdávala na potrestanie svetskej moci, povolávala si na pomoc svetské brachiálne inštitúcie, dovoľávala sa ich podpory („*invocato ad hoc auxilio brachii secularis*“), ako sa vtedy pápeži a iní cirkevní predstavitelia vyjadrovali vo svojich písomnostiach obsahujúcich rozsudky proti kacírom. Prvým kresťanským heretikom odsúdeným na trest smrti bol Priscilián, ktorý bol v roku 386 rímskou svetskou mocou odsúdený za čarodejníctvo a popravený spolu so svojimi piatimi prívržencami (Zerner 2008, 181).

Nasledujúce storočia včasného stredoveku prežité v znamení šírenia viery najmä na európskom kontinente priniesli v cirkvi akési upokojenie. Od 10. – 11. storočia však už opäť začínajú prenikať do kresťanského učenia nové myšlienky, ktorú sú s jeho oficiálnym učením v príkrom rozpore. Nové myšlienkové prúdy z Ázie zakladajúce svoje učenie na neustálom boji dobra a zla sa prostredníctvom arménskych paulikiánov dostali aj na európsku pôdu. Na území Byzantskej ríše a na Balkáne našli svoj výraz v hnutí bogomilov, ktoré sa tam šírilo od 10. storočia a od 11. storočia aj na západe, v južnom Francúzsku zasa v sekte katarov (Lorenz 2015, 9-66; Martin 2014; Ternovácz 2013, 65-76; Obolensky 2009; Petrović 2008; Angelov 1979; Kulcsár 1964; Angelov 1958, 374-378; Runciman 1947, 63-115).

<sup>2</sup> S výrazom heréza a heretik sa stretávame už v Novom zákone na viacerých miestach. Pôvodne však tento termín nemal negatívny význam. Jeho definíciu prináša po prvý raz svätý Irenej z Lyonu v 2. storočí (Cíbbik 2013, 181). V Justiniánovom kódexe z 5. storočia, ktorý je súčasťou zbierky kodifikovaného rímskeho práva, sa za kacírov považujú „tí, ktorí stoja mimo katolíckej cirkvi a nevyznávajú pravú a svätú vieru, ako napríklad zlorečení manichejci a im podobní, ktorí by sa ani nemali vôbec spomenúť kdekoľvek na zemi alebo ich dotykom by nemalo byť nič poškvrnené.“ (CorpIC 1.5.12.2.-4.) Podľa súčasnej definície katolíckej cirkvi je heréza „tvrdošijné popieranie nejakej pravdy, ktorú treba veriť božskou a katolíckou vierou alebo tvrdošijné pochybovanie o nej.“ (CIC 1983, kánon 751). Výraz kacír (nem. *ketzer*) či kacíri zrejme pochádza z talianskeho slova „*gazzari*“, ktorý zasa pochádza z gréckeho výrazu *katharoi* vo význame čistý. V ranom stredoveku označoval najmä prívržencov heretického hnutia katarov, ktorí sa v 12. a 13. storočí rozšírili v južnom Francúzsku a severnom Taliansku. Neskôr sa takto označovali všetci heretici.

<sup>3</sup> Zoznam heretických učení zozbieral svätý Augustín vo svojom diele „*De heresibus*“ a Izidor Sevillský v ôsmej knihe diela *Etymologie*. *De haeresibus*. (Van der Plaetse – Beukers 1969; PL 42 1841, 21-50; Lindsay, Liber VIII, kap. I-XI; Lambert 2000). K bibliografii o literatúre zaoberajúcej sa stredovekými herézami pozri: Grundmann 1967.

<sup>4</sup> Podľa súčasných zákonov-kánonov katolíckej cirkvi „apostata, heretik alebo schizmatik upadá do exkomunikácie na základe rozsudku už vyneseného pri zachovaní predpisu kánonu 194, § 1, bod 2; klerik môže byť okrem toho potrestaný trestami, o ktorých sa hovorí v kánone 1336, § 1, bod 1, 2 a 3.“ (CIC 1983, kánon 1364, § 1). Pokiaľ ide o vyobcovanie z cirkvi (exkomunikáciu), „exkomunikovanému sa zakazuje: 1. mať akúkoľvek účasť služby na slávení eucharistickej obety alebo na akýchkoľvek iných obradoch kultu; 2. sláviť sviatosti alebo sväteniny a prijímať sviatosti; 3. zastávať akékoľvek cirkevné úrady, vykonávať služby alebo úlohy alebo robiť úkony riadenia.“ (CIC 1983, kánon 1331, § 1331, bod 1, 2 a 3).

Keďže populárne myšlienky kacírov sa medzi ľuďom nebezpečne rozširovali a pôsobenie kacírskeho kazateľa začalo ohrozovať katolícku cirkev, bolo nutné urobiť opatrenia, aby sa toto nebezpečenstvo odstránilo. Už druhý Lateránsky koncil v roku 1139 žiadal svetské kniežatá, aby prenasledovali znesväcovateľov sviatostí ako kacírov pod hrozbou trestu vyobcovania z cirkvi (Mansi 1776, vol. 21, 532, čl. 23). V podobnom trende sa niesol aj tretí Lateránsky koncil v roku 1179 (Mansi 1778, vol. 22, 231, čl. 27). Pápež Lucius III. v spolupráci s cisárom Fridrichom Barbarossom vydal 4. novembra 1184 bulu „Ad abolendam“, ktorá exkomunikovala rôzne skupiny kacírov, organizovala ich vyhľadávanie a poverovala biskupov vykonávaním ciest za účelom ich vyšetrovania. (CorpIC 10 5.7.9.; Mansi 1778, vol. 22, 476-477; PL 201 1855, 1297-1300, č. 171).

Zostrenie boja proti kacírom priniesol pontifikát pápežov Inocenta III. (1198-1216) a Gregora IX. (1227 – 1241) koncom 12. a v prvej polovici 13. storočia. Inocent III. v dekrétu „Vergentis in senium“ z roku 1199 definoval herézu nielen ako zradu voči Bohu, ale aj ako zločin urážky kráľovského majestátu, s čím súvisel celý komplex trestov, ako bola konfiškácia majetku a vydedenie. Po neúspechu snáh o odstránenie katarskej herézy prostredníctvom rokovania a vražde pápežského legáta vyhlásil krížovú výpravu ako účinný prostriedok boja proti kacírom (Zerner 2008, 189).<sup>5</sup> Pôvodná idea krížových výprav zameraných na oslobodenie Svätej zeme z rúk „neveriacich“ tak nadobudla nový význam. Krížové výpravy vyhlasované proti kacírom a pohanom sa v ďalších rokoch stali dôležitou formou boja katolíckej cirkvi proti všetkým jej nepriateľom.

Heretikmi, teda témou vtedy veľmi aktuálnou, sa obšírne zaoberal štvrtý Lateránsky koncil v roku 1215. V jeho treťom kánone sa ustanovili opatrenia proti kacírom: čakala ich predovšetkým exkomunikácia a odovzdanie svetskej moci. Svetské úrady, resp. svetskí funkcionári, ak chceli byť považovaní za verných katolíckej cirkvi, boli vyzvaní a v prípade potreby aj postrašení hrozbou cirkevného trestu, aby v záujme obrany viery podnikli všetky opatrenia, ktoré by viedli na území stojacom pod ich jurisdikciou k vykoreneniu všetkých heretikov označených cirkvou. Tento svoj záväzok mali potvrdiť verejnou prísahou. Ak by niektorý zo svetských vládcov požiadaný cirkvou nebol ochotný vyčistiť svoje územie od herézy, mal byť tiež exkomunikovaný spolu s kacírmi (CL IV; Mansi 1778, vol. 22, 986-989; Kračunová 2001, 105-129).

Inocentov nasledovník, pápež Gregor IX., zasa v roku 1231 ustanovil aj formálne bulou „Excommunicamus“ organizačnú formu inkvizičného procesu. Vyšetrovanie kacírov bolo postavené na základe povesti („fama“), teda na základe anonymného udania, bez prítomnosti obhajcu, priznanie ku kacírstvu sa kvôli nedostatku dôkazov mohlo vymáhať aj mučením. Na obvinenie z kacírstva stačilo len holé podozrenie, pričom obvinený sa musel sám očistiť predložením dôkazu.<sup>6</sup> Ak sa mu nepodarilo očistiť, „padla“ naňho exkomunikácia. A ak v nej zotrval jeden rok, bol vyhlásený za kacíra a odsúdený. Takýmto osobám nesmeli sudcovia, advokáti alebo notári poskytovať svoje služby. V opačnom prípade mali prísť o svoj úrad. Ani duchovné osoby im nesmeli vyslužovať cirkevné sviatosti. Dokonca im nesmeli odslúžiť ani cirkevný pohreb. Ak by tak urobili, mali byť exkomunikovaní, pričom si nezasluhovali ani dostať rozhrášenie, iba ak by takto pochovaných vlastnými rukami znova nevyhrabali a telá týchto zatratencov verejne nepohodili. Do takéhoto hrobového miesta po exhumovanom kacírovi nesmel byť viac nikto pochovaný. Laickým osobám bolo prísne zakázané verejne alebo súkromne dišputovať o katolíckej viere. Synovia kacírov alebo obhajcov kacírov nesmeli získať cirkevný úrad alebo benefícium až do druhého pokolenia. (Mansi 1779, vol. 23, 73-74; CorpIC 10 5.7.14; Fearn 1968, 72-73, č. 26). Za vykonávateľov tejto konštitúcie proti kacírom určil pápež Gregor IX. členov rehole dominikánov.<sup>7</sup>

<sup>5</sup> Dekrét z 25. marca 1198 (Potthast 1874, 61, č. 643; Hageneder 1963, 138-173).

<sup>6</sup> Ako vidno, neskoršie právne pravidlo o prezumpcii nevinu tu vtedy ešte neplatilo.

<sup>7</sup> Bulou „Ille humanis generis“ poveril vedením inkvizície dominikánov v Burgundsku, Lombardii, Nemecku a Francúzsku (Mansi 1779, vol. 23, 74-75; Fearn 1968, 73-74, č. 27). V Nemecku sa pápež



## Bogomilovia

Šírenie kacírskych myšlienok a ideových prúdov odlišných od učenia Katolíckej cirkvi neobišlo v stredoveku ani Uhorské kráľovstvo. Jeho južné oblasti v priamom dotyku s Balkánom zasiahol vplyv myšlienok bogomilstva. Už v diele čanádskeho biskupa, svätého Gerarda, „Deliberatio“, ktoré je akýmsi náboženským spisom, traktátom, namiereným proti kacírom v Uhorsku, sa stretáme so zmienkami o (kresťanských) kacíroch, ktorých autor uvádza popri pohanoch a židoch. Títo heretici vraj tvrdili, že Kristus je len zdanlivým človekom, odmietali Starý zákon, podľa nich niektoré veci pochádzajú od Boha a iné od diabla, niektoré Božie výtvory sú dobré, iné zasa zlé. Hlásali bludy o pekle, prekrúcali rozprávanie biblie o stvorení, tvrdili, že z neba zostúpivší anjeli túžili po tele, že niektorí z anjelov obcovali s dcérami človeka a z nich pochádzajú synovia Boží. Odmietali jednotu Svätej Trojice, učenie o vzkriesení tela, rúhali sa Kristovmu telu, útočili proti Cirkvi a kňazom, prekrúcali alebo dokonca odmietali obrady a almužny obetované za spásu duše zomrelých. Osobitne tiež uctievali archanjela Uriela. Osoba tohto štvrtého archanjela (po Michalovi, Gabrielovi a Rafaelovi) sa vyskytovala v apokryfných spisoch obľúbených medzi bogomilmi. Gerard spomína aj prítomnosť stúpcencov Metoda („Methodianistae“), s ktorých pomocou by vraj moc cirkvi k radosti kacírov zoslabla. Okrem dokladu svedčiacieho o pretrvovaní kresťanskej tradície na území Uhorského kráľovstva ešte z čias svätých Cyrila a Metoda, zmienka potvrdzuje aj existenciu prívržencov heretických siekt (Szegfű 1994, 116-117).

Na základe Gerardových zmienok sa predpokladá prítomnosť bogomilskej herézy na území Čanádskeho biskupstva, hoci jednoznačné dôkazy o ich výskyte nemáme (Karácsonyi – Szegfű 1999; Szegfű 1994, 165; Rónay 1956, 471-474). Dokonca aj pohanské povstanie, ktoré vypuklo v Uhorsku v roku 1046 vraj malo svoj ideový základ práve v bogomilstve. V učení tejto sekty totiž možno nájsť odmietanie štátu, jeho svetských inštitúcií ale i cirkvi a jej predstaviteľov (Pražák 1970, 76-83; Múcska 2004, 206). Účasť heretikov na pohanskom povstaní výslovne spomína jedna uhorská stredoveká kronika. Podľa svedectva Kompozície uhorských kroník zo 14. storočia, práve kacíri zabili biskupa Bystríka, ktorý sa snažil pred vojskom pohanských povstalcov preplávať na druhý breh Dunaja (Domanovszky 1999<sup>2</sup>, 341-342). Je to jediný doklad, ktorý takto priamo spomína prítomnosť kacírov – bogomilov(?) v Uhorskom kráľovstve.

Náznak prítomnosti kacírov v Uhorsku nájdeme aj v Mravných ponaučeníach synovi Imrichovi, kde spomína kráľ Štefan I. možné snahy o narušenie jednoty svätej Trojice a upozorňuje ho, že v tomto prípade ide o heretikov a nie o synov svätej Cirkvi (Balogh 1999<sup>2</sup>, 621).

Táto pasáž sa vysvetľuje aj ako svedectvo boja svätého Štefana proti bogomilom. Ich prítomnosť v krajine vraj naznačuje aj pasáž z prvého článku prvej knihy zákonov kráľa Štefana, podľa ktorej jestvovali nerozumné názory tvrdiace, že cirkvi sa nemá dávať majetok (Závodszy 1904, 142). Niektorí bádatelia preto predpokladajú, že isté skupiny bogomilov prišli do južných častí Uhorského kráľovstva, presnejšie, do oblasti rieky Mureš, na územie kniežata Achtuma, už začiatkom 11. storočia, po porážke prvého Bulharského cárstva (1018) a potom po porážke povstania Petra Deljana v roku 1041. Podobne aj založenie Záhrebského biskupstva svätým Ladislavom v 90. rokoch 11. storočia sa dáva do súvislosti s týmito snahami (Szegfű 1968, 501-516; Szegfű 1983, 39-41).

Hoci bogomilovia pôsobili na Balkáne už v 10. storočí, ak by sme nerátali doklady z 11. storočia, tak do priameho konfliktu s nimi sa dostalo Uhorské kráľovstvo až začiatkom 13. storočia, za pontifikátu energického pápeža Inocenta III. (Ternovác 2013, 501-523). Zámienkou bolo zrejme

---

obrátil na Konráda z Marburgu, známeho svedka svätej Alžbety Durínskej, ktorý bol za pápeža Inocenta III. činný v hlásaní krížovej výpravy proti katarom, a na dominikánskych priorov z Rezna, Friesingu a Štrasburgu (Patschovski 1981, 645).

vyhnanie kacírskych patarénov<sup>8</sup> zo Splitu a Trogiru splitským arcibiskupom Bernardom, ktorí našli útočisko a ochranu u bosnianskeho bána Kulina. V roku 1200 vyzval spomenutý pápež uhorského kráľa Imricha, aby v súlade s dekrétom, ktorý prijal spolu s prelátmi zdržiavajúcimi sa pri apoštolskej stolici (bula „Vergentis in senium“ z predchádzajúceho roka), proti nim vystúpil. Podľa neho bolo prísne zakázané prijímať, ochraňovať a podporovať kacírov. Ak by sa o to niekto pokúsil, a neprestal by v tom ani po prvom alebo druhom napomenutí, mal byť uznaný za vinného („ipso iure sit factus infamis“). Nesmel byť pripustený k verejným funkciám alebo do úradov v mestskej správe, jeho svedectvo sa nemalo brať do úvahy, stratil právo dediť alebo skladať testament, nikto mu nemal byť v ničom zviazaný. Ak by bol sudcom, jeho rozsudok nemal nadobudnúť právnu platnosť, nijaké spory mu nemali byť predkladané na rozsúdenie. Ak by bol právnym zástupcom, jeho právna pomoc sa nemala prijímať. Ak by bol notárom, všetky písomnosti ním vyhotovené mali stratiť právnu silu. Ak by bol klerikom, mal byť zosadený z každého úradu a benefícia. Ak by niekto takýmito osobami, potom ako boli cirkvou označené za vyobcovaných, odmietol opovrhovať, sám mal byť exkomunikovaný. Na území podriadenej pápežovej jurisdikcii mali byť majetky týchto osôb verejne vyhlásené za majetky exkomunikovanej osoby a na ostatnom území to očakával od svetskej vrchnosti, ktorú k tomuto vyzýval prísny nariadením. Ich majetky sa im nemali vrátiť skôr než sa obrátia a odmietnu spoločnosť kacírov (Potthast 1874, 104, č. 1142; Theiner 1863, 12, č. 20).

Inocent sa preto obrátil na kráľa Imricha so žiadosťou, aby v tejto veci Kulina pokarhal a donútil ho k vypovedaniu takýchto ľudí zo svojej zeme a skonfiškovaníu ich majetku. O dva roky neskôr to spomína v liste adresovanom splitskému arcibiskupovi. Podľa jeho slov v krajine bána Kulina žilo množstvo ľudí podozrivých z uctievania katarskej herézy. Je zaujímavé, že pápež týchto ľudí označil termínom katari. Zaiste aj preto, že učenie bogomilov a katarov sa v mnohých veciach zhodovalo. Tamojší bosnianský bán Kulin však uznal lojalitu rímskeho biskupa a prijal učenie rímsko-katolíckej cirkvi. Pravda, nie nadhlo (PL 1855b; 1108, č. 110; Potthast 1874, 154-155; Hageneder 1993, 218-219; Majnarić 2008, 1-13).

V rokoch 1221 a 1225 ďalší pápež Honorius III. opäť pobádal Uhorské kráľovstvo a jeho predstaviteľov podniknúť krížovú výpravu proti bosnianskym kacírom (Theiner 1859, 31-32, č. 63). V čase, keď sa proti katarom alebo albigencom v južnom Francúzsku konala krížová výprava, v západnej Európe sa rozšíril chýr, že Bosna sa stala miestom útočiska niektorých katarov, ba že katarský antipápež nazývaný Nicetas sídlil v Bosne (CDAC XI. 1873, 173-174; Hamilton 1978, 44). Aj preto, no najmä za účelom evanjelizácie a upevnenia kresťanstva v krajinách východnej Európy sa v roku 1221 rozhodla generálna kapitula dominikánskej rehole v Bologni založiť dominikánsku provinciu v Uhorskom kráľovstve. S týmto cieľom bol poslaný do krajiny magister Pavol Uhor, učiteľ práva na Bolonskej univerzite. Po príchode do Uhorska Pavol vyslal niekoľko spolubratov na juh, do Sriemu, ktorého obyvatelia boli v tých časoch schizmatici a verejní kacíri, ako o tom rozpráva komentár o pôvode uhorskej dominikánskej provincie, súčasť kroniky rehole z polovice 13. storočia. Počas tohto pobytu tu spomenutí dominikáni vraj zažili mnoho utrpenia, napriek tomu sa skonsolidovali a obrátili na pravú vieru alebo priviedli k spojeniu s katolíckou cirkvou veľa ľudí (Reichert 1896, 305).

Predchádzajúcu výzvu pápeža Honoria na akciu proti bosnianskym bogomilom kráľ Ondrej II. akceptoval. Realizoval ju však nepriamo prostredníctvom kaločského arcibiskupa Ugrina. Niekedy pred rokom 1225 totiž jemu a jeho arcibiskupstvu daroval územie Bosny, Soli

<sup>8</sup> Pataréni boli členmi reformného náboženského hnutia v Miláne, spomínaného v prameňoch od 11. storočia. Svoje meno dostali podľa štvrti Pataria obývanej handrármi (výraz pate označoval handru). Výraz patari už v 12. storočí zovšeobecnel na označenie pohanov. Od 13. storočia sa toto meno začalo používať aj pre kresťanov v Bosne (Klaniczay 1994, 533).

(dnes Tuzla) a Ozory a pred rokom 1227 aj (Slavónskej) Požegy s tým, že odtiaľ vyženie bogomilov (Theiner 1859, 55-56, č. 119). Veď jednou z príčin založenia tohto arcibiskupstva bolo aj zabránenie rozširovania bogomilstva do Uhorska. Ondrejovu donáciu potvrdil aj pápež, ktorý arcibiskupa pochválil za jeho snahu vyhnúť kacírov z tejto oblasti, k čomu ho povzbudzoval aj pápežský kaplán a legát Acconcius (Theiner 1859, 55, č. 118; Barabás 2014, 55). Ugrin sa pustil do tejto aktivity s veľkou vervou a v roku 1229 zriadil s pápežovým povolením v Bánmonostore (dnes Banoštor v Srbsku) Sriemske biskupstvo (Theiner 1859, 88, č. 158-159). Proti bogomilom usporiadal aj niekoľko krížových výprav. Neboli však úspešné.

V rokoch 1235 a 1238 vydal opätovnú výzvu proti bosnianskym heretikom pápež Gregor IX. (Theiner 1859, 164, č. 293; 165, č. 295; 168, č. 301). Reakciou na to boli výpravy vedené bratom Bela IV., Kolomanom, spojené so snahou o nastolenie uhorskej zvrchovanosti. Tieto vojenské akcie išli ruka v ruku s kristianizačnou aktivitou uhorských dominikánov. Podľa súdobej dominikánskej kroniky vtedy rehoľní bratia vykonali v tejto veci veľmi veľa. Mnohých kacírov vraj priviedli k pravej viere a tých, ktorí sa tomu vzpierali, dali upáliť služobníci kniežata Kolomana. Mnisi tiež opravili zničené katolícke kostoly, v ktorých rástli kríky a trnie. Založili tu aj dva mníšske konventy. Tie však potom bogomilovia vypálili (Reichert 1896, 305). Aj posledná zmienka naznačuje, že sa ani dominikánom nepodarilo bogomilstvo z Bosny vykoreniť. Posledný pokus o výpravu proti Bosne urobil kráľ Belo IV. v roku 1253 a opäť tam obnovil uhorskú zvrchovanosť (RA I/2 1927, 287-288, č. 934). Okrem dominikánov sa v Bosne kristianizačnej aktivity chopili aj členovia rehole františkánov (Barabás 2017, 5-32).

Napriek týmto dokladom sa myšlienky bogomilov Uhorska príliš nedotkli. Ak aj predsa len našli v južných častiach kráľovstva istý ohlas, nebolo to v takej miere ako na Balkáne. Jednou z príčin mohlo byť aj to, že aj v okrajových oblastiach krajiny bola pevne zakorenená katolícka cirkevná organizácia. Krajina však bola vystavená prílivu nových skupín obyvateľstva, ktoré kresťanstvo nevyznávali: Kumánov, Jasov, Rusínov. Už dlhšie tu žili Pečenehovia, Chvalízi či Židia (Marek 2006a). V tých časoch sa za heretikov a schizmatikov označovali aj pohania a pravoslávni kresťania. Uhorskí králi v období Arpádovcov mali oddávna „záľubu“ v obsadzovaní správy hospodárskych inštitúcií „orientálnymi cudzincami“, Židmi a Saracénmi. Napriek domácej (uhorská cirkevná hierarchia) i zahraničnej (pápež) kritike sa tento stav veľmi nesnažili zmeniť.

V takejto situácii sa kacírstvu mohlo v krajine celkom dobre dariť. Ostrihomský arcibiskup Róbert v roku 1232 exkomunikoval správcu kráľovskej komory Samuela, pretože bol obvinený a usvedčený z kacírstva a hoci slúbil na svoje očistenie vykonať púť do Svätej zeme, neurobil tak (CDS I 1971, 275, č. 383). Iný sľub dal o dva roky neskôr mladý kráľ Belo IV. Na žiadosť apoštolského legáta Jakuba z Preneste verejne prisahal, že z krajín podriadených jeho právomoci a ktoré mu budú v budúcnosti podriadené, sa bude snažiť podľa svojich síl vykoreniť všetkých kacírov a takých falošných kresťanov, ktorí opustili kresťanskú vieru a obrátili sa na poveru Izmaelitov alebo Židov (Theiner 1859, 124, č. 209). Ako sme videli vyššie, Belo IV. viedol výpravu do Bosny proti tamojším bogomilom, doma však proti kacírom a pohanom nezasiahol. A neurobili v tom veľa ani jeho nástupcovia. V roku 1272 olomoucký biskup Bruno napísal pápežovi Gregorovi X. správu o žalostnom stave kresťanstva v krajine, kde sa otvorene prejavuje podpora pohanom: „V tomto kráľovstve sú otvorene podporovaní heretici, schizmatici a utečenci z iných krajín.“ (Theiner 1859, 306-310, č. 535).<sup>9</sup>

<sup>9</sup> V tejto súvislosti musíme spomenúť tzv. Košický kódex (Kassai kódex), dominikánsky rukopis, ktorého časť (Liber inquisitorum) obsahuje okrem iného aj inkvizíčné procesy z rokov 1227-1498 vedené proti vyznávateľom pohanstva – šamanom v rôznych častiach Uhorska (zopár aj na Slovensku: Šariš, Kamenica, Ploské, Žitný ostrov). Rukopis vraj od roku 1556 uchovávali v košickej radnici, prešiel viacerými miestami, až sa dostal do Budapešti, kde sa v roku 1950 stratil, no urobili z neho fotokópie, ktoré sa však dodnes

Táto nepriaznivá situácia vyvrcholila za vlády kráľa Ladislava IV. Kumánskeho, ktorý bol sám polokumánskeho pôvodu a otvorene prejavoval sympatie k tomuto etniku. Rozklad ústrednej panovníckej moci, anarchia v krajine a útlak katolíckej cirkvi viedli k intervencii zo strany pápežského legáta Filipa z Ferma, ktorý bol vyslaný do Uhorska v roku 1278 pápežom Mikulášom III. (Theiner 1859, 327-328; č. 544). Na zhromaždení v Budíne 23. júna nasledujúceho roka legát prinútil kráľa Ladislava k prísaha, ktorou sa zaviazal, že bude chrániť slobodu katolíckej cirkvi, zachová jej starobylé práva a legátovi pomôže vojenskými prostriedkami, aby z Uhorska a podriadených krajín vyhnal kacírov a prijal opatrenia na obmedzenie Kumánov (Theiner 1859, 339, č. 556; Szabó 1886, 81).

V nasledujúcom roku obaja panovníci, Ladislav IV. a kráľovná Alžbeta, v snahe, aby sa katolícka cirkev v Mačvianskom a Bosnianskom banáte a v komitátoch Požega a Vukovar rozširovala a kacíri, ktorí sa túto cirkev usilujú zničiť, boli eliminovaní, sľúbili legátovi, že budú zachovávať všetky ustanovenia vydané pápežskou stolicou proti kacírom a kacírskaj nepravosti (Theiner 1859, 347-348, č. 565-566). K zmene však neprišlo. Ani iniciatíva ďalšieho pápežského legáta, františkána Benvenuta z Gubbia, nebola veľmi úspešná.<sup>10</sup> Pápež Mikuláš IV. mu v roku 1290 zveril úrad legáta s tým, že v Uhorsku vyhlási krížovú výpravu nielen proti Tatárom, Saracénom, Neugerom a pohanom, ktorými sa obklopil kráľ Ladislav IV.,<sup>11</sup> a ich prívržencom, ale aj proti kacírom, ktorí vraj, ako sa hovorilo, prišli z rozličných končín sveta a zhromaždili sa na mnohých miestach podriadených legátovej právomoci. Účastníkom tejto kruciáty udelil také odpustky, aké sa dávali ľuďom odchádzajúcim na pomoc Svätej zemi (Theiner 1859, 361-362, č. 582).

Keď v roku 1299 pápež Bonifác VIII. potvrdil zvoleného ostrihomskeho arcibiskupa Gregora z Bicske v správe ostrihomskej a stoličnobelehradskej cirkvi, vyjadril sa, že Uhorské kráľovstvo je obklopené schizmatikmi, kacírmi a pohanmi, ktorí ho pravidelne napádajú, a tak počet jeho obyvateľstva utrpel vážne straty, jeho mestá a miesta, ktoré boli kedysi plné ľudí, sú teraz skoro prázdne, keďže mnoho ich obyvateľov bolo pozabíjaných a odvedených do zajatia (Theiner 1859, 382-384, č. 616; CDAC V 1864, 210, č. 140).<sup>12</sup> Podľa Bonifáca však heréza zasiahla aj samotné Uhorsko. V tom istom roku totiž tento pápež vyzval zvoleného ostrihomskeho arcibiskupa Gregora na vystúpenie proti kacírom, schizmatikom a pohanom. Podľa pontifikových slov z dôvodu, „aby Uhorské kráľovstvo zostalo v mieri a prosperite, aby v ňom mocnela katolícka viera a vykorenil sa z neho mor kacírstva, schizmy a pohanstva a proti kacírom, schizmatikom a pohanom, ich ochrancom a podporovateľom, mohol elekt vykonať prostredníctvom vybraných bratrov kazateľov a minoritov, menovaných priorom a provinciálom uhorskej provincie, inkvizičné konanie a vykonať trest podľa zákonných a kanonických sankcií schválených pápežským stolcom a aby mohol proti narušiteľom pokoja a mieru v kráľovstve vystúpiť a zvolať cirkevných prelátov a iné cirkevné a svetské osoby na potrestanie rebelov Rímskej cirkvi a narušovateľom pokoja v krajine, poskytol zvolenému arcibiskupovi Gregorovi možnosť udelenia odpustkov v dĺžke jedného roka

---

neňašli. Prameň by potvrdzoval slová olomouckého biskupa Bruna o pretrvávajúcom uhorskom pohanstve. Informáciu o tomto rukopise priniesol koncom 60. rokov 20. storočia maďarský autor Jenő Mátyás Fehér. (Fehér 1967; 1968) Z viacerých dôvodov sa však tento rukopis považuje za moderné falzum (Borsa 1972, 89-90; Borsa 1974, 170-177; Kovács 1996, 47-61).

<sup>10</sup> K osobe Benvenuta z Orvieta, biskupa z Gubbia, ktorý bol kedysi inkvizítorom kacírov v Ríme, pozri viac: Waley 1966.

<sup>11</sup> Výrazom Saracéni boli v stredoveku označovaní príslušníci islamského náboženstva (Marek 2011a, 232). K Neugerom pozri: Marek 2006b, 59.

<sup>12</sup> V tejto súvislosti hovorí pápež o kacíroch v Srbsku, Raške, Dalmácii, Chorvátsku, Bosne, Istrii a Slavónsku. V roku 1298 kázal provinciálovi minoritov v Slavónsku, aby tam poslal dvoch bratov z rehole, ktorí mali pomôcť tamojším inkvizítorom vo vykonávaní ich poslania (CDAC VIII 1870, 187-188, č. 125).

a štyridsiatich dní pre všetkých, ktorí sa na vyzvanie elekta pre tento účel zhromaždia“ (Theiner 1858, 384-385, č. 617).

Ten istý Gregor, už ako potvrdený arcibiskup, v roku 1303 udelil kaločskému arcibiskupovi Štefanovi právomoc na zakročenie proti vyznavačom kacírskych náuky v Bosniatskom banáte a v oblastiach na juh od Kaločského arcibiskupstva smerom k Jadranskému moru, kde sa táto heréza nebezpečne šírila. Arcibiskup dostal od pápeža povolenie aj na to, aby v prípade nutnosti povolal proti kacírom, nazývaným aj pataréni, pomoc od svetskej moci (Theiner 1859, 395, č. 631). Nástup novej panovníckej dynastie z rodu Anjouovcov, pevne spätých s pápežskou kúriou v Avignone, vzbudzoval nádej, že nový panovnícky rod dovrší kristianizáciu krajiny a potlačí všetky prejavy kacírstva. Teda to, čo sa v posledných rokoch tak zanedbávalo.

Nápomocní v tom mali byť aj apoštolskí legáti vysielaní pápežskou kúriou, aby dali do poriadku rozhárané pomery v uhorskej katolíckej cirkvi. Najznámejším legátom bol asi taliansky kardinál Gentilis de Montefiore, ktorý v Uhorsku pôsobil v období rokov 1308 – 1311 (Miranda 1998-2018). V roku 1309 usporiadal v Budíne cirkevnú synodu za účasti miestnej cirkevnej hierarchie. V nej sa venoval aj prevencii šírenia kacírstva v krajine. V jednom z prijatých uznesení so súhlasom synody nariadil, aby nikto, kto bol podriadený právomoci Gentilisovej legácie a chcel byť považovaný za katolíka, sa neopovážal dať svoju dcéru, vnučku alebo príbuznú za ženu kacírom, patarénom, gazarom<sup>13</sup>, schizmatikom alebo tým, ktorí sa protivili kresťanskej viere, najmä Rusom, Bulharom, Srbom a Litovčanom opovrhujúcim nielen sviatosťou krstu, ale aj inými sviatosťami katolíckej cirkvi (MVH I/2 1885, 367, č. 72).

Situácia však bola komplikovanejšia a nešlo ju zmeniť len tak švihnutím čarovného prútika. Nenadarmo pápež Ján XXII. vyhlásil, že do Uhorského kráľovstva sa vyrojilo veľké množstvo Kumánov, Filištíncov,<sup>14</sup> Tatárov, patarénov a iných neveriacich a schizmatických národov z rozličných pohanských krajín, ktorí sa tu usadili a obsadili oblasti uhorskej provincie, ktorými sa prechádza podľa zvyku rehole do Uhorska. Títo Kumáni, Filištínci, Tatári a pataréni nemali mestá ani vlastných biskupov, ale sa podľa vlastnej ľubovôle sťahovali z kraja do kraja s ich stanmi, rodinami a dobytkom. Pápež na ich osvietenie a vykorenenie kacírskych falošností z ich srdc udelil ministrovi a frátrom tejto provincie právomoc kázať Božie slovo medzi týmito ľuďmi a udeľovať sviatosť krstu, spovede a rozhršenia, snímať z nich exkomunikáciu a poskytovať im ďalšie cirkevné milosti (MVH I/4 1889, 113, č. 150).

Ján XXII. musel v roku 1319 trpkou konštatovať vo vyčítavom liste bosniatskemu bánovi Mladenovi Šubičovi, že „kvôli nedbalosti správco Bosny, dávna vlasť kacírov, bola pošpinená škvrnou nevernosti až do tej miery, že sa v nej ničili kostoly, duchovný stav bol úplne vykorenený a Kristove sviatosti pošliapané a vysmievané. Nepanuje tu úcta ku krížu, ani k svätému prijímaniu, naopak v mnohých končinách sa ignoruje sviatosť krstu, ktorá je vstupom do spoločenstva cirkvi. Deje sa to vďaka zhubným učiteľom, ktorí pošpinili vieru jednoduchých ľudí pod pláštikom náboženstva rozosievaním falošných dogiem.“ Pápež preto žiadal od bána zákrok proti kacírom. Šubič, sám katolík, však bol voči prívržencom bosniatskej cirkvi tolerantný a žiadnu akciu proti nim nepodnikol (Theiner 1859, 463-464, č. 701; Karbić 2004, 22).<sup>15</sup>

<sup>13</sup> Gazari boli pravdepodobne jedna z heréz ovplyvnená manicheizmom. Týmto slovom sa v taliančine označovali katari. Týmto termínom však pápežské listiny označovali okrem kacírov aj národ Chazarov (Bendefy 1939, 138). Ďalšou možnosťou jeho výkladu okrem gréckeho slova katharos je, že termín pochádza z talianskeho slova „gazari“ a slovesa „gazzere“, ktoré znamenalo kacír alebo sodomita (Fudge 2013, 66).

<sup>14</sup> Výrazom Filištínci sa v stredovekom Uhorsku označovali príslušníci iránskeho etnika Jasov (Marek 2006a, 344).

<sup>15</sup> V tejto súvislosti by sme mali upozorniť na to, že v súčasnosti jestvujú názory najmä v radoch domácich, bosniatskych historikov, ktoré stredoveké bosniatske kresťanstvo nestotožňujú s bogomilstvom



Je známe, že nástup Anjouovcov na uhorský trón nebol bezproblémový. Hoci mal anjouovský pretendent, Karol Róbert, podporu pápežskej kúrie, musel zvädzať o uhorskú korunu ostrý boj. Uhorská šľachta spočiatku dávala prednosť českému kandidátovi Václavovi a po jeho rezignácii zasa bavorskému vojvodovi Ottovi. Nepomohla ani snaha pápežského legáta Mikuláša Boccasiniho, neskoršieho pápeža Benedikta XI., ktorého legácia bola neúspešná. Podarilo sa mu len vyobcovať z cirkvi niektorých svojich odporcov (budínskych mešťanov) (Marek 2016, 7-23). Pravda, opozícia bojovala rovnakými zbraňami, budínsky farár Ludovít, ktorý sa spolu s richtárom Petermanom a ďalšími Budínčanmi stavali proti kandidatúre pápežského chránenca, exkomunikoval samotného pápeža a spolu s ním aj ostatnú uhorskú cirkevnú hierarchiu stojacu za Karolom Róbertom (Domanovszky 1999<sup>2</sup>, 482).

Konflikt sa riešil v roku 1307 na provinčnej cirkevnej synode v Dvoroch nad Žitavou. Podľa ostrihomského arcibiskupa Tomáša, ktorý predsedal synode, richtár Peterman, Martin Slovák a ďalší budínski mešťania boli exkomunikovaní jeho predchodcami, elektom Gregorom, apoštolským legátom Mikulášom, arcibiskupom Michalom a v tejto exkomunikácii pretrvávali už 9 rokov, nútiac obyvateľov Budínskeho hradu počúvať omše kňaza Ludovíta a jeho exkomunikovaných druhov, ktorí na tomto mieste podliehajúcim interdiktom bez Božej bázne slávlili omše a iné bohoslužby. Tomáš túto exkomunikáciu v roku 1307 obnovil na všetkých kňazov, ktorí na danom mieste celeburovali omše a miestne obyvateľstvo, pričom ich vyhlásil za kacírov a schizmatikov. Zároveň vyzval verných kresťanov na zhabanie majetku týchto Budínčanov, za čo im slúbil odpustenie trestov za hriechy („remissionem peccatorum“). Spolu so svojimi kolegami na koncile: nitrianskym biskupom Jánom, päťkostolským biskupom Petrom a jágerským biskupom Martinom udelili všetkým kresťanom, ktorí týchto zatvrdilých kňazov a budínskych mešťanov premôžu a zajmú ich a ich majetok zhabú, indulgenciu v dĺžke štyridsiatich dní (RDSI I 1980, 221, č. 478). Budínsky hrad sa podarilo pre kráľa Karola dobyť v lete 1307, pričom budínski mešťania, Martin Slovák a Herman Morhan boli odsúdení na smrť, richtár Peterman si zachránil život útekom a farár Ludovít a ďalší duchovní skončili svoj život vo väzení ostrihomského arcibiskupa (Malovecká 2006, 204-205).

Tento príklad nám ukazuje, že za kacíra mohli byť vyhlásení nielen ľudia stavajúci sa proti oficiálnemu učeniu katolíckej cirkvi, ale aj ľudia, ktorí sa stavali proti cirkvi a jej (svetskej) politike vo všeobecnosti. Neposlušnosť voči dogme neomylnosti cirkvi sa netolerovala, od vzbury voči cirkevnej autorite viedla rýchla a priama cesta k vyhláseniu za kacíra a k osudu osoby vyobcovanej z cirkevného spoločenstva a v tom najhoršom prípade aj odsúdeniu na smrť.

Ako kacíri sa však v stredoveku označovali aj ľudia, ktorí sa postavili aj proti svetskej autorite. Neboli to kacíri v tom úzkom zmysle slova, teda ľudia odmietajúci oficiálne dogmy cirkvi, ako to poznáme dnes. Vernosť autoritám, lojalita k vlastnému pánovi bola v stredoveku jednou z najdôležitejších cností a zároveň povinností. Jej absencia sa považovala za vážny prečin a hriech. Zvlášť, ak išlo o vernosť voči panovníkovi, ktorý vládol z Božej milosti a bol teda Bohom vyvolenou a pápežom protežovanou svetskou autoritou. Najznámejším príkladom je Felicián Zach, ktorý v roku 1330 spáchal atentát na kráľovskú rodinu. V dobovej listine sa o ňom písalo, že bol naplnený „enormnosťou kacírskych neprávosti“ (CDH VIII/3 1832, 423, č. CLXXVII).

## Fratcelli

---

a herézou. Bosnianska cirkev, ktorá sa odtrhla od Ríma v polovici 13. storočia, vraj nevykazovala stopy bogomilstva, ba proti nemu aj bojovala. Sama bola pravoverná, pričom vychádzala z cyrilo-metodských tradícií a liturgie v slovanskom jazyku (Pospíšil 2006, 85-101).



V prvých desaťročiach 14. storočia sa do Uhorského kráľovstva dostávali z nemeckých krajín, Čiech a z Poľska názory v rámci františkánskej rehole hlásajúce myšlienku o absolútnej chudobe Ježiša Krista a jeho apoštolov. Tento ideál mali podľa nich nasledovať aj mnísi. Spor o chudobu rozdelil rehoľu na dva tábory: spirituálov, nazývaných aj fraticelli, presadzujúcich horespomenutý názor, a konventuálov. Pápež Ján XXII. sa otvorene postavil proti myšlienke absolútnej chudoby. Za tým účelom vydal niekoľko konštitúcií a snažil sa potlačiť myšlienku absolútnej chudoby populárnu medzi františkánmi. Tá sa však šírila ďalej, aj do Uhorska. A tak 21. októbra 1326 nariadil priorovi uhorskej provincie dominikánov, aby začal inkvizíčné konanie voči ľuďom, ktorí vystupovali proti jeho konštitúciám: „Quia nonnumquam“,<sup>16</sup> „Ad conditorem“,<sup>17</sup> „Cum inter nonnullos“<sup>18</sup> a „Quia quorumdam“,<sup>19</sup> a šíрили bludy a herézu namierenú proti katolíckej viere. V týchto konštitúciách pápež odmietol viaceré názory o chudobe cirkvi a označil ich za heretické. Prior mal spolu s vybranými členmi rehole uskutočniť vyšetrovanie ľudí šíriacich podobné názory ako proti heretikom a potrestať ich v súlade s kanonickými sankciami (Theiner 1860a, 506-507, č. 779). Táto myšlienka apoštolskej chudoby sa rozšírila nielen medzi členmi rehole, ale aj medzi ostatným obyvateľstvom. Stala sa nebezpečným nástrojom ohrozujúcim svetské panstvo cirkvi. Pápež preto musel zakročiť prijatím ďalších opatrení.

Keďže podľa jeho slov vraj v Uhorskom kráľovstve nepriatelia kríža zo vzdialených oblastí Nemecka a Poľska a z okolitých krajín často a skryto napádajú prostých katolíkov tejto krajiny a snažia sa ich nakaziť a odvrátiť od pravej cesty svojimi klamlivými argumentmi, aby sa táto „choroba“ ďalej nerozširovala, vo svojom dekréte z 1. februára 1327 udelil plnú moc pre členov dominikánskej provincie v Uhorsku na zriadenie inkvizície proti kacírom. Všetkým, ktorí sa zúčastnia na potieraní a likvidovaní takýchto heretikov v ich pevnostiach a hradoch, udelil indulgenciu uvoľnenia od udeleného pokánia v trvaní troch rokov a ak by náhodou pri tejto aktivite zahynuli, udelil im indulgenciu uvoľnenia z trestu zo všetkých hriechov, z ktorých sa vyspovedajú. Dominikánom zároveň povolil právo na žiadanie milodarov pre túto aktivitu. Zároveň vyzval kráľa Karola, uhorské duchovenstvo: ostrihomského a kaločského arcibiskupa a jeho sufragánov, svetských feudálov: Šalamúna, župana z Brašova, slavónskeho bána Mikča, sedmohradského vojvodu Tomáša, valašského vojvodu Basaraba a ostatných uhorských magnátov na podporu inkvizície proti kacírstvu ohrozujúceho krajinu, ktoré vyšlo z nemeckých a poľských krajín (Theiner 1860a, 511-512, č. 787, 512-513, č. 789-790). Zo zoznamu oslovených adresátov môžeme

<sup>16</sup> V konštitúcii z 26. marca 1322 pápež Ján XXII. ruší tresty určené konštitúciou jeho predchodcu, pápeža Mikuláša III., pre tých, ktorí by sa stavali proti regule menších bratov (minoritov) založených svätým Františkom, resp. proti diskusii o ich chudobe. Zároveň však dodáva, že týmto zrušením sa nedáva povolenie na to, aby niekto proti tejto regule vystupoval (Bullarium Franciscanum V 1898, 224-225, č. 464).

<sup>17</sup> Konštitúcia z 8. decembra 1322 sa týkala otázky vlastníctva majetku rehole minoritov, ktoré pápež Mikuláš III. prevzal do správy a vlastníctva pápeža a Rímskej cirkvi. Keďže však podľa slov pápeža Jána XXII. užívanie majetku bez jeho vlastníctva je nemožné, nariadil, aby odteraz akýkoľvek majetok, ktorý mal v budúcnosti prísť do rúk bratov minoritov (okrem kostolov, kaplniek, domov, kníh a šiat venovaných Božiemu kultu), mali v správe priamo minoriti. (Bullarium Franciscanum V 1898, 233-246, č. 486).

<sup>18</sup> Dekrét zo 14. novembra 1322 vyhlasuje za omylné a kacírské tvrdenie, ktoré sa v tých časoch vyskytovalo v školách, že Ježiš Kristus a jeho apoštoli nevlastnili nijaké veci jednotlivo a ani spoločne. Toto tvrdenie totiž odporuje Svätému písmu, kde sa hovorí na mnohých miestach, že Kristus a jeho apoštoli vlastnili nejaký majetok (veci) (ASV, RV 76, fol 2r, n. V.; Bullarium Franciscanum V 1898, 256-259, č. 518).

<sup>19</sup> Dekrét z 10. novembra 1324 bol prijatý ako reakcia na ľudí presadzujúcich myšlienku Kristovej absolútnej chudoby snažiacich sa zrušiť predchádzajúce pápežove konštitúcie „Ad conditorem canonum“ a „Quum inter nonnullos“. Pápež vyhlásil osoby, tvrdiace, že Ježiš Kristus mal len užívacie právo na veci a nie skutočné vlastnícke právo, za herézu a ľudí, ktorí oponovali prijatým pápežským konštitúciám za vzpurných rebelov Katolíckej cirkvi (Bullarium Franciscanum V 1898, 271-280, č. 554).

usudzovať, kde všade sa tieto kacírské myšlienky šírili. Vyzerá to na južné oblasti Uhorského kráľovstva a Sedmohradsko.

O tri roky neskôr, 16. marca 1330, pápež v liste adresovanom provinčnému priorovi uhorských dominikánov ho opätovne poveril vykonaním inkvizície namierenej proti šíriteľom kacírskych myšlienok prichádzajúcim z Nemecka a Poľska, a všeobecne mierenou výzvou zakázal robiť prekážky uhorským inkvizítorm pri prenasledovaní týchto kacírov (Theiner 1860a, 527, č. 815).<sup>20</sup>

V rovnakom čase pápež Ján XXII. reagoval aj na šírenie iného druhu kacírstva v južných častiach Uhorského kráľovstva a na Balkáne. V dekréte z 1. februára 1327 nariadil tomu istému priorovi, aby prostredníctvom svojich ľudí po Uhorskom kráľovstve hlásal križiacku výpravu proti všetkým obyvateľom Sedmohradska, Bosny a Slavónie, ktorí vraj boli heretici. Tým, ktorí sa podujmú na vykorenenie kacírov, poskytol právomoc na udelenie indulgencie, ktorá sa zvykne dávať účastníkom križiackej výpravy do Svätej zeme (Theiner 1859, 513, č. 791). V tomto prípade predpokladáme, že išlo opäť o bogomilov.

Bogomilskú herézu sa katolíckej cirkvi nedarilo vykoreniť. Južné časti Uhorského kráľovstva odolávali tlaku zo strany vtedajších duchovných i svetských autorít. Nevyberavé formy obracania na katolícku vieru prostredníctvom inkvizície mali skôr opačný efekt. Svedčí o tom sťažnosť ministra slavonskej provincie minoritov a inkvizítora kacírstva v jednej osobe, ďalej gvardiána a ostaných mníchov zo Zadarského konventu, ktorú v roku 1308 adresovali apoštolskému legátovi Gentilisovi. Veľmi ich pobúrila inzultácia zo strany zadarských kňazov Marina a Šimona, diakona Grisogona a subdiakona Petra. Títo „synovia zatratenia“, ako ich minoriti označili, spolu s ďalšími „synmi neprávosti“ inzultovali inkvizítora a niekoľko iných bratov minoritov. Zaútočili na nich so zbraňami a kameňmi, niekoľkých zbili do krvi a niekoľkých dokonca zabili. Legát Gentilis preto nariadil ninskému biskupovi, aby previnilcov vyobcoval cirkvi (MVH I/2 1885, 53-54, č. 26). Je škoda, že sa minoriti nezmienili vo svojej sťažnosti o dôvode, pre ktorý sa ich spolubratia stali obeťami útoku zadarských obyvateľov.

Nariadením pápeža Jána XXII. z 1. februára 1327 sa v boji proti kacírom dostali dominikáni s františkánmi (minoritmi) do konfliktu. Veď už pápež Mikuláš IV. v roku 1291 špeciálnou listinou poveril práve minoritov inkvizíčnou činnosťou v Bosne a potom aj pápež Benedikt VIII. v roku 1298 poveril minoritov inkvizíciou v Slavónii a udelil právo zvoliť si dvoch z tohto rádu, ktorí mali vykonávať inkvizíciu v oblasti Srbska, Rašky, Dalmácie, Chorvátska, Bosny a Istrie a na území arcidiecéz Drač, Antivari, Dubrovnik, Split a Zadar a diecéz v provincii Slavónia (Theiner 1859, 378, č. 611; 381, č. 614).

Uhorskí minoriti sa tým cítili poškodení, a tak pápež 1. júla 1327 na sťažnosť inkvizítora kacírkej neprávosti v provincii Slavónia a v kniežatstve Bosna, Fabiána z rehole minoritov, zrušil svoje predchádzajúce poverenie v prospech dominikánov, ktorým zároveň nariadil, aby sa nemiešali do právomoci, ktorú pápež a jeho predchodcovia už predtým udelili minoritom vo veciach inkvizície na spomenutom území. Uhorského kráľa Karola súčasne napomenul, aby spomenutému Fabiánovi a jeho bratom pri vykonávaní inkvizície poskytoval podporu a ochranu (Theiner 1859, 514-516, č. 794-795).

Napriek všemožnému úsiliu rímskej kúrie sa nepodarilo v Bosne potlačiť myšlienky bogomilstva. Apoštolský stolec sa snažil aj prostredníctvom vojenských akcií uhorských panovníkov

<sup>20</sup> Pápež 1. apríla 1327 oznámil hniezdenskému arcibiskupovi a jeho sufragánom, ďalej biskupovi z Kamina a poľskému kráľovi Vladislavovi, že považoval za nutné prijať opatrenia proti kacírstvu prenikajúcemu do krajiny z Nemecka a Čiech. Preto udelil poľskej dominikánskej provincii plnú moc na zriadenie inkvizície proti kacírom a uvedených adresátov požiadal o jej podporu (Theiner 1860b, 297-298, č. 380; Haupt 1890, 28).

z rodu Anjouovcov o obrátenie tamojšieho obyvateľstva, ale tieto snahy neboli úspešné. Aj v 14. storočí tu prevažovalo bogomilstvo a to až do osmanskej okupácie tejto oblasti. Pápež Ján XXII. v roku 1332 udelil kráľovi Karolovi a jeho vojsku povolenie jesť mäso, keď vyťahne do boja proti schizmatikom, kacírom a neveriacim, aj v čase, keď je požívanie mäsa zakázané cirkevnými kánonmi alebo obyčajom (Theiner 1859, 588-589, č. 871). V roku 1340 zasa pápež Benedikt XII. povzbudzoval kráľa Karola, aby všetkými možnými spôsobmi pomáhal bosnianskemu bánovi, aby mohol vykoreniť z Bosny „starú nákazu kacírskaj neprávosti“ (CDH VIII/4 1832, 448-449, č. CCXXX).

V boji proti kacírom v Bosne a okolitých krajinách pokračoval Karolov syn, kráľ Ľudovít I. V tejto aktivite však nešlo len o náboženské motívy, ale aj o politiku. Ľudovít chcel rozšíriť svoj mocenský vplyv na Balkáne. S týmto účelom uzavrel manželstvo s dcérou bosnianskeho bána Štefana Kotromaniča, Alžbetou. V roku 1356 požiadal pápeža Inocenta VI., aby mu dovolil uskutočniť krížovú výpravu proti kacírom a schizmatikom v Srbsku a v oblasti Ozora. Nebola to však jeho prvá vojenská akcia proti susedným národom nevyznávajúcim katolícku vieru. Ešte v roku 1357 pápež Inocent VI. prenechal kráľovi Ľudovítovi na tri roky príjem z desiatkov z Uhorska. Kompenzoval mu tak jeho náklady, ktoré mal vo vojnách nielen proti srbským heretikom a schizmatikom, ale aj proti tatárskym uctievačom idolov a neveriacim Litovčanom a Rusom, ako označil tieto národy vo svojom liste rímsky pontifik (Jakó III 2008, 334, č. 942). Ľudovít napokon uskutočnil do Bosny dve výpravy: jednu v roku 1359 a druhú v roku 1363. Na tejto výprave stratil svoju dvojitú pečať a v dôsledku toho potom musel všetky svoje listiny, ktoré boli spečatené touto pečaťou, potvrdiť pečaťou novou (Theiner 1860a, 24-25, č. 39; Kristó 1988, 151). Výsledkom výprav bolo bohapusté plienenie a vraždenie obyvateľstva. Vojenská aktivita uhorského kráľa na Balkáne oslabilu silu týchto krajín v ich obrannom boji proti osmanským Turkom.

Boj proti kacírom, schizmatikom či neveriacim pohanom bol pre pápežskú kúriu rovnako dôležitý. Dôsledky tohto postoja boli pre kresťanov v juhovýchodnej Európe fatálne. Ešte v roku 1391 udelil pápež Bonifác IX. kráľovi Žigmundovi a jeho vojakom odpustky (MVH I/3, 178, č. 203), aké sa udeľovali ľuďom idúcim na obranu Svätej zeme. Pápež tak chcel Žigmunda podporiť a vyzvať k obrane Uhorského kráľovstva, Dalmácie a susedných krajín vystavených častým vpádom Turkov, manichejcov a kacírov, ktorí sa tieto krajiny pokúšali podriať. Aj z tohto dokladu vidieť, že osmanskí Turci využívali miestne obyvateľstvo vo svojej armáde. Ako sme už povedali, bogomilstvo prevládalo v Bosne až do čias osmanskej okupácie.<sup>21</sup>

## Valdenci

Od konca 14. storočia sa do Uhorského kráľovstva, najmä jeho západnej časti, dostávajú myšlienky valdénskeho hnutia. Šírili sa z priľahlého Rakúska a Moravy a ujali sa predovšetkým v mestskom prostredí medzi drobným mešťanstvom, najmä remeselníkmi. Valdenci označení podľa Pierra Valdesa (cca 1140-cca 1205), bohatého obchodníka z Lyonu, ktorý hlásal návrat k prvotnej apoštolskej chudobe slovami: „Nikto nemôže slúžiť dvom pánom, Bohu a mamone“, odmietali viaceré katolícke dogmy ako očistenie, odpustky, úctu svätých a transsubstanciáciu (učenie, že pri omšovej obeti dochádza k premene chleba a vína na pravé telo a krv Ježiša Krista). V prameňoch sa označovali podľa pôvodu ich zakladateľa aj ako „chudobní z Lyonu“ („pauperes de Lugduno“). Valdenci sa časom rozšírili takmer po celej západnej Európe (v Španielsku, Francúzsku, severnom Taliansku,

<sup>21</sup> V roku 1431 označili dubrovnícki mešťania bosnianskeho veľkovojvodu Radoslava Pavloviča za perfídneho patarénskeho kacíra, ktorý na nich denne doráža a prosili cisára Žigmunda, aby s ním neuzatváral žiadne spojenectvo (Gelcich – Thalóczy 1887, 355, č. 222).

Švajčiarsku, Nemecku, Rakúsku a v Čechách). Ich učenie bolo po prvýkrát odsúdené na veronskom koncile v roku 1184, po ktorom pápež Lucius III. vydal známu bulu „Ad abolendam“ namierenú proti kacírom (Mansi 1778, vol. 22, 488; PL 201 1855, 1297-1300, č. 171; Vragaš et al. II, 363; Molnár 1991). Napriek tomu sa valdenské hnutie šírilo ďalej a nachádzalo ďalších stúpcencov. Nenadarmo sa dobový autor nechal v roku 1260 počuť, že: „fere nulla est terra, in qua haec secta non sit“ (Haupt 1890, 19).

Už v 13. storočí pôsobili valdenci v desiatkach dedín susedného Rakúska. Objektom prenasledovania inkvizície sa stali po svojom prezradení v 60. rokoch tohto storočia v dôsledku vizitácie pasovskej diecézy nariadenej českým kráľom Přemyslom Otakarom II. Podľa kronikárskej správy tzv. pasovského Anonyma, ktorý sa vtedy osobne zúčastnil na prenasledovaní valdencov, bol okolo roku 1260 istý heresiarcha, teda arcikacír Heremeister popravený (upálený) v lokalite „Thewin“, čo je podľa všetkého mestečko Devín ležiace na hraniciach s Rakúskom (Schneider 1981, 98; Hammann 1971, 434-435, 438; Haupt 1890, 78).<sup>22</sup>

Ďalší pohon na valdencov v Rakúsku a v susedných krajinách sa začal v 90. rokoch 14. storočia. V septembri 1391 zatkli inkvizítori v Rakúsku viacerých valdenských kazateľov z rôznych krajín, medzi nimi aj Gotfrieda šveca z Uhorska („Gotfridus de Ungaria sutor“) a Šimona zo Skalice v Uhorsku, podľa remesla krajčira („Symon de Galitz de Ungaria, ex artificio sartor“). Inkvizičné akty ich označujú ako „správcov sekty valdencov“ (Döllinger 1890, 367; Holinka 1926, 344-345; Holinka 1929, 124-125). Skončili na hranici.

Inkvizítori pri vyšetrowaní valdencov postupovali podľa vopred vypracovaného vzorca, pri ktorom zisťovali aj vieroučné princípy tejto sekty a spôsob ich života.<sup>23</sup> Dozvedeli sa tak o rozdieloch, ktorými sa valdenci odlišovali od kresťanov. Doklad uvádza tieto: u valdencov sľúdali veriacich aj tí, ktorí neboli na to poverení cirkvou, ich kazatelia kázali na tajných a súkromných miestach, valdenci odmietali očistec, pričom tvrdili, že sú len dve cesty pre každého človeka, jedna vedie do neba a druhá do pekla, odmietali aj zvonenie zvonov, vigílie, omše, almužny a akékoľvek cirkevné bohoslužby alebo modlitby za zosnulých.

Pokiaľ ide o ich obyčaje a spôsob života, inkvizítori zistili, že valdenci, ak neboli niekde na ceste alebo nemali ťažkú prácu, sa postili tri alebo štyrikrát do týždňa o chlebe a vode. Robili to vraj pred ich podriadenými, aby sa im zdali svätejší. Modlili sa sedemkrát cez deň. Ich starší začal modlitbu a odriekal ju dlhšie alebo kratšie, podľa toho, ako sa mu to pozdávalo a ostatní ho v modlitbe nasledovali. Obliekali sa do lacných šiat a kamkoľvek sa vybrali, išli po dvoch, starší s mladším. V reči boli opatrní, vyhýbali sa klamstvu, prísaha a akýmkoľvek škaredým slovám. Svojich podriadených učili tomu istému. V prevažnej miere to boli analfabeti a nevzdelanci. Ľudí na vedúce pozície v cirkvi vyberali takýmto spôsobom: keď ich starší považovali nejakého mladíka narodeného v sekte alebo zvedeného do sekty za počestného a mravného, nehládali na to, koho

<sup>22</sup> Heremeister bol zamestnaním „cirothecarius“, teda rukavičkár. Možno toto jeho zamestnanie úzko súvisí s valdenskou vierou. Prívržníci valdenstva v severnom Taliansku vyznávali telesnú a duchovnú čistotu. Ich predstavený (perfectus) sa nesmel dotýkať hriechnych a nečistých. Takisto ani človek, ktorý pred smrťou dostal sviatosť „consolamentum“, sa nemal nikoho dotýkať a práve tak sa nikto nemal dotýkať ani jeho (Hammann 1971, 435).

<sup>23</sup> Jeden takýto manuál vypracoval v roku 1321známy francúzsky inkvizítor, dominikán, Bernard Gui. Vo svojom diele „Tractatus de practica officii inquisitionis“ alebo „Practica inquisitionis heretice pravitatis“ vymenoval najznámejšie herézy tej doby a stanovil pravidlá a postup inkvizičného konania pre jednotlivé druhy kacírstiev: spôsob predvolania, vypočúvania, špeciálne otázky, ktoré sa mali heretikom klásť, zásady, ktoré sa mali uplatniť na prekonanie ich „prefíkanosti a zlomyseľnosti“, formuly exkomunikácie. Trestom mohlo byť väzenie, viditeľné označenie hanby na tele (šatách), povinnosť vykonania púte, peňažná pokuta, zhabanie majetku, zničenie obydlia. Manuál bol inšpiratívnu príručku, ktorou sa riadili inkvizičné konania v 14. storočí. (Douais 1886; Wakefield – Evans 1991, 373-445).

to bol syn alebo, aké remeslo ovládal, a práve toho si zvolili za budúceho majstra. Vtedy ho dali niektorému z majstrov, ktorý ho viedol z kraja do kraja a z miesta na miesto asi jeden-dva roky. Potom ho priviedol do ich rady alebo kapituly, ktorá sa konala na trhoch veľkých miest, kde sa zvykol zhromaždiť veľký počet ľudí, a tak sa tam mohli ľahšie utajiť. Tam ho predviedli pred majstrov a spýtali sa ho, či je spokojný so svojim životom a či chce byť jeden z ich bratov. Keď odpovedal, že áno, vošli s ním do jednej izby alebo na iné miesto, kde boli zavretí všetci majstri a druhovia tejto sekty. Po vyspovedaní sa zo všetkých hriechov jednému z nich vtedy vzdelanejší z majstrov vyložil niektorú zo sviatostí a zo siedmich článkov viery, v ktoré verili. Potom sa ho spýtal, či v ne verí. Ak odpovedal, že áno, potom mu rozkázal, aby ich veriacim slúbil dodržiavať čistotu až do smrti. Odpovedal, že to bude robiť, pokiaľ len bude môcť s pomocou Božou a pokiaľ mu to dovoľí ľudská krehkosť. Ďalej slúbil, že už viac nebude žiť z práce svojich rúk, ale až do smrti iba z almužien a že bezpodmienečne pôjde do akejkoľvek krajiny bude poslaný, nech už to bude blízko alebo ďaleko. Slúbil tiež, že odtaz bude dôverovať svojim rodičom a všetkým príbuzným tak ako ktorýmkoľvek iným ľuďom. Ďalej, že sa nebude z akéhokoľvek nebezpečenstva vyslobodzovať falošnou prisahou. Potom, čo s týmto všetkým súhlasil a zaviazal sa to dodržiavať, pokľakol si na zem a majstri starší mu na hlavu položili ruku a týmto úkonom mu udelili právomoc spovedať svojich podriadených a robiť všetko, čo s tým súvisí. Napokon sa zdvihol a vidiac majstrov stáť v rade pristúpil ku každému z nich a objal ho a každý z nich mu povedal: „Dobre si prišiel, dobrý brat, teraz si ordinovaný v našej viere ako majster apoštolov. Takmer každý rok na svojich zhromaždeniach zvykol meniť ich osadenstvo, aby neboli spoznaní kresťanmi a nikto z nich nezostával vo svojom majstrovstve na jednom mieste dlhšie ako jeden-dva roky. (Döllinger 1890, 367-368).

Uvedené informácie, ktoré získali inkvizítori pri výsluchu zadržaných valdencov, odhaľujú životné zásady, obyčaje a rituály prívržencov tejto sekty: ich snahu o život v chudobe, v duchovnom živote dôraz na pravidelné modlitby, spovede či pôst, ďalej ich kazateľskú činnosť, keď chodili po kraji z miesta na miesto, a zároveň aj snahu o utajenie. Podľa informácií získaných pri výkone inkvizície zisťujeme, že ich predstavení sa nazývali majstri („magistri“) alebo apoštoli, k vyššej hierarchii tejto cirkvi patrili aj starší („seniores“) a bratia („fratres“). O záležitostiach sekty rozhodovali zhromaždenia („consilia“), ktoré sa konali v časoch lokálnych trhov. Z dokladu sa tiež dozvedáme o spôsobe voľby nového adepta na majstrovstvo a jeho povinnostiach. Keďže sa aj valdénsky majster oddal absolútnej chudobe na spôsob apoštolov, žil len z almužien. Zároveň vyznával úplnú poslušnosť rozhodnutiam predstavených sekty, keď akceptoval možnosť, že bude poslaný kvôli šíreniu učenia aj do vzdialených krajín. Dôležité pre valdencov bolo aj to, aby svojím správaním a zovňajškom dávali príklad svojmu okoliu.

Ďalšou lokalitou spojenou s prítomnosťou stúpenecov sekty valdencov bola Trnava. Tu bola v roku 1400 pod vedením nemeckého provinciála celestínov zriadená inkvizícia proti valdencom. Pred jej tribunál bolo predvolaných mnoho jednotlivcov, ktorí sa označovali medzi sebou po nemecky „kunden“ alebo po latinsky „noti“, teda známi. Informácie o celej záležitosti máme z jedného latinského kódexu z 15. storočia, ktorý je uložený v českej Národnej knižnici, v Klementíne.<sup>24</sup> V tomto kódexe sa ako súčasť jeho pôvodnej väzby zachovala listina datovaná 11. septembra 1400, ktorú v Trnave vydali dvaja inkvizítori ustanovení pre ostrihomskú provinciu, Peter, nemecký provinciál celestínov,<sup>25</sup> a pražský kňaz Martin. V nej pod hrozbou exkomunikácie nariaďujú trnavské-

<sup>24</sup> Rukopis je uložený v Oddelení rukopisov a starých tlačí Národní knihovny ČR so signatúrou X.H.7. Pôvodne patrilo celestínom z Ojvína v Čechách, ktorí úradné akty inkvizítorov použili ako väzbu kódexu (Truhlář 1903, 198).

<sup>25</sup> Inkvizítor Peter Zwicker pochádzal z východného Pruska. Bol členom rádu celestínov, priorom kláštora v českom Ojvíne a provinciálom celej nemeckej provincie tejto rehole. V roku 1390 bol menovaný za inkvizítora kacírstva prevažne v nemecky hovoriacich krajinách (Pomoransko, Horné a Dolné Rakúsko



mu richtárovi, aby navštívil Elzu zo Šamorína („Sawmmeryensem“) a jej nevlastného syna Hensela, jej nájomníka Kunela Preymfridla („Preymfridlyensem“), Pavla, sluhu, (...) Wewera, syna Jekela Prewera z Holkendorfu a matku Michala Slyn (...) a všetkých ostatných z farnosti, ktorí sa medzi sebou označovali výrazom známi („Kunden“) osobne v ich domoch, ak by k nim mal bezpečný prístup, a ak nie, tak v kostole pred veriacimi by ich predvolal pred inkvizítorov, aby sa zodpovedali z určitých vecí, na ktoré sa ich chceli spýtať (Truhlar 1903, 196-198; Hammann 1971, 436; Šimončíč – Watzka 1989, 47).

Okrem tejto listiny obsahovala väzba kódexu aj viacero ústrižkov inkvizíčných protokolov, z ktorých sa dozvedáme, síce útržkovito, ale celkom jasne, že išlo o valdencov, ktorí vyznávali rovnaké princípy viery, akých sa pridrižovali valdenci v iných častiach Európy. Jedna z vyšetrovaných žien odpovedala, že „boli z valdénskej sekty, že pochádzala z Aspachu v Rakúsku, jej otec sa volal Konrád Nepek a matka Katrin. Pôvodne neboli v sekte, priviedol ju do nej istý Ortel alebo Ortoľf a povedal jej, že by mala ísť za heresiarchom (arcikacírom), pretože je lepšie vyznať hriechy jemu ako (katolíckym) kňazom. Prvýkrát sa vyspovedala u vodcu kacírov asi pred 30 rokmi. Ten jej nariadil, aby ako pokánie za hriechy odriekala päťdesiatkrát Otče náš, v nedeľu stokrát, pričom sa vôbec nemala modliť modlitbu Zdravas' Mária. Povedal, že (valdénski?) bratia nie sú kňazi, ale majú moc danú od Boha ako apoštoli a lepšie pre ňu bude, ak jej dajú rozhrešenie oni ako kňazi.“ V ďalšom ústrižku sa dozvedáme niektoré zásady viery valdencov: „Verili iba v Boha a nie vo svätých či Pannu Máriu alebo očistec.“ Na ďalšom kúsku nájdeme tvrdenie, že: „Nemožno prisahať bez toho, aby sa tým spáchal hriech. Indulgencie (odpustky) a exkomunikácie nemajú nijakú moc.“ Napokon jedna z vyšetrovaných vyznala, že je verná svojej viere a radšej zomrie v sekte, ako by sa mala obrátiť na katolícku vieru, pričom katolíkov označovala termínom „dy vremden“, teda cudzí. (Truhlar 1903, 197).

Z informácií citovanej listiny a útržkov inkvizíčného protokolu sa dozvedáme, že valdenci sa dostali do Trnavy z Rakúska, čo nijako neprekvapuje, keďže s Rakúskom mala Trnava čulé obchodné styky a z Rakúska pochádzalo mnoho nemeckých hostí usadených v dedinách a mestechkách juhozápadného Slovenska. Stojí za zmienku, že jedna z valdénkových veriach žijúca v Trnave pochádzala z Aspachu, vlastne z Anzbachu v Dolnom Rakúsku, kde sa podľa svedectva tzv. pasovského Anonyma, ktorý písal svoje dielo O sekte manichejcov niekedy v rokoch 1260 – 1262, pripomína existencia valdénskeho biskupa a valdénskej školy (Patschovsky 1981, 651). O prítomnosti valdencov v iných mestách západného Uhorska svedčia niektoré rozsudky vydané proti nim v Budíne, Rábe a Šoproni. Aj v tomto prípade išlo zväčša o lokality s prevažujúcim nemeckým meštianskym elementom (Haupt 1890, 17, 78).

Celkom podrobné a zaujímavé informácie máme o postupe inkvizície proti valdencom v Šoproni. V roku 1401 dostali dvaja inkvizítori, Peter, nemecký provinciál celestínov, a pražský kňaz z kostola Panny Márie pred Týnom, Martin, plnú moc na začatie inkvizíčného konania proti valdencom na území ostrihomskej provincie a osobitne rábskej diecézy. Išlo teda o tie isté osoby, ktoré viedli inkvizíčný tribunál v Trnave. Z ich činnosti sa nám zachoval inkvizíčný rozsudok. Spomínaní inkvizítori ho slávnostne vyhlásili 9. januára 1401 v šopronskom farskom kostole za prítomnosti mnohých ľudí, ktorí sa tam zhromaždili ako na predstavení nejakého atraktívneho divadla („spectaculum“). Vyšetovaním sa zistilo, že k sekte valdencov patrilo veľa ľudí, mužov i žien. Ako tvrdil spomenutý inkvizítor: „pridali sa k arcikacírom valdénskej sekty, ktorých považovali za dobrých ľudí a zástupcov Kristových apoštolov, no nie za vysvätených kňazov. Priznali sa, že neuctievali ani Pannu Máriu, ani ostatných svätých, nemodlili sa k nim a nevzývali ich pomoc a ochranu; neverili ani na očistec, a neuznávali ani modlitbu za zosnulých veriach

---

a západná časť Uhorska). Tento úrad vykonával až do svojej smrti v roku 1403. Vďaka jeho činnosti sa podarilo valdenské hnutie v Rakúsku vykoreniť (Haupt 1890, 57).



a súhlasili s mnohými mylnými a kacírskymi myšlienkami zavrnutými a odsúdenými svätou Rímskou cirkvou. Prichádzali na zhromaždenia valdénových kazateľov a pozývali ich k sebe domov, napriek tomu, že v kostole sa im farári a iní ortodoxní kazatelia snažili vyvrátiť ich zvrátené dogmy.“ Pravda, keď ich inkvizitný tribunál v meste odhalil, svetská moc uväznila a hrozilo im nebezpečenstvo, že budú odsúdení na trest smrti ako kacíri, boli prinútení priznať sa k heréze a žiadať o návrat do katolíckej cirkvi. Museli sa však najprv verejne a prisahou zrieknuť všetkých dogiem hlásaných valdencami. Až potom ich inkvizítori zbavili tarchy exkomunikácie, ktorú nad nimi predtým vyhlásili. Ako trest za to, že svojím počínaním zhrešili proti Bohu a katolíckej cirkvi odsúdili Annu, vdovu po Jakobovi Beratungsgotovi z Güssingu, spolu s ďalšími valdencami na verejné pokánie. Nariadili, aby sa všetky ich šaty vpredu aj vzadu natreli znakom modrého kríža. Tento kríž mali nosiť na verejnosti nielen v meste, ale kdekoľvek by sa dostali.<sup>26</sup> Museli sa tridsať nasledujúcich dní zúčastňovať spoločne na omšiach v tamjších kostoloch a v ich strede pokľaknúť a pomodliť sa pätnásťkrát modlitbu Pána, Otčenáš, Zdravas' Mária a Vyznanie viery s dôrazom na pasáž „svätú katolícku cirkev a spoločenstvo svätých“, v ktorej zhrešili. Ďalej sa museli pomodliť tri modlitby Otčenáš a Zdravas' Mária za zomrelých. Inkvizítori ďalej nariadili, aby boli všetky domy, ktoré slúžili valdencom na zhromaždenia, zbúrané a nikdy viac neboli nanovo postavené. Mali sa tak stať naveky zhromaždiskom nečistoty, keďže predtým boli útočiskom kacírov. Všetky cintoríny, na ktorých boli pochovaní valdenci, mali byť biskupom odsvätené a ich mŕtvolvy vykopané z hrobov, ich kosti na znak večného zatratenia spálené a cintoríny nanovo posvätené (ZsO II/1 1956, 94-95, č. 809; Haupt 1890, 78-79, 114-116).

Ako vidno, inkvizítori pôsobiaci v Šoproni a pravdepodobne aj v Trnave nikoho z miestnych valdencov neodsúdili ma trest smrti. Je možné, že na obvinených pôsobila odstrašujúco povest', ktorá sprevádzala inkvizítora Petra Zwickera z jeho pôsobenia v Rakúsku, kde skončilo mnoho prívržencov valdénskej sekty na hranici. Dôležité však bolo, aby sa priznali a prisahou sa zriekli svojej herézy. V tomto prípade bolo pre nich najrozšírenejším trestom okrem pokánia vo forme modlitieb aj nosenie znaku modrého kríža na svojom odevu ako znaku hanby. Jedine v prípade, že upadli do recidívy a znovu sa vrátili k heréze, už nastupovali drastickejšie tresty, ako napríklad údery prútom alebo pošliapanie veriacimi pri vstupe do kostola, respektíve odovzdanie do rúk svetskej moci na vykonanie exekúcie v prípade, že by neodvolali svoje bludy a neučinili pokánie (Haupt 1890, 117-124).

## Husiti

Koncom tohto storočia a predovšetkým začiatkom 15. storočia sa stretávame v západnej Európe a aj v Uhorsku s novým typom herézy, ktorej prívrženci sa nazývali viklefovci (lat. wiklefistae) a na ktorých nadviazala neskoršia reformácia. Ich hlavným ideovým prameňom boli myšlienky anglického kazateľa a reformátora, Jána Viklefa (cca 1330 – 1384). Viklef pôsobil ako majster na univerzite v Oxforde. Kritizoval cirkev, autoritu pápeža, reholný život, úctu svätých a transsubstanciáciu. Viklefovo učenie bolo odsúdené na Kostnickom koncile v roku 1415 a sám Viklef bol nútený odvolať svoje učenie ako kacírskych bludy (Kaňák 1973). Napriek tomu jeho myšlienky mali veľký vplyv na husitov.

Ich ideový vodca, Jan Hus, pôsobil takisto na univerzite. Bol univerzitným majstrom v Prahe, kde mal možnosť šíriť svoje učenie, ktoré odmietalo náuku cirkvi o sviatostiach, kulte svätých,

<sup>26</sup> Annu, ktorú do sekty valdencov priviedol jej manžel a v sekte vytrvala dvanásť rokov, inkvizítori odsúdili na dva roky pokánia v odevu označenom modrým krížom. Ďalšia nemenovaná kacírka, ktorá bola medzi valdencami 26 rokov, sa mala kajať tri roky. Ostatní, ktorí boli v heréze rok, sa mali kajať jeden mesiac (Haupt 1890, 116).

relikviách a odpustkoch. Hus sa tiež staval proti vieroučnej autorite cirkvi (Šmahel 2013). Jeho učenie odsúdili už na teologickej fakulte Karlovej univerzity v roku 1413. Prívrženci Husových myšlienok sa s nimi dostali do kontaktu počas štúdia na pražskej univerzite. Reformným kázanim Jána Husa boli ovplyvnení mnohí tamojší študenti pochádzajúci z Uhorského kráľovstva. Po skončení štúdií sa vracali domov a prinášali so sebou aj husitské nauky, ktoré sa potom stali zdrojom problémov, keďže boli považované za kacírstvo. Preto v júli 1418 pápež Martin V. ustanovil Jána, kardinála s titulom svätého Sixta za pápežského legáta a vyslal ho do Uhorského a Českého kráľovstva a okolitých krajín, kde vraj mysle a srdcia mnohých kresťanov zvedli z cesty ortodoxnej viery zhubné dogmy Jána Viklefa (Lukcsics I. 1931, 68, č. 114).

K najznámejším prívržencom husitizmu z radov Slovákov patril kňaz Lukáš z Nového Mesta nad Váhom, ktorého pri návrate na Slovensko zajali a s falošnými peniazmi upálili v mučiarni v Krumlove (Varsik 1965, 63). Otázny je pôvod a národnosť nitrianskeho kanonika, Jána Lauriniho z Račíc.<sup>27</sup> Tento klerik študoval na pražskej univerzite, kde získal okrem bakalárskeho aj magisterský titul (1408). V pražskom reformnom prostredí sa priklonil k Husovmu učeniu a začal ho aj verejne obhajovať. V čase, keď sa zdržiaval na Morave sa dostal do sporu s dolanským farárom Pavlom z Prahy. Svoje učenie obhajoval aj na pôde pražskej univerzity. Z Moravy sa potom vrátil do Nitry. No tu ho dobehla jeho minulosť. V roku 1417 ho pred nitrianskym biskupským vikárom dolanský farár Pavol z Prahy obvinil z kacírstva a dosiahol, že biskup Hinko odsúdil Lauriniho na stratu všetkého majetku (štyroch koní a kníh) a vyhlásil za verejného kacíra. Laurini tak musel opustiť územie diecézy. Odišiel naspäť na Moravu, ale neskôr sa opäť do Nitry vrátil, keďže jeho prosba o návrat domov bola zo strany biskupa vypočutá. Stalo sa to zrejme potom, ako svoje učenie odvolal a zmieril sa so svojou vrchnosťou (ZsO VI 1999, 190, 202, 268, č. 564, 617, 899).<sup>28</sup>

Husitské myšlienky, ktoré sa snažili radikálne pretvoriť vtedajší spoločenský poriadok, sa uchytili aj v južných častiach krajiny a v Sedmohradsku. V roku 1421 prosil pápeža Martina V. minoritský provinciál v Dalmácii, Baptista zo Šibenika, aby bol vyslaný za inkvizítora do uhorského, nemeckého a chorvátskeho pohraničia, do žúp Baraňa, Šomod, Tolna a Zala. Tento minorita, ktorý bol už predtým vyslaný do týchto krajov, aby tu kázal Božie slovo, svoju žiadosť odôvodňoval tým, že v týchto končinách vpády Turkov zničili tri minoritské kláštory a šíria sa tu kacírské dogmy (Lukcsics I. 1931, 118-119, 431). V januári 1431 sa sťažoval cisár Žigmund Luxemburský pápežovi Martinovi V., že v Uhorskom a Českom kráľovstve mnohí katolíci pomáhajú kacírom potravinami a inou podporou. Pápež im preto pohrozil exkomunikáciou (Lukcsics I. 1931, 261, č. 1436). V auguste 1438 poveril pápež Eugen IV. františkánskeho mnícha, Jakuba z Marchie<sup>29</sup> inkvizičnou činnosťou proti stúpencom husitstva práve v týchto južných krajoch Uhorského kráľovstva (Theiner 1860a, 218, č. 373; Tóth – Szabó 1917, 154). Jakub bol predtým vikárom minoritov observantov pre územie Bosny. Po vymenovaní za inkvizítora sa vzdal vikárstva a v novej funkcii sa pustil horlivo do inkvizičnej aktivity. Myšlienky husitstva sa do tejto oblasti dostali zrejme prostredníctvom študentov na pražskej Karlovej univerzite. Medzi študentmi z Uhorska na nej študovalo okrem žiakov zo Slovenska aj niekoľko mladých ľudí z južných častí krajiny. Takými boli Tomáš z Pätkostolia (maď. Pécs) a Valentín z Iloku, ktorí sa stali významnými stúpenkami

<sup>27</sup> Račice sú súčasťou obce Dvory nad Nitricou v okrese Prievidza. Niekoľko Račíc sa nachádza aj na Morave a v Čechách (Odložilík 1925, 65).

<sup>28</sup> Ján Laurini bol literárne činný. Stal sa známym ako autor traktátov, náboženských spisov (Brtaňová 2008).

<sup>29</sup> Marchia (po taliansky Marche) je oblasť v strednom Taliansku. O osobe Jakuba z Marchie podrobnejšie písal Fraknoi Vilmos (1903, 29-39; Lukcsics II 1938, 20-25). O dvadsať rokov neskôr (17. mája 1457) vyslal pápež Kalixt III. Jakuba z Marchie do Uhorska opäť. Tentoraz tu mal zorganizovať krížovú výpravu proti Turkom (Kalous 2010, 191).

Husovho učenia.<sup>30</sup> Inak, aj v Pätkostolí pôsobila od roku 1367 univerzita. Založil ju kráľ Ľudovít I. V pozadí jej vzniku hrala úlohu akiste aj kráľova politika na Balkáne. Zanikla po smrti jej podporovateľa okolo roku 1390 (Petrovics 2005, 29-40; Font 2002, 473-479). Ďalší študenti z týchto končín už študovali v Prahe a po skončení štúdia si so sebou prinášali aj reformné myšlienky. Ich tamojším centrom sa stala Kamenica, mestečko na brehu dolného Dunaja v Srieme (dnes v Srbsku).

O tom, že takouto cestou sa sem dostalo husitstvo, píše aj kronika bosnianskych a uhorských minoritov od Blažaja zo Salky a jeho pokračovateľov. Spomína prípad istého Blažaja, ktorého mešťania z Kamenice vyslali na univerzitné štúdium a sľúbili mu, že ak si to výsledkami svojho štúdia zaslúži, darujú mu do správy kamenickú farnosť. Blažej sa vydal študovať do Čiech, na pražskú univerzitu. Získal tam síce vzdelanie, ale „pričuchol“ aj k myšlienkam husitstva, povedané slovami autora „poškvrnil sa husitským kacírstvom“. Po jeho návrate do Kamenice sa tieto myšlienky rozšírili v celom okolí (Toldy – Érszegi 1986, 240).

Práve inkvizítor Jakub z Marchie zachytil vo svojom spise princípy viery, ktoré šírili husiti na juhu Uhorska a Jakub sa ich snažil vykoreniť. Podrobne ukazujú, aké učenie vlastne šírili stúpenci husitov „v kráľovstve Uhrov, Sikulov a Sedmohradčanov“. Ich učenie je obsiahnuté v týchto 64 bodoch: 1. Všetci sú povinní prijímať pod obojím spôsobom. 2. Na omši stačí čítať iba epistolu a evanjelium a to bez ozdobného rúcha a prenosného oltára so schránkou pre Sviatosť oltárnu (viatika) a (omšu) je dovolené sláviť všade, cez deň i v noci, v domoch i v lesoch. A piesne spievajú na omši ľudia oboch pohlaví. 3. Gramotní laici pripravujú telo a krv Pána a sú presvedčení, že (to) môžu pripravovať. 4. (Tvrdia), že vysviacajú z drevených sudov, v ktorých jedia a pijú. 5. Že v hostii je iba telo Kristovo a v kalichu iba krv. 6. Že všetky mená svätých vyčiarili z misála. 7. Že Panna Mária s inými svätými nám nemohla pomôcť, iba sám Boh. 8. Že sa nemusíme klaňať Blahoslavenej Panne Márii ani iným svätým, iba samotnému Bohu. 9. Že nik nie je povinný sa postiť v predvečer (sviatku) svätých a cez 40-dňový pôst, pretože toto Boh neprikázal. 10. Že nikto zo zločincov nesmie byť zabitý, pretože ste počuli, že bolo povedané dávno „nezabiješ“. 11. Že nijaký sviatok nesmie byť slávený, iba nedela, pretože iné sviatky boli vynájdené ľuďmi. 12. Že nesmieme uctievať sochy, pretože je v nich diabol ľuďom na posmech, pretože ak je oslík posielaný do ohňa, uteká pred ním, ale kríž na pni zhorí. 13. Že nesmieme vymalovávať krucifix (ukrižovaného), ani kríž. 14. Že nie je treba žehnať sa znakom kríža. 15. Že nesmieme uctievať relikvie, pretože boli vynájdené z chamtivosti. 16. Že pápež nemá väčšiu právomoc ako prostý kňaz, pretože hovorí: „Komu odpustíte hriechy ...“ 17. Že odpustky nie sú skutočné a ani pápež ich nemôže dávať. 18. Že pápežské privilégia netreba dodržiavať. 19. Že nikto nemá byť väčší, ani pápež, ani cisár, pretože všetci sme bratia v Kristu. A ak niekto medzi vami by chcel byť väčší atď. 20. Že ani pápež, ani cisár nemôžu tvoriť zákon, ale stačí zachovávať zákon Boží. 21. Že ani krížma, ani posledné pomazanie a ani svätená voda nemajú nijakú moc. 22. Že krstiteľnica je ľudský vynález, pretože Kristus bol pokrstený v rieke. 23. Že kňaz nie je povinný odriekať bohoslužbu iba Otčenáš. 24. Že ktorýkoľvek laik a žena môžu svedeať a dávať rozhrešenie. 25. Že (sa) nemá klačať na spovedi pred kňazom, iba pred Bohom. 26. Že kňazi majú strážiť zvieratá ako iní ľudia. 27. Že modlitby za mŕtvych neplatia. 28. Že pekne namalovaná Panna Mária vypadá ako neviestka. 29. Že očistec nie je. 30. Že netreba veriť výrokom svätých, iba svätému písmu. 31. Že na jednej strane papiera maľujú chudobného Krista s oslom a na druhej pápeža s koňmi a pompou. 32. Že zobrazujú pápeža slúžiaceho omšu a diabol mu (prítom) posluhuje a démoni sú naokolo. 33. Že exkomunikácie sa netreba obávať, ani ju netreba zachovávať, pretože, kým človek zlorečí, Boh požehnáva. 34. Že biskup si môže vziať za manželku pannu a že rehole a kanonici sú vynálezom

<sup>30</sup> Prvý bol v matrike univerzity zapísaný v roku 1399 a druhý v roku 1410 (Liber decanorum 1830 I, 417; Jakubovich – Pais 1929, 248; Haraszti Szabó – Kelényi – Szögi 2016, 38).

diabla. 35. Že nesmie byť nič dané na oltár, ani sviečky, pretože je to simónia a chamtivosť. 36. Že kňaz v prípade úmrtia nesmie dávať rozhrešenie. 37. Že duchovní zamestnaní svetskými vecami sú údmi diabla. 38. Že preláti exkomunikujúci ľud Boží sú údmi diabla a antikrista. 39. Že duchovní ukazujúci lásku voči svetským majetkom sú pokrytci a nepriatelia cirkvi. 40. Že pyšný Kristov vikár nie je hodný rozkazovať ani dievčatku. 41. Že kňazi venujúci sa desiatkom a svetským veciam a úradom sú kacíri. 42. Že rímska cirkev je pretváarka a synagóga satana, vynález ľudí, matka smilstva, pôvod a žriedlo všetkého zla. 43. Že kňaz majúci majetok má sto démonov v duši. 44. Že ten, kto chce dostať rozhrešenie v rímskej kúrii, prinesie plné vrecko a dostane rozhrešenie od všetkých hriechov. 45. Že kňazi sa tešia z mŕtvol kvôli chamtivosti ako vrany. 46. Že prísaha je úplne neprípustná. 47. Že pápež chce, aby mali väčšiu autoritu kánony ako Nový a Starý zákon. 48. Že cirkevné zákony sú na opovrhnutie a posmech a sú narušáním spravodlivého súdu. 49. Že cirkevné zákony rozprávajú výmysly a pápež v takých nie je pápež, ale podvracač. 50. Že tí, ktorí sú s pápežom, sú nedôverčiví vlci a podvracači. 51. Že duchovní sa dávajú zbožňovať ako bohovia, ale (svätý) Peter nedovolil, aby bol zbožňovaný Kornéliom a (tak) nech sú potrestaní ako pyšný Námán.<sup>31</sup> 52. Že pápežove dane sú zákony kacírskej simónie, ale lásku nehodnotia. 53. Že patriarchát, arcibiskupstvo, arcidiakonát sú vynájdené z pýchy a chamtivosti a nasledujú diabla. 54. Že preláti sú milovníci koní a žien a súložníci so ženami druhých. 55. Že v rímskej kúrii nie sú pastieri ale záhubcovia. 56. Že kňazi sú pastieri prebend a nie duší. 57. Že kňazi sú prostí poddaní prelátov a biskupov. 58. Že z cirkvi urobili pelech lotrovský a celebrujú nie pre ľud, ale pre peniaze. 59. Že, keď preláti nariaďujú na základe svätej poslušnosti vzývaním Kristovho mena, aby nekázali v kaplnkách, ale skôr majú povedať: „vzývaním diabla a na základe antikrista nekážte v kaplnkách.“ 60. Že môže kázať ktokoľvek, (aj) malý. 61. Že Kristov zákon postačuje k spáse bez zákonov vymyslených človekom. 62. Že uctievači obrazov sú idololatri. 63. Že nosia krv Kristovu v koženej fľaške tajne na prijímanie. 64. Že (platí) synoda konaná 17. júna 1426,<sup>32</sup> kde sa rozhodli zachovávať až do smrti tieto články: 1. Ktorémukolvek kňazovi je dovolené kázať bez povolenia prelátov. 2. Že ktokoľvek je povinný kázať, (ktokoľvek môže) prijímať pod obojím spôsobom, aj deti, pretože prijímať pod jediným spôsobom je výmysel ľudí. 3. Že svetská moc môže odňať cirkevné majetky, aby sa navrátila do pôvodného stavu. 4. Že duhovenstvom nemajú byť páchané verejné smrteľné hriechy, ako symonia, kacírstvo, výber peňazí za krst, birmovku, spoveď, prijímanie, za sväté oleje, za sobáš, za speňažené omše alebo výročné omše za zomrelých, za pohreb, za prebendy a benefíciá a prelátstva, hodnosti, predaj odpustkov a iné nespočetné kacírstva, ktoré špinia Božiu cirkev, nech sú postavení mimo zákon cudzoložníci, nehanební smilníci, nepodstatné predvolania, zdievanie prostých ľudí, výber daní. A že Ján Hus je svätý. A ktokoľvek (tomu) bude protirečiť, nech je potrestaný ako falošný kresťan. A niesli telo Kristovo v tajnom birete, aby ho podali svojim ľuďom na prijímanie.“ (Lukcsics 1938 II, 21-25; Döllinger 1890, 705-706, č. 71).

Tieto body veľmi podrobne predstavujú učenie, ktoré sa šírilo v južných krajoch Uhorského kráľovstva. Nie je náhodou, že malo úspech práve v končinách susediacich s Balkánom, kde sa ani intenzívnou činnosťou kazateľských rádov dominikánov a františkánov v 14. storočí nepodarilo tamajšie obyvateľstvo odvrátiť od učenia bogomilstva. Preto našiel husitizmus živnú pôdu práve tu. Ako vidíme, jeho hlavnou snahou bol návrat cirkvi k pôvodnej apoštolskej chudobe, odvrátenie od materiálnych statkov a návrat k duchovným hodnotám. Pre duchovnú moc bolo nebezpečné

<sup>31</sup> Rímsky stotník Kornélius bol ako prvý pohan pokrstený svätým Petrom bez obriezky. Spomína sa v Skutkoch apoštolských. Keď za ním prišiel Peter, aby ho pokrstil, Kornélius mu vyšiel v ústrety, padol mu k nohám a poklonil sa mu. Peter ho však zdvihol a povedal mu: „Vstaň, aj ja som len človek.“ Sk 10:1-48. Starozákonná postava, sýrsky Námán, pyšný na seba a svoju hodnosť, bol ponížený chorobou malomocenstva. 2Kr 5:1-19.

<sup>32</sup> Išlo o husitskú synodu konanú v Prahe (Zilynská 1985, 60).

odmietanie cirkevnej hierarchie a Rímskej cirkvi ako inštitúcie vôbec. Veľa článkov sa venovalo odmietaniu uctievania obrazov svätých, teda tomu, na čo potom nadviazala reformácia.

Aktivita Jakuba z Marchie spojená s krutým prenasledovaním a nevyberavými metódami inkvizície mala úspech a hnutie sa rozpadlo. Frátrovi Jakubovi sa podľa svedectva jeho samotného podarilo obrátiť 25 tisíc kacírov v radoch kňazov a svetských osôb (Lukcsics II 1938, 25). Kronika Blažeja zo Salky uvádza, že Jakub po príchode do Kamenice obrátil násilím na pravú vieru mnohých kacírskych husitov žijúcich v okolitých mestách a dedinách po oboch brehoch Dunaja. Ďalších nechal upáliť na hranici. Jeho fanatizmus bol taký veľký, že v priebehu vyšetrovania neváhal dať vykopávať z hrobu ani mŕtvych a upaľovať ich.<sup>33</sup> Ostatní stúpenci Husových myšlienok utiekli za hranice krajiny (do Moldavska), kde ďalej šíрили Husove ideály (Székely 1956, 331-367).<sup>34</sup> Predovšetkým tu treba spomenúť husitských prívržencov a kňazov zo Sriemu, Tomáša z Pátkostolia a Valentína z Iloku, ktorí vyhotovili prvý preklad biblie do maďarčiny (Földes 1973, 80-85; Kardos 1953). Ako vidno, napriek neúspechu, husitské hnutie zanechalo isté stopy v uhorskej (maďarskej) kultúre.

Husiti sa v 20. – 30. rokoch 15. storočia dostali aj na územie dnešného Slovenska. Pravda tieto návštevy neboli pokojné, ale boli sprevádzané „ohňom a mečom“. Ich hlavným cieľom nebolo šírenie vlastných myšlienok medzi domácim obyvateľstvom, ale pustošenie územia nepriateľa, cisára Žigmunda. Na niektorých miestach zanechali husiti dokonca vojenské posádky, odkiaľ vyrážali za plienením a korisťou do širokého okolia. V tomto prípade sa mohli dostať aj k šíreniu svojho učenia medzi domácim obyvateľstvom, ako o tom svedčí doklad z 11. novembra 1434. Pred kráľa Žigmunda vtedy predstúpili predstavitelia mesta Kežmarok so sťažnosťou na husitov, ktorí pustošili Spiš a okolité kraje a tamojších kresťanov obracali na ich „zlorečenú sektu.“ (Schmauk II, 244). Postoj štátnej moci k husitom sa odzrkadlil aj v termínoch, akými boli v prameňoch označovaní: „perfidissimi husite“, „immanissimi husitae heretici“, „husite, heretice pravitatis contagione infecti“, „secta venenosa Johannis Huz, dampnate memorie“. Niekedy sa predpokladalo, že husitské reformačné myšlienky zanechali medzi ľuďom veľkú odozvu a husiti našli na Slovensku veľa nasledovníkov. Na jednej strane je to pravda, keďže myšlienky o zbavení cirkvi svetskej moci a majetku pôsobili na obyčajných ľudí prítlačivo.<sup>35</sup> Na druhej strane ich vojenské akcie so sebou prinášali len spúšť a nivočenie. K husitom sa tak pridávali aj domáci dobrodruhovia a pochybné živly, ktoré lovili v mútnych vodách a husitskú propagandu využívali vo svoj prospech (Bartl 1995, 85-99; Mikulka 1995, 74-84).

Spomeňme prípad, ktorý sa odohral v roku 1430 v Kozárovciach v Tekovskej župe. Šľachtic Štefan z Plášťoviec vtedy poslal svojich familárov, aby vpadli do tejto dediny patriacej opátovi benediktínskeho kláštora v Hronskom Beňadiku. Predtým sa však preobliekli za husitov, použili ich kacírsk(!) zbrane („vestibus et armis hereticalibus“), zamaskovali si tváre a pod hrozbou použitia mečov a lukov vyrabovali dom tunajšieho richtára Juraja z Chrášťian (DF 235 811; Varsik 1965, 187). Ďalší doklad je zo Spiša, na ktorý vpadli husiti na jar 1433, dobyli Kežmarok a zanechali v ňom svoju vojenskú posádku. Nepokoje s tým spojené využil Jakub z Trnovca a istý Erhard, keď práve v čase vpádu táboritov na Spiš („tempore invasionis thaboritarum“) vnikli do domu Petra

<sup>33</sup> V prípade boja proti kacírom to bola obvyklá stredoveká prax, ktorá sa uplatnila už pri kántrení katarov v južnom Francúzsku. Exhumovanie kacírov nariaďuje už pápež Gregor IX. vo svojom dekréte z roku 1231. O exhumovaní valdenských kacírov v Šoproni sme už písali. Pozri vyššie.

<sup>34</sup> Kvôli vykoreneniu husitizmu v Moldavsku ešte v roku 1445 udelil pápež Eugen IV. minoritom v bosnianskom vikariáte viaceré indulgencie (Lukcsics II 1938, 220-221, č. 833).

<sup>35</sup> Najvýraznejší je v tejto súvislosti prípad Bratislavy, kde sa v tom čase vyskytovalo veľa sympatizantov husitov v radoch mestskej chudoby. Rakúsky vojvoda Albrecht v roku 1428 konštatoval, že v meste je viac ako 60 husitských zradcov. Z ich iniciatívy bolo zosnované sprisahanie, ktorého cieľom bolo odovzdať mesto husitom (DL 43 733; Varsik 1965, 180-182).



z Parížoviec, ukradli mu dva voly a jeho dcére šesťsto denárov (DF 266 641; Varsik 1965, 195). Aj takto negatívne zapôsobilo husitské učenie na miestne obyvateľstvo.

Po porážke husitského hnutia sa mnoho husitských vojakov dostalo do Uhorska, kde vstupovali do služieb miestnych feudálov ako žoldnieri. Žoldnierska služba však nebola večná a po prepustení zo služieb pôsobili v krajine na vlastnú päsť. Oslovovali sa navzájom výrazom bratříci (lat. „fraterculi“). Grupovali sa na odľahlých miestach, odkiaľ vyrážali na svoje lúpežné prepady. Stali sa hrozbou pre široké okolie a výzvou pre úrady, aby sa proti nim zakročilo. Práve títo bratříci boli nositeľmi husitských myšlienok v tomto období (Špirko 1937, 79-81; Mišík 1928). Spôsob života a možnosť koristi priťahoval zopár jedincov aj z radov miestnych obyvateľov. Pridali sa k nim osobne alebo im len prejavili svoje sympatie poskytnutím vlastného prístrešia a úkrytu.

Vrchnosť však pre to nemala žiadne pochopenie a takýchto ľudí zaradila do kategórie kacírov. Za zločin urážky kráľovského majestátu boli odsúdení na trest smrti a ich majetky boli skonfiškované v prospech kráľovskej koruny. Napríklad v roku 1432, keď kráľ Žigmund daroval Jurajovi z Bošian a Martinovi zo Špačiniec majetkový podiel v \*Zarkovciach a v Lipníku po Jánovi Žoldošovi (teda žoldnierovi) zo \*Zarkoviec (Dolná Krnča, okr. Topoľčany) a Petrovi, synovi Tomáša Kereka z Lipníka, ktorí kvôli urážke kráľovského majestátu upadli do nemilosti.<sup>36</sup> Podľa kráľovho tvrdenia totiž zišli z cesty evanjeliovkej pravdy a ortodoxnej viery a upadli do kacírskych ničomnosti, ktorá teraz vládne v Českom kráľovstve a v Moravskom markgrófstve, keď sa spojili s kráľovými úhlavnými nepriateľmi, ničomnými husitmi a táboritmi (Marek 2013, 211-213, č. 96). Oba majetky si však dlho neužili, keďže v nasledujúcom roku sa ich s pomocou husitov z topoľčianskej posádky zmocnili Štefan zo \*Zarkoviec a Tomáš Kerek z Lipníka, ktorí boli prívržencami a poplatníkmi týchto husitov (DF 244 003; Varsik 1965, 243-244).

Prívržencami husitov boli aj Juraj, syn Jána z Bošian a Ladislav, syn Synku z Ludaníc, ktorí v roku 1433 vpadli na majetky v Bošianoch a Janovej Vsi spomínaných Žigmundových stúpcencov, Juraja, syna Šimona z Bošian a Martina zo Špačiniec, vyplienili ich a ukradnutý dobytok zahnali na hrad v Ludaniciach. Práve pevnosť v Ludaniciach sa stala akoby základňou týchto kráľových rebelov, ktorí sa pridali k husitom (DF 244 003; Varsik 1965, 244-245). Rodina z Ludaníc pokračovala v spolupráci s českými husitmi aj v neskoršom, bratríckom období. Tomáš z Ludaníc, syn Ladislava, v roku 1450 spolu s Čechmi a inými cudzincami vpadol do mestečka Sereď a vypálil ho. Predtým však stihol odtiaľ pokradnúť veľa cenného majetku, čím spôsobil škodu v hodnote 4 tisíc zlatých (DL 14 406, Varsik 1965, 249).

Podobný osud človeka, ktorý upadol do kráľovej nemilosti kvôli svojej nevernosti, stihol aj ďalšieho šľachtica z tejto oblasti, Petra z Chrabrian (okr. Topoľčany), ktorý sa pridol k českému kapitánovi a veliteľovi topoľčianskej husitskej posádky Jánovi Šmikovskému a nadržoval husitom. Kráľ Žigmund mu za to v roku 1435 skonfiškoval majetok Zeleneč pri Trnave a daroval Osvaldovi z Bučian, ktorý sa vyznamenal v bojoch proti husitom (DF 279 602; Varsik 1965, 241).

Ďalší takýto prípad je z roku 1452, keď gubernátor Ján Huňadi daroval Petrovi z Oponíc za jeho verné služby v boji proti Turkom a Čechom pustošiacim horné časti Uhorska majetky Juraja, syna Šebastiána z Krušoviec (Krušovce, Malé Dvorany a Lipovník), ktorý sa pridol k perfídny a kacírskym Čechom a osobitne k Jánovi Jiskrovi z Brandýsa a páchal mnohé zbojstvá a škody na majetku (Apponyi 1906, 308-309, č. 146; Kanovský 1992, 89-93). Nie je náhoda, že väčšina šľachticov, ktorí sa pripojili k husitom, pochádzala z bližšieho či vzdialenejšieho okolia Topoľčan, kde bola svojho času umiestnená husitská posádka. Jej vplyv zasiahol najmä miestnu drobnú a strednú šľachtu, ktorá dúfala, že sa v spojení s husitmi dostane k majetkovým ziskom.

<sup>36</sup> Peter Kerek bol na generálnej kongregácii šľachticov Nitrianskej župy za tieto činy proskribovaný. Stalo sa to však až v roku 1437, teda dávno po spáchaní uvedených zločinov (Marek 2013, 23).



Z iného súdka je prípad, ktorý sa stal okolo roku 1465. Poľský šľachtic Predslav z Dmošíc vtedy napísal mestu Bardejovu list, v ktorom sa im sťažoval na jágerského biskupa.<sup>37</sup> Biskup stojaci v službách kráľa a radcov ho vraj zadržal a ozbíjal o 10 tisíc florénov ako ničomný kacír a klamár katolíckej viery („hereticus pravus et deceptor fidei katholice“), ktorý si nezasluhuje byť označený za biskupa, keďže prebýva v kacírskych a nie katolíckych viere. Časy boli vtedy surové a hanebných skutkov ako kacírski husiti sa dopúšťali aj duchovné osoby (Iványi 1910, 245, č. 1603).

Väčšina domáceho obyvateľstva však mala z týchto ľudí strach a obávala sa ich plienenia. Svedčí o tom aj tvrdenie šľachtica Mikuláša zvaného „Rawas“ z Velkého Rakova v Turci, ktorý sa v roku 1453 vyjadril, že zo strachu pred ničomnými kacírmi, lúpežníkmi, búračmi a ničiteľmi územia Uhorského kráľovstva a kvôli záchrane svojho života a ochrane majetku býval na hrade Blatnica, kde mu v tejto ťažkej situácii pomohol prežiť a zachrániť sa jeho brat Ondrej (DL 90 465).

Zrejme takýchto ľudí mal na mysli kacírsky inkvizitor a pápežský legát Ján Kapistránsky vo svojom liste adresovanom v roku 1456 pápežovi Kalixtovi III., keď sa sťažoval na utajených heretikov v Uhorsku a Sedmohradsku (Mrva 1995, 50). Aj preto kráľ Matej Korvín v roku 1462 na krajinskom sneme v Budíne zaradil verejných kacírov, ktorí sa pridali k zavrhnutému kacírstvu, medzi zločincov a ich skutky za zločiny vlastizrady alebo zločiny urážky kráľovského majestátu („nota infidelitatis“), za ktoré hrozil trest smrti a skonfiškovanie všetkého majetku v prospech koruny.<sup>38</sup> Na druhej strane však v tom istom zákonníku zaradil kauzy vo veciach viery a prípady kacírov alebo ľudí podozrivých z kacírstva medzi kauzy týkajúce sa duchovného súdneho fóra (DRH 1989, 126-127).

## Kacíri v proskripčných listinách

Zopár kacírov nachádzame zapísaných aj v tzv. proskripčných listinách z 15. storočia. Išlo o zoznamy verejných zločincov odsúdených na smrť, ktoré vznikli na stoličných alebo palatínskych generálnych kongregáciách zvolávaných z iniciatívy kráľa a konaných pod predsedníctvom župana, podžupana (v prípade stoličných) alebo uhorského palatína (v prípade palatínskych zhromaždení), prípadne iného človeka s titulom baróna.

Uvedenie zločincov v zozname proskribovaných znamenalo prakticky jeho odsúdenie na smrť bez súdneho procesu. Ten sa ani nemohol konať, keďže prevažná väčšina obvinených sa nedostavila pred stoličné súdne fórum, aby sa zodpovedala za svoje činy, resp. obhájila. Sami si iste zväzili svoje možnosti a radšej sa na kongregáciu nedostavili. Ľudia, ktorí sa na zozname proskribovaných ocitli, mali vážny problém. Boli postavení mimo zákona. To znamená, že ich mohol ktokoľvek, kdekoľvek na území Uhorského kráľovstva bez trestne zabíjať a ich majetok si ponechať pre seba. Ľudia, ktorí by takýchto odsúdencov chytili, popravili a ich majetok zabavili, mali zaručenú istotu, že ich za to nebude nikto súdne stíhať (Marek 2011b, 126-168).<sup>39</sup>

Pokiaľ ide o spôsob vykonania trestu smrti („capitalis sententia“), líšil sa podľa toho, o aký druh zločinu išlo. Na zlodejov čakala šibenica, teda smrť obesením. V prípade lúpežníkov ich buď napichli na kôl alebo ich lámali na kolese. Vyhotovali falošných listín, rytci falošných

<sup>37</sup> Ak je datovanie správne, malo by ísť o jágerského biskupa Ladislava z Héderváru, ktorý na tomto biskupskom stolci sedel v rokoch 1447 – 1468. Hoci bol Ladislav duchovnou osobou, vyznamenal sa aj na vojnovom poli. Zúčastnil sa v známej bitke pri Lučenci proti Jánovi Jiskrovi z Brandýsa a jeho husitskému vojsku v roku 1451, kde dokonca padol do Jiskrovho zajatia. Spolu so Šebastiánom z Rozhanoviec však bojoval proti husitom aj na iných miestach Slovenska (Závodszy 1922 II, XXXIII-XXXIV).

<sup>38</sup> Toto nariadenie proti kacírom sa dostalo aj medzi zákonné články krajinského snemu v roku 1495 (Nagy – Kolosvári – Óvári – Márkus 1897, 566, čl. 4, § 12).

<sup>39</sup> Problematikou sa stručne zaoberala aj Daniela Dvořáková (2003, 231-234).

pečatidiel a raziči falošných mincí spolu s kacírmi a čarodejnicami končili na hranici, zvyšok zločincov bol odsudzovaný na trest smrti štátim mečom (Kolosvári – Óvári – Márkus 1897, 78, tit. 15).

Na generálnej kongregácii Vašskej župy konanej pri meste Vašvár na západe Uhorska, ktorú v roku 1409 zvolal kráľ Žigmund Luxemburský na potlačenie zločinnosti v celej oblasti, bolo proskribovaných až 191 jednotlivcov. Väčšina z nich bola zapísaná do zoznamu kvôli spáchaniu zločinu krádeže a zbojníctva. Dvaja však boli označení za kacírov. Išlo o istého Jána zvaného Pyzd, poddaného šľachticov z Pyzdu,<sup>40</sup> po ktorom nasledovali tri ženy obvinené z mágie a zaklínačstva. Druhým kacírom bola istá vdova po Mikulášovi, synovi Ivana, deklarovaná za verejnú kacírku (ZsO II/2 1958, 217-222, č. 6672).

Áký dôvod mohol byť za tým, že boli tieto osoby obvinené z kacírstva? To sa z predchádzajúceho dokladu nedozvedáme, ale ten nasledujúci to do istej miery naznačuje. Proskripčná listina Nitrianskej župy z roku 1424 označila za heretikov Martina, farára z Bojne, a jeho kmotru, manželku Martina zvaného Miklík, pretože spolu telesne obcovali (DL 72 620).

Ďalší proskripčný súpis, ktorý vzišiel z palatínskej generálnej kongregácie Sabolčskej a Berežskej župy v roku 1435 uvádza ako potulného kacíra („hereticum vagabundum“) Štefana zvaného Cigán sídliaceho v dedine Szoboszló (DL 54 931). V danom prípade by sa táto osoba mohla považovať aj za potulného kazateľa, akých bolo v stredoveku pomerne veľa aj v Uhorskom kráľovstve.<sup>41</sup>

Proskripčný zoznam generálnej kongregácie Zemplínskej a Berežskej župy z rokov 1435 – 1436 zaznamenáva 71 ľudí postavených mimo zákona. Okrem množstva zlodejov a zbojníkov sú v ňom zapísaní aj štyria kacíri, z toho dvaja potulní. Išlo o vdovu po Petrovi v dedine Gelyenes, poddanú Ladislava Jakča z Kusalu, ďalej Michala, syna Tiborčkantora, poddaného srbského despota v mestečku Berehove (dnes na Ukrajine) a napokon Blažeja zvaného Kopolť a manželku Jána zvaného Poson, oboch potulných kacírov (DL 48 256). Súpis tiež spomína aj osoby obvinené z mágie a zaklínania („incantatrix sew ffitonissa vulgo nezew“).

Ďalší proskripčný zoznam je presnejšie nedatovaný. Pochádza pravdepodobne z polovice 15. storočia. Nachádzajú sa v ňom osoby vystupujúce v oblasti Hevešskej župy v čase vlády Mateja Korvína. Podľa nadpisu: „Registrum nobilium proscriptorum“ išlo o súpis proskribovaných šľachticov. Zapísaných je tu 36 šľachticov, ktorí boli obvinení z rozličných zločinov, pričom síce aj tu prevažujú zločiny krádeže a zbojníctva, ale v početnej miere tu nájdeme aj vraždy. Viacerí šľachtici boli označení za kacírov tak ženy, ako aj muži. Napríklad istá šľachtičná Klára, manželka Ladislava Vereša z Erdőteleku, ktorá vraj so svojim kmotrom spáchala kacírstvo. Peter z Tenku spáchal kacírstvo so svojou švagrinou. Šľachtičná pani Margaréta, manželka Jána z Tenku bola kacírkou. Šľachtičná Barbora Čécejová, manželka Štefana z Tenku, bola tiež označená za kacírku, keďže spáchala kacírstvo so synom svojho manžela. Kacírom bol aj Ján Horvát z \*Tarče a Egíd Horvát tiež z \*Tarče, ktorý spáchal herézu so svojou vlastnou sestrou (Bártfai Szabó 1905, 10-12).<sup>42</sup>

Podľa významu textu týchto proskripcií nešlo o herézu v užšom slova zmysle, teda príslušnosť k heretickým myšlienkovým prúdom, ale o herézu v podobe príklonu ku skutkom, ktoré sú v rozpore s učením katolíckej cirkvi, konkrétne so šiestym Božím prikázáním: „Nezoslmiňš“. Voľným

<sup>40</sup> Zaniknutá lokalita vo Vašvárskej župe v Maďarsku.

<sup>41</sup> Dnes Hajdúszoboszló v Maďarsku, v Hajducko-biharskej župe.

<sup>42</sup> Medzi proskribovanými v tomto zozname nájdeme aj ľudí, ktorí sa pripojili k českým husitským žoldnierom pustošiacim v okolí. Ako František z Istenmező (časť mesta Ózd v župe Heves), ktorý priviedol Čechov na hrad Szanda na úkor kráľa a kráľovnej („conductor Bohemorum“). Alebo Ján, syn Pavla Nagyfaja z Tenku, ktorý sa dopustil v krajine podpaľačstva, plienenia a pustošenia s Čechmi („cum Bohemis“). Ani jeden z nich však nebol označený za kacíra.

sexuálnym životom žili v tom čase práve príslušníci rôznych náboženských siekt, teda kacíri, neuznávajúci sviatosť manželstva,<sup>43</sup> preto aj ľudia, ktorí žili v smilstve a cudzoložstve boli považovaní za kacírov. V tomto smere neuznávali učenie katolíckej cirkvi, svojím správaním sa proti nemu stavali a vyvolávali ním vo verejnosti pohoršenie. Hoci títo ľudia neboli príslušníkmi stredovekých kacírskych hnutí, ich hriech bol považovaný za kacírstvo a aj za tento zločin im hrozil trest smrti a skonfiškovanie všetkého majetku.

Výrečný je v tejto súvislosti doklad z roku 1521. Kráľ Ľudovít II. vtedy odmenil Bernarda Tamášiho zo sedmohradskej Naznanfalvy (dnes Nazna v Rumunsku) za jeho vernosť a udelil mu majetky istého Ladislava z Berindu. Tieto majetky boli Ladislavovi skonfiškované, pretože ten proti všetkým Božím a ľudským zákonom žil niekoľko rokov nezákonne a na spôsob kacíra v manželskom lôžku s vdovou po svojom bratovi, šľachticovi Jánovi Šándorovi zo Szászkézdú (rum. Saschiz).<sup>44</sup> Či si napokon Ladislav zachránil život a unikol trestu smrti, ktorý kacírom hrozil, už doklad nehovorí. Pravdepodobne však áno, keďže listina ho neuvádza ako nebohého.

Do tejto kategórie kacírstva možno patrí aj prípad istého meštana z Pápy. Podľa svedectva tamojšej mestskej rady z roku 1477 vraj ich spolumešťan Gregor Hydazy sa z diabolského vnuknutia dopustil spáchania nejakej neprávosti čiže kacírstva, kvôli čomu si zaslúžil trest smrti. Aby sa vyhol trestu a zachránil si život, zanechal doma všetky svoje mobilné veci a tajne utiekol z mesta (DL 61 817).

## Luteráni

Situácia v katolíckej cirkvi sa koncom stredoveku nezlepšila, práve naopak, keďže sa žiadne viditeľné opatrenia na nápravu pomerov neurobili, kritika pomerov vo vnútri cirkvi sa stupňovala. Snahy o reformáciu vyvrcholili vystúpením Martina Luthera. Luther vo svojom učení v mnohom nadviazal na myšlienky a ideály Jána Husa. Keďže v ňom kritizoval bohatstvo a moc cirkvi a úpadok mravov, našlo jeho učenie veľkú popularitu medzi ľuďmi. Myšlienky reformácie sa z nemeckých krajín dostali veľmi skoro aj do Uhorska. Prvé ich prijalo nemecké meštianstvo slobodných kráľovských a banských miest na strednom a východnom Slovensku a v Sedmohradsku, ktoré malo pravidelné kontakty s nemeckými krajinami. Veľmi rýchlo sa však rozšírili aj medzi zvyšným obyvateľstvom týchto miest. Ohrozenie pozícií nútilo svetskú a cirkevnú moc konať.

Už v roku 1520 vraj ľubický farár, Tomáš Preisner, vyhlasoval zo svojej kazateľnice vo farskom kostole v Lubici Lutherove tézy, ktoré len tri roky predtým zverejnil Luther na dverách wittenberského chrámu. Vtedajší spišský prepošť Ján Horváth, ktorý sa neskôr tiež pridal k reformácii, považoval za potrebné prijať proti „luteránskej frakcii“ prísne opatrenia (Sváby 1895, 139).

Pápeži sa snažili aj prostredníctvom svojich vyslancov – legátov ovplyvňovať svetské authority na prijatie opatrení proti šíriacej sa luteránskej heréze. V tých časoch tu pôsobili legáti Tomasso de Vio, Lorenzo Campeggio a nuncius Antonio Burgio.<sup>45</sup> Počnúc od 24. decembra 1521 boli vydávané pre jednotlivé mestá kráľovské nariadenia, aby vystúpili proti kacírom. Väčšinou boli ignorované. V niektorých mestách však proti kacírom naozaj zakročili. Napríklad v Güssingu v roku

<sup>43</sup> Napríklad adamiti, radikálna sekta v rámci husitstva, ktorej členovia boli nazývaní aj pikardi, praktizujúci voľný pohlavný styk (Jukl 2014).

<sup>44</sup> „contra omnem divinam et humanam legem cum ... fratris et consanguinei sui relictia in matrimonii thoro illicito et more heretico quamplures annos vixisse dicitur“ (DL 31 033).

<sup>45</sup> Pápež Hadrián VI. menoval de Via za legáta pre krajiny strednej Európy (no najmä pre Uhorsko) v roku 1523. V nasledujúcom roku pápež Klement VII. ustanovil Capeggio za pápežského legáta pre krajiny strednej Európy (Kalous 2010, 378, 380). Burgio menoval za pápežského nuncia v roku 1524 (Theiner 1860a, 633, č. 825).

1524 upálili ako kacíra Jána Baumgartnera spolu s kacírskymi spismi protestantského reformátora Konráda Cordatusa (Csermelyi 2018, 15).

V boji proti prenikaniu Lutherovej reformácie sa malo postupovať zákonnými nariadeniami, ktoré boli pre tento účel prijaté. Podľa článku 54 dekrétu kráľa Ludovíta II. schváleného na krajskom sneme v Budíne v roku 1523 všetci luteráni, ich priaznivci a prívrženci tohto spolku si zasluhujú byť potrestaní kráľovským majestátom takým trestom, aký prislúcha verejným kacírom a nepriateľom najsvätejšej Panny Márie, teda trestom smrti a skonfiškovaním všetkého majetku (CIH 1899, 824). Tu treba povedať, že spočiatku uhorská šľachta nebola reformácii pozitívne naklonená. Podľa informácií, ktoré posielali pápežovi do Ríma jeho vyslanci, sa vraj netreba obávať príklonu Uhorska k Lutherovi, keďže „Uhorsko a Nemecko sú prirodzení nepriatelia, a preto to, čo jedno kráľovstvo prijme, si druhé kráľovstvo istotne nebude želať“.<sup>46</sup> Lutherove myšlienky našli obhajcov jedine v okruhu poradcov kráľa a kráľovnej, na kráľovskom dvore.<sup>47</sup> Preto sa aj v súvislosti so spomenutým článkom 54 uvažuje, že bol namierený proti brandenburskému markgrófovi Jurajovi, tútorovi mladého Ludovíta II., ktorý bol stúpencom Luthera (Fraknoi 1902 II, 474).

Pápež Hadrián VI. v roku 1523 vyslal do Uhorska kardinála Tomassa de Via ako svojho legáta s viacerými úlohami. Okrem poslania pápežských peňazí na boj proti Turkom to bolo aj zabránenie šíreniu Lutherových kacírskych myšlienok. Legát 10. novembra na kráľovskej schôdzke v Bratislave za účasti uhorského kráľa Ludovíta II., rakúskeho arcivojvodu Ferdinanda a kancelára Krištofa Szydlowieckého, ktorý zastupoval neprítomného poľského kráľa Žigmunda, vystúpil proti šíreniu luterskej herézy (Nemes 2016, 372). Pápežská kúria od svetských lídrov týchto krajín očakávala, že proti šíriteľom luteranizmu aktívne vystúpia a budú sa snažiť ich aktivity zastaviť.

Nový pápež Klement VII. sa v roku 1524 obrátil na uhorského kráľa Ludovíta II. so žiadosťou, aby eislebenskému(?) biskupovi („Isleuiensis“) vrátil naspäť jeho kostol, z ktorého bol vyhnaný bezbožnými ľuďmi, skazenými luteránskymi názormi, ktorí prenasledujú svätých a vyvolených Božích. Napomínal ho tiež, aby ochránil verných kresťanov, ktorí sa nechceli poškrvniť kacírskymi omylmi, pred prenasledovaním týchto bezbožných ľudí.<sup>48</sup> Toto pápežské breve je trochu popletené, keďže kostol v Eislebene sa nenachádza v Uhorskom kráľovstve a toto mestečko, ktoré bolo rodiskom reformátora Martina Luthera, nebolo biskupstvom.

O rok neskôr ten istý pápež vo svojom liste adresovanom uhorskému kráľovi Ludovítovi II. a poľskému kráľovi Žigmundovi, ktorí sa mali stretnúť v Olomouci na politických rokovaniach, povzbudzuje obidvoch panovníkov k akciám na potlačenie luterského kacírstva (Nemes 2015, 112-113, č. 98).

Na podnet ďalšieho pápežského legáta Lorenza Campeggia na jar 1525 dal ostrihomský arcibiskup Ladislav zo Salky zatknúť dvoch budínskych kňazov, ktorí kázali v duchu Lutherových myšlienok. Obaja skončili v ostrihomskom väzení.<sup>49</sup> V lete toho istého roku zasa uväznila budínska mestská rada jedného duchovného obvineného z kacírstva a keďže sa nepriznal, odsúdila ho na smrť. Priznal sa až na popravisku a popritom prezradil, že aj viacero popredných budínskych mešťanov sú Lutherovi stúpenci. Mnohí z konzulov naliehali, aby sa začali vyšetrovať aj mešťania, ktorých kňaz vyzradil, ale iní proti tomu namietali, keďže sa báli, že sa mesto zbaví najpoprednej-

<sup>46</sup> V správe Burgia zo 6. februára 1525 a pápežského legáta Campeggia z 8. februára 1525 (Fraknoi 1902 II, 365, 474).

<sup>47</sup> Benátsky vyslanec Guidotto oznámil 2. januára 1525 z Budína, že „na kráľovskom dvore je veľa luteránov, ktorí nachádzajú obľubu u kráľa a kráľovnej“ (Fraknoi 1902 II, 366, 474).

<sup>48</sup> Podľa kancelárskej poznámky listina nebola z pápežskej kancelárie odoslaná (Theiner 1859, 636, č. 829; Nemes 2015, 43-44, č. 40).

<sup>49</sup> Správa legáta Campeggia z 18. júna (Fraknoi 1902 II, 367, 474). Ku Campeggiovu pozri Stöve 1991; Kalous 2010, 382-385.

ších mešťanov a upadne do stavu obyčajnej dediny. Na príhovor panovníčky Márie sa nakoniec celá záležitosť urovnala bez ďalších následkov pre podozrivých mešťanov.<sup>50</sup>

Nebezpečenstvo definitívneho rozkolu v cirkvi bolo v 20. rokoch 16. storočia už veľmi citelné. Pápežskí legáti sa snažili diplomatickou aktivitou tento stav zastaviť. Okrem nemeckej Lutherovej reformácie sa pokúšali riešiť záležitosti kacírskych Čiech. V tomto období iniciovali rokovania o zjednotení katolíkov a českých utrakvistov. V máji roku 1525 sa za týmto účelom konalo stretnutie v Budíne, na ktorom sa zúčastnili aj zástupcovia českých stavov. Rokovanie, ktoré viedol ostrihomský arcibiskup Ladislav zo Salky, však dopadlo neúspešne a českí utrakvisti sa s katolíkami nespojili (Kalous 2011, 188).

Na krajinskom zhromaždení uhorskej šľachty v roku 1525 v Rákoši bol prijatý medzi inými aj zákon, ktorý nariadil vykorenenie všetkých luteránov z kráľovstva. Kdekoľvek boli zistení, mohli byť nielen cirkevnými, ale aj svetskými osobami slobodne chytení a upálení (CIH 1899, 830, článok 4, § 4). Tento zákon nasledoval hneď po zákone zakazujúcom príslušníkom cudzích národností zastávať vysoké posty v krajine. Aj ostrihomský arcibiskup Ladislav zo Salky sa snažil nariadeniami adresovanými svojmu kléru prekaziť šírenie Lutherových myšlienok (Kubinyi 1994, 111). V máji roku 1525 sa mu sťažoval banskobystriický farár, že luteránska sekta a heréza sa v oblasti banských miest natoľko rozmohla a mysle veriacich boli zhubným učením Lutherových žiakov naplnené do tej miery, že evanjeliová doktrína a katolícka viera začali byť ľuďom v týchto miestach na posmech (Bunyitay – Rapaics – Karácsonyi 1902, 203, č. 195).

Z kráľovej a arcibiskupovej iniciatívy boli posielaní do jednotlivých miest a stolíc vyslanci alebo inkvizítori, aby zistili stav cirkevných pomerov, prítomnosť príslušníkov kacírskych sekty a napomenuli farárov a klérus celej stolice, aby vo svojich farnostiach učili podľa katolíckej doktríny. V roku 1526 napríklad títo kráľovskí komisári podávali arcibiskupovi správu o situácii v kráľovskom meste Šoproň, v ktorom vraj nebolo nikoho, kto by nasledoval luteránsku sektu, pričom na panovníkov rozkaz spálili všetky luteránske knihy. Odtiaľ potom odišli do Bratislavskej stolice, kde strávili vyšetrovaním prítomnosti luteránov asi tri-štyri dni (Bunyitay – Rapaics – Karácsonyi 1902, 262-263, č. 250). V Bratislave tomuto sprievodu, ktorý viedol istý doktor Ondrej, vystrojili hostinu s rybami, ako o tom svedčia mestské účty. Predpokladá sa, že v tom čase v Bratislave a okolí ešte neboli zistené stopy po prijímaní luteránskych myšlienok (Schrödl 1906, 38-39). Šírené však boli, veď rok predtým sa musel z mesta porúčať kvôli svojmu kázaniu jeden františkán a v roku 1528, v Bratislave, v tamojšom kláštore prednášali v Lutherovom duchu svoje kázne ďalší dvaja františkáni, jeden zo Švajčiarska a druhý z nemeckého Ulmu. Správca Bratislavského hradu ich však neskôr zadržal a uväznil. Fráter z Ulmu napokon po mučení, keď ho vložili do dreveného suda s opačne nabitými kľincami, skončil na hranici upálený (Ortvay 1898 II/2, 145; Schrödl 1906, 48).

Začiatkom roku 1530 ostrihomský arcibiskup Pavol z Várady v listoch adresovaných jednotlivým slobodným kráľovským mestám, v ktorých pôsobili evanjelickí duchovní, ich obvinil z diabolskej herézy a nariadil ich vykázať z Uhorského kráľovstva. V nasledujúcom roku nariadil zorganizovanie synody zameranej na vyhnutie luterského kacírstva (Németh 2017, 168).

V roku 1533 uhorský palatín Ján z Dolnej Lendavy písal pápežovi Klementovi VII. list, v ktorom mu opísal žalostný stav krajiny a vyzdvihol chvályhodnú snahu kráľa Jána Zápoľského<sup>51</sup> znovu nastaviť v krajine poriadok a pokoj. Žiadal pápeža, aby vplýval na to, aby sa v kresťanstve

<sup>50</sup> Správy nuncia Burgia z 9. a 30. augusta (Fraknoi 1902 II, 367, 474). Antonio Giovanni da Burgio pôsobil ako nuncius apoštolskej stolice pre krajiny strednej Európy (aj Uhorského kráľovstva) v rokoch 1524 – 1526 (Rill – Scichilone 1972; Kalous 2010, 382-385).

<sup>51</sup> Ján Zápoľského ako nepriateľa kresťanskej viery a kacíra, ktorý sa spojil s Turkami pustošiacimi kráľovstvo vyobcoval z cirkvi pápež Klement VII. a v roku 1528 to spomenutý pápež urobil ešte raz (Bunyitay – Rapaics – Karácsonyi 1902, 390-391, č. 399).



obnovil mier a mal pritom na očiach, že vojna je najväčším rozširovateľom kacírstva, ktorým je už aj Uhorsko, dovtedajšia obranná bašta kresťanstva, nakazené (Óváry 1894, 57, č. 271).

Napriek všetkým týmto opatreniam sa nepodarilo zastaviť šírenie Lutherových reformačných myšlienok, ktoré katolícka cirkev považovala za kacírsku. Aj keď treba povedať, že uhorská šľachta mala na začiatku k reformácii negatívny postoj. Štefan Werbőczy, ktorý bol v roku 1521 na ríšskom sneme vo Wormse ako člen uhorského posolstva žiadať o pomoc pre Uhorsko v boji proti Turkom, sa po návrate obrátil na kráľa Ludovíta II. s výzvou, aby nedopustil šírenie tohto kacírstva v krajine. Panovníka oslovil okrem iného týmito slovami: „Viem, že mladé srdce Vášho veličenstva planie náboženskou horlivosťou a spôsobom hodným mladého kráľa sa postará o to, aby po storočia najkresťanskejšie kráľovstvo ochránilo pred luteránskou nákazou“ (Fraknoi 1899, 164-167). Autor kroniky anonymného kartuziána sa v úvode svojho diela zasa vyjadril: „Pustil som sa do tohto ohromného diela najskôr preto, že takmer celú Európu ničí rozkol vo viere a nebezpečné luterské kacírstvo, ktoré najnovšie číha na to, aby zahubilo a zničilo vyvolený uhorský národ. Túto nepatrnú silu, čo síce popiera prirodzenosť, ale podľa vzoru materského súcitu mi predsa len dala láska, aby som sa mu postavil, podľa príkladu Jeremiáša, za nebeskú vlasť a za kráľovstvo kedysi zasvätené Panne Márii (Madas 1985, 11).“

## REFERENCES

- Angelov, Dimitar.* 1979. Il bogomilismo: un'eresia medievale bulgara. Roma.
- Angelov, Dimitar.* 1958. Zur Geschichte des Bogomilismus in Thrakien in der I. Hälfte des 14. Jahrhunderts. In *Byzantinische Zeitschrift* 51/2, 374-378.
- Apponyi* 1906. A Pécz nemzetség Apponyi ágának az Apponyi grófok családi levéltárában őrizett oklevelei I. 1241 – 1526. Budapest.
- Archivio Segreto Vaticano – Vatikánsky tajný archív (ďalej ASV). Registra Vaticana (ďalej RV) 76, folium (ďalej fol.) 2r, n. (ďalej numerus) V.
- Balogh, Iosephus* 1999<sup>2</sup>. Libellus de Institutione morum. In *Szentpétery, Emericus* (ed.). *Scriptores rerum Hungaricarum II.* Budapest, 611-627.
- Barabás, Gábor.* 2011. „ecce dilectum filium“. Pápstliche Urkunden in Bezug auf die Legationen in den zwanziger Jahren des 13. Jahrhunderts. In *Specimina Nova. Pars Prima. Sectio Mediaevalis VI.* Pécs, 33-52.
- Barabás, Gábor.* 2014. Das Papstum und Ungarn in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts (ca. 1198 – ca. 1241). Pápstliche Einflussnahme – Zusammenwirken – Interessengegensätze. Wien.
- Barabás, Gábor.* 2017. Eretnekek, kalózok és lagátusok. A boszniai eretnekség, a Magyar Királyság és a pápák a 13. század elején. In *Világtörténet. A Magyar Tudományos Akadémia bölcsészettudományi kutatóközpont történettudományi folyóirata.* 7 (39) évfolyam, s. 5-32.
- Bartl, Július.* 1995. Husitské hnutie a jeho vplyvy na Slovensko. In *Náboženské a sociálne hnutie v Uhorsku a v Čechách.* Bratislava, 85-99.
- Bártfai Szabó, László.* 1905. Proscriptio I. Mátyás király korából. In *Turul* 1, s. 10-12.
- Bendefy, László.* 1939. Az ázsiai magyarok megterése. In *Theologia – Hittudományi Folyóirat* 6, 135-143, 337-346.
- Borsa, Gedeon.* 1972. A „Kassai kódex“ hitelességéről. In *Magyar Könyvszemle* 1972, 89-90.
- Borsa, Gedeon.* 1974. Újra a „Kassai kódex“ hitelességéről. In *Magyar Könyvszemle* 1974, 170-177.
- Brtániová, Erika.* 2008. Lauriniho traktáty z hľadiska dobových kritérií literárnosti. In *Forum historiae* 2, s. p.



- Bullarium Franciscanum V.* 1898. Bullarium Franciscanum sive Romanorum pontificum constitutiones, epistolae, diplomata tribus ordinibus minorum, clarissarum, poenitentium a seraphico patriarcha sancto Francisco institutis ab eorum originibus ad nostra usque tempora concessa. Benedicti XI, Clementis V, Ioannis XXII monumenta a Conrado Eubel digesta. Incepit Ioannes Hyacinthus Sbaralea continuavit Conradus Eubel. Tom. V. Romae.  
<http://daten.digitale-sammlungen.de/~db/0009/bsb00092863/images/>
- Bunyitay, Vince – Rapaics, Rajmund – Karácsonyi, János. (edd.).* 1902. Monumenta ecclesiastica tempora innovatae in Hungaria religionis illustrantia. Egyháztörténelmi emlékek a magyarországi hitújítás korából. Tomus primus 1520 – 1529. Budapestini.
- CDAC V.* 1864. Wenzel, Gusztáv (ed.). Codex diplomaticus Arpadianus continuatus (Árpádkori új okmánytár) V. Pest.
- CDAC VIII.* 1870. Wenzel, Gusztáv (ed.). Codex diplomaticus Arpadianus continuatus (Árpádkori új okmánytár) VIII. Pest.
- CDAC XI.* 1873. Wenzel, Gusztáv (ed.). Codex diplomaticus Arpadianus continuatus (Árpádkori új okmánytár) XI. Pest.
- CDH VIII/3.* 1832. Fejér, Georgius (ed.). Codex diplomaticus Hungariae ecclesiasticus ac civilis VIII/3. Budaë.
- CDH VIII/4.* 1832. Fejér, Georgius (ed.). Codex diplomaticus Hungariae ecclesiasticus ac civilis VIII/4. Budaë.
- CDSI I.* 1971. Marsina, Richard (ed.). Codex diplomaticus et epistolaris Slovaciae I. Bratislava.
- Cívik, Marcel.* 2013. Regula veritatis, ostensio ex Scripturis a consonantia u sv. Ireneja Lyonského. In: *Nové horizonty. Časopis pre teológiu, kultúru a spoločnosť* 4/ 7, 181-186.
- CIC* 1983. Codex iuris canonici. Kódex kanonického práva.  
<https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/kodex-kanonickeho-prava>
- CIH* 1899. Corpus iuris Hungarici. Magyar törvénytár 1000 – 1526. évi törvényzcikkek. Budapest.
- CL IV.* Concilium Lateranense IV. a. 1215. <http://www.internetsv.info/Archive/CLateranense4.pdf>
- CorpIC.* Corpus Iuris Civilis. Annotated Justinian Code. College of Law George William Hopper Law Library. [http://www.uwo.edu/lawlib/blume-justinian/\\_files/docs/book-1pdf/book%201-5.pdf](http://www.uwo.edu/lawlib/blume-justinian/_files/docs/book-1pdf/book%201-5.pdf)
- Csermelyi, József.* 2018. Hans von Weispriach és a nyugat-magyarországi reformáció. In *Egyháztörténelmi szemle* 19/ 1, 5-38. <[http://real.mtak.hu/71585/1/HvW\\_reformacio\\_kesz\\_v1.pdf](http://real.mtak.hu/71585/1/HvW_reformacio_kesz_v1.pdf)>.
- Domanovszky, Alexander.* 1999<sup>2</sup>. Chronici Hungarici compositio saeculi XIV. In Szentpétery, Emericus (ed.). *Scriptores rerum Hungaricarum I.* Budapest, 217-505.
- Douais, C(élestin) (ed.).* 1886. *Practica inquisitionis heretice pravitatis auctore Bernardo Guidonis, ordinis fratrum Predicatorum.* Paris.
- Döllinger von, Ignaz.* 1890. Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters. Zweiter Theil. Dokumente vornehmlich zur Geschichte de Valdesier und Katharer. München.
- DRH* 1989. Bónis, Georgius – Franciscus Döry – Érszegi, Geisa – Teke, Susanna. *Decreta regni Hungariae. Gesetze und Verordnungen Ungarns. 1458 – 1490.* Budapest.
- Dvořáková, Daniela.* 2003. Rytier a jeho král. Stibor zo Stiboric a Žigmund Luxemburský. Budmerice.
- Fearn James (ed.).* 1968. *Ketzer und Ketzerbekämpfung im Hochmittelalter.* Göttingen.
- Fehér, Mátyás Jenő.* 1967. *Képek a magyar sámán-inkvizíciók törenetéből.* Warren.
- Fehér, Mátyás Jenő.* 1968. *Középkori magyar inkvizíció.* Buenos Aires.
- Font, Márta.* 2002. A középkori Pécsi egyetem. In *Jelenkor. Irodalmi és művészeti folyóirat* 5, 473-479.

- Földes, Éva.* 1973. Az eretnokségek és az anyanyelvi kultúra. Művelődés és közoktatás az antifeudális vallási mozgalmakban. In *Világosság* 2, 80-85.
- Fraknói, Vilmos* 1899. Werbőczy István 1458 – 1541. Budapest.
- Fraknói, Vilmos (ed.)*. 1902. Magyarország egyházi és politikai összekötetései a római szentszékkel. II. kötet 1418 – 1526. Budapest.
- Fraknói, Vilmos (ed.)*. 1903. Magyarország egyházi és politikai összekötetései a római szentszékkel III. Budapest.
- Fudge, A. Thomas.* 2013. *The Trial of Jan Hus. Medieval Heresy and Criminal Procedure.* Oxford.
- Gelcich, József – Thalóczy, Lajos (eds.)*. 1887. Ragusa és Magyarország összekötéseinek oklevéltára. Budapest.
- Grundmann, Herbert.* 1967. *Bibliographie zur Ketzergeschichte des Mittelalters (1900 – 1966).* Roma.
- Hageneder, Othmar.* 1963. III. Studien zur Dekretale „Vergentis“ (X. V, 7, 10). Ein Beitrag zur Häretikergesetzgebung Innocenz' III. In *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte: Kanonistische Abteilung* 49/1, 138-173.
- Hageneder, Othmar et al. (ed.)* 1993. *Die Register Innocenz' III.* 5. Band: 5 Pontifikatsjahr, 1202/1203. Texte. Wien.
- Hamilton, Bernard.* 1978. The Cathar council of Saint-Félix reconsidered. In *Archivum Fratrum Predicatorum.* Vol. XLVIII. Roma, 23-53.
- Hammann, Gustav.* 1971. Waldenser in Ungarn, Siebenbürgen und der Slowakei. In *Zeitschrift für Ostforschung. Länder und Völker im östlichen Mitteleuropa.* Band 20, Marburg – Lahn, 428-441.
- Haraszi Szabó, Péter – Kelényi, Borbála – Szögi, László* 2016. Magyarországi diákok a Prágai és a Krakkói egyetemeken 1348 – 1525. I kötet. *Students from Hungary at the universities of Prague and Krakow 1348 – 1525. Volume I.* Budapest.
- Haupt, Herman.* 1890. *Waldenserthum und Inquisition im südöstlichen Deutschland bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts.* Freiburg.
- Holinka, Rudolf.* 1926. K ideovým proudům staršího Slovenska. In *Průdy* X, 341-346.
- Holinka, Rudolf.* 1929. *Sektářství v Čechách před revolucí husitskou.* Bratislava.
- Chaloupecký, Václav.* 1925. K dějinám Valdenských v Čechách před hnutím husitským. In *Český časopis historický* 31, 369-382.
- Iványi, Béla (ed.)*. 1910. *Bártfa szabad királyi város levéltára. 1319 – 1526.* Budapest.
- Jakó, Sigismundus. (ed.)*. 2008. *Codex diplomaticus Transsylvaniae (Erdélyi okmánytár). Diplomata, epistolae et alia instrumenta litteraria. III. (1340 – 1359).* Budapest.
- Jakubovich, Emil – Pais, Dezső* 1929. *Ó magyar olvasókönyv.* Pécs.
- Jukl, Jakub Jiří.* 2014. *Adamité. Historie a vyhubení husitských naháčů.* Praha.
- Kalous, Antonín.* 2010. *Plenitudo potestatis in partibus? Pápežští legáti a nunciové ve střední Evropě na konci středověku (1450 – 1526).* Brno.
- Kalous, Antonín.* 2011. *Jednání o unii katolíků a utrakvistů ve dvacátých letech 16. století. In Novotný, Robert – Šámal, Petre et al. Zrození mýtu. Dva životy husitské epochy. K počtě Petra Čorneje.* Praha - Lytomyšl, 183-190.
- Kanovský, Martin.* 1992. *Ludanice – stredisko slovenských husitov?* In *Historický časopis* 40/1, 89-93.
- Kaňák, Miloslav.* 1973. *John Viklef: život a dílo anglického Husova předchůdce.* Praha.
- Karácsonyi, Béla - Szegfű, László (edd.)*. 1999. *Deliberatio Gerardi Moresanae aecclesiae sev Csanadiensis episcopi supra hymnum trium Puerorum.* Szeged.

- Karbić, Damir. 2004.* Šubići Bribirski do gubitka nasljedne banske časti (1322.). In Zbornik Odsjeka za povijesne znanosti Zavoda za povijesne i društvene znanosti Hrvatske akademije znanosti i umjetnosti 22, 1-26.
- Kardos, Tibor. 1953.* A Huszita Biblia keletkezése. Budapest.
- Klaniczay, Gábor. 1994.* Patarén. In Korai Magyar Történeti Lexikon (9. – 14. század). Főszerkesztő Kristó, Gyula. Budapest, 533.
- Kolosvári, Sándor – Óvári, Kelemen – Márkus, Dezső (ed.). 1897.* Werbőczy István Hármaskönyve. Budapest.
- Kovács, Béla. 1996.* A Kassai kódex kritikája. In Társadalomtörténeti Tanulmányok. Miskolc, 47-61.
- Kračunová, Mária. 2001.* Heretické hnutia 11. až 13. storočia na západe a boj cirkvi proti nim. In Ročenka Katedry dejín FHPV PU. Prešov, 105-129.
- Kristó, Gyula. 1988.* Az Anjou-kor háborúi. Budapest.
- Kubinyi, András. 1994.* Szalkai László esztergomi érsek politikai szereplése. In Aetas 10/ 1, 102-119.
- Kulcsár, Zsuzsanna. 1964.* Eretnekmozgalmak a XI – XIV. században. A Budapest Egyetemi Könyvtár kiadványai. Budapest.
- Lambert, Malcolm. 2000.* Středověká hereze. Praha.
- Liber decanorum 1830 I. Liber decanorum facultatis philosophicae Universitatis Pragensis ab anno Christi 1367 usque ad annum 1585.* Pragae.
- Lindsay, Wallace Martin (ed.). 1911.* Isidori Hispalensis episcopi Etymologiarum sive originum libri XX. Tomus I. Libros I-X continens. Oxonii.
- Loos, Milan. 1974.* Dualist Heresy in the Middle Ages. Prague.
- Lorenz, Manuel. 2015.* Bogumili, Katarii bosanski krstjani. Transfer dualističkih hereza između istoka i zapada (11. – 13. stoljeće). In Historijska traganja 15, 9-66.
- Lukcsics, Pál (ed.). 1931.* XV. századi pápák oklevelei. I. Kötet. V. Márton pápa (1417 – 1431). Budapest.
- Lukcsics, Pál (ed.). 1938.* XV. századi pápák oklevelei. II. Kötet. IV. Jenő pápa (1431 – 1447) és V. Miklós pápa (1447-1455). Budapest.
- Madas, Edit (ed.). 1985.* A Néma Barát megszólal. Budapest.
- Magyar Országos Levéltár Nemzeti Levéltára. Diplomatikai Fényképgyűjtemény (DF).
- Magyar Országos Levéltár Nemzeti Levéltára. Diplomatikai Levéltár (DL).
- Majnarić, Ivan. 2008.* Papinski kapelan Ivan od Casamarija i bilinopoljska abjuracija 1203. Papinski legat koji to u Bosni nije bio? In Rad. Zavoda povij. znan. HAZU Zadru, sv. 50, 1-13.
- Malovecká, Milota. 2006.* K uhorským cirkevným synodám v stredoveku (s podrobnou analýzou provinciálnej synody konanej vo Dvoroch nad Žitavou v roku 1307). In Studia archeologica Slovaca Mediaevalia V, 197-206.
- Mansi, Ioannes Dominicus. 1779.* Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio. Tomus 23. Ab anno MCCXXV usque ad annum MCCLXVIII. Venetiis. <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=njp.32101078252127;view=1up;seq=49>
- Marek, Miloš. 2006a.* Cudzie etniká na stredovekom Slovensku. Martin.
- Marek, Miloš. 2006b.* Neugeri na Spiši. Vyplienenie Spišskej kapituly Kumánmi kráľa Ladislava IV. In Studia archeologica Slovaca mediaevalia V. Levoča, 49-74.
- Marek, Miloš. 2011a.* Národnosti Uhorska. Vysokoškolský učebný text. Trnava.
- Marek, Miloš. 2011b.* Zločinnosť v stredoveku (podľa svedectva proskripčných listín). In Studia historica Tyrnaviensia XIII. Historiae vestigia sequentes, 126-168.
- Marek, Miloš (ed.). 2013.* Fontes rerum Slovacarum III. Archivum familiae Majtényi. Stredoveké dejiny rodiny Majtényiovcov a listiny z jej archívu. Kraków – Trnava.

- Marek, Miloš.* 2016. Missions of Papal Legates in the Medieval Kingdom of Hungary I. Niccoló Boccassini (1301 – 1302). In *Slovak studies. Rivista dell'istituto storico Slovacco di Roma*, 1-2, 7-23.
- Martin, Sean.* 2014. *The Cathars: the Most Successful Heresy of the Middle Ages*. Chicago.
- Mikulka, Jaromír.* 1995. K spoločenskej úloze heretických hnutí v našich zemích v období do nemeckej reformácie. In *Náboženské a sociálne hnutie v Uhorsku a v Čechách*. Bratislava, 74-84.
- Miranda, Salvador.* 1998-2018. Montefiore, O.F.M., Gentile da. In *The Cardinals of the Holy Roman Church*. Florida.  
<http://webdept.fiu.edu/~mirandas/bios1300.htm#Montefiore>
- Mišík, Mikuláš.* 1928. *Husiti na Slovensku*. Banská Bystrica.
- Molnár, Amedeo.* 1991. *Valdenští: evropský rozměr jejich vzdoru*. Praha.
- Mrva, Ivan.* 1995. Heretické hnutia a uhorské zákony. In *Náboženské a sociálne hnutie v Uhorsku a v Čechách*. Bratislava, 42-56.
- Múcska, Vincent.* 2004. Boj uhorského štátu proti pohanstvu v 11.storočí. In *Kožiak, Rastislav – Nemeš, Rastislav (eds.). Pohanstvo a kresťanstvo*. Bratislava, 201-210.
- MVH I/2.* 1885. *Monumenta Vaticana historiam regni Hungariae illustrantia I/2. Acta legationis cardinalis Gentilis II. 1307 – 1311*. Budapest.
- MVH I/3.* 1889. *Monumenta Vaticana historiam regni Hungariae illustrantia I/3. Bullae Bonifacii IX. 1389 – 1396*. Budapest.
- MVH I/4.* 1889. *Monumenta Vaticana historiam regni Hungariae illustrantia I/3. Bullae Bonifacii IX. 1396 – 1404*. Budapest.
- Nagy, Gyula – Kolosvári, Sándor – Óvári, Kelemen – Márkus, Dezső (ed.).* 1899. *Corpus iuris Hungarici. Magyar törvénytar. 1000 – 1526. évi törvényczikkek*. Budapest.
- Nemes, Gábor (ed.).* 2015. *Brevia Clementina. VII. Kelemen pápa magyar vonatkozású brevái (1523 – 1526)*. Budapest – Győr – Róma.
- Nemes, Gábor* 2016. Pápai követek a Mohács előtti Magyarországon. In *Századok* 150, 369-385.
- Németh, H. István.* 2017. Felekezeti váltás vagy együttélés. A szabad királyi városok katolikus egyházainak sorsa. Egy kutatási projekt első eredményei. In *Egyházi társadalom a Magyar királyságban a 16. században*. Szerk. Varga, Szabolcs – Vértesi, Lázár. Pécs, 157-174.
- Obolensky, Dmitri.* 2009. *Bogumili. Studija o blakanskom neomanihaeizmu*. Zagreb.
- Odložilík, Otakar.* 1925. *Z počátků husitství na Moravě: Šimon z Tišnova a Jan Vavřincův z Račic*. Brno.
- Ortvay Tivadar.* 1898. *Pozsony város története II. kötet, II. rész. Pozsony*.
- Óváry, Lipót (ed.).* 1894. *A Magyar Tudományos Akadémia történelmi bizottságának oklevélmásolatai 2. A mohácsi vész utáni korszakból származó s a XVI. század végéig terjedő oklevelek kivonatai*. Budapest.
- Patschovsky, Alexander.* 1968. *Der Passauer Anonymus. Ein Sammelwerk über Ketzer, Juden, Antichrist aus der Mitte des 13. Jahrhunderts*. Schriften der Monumenta Germaniae Historica. Band 22. Stuttgart.
- Patschovsky, Alexander.* 1981. *Zur Ketzerverfolgung Konrads von Marburg*. In *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 37, 641-693.
- Petrović, Radmilo.* 2008. *Bogumili*. Beograd.
- Petrovics, István.* 2005. A középkori Pécsi egyetem és alapítója. In *Aetas* 4, 29-40.
- PL 1841.* Migne, Jacques-Paul. (ed.). *Patrologia Latina*, Tomus 42. Paris.
- PL 1855a.* Migne, Jacques-Paul. (ed.). *Patrologia Latina*, Tomus 201. Paris.
- PL 1855b.* Migne, Jacques-Paul. (ed.). *Patrologia Latina*, Tomus 214. Innocentius III. pontifex Romanus. Paris.

- Pospíšil, Dimitrij. 2006.* Zobrazování Bogomilů a „Bosenské církve“ v současné bosenské historiografii. In *Studia Balcanica Bohemo-slovaca*, 6, zv. 1. Sekce historie, politologie a etnologie. Příspěvky přednesené na 6. mezinárodním balkanistickém sympoziu v Brně ve dnech 25.-27. dubna 2005. Brno, 85-101.
- Potthast, Augustinus (ed.). 1874.* Regesta pontificum Romanorum inde ab a. post Christum natum MCXCVIII ad a. MCCCIV. Vol. I. Berolini.
- Pražák, Richard. 1970.* Bogomilismus v Uhrách v 11. století. In *Studia balkanica bohemo-slovaca*. Brno, 76-83.
- RA I/2. 1927.* Szentpétery, Imre (ed.). Regesta regum stirpis Arpadianae critico-diplomatica I/2. Budapest.
- Reichert, Benedictus Maria (ed.). 1896.* Comentariorum de provinciae Hungariae originibus. In *Fratris Gerardi de Fracheto O.P. Vitae fratrum Ordinis Praedicatorum necnon cronica ordinis ab anno MCCIII usque ad MCCLIV. Monumenta ordinis fratrum Praedicatorum historica*. Vol. I. Lovanii, 305-309.
- Rill, Gerhard – Scichilone, Giuseppe. 1972.* Burgio, Giovanni Antonio Buglio barone di. In *Dizionario Biografico degli Italiani*. Vol. 15.  
[http://www.treccani.it/enciclopedia/giovanni-antonio-buglio-barone-di-burgio\\_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/giovanni-antonio-buglio-barone-di-burgio_(Dizionario-Biografico)/)
- Rónay, György. 1956.* Bogumilizmus Magyarországon a XI. század elején, Gellért püspök „Deliberatio“-jának tükrében. In *Irodalomtörténeti Közlemények*. 60 évfolyam, 4 füzet, 471-474.
- Runciman, Steven. 1947.* The Medieval Manichee: A Study of the Christian Dualist Heresy. Cambridge, 63-115.
- Schmauk, Michael (ed.). 1889.* Supplementum analectorum terrae Scepusiensis. Pars II. Szepesváraljae.
- Schneider, Martin. 1981.* Europäischer Waldensertum im 13. und 14. Jahrhundert: Gemeinschaftsform – Frömmigkeit sozialer Hintergrund. Berlin – New York.
- Schrödl, József. 1906.* A pozsonyi ág. hitv. evang. egyházközösség története I. rész. Pozsony.
- Sedlák, Vincent (ed.). 1980.* Regesta diplomatica nec non epistolaria Slovaciae. Bratislava.
- Stöve, Eckehart. 1991.* De Vio, Tomasso. In *Dizionario Biografico degli Italiani*. Vol. 39.  
[http://www.treccani.it/enciclopedia/tommaso-de-vio\\_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/tommaso-de-vio_(Dizionario-Biografico)/)
- Sváby, Frigyes. 1895.* A Lengyelországnak elzalogosított XIII. szepesi város története. II. kötet. Lőcse.
- Szabó, Károly. 1886.* Kun László 1272-1290. Budapest.
- Szegfű, László. 1983.* A bogumil eretnekség hatása a XI. századi magyarság ideológiai fejlődésére. In *Acta Universitatis Szegediensis de Attila József nominatae. Dissertationes Slavicae. Supplementum* 14, 39-41.
- Szegfű, László. 1968.* Eretnekség és tiranizmus. In *Irodalomtörténeti Közlemények* LXXII. évfolyam, 5. szám, 501-516.
- Szegfű, László. 1994.* Bogumilizmus. In *Korai Magyar Történeti Lexikon* (9.-14. század). Főszerkesztő Kristó, Gyula. Budapest, 116-117.
- Székely, György. 1956.* A huszitizmus és a magyar nép I-II. In *Századok* 90/3, 4-6, 331-367, 556-590.
- Šimončič, Jozef – Watzka, Jozef. 1989.* Dejiny Trnavy. Trnava.
- Šmahel, František. 2013.* Jan Hus. Život a dílo. Praha.
- Špirko, Jozef. 1937.* Husiti, jiskrovci a bratříci v dejinách Spiša (1431-1462). Spišská Kapitula, 79-81.
- Ternovác, Bálint. 2013.* A bogumil eretnekség az Észak-Balkánon a 10-11. században. In *Micae Mediaevalis* III. Fiatal történészek dolgozatai a középkori Magyarországról és Európáról. Szerk. GÁL, Judit, PÉTERFI, Bence, VADAS, András, KRANZIERITZ, Károly. Budapest, 65-76.



- Theiner, Augustinus (ed.). 1859. Vetera monumenta historica Hungariam sacram illustrantia. Tomus primus. Ab Honorio PP. III. usque ad Clementem PP. VI. (1216 – 1352). Romae.*
- Theiner, Augustinus (ed.). 1860a. Vetera monumenta historica Hungariam sacram illustrantia. Tomus secundus. Ab Innocentio PP. VI. usque ad Clementem PP. VII. (1352 – 1526). Romae.*
- Theiner, Augustinus (ed.). 1860b. Vetera monumenta Poloniae et Lithuaniae gentiumque finitimarum historiam illustrantia. Tomus primus. Ab Honorio PP. III. usque ad Gregorium PP. XII. (1217 – 1409). Romae.*
- Theiner, Augustinus (ed.). 1863. Vetera monumenta Slavorum meridionalium historiam illustrantia. Tomus primus. Ab Innocentio PP. III. usque ad Paulum PP. III. (1198 – 1549). Romae.*
- Toldy – Érszegi, 1986. Blasii de Zalka et continuatorum eius Chronica fratrum minorum de observantia provinciae Boznae et Hungariae. In: TOLDY, Ferenc – ÉRSZEGI, Geisa (edd.). Analecta monumentorum Hungariae historicorum literatorum maximum inedita. Budapestini.*
- Tóth-Szabó, Pál. 1917. A cseh-huszita mozgalmak és uralom története Magyarországon. Budapest.*
- Truhlář, Josef. 1903. Inkvisice Waldenských v Trnavě r. 1400. In: Český časopis historický 9, 196-198.*
- Van der Plaetse, Roel – Beukers, Clemens (ed.). 1969. Corpus Christianorum Series Latina 46.2. Aurelii Augustini Opera. Turnholti.*
- Varsik, Branislav. 1965. Husitské revolučné hnutie a Slovensko. Bratislava.*
- Vragaš, Štefan et al. 2006. Teologický a náboženský slovník. I. diel. A-K. Trnava.*
- Wakefield, Walter Legett – Evans, Austin Patterson. 1991. Heresies of the High Middle Ages. New York.*
- Waley, Daniel. 1966. Benvenuto da Orvieto. In: Dizionario Biografico degli Italiani. Vol. 8. [http://www.treccani.it/enciclopedia/benvenuto-da-orvieto\\_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/benvenuto-da-orvieto_(Dizionario-Biografico)/)*
- Závodszy, Levente. 1904. A Szent István, Szent László és Kálmán korabeli törvények és zsinati határozatok forrásai. Budapest.*
- Závodszy, Levente. 1922. A Héderváry-család oklevéltára II. Budapest.*
- Zerner, Monique. 2008. Hereze. In: Le Goff, Jacques – Schmitt, Jean-Claude. Encyklopedie středověku. Praha, 181-194.*
- Zilynská, Blanka. 1985. Husitské synody v Čechách 1418 – 1440. Příspěvek k úloze univerzitních mistrů v histické církvi a revoluci. Praha.*
- ZsO II/1. 1956. Mályusz, Elemér (ed.) 1956. Zsigmond-kori oklevéltár II. (1400 – 1410): Első rész (1400-1406). Budapest.*
- ZsO II/2. 1958. Mályusz, Elemér (ed.) 1958. Zsigmond-kori oklevéltár II. (1400 – 1410): Második rész (1407-1410). Budapest.*

## Zoznam skratiek

2Kr = Druhá kniha kráľov

cca = circa

č. = číslo

čl. = článok

lat. = po latinsky

okr. = okres

Sk = Skutky apoštolské

tit. = titulus

vol. = volumen



SUMMARY: HERETICS, APOSTATES, SCHISMATICS AND THE FIGHT AGAINST HERESY IN THE MEDIEVAL KINGDOM OF HUNGARY. The text deals with the attitude of the Catholic Church and the state towards the deviant streams of thought called heretical in the Middle Ages, diffused in the Kingdom of Hungary. Since the Catholic Church was very diverse from its beginnings, ideas other than the orthodox learning of the Church spread rather easily from the earliest times. These deviant streams of thought were called heretical and its propagators were heretics. Since they threatened the unity of the Church the Catholic Church represented by the Pope and the Church hierarchy in co-operation with the secular power sought to suppress these ideas through severe ecclesiastical and secular punishments. From the 12th century Popes Lucius III, Innocent III and Gregory IX had issued several decrees directed against them. The Third Council of the Lateran (1179) also condemned heresy and stressed the duty of the secular princes to suppress heretics. For that purpose the Pope Gregory IX instituted the Papal Inquisition. The heretics were outlawed, discharged from the Church (excommunicated), their property was confiscated and they were threatened with the death penalty by burning. Nevertheless, the spread of heresy could not be stopped. The religious orders of the Dominicans and Franciscans were charged with defending the Catholic faith and fighting the heretics. The spread of various heretic ideas also affected the Kingdom of Hungary in the Middle Ages. Its southern regions, in direct contact with the Balkans, were influenced by the ideas of Bogomilism. In the end of the 14th century heretic thoughts of the Waldensians reached Hungary. They spread from neighbouring Austria and Moravia to the western part of the Kingdom and had a vivid response mainly in the urban areas among the burghers. In the 15th century students from the Prague university brought radical Hussite teaching to Hungary. This teaching trying radically transform the society found its audience especially in the southern parts of the Kingdom and in Transylvania. The ideas of the Lutheran reformation came from the German lands to Hungary already in the 20s of the 16th century. They were first adopted by the German burghers of the free royal and mining towns in the central and eastern Slovakia and in Transylvania. Although the Catholic Church in cooperation with the secular power tried to intervene against them and several regulation and laws were issued to stop them, these ideas had great success among the population.

Doc. Mgr. Miloš Marek, PhD.  
Trnava University in Trnava  
Faculty of Philosophy and Arts  
Department of History  
Hornopotočná 23  
918 43 Trnava  
Slovakia  
milos.marek@truni.sk

# CHARIZMA A POSLANIE AUGUSTIÁNSKYCH KLÁŠTOROV V STREDOVEKU NA ÚZEMÍ DNEŠNÉHO SLOVENSKA

## Charism and the Mission of Medieval Augustinian Monasteries in the Area of Modern Slovakia

Miroslav Huťka

DOI: 10.17846/CL.2018.11.2.132-142

**Abstract:** HUŤKA, Miroslav. *Charism and the Mission of Medieval Augustinian Monasteries in the Area of Modern Slovakia*. In the Middle Ages, the mendicant order of Augustinians built four monasteries in the area of modern Slovakia, located on relatively compact territory in the historical regions of Spiš and Šariš - in Veľký Šariš, Hrabkov, Bardejov and Spišské Podhradie. Two monasteries were in smaller towns - *oppidum* (Veľký Šariš and Spišské Podhradie), while one was built in a larger town - *civitas* (Bardejov). The monastery in Hrabkov was situated in a rural environment. All of these monasteries were barely a day's journey away from each other. This study will try to answer following questions: What was the mission of these monasteries? What function did they perform? How did they fulfil their mission to spread the Gospel? What role did their affiliation play in their foundation? The main objective will be to clarify the particular assignment of the individual priories. It seems that it was not just about pastoral duties; otherwise a monastery would not have been built in rural Hrabkov. What then was their function?

**Keywords:** *Middle Ages, Slovakia, Mendicant Orders, Augustinians, activity*

**Abstrakt:** HUŤKA, Miroslav. *Charizma a poslanie augustiniánskych kláštorov v stredoveku na území dnešného Slovenska*. Žobravá rehoľa augustiniánov vybudovala v stredoveku na území dnešného Slovenska štyri kláštory, ktoré sa nachádzali na pomerne kompaktnom území historických regiónov Spiša a Šariša: vo Veľkom Šariši, v Hrabkove, v Bardejove a v Spišskom Podhradí. Dva kláštory stáli v menších mestečkách - *oppidum* (Veľký Šariš a Spišské Podhradie) jeden kláštor stál vo väčšom meste - *civitas* (Bardejov), no kláštor v Hrabkove stál v dedinskom prostredí. Všetky kláštory boli od seba vzdialené sotva jeden deň cesty pešo. V štúdiu sa pokúsime nájsť odpoveď na otázky: Aké bolo poslanie jednotlivých kláštorov? Akú funkciu plnili? Ako napĺňali svoje poslanie šíriť evanjelium? Akú úlohu pri ich vzniku zohrala filiácia? Hlavným cieľom bude objasniť konkrétne poslanie jednotlivých priorátov. Zrejme nešlo len o pastoračiu, veď inak by nebol vybudovaný kláštor v rurálnom prostredí Hrabkova. Čo bolo teda náplňou ich pôsobenia?

**Kľúčové slová:** *stredovek, Slovensko, žobravé rehole, augustiniáni, činnosť*

Mestské kláštory žobravých reholí plnili nezastupiteľnú kultúrno-spoločenskú a najmä náboženskú funkciu, v ktorej konkurovali hlavne mestským farárom. Z toho plynuli rôzne problémy, a to najmä v období krátko okolo vzniku príslušného kláštora, pričom mnohé musel riešiť dokonca samotný pápež. Reálny život však bol zrejme omnoho pesterjši. Kláštory boli totiž aj hospodárskymi jednotkami, ktoré sa starali o bezproblémové zásobovanie, prestavby svojich objektov, o obchod

a iné. Poslaním všetkých reholí však bolo predovšetkým šírenie evanjelia, duchovný rozvoj rehoľníkov a starostlivosť o náboženský život v ich okolí. Cieľom tohto príspevku bude analýza pôsobenia augustiniánskej rehole v období stredoveku na území dnešného Slovenska so zvláštnym zreteľom na oblasť Šariša a Spiša, kde sa nachádzali všetky štyri kláštory Rehole pustovníkov sv. Augustína. Aké boli vzájomné kontakty a väzby týchto nevelmi od seba vzdialených kláštorov? Ako spolupracovali alebo aké bolo ich špecifické pôsobenie v regióne? Ako sa starali o duchovný život veriacich v ich okolí? Prečo bol založený kláštor žobravej rehole v dedinskom prostredí? Na úvod je taktiež potrebné pripomenúť, že sa jednalo o kláštory vo Veľkom Šariši, v Hrabkove, v Bardejove a v Spišskom Podhradí.

Spracovanie témy dejín augustiniánov je už pomerne rozsiahle (Huťka 2013b, 190 nn.), no stále sa vynárajú nové otázky. Najstarším zo štyroch augustiniánskych kláštorov na území dnešného Slovenska bol Priorát sv. Stanislava vo Veľkom Šariši. Jeho založenie sa však spája s pôsobením Rehole sv. Viliama v pohraničí Uhorska (Huťka 2013a, 143-158). Viliamiti boli jednou zo štyroch väčších reholí, ktoré boli v roku 1256 v tzv. Veľkej únii zlúčené do novej rehole augustiniánov. Pôvodnou charizmou viliamitov bol život v ústraní naplnený prácou a modlitbou. Ich poslaním bola skôr poľnohospodárska práca a kultivácia krajiny. Išlo totiž o pustovnícku rehoľu v duchu Reguly sv. Viliama z Malavalle.<sup>1</sup> Preto možno celkom oprávnene pochybovať o tom, že sa pustovníci usadili pod významným hradom, v tesnom susedstve dynamicky sa rozvíjajúcej podhradskej osady. Kde sa však viliamiti pôvodne usadili nie je dnes známe, no toponým odvodených od pustovníkov je v Šariši viac ako dost. Na základe donačnej listiny kráľa Ladislava IV. Kumánskeho z roku 1274 možno vysloviť hypotézu, že pôvodne mohli byť viliamiti usadení neďaleko krajinskej cesty hneď za pohraničnými zásekmi pod vrchom Michalka (dnes kóta 652,3) neďaleko Pečovskej Novej Vsi (MZA E4 inv. č. 5, sign. 41 V : 1). Ešte aj dnes sa toto územie nazýva *Mníše* (*Mníšske*) a o jeho polohe hovorí aj reambulčná listina z roku 1322 (AO II 1881, 36; RDSI II 1987, 346-347). Toto územie bolo totiž súčasťou kráľovskej donácie presne ohraničené métami. Presun viliamitov, alebo po roku 1256 už lepšie augustiniánov, do miest nastal definitívne niekedy po roku 1266, keď sa všetky viliamitské kláštory v Uhorsku a Nemecku stali súčasťou rehole augustiniánov (Elm 1962, 89),<sup>2</sup> čím bola natrvalo potvrdená aj zmena charakteru a charizmy celej rehole transformáciou pustovníctva (*Ordo eremiticus*) na pastoračiu (*Ordo apostolicus*). Pápež Alexander IV. v bule „*Licet Ecclesiae Catholicae*“ v roku 1256 prikázal augustiniánom presťahovať sa do miest, kde mali pomáhať ľuďom na ceste k spásu (Empoli 1628, 18-20; Lujik 1964, 163; Roth 1953, 21; Andrews 2006, 86-87). Pôvodné poslanie sa tak definitívne zmenilo a augustiniáni už mali pôsobiť pastoračne ako žobravá rehoľa. Na tento účel sa preto lepšie hodilo mesto ako „pustina“ (les). Usadenie sa augustiniánov (viliamitov) vo Veľkom Šariši tak zrejme prebehlo niekoľko rokov pred rokom 1274, keď bola vydaná listina kráľa Ladislava IV. Kumánskeho.

Pastoračná činnosť však kláštoru neprinášala dostatok finančných prostriedkov a rehoľníci údajne pre chudobu nemohli dôstojne žiť. Preto prior kláštora Štefan požiadal v roku 1285 kráľa Ladislava IV. o ďalšiu donáciu tentoraz na dedinu Záhradné – *Scegekerthe* (MES II 1882, 199; CDH V/3 1830, 294). Konal tak zrejme ani nie ako predstavený kláštora žobravej rehole, ale skôr ako predstavený kláštora pustovníckej rehole. Je taktiež možné, že okolie neposkytovalo

<sup>1</sup> Sv. Viliam z Malavalle bol pustovníkom na hore Monte Pisano odkiaľ odišiel do údolia Stabbio di Rodi neďaleko Castiglione della Pescaia, kde v roku 1157 umrel. Jeho hrob sa stal veľmi skoro pútnickým miesto a jeho život začal mať nasledovníkov. Rehoľa existovala do roku 1847, keď bol zatvorený posledný kláštor v Huybergene v Holandsku a 3. augusta 1879 zomrel ostatný príslušník rehole, brat van den Berg.

<sup>2</sup> Medzi rokmi 1256 – 1266 prebiehal spor augustiniánov s viliamitmi, ktorí sa odmietli podriaďiť príkazu o zlúčení oboch reholí a naďalej viedli zápas o osamostatnenie, ktorý bol ukončený kompromisom z Viterba v roku 1266, no ich kláštory v Uhorsku a Nemecku zostali v rukách augustiniánov.

mendikantom dostatok príležitostí, a tým aj prostriedkov k obžive, možno pre slabú ekonomickú rozvinutosť. Zároveň sa v tejto listine po prvýkrát objavuje aj patrocínium kláštora, ktorý bol zasvätený k úcte sv. Stanislavovi – *monasterii S. Stanislai de Sár* (CDH V/3 1830, 294).

Ďalším spôsobom, akým sa veľkošarišskí augustiniáni zapájali do života stredovekej spoločnosti v oblasti Šariša, bola administratívna a notárska funkcia. Kláštor vo Veľkom Šariši stál v centre župy, čo ho na túto úlohu priam predurčovalo. Išlo predovšetkým o funkciu tzv. hodnoverného miesta (*locus credibilis*), uhorskej obdoby notárskych úradov. Napríklad už v roku 1278 vystupovali ako svedkovia pri delbe majetku v blízkosti Červenice, na jednej strane medzi synmi Tekula (Tekuša?): komesom Tomášom a jeho bratmi Ledem (Ladislavom?) a Martinom a na druhej strane Andrejom synom Buduna (DCS 1780, 291-292; Beňko 1985, 203). V rámci delby majetku mala byť vyplatená suma 20 mariek striebra v prítomnosti bratov viliamitov Rehole sv. Augustína z Veľkého Šariša (DCS 1780, 292; CDH V/2 1829, 432-434). Augustiniánsky prior Ján sa spomína ako svedok spísania testamentu Viliama Drugetha na Šarišskom hrade 9. augusta 1330 (MNL OL DL, 71270; Sedlak 2002, 99).<sup>3</sup> V prítomnosti augustiniánov z Veľkého Šariša sa riešil aj spor viacerých šľachticov, ktorý prejednával krajinský sudca a turčiansky župan Michal de Zich (Zeech) z roku 1357 (AO VI 1891, 549-550).

Je možné, že túto notársku funkciu kláštor vykonával až do obdobia rokov 1351 – 1353, keď došlo k revízii pečatí a mnohé kláštory v Uhorsku túto funkciu stratili. No kláštor údajne vlastnil hodnovernú pečať ešte aj na začiatku 16. storočia (Hudáček – Uličný 2010, 557). S funkciou hodnoverného miesta súvisela aj skutočnosť, že v kláštore mali uložené dôležité listiny mnohé šľachtické rody, ako napr. v roku 1341 Andrej Sakerdoš (CDH VIII/4 1832, 526; Hudáček – Uličný 2010, 557).

Hlavným poslaním rehole však bola pastorácia, a to platí aj o kláštore sv. Stanislava. Priame dôkazy o tom neexistujú, no s pastoráciou sa veľmi úzko spája kňazské svätenie. Na tento účel mali augustiniáni zriadené provinčné štúdiu napr. v Ostrihome, no najšikovnejší študenti odchádzali na univerzity do zahraničia. Jedným z takýchto študentov bol aj Ján z Veľkého Šariša, ktorý v roku 1393 študoval vo Verone (Huťka 2016, 25).

Pustovníci sv. Augustína sú v uhorských stredovekých dejinách známi tiež ako vedúce osobnosti vnútornej aj vonkajšej katolíckej misie. Táto činnosť vyplývala najmä z pastoračného poslania. Vnútornou misiou mohli byť poverené niektoré kláštory vybudované v centrálnej časti Uhorska. Napríklad priorát sv. Anny v Ostrihome, ktorý bol zriadený v arménskej časti mesta, podobne ako kláštor sv. Štefana Prvomučeníka na budínskom predmestí sv. Petra (Romhányi 2005, 93; Romhányi 2000, 16, 24). V stredovekom Uhorsku boli len dve lokality, kde sa spomínajú Arméni a v obidvoch boli vybudované kláštory augustiniánov (Romhányi 2005, 93). Celú túto problematiku je zrejme potrebné chápať v širšom kontexte, pričom mohlo ísť o časti miest nielen s arménskym obyvateľstvom, ale aj s pravoslávnyimi kresťanmi.

No vnútornej misii sa venovali zrejme aj augustiniánske kláštory založené na území obývanom kumánskym obyvateľstvom. Tomuto účelu zrejme slúžili kláštory založené v južnom a centrálnom Uhorsku: v Gátaia (Mezősomlyó), v Lórév, v Bátmonostor a možno vo Vacove. To by vysvetľovalo, prečo boli niektoré z nich lokalizované do riedko osídlených oblastí (Romhányi 2005, 93).

Zdá sa, že pri konverzii Kumánov významné miesto zastával augustinián sv. Vít z Panónie, ktorý prostredníctvom svojho kázania údajne obrátil na kresťanskú vieru viac ako desaťtisíc Kumánov, z ktorých väčšinu sám vlastnoručne aj pokrstil. Tento údajne veľmi cnostný, zbožný

<sup>3</sup> V testamente boli menované cirkevné osobnosti v poradí podľa dôležitosti. Na prvom mieste bol Peter prepošť premonštrátskeho kláštora v Nižnej Myšli, ďalej opäť kláštora v Krásnej nad Hornádom Ján, Jakub košický farár a až na štvrtom mieste brat Ján z Veľkého Šariša. Zaujímavosťou je neprítomnosť vyšších cirkevných predstaviteľov alebo predstaviteľov hodnoverných miest (Jasov, Leles alebo Spišská Kapitula).

a horlivý muž napokon v roku 1297 umrel v povesti svätosti a jeho telo pochovali v augustiniánskom kláštornom Kostole sv. Anny v Ostrihome (Huťka 2012, 121-213). Augustiniáni ho v stredoveku uctievali ako svätého (Arbesmann 1966, 25-29), pričom ho Henrich z Friemar dokonca uvádza vo svojom zozname augustiniánskych osobností z roku 1334 na čestnom druhom mieste, hneď za jedným zo zakladateľov celej rehole augustiniánov sv. Jánom Bonusom – Bonom (Friemar 1909-1912).

Misia medzi Kumánmi však pokračovala aj v 14. storočí a zdá sa, že augustiniáni aj v tomto období pri konverzii hrali významnú úlohu. Známe je najmä pôsobenie Štefana z Ostrova (*de Insula*), augustiniánskeho rehoľníka z kláštora v Lórév na ostrove Csepel – preto z Ostrova alebo Szigeti (Udvárdy 1956, 334-335). Bol absolventom parížskej univerzity a držiteľ najvyššieho teologického titulu doktor svätej teológie. Pre jeho schopnosti ho 11. januára 1350 pápež Klement IV. vymenoval za nitrianskeho biskupa (Vurum 1835, 268) a 10. februára 1367, po uprázdnení stolca v Kaloči, sa Štefan z Ostrova (známy aj pod menom Frankói) stal novým kaločským arcibiskupom (Theiner 1863, 250; Udvárdy 1956, 330). Angažoval sa nielen pri konverzii Kumánov, ale aj pri katolíckej misijnej činnosti v Bosne, Bulharsku a Valašsku, pri ktorej spolupracoval aj s františkánmi. Jeho pričinením, ako pápežského legáta, boli v tejto oblasti erigované postupne tri nové katolícke biskupstvá: v Severine (1376), v Argens (Curtea de Argeş – vzniklo vo Valašsku rozdelením severínskeho biskupstva, no existovalo veľmi krátko 1381 – 1386) a vo Vidine (Udvárdy 1956, 334-335). V jeho práci mu pomáhali aj ďalší dvaja augustiniáni bratia: Peter z Vrabeľ a Mikuláš, obaja s vynikajúcim univerzitným vzdelaním z Paríža. Obaja pôsobili aj na kráľovskom dvore ako kapláni (MVS II/1, 170; Udvárdy 1956, 327-328). V roku 1366 prišiel biskup Štefan z Ostrova do Avignonu a poprosil pápeža Urbana V., či by Petra z Vrabeľ nechal preskúšať na avignonskej fakulte biskupom z Friual, svedníkom Svätého Otca, a či by mu v prípade úspechu udelil titul magistra teológie. Údajne potreboval erudovaných ľudí na boj proti schizmatikom (MVS II/1, 275).

Do kategórie misijných kláštorov pravdepodobne možno zaradiť aj augustiniánske kláštory sv. Ducha v Hrabkove a sv. Jána Krstiteľa v Bardejove. Túto misijnú činnosť však možno chápať len v širšom slova zmysle. Totiž, len veľmi ťažko sa hľadá dôvod založenia augustiniánskeho kláštora v nevelkej dedine Hrabkov, vzdalenej sotva niekoľko kilometrov (21?) od kláštora sv. Stanislava vo Veľkom Šariši. Iste, dôležitým faktorom bola vôľa donátora, no týmto tvrdením sa nedá vysvetliť celá problematika. Ako je známe, kláštor bol založený v roku 1334 komesom Mikulášom z Perína, ktorý ho aj patrične obdaroval (DCS 1780, 517-518; CDH VII/3, 712-713; Schier – Rosnák 1778, 71). Prítomnosť Herkeho z Veľkého Šariša pri fundácii naznačuje filiáciu a možnú tesnú previazanosť oboch kláštorov, no účel sa stále nedá vysvetliť. Jednou z možností je skutočnosť, že hrabkovský kláštor mohol slúžiť ako „pustovnícke“ zázemie pre rehoľníkov z Veľkého Šariša, ktorí sa chceli obrátiť k rehoľnému archetypu – eremitizmu. No kláštor sv. Ducha nestál na „pustom“ mieste! Vysvetlením by mohli byť udalosti z roku 1340. Mikuláš z Perína sa v tomto roku pokúsil v susednej dedine Križovany založiť františkánsky kláštor. Na základe jeho žiadosti pápež Benedikt XII., poveril ostrihomského arcibiskupa zistiť, či je objekt primerane vybavený pre potreby rehoľníkov a v prípade, že áno, má zabezpečiť jeho prijatie do uhorskej františkánskej provincie (DCS 1780, 519-520; Rábik 2006, 115). Podľa Mikulášových slov – na jeho majetku v Križovanoch žilo väčšie množstvo schizmatického obyvateľstva rusínskej národnosti, možno z Haliče, ktorí boli pravdepodobne usadení v zaniknutej dedine \*Voľa severne od Križovian. Prítomnosť Valachov v tomto regióne už v 14. storočí je bezpečne doložená (Rábik 2006, 115). Prečo sa však Mikuláš v priebehu šiestich rokov pokúšal v susednej dedine Hrabkova fundovať nový kláštor, nie je jasné. Nebol spokojný s činnosťou augustiniánov? Navyše možno predpokladať, že pravoslávni kresťania sa v tejto oblasti dlho nezdržali, keďže zrejme išlo o pastierov (valachov), ktorí sa často presúvali. Je teda možné, že aj augustiniáni boli usadení v Hrabkove z dôvodu konverzie pravoslávnych pastierov,



podobne ako františkáni v Križovanoch. No františkánsky kláštor zrejme nikdy nevznikol, pretože o ňom neexistujú iné písomné zmienky.

Pri donácii dediny Hrabkov, získali augustiniáni aj patronátne právo nad miestnym kostolom sv. Šimona a Júdu (DCS 1780, 518). Po tom, ako dedinu stratili a boli odškodnení v roku 1361 novou dedinou Chmiňany, takéto patronátne právo získali aj tu. No miestny Kostol sv. Štefana Prvomučeníka bol krátko pred týmto rokom zničený povodňou spolu s celou dedinou. Miestni obyvatelia preto začali navštevovať Kostol sv. Pavla v susednej dedine Chminianska Nová Ves, kde sa nechávali aj pochovávať. Miestnemu kňazovi (napríklad Jánovi) preto odvádzali aj jednu štvrtinu svojich cirkevných desiatok. Nevedno, z akého dôvodu sa to augustiniánom z Hrabkova nepáčilo a sťažovali sa pri jágerskom biskupovi Štefanovi, ktorý nariadil v roku 1395 celú záležitosť vyšetriť (ZsO I 1951, 461-462; Rábik 2006, 113). Komisia došla k záveru, že obyvatelia dediny Chmiňany majú platiť cirkevný desiatok ako predtým. Augustiniáni však mali naďalej pocit, že im táto štvrtina patrí, a preto sa v roku 1461 opäť sťažovali. Spišská Kapitula však pri vyšetrovaní došla k rovnakému záveru, ako komisia jágerského biskupa (MNL OL DL 70259). Jedno z vysvetlení tohto sporu môže byť pastoračná snaha augustiniánov, ktorú však nemohli dôsledne vykonávať, keďže obyvatelia Chminian naďalej, aj po sto rokoch, navštevovali kostol v susednej dedine, kde mali pochovaných aj svojich blízkych.

Hypoteticky podobnú funkciu, ako hrabkovský kláštor, mohol plniť aj kláštor v Bardejove. V jeho prípade však možno uvažovať o pokuse (snahe) o konverziu pravoslávnej Haliče, o čo sa logicky staralo prevažne Poľsko. O takejto činnosti bardejovských augustiniánov však nie sú žiadne správy. No existuje veľavravná poznámka v registri generálnych priorov o tom, že kláštor je situovaný na hraniciach s Haličou (*Rutenorum*) a so schizmatikmi (BV III 1999, 176-177).

V meste Bardejov však augustiniáni vykonávali aj skriptorskú činnosť, o ktorej však vieme len veľmi málo. Jedna z informácií pochádza z roku 1428, keď prior kláštora Izaiáš Boner vyslal dvoch bratov – pisárov, možno do Krakova, prepisovať knihy, ktoré boli určené pre jeho potrebu (Féjerpataky 1885, 286-287). Niektorí historici však pripisujú augustiniánske autorstvo aj v prípade niektorých iných rukopisov (Sopko 1980, 19-37).<sup>4</sup>

Augustiniáni v Bardejove vykonávali aj pastoračnú činnosť medzi veriacimi, na ktorú využívali aj rôzne bratrstvá, ktoré začali byť populárne najmä od druhej polovice 15. storočia. Jedným z nich bolo aj Bratstvo blahoslavennej Panny Márie, ktoré existovalo pri augustiniánskom Kláštore sv. Jána Krstiteľa (Domenová 2006a, 206; Domenová 2006b, 19). Pomáhalo zrejme rehoľníkom pri ich práci s veriacimi v meste a zároveň dokazuje úctu k Božej matke, ktorá bola v reholi veľmi živá.

Bardejovský kláštor sa spolu s kláštorom v Körmende spomína ako príklad mravného úpadku rehoľného života uhorských augustiniánov na konci stredoveku (Erdélyi 2004, 117-140). Existujú totiž nepriame dôkazy, ktoré to môžu naznačovať. Ako príklad možno spomenúť prísny tón listu veľkošarišského priora a vikára augustiniánov v jágerskej diecéze Ambróza z roku 1493 adresovaný bardejovskej mestskej rade. Nemenovaní bratia v ich kláštore žili hriechom a očierňujúcim životom, čím opovrhli sv. Augustínom. Chystal sa prísť do mesta a vyriešiť celú záležitosť (DCS 1780, 532). Nevedno však, o čo išlo. Mohlo sa jednať o závažné porušenie disciplíny, no aj o menší prehrešok a prísny tón Ambrózovho listu bol len prejavom razantného postupu. Na druhej strane o dva roky došlo k ďalšiemu incidentu v kláštore, keď spolubratia obvinili svojho predstaveného priora Baltazára z krádeže vecí, ktoré patrili kláštoru. Prior sa bránil pred mestskou radou, že obvinenia nie sú pravdivé, no priznal sa k odcudzeniu posteľnej bielizne (ŠA PO Bardejov, č. 3237;

<sup>4</sup> J. Sopko pripisuje augustiniánom dva zachovalé graduály uložené v Univerzitnej knižnici v Budapešti, ktoré sú bohato zdobené farebnými ornamentálnymi iniciálami, vychádzajúcimi štýlovo z francúzskych výzdobných motívov. Oba kódexy sú však datované do prvej polovice 14. storočia, teda do doby, keď ešte kláštor v Bardejove neexistoval.



Sroka 2011, 34; Jankovič 1975, 126). Podobný incident sa zopakoval aj v roku 1527, keď bol prior Matej obžalovaný krakovskými augustiniánmi, že nevrátil 2 dalmatiky zlatej farby, za ktoré sľúbil zaplatiť peniazmi alebo vínom (Sroka 2011, 37). Do akej miery však tieto poklesky rehoľníkov negatívne ovplyvňovali verejnú mienku, podobne ako tomu bolo v meste Körmende, je otázne (Erdélyi 2009, 184-203). Veď práve v tomto období vrcholili zbožné odkazy (dedičstvá), napríklad Doroty Reich z roku 1490 a spolupráca kláštora a mestskej rady bola v podstate bezproblémová, pričom mesto uvoľňovalo nemalé prostriedky na prestavbu a fungovanie kláštora (Sroka 2011, 33). Práve v tomto „krízovom“ období kláštor dokonca začal budovať v údolí Mníchovského potoka v katastri obce Zlaté priestor pre svoju obnovu. Bol to drevený objekt, ktorý pravdepodobne slúžil ako pustovňa. Bola to jednoduchá budova v polohe na Kláštorsku na ploche s rozmermi 40x15 m, ktorej výstavba sa datuje do konca 15. storočia (Slivka 1998, 79).

Výrazne charitatívnou činnosťou sa zaoberali augustiniáni v Kláštore sv. Alžbety v Spišskom Podhradí. Základnou bázou pre vznik tohto kláštora bol totiž mestský špitál založený niekedy okolo roku 1397 miestnym farárom Henczmanusom. Špitál bol však tak slabo obdarovaný, že traja miestni správcovia nemohli pre chudobu spravovať objekt a radšej sa svojho úradu do roku 1399 vzdali. Krátko po tom špitál prevzali augustiniáni, no bez súhlasu miestneho farára. Ten síce nebol schopný zabezpečiť správcu objektu, no ani rehoľníkov si vo svojom meste neželal. Čo bolo príčinou tohto odmietnutia? Vzťahy medzi plebánmi a mendikantmi boli väčšinou napäté, najmä do vyriešenia vzájomných finančných vzťahov. Podal preto v Ostrihome sťažnosť, ktorú v roku 1400 prešetrila Spišská Kapitula. Obyvatelia mesta si však želali, aby špitál spravovali naďalej augustiniáni (ABÚ SK, f. HMSK, Scr. 5, f. 9, nr. 15; MNL OL DF 262 924; Wagner I 1774, 417). Dôvod neochoty miestneho farára Jána Libusza akceptovať augustiniánov vyplýva z jeho ďalšej sťažnosti z roku 1402 adresovanej už na vyššiu inštanciu, k pápežskej kúrii v Ríme. Jednalo sa o zasahovanie do práv mestského farára, čím sa myslelo na neodvádzanie poplatkov zo štóly, ktorú dostávali augustiniáni za vysluhovanie sviatostí. Rímsky pápež Bonifác IX. (1389 – 1404) vydal 9. marca 1402 bulu, ktorou zakazoval zasahovanie do kompetencií miestneho farára. Medzi narušovateľmi sa výslovne spomínajú žobraví bratia (*mendicantium fratres*) a antoniti (*canonici monasterii et domorum sancti Antonii Viennensis, ordinis sancti Augustini*) (MVH I/4 2000, 424-425). Augustiniáni sa tu síce explicitne nespomínajú, no ako už bolo spomenuté, od roku 1399 v Spišskom Podhradí pôsobili a patrili do skupiny žobravých reholí.

Prví augustiniáni sa teda v Spišskom Podhradí usadili v drevenej budove pri kamennej kaplnke sv. Alžbety. Ich pôsobenie sa preto minimálne spočiatku spájalo s charitatívnou a so sociálnou činnosťou v miestnom špitáli.

No v monumentálnom diele *Monasteriologiae regni Hungariae II.* sa objavuje správa o existencii veľkého kláštora (*claustrum magnum*) rovnakého zasvätenia, a to aj na Spišskom hrade, čo zrejme súvisí s obrovskou rozlohou tohto hradu (Fuxhoffer – Czinár 1860, 220; Hradzsky 1884, 38). Na Spišskom hrade sa skutočne nachádzala kaplnka sv. Alžbety, no o existencii kláštora na hrade nie sú hodnoverné správy. Táto informácia preto môže súvisieť s tým, že podhradskí augustiniáni mohli mať vo svojej duchovnej správe hradnú kaplnku. Ďalšou možnosťou je dočasný pobyt augustiniánov na hrade, možno v záverečnom období existencie kláštora. Po roku 1526 v Uhorsku totiž prebiehala vojna o nástupníctvo na uhorský trón a Spišská Kapitula, Spišské Podhradie a Spišský hrad mali v tomto konflikte svoje záujmy. V 16. storočí sa tak napríklad stretávame s dominikánmi, ktorí sa dočasne zdržiavali na Šarišskom hrade (DCS 1780, 556; Čižmár 1999, 13-14). Je teda možné, že podhradskí augustiniáni sa podobne dočasne mohli presídliť pod ochranu Spišského hradu.

Augustiniáni však pôsobili aj na iných miestach dnešného Slovenska mimo svojich kláštorov. Veď archetypom mendikanta bol aj potulný kazateľ. Nateraz o tejto činnosti neexistuje veľa informácií. Táto potulná pastorácia augustiniánov priviedla napríklad do Košíc a do Banskej Bystrice.

Už v roku 1402 sa pri pápežskej kúrii na ich činnosť sťažoval aj košický mestský farár Štefan *de Caseda*, ktorý zrejme koordinoval svoju apeláciu so spišskopodhradským farárom Jánom Libuszom, pretože pápež vydal svoje listiny pre oboch v rovnaký deň 9. marca. Údajne v meste Košice dochádzalo k neporiadkom, ktorého sa dopúšťali františkáni (minoriti), dominikáni a augustiniáni, čo mala prešetriť príslušná cirkevná vrchnosť (MVH I/4 2000, 423-424; Zubko 2012/13, 26; Halaga 1992, 123-124). Išlo zrejme podobne ako v Spišskom Podhradí o krátenie príjmov mestského farára za štólne poplatky. No františkáni a dominikáni už v meste mali svoje kláštory, a tak nie je jasné, prečo nemali usporiadané vzťahy s miestnym farárom. Augustiniáni však svoj kláštor v Košiciach ešte nemali. Preto krátko na to v roku 1422 generálny prior Augustín Favaroni získal súhlas kráľa Žigmunda Luxemburského (1387 – 1437) na založenie kláštora sv. Jána Evanjelistu a touto úlohou poveril krakovského augustiniána Izaiáša Bonera z Krakova, zvaného tiež Lechius (Bardón 1890, 406; Uth 1930, 75-76). Už viackrát spomínaný doktor svätej teológie Izaiáš Boner, je augustiniánmi uctievaný ako blahoslavený. Od roku 1428 pôsobil ako bardejovský prior, potom ako vikár bavorskej provincie a napokon v Krakove ako lektor (učiteľ) a profesor na Jagelovskej univerzite, kde umrel 8. februára v roku 1471 (Milensius 1613, 45-46).

Pokus o fundáciu tohto kláštora je tiež potrebné dať do kontextu prenikania reformných myšlienok hlásajúcich prísnejšie dodržiavanie Reguly sv. Augustína a augustiniánskej konštitúcie, ktoré sa do Uhorska dostávali z bavorskej provincie v prvej polovici 15. storočia (Erdélyi 2004, 128-131). V Košiciach v tomto období však už pôsobili obidve hlavné žobravé rehole, a preto miesto pre tretiu, v relatívne malom meste, nebolo. A to bol zrejme hlavný dôvod neúspechu tejto fundácie.

O okolnostiach príchodu a pôsobenia augustiniánov v Banskej Bystrici vieme najmenej. Treba povedať, že toto významné banské mesto bolo jediným „väčším“ stredovekým mestom na území dnešného Slovenska, ktoré nemalo na svojom území kláštor, no charitatívne potreby mešťanov saturoval miestny špitál sv. Alžbety. Preto možno predpokladať minimálne snahu žobravých reholí usadiť sa v tomto prosperujúcom baníckom meste. No a augustiniáni boli tomuto cieľu zrejme najbližšie. Pôsobili totiž pri Kaplnke sv. Archanjela Michala – neskôr sv. Kríža, v tzv. Slovenskom kostole (*windische Kirche*) v areáli mestského hradu, kde je ich pôsobenie doložené v odpustkovej listine z roku 1406 (Matulay 1980, 62; Reľková 2010, 29).

Pastoračné potreby a spoločná rehoľná príslušnosť celkom prirodzene viedli augustiniánov k intenzívnej spolupráci. Dôležitým faktorom bola aj vzájomná geografická blízkosť. Na základe písomného materiálu možno potvrdiť veľmi intenzívne vzťahy medzi kláštorami, najmä medzi kláštorami vo Veľkom Šariši a v Bardejove a medzi kláštorami v Bardejove a v Krakove. Tu treba opäť zdôrazniť, že kláštor v Bardejove vznikol filiáciou z Krakova a prví rehoľníci, ako aj priori pochádzali z Poľska. Tento stav trval možno len do tridsiatych rokov 15. storočia a v nasledujúcom období kontakty ochladli (Sroka 2011, 31). Ku Krakovu sa však viaže jedna z posledných správ o bardejovskom kláštore z roku 1527, keď bol bardejovský prior Matej obžalovaný krakovskými augustiniánmi, čo už bolo spomenuté vyššie (Sroka 2011, 37).

Zachovalo sa však aj niekoľko listín, v ktorých prior kláštora sv. Stanislava vo Veľkom Šariši písal bardejovskej mestskej rade vo veci ich augustiniánskeho kláštora (DCS 1780, 547 a 552). To neznamenaá, že Veľkošarišský kláštor zastával nejaké významnejšie postavenie, alebo že by mu patrilo vedúce miesto medzi štyrmi priorátmi. Na to neexistujú žiadne dôkazy, aj keď to nie je vylúčené. Bol to predsa len najstarší augustiniánsky kláštor. Možno však predpokladať, že podobné listiny si písali priori navzájom, no zachovali sa len listy z Veľkého Šariša do Bardejova. Navyše jeden z nich z roku 1516 písal veľkošarišský prior Štefan, ako uhorský provinciál (DCS 1780, 547). No zaujímavý je list z roku 1528, v ktorom veľkošarišský prior Matúš zdôrazňuje vzájomnú úzku prepojenosť oboch kláštorov. Pripomenul, že aj on, alebo lepšie kláštor vo Veľkom Šariši, mal podiel na budovaní majetku bardejovských augustiniánov, a to nielen kláštorného objektu, ale aj

rybníka, na ktorý sa, okrem iného, skladali aj jednoduchí ľudia (DCS 1780, 550-551). Existuje však aj ojedinelá správa o opačnom kontakte, a to z roku 1441, keď bolo z Bardejova do Veľkého Šariša poslané hrubé súkno v sume 450 denárov (Féjerpataky 1885, 527). Je možné, že sa jednalo o látku na odev pre rehoľníkov.

O kontaktoch medzi kláštormi sv. Stanislava a sv. Ducha v Hrabkove vypovedá jedine zakladacia listina z roku 1334. Fundácie Hrabkovského kláštora sa zúčastnil aj Herke z Veľkého Šariša. Nespomína sa jeho funkcia, no možno predpokladať, že sa jednalo o priora. V prípade tohto vzťahu môžeme hovoriť o filiácii. Pri Hrabkovskom kláštore je možné doložiť aj kontakty so Spišským Podhradím. Keď sa totiž v roku 1461 obnovil spor o jednu štvrtinu desiatkov z dediny Chmiňany pred Spišskou Kapitulou, ktorá spor riešila, Hrabkovský prior Ján si prizval aj svojho Spišskopodhradského „kolegu“ priora Štefana (MNL OL DL, 70259; Rábik 2006, 113).

Kláštory žobravých rehoľí zohrali významnú úlohu pri kultúrnom, spoločenskom, no najmä náboženskom živote spoločnosti predovšetkým v mestách. V stredoveku mali nezastupiteľné miesto pri „kultivácii“ stredovekého človeka. Svoje miesto pôsobenia si hľadali aj augustiniáni, ktorí prichádzajú relatívne neskoro, keď už dôležité mestá boli „obsadené“ františkánmi a dominikánmi. No aj napriek tomu sa im podarilo vytvoriť pomerne kompaktné územie na Spiši a v Šariši, kde sa vzdialenosti medzi jednotlivými priorátmi pohybovali najviac v dĺžke jednodňového pochodu (cca do 30 km). Všetky štyri kláštory boli z pohľadu svojho posolania a zameralia čímsi výnimočné. V prvom rade to iste bola pastorácia a šírenie evanjelia prostredníctvom kázania a vysluhovania sviatostí. Sťažnosti mestských farárov v Spišskom Podhradí a v Košiciach na ich činnosť sú veľavravné. Na tento účel si bardejovskí augustiniáni zriadili aj spolok zasvätený Božej Matke. Rehoľníci vo Veľkom Šariši sa zasa, okrem iných činností, venovali aj administratívnej a notárskej práci, keďže kláštor stál v centre župy a možno v určitom období vlastnil aj autentickú pečať. Pri hrabkovských a bardejovských augustiniánoch treba zobrať do úvahy aj misijné poslanie pri konverzii pravoslávnych obyvateľov Haliče alebo Valachov, ktorí v tomto období začínajú osídľovať horské oblasti dnešného Slovenska. Charitatívnej a sociálnej činnosti sa venovali augustiniáni v Kláštore sv. Alžbety v Spišskom Podhradí. Miestny špitál bol neobsadený a veľmi chudobne obdarený. Rehoľníci tak predstavovali pre miestnu komunitu jedinou možnosť, ako tento špitál prevádzkovať. Nevedno však, ako dlho špitál fungoval, keďže v roku 1442 sa objekt spomína ako kláštor, čo však nevylučuje existenciu špitála. Augustiniáni v rámci pastorácie zrejme zavítali aj na iné miesta, pričom sa zachovali správy o ich pôsobení v Košiciach, Banskej Bystrici alebo teoreticky na Spišskom hrade. Z pohľadu filiácie možno rozpoznať počiatočný vzťah medzi kláštormi vo Veľkom Šariši a Hrabkove. Pôvod rehoľníkov v kláštore v Spišskom Podhradí sa nedá presvedčivo dokázať, no asi nebudeme ďaleko od pravdy, keď pripustíme kontakty na Hrabkovský (26 – 30 km) alebo Veľkošarišský kláštor (40 – 60 km), ktoré sú vzdialené len niekoľko kilometrov. Pri kláštore v Bardejove môžeme celkom bezpečne hovoriť o filiácii z Kláštora sv. Kataríny v Krakove.

## REFERENCES

- ABÚ SK, f. HMSK. Archív Biskupského úradu Spišská Kapitula, fond Hodnoverné miesto Spišská Kapitula (ďalej ABÚ SK, f. HMSK), Scr. 5, f. 9, nr. 15.
- Andrews, Frances. 2006. *The Other Friars : The Carmelite, Augustinian, Sack and Pied Friars in the Middle Ages*. Woodbridge.
- AO II. 1881. Nagy, Imre (ed.). *Codex diplomaticus hungaricus andegavensis*. Anjoukori okmánytár, Tomus II. Budapest.

- AO VI. 1891. Nagy, Imre (ed.). Codex diplomaticus hungaricus andegavensis 1353 – 1357. Anjoukori okmánytár, Tomus VI. Budapest.
- Arbesmann, Rudolph. 1966. A Legendary of Early Augustinian Saints. In *Analecta Augustiniana* 29, 5-58.
- Bardón, Lopez (ed.). 1890. Nicolai Crusenii Ord. S. Augustini. Pars tertia Monastici Augustiniani, Complectens epitomen historicam FF. Augustinensium a magna Ordinis unione usque ad an. 1620, cum additamentis Revmi. P. M. Fr. Josephi Lanteri, ejusdem Ordinis, Tomus I. Vallisoleti.
- Beňko, Ján. 1985. Osídlenie severného Slovenska. Košice.
- BV III. 1999. Bartholomaei Veneti, OSA. Registrum generalatus 1389-1393, Tomus III. Ed. Arnulfus Hartmann, Romae.
- CDH V/2. 1829. Fejér, Georgius (ed.). Codex diplomaticus Hungariae ecclesiasticus ac civilis : Studio et opera Georgii Fejér, Tomus V/2. Budae.
- CDH V/3. 1830. Fejér, Georgius (ed.). Codex diplomaticus Hungariae ecclesiasticus ac civilis : Studio et opera Georgii Fejér, Tomus V/3. Budae.
- CDH VIII/4. 1832. Fejér, Georgius (ed.). Codex diplomaticus Hungariae ecclesiasticus ac civilis : Studio et opera Georgii Fejér, Tomus VIII/4. Budae.
- Čížmár, Marián. 1999. Starobylý a pútnický Veľký Šariš. Levoča.
- DCS 1780. Wagner, Carolus (ed.). Diplomatarium comitatus Sarosiensis, quod ex tabulariis et codicibus manuscriptis eruit Carolus Wagner Hungarus zboroviensis bibliothecae universitatis regiae Budensis custod. Posonii; Cassoviae.
- Domenová, Marcela. 2006a. K stavu a charakteru stredovekých testamentov v Bardejove. In Slančová, Daniela – Žarnovská Iveta (eds.). 2. študentská vedecká konferencia (zborník príspevkov). Prešov, 169-210.
- Domenová, Marcela. 2006b. Stredoveké testamenty v Bardejove. In *Historica Carpatica* 37, 15-25.
- Elm, Kaspar. 1962. Beiträge zur Geschichte des Wilhelmtenordens. Köln, Graz.
- Empoli, Lorenzo (ed.). 1628. Bullarium ordinis Eremitarum S. Augustini. Rome.
- Erdélyi, Gabriella. 2004. Crisis or Revival? The Hungarian Province of the Order of Augustinian Friars in the Late Middle Ages. In *Analecta Augustiniana* 67, 117-140.
- Erdélyi, Gabriella. 2009. Tales of immoral friars: morality and religion in an early sixteenth-century Hungarian town. In *Social History* 34/2, 184-203.
- Féjerpataky, László (ed.) 1885. Magyarországi városok régi számadáskönyvei. Budapest.
- Friemar de, Enrico. 1909-1912. De Origine et Progressu Ordinis Fratrum Eremitarum S. Augustini et Vero ac Proprio Titulo Eiusdem. In *Analecta Augustiniana* III/IV, 12. <http://www.ghirardacci.org/files/biblioteca/defriemar.pdf>
- Fuxhoffer, Damiáni - Czinár, Maurus. 1860. Monasteriologiae regni Hungariae, Tomus II. Pestini.
- Halaga, R. Ondrej. 1992. Počiatky Košíc a zrod metropolu. Košice.
- Hradszky, József. 1884. Várdorlások a Szepességen : Szepesvár és környéke. Igló.
- Hudáček, Pavol – Uličný, Ferdinand ml. 2010. Veľký Šariš. In Štefánik, Martin – Lukačka, Ján (eds.). Lexikón stredovekých miest Slovenska. Bratislava, 552-563.
- Hutka, Miroslav. 2012. Vitus Pannonius, egy kevésbé ismert magyarországi középkori szent. In *Magyar Sion új folyam* 6 (98), 203-216.
- Hutka, Miroslav. 2016. Intelektuálna a vzdelanostná úroveň uhorských augustiniánov v stredoveku. In *Kultúrne dejiny* 7/Supplement, 19-30.
- Hutka, Miroslav. 2013a. Počiatky pustovníkov sv. Augustína vo Veľkom Šariši. In *Historický časopis* 61/1, 143-158.
- Hutka, Miroslav. 2013b. Uhorskí augustiniáni v historickej a literárnej spisbe (s prihliadnutím na územie Slovenska). In *Kultúrne dejiny* 4/2, 190-206.

- Jankovič, Vendelín. 1975. Neskorý feudalizmus a jeho kríza pred buržoáznou revolúciou. In Dejiny Bardejova. Košice.
- Lujik, van Benignus (ed.). 1964. Bullarium Ordinis Eremitarum S. Augustini 1187-1256. Würzburg.
- Matulay, Ctibor (ed.). 1980. Mesto Banská Bystrica : Katalóg administratívnych a súdnych písomností I. (1020) 1255 – 1536. Bratislava.
- MES II. 1882. Knauz, Ferdinandus (ed.). Monumenta Ecclesiae Strigoniensis, Tomus II. Strigonii.
- Milensius, Felix. 1613. Alphabetum felicis Mliensii de monarchis & monasteris Germaniae ac Sarmatiae citerioris ordinis eremitarum S. Augustini. Praga.
- MNL OL DL. Magyar Nemzeti Levéltár Országos Levéltár, Diplomatikai Levéltár (ďalej MNL OL DL), 71 270.
- MVH I/4. 2000. Várszegi, Asztrik (ed.). Monumenta Vaticana historiam regni Hungariae Illustrantia 1/4 (ďalej MVH). Budapest.
- MVS II/1. 2009. Rábik, Vladimír (ed.). Monumenta Vaticana Slovaciae, Tomus II/1 (ďalej MVS). Trnavae; Romae.
- MZA E4. Moravský zemský archiv v Brně (ďalej MZA), fond Augustiniáni Brno, E 4 (ďalej E4), inv. č. 5, sign. 41 V : 1. Dostupné online na [www.monasterium.net](http://www.monasterium.net)
- Rábik, Vladimír. 2006. Nemecké osídlenie na území východného Slovenska v stredoveku (Šarišská župa a slovenské časti žúp Abovskej, Zemplínskej a Užskej). Bratislava.
- RDSL II. 1987. Sedlák, Vincent (ed.). Regesta diplomatica nec non epistularia Slovaciae, Tomus II. Bratislava.
- Reťkovská, Adriana. 2010. Rehoľa antonitov na Slovensku. In Acta historica Neosoliensia 13/1-2, 29.
- Romhányi, Beatrix. 2000. Kolostorok és tarsaskáptalanok a középkori Magyarországon. Budapest.
- Romhányi, Beatrix. 2005. Ágostonrendi remeték a középkori Magyarországon. In Aetas 20/4, 91-101.
- Roth, Francis. 1953. Cardinal Richard Annibaldi First Protector of the Augustinian Order (1243 – 1276) : Chapter IV, continuation. In Augustiniana 3, 21-34.
- Sedlak, Vincent (ed.). 2002. Pod vládou anjouovských kráľov : Pramene k dejinám Slovenska a Slovákov IV. Bratislava.
- Schier, Pál Xystus – Rosnák, Martinus. 1778. Memoria provinciae Hungaricae Augustiniana antiquae, adservata in schedis P. Xysti Schier eremita Augustiniani, ac dein per Martinum Rosnak ejusdem instituti alumnum in lucem publicam emissa Anno MDCCLXXV. Graecii.
- Slivka, Michal. 1998. Stredoveké rehoľné domy na východnom Slovensku. In Zborník príspevkov k slovenským dejinám. Bratislava, 77-88.
- Sopko, Július. 1980. Knižná kultúra v Bardejove pred rozšírením kníhtlače. In Kniha '77 : Zborník pre problémy a dejiny knižnej kultúry na Slovensku. Martin, 19-37.
- Sroka, A. Stanislaw. 2011. Bardejov v XV. storočí : štúdie z dejín mesta. Bratislava.
- ŠA PO Bardejov. Štátny archív v Prešove, pobočka Bardejov, fond Magistrát mesta Bardejov (ďalej ŠA PO Bardejov).
- Theiner, Augustino (ed.). 1863. Vetera monumenta Slavorum meridionalium historiam illustrantia I. Rome.
- Udvárdy, József. 1956. Etienne de l'Île (†1382), Ermite de St. Augustin et archevêque de Kalocha (Hongrie). In Augustiniana 6, 322-335.
- Uth, O. Grzegorz. 1930. Szkic historyczno-biograficzny Zakonu augustjańskiego w Polsce. Kraków.
- Vurum, Josephus. 1835. Episcopatus Nitriensis eiusque praesulum memoria : cum ichnographicis tabellis exhibentibus priorem, ac modernam faciem castris, et civitatis Nitriensis. Posonii.
- Wagner I. 1774. Wagner, Carolus (ed.). Analecta Scepusii sacri et profani I. Viennae.
- ZsO I. 1951. Mályusz, Elemér (ed.). Zsigmondkori oklevéltár 1387 – 1399, Tomus I. Budapest.



*Zubko, Peter. 2012/13. Kult svätej Krvi v Košiciach : rozprávanie o stratených stredovekých relikviách. Košice.*

SUMMARY: CHARISM AND THE MISSION OF MEDIEVAL AUGUSTINIAN MONASTERIES IN THE AREA OF MODERN SLOVAKIA. The monasteries of the mendicant orders played an important role in the cultural, social and particularly religious life of the medieval society, especially in cities. In the Middle Ages they had an irreplaceable place in the “cultivation” of a medieval man. Augustinians, although they arrived relatively late, when important cities had been already “occupied” by the Franciscans and Dominicans, also sought a space to carry out their work and influence. Still, they managed to create a relatively compact territory in Spiš and Šariš, where the distances between the individual priories were the length of one-day’s journey (up to 30 km) at most. All four monasteries were somewhat exceptional in terms of their mission and focus. First of all, there was the pastoral work and the spreading of the Gospel through preaching and celebrating the sacraments; the complaints of the town priests in Spišské Podhradie and Košice about their activities speak volumes. For this purpose, the Augustinians of Bardejov also established a lay association dedicated to the Mother of God. The monks in Veľký Šariš devoted themselves, among other activities, to administrative and notary work, since the monastery was located in the centre of the county and it may have even owned an authentic seal. In case of the Augustinians of Hrabkov and Bardejov, it is also necessary to take into account their pastoral work in the process of the conversion of the Orthodox inhabitants of Halič or the migrants from Wallachia, who at that time began to settle the mountainous areas of modern Slovakia. The Augustinians of the St. Elizabeth monastery in Spišské Podhradie devoted themselves to charitable and social activities. The local hospital was unoccupied and very poorly endowed. Civilian administrators were not able to carry on with it because of a lack of funds. Thus, for the local community to run this hospital, the only option was the religious order. It is not known, though, how long this hospital was in operation, since in 1442 the property was described as a monastery, but this does not rule out the existence of a hospital. Apparently, Augustinians did pastoral care in other places, too, as there are records of their activities in Košice, Banská Bystrica and at Spiš Castle.

Mgr. Miroslav Huťka, PhD.  
Catholic University of Ružomberok  
Faculty of Arts and Letters  
Department of History  
Hrabovská cesta 1B  
034 01 Ružomberok  
Slovakia  
miroslav.hutka@ku.sk



# EPOS CIRILLO-METODIADA V PERIPETIÁCH LITERÁRNOHISTORICKEJ RECEPCIE

## The Epos *Cirillo-Metodiada* in Peripeteias of Literary Historical Reception

Martina Taneski

DOI: 10.17846/CL.2018.11.2.143-150

**Abstract:** TANESKI, Martina. *The Epos Cirillo-Metodiada in Peripeteias of Literary Historical Reception*. The aim of this study is not a redundant accumulation of different opinions or exhausting cross-section of all present literary critical evaluations of the epos *Cirillo-Metodiada*, but, especially, reflective and problematic viewing on selected facts influencing the reception of this work in past and nowadays. Therefore, the first part of the study outlines the question of usefulness or uselessness of the interpretative returns to works of literary past. In that manner we create the platform for the second part in which we try to notice discrepancy between the author's intention of Ján Hollý and incomplete grip of this intention by readers and cultural public of the particular era. We base from the well-known terminology of Umberto Eco which represent the discrepancy between the author's and reader's intention, while independently from both of these intentions persist the intention of the literary text itself. In the third part we think about the epos *Cirillo-Metodiada* in context of the efforts for an intra literary translation of the work of Ján Hollý, while the motivation we see in its updating and also accessing to wider base of readers.

**Keywords:** *Ján Hollý, Cirillo-Metodiada, literary history, author's intention, intra literary translation*

**Abstrakt:** TANESKI, Martina. *Epos Cirillo-Metodiada v peripetiách literárnohistorickej recepcie*. Cieľom štúdie nie je redundantné hromadenie názorov či vyčerpávajúci prierez všetkých doterajších literárno-kritických hodnotení eposu *Cirillo-Metodiada*, ale predovšetkým reflexívne problémové nazeranie na vybrané skutočnosti, ovplyvňujúce recepciu tohto diela v minulosti a dnes. Prvá časť príspevku preto načrtáva otázku (ne)potrebnosti neustávajúcich interpretačných návratov k dielam literárnej minulosti, čím sa vytvára platforma pre druhú časť, v ktorej sa pokúšame zaznamenať diskrepanciu medzi autorským zámerom Jána Hollého a neúplným uchopením tohto zámeru dobovou čitateľskou a kultúrnou verejnosťou. Opírame sa o známu terminológiu Umberta Eca, ktorá vystihuje nesúlad medzi zámerom autora a zámerom čitateľa, pričom nezávisle od oboch týchto zámerov pretrvávajúca zámer samotného textu diela. Tretia časť uvažuje o *Cirillo-Metodiade* v kontexte snáh o vnútroliterárny preklad tvorby Jána Hollého, čoho motiváciou bolo jej aktualizovanie a širšie čitateľské sprístupnenie.

**Kľúčové slová:** *Ján Hollý, Cirillo-Metodiada, literárna história, recepcia, autorský zámer, vnútroliterárny preklad*

## I. Návraty k dielam starších literárnych období

Neustále prehodnocovanie je priam signifikantnou črtou súčasných literárnohistorických výskumov, ktoré okrem bádania a skúmania literárnej minulosti s cieľom objavovať nepoznané čoraz častejšie znovuobjavujú a reinterpretojú.

Valér Mikula (2013, 5) sa k takýmto postupom vyjadruje už aj v súvislosti s charakterom našej spoločnosti kritickejšie: „Toto paradoxné rozpoloženie – čakanie na niečo, čo bolo – spôsobuje, že u nás dochádza, tiež paradoxne, k faktickému nedoceňovaniu minulosti a zároveň k preceňovaniu toho, čo sa o nej povie, napíše. Akoby samotný fakt kritického podania mohol tú minulosť zmazať, kým nadšený prístup akoby ju budoval! Skrátka, u nás sa skôr čaká na Dejiny a menej sa vraciame k tomu, čo sa skutočne udialo.“ Nemožno nesúhlasíť s tým, že takmer symptomatické sú v tomto zmysle viaceré súčasné i nedávno minulé literárnohistorické práce a štúdiá, na ktoré, domnievam sa, Valér Mikula v úvode svojej monografie s príznačným titulom *Čakanie na dejiny* (2013) taktne narážal, avšak za obzvlášť pozitívny „vedľajší produkt“ viacerých monografií, štúdií, interpretácií a z nich vyplývajúcich diskusií treba považovať aktualizáciu literárnohistorických tém, ak aj nie pre širšie spoločenské dianie, iste aspoň pre tých niekoľkých jednotlivcov mladších generácií so záujmom o dejiny literatúry a zložitý proces ich formovania v kontakte s historicko-spoločenským vývinom, alebo ešte väčšmi pre tých, ktorí podľahli vlně súčasných konšpiračných teórií a neschopnosti oceniť historický fakt či umelecké dielo. Z tohto uhla pohľadu sa ako nadsťasovo platná javí taktiež myšlienka Jána Bakoša (2000, 21): „Umelecké dielo treba interpretovať jednoducho preto, že sa mení historická povaha umenia, a bez historickej rekonštrukcie vývinovej súvislosti nie sme schopní adekvátne ani vnímať, ani oceniť vlastný obsah diela, t. j. jeho vývinové miesto, preto vývinová rekonštrukcia je vlastne aktualizáciou diela.“

Obhájenie načrtnutých prístupov ku skúmaniu starších literárnych období slovenskej literatúry nateraz však nemusí byť procesom zdĺhavým, najmä ak zohľadníme objektívnu skutočnosť, že dejiny každej národnej literatúry majú svojich tvorcov, ktorí na diela, udalosti a okolnosti ich vzniku nazerajú spravidla cez paradigmu úrovne dobového vedeckého poznania, filozofického smerovania, neopomínajúc väčšiu či menšiu mieru subjektívneho vkladu, obzvlášť pri hodnotení umelecko-estetických kvalít textov, pričom nezriedka v týchto hodnotiacich procesoch dochádza aj k uplatňovaniu axiém a teorém dobovo aktuálneho politického režimu. V prípade takzvaných malých literatúr je mnohvrstevný, a zároveň abruptný proces formovania dejín národnej literatúry navyše poznačený neustálym vymedzovaním vlastnej identity, čo je proces neraz natoľko komplikovaný, že v niektorých obdobiach absentuje akékoľvek exaktné poznanie o genéze literárneho vývinu, nehovoriac o vývine jazyka, či plynulom rozvíjaní medziliterárnych kontaktov. Nezriedkavý je v tejto súvislosti jav, keď sa o dvojdomých a viacdomých autorov delia dve alebo viaceré národné literatúry, a teda na tej istej konferencii môže prednášať slovenský literárny vedec o Pavlovi Jozefovi Šafaříkovi a český historik o Pavlovi Josefovi Šafaříkovi.<sup>1</sup>

Doposiaľ uvedené fakty predstavujú oporu nami zaujímaného stanoviska o nevyhnutnosti nepretržitého vyhodnocovania širokého diapazónu kritických pohľadov na konkrétne literárne dielo zo synchronného aj diachronného hľadiska, a to s prihliadnutím na skutočnosť, že dielo vzniklo a pôsobilo nielen v krátkom intervale literárnohistorického vývinu, a teda nemožno ho vnímať iba ako akýsi literárnohistorický artefakt, ale zostáva predovšetkým nositeľom obsahu a formy, a ako také disponuje menším či významnejším recepčným dobovým presahom, a preto môže byť v novších interpretáciách aktualizované, pričom takýto proces generovania hodnotení systematicky zoberá množinu pulzujúcich úvah o (ne)konštantnosti potenciálu konkrétneho

<sup>1</sup> Podrobne sa viacdomosťou autorov, ako aj ďalšími otázkami z oblasti problematiky medziliterárnych spoločností vo svojej práci *Teória medziliterárneho procesu I.* (1995) zaoberal Dionýz Ďurišin.

literárneho diela. Otázka, ktorú si v súvislosti s eposom *Cirillo-Metodiada* (1835) v úvode kladieme, teda spočíva v možnostiach prehodnotenia jeho významu a miesta v dejinách slovenskej literatúry.

## II. Cirillo-Metodiada vo vývinovo-rekonštrukčnom nazeraní

Opätovné skúmanie postavenia duchovného eposu *Cirillo-Metodiada*<sup>2</sup> v dejinách slovenskej literatúry je opodstatnené aj skutočnosťou, že v diachróne meniacom sa pohľade na význam tvorby Jána Hollého zaznamenávame diametrálne odlišné hodnotenia, neraz až nedocenenie a v nedávnej minulosti i hroziace dejinné „opomenutie“ pre jeho nevyhovujúci kádrový posudok. Tým druhým opodstatnením je nemenej pozoruhodná okolnosť, že *Cirillo-Metodiada* v ohlasoch z obdobia bezprostredne po jej vydaní v porovnaní so *Svatoplukom* (1833) výrazne zaostáva. Ide o fakt, ktorý neprekryje (Mikulom titulovaný) „nadšený prístup“ žiadnych neskorších ani súčasných snáh o docenenie eposu, čím ale, pochopiteľne, nespochybňujeme potrebu interpretácie tohto diela z dôvodu jeho aktualizácie<sup>3</sup>.

S poznaním, že za najobjektívnejší atribút literárneho diela samého osebe možno považovať jedine *zámer textu*, ktorý ale nemusí (a s najväčšou pravdepodobnosťou ani nemôže) byť totožný so subjektívizujúcimi *zámermi čitateľov* – literárnych kritikov a historikov každej literárnohistorickej epochy nevynímajúc – javí sa z perspektívy súčasného skúmania vhodné zamerať sa najprv na faktami postihnuteľnejší *zámer autora*<sup>4</sup>, a to najmä preto, že vďaka Jozefovi Ambrušovi máme k dispozícii editorsky zostavenú a poznámkovo prepracovanú *Korešpondenciu Jána Hollého* (1967). V tejto precíznej editorskej práci nachádzame spoľahlivý a doteraz nevyčerpaný prameň, prostredníctvom ktorého môžeme aspoň do určitej miery konfrontovať pôvodný *zámer autora* s následnou bezprostrednou i neskoršou dobovou recepciou duchovného eposu *Cirillo-Metodiada*.

Reflektujúc vysokú umelecko-estetickú hodnotu Hollého časomerných eposov, ktoré v duchu klasicistických tvorivých postupov mali ambíciu prekonávať svoje antické predlohy<sup>5</sup>, mienime sa zamerať predovšetkým na ideologické pozadie a motivácie ich vzniku. Ján Hollý v intenciách aktuálnych spoločenských udalostí obrodzovacieho procesu s vypätím realizoval svoj ideologický *autorský zámer*, ktorý charakterizuje historicko-spoločenská uvedomelosť, konceptuálnosť a ideologické zacielenie v prospech myšlienky svojbytného národa s vlastným jazykom, literatúrou, dejinami a kultúrou. Preto, ak uvažujeme o *Cirillo-Metodiade*, nemôžeme nevnímať ju v širšom kontexte a v úzkom prepojení s eposmi *Svatopluk* a *Sláv* (1839), čo vo svojich autorských dejinách literatúry dôvodne formuloval Stanislav Šmatlák (2001, 33): „Trojica týchto eposov, spracúvajúca látku národnej proveniencie, je výsledkom premyslenej umeleckej, ale aj kultúrohistorickej koncepcie Hollého hrdinskej epiky: *Svatopluk* mal ukázať štátnomocensú slávu našich slovanských predkov, *Cirillo-Metodiada* mala poukázať na ich silu duchovnú a napokon *Sláv* mal oživiť ich starobylosť mytologickú.“

<sup>2</sup> Zaradenie eposu *Cirillo-Metodiada* k eposom duchovným je nielen náležité, ale v súčasnosti už aj učebnicovo zaužívané, čím ale nechce a nemôže byť opomenutý zrejmy historizujúci charakter diela. Tento fakt je o to dôležitejší, že u Jána Hollého história (dejiny národa) vždy napreduje po boku s duchovnom (s upevňovaním viery).

<sup>3</sup> Viaceré zaujímavé štúdie nachádzame napríklad v súčasných zborníkoch vedeckých prác: *Literárnohistorické kolokvium IV. Klasicizmus* (2017) či *Slová Slovanov* (2013), ale aj v časopise Konštantínove listy (Mihalková 2017, 165-177).

<sup>4</sup> Podrobnejšie k teórii interpretácie literárneho diela a použitej terminológii: Eco 1995, Eco 2009.

<sup>5</sup> Bližšie o Hollého cielenom prekonávaní antických literárnych predlôh napríklad v príspevku M. Taneski (2017, 78-88).

Oporu Hollého kultúrnohistorickej koncepcii s dôrazom na duchovný prerod Slovákov poskytovalo predovšetkým precízne štúdiom publikovaných vedeckých a odborných prác, ktoré zaznamenávali dejiny veľkomoravského obdobia na úrovni dobovo aktuálnych poznatkov.<sup>6</sup> V liste pre Juraja Palkoviča z júla 1829 píše: „*Dekujem tiš za pozbierané správi o Svatoplukovi, že tolku prácu a unováňi pre mňa podstúpit ráčili. Já sem si podobné vedomosti ze Života ss. Cirilla a Metóda od nebohého p. Dobrovského vidaného a s priloženéj na konci chronologie spísal.*“ (Hollý 1967). Z citovaného vyplýva, že už počas písania *Svatopluka* nadobúdal materiály potrebné pre *Cirillo-Metodiadu*, čo možno považovať za jeden z prejavov systematického prístupu smerujúceho k naplneniu pre neho bytostne dôležitej autorskej stratégie.

V neskoršom liste adresovanom Martinovi Hamuljakovi nachádzame taktiež Hollého reflexiu uhorských eposov, ktoré – ak by spĺňali náročné žánrové a vysoké slohové kritériá – ohrozovali by jeho *autorský zámer*, spočívajúci vo vytvorení jedinečných diel, akými nedisponujú iné, menšie, ale ani väčšie slovanské národy. Že sa o uhorskú literatúru vysokého slohu s istými obavami aktívne zaujímal, dosvedčuje jeho prosba o zaslanie Horvátovho eposu *Árpád* (1831): „*Počul sem, že jakási uherská Arpadiaš či Arpadiaša aneb Arpadiada višla. Rád bich ju čítal. Že je pinguis Minerva, povedal jeden Polouher, čo ju čítal.*“ (Hollý 1967). Tento epos zachytáva dejiny Maďarov a je koncipovaný podobne ako Vergíliova *Eneida*. Z hľadiska umelecko-estetického tento pokus do značnej miery – iste aj k spokojnosti Jána Hollého – skutočne vystihuje označenie „pinguis Minerva“, preto ho neocenila ani vyššia uhorská spoločnosť. Trojicou bernolákovských eposov (historickým, duchovným a mytologickým) napokon Hollý s jednoznačným odporom zareagoval na takzvanú podmaniteľskú teóriu, ktorú pertraktovali aj ďalšie uhorské eposy.

Súčasťou Hollého ideológie bolo aj rozvinutie rodiaceho sa kultu Tatier, čím sa priblížil nastupujúcej štúrovskej generácii. Nestalo sa tak ale prostredníctvom veršov uznávaného *Svatopluka*, ale je to práve *Cirillo-Metodiada*, ktorá začína dvojverším: „*Prospevujem, jak viprosení s Cárihradú bratri, Konštantín a Metód, ku tatranským došli Slovákom*“ (Hollý 1950, 11). Eva Fordinálková (2003, 198) v tejto súvislosti uvádza, že „medzi eposmi *Cirillo-Metodiada* a *Sláv* nemožno si nepovšimnúť ešte ďalšiu analógiu – teraz bez potreby prehodnocovania: ide o kult Tatier. Isteže, jeho vznik nemožno pripísať Hollému (počas svojho života ich nikdy nevidel). Tatry ako synonymum slovenskosti povýšila na symbol mladá nastupujúca romantická generácia. Ale práve čas „rodenia sa“ tohto symbolu možno v Hollého tvorbe pozorovať.“ Na základe početných zmienok o Tatrách a „tatranských“ Slovákoch v epose *Cirillo-Metodiada* ďalej usudzuje, že Hollý národnú symboliku Tatier bez výhrad prijíma, a to aj napriek zmienkam o „nitrianskych“ a „panónskych“ Slovákoch, ktorých využitie bolo ideovo motivované vzhľadom na jeho rozvíjajúci sa *autorský zámer* v epose *Sláv*.

V dejinách slovenskej literatúry nachádzame obdobia, keď dielo Jána Hollého muselo odolávať viac či menej negatívnej kritike, no čo je horšie než kritika samotná, je zámerné nereflektovanie (napríklad režimovo) nežiaduceho diela. V súčasnosti môžeme zhodnotiť, že v druhej polovici 20. storočia tragickému scenáru zámerného „opomenutia“ Hollého eposu *Cirillo-Metodiada*, ako aj ďalšej jeho tvorbe, zabránili predovšetkým práce spomínaného Jozefa Ambruša, ktorý okrem zostavenia *Diela Jána Hollého I. – X* (1950) pracoval aj na vydaní neskoršieho výberu a je tiež autorom mnohých literárnovedných štúdií a článkov. Najvýznamnejšími sa v tomto kontexte stali jeho objavné práce *Ján Hollý očami svojich súčasníkov* (1964) a *Korešpondencia Jána Hollého*, vďaka ktorým sa mnohé o diele a živote autora objasnilo.

<sup>6</sup> Iste, je nutné pripomenúť, že Ján Hollý autorsky tvorivo prepojil historické fakty s epickou fikciou, a tiež pripomenúť, že nepoznal *Moravsko-panónske legendy* publikované až v roku 1851 Pavlom Jozefom Šafárikom.

V nazeraní na literárnohistorickú recepciu diela Jána Hollého musíme opäť aspoň krátko pripomenúť závažnú polemiku Polakoviča a Rapanta z roku 1945, keď bola známa iba časť Hollého korešpondencie. Jedným z bodov tejto polemiky bolo rozvinutie problému „Hollý verzus Kollár“. Je pravdepodobné, že by spor trval dodnes, ak by Jozef Ambruš v roku 1967 nevydal *Korešpondenciu Jána Hollého*, ktorá je dôkazom prinajmenšom vzájomného rešpektu medzi Jánom Hollým a Jánom Kollárom. Práve vďaka tejto editorskej práci mohol v roku 1985 Karol Rosenbaum spoľahlivo formulovať svoj názor o nevyhrotenosti vzťahu medzi dvoma veľikánmi slovenského literárneho klasicizmu<sup>7</sup>. Jozef Ambruš nielenže sprístupnil život a dielo popredného predstaviteľa slovenského literárneho klasicizmu, ale aj opravil viaceré chybné informácie dovtedajšieho literárnovedného výskumu. Koncom 20. storočia už akýkoľvek systematický prístup k tvorbe Jána Hollého (Viktor Kochol, Karol Rosenbaum, Stanislav Šmatlák, Viliam Turčány, Eva Fordinálová a i.) vychádza z minuciózneho literárnovedného snaženia a jeho editorských prác.

V súvislosti s eposom *Cirillo-Metodiada* musíme opäť konštatovať, že popri najvydávanějších *Selankách* a literárnovedne i čitateľsky najreflektovanejšom epose *Svatopluk* až dodnes zastáva miesto v úzadí. Príčiny, pre ktoré čitateľská a kultúrna spoločnosť v období jeho vzniku, ako aj neskôr, nedokázala, či skôr nemohla vyššie ohodnotiť prepracovaný *autorský zámer*, v súčasnosti analyzuje (o. i.) Miloslav Vojtech. Svoje hodnotenia zhrnul aj v jeho najnovšej publikácii *Slovenská klasicistická a preromantická literatúra* (2017) a vyplýva z nich, že oproti kompozične vyváženému a dômyselne štruktúrovanému *Svatoplukovi*, ktorý bol koncipovaný podľa vzoru Homérovej *Iliady* a Vergíliovej *Eneidy*, *Cirillo-Metodiada* ustrnula v stereotypnej rétorickosti bez využitia dynamického rozprávania a epickej šírky, pričom ide podľa jeho názoru o nezvládnutú kompozíciu s ďalšími žánrovými nedostatkami. Vojtech (2017, 108) svoju syntézu uzatvára tvrdením, že „aj neskorší vývin slovenskej epickej poézie (ale aj prózy) v obrodeneckom období (zrejme aj po skúsenostiach Jána Hollého) potvrdil, že táto tematika stála mimo dobového autorského záujmu.“ Napriek tomu, že sa hodnotenie Miloslava Vojtecha (2017, 104-108) javí ako prísne, stotožňujeme sa s jeho názorom, že Hollého cielené nadväzovanie na pomerne bohatú cyrilo-metodskú tradíciu v slovenskom i slovanskom kultúrnom povedomí<sup>8</sup> okrem básnických alúzií v príležitostnej poézii začínajúcich romantických básnikov už nenašlo ďalších výraznejších pokračovateľov.

Na základe *Korešpondencie Jána Hollého* zastávame názor, že práve do historicko-duchovnej *Cirillo-Metodiady* vkladal Hollý pre neho najvýznamnejšie tvorivé úsilie a snahu zapôsobiť na spoločenské pomery, avšak ideológii nasledujúcej generácie akoby postačoval ohromujúci epos *Svatopluk*, ktorý predstavoval výbojnosť potrebnú pre nadchádzajúce národnouvednomo- vacie snaženia. Autorsky zamýšľanú pôsobnosť *Cirillo-Metodiady* napokon čiastočne docielil až komplexnosťou svojho diela, ktoré ako celok premyslene pertraktovalo Herderovu filozofiu

<sup>7</sup> Uvádza, že Hollý sledoval tvorbu Jána Kollára a Pavla Jozefa Šafárika (píšucich v tzv. bibličtine), no – ako vyplýva z jeho listov určených Jurajovi Palkovičovi – nešlo o žiaden neprekonateľný spor. „Sú dôkazy o tom, že Ján Hollý a Ján Kollár, t. j. tábor biblickej češtiny, nestáli proti sebe, že ich stroho neoddeľovali rozličné formy spisovného jazyka a ani odlišná konfesijná príslušnosť ich nevedla k nepriateľstvu. Ján Kollár nikdy a nikde neprotestoval proti bernolákovskej slovenčine takým spôsobom ako proti kodifikácii strednej slovenčiny za spisovný jazyk. (...) Ako vidno, tlmočnica Kollárových názorov Slávy dcera veľmi mierne posudzuje Bernolákovu cestu, ba odvoláva sa na znášanlivosť a budúcnosť. (...) Obidvaja básnici majú črty spoločné i črty, ktoré ich odlišujú. Prestali však časy oddeľovať ich na základe týchto črt a nebrať do úvahy to, čo ich spája.“ (Rosenbaum 1995, 146-147).

<sup>8</sup> Túto tému vo svojich dielach a prácach dovtedy rozvíjali Benedikt Szöllösi, Daniel Sinapius Horčíčka, Matej Bel, Ján Baltazar Magin, Pavel Doležal, Samuel Timon, Juraj Papánek, Juraj Fándly, Josef Dobrovský a i.



a kollárovsco-šafárikovské humanizačné idey.<sup>9</sup> Avšak *autorský zámer* tohto eposu, spočívajúci v kontinuite prepojenia dovtedy intenzívne proklamovanej cyrilo-metodskej tradície s novou rozvíjajúcou sa symbolikou Tatier, zostal čitateľmi nepovšimnutý, a teda z pohľadu samotného autora iste aj nedocenený.

### III. Vplyv vnútroliterárneho prekladu tvorby Jána Hollého na súčasnú recepciu

Karol Rosenbaum, autor úvodných textov v Ambrušových edičných počinoch, vyslovil pre mnohých rozporuplnú ideu o potrebe transponovať Hollého dielo z bernolákovčiny do súčasnej slovenčiny, čo napokon čiastočne uskutočnil Ján Kostra v najvydávanějších *Selankách*. Vydanie z roku 1965, ktoré obsahuje aj často citovaný doslov Jozefa Felixa, znamenalo pokus o sprístupnenie a zjednodušenie recepcie diela Jána Hollého, hoci v tomto prípade chceme vyjadriť súhlas s názorom, že aj keď: „Kostrov preklad Selaniek (kompletných – i s troma záverečnými „náboženskými“ – tematika narodenia Krista) a Felixov doslov sa stretli s priaznivým ohlasom slovenskej kultúrnej verejnosti, ale bernolákovčina predsa len zostáva jedinečným peľom na motýľích krídlach Hollého poézie...“ (Fordinálová 2007, 205).

Čo je najdôležitejšie, pridružila sa v druhej polovici 20. storočia otázka vnútroliterárneho prekladu, pri zodpovedaní ktorej vychádzame z tézy Viktora Kochola (1979, 121-126), ktorý uvádza, že preklad umeleckého diela nie je výlučne procesom jazykovým, ale aj tvárnym a umeleckým. Nemení sa iba jazyk, ale aj forma a tvar umeleckého textu. Tieto súvisia s ideovým obsahom diela, preto je dôležité vyhnúť sa transformácii originálu na parafrázu. I keď naším cieľom nie je snaha kriticky hodnotiť všetky doterajšie vydania diela Jána Hollého, no predsa len, musíme vyzdvihnúť význam Ambrušovho bibliofilského spracovania *Diela Jána Hollého I. – X.*, pri zostavovaní ktorého siahol po pôvodnom súbornom vydaní z rokov 1841 – 1842. Takéto spracovanie (iba s nevyhnutnými pravopisnými zmenami) z nášho pohľadu ako jediné eliminuje akúkoľvek potenciálnu hrozbu transformácie originálu na parafrázu, o ktorej sa Kochol zmiňuje. Týmto názorom však nespochybňujeme prínos vnútroliterárneho prekladu, ktorý – ako Jozef Felix tvrdil už koncom päťdesiatych rokov minulého storočia, a svedčí o tom aj Kostrov preklad *Selaniek*, má v literatúre svoje opodstatnenie.<sup>10</sup>

Z uvedeného vyplýva, že transponovanie Hollého tvorby z bernolákovčiny do súčasnej slovenčiny nadobúda význam predovšetkým vzhľadom na potrebu sprístupniť text súčasnému čitateľovi, no domnievame sa, že ani Buzássyho preklad *Cirillo-Metodiady* prostredníctvom široko dostupnej edície Zlatého Fondu slovenskej literatúry z roku 1985 väčšmi nezviditeľnil pôvodný *autorský zámer*, ktorý v súvislosti s Hollého vtedajšími národno-obroditeľskými snaženiami už takmer ani nedokážeme komplexne postihnúť. Opäť sa presviedčame o tom, že vlačnú bezprostrednú odozvu na Hollého druhý epos nemôže nahradiť dodatočná literárna kritika či reflexia, čo je pravdepodobne aj jednou z hlavných príčin sínusoidného záujmu o viaceré diela našej literárnej histórie. Bez ohľadu na významné miesto *Cirillo-Metodiady* v Hollého premyslenej triadicko-koncepcii, žil tento epos, či skôr prežíval, a tak aj dodnes prežíva – v interpretáciách s neistým potenciálom plnohodnotne uchopiť veľkolepo mienený *autorský zámer*, ktorý do neho Ján Hollý s určitou istotou vkladal.

<sup>9</sup> Podrobne o vzťahu Jána Hollého a Ludovíta Štúra v kontexte historicko-spoločenského diania píše Eva Fordinálová v publikácii *Otec a syn národa. Vzťah Jána Hollého a Ludovíta Štúra* (2015).

<sup>10</sup> Podrobnejšie k tejto problematike: Tomčík 1985, 309-315.



Ak sa ohliadneme za úvodnou časťou tejto štúdie, musíme znova vyjadriť súhlas s kritickou tézou Valéra Mikulu a konštatovať, že absentujúci ohlas na epos *Cirillo-Metodiada* bezprostredne po jeho vydaní doposiaľ nevykompenzovali žiadne neskoršie práce, interpretácie ani kritiky, preto v prípade tohto konkrétneho diela nie je s dlhším časovým odstupom možné ani zásadné prehodnotenie jeho miesta v dejinách slovenskej literatúry. V tomto kontexte usudzujeme, že najvýznamnejšie pôsobí druhý Hollého epos ako súčasť ideologicky ucelenej koncepcie autora, no *Cirillo-Metodiade* samotnej ťažko pripísať väčší význam než len taký, aký zohrala v období bezprostredne po svojom prvom vydaní. Napriek tomu – mikulovsky povedané – majú „ďalšie state“ a interpretácie tohto eposu zmysel predovšetkým v kontexte jeho aktualizácie.

## REFERENCES

### Primary sources

- Hollý, Ján. 1950. Dielo Jána Hollého. Sväzok IV. *Cirillo-Metodiada*. Trnava.  
 Hollý, Ján. 1985. *Cyrilometodiáda*. In Dielo II. Bratislava, 9-175.  
*Korešpondencia Jána Hollého*. 1967. Martin. [https://zlatyfond.sme.sk/dielo/1820/Holly\\_Korespondencia-Jana-Holleho/1](https://zlatyfond.sme.sk/dielo/1820/Holly_Korespondencia-Jana-Holleho/1).

### Secondary sources

- Bakoš, Ján. 2000. Periféria a symbolický skok. Bratislava.  
 Bednárová, Katarína. 2016. K niektorým otázkam vývinových trajektórií umeleckého prekladu na Slovensku (1945 – 1989) [On some aspects of developmental trajectories of literary translation in Slovakia (1945–1989)]. In *World Literature Studies* 8/1, 3-23.  
 Ďurišín, Dionýz. 1995. Teória medziliterárneho procesu I. Bratislava.  
 Eco, Umberto. 1995. Interpretácia a nadinterpretácia. Bratislava.  
 Eco, Umberto. 2009. *Meze interpretace*. Praha.  
 Fordínalová, Eva. 2015. Otec a syn národa. Vzťah Jána Hollého a Ľudovíta Štúra. Skalica.  
 Fordínalová, Eva. 2007. Ján Hollý v slovenskom národno-kultúrnom vedomí. Bratislava.  
 Fordínalová, Eva. 2003. Ján Hollý (1785 – 1849). Bratislava.  
 Fordínalová, Eva. 2013. Pretrvávajúce poslanstvo Byzantskej misie v slovenskej duchovnej kultúre – poslanstvo pre súčasnú európsku kultúru. In Bíziková, Margita (ed.). *Slová Slovanov*. Bratislava, 40-48.  
 Kochol, Viktor. 1979. Literárne reflexie. Bratislava.  
 Mihalková, Gabriela. 2017. Etický rozmer reflexie veľkomoravského obdobia v slovenskej literatúre na konci 18. storočia [The Ethical Dimension of the Reflection of the Great Moravian Period in the Slovak Literature at the End of the 18th Century]. In *Konštantínove listy [Constantine's Letters]* 10/2, 165-177.  
 Mikula, Valér. 2013. Čakanie na dejiny. State k slovenskej literárnej histórii. Bratislava.  
 Rosenbaum, Karol. 1985. Miesto Jána Hollého v literatúre národného obrodovania. In Chovan, Juraj (ed.). *Pamätnica z osláv dvojstého výročia narodenia Jána Hollého*. Martin, 146-147.  
 Šmatlák, Stanislav. 2001. *Dejiny slovenskej literatúry II*. Bratislava.  
 Taneski, Martina. 2017. Prekonávanie vzorov ako klasicistický atribút poetiky Jána Hollého. In Brtáňová, Erika (ed.). *Literánohistorické kolkvium. IV. Klasicizmus*. Bratislava, 78-88.

- Tomčík, Miloš. 1985. Klasický odkaz Jána Hollého a vnútroľiterárny preklad. In Chovan, Juraj (ed.). Pamätnica z osláv dvojstého výročia narodenia Jána Hollého. Martin, 309-315.
- Valcerová, Anna. 2016. Tradičné a moderné, naše a cudzie ako hybné sily vývinu básnického prekladu (s dôrazom na situáciu po roku 1945) [Translation of a poetic text as an expression of national culture]. In World Literature Studies 8/1, 35-48.
- Vojtech, Miloslav. 2017. Slovenská klasicistická a preromantická literatúra. Bratislava.
- Vojtech, Miloslav. 2013. Cyrilo-metodská tradícia v básnickom stvárnení Jána Hollého. In Bíziková, Margita (ed.). Slová Slovanov. Bratislava, 161-174.
- Zajíčková, Martina. 2013. Cirillo-Metodiada v národnom kontexte. In Bíziková, Margita (ed.). Slová Slovanov. Bratislava, 175-185.

SUMMARY: THE EPOS *CIRILLO-METODIADA* IN PERIPETEIAS OF LITERARY HISTORICAL RECEPTION. The study deals with the question of possible reassessment of the meaning and place of Ján Hollý's epos *Cirillo-Metodiada* in history of Slovak literature. Ján Hollý, in the intentions of - at that time - actual social events of the revival process, hardly realized his ideological *author's intention* which characterize the historical and social consciousness, conceptuality and ideological aims – all in favor of the idea of independent nation with own language, literature, history and culture. In the study we prove that Ján Hollý put the most significant creative effort and also the effort to impress on social conditions precisely into his historical and spiritual epos *Cirillo-Metodiada*. However, it seems that to next generation and its ideology sufficed the magnificent epos *Svatopluk* which presented the fight needed for another national awareness efforts. We also state that past the popular work *Selanky* and the most reflected epos *Svatopluk* the epos *Cirillo-Metodiada* stood at the edge of attention, because in times of publishing of this work the readers, together with cultural society, were not able to value the refined author's intention. Ultimately, the meaning of the epos *Cirillo-Metodiada* was reached by the complexity of the author's work which as a whole thoughtfully discussed the Herder's philosophy and Kollár's and Šafárik's humanistic ideas. In this period, the *author's intention* of the epos, consisting in continuity of interconnection intensely proclaimed tradition of Cyril and Method, remained unnoticed from reader's view and from the view of the author, certainly, not so well appreciated. Transpose of Hollý's work from Bernolák's language to contemporary Slovak takes on significance, especially, considering the need to make the text more readable to current reader, though, in the study we say that the original author's intention is not good to see not even in the translation of Ján Buzássy. Absent reaction on the epos *Cirillo-Metodiada* immediately after its first publishing is still not enough compensated – by any later work, interpretation and criticism. It means that after a long time it is not possible to reassess the place of this work in history of Slovak literature more consistently. Nevertheless, another texts and interpretations of Hollý's epos have sense, especially, in context of its updating.

PhDr. Martina Taneski, PhD.  
Constantine the Philosopher University in Nitra  
Faculty of Arts  
Department of Slovak Language and Literature  
Štefánikova 67, 949 74 Nitra  
Slovakia  
mtaneski@ukf.sk

# AN OUTLINE OF GREEK CATHOLIC MONASTICISM IN THE CZECH LANDS AND CZECHOSLOVAKIA THROUGHOUT THE 19TH AND 20TH CENTURY

Jakub Zouhar

*God Is Love, Let's Love Him.*  
Bishopric Motto of Pavol Gojdič, OSBM

DOI: 10.17846/CL.2018.11.2.151-167

**Abstract:** ZOUHAR, Jakub. *An Outline of Greek Catholic Monasticism in the Czech Lands and Czechoslovakia throughout the 19th and 20th Century.* Byzantine-rite Christians have always been of little importance to general public living in Czechoslovakia, especially to inhabitants of Bohemia. Moreover, Slovak elites did not always choose an even-handed approach to the Greek Catholic Church. This was caused by the different character of Byzantine-rite Christians, very often Rusyns by origin. That was why the history of Byzantine-rite Christians was so complicated within the defined territory throughout the 19th and 20th centuries. It is even truer of Greek Catholic monasticism. Those who decided to be an enemy of the Greek Catholics had to start with the elimination of their elite – monks and nuns. The worst time for Byzantine-rite Christians came in the second half of the 20th century when the states where they lived were ruled by Communists regimes.

**Keywords:** *Greek Catholicism, Monasticism, Bohemia, Moravia, Hungary, Czech Republic, Slovak Republic, Czechoslovakia, Ukraine, the Rusyns, 19th Century, 20th Century*

**Abstrakt:** Zouhar, Jakub. *Prehľad gréckokatolíckeho monasticizmu v Česku a Československu počas 19. a 20. storočia.* Kresťania byzantského obradu nikdy nemali pre širokú verejnosť žijúcu v Československu, predovšetkým pre obyvateľov Čiech, veľký význam. Ani slovenské elity nepristupovali vždy ku gréckokatolíckej cirkvi nestranne. Bolo to spôsobené odlišným charakterom kresťanov byzantského obradu, veľmi často pôvodom Rusínov. Z toho dôvodu bola história kresťanov byzantského obradu v rámci definovaného územia počas 19. a 20. storočia pomerne zložitá. Toto tvrdenie sa vzťahuje aj na gréckokatolícke mníšstvo. Kto sa rozhodol byť nepriateľom gréckokatolíkov, musel začať likvidáciou ich elity – mníchov a mníšok. Najhoršie obdobie pre kresťanov byzantského obradu nastalo v druhej polovici 20. storočia, keď v štátoch, v ktorých žili, vládli komunistické režimy.

**Kľúčové slová:** *gréckokatolíci, mníšstvo, Čechy, Morava, Maďarsko, Česká republika, Slovenská republika, Československo, Ukrajina, Rusíni, 19. storočie, 20. storočie*

## Introduction

Scattered geographically from the present-day Ukraine to the current Czech Republic, the members of the Greek Catholic Church living in Eastern Europe were connected intellectually by their shared passion for their faith. They had, however, no cohesive organization. In fact, there were several branches within the Church. That is one of the reasons why it is not easy

to describe the life of these people who were forced to vindicate their attitudes for such a long time. Eastern (Byzantine)-rite Catholics were often overlooked in number and importance, not only by Orthodox believers but also by Roman Catholic Christians even though both groups are in communion with the Bishop of Rome.

In the following paragraphs, we will be able to examine only a very complicated situation. Despite having published more studies on the topic, it soon became clear that to describe it comprehensively is an exceptionally demanding task. Each historian who attempts to write about the Greek Catholic Church in the territory of former Czechoslovakia has to cope with a lack of sources, especially those related to the period prior 19th century. Nonetheless, several treatises on the subject have already been published; some of them served as sources for compiling this text.

At the very beginning of the chapter it is necessary to say a few words in order to introduce the territorial integrity of the region which covers several states today. These states – Czech Republic, Slovak Republic, Poland, Hungary and Ukraine – have always been completely different from each other in terms of geography, culture, as well as history and language. Greek Catholics, therefore, have never lived in the same way of life within the territory and they have been spread out over it very unevenly. Most of them have been living in the eastern parts of the region, in the present-day Eastern Slovakia and in the most western part of Ukraine, called Carpathian Ruthenia (also Carpatho-Ukraine, or Zakarpattia). Czechoslovakia, as one of the new states formed after the World War I, consisted of four main districts at the time: Bohemia, Moravia-Silesia, Slovakia, and Carpathian Ruthenia which were regarded, from the standpoint of political geography, as one entire territory. In fact, these districts differed from one another to a significant extent. Greek Catholics, mostly living in eastern regions of Czechoslovakia, came from a poor background because the eastern part of Czechoslovakia suffered from a shortage of skilled staff from time immemorial. In spite of all political coup d'états, this fact never changed during the 20th century.

## Greek Catholics in the Defined Territory in Outline<sup>1</sup>

After the disintegration of the Great Moravian Empire two successor states emerged in 907: Hungary and the Czech lands (also known as the Bohemian Kingdom in the Middle Ages, or the Lands of the Czech Crown). They consisted of several historical countries: Bohemia, Moravia, Silesia (until 1742; today mostly incorporated into Poland; the smaller part belonging to Czech Republic is called Czech Silesia today), and Lusatia (under the rule of Bohemian kings till 1635; today in Germany). To further complicate the issue, the Czech lands together with Hungary became part of the Habsburg Monarchy (or Habsburg Empire) from 1526 to 1918. However, the Eastern rite was important in Hungary since there were many Greek monasteries, though it was gradually superseded by the Western rite. In 1504, the church was divided into Western Catholic and Eastern Orthodox denominations. The Cyrillo-Methodian tradition<sup>2</sup> was still maintained

<sup>1</sup> Data used for writing these paragraphs were taken from: Šturák 1999; Hric – Šturák 1998; Vladimirus de juxta Hornad [= pseudonym] 2004; Coranič 2013a; Sládek 2013; Řeckokatolická církev v Česku. 2018. Řeckokatolická církev v Česku [The Greek Catholic Church in the Czech Republic], Wikipedia. February 6, 2018. [https://cs.wikipedia.org/wiki/%C5%98eckokatolick%C3%A1\\_c%C3%ADrkev\\_v\\_%C4%8Cesku;Gr%C3%A9ckokatolicka\\_cirkev\\_na\\_Slovensku](https://cs.wikipedia.org/wiki/%C5%98eckokatolick%C3%A1_c%C3%ADrkev_v_%C4%8Cesku;Gr%C3%A9ckokatolicka_cirkev_na_Slovensku). 2018. Gréckokatolická cirkev na Slovensku [The Greek Catholic Church in the Slovak Republic], Wikipedia. February 6, 2018. [https://sk.wikipedia.org/w/index.php?title=Gr%C3%A9ckokatolicka\\_cirkev\\_na\\_Slovensku&direction=next&oldid=4850122](https://sk.wikipedia.org/w/index.php?title=Gr%C3%A9ckokatolicka_cirkev_na_Slovensku&direction=next&oldid=4850122).

<sup>2</sup> Historical identity of the Greek Catholic Church in Slovakia is built on the conviction that the Eastern Church, using the Church Slavonic as liturgical language, originated in and existed since the time

in Eastern Slovakia and there is much evidence of this in Spiš. Through the late 13th and 14th centuries, shepherds and Russian people were moving to Slovakia. In 1393, Teodor Koriatovič came to Mukachevo (which was incorporated with the Carpathian Ruthenia into Czechoslovakia in 1919) with a group of new settlers. They founded over three hundred settlements which followed the Eastern rite, reviving the Cyrillo-Methodian tradition and slowing down the process of latinization.

It is believed that a monastery existed in Mukachevo at the beginning of the 11th century. From 1491 onwards, there is a definite proof that bishops of the Eastern rite had settled there. The priests of this denomination did not have all the privileges and higher functions that a blessing by Latin bishops conferred. After the Reformation, Mukachevo bishops, owing to unfavourable circumstances, lost nearly all their privileges and the monastery was destroyed. Religious chaos also resulted from the spreading of orthodoxy from the east. Hungarian sovereigns tried to solve this by getting the Eastern Christians into a unification process. The Uzhgorod Union, the solemn declaration of 63 bishops, was concluded on April 24, 1646, in the castle chapel of Drugeths in Uzhgorod (also two Basilian monks – Peter Parthéna Petrovič and Gabriel Kosovický – were present) (Šturák 1999, 16). Gradually it gained acceptance over the whole area and by 1661 there were more than five hundred priests united with Rome. The diocese of Mukachevo still functioned as the centre of Hungarian Greek Catholics. Pope Clement XIV issued the Bull *Eximiam Regalium Principum* at Empress Maria Theresé's instigation, which established the independent diocese of Mukachevo on September 19, 1771. On July 27, 1787, this was divided into three vicariates: Marmoros, Szmár and Košice. On November 3, 1815, the diocese of Prešov was created from the former Košice vicariate by Emperor Francis I without the recognition of Rome. At its outset, it had 194 parishes and almost 150,000 followers. The emperor nominated Gregor Tarkovič as the head of the diocese. The canonical foundation of the diocese was announced by Pope Pius VII with the Bull *Relata semper* of September 22, 1818, which also contained regulations governing its activities and specified the powers of the new diocese. After many problems the newly designated bishop, Gregor Tarkovič, took over the leadership of the diocese on November 17, 1818, and it gradually began to develop its activity.

Bishop Josef Gaganec continued the hard work of building and developing the diocese of Prešov. The cathedral was rebuilt and about 24 new brick cathedrals were built too. When serfdom was abolished in 1848, the life of Greek Catholic believers was difficult. They had to resist Magyarisation and latinization of their rite. From 1913 onwards, Stefan Novák was the new head of the diocese (Coranič 2013c). He yielded to the pressure of Magyarisation and introduced Hungarian into church schools as well as into church ceremonies. For this reason, he left for Hungary just after the fall

---

of the mission of SS. Cyril and Methodius. Moreover, it follows the Cyrillo-Methodian model of church organization. There are 3 basic characteristics of this model: eastern spirituality, liturgy in a language close to the spoken idiom, and the unity with the Papal See in Rome. The model of the church has always been viable in the territory, despite its marginalization in the Middle Ages. It is also believed that the existence of the Greek Catholic Church in the territory of the former Kingdom of Hungary is not an exclusive product of the Union with Rome concluded in 1646. The origins of this ecclesiastical community cannot therefore be schismatic. However, the religious identity of the Orthodox Church in Slovakia is equally and firmly built upon the tradition of direct organization from SS. Cyril and Methodius. Generally speaking, the Greek Catholic Church historiography tends to undermine the importance of the Union of Uzhgorod. The Union is interpreted as a formal establishment, legal confirmation of the existence of the Greek Catholic Church in the north-eastern territories of the Kingdom of Hungary that represented a certain line of separation between the East and the West. The historiography also emphasizes the aspect of the voluntary accession to the Union. For general context see (Šoltés 2010, 35-48; Lichner – Marinčák – Žeňuch 2013).

of the Austrian-Hungarian Empire and leadership was taken over by Mikuláš Russnák. At the time, the new border separated 21 parishes from the diocese of Prešov which became Hungarian, but the parishes which were now in Czechoslovak territory remained under the administration of the diocese of Mukachevo with its residence in Uzhgorod. In 1918 – 1926, Greek Catholic Church went through a very hard and complicated period. The unflattering economic situation after the World War I, the division of clergy into several national branches, and Magyarisation in the Slovak territory were the most serious problems. There was Modus Vivendi of 1928, an agreement between Vatican and Czechoslovakia, which regulated the complex relationship between the churches and the Czechoslovak state. Bishop Dionýz Mjárady was succeeded in 1927 by Bishop Pavol Gojdič (1888 – 1960 in a Communist prison) in 1927, a Basilian and a man of unusual qualities and a saintly life. During his leadership the diocese showed a many-sided development; however, this was violently interrupted by the political changes after the World War II. On December 16, 1933, the main parish of St Clement in Prague was established for all Greek Catholics from Bohemia, Moravia and Czech Silesia. Bishop Gojdič later created a parish in Brno for Moravians and Silesians. Moreover, the ecclesiastical administrations of the Greek Catholic Church arose in the Bohemian and Moravian towns of Liberec, Tachov, Plané, Jelení, Mikulov and Bruntál shortly after 1945.

Since the renewed Czechoslovakia was in the sphere of influence of the Soviet Union, the Communists quickly took power in the state in 1948 and decided to liquidate the Greek Catholic Church as such. At the time the church in Czechoslovakia numbered 345 clergymen (including 27 Basilians, 29 Redemptorists, 28 Basilian nuns, and 72 Sisters Servants of Mary Immaculate) (Šturák 1999, 64), 242 parish offices, 11 towns with chaplains, 241 parish churches, 171 local churches, 49 chapels and 305,600 believers (in the territory of the present-day Czech Republic there were 2 parish offices with 11 local churches and 68,400 believers). Having staged a large Convocation in Prešov, the Communists abolished the Union with the Catholic Church and instituted a manifest joining of the Greek Catholics to the Orthodox Church. Many priests including the bishops were interned in prison and the church property was transferred to the Orthodox Church. The rest of clergy were forced to move to Bohemia where they were subjected to forced labor. Most of the congregations retained their religion during these most difficult times. Following the democratic changes in 1968, the Greek Catholics also applied for their rights. Priests were able to return home. By a government decree of May 29, 1968, former property was restored to the Greek Catholic Church and a further resolution of June 13, 1968, gave them the same rights as other churches. The schools were restored together with the orders and religious life. On December 20, 1968, Pope Paul VI nominated Ján Hirka as the ordinary for the Greek Catholic Church with the rights of a bishop. Nonetheless, this time period did not last long. After the military invasion in August 1968, Czechoslovakia returned to Communist totalitarianism. This marked a new period of oppression for the churches. Despite this fact the Greek Catholic Church, owing mainly to its work with young people, was developing within.

A new stage of development for the Church started after the fall of Communist dictatorship in 1989. Following a government resolution of May 29, 1990, the ownership rights for church property, removed in 1950, were restored. There was a renewal of religious life. After the division of Czechoslovakia in 1993, a diocesan vicariate was organized in Prague. Ivan Ljavinec was appointed as the new Episcopal vicar there. Pope John Paul II established a new apostolic Exarchate under the leadership of Ivan Ljavinec in the Czech Republic on March 13, 1996. In 2003 he was succeeded by Ladislav Hučko. On February 25, 1997, the archdiocese of Košice was established. Pope Benedict XVI raised this to the level of an Eparchy on January 30, 2008, and at the same time erected the new Byzantine-rite Eparchy of Bratislava. He also raised Prešov to the level of a Metropolitan See, constituting the Slovak Greek Catholic Church as a *sui iuris* metropolitan



Church. Nowadays the Archeparchy of Prešov has two suffragans: Eparchy of Bratislava and Eparchy of Košice. In their liturgy, Greek Catholics in Slovak Republic use mainly Slovak, partly also Old Slavonic language, Ruthenian and Hungarian, rarely Old Greek.

However, according to the 2011 census there were 9,927 Greek Catholic followers in the Czech Republic; several thousand believers, mainly from Slovakia and Ukraine who temporally work in the country, should also be included. For that reason, there were 25 parishes with 35 priests for 177,704 faithful in the Czech Republic in 2007.

In addition to secular priests, several orders have operated in the defined territory throughout history. However, they never operated with the same intensity there and their stories are different as well. Although the orders, namely Basilian Order of St. Josaphat, Sisters of St. Basil the Great, the Congregation of the Most Holy Redeemer, and the Sisters Servants of Mary Immaculate, are of great importance to the church since each priest had to partake in the spiritual exercises in Ružumberok (Jesuits), Michalovce (Redemptorists), or in Trebišov (Basilians) every three years (Šturák 1999, 70-71). Their social standing outside of the church has always been rather insignificant, particularly in the territory of the present-day Czech Republic. Despite the fact, the Communist regime was scared of these orders because they represented an insuperable obstacle in the path of total destruction of the Greek Catholic Church in Czechoslovakia. For that reason, the orders had to be decimated first. They were usually accused of being involved in a conspiracy against the regime, very often with the assistance of the Organization of Ukrainian Nationalists.

### **Basilian Order of St. Josaphat (*Ordo S. Basilii Magni*; OSBM)**

There are five branches of the order of St. Basil the Great, which can be ranked among the oldest religious orders in the world (Magocsi – Pop 2005, 32-33; Vojnar 2003, 142-144). One of them is the Basilian Order of St. Josaphat. It is this branch precisely that pertains to the most widespread religious order of the Greek Catholic Church within the defined territory.

Its origin dates back to 1072 when the rule of St. Basil the Great was introduced in the Pechersk Lavra monastery in Kiev, the capital of Ukraine, by St Theodosius (d. 1074). Subsequently, the rule became the model for other monasteries in Ukraine, Belarus, and Russia. The year 1739, when the Congregation of the Protection of the Holy Virgin (also called the Ruthenian Congregation) was formed, is regarded as the key landmark in the history of the order in the defined territory. Four years later, two provinces (Lithuanian and Ruthenian) were created in the general chapter of Dubno. In 1780, the order was divided into four provinces due to the partition of Poland (1772). After their novitiate and religious profession, young clerical students usually pursued philosophical studies at the monastery of Zhytrovytsi. For theology, they went to Western Europe where Urban VIII had established 22 scholarships for them in the pontifical schools of the following cities: 4 in Rome, 2 in Vienna, 2 in Prague, 2 in Olomouc in Moravia, 6 in Braunsberg in Prussia, and 6 in Graz. Basilians played a key role within the Greek Catholic Church throughout the 17th and 18th centuries. All the metropolitans of Kiev, for instance, were of their order at that time. The members of the order also included such personalities as Ioann Jozif Hodemarský († 1716), the bishop of Mukachevo, the linguist and theologian Arsenij Kocak (1737 – 1800) (Magocsi – Pop 2005, 251), or Michael Molčan (1832 – 1872) (Magocsi – Pop 2005, 331) who fought as a member of the order against the nullification of autonomy of the eparchies of Mukachevo and Prešov in relationship to the Vatican at the Catholic Congress in Budapest in 1869 – 1871.

Provinces were ruled by *protohegumeni* (provincials); monasteries, by either archimandrites appointed for life, or by *hegumeni* (local superiors) in office for four years. Basilians focus predominantly on education of the youth, missions, and exertions.

There is a solid evidence about the existence of old monasteries in Krásny Brod (Timkovič 2009)<sup>3</sup> (originated in the 16th century; Basilians lived there until 1915) and in Bukova Hôrka near Stropkov (Timkovič 2004)<sup>4</sup> (originated in the 18th century; monks lived there until 1915) (Székely – Mesároš 1997, 53). Both of them were located within the present-day Slovak Republic. The most important monastery, however, was located outside of Slovakia, on Chernecha Hora (monk's hill) in Mukachevo. The monastery of the origin, dated back to the 11th century, joined the Basilian Order after the Union of Uzhgorod in 1646. In 1862, most of its premises was again destroyed by fire, but rebuilt within three years. Afterwards it ran a school and a library which became important to the cultural and religious life of the region. In the 1920s, the monastery was restructured and reforms were introduced by Basilian monks from Galicia.<sup>5</sup> In 1946, the Soviet regime liquidated the Ukrainian Greek Catholic Church, and the monastery was forced to become Orthodox.

In the second half of the 19th century the Basilians living in the territory of the present-day Ukraine and Slovakia were faced with a serious identity and economic crisis which had originated in the 1780s.<sup>6</sup> Several monasteries were forcibly closed and there was also a decrease in the number of monks from 75 in the Carpatho-Rusyn province in 1805 to around 20 at the end of the 19th century). A reform, therefore, was necessary. In 1882, Pope Leo XIII ordered that the Jesuits introduce a reform of the Basilian Order. The Jesuit-inspired reform was not introduced into the Carpatho-Rusyn province until 1921. Having been undertaken at the eparchial synod in 1903, the fundamental reform was not greeted with universal acceptance: 11 of the 21 monks refused to accept the changes and either left the order or emigrated abroad. The Carpatho-Rusyn province, like the Galician one, was placed under the direct jurisdiction of the pope at that time. One of the reformed monks was Pavol Gojdič who later, as a bishop of Prešov, was in charge of the reformed Basilians. The future looked bright. There were two provinces in Central Europe: Galicia (covering Poland and the present-day western Ukraine and Belarus), and Carpathian Ruthenia (including Czechoslovakia, Hungary, Romania, and former Yugoslavia). The latter had 163 members, of whom 100 were in Czechoslovakia in the 1930s. Nonetheless, Hungary occupied the Carpathian Ruthenia on March 5, 1939, and all monks of non-Hungarian origin were forced to emigrate. Most of them went to Slovakia where they were under Gojdič's protection. He entrusted them with the care of the parish in Medzilaborce on June 4, 1939. From there, the Basilians organized pilgrimages to the ruins of former monasteries in Krásny Brod and Bukova Hôrka. After overcoming the difficulties which had arisen, they founded new residences in Bukova Hôrka (1942) and in Trebišov (1944; in 1947 an ordinary monastery was founded there). From 1943 onwards, the Basilians administrated a residential college for Greek Catholic teachers in Prešov.

<sup>3</sup> According to tradition, the monastery was funded by the Count Laborec in the 9th century and later refunded by the Count Teodor Koriatovich (d. 1414). From the end of the 18<sup>th</sup> to the early 19th century, it flourished as the Basilian Philosophical-Theological University. In its glorious past it was destroyed four times: at the beginning of the 14th century, in 1603, 1708, and 1915. Lastly it was rebuilt in 1999 – 2001, but not in its original place (to preserve old historical ruins) but 50 meters beside it. Now this new Basilian monastery has 20 rooms for monks. Today four Basilian hieromonks live there: V. J. Sedláček, M. M. Bilančík, J. Š. Lucák and P. P. Halko.

<sup>4</sup> The history of the monastery prior to the 18th century is unknown. In 1742, the rich pious count Tom Szirmay de Szirma repeatedly provided the monastery with property. In 1771 – 1796, the construction of the stone buildings, including a tower, was completed. During the World War I, the monastery was completely destroyed (in 1915 the last monk left the Bukova Hora; the ro of burnt down). In 1942, a small monastery was established. The building was made of clay rolls.

<sup>5</sup> A historical region in Central Europe that currently straddles the border between Poland and Ukraine.

<sup>6</sup> For general context, see *Beales, Derek 1987, 2009*. Joseph II, 2 Vols. Cambridge.

In 1945, the monks of Trebišov, where the Slovak headquarter of the order was, went to Prague to secure the pastoral care there. In 1947 they opened a new monastery including a novitiate in Prešov. In the same year, a new Hungarian independent province was formed. One year later, the then General delegation of Czechoslovakia was upgraded to the independent province of SS. Cyril and Methodius. Šebestian S. Sabol became its first *protohegumeni* with his residency in Prešov. The new province included three monasteries (Šturák 1999, 73): in Prešov (Fathers: Šebestian S. Sabol, Polykarp P. Bulyk, Nikodém M. Krétt, Marián J. Potáš, Jozef E. Homičko,<sup>7</sup> Teodoz T. Čovban, Jozef M. Lojzák, Juraj Bakajsa, Peter Varjan, Andrej Štefko, Štefan Danko, Anton M. Kocak), in Trebišov (Fathers: Polykarp G. Olear, Marián J. Sučko, Ján M. Magur, Simeon Š. Kuzmiak, Emil J. Petro), in Krásny Brod (Jozafát Š. Kuzmiak, Hieronym A. Fedoroňko, Pankrác P. Hučko, Jozafát J. Kaminský, Metod M. Švajka), and there was also a parish in Prague (Nikodém M. Krétt, Emanuel M. Hlavač, Inocent J. Fedoroňko, Hilar J. Benedik, Jozafat J. Breza). In 1950, there were 25 Basilians (including 15 priests) in Czechoslovakia (Šturák 1999, 74).

After the Communist coup of February 1948 times were bleak. Basilians can be ranked among the main objectors to the constrained orthodoxy. Pankrác P. Hučko, who was a parish priest in Prague, was given a 15-year sentence on the basis of false charge as early as December 1948 (but he had spent 21 months in custody before). The Communists also immediately sentenced Šebestian S. Sabol as a *protohegumeni* to life imprisonment. Fortunately, he had managed to escape through Austria to Rome, and later to the USA. However, another destruction of the order was on its way. The secret police also employed an agent provocateur Jozafát Torbyč, a former monk. Meanwhile, the Slovak Basilians were promoted to a new independent province on March 4, 1948. However, on July 19, 1948, the police raided all Greek Catholic monasteries in Slovakia. The remonstrance of bishop Gojdič fell flat. On April 22, 1949 (at 11.30 pm), the monastery in Prešov was closed and Fathers Potaš, Homička and 9 novices were imprisoned in Ilava and Košice. The monasteries in Trebišov and in Medzilaborce were closed on April 13/14, 1950, and monks were interned in Podolínce (4 of 5 members from Medzilaborce, and 6 from Trebišov). The Basilians Nikodém Mikuláš Krétt (1912 – 1983) and Marián Ján Potáš (1918 – 2006) were also condemned to imprisonment. The former was already in prison in Slovakia during the existence of a semi-independent, Axis client state of Nazi Germany (1939 – 1945), again in 1948 – 1954 for alleged treason, pardoned, but on November 11, 1954, once again he was given a 3-year sentence (Vaško 2007, 59). The latter was arrested by the police many times in 1948 – 1950, eventually was condemned to 10 years for treason, in 1954 released on parole, but in 1958 again condemned to 8 years. Eventually, he was released in 1960 (Vaško 2007, 60).

This destruction of the church in Czechoslovakia was no surprise with respect to the destruction of the Greek Catholic Church in Western Ukraine (1946), Rumania (1948) and Carpathian Ruthenia (1949) (Šturák 1999, 53).<sup>8</sup>

The restoration of the monasteries of the Basilian Order of St. Josaphat in Czechoslovakia took place after 1990. There are three monasteries in the Slovak Republic nowadays: in Prešov (the seat of the Province), in Krásny Brod (the novitiate), and in Trebišov. There is also a monastery in Kula (Serbia) which is included in the Slovak province.<sup>9</sup> In the Czech Republic, there is no Basilian monastery at present.

<sup>7</sup> He held the function of the judge of the *primae instantiae* in 1948, as well as the position of Professor at the Theological faculty in Prešov (Šturák 1999, 60-61).

<sup>8</sup> Two monasteries in Carpathian Ruthenia were re-established after 1991 (Malyi Bereznyi and Imstychovo).

<sup>9</sup> <http://baziliani.net/node/10> [February 6, 2018].

## Sisters of St. Basil the Great (OSBM)

Founded in the 4th century by St. Basil the Great and his sister, St. Macrina, the community of women is dedicated to the spiritual and educational pursuits of the people of God. The order has its foundations in Europe, North and South America, and Australia and serves primarily people of the Greek Catholic Church. By the 11th century it became centered in Ukraine (Vojnar 2003, 144-145).

Having accepted the invitation from the General Vicar of the Prešov Eparchy Mikuláš Russnák, the sisters came to Czechoslovakia on August 25, 1922 (Čepová 2013). They all came from the town St. Stanislav in Galicia and settled in Prešov where they took up a hall of residence for Greek Catholic schoolgirls (numbering 40 girls). By 1938/39, the sisters worked as teachers at a Greek Catholic school in Medzilaborce. On September 19, 1945, they began to work at an elementary school and nursery in Sečovce (sister Paulína Vasilková taught Maths and Physics, Jozafáta Hámorská History, Russian and Slovak, and Pachomia Petříková worked at the nursery); then, working at an orphanage for children who had lost their parents during the World War II, they established their convents in Svidník and Stropkov. Until 1950, there were 82 sisters living in six centers within the Prešov Eparchy under the Mather Superior Magdaléna Humenjuková:<sup>10</sup> Prešov (Gertúda Karcubová – the Superior; Agnesa Zenknérová – the Master of Novices; sisters Mária Javorská, Severína Machniková, Parténia Lazoríková, Gerarda Ivančová, and Antónia Horvátová; novices Helena Želizňaková, Anna Vošková, Alžbeta Džuková, Mária Vašutová, Anna Baraníková, Helena Sakalová, and Mária Fečová, and candidates Zuzana Hraťová and Alžběta Zvodzová), Medzilaborce (Marciana Horvátová and Teodora Geletejová), Stropkov (Agnesa Halmajová, Naděžda Vašutová, and Helena Solodková), Sečovce (Paulína Vasilková, Pachomia Petříková, and Jozafata Hámorská), Svidník (Melánia Bucmanjuková, Jeremija Pankuličová and Metodia Lauruková), and Teplá (Irenea Olexiuková, Bazilia Sivčová, and Imelda Javorská).

From 1948 onwards, the sisters were ceaselessly persecuted for the support of refugees from the USSR. Their convents were raided by the police forces on July 19, 1948, and also during August and September. However, the biggest police assault against them was carried out in Prešov at night on February 22/23, 1949, when six sisters (M. Javorská, I. Javorská, I. Olexiuková, A. Zenknérová, A. Horvátová, and Nadežda Huňovská) were arrested. These sisters, then, had to work in a labor camp in Nováky. The rest of them were forced to leave their convents in September 1949 and were in hiding inside the residence of the Prešov bishop P. P. Gojdič OSBM. In March 1950 they eventually had to leave Prešov for Trenčín, where they were able to work at a hospital thanks to the Vincentian sisters. Elderly or ill sisters were isolated in hospitals. After August 31, 1950, the sisters, who were capable of working, were sent to a detention monastery in Kostolná near Trenčín. Finally, on October 11, 1951, the sisters under 45 years of age were transported to Northern Bohemia (Krásná Lípa, Meziměstí near Broumov, Rumburk, and Wansdorf) whence German-speaking inhabitants had had to leave (Coranič 2009, 93-94). In 1954 – 1989, the sisters were forced to work in a lunatic asylum in Svitavy. Owing to the Prague Spring, a period of political liberalization in Czechoslovakia in 1968, the order was able to accept several novices. Their number doubled. On that account, they were divided into two groups. The first one numbering 6 sisters left for Smilkov near Benešov in 1974 in order to take care of the elderly. In 1986, they moved to Mukařov near Prague where they should spend the rest of their life. The second group numbering 8 sisters carried on working in Svitavy and was consistently humiliated by the regime. They could not return to Slovakia until 1990.

<sup>10</sup> As of 1948 (Šturák 1999, 75).

On May 30, 1990, the sisters moved from Mukařov near Prague to Trebišov in Eastern Slovakia and began to work among believers immediately. The sisters from Svítavy left for Sečovce on January 20 to June 6, 1991. The valuable help came from the sisters living in the USA at that time. On May 8, 1994, the new representation of the order was established in Sečovce. It was promoted to the Vice Province of SS Cyril and Methodius on January 30, 2001. In 1998, there were 39 sisters (also 9 novices and 3 candidates) of Rusyn and Ukraine origin in the Slovak Republic living in the Province of Our Lady of Sorrows (*P. Marie Sedmibolestné*), and 21 (including 2 novices) of Slovak origin living in the Vice Province of SS Cyril and Methodius with their center in Sečovce (Babjak 1998, 30-38). Nowadays, there are four centers in the Slovak Republic: in Sečovce (the seat of Vice Province), Bratislava, Trebišov, and Vranov nad Topľou. The sisters teach religion in public as well as church schools (Prešov, Trebišov), sew liturgical cassocks, and help in parishes. The order does not operate in the Czech Republic.

### **The Congregation of the Most Holy Redeemer (*Congregatio Sanctissimi Redemptoris*; C.Ss.R) – Eastern (Byzantine) Rite**

Members of the Congregation, Catholic priests and consecrated religious brothers, are known as Redemptorists and minister in more than 77 countries around the world (Curley – Hoegerl 2003, 996-996). The order was founded by St. Alphonsus Liguori at Scala, near Amalfi, in Italy in 1732 for the purpose of laboring among the neglected country people in the neighborhood of Naples. At the request of Alphonsus the Congregation was formed by Pope Benedict XIV in 1749. The Redemptorists focus on theological scholarship too. According to its rite, there are four branches of the order: western, eastern (Byzantine), Syro-Malabar, and Chaldean rite. The Redemptorists of the Eastern rite were formed in Canada at the turn of the 19th century when the Belgian brothers worked among Ukraine emigrants there. The first Redemptorist of the Eastern rite was P. Achiel Deleare (1868 – 1939) who accepted this rite on August 11, 1906. In 1913, the Ukraine Greek Catholic Vice-Province for Canada and Ukraine was established.

The Czech Redemptorists of the Western rite, specifically Metoděj Dominik Trčka (1886 – 1959) (Mandzák, 2006)<sup>11</sup> and Mikuláš Nekula (1887 – 1969), came to Slovakia in October 1921. They settled in a desolate Franciscan monastery located in Stropkov. They changed the Western rite to the Eastern one with the permission of their superiors. In 1931, the brothers opened a new monastery for Eastern-rite Redemptorists in Michalovce. On September 17, the monastery was consecrated by *protohegumeni* of Galician Redemptorists Jozef Schrijvers (1876 – 1945). The monastery has functioned as a new missionary center for eastern Slovakia and the Ukraine. In 1935, when the Redemptorist communities of the area were re-organized, M. Trčka was appointed as Vice Provincial of the Greek Catholic Redemptorists. In 1938 to 1945 the Redemptorists were under threat because of their nationality – most of them were Czech by origin. They were forced to leave the monastery in Stropkov in 1942; only the Western-rite Redemptorists stayed there. There was an air-raid shelter in the beerhouse situated in the building of the monastery in Michalovce

<sup>11</sup> Born on July 6, 1886, in the small town of Frýdlant nad Ostravicí in the present-day Czech Republic as the seventh and youngest child of Tomáš Trčka and Františka Štěrbová, he entered the order novitiate in Bilsko, Poland, when he was only 17 years old. After making his first profession on August 25, 1904, he returned to Obořiště in his homeland in order to study philosophy and theology. On July 17, 1910, he was ordained by Cardinal Lev Skrbenský to the Presbyterate within the Latin Rite branch of the Catholic Church. After spending some years engaged in the traditional Redemptorist ministry of conducting parish missions, he was sent to serve the Greek Catholics in Galicia in what is now the Banská Bystrica Region of Slovakia.



in 1944/45. In January 1945 the Soviet army established its infirmary there. The independent Greek Catholic Vice-Province was definitely established on March 23, 1946. The Byzantine-rite Congregation had its monasteries in Michalovce (M. Trčka, *protohegumen*; brothers Cyril Zakopal, Augustín Kliment, Jozef Fail, Ján Ďurkan, Štefan Lazor, Mikuláš Ďurkan, Jozafat Milík, Hilar Suchý, Konštantín Čepa, Alexej Čepa, Teodoz Michael, Bazil Michalič, Cyril Zelenka, and Matúš Košč), in Stropkov (Teofil Čelustka, Vladimír Arvaj, Jozef Cverčko, Nike for Koropčák, and Jozef Onofrej), and in Sabinov (founded during the World War II; Efrém Kozelský, Alexej Fiala, Boris Zis, and Roman Dandar). Moreover, there were also young clergymen Michal Rusnačok, Andrej Prokopovič and Ján Kováč, as well as brothers standing out of these monasteries: Stanislav Nekula and Ján Mastilak. Together there were 38 members of the Byzantine-rite Congregation (including 14 priests, 11 consecrated religious brothers, 3 young clergymen, and 10 novices) in 1950.<sup>12</sup>

The Redemptorists directed the “Holy Rosary” and issued the journal “Missionary” (*Misionár*). The last issue was published in January 1949.

In the spring of 1948, the Congregation started to be persecuted in Slovakia. On July 19, 1948, the secret police raided the monastery in Michalovce for the first time. The brothers were falsely accused of a membership in the Organization of Ukrainian Nationalists and, on August 22, 1948, the secret police raided the Michalovce monastery again looking for weapons. At the very beginning of 1949, the regime stopped the publication of the journal *Missionary*. Simultaneously, Father Š. Lazor (1913 – 1996) was arrested by the secret police. He spent 3 months under arrest (January 22 to April 23, 1949), but he was finally released and exiled from Eastern Slovakia. Unfortunately, he was later arrested again three times, and thus spent a total of 7 years in different prisons.<sup>13</sup> On March 8, 1949, two other brothers were convicted. S. N. Nekula was given a 2-month sentence and a fine of 3,000 Czechoslovak Crowns (CZK). V. Jeřábek was given a 4-month sentence and a fine of 7,000 CZK. In 1949, the independent Vice-Province of the Eastern rite was liquidated and subordinated to the Vice-Province of the Western (Roman) rite with the seat in Bratislava. All three monasteries were definitely closed on April 13/14, 1950. In December 1949, Fathers J. C. Zakopal and V. Arvaj (1914 – 1994) were arrested. The former was later released, but the latter was given a 5-year sentence for treason. He spent these years in prison Valtice; in 1954, as a citizen of Yugoslavia, he was transported to the Austrian border (Vaško 2007, 55). On March 14, 1950, Father J. Mastiliak was arrested and stood trial with other nine monks from different orders for treason.<sup>14</sup> The procurator demanded death penalty; however, the court finally condemned him to life imprisonment and a fine of 50,000 CZK. He spent 16 years in prison. Furthermore, Brother Michal Majovský (\* 1923) was also arrested in 1950. One year later, he had to complete a three-year military service as a member of “The Auxiliary Technical Battalions” (*Pomocné technické prapory*) – special forces which should “re-educate” Communist male objectors in the 1950s.<sup>15</sup>

<sup>12</sup> As of 1948 (Šturák 1999, 75).

<sup>13</sup> For more information, see (Vaško 2007, 50).

<sup>14</sup> The first show trial was conducted “against representatives of selected monastic communities named according to Premonstrate Augustin Antonín Machalka, who was one of the accused monks. A group of selected victims consisted of 10 monks from five monastic communities which included the only Slovak, the Greek Catholic Redemptorist J. I. Mastiliak. ... A monster trial was an experiment in a way, because it designated the competence of particular parties to a trial (competence of attorney general, prosecutors, chief justice, assessors, board of auxiliaries). Defendants and witnesses did not memorize judicial reports yet, so that their depositions during the main hearing corresponded to them. They did not agree with everything, but tried to defend themselves. Later on, in the following trials, also this phase of political trials was sophisticated – defendants and witnesses were forced to testify exactly according to the minutes from the investigation.” (Mandzák 2008, 361-362; Mandzák 2009).

<sup>15</sup> They were first established on September 1, 1950, and lasted for 4 years; all the same, even now, they have



On May 23, 1953, Majovský was given a 7-month sentence for “illegal activities.” Fortunately, he was granted general pardon and was released. Nevertheless, Majovský was arrested again in 1955 and labelled as a religious fanatic because he insisted on his Catholic conviction during the trial. For that reason, he was given a 4-year sentence (Vaško 2007, 48-49). Besides, the Theology student brother Michal Roško (\* 1928) was arrested in 1950, spent 3 years in “The Auxiliary Technical Battalions”, and later worked as a X-ray technician in Košice. However, he was given a 2,5-year sentence for his secret theological study in 1962, he was fortunately released the same year due to general amnesty. Ten years later Roško finished his theological studies in Litoměřice (Bohemia) and was ordained as a priest by bishop Hopko (Vaško 2007, 61-62).

The Vice Provincial M. D. Trčka was arrested on the evening of April 13, 1950. He was put on trial and accused of trying to obtain false papers in order to flee the country and was sentenced to 12 years in prison. During his imprisonment, as one of the Church leaders he endured both torture and interrogation. On March 23, 1959, he died as of pneumonia, having been placed in solitary confinement as a punishment for singing Christmas carols. In 1969, his remains were exhumed and placed in the Redemptorist crypt in Michalovce Cemetery. Father Dominick was declared a martyr by Pope John Paul II on April 24, 2001, and beatified by the same pope on November 4, 2001.

Other Eastern-rite Redemptorists were arrested and transported to the detention camp in Podolíneč; later, they were transported to different camps of forced labor throughout Czechoslovakia (Coranič 2009, 85-87). For all attempts at restoration of the order in Slovakia in 1968<sup>16</sup>, the brothers had to wait until 1990 in order to re-emerge as a public association. Nowadays, Eastern-rite Redemptorists live in Slovak monasteries in Michalovce (the seat of the Vice-Province), Stropkov, and Stará Ľubovňa. In 1998, the Vice-Province included 30 members, 3 novices and 9 candidates (Babjak 1998, 186-189). There were also four sisters of the Order of the Eastern rite in Slovak in 1998, but no monastery yet (Babjak 1998, 199).

## The Sisters Servants of Mary Immaculate (S.S.M.I.)

Founded in the hamlet of Žužel near Lviv in 1892, the religious congregation of women is the first such organization in the Ukrainian Greek Catholic Church. The founders were Blessed Josaphata Hordashevka (1869 – 1919) and Father Jeremiah Lymnytsky OSBM (1860 – 1915). He was among the first members of his Order trained under Polish Jesuit Fathers, who had been ordered by Pope Leo XIII due to their decline over the centuries of persecution. As a result of his experience with Polish Roman Catholics, Lymnytsky conceived the idea of establishing communities of active religious sisters to assist the Basilians in answering the great social needs of the people, as had emerged throughout Western Europe during that era. Within ten years, the 8 Sisters had grown to 128, living in 26 convents throughout the region of the Ukraine. They were able to hold their first General Chapter in 1902, in the course of which Sister J. Hordashevka was elected the first Superior General of the Congregation. The Sisters Servants had been founded to minister to the spiritual, moral, intellectual and social needs of the Ukrainian people. As many of them

---

lost little in notoriety. Tens of thousands of men – both young and older, who had been dubbed enemies of the state – were forced to serve, carrying no weapons, suffering hard labor and experiencing constant harassment.

<sup>16</sup> The Eastern-rite Redemptorists was eager to go back to Stropkov; however, the buildings were owned by the Orthodox Church which did not want to give up using this property. Finally, the Redemptorists had to wait until 1991. Instead, they built a family house in Stropkov in 1973 which was converted to a new monastery after 1990.

emigrated to other countries over the years in search of a better life, the Sisters branched out from western Ukraine to Canada, Yugoslavia, Brazil, the USA, Poland, Slovakia, Italy, the UK, France, Argentina, Germany, Australia and Kazakhstan.

The Sisters were invited to Czechoslovakia by bishop Gojdič on September 14, 1928. There were four of them and they settled in Prešov, where they ran an orphanage from 1934. Simultaneously, they took care of poor women and girls whose number had risen in connection with the Great Depression in the 1930s. In 1938, the Congregation got a new house in Michalovce. It was a gift from the Sotáks. On May 6, 1938, the novitiate for the sisters was established by bishop Gojdič in Prešov. Another house was opened in Trebišov in 1940. There was a school and a nursery school under their protection there. The third house in Slovakia was established with the assistance of bishop Gojdič in Lutina in 1942. After the liquidation of the Galician Province in 1947, the new Slovak Vice-Province entitled Holy Spirit was formed. Around 30 Ukrainian sisters left their home for Slovakia at the time (Coranič 2009, 95). In 1948, there were 76 sisters, novices and candidates, as well as these convents in Czechoslovakia (Šturák 1999, 76-77): Prešov (Filareta Fedinová, the Superior of the Province; Melánia Lutašová, the Superior of the convent; Mytrofana Michalecká, the Superior of the Novices; and sisters Jozefína Delkovičová, Andrea Hiščaková, Anna Procrivová, Bazília Kuchariková, Teofilakta Ostiuková, Viera Tutková, Nadežda Gavulová, Elia Erdeková, Lubomíra Pekarová, Šebestiána Musnyková, Eufémia Nováková, Magdaléna Karasová, Nikefora Potocká, Ambrózia Jarošová, Pachomia Sučková, Pankrácia Musnyková, Paraskeva Hiščáková, and Mária Protivňaková; novices Anastázia Peľaková, Juliana Ujhelská, Modesta Diordiová, Oľga Špicová, Johanna, Tarczicia and Gerarda Mikitinová, Klementa Turčanová, Ignácia Turčaníková, Makrína Peleščaková, Euzébia Tirpaková, and Michaela Tarčová; and candidates Johana Niariašová, Anna Brozynová, Anna Ištvaníková, and Johana Kundratová), Michalovce (Teonia Blyzniuková, the Superior; sisters Onisima Frajťová, Longina and Jozefa Škovranová, Vladimíra Turčanová, Laurenti and Marta Tarabčaková, and Teodózia Mišová), Lutina (Jeremia, the Superior; sisters Isaia Mitrovková, Eustachia Legnavská, Justína Sidľarová, Cecília and Veronika Zbihlejová Irena Protivňaková, and Natália Ješinková), Trebišov (sisters Krescencia Hodovanská, Christofóra Ondíková, and Jozafata Malčovská), Libějovice (sisters Dorotea, Eunikia, Augustína, Sofia, Minodora, Juliana, Chleba, and Juraja), and Uherské Hradiště (sisters Tadea Rudková, Gabriela Tatarová, Chryzostoma, Auxentia, Daria, Pavla, Natália, Anastázia, Kristína, Katarína, Minodora, and Simeona).

From 1947 onwards, the sisters were consistently victimized. A year later, the Communist regime in Czechoslovakia started to look for all the Ukrainian and Galician sisters. Most of them left Slovakia for Moravia or Bohemia, but they were promptly arrested and after one year of detention in Ilava prison, they were transported to Poland. On June 8, 1949, the sisters were expelled from the orphanage in Prešov. They had to stay work in different state children's homes, only four sisters were able to work in the bishopric Prešov residence until April 28, 1950. The convent in Libějovice was closed in 1949; the convent in Trebišov on August 30, 1950. The sisters, then, had to work in the Uherské Hradiště hospital. The sisters from Trebišov were transported to the village of Kostelná near Trenčín on August 29, 1950. The Vice-Province Holy Spirit was dissolved on June 3, 1949, and seized its properties, as well as that of all other religious institutions.

Owing to these circumstances, the Superior General of the Congregation Veronika Girgilová asked the Congregation for the Oriental Churches in Rome for some permissions so that the sisters could live secret lives of dedication. The Congregation for the Oriental Churches complied with the supplication on April 22, 1950, and decided that the sisters of the Slovak Vice-Province are able to take novices in any house, these novices are able to choose any sister they like, and their first vow can be taken in front of any priest. Only because of these special rules the Vic-Province was able to operate in Czechoslovakia in the 1950s. After 1956, the sisters of the age of 46 and more

should work in old people's homes, the younger ones were transported to Northern Bohemia where they worked in textile industry. There, they could live together. Ill sisters or those who were too old spent the rest of their lives in old people's homes.

The Sisters Servants of Mary Immaculate were arrested in Czechoslovakia in the 1950s too. Sister Superior Filareta Fedinová was given a 7-year sentence and Sister Onezima Frajťová was given a 5-year sentence for their relationship with Polish sisters.

With the collapse of the Communist regime in Czechoslovakia in 1989, Sisters who had lived their consecrated lives in secret were able to re-emerge as a public association. Members of the Congregation from all over the world joined together to support and help their Sisters in Eastern Europe. In the Slovak Republic, the Congregation has its houses in Prešov (the seat of the Congregation and novitiate), Košice, Michalovce (they work in an old people's home there), Sobrance, Snina, Humenné, Poprad, Stará Ľubovňa, Spišská Nová Ves (they work in a hospital for mentally ill people there), Lutina and Gelnice today. In 1998, the Slovak Congregation numbered 77 sisters and 5 novices (Babjak 1998, 224). There are no monasteries of the order in the Czech Republic.

## Conclusion

Byzantine-rite Christians have always been of little importance to general public living in Czechoslovakia, specifically to inhabitants of Bohemia. This fact has played a key role in a relationship among people within the territory of former Czechoslovakia, whose faith has never been well-proportioned within the defined territory. The political, administrative, business, and cultural center was always in the capital, i.e. in Prague. However, its citizens, including politicians, often adopted a half-hearted approach to the matter of faith. It is even truer in the case of Byzantine-rite Christians. That was one of the reasons for disapproval of a certain number of Slovaks before 1993. On the other hand, the Slovak elites did not always choose an even-handed approach to the Greek Catholic Church. This was caused by the different character of Byzantine-rite Christians, very often Rusyns by origin. A vital part of Slovak society perceived them as foreigners, particularly in the years 1938 to 1945. That was why the history of Byzantine-rite Christians was so complicated within the defined territory throughout the 19th and 20th centuries. And if this holds true for the Greek Catholic Church in general, it is even truer of its monasticism. Those who decided to be an enemy of the Greek Catholics had to start with the elimination of their elite – monks and nuns. Owing to the fact that Rusyns have never had their own state, and some of the governments which have ruled over them have ignored or actively tried to suppress their history and/or culture, the Byzantine-rite priests and even more significantly monks adopted a posture of defense towards their neighbors (Slovaks, Hungarians, Poles, Ukrainians, and partly Czechs) who spoke different languages, and had different culture and partly different history. The worst time for Byzantine-rite Christians came in the second half of the 20th century when the states where they lived were ruled by Communists regimes which even banned the name “Rusyn” and refused to acknowledge that Rusyns comprise a distinct people, or nationality. The Greek Catholic Church, as a symbol of the people, was liquidated in these states without any reference to nationality of its members.

The complicated, possibly woeful history of the Byzantine-rite Christians in Central and Eastern Europe including their elite – Brothers and Sisters who dedicated their life to Lord – is the reason for little general knowledge about Greek Catholic monasticism. Being aware that this account does not exhaust the subject at all, one nevertheless hopes that it will serve as a useful guide for all those

interested in and in need of information about the rich history of Greek Catholic monasticism in the Czech lands and Czechoslovakia of the 19th and 20th centuries.

## REFERENCES

- Adam, Ján. 2010.* Historiografia Prešovského biskupstva v prvej polovici 19. storočia [The Historiography of the Prešov Eparchy in the 1st Half of 19th Century]. In Mačala, Pavol – Marek, Pavel – Hanuš, Jiří (ed.). *Církev 19. a 20. století ve slovenské a české historiografii*. Brno, 49-58.
- Babjak, Ján. 1998.* Rehole a kongregácie na Slovensku [Orders and Congregations in the Slovak Republic]. Trnava.
- Borza, Peter – Mandzák, Atanáz Daniel. 2010.* Náboženský život gréckokatolíkov v rokoch 1939-1945 [Religious Life of the Greek Catholics in Slovakia in 1939 – 1945]. In Sokolovič, Peter (ed.). *Život v Slovenskej republike: Slovenská republika 1939 – 1945 očami mladých historikov 9*. Bratislava, 326-335.
- Borza, Peter. 2012.* Ilegálne aktivity Gréckokatolíckej cirkvi v Československu v rokoch 1951 – 1958 [Illegal Activities of the Greek Catholic Church in Czechoslovakia in 1951 – 1958]. In Jašek, Peter (ed.). *Protikomunistický odboj v strednej a východnej Európe: zborník z medzinárodnej vedeckej konferencie, Bratislava 14. – 16. novembra 2011*. Bratislava, 92-101.
- Čepová, Antónia Petra. 2013.* Rád sestier sv. Bazila Veľkého v kontexte 90. výročia príchodu na územie dnešného Slovenska [Sisters of the Order of St. Basil the Great in Context of 90th Anniversary of their Arrival to the Land of the Present-day Slovak Republic]. In Coranič, Jaroslav (ed.). *Gréckokatolícka cirkev na Slovensku vo svetle výročí. III*. Prešov, 353-366.
- Coranič, Jaroslav. 2009.* Sonda do procesu likvidácie gréckokatolíckych rehoľných komún na Slovensku [A Case Study on the Process of Destruction of the Greek Catholic Orders in Slovakia]. In Weis, Martin et al. *Kříž pod rudou hvězdou. České Budějovice*, 78-97.
- Coranič, Jaroslav. 2013a.* Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku v rokoch 1918 – 1939 [A History of the Greek Catholic Church in Slovakia in 1918 – 1939]. Prešov.
- Coranič, Jaroslav (ed.). 2013b.* Gréckokatolícka cirkev na Slovensku vo svetle výročí. III [The Greek Catholic Church in Slovakia in the Light of Anniversaries]. Prešov. *Coranič Jaroslav. 2013c.* Život a činnosť prešovského gréckokatolíckeho biskupa Dr. Štefana Nováka (1913 – 1920) [The Life and Work of the Greek Catholic Bishop of Prešov Dr. Stephan Novák (1913 – 1920)]. In Coranič, Jaroslav (ed.). *Gréckokatolícka cirkev na Slovensku vo svetle výročí. III*. Prešov, 335-351.
- Coranič, Jaroslav. 2010.* Gréckokatolícka cirkev na Slovensku v rokoch 1918 – 1926 [The Greek Catholic Church in Slovakia in 1918 – 1926]. In Mačala, Pavol – Marek, Pavel – Hanuš, Jiří (ed.). *Církev 19. a 20. století ve slovenské a české historiografii*. Brno, 477-492.
- Coranič, Jaroslav. 2014.* Z dejín Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku [On the History of the Greek Catholic Church in Slovakia]. České Budějovice.
- Curley, M. J. – Hoegerl, C. 2003.* Redemptorists. In *New Catholic Encyclopedia*, 2nd ed., Vol. 11. Detroit, 993-996.
- Hanuš, Milan. 2006.* (ed.). 10 let Apoštolského exarchátu [10 Years of Apostolic Exarchate]. Praha.
- Hradil, Jakub. 2008.* K dějinám řeckokatolícké církve v Čechách a na Moravě ve 20. století [On the History of the Greek Catholic Church in Bohemia and Moravia in the 20th Century]. Master's thesis, Masaryk's University, the Faculty of Education, Brno.
- Hric, Ján – Šturák, Peter. 1998.* Prešovské biskupstvo [The Eparchy of Prešov]. Prešov.

- Létz, Róbert. 2000. Postavenie gréckokatolíkov slovenskej národnosti v rokoch 1918–1950 [The Social Standing of the Greek Catholics of the Slovak Nationality in 1918–1950]. In Doruľa, Ján (ed.). Slovensko-rusínsko-ukrajinské vzťahy od obrodenia po súčasnosť. Bratislava, 101-118.
- Lichner, Miloš – Marinčák, Šimon – Žeňuch, Peter. 2013. Kultúrna identita gréckokatolíkov vo svetle cyrilo-metodského dedičstva I [Cultural Identity of the Greek Catholics in the Light of the Cyril-Method-Heritage]. Bratislava.
- Magocsi, Paul Robert – Pop, Ivan (ed.). 2005. Encyclopedia of Rusyn History and Culture. Toronto.
- Mandzák, Daniel Atanáz. 2006. Blahoslavený Metod Dominik Trčka [Bt. M. D. Trčka]. Michalovce.
- Mandzák, Daniel Atanáz (ed.). 2009. Dokumenty k procesu s Augustinom A. Machalkom a spol [The Critical Edition of Documents on the Trial “A. A. Machalka and Company”]. Bratislava.
- Mandzák, Atanáz Daniel. 2010. Akcia „REDE“ - prenasledovanie redemptoristov v rokoch 1961 – 1962 [The Case “REDE” – Persecution of the Redemptorists in 1961 – 1962]. In Jakubčín, Pavol (ed.). Likvidácia reholí a ich život v ilegalite v rokoch 1950 – 1989: zborník z vedeckej konferencie Bratislava 5. – 6. mája 2010. Bratislava, 81-98.
- Mandzák, Atanáz Daniel. 2012. Odpor gréckokatolíckych laikov voči záverom tzv. Prešovského soboru v roku 1950 [The Resistance of the Greek Catholic Laics to Conclusions of Prešov-Clergy-Meeting of 1950]. In: Jašek, Peter (ed.). Protikomunistický odboj v strednej a východnej Európe: zborník z medzinárodnej vedeckej konferencie, Bratislava 14. – 16. novembra 2011. Bratislava, 118-151.
- Mandzák, Daniel Atanáz. 2014. Dokumenty k akcii „P“: prešovský „sobor“ [Documents on the Case “P”: The Prešov-Clergy-Meeting]. Bratislava.
- Mynárik, Ján. 2005. Osud Banderovců a tragédie řeckokatolícké církve [The Destiny of the Members of the Organization of Ukraine Nationalists and the Tragedy of the Greek Catholic Church]. Praha.
- Myshchyshyn, Iryna – Tcura, Svitlana. 2014. Contribution of Orders and Institutes of Consecrated Life of Ukrainian Greek-Catholic Church to the Formation of National Consciousness of Ukrainian Children and Youth. In Czech-polish historical and pedagogical journal VI/1, 20-29 <http://www.ped.muni.cz/whis/j6o1.pdf>.
- Potaš, Marián. 1999. Dar lásky: Spomienky na biskupa Pavla Gojdiča, OSBM [Blessing of Love: To the Memory of Bishop Pavol Gojdič, OSBM]. Prešov.
- Sládek, Karel et al. 2013. Řeckokatolícká církev v českých zemích: dějiny, identita, dialog [The Greek Catholic Church in the Czech Lands: History, Identity, Dialog]. Červený Kostelec.
- Šoltés, Peter. 2010. Dědici Cyrila a Metoda alebo Uniati. Problém kontinuity a diskontinuity gréckokatolíckej cirkvi v slovenskej historiografii a kultúrnej pamäti [The Heirs of SS. Cyril and Method or Uniates? The Issue of Continuity and Discontinuity of the Greek Catholic Church as Reflected in the Slovak Historiography and Cultural Memory]. In Mačala, Pavol – Marek, Pavel – Hanuš, Jiří (ed.). Církve 19. a 20. století ve slovenské a české historiografii. Brno, 35-48.
- Šturák, Peter. 1999. Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi v Československu v rokoch 1945 – 1989 [A History of the Greek Catholic Church in Czechoslovakia in 1945 – 1989]. Prešov 1999.
- Šturák, Peter. 2010. Gréckokatolícka cirkev v Československu v rokoch 1945 – 1950 [The Greek Catholic Church in Czechoslovakia in 1945 – 1950]. In Mačala, Pavol – Marek, Pavel – Hanuš, Jiří (ed.). Církve 19. a 20. století ve slovenské a české historiografii. Brno, 549-558.
- Székel, Gabriel – Mesáros, Anton. 1997. Gréckokatolíci na Slovensku [The Greek Catholics in Slovakia]. Košice.
- Timkovič, Jozafát Vladimír. 2004. Letopis Bukovského monastyra Bukova Hora [The History of the Monastery in Bukova Hora]. Prešov.



- Timkovič, Jozafát Vladimír. 2009. Dejiny baziliánskeho monastýra v Krásnobrode od 9. storočia po súčasnosť [The History of the Basilian Monastery in Krásny Brod near the Medzilaborce from the 9th Century up to the Present]. Košice.*
- Vasiľ, Cyril. 2000. Gréckokatolícke liturgické knihy a normy – prostriedok jednoty a príležitosti na konfrontáciu jednotlivých národných a cirkevných spoločenstiev [Greek Catholic Liturgical Books and Regulations]. In Doruľa, Ján (ed.). Slovensko-rusínsko-ukrajinské vzťahy od obrodzenia po súčasnosť. Bratislava, 285-312.*
- Vaško, Václav. 2007. Likvidace řeckokatolické církve [Destruction of the Greek Catholic Church in Czechoslovakia]. Kostelní Vydří.*
- Veverková, Kamila. 2009. Pronásledování řeckokatolické církve v Československu po únorovém převratu v roce 1948 [Persecution of the Greek Catholic Church in Czechoslovakia after the Communist Coup in February of 1948]. In Weis, Martin et al. (ed.). Kříž pod rudou hvězdou. České Budějovice, 110-119.*
- Vladimirus de juxta Hornad [= pseudonym]. 2004. Dejiny Gréckokatolíkov Podkarpatska (9. – 18. storočie) [History of the Greek Catholic Church in SubCarpathia in the 9th to 18th Centuries]. Košice (a controversial book).*
- Vojnar, M. M. 2003. Basilians (Byzantine). In New Catholic Encyclopedia, 2nd ed., Vol. 2. Detroit, 142-144.*
- Řeckokatolícká církev v Česku. 2018. Řeckokatolícká církev v Česku [The Greek Catholic Church in the Czech Republic], Wikipedia. February 6, 2018. [https://cs.wikipedia.org/wiki/%C5%98ckokatolick%C3%A1\\_c%C3%ADrkev\\_v\\_%C4%8Cesku](https://cs.wikipedia.org/wiki/%C5%98ckokatolick%C3%A1_c%C3%ADrkev_v_%C4%8Cesku).*
- Gréckokatolícka cirkev na Slovensku. 2018. Gréckokatolícka cirkev na Slovensku [The Greek Catholic Church in the Slovak Republic], Wikipedia. February 6, 2018. [https://sk.wikipedia.org/w/index.php?title=Gr%C3%A9ckokatol%C3%ADcka\\_cirkev\\_na\\_Slovensku&direction=next&oldid=4850122](https://sk.wikipedia.org/w/index.php?title=Gr%C3%A9ckokatol%C3%ADcka_cirkev_na_Slovensku&direction=next&oldid=4850122).*

SUMMARY. AN OUTLINE OF GREEK CATHOLIC MONASTICISM IN THE CZECH LANDS AND CZECHOSLOVAKIA THROUGHOUT THE 19TH AND 20TH CENTURY. Byzantine-rite Christians have always been of little importance to general public living in Czechoslovakia, especially to inhabitants of Bohemia. This fact has played a crucial role in the relationships among people within the territory of former Czechoslovakia, whose religious faith has never been well-proportioned within the defined territory. Those who decided to be an enemy of the Greek Catholics had to start with the elimination of their elite – monks and nuns. Owing to the fact that Rusyns have never had their own state, and some of the governments which have ruled over them have ignored or actively tried to suppress their history and/or culture, the Byzantine-rite priests and even more significantly monks adopted a posture of defense towards their neighbors (Slovaks, Hungarians, Poles, Ukrainians, and partly Czechs) who spoke different languages, and had different culture and partly different history. The worst time for Byzantine-rite Christians came in the second half the 20th century when the states where they lived were ruled by the Communists regimes which even banned the name “Rusyn” and refused to acknowledge that Rusyns represent a distinct group, or nationality. The Greek Catholic Church, as a symbol of the people, was liquidated in these states without any reference to nationality of its members. The complicated, possibly woeful history of the Byzantine-rite Christians in Central and Eastern Europe, including their elite – Brothers and Sisters who dedicated their life to Lord, is the reason for little general knowledge about Greek Catholic monasticism.



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

# ŠPECIFIKÁ FLORENSKÉHO PERSONALIZMU (SYMBOL AKO JEDINEČNÝ VZŤAH JAZYKA A OSOBY V SLOVANSKOM MYSLENÍ)<sup>1</sup>

## Specific Features of Florenski's Personalism (The Concept of the Symbol as a Unique Relationship of Language and Personal Being in Slavic Thought)

Peter Rusnák

DOI: 10.17846/CL.2018.11.2.168-178

**Abstract:** RUSNÁK, Peter: *Specific Features of Florenski's Personalism (The Concept of the Symbol as a Unique Relationship of Language and Personal Being in Slavic Thought)*. Florenski's philosophy examines the notion of truth and, at the same time, the thought of a personal being and transcendence in the context of original themes of Slavic thought. The Christian concept of the person significantly enriches the noetic understanding of truth by the means of the interpersonal relationship characteristic for the context of Slavic cultures. Florenski understands truth as an existential relationship with a deeper meaning, actualized in a dialogue with a personal God. The main tendencies of the Russian personalist philosophy are the presence of verticality in relation to the horizontal relationship (relationship of one person to another) and the effort to link transcendence with factuality on the basis of which Florenski establishes his concept of a personal being. Only very intense love can overcome the contradictions in human life. There is no unity, no freedom and no truth outside love. Genuine understanding of Truth can take place only in love and it is further conceivable in love only. Basic characteristics of human being (freedom, love) cannot be categorised by means of rational thinking. Human being cannot be defined in terms of reasoning. Man can only be understood by means of intuition and by means of revelation through the symbol.

**Keywords:** *Russian philosophy, symbolic thinking, philosophy of language, personal being, truth, Trinitarian God, Slavic culture*

**Abstrakt:** RUSNÁK, Peter: *Špecifiká Florenského personalizmu (Symbol ako jedinečný vzťah jazyka a osoby v slovanskom myslení)*. Pre filozofické myslenie Pavla A. Florenského je príznačné, že pojem pravdy aktualizuje zároveň s myslením osoby a transcencie v kontexte originálnych tém slovanského myslenia. Kresťanský pojem osoby, jej vzťahovanie sa na transcenciu, významne obohacuje noetické uchopenie pravdy skrze interpersonálny vzťah ako je to typické v prostredí slovanských kultúr. Myslením transcencie sa zároveň ruská kresťanská filozofia usiluje rešpektovať a zachovávať heterogenitu, ktorá je prítomná v každej intersubjektivite. Florenského filozofia rozumie pravde na spôsob existenciálneho vzťahu, ktorý sa realizuje aj na hlbšej úrovni: v dialógu s osobným Bohom. Prítomnosť vertikality, ktorá vstupuje do horizontálneho vzťahovania sa osoby na Druhého, spolu s pokusom o spojenie transcencie s konkrétnosťou, to sú najvladnejšie zámery ruskej personalis-

<sup>1</sup> Štúdia je výstupom z grantovej úlohy VEGA č. 1/0715/16 *Dostojevskij a Nietzsche v kontextoch česko-slovenskej a ruskej filozofie 19. a 20. storočia* a VEGA č. 1/0231/18 *Dráma ľudskej slobody v ruskom filozofickom myslení 20. storočia*.

tickej filozofie, na ktorej pozadí formuluje P. A. Florenskij svoju koncepciu chápania osoby. Rozpornosť prítomnú v ľudskom živote je možné prekonať jedine mocou lásky. Osoba, ktorá takto zakúša svoj život prostredníctvom života Druhého, získava existenciálne poznanie, ktoré je neoddeliteľné od skutočnosti. Mimo lásky však nie je možné poznať jednotu, slobodu a ani pravdu. Autentické poznanie Pravdy sa uskutočňuje v láske a len v láske je ďalej mysliteľné. Základné atribúty osoby (sloboda, láska) sa nedajú zachytiť v racionálnych kategóriách. Ľudská osoba sa vymyká každej rozumovej definícii. Osobu môžeme postihnúť len v jednote s tajomstvom Krista, a to intuitívnym nahliadnutím a zjavením, ktoré však pristupujú k poznaniu osoby cez symbol.

**Kľúčové slová:** *ruská filozofia, symbolické myslenie, filozofia jazyka, osoba, pravda, Trojica, slovanská kultúra*

Filozofia dialógu spolu s myslením osoby je jednou z tém filozofických úvah tzv. strieborného veku. Samozrejme v kontexte špecifik ruského myslenia, akými sú reflexia tém sobornosti, sofie a istiny, ale aj teórie symbolu. Ako správne upozorňuje Soňa Pašteková (2012, 83), pojem strieborného veku „v západnej literárnej vede korešponduje s inými zaužívanými termínmi ako fin-de-siècle, secesia, belle époque a pod. Je akýmsi poetickejšim synonymom pre obdobie modernizmu v ruskej literatúre, časovo aj esteticky s ním v podstate splyvajúcim.“ Je to obdobie, ktoré integruje prvky moderny i avantgardy. Ak toto konštatovanie o prieniku tradičného a moderného v ruskej filozofii strieborného veku platí pre viacerých predstaviteľov ruskej religióznej renesancie, pre filozofické a teologické dielo Florenského to platí o to viac (Obolevitch 2014, 113). V našom texte sa pokúsime poukázať na špecifiká chápania významu osoby v myslení Pavla Alexandroviča Florenského, a to v kontexte rozvoja ruského avantgardného myslenia, špecificky v kontexte symbolizmu. To, čo vždy zostalo ambíciou P. A. Florenského, teda poznávať pravdu v živote a skrze ňu hľadať cestu k Bohu, môžeme pochopiť ako základný odkaz jeho filozofického diela, ktorý sa napĺňa aj vo filozofickom dialógu s vedou a aj s umením. Touto štúdiou chceme predstaviť menej známe Florenského filozofické úvahy, v ktorých sa zaoberal filozofiou jazyka a jej možnosťami pri odkrývaní špecifik porozumenia fenoménu pravdy, a to tak, ako sa mu sprístupnil v prostredí ruskej kultúry a náboženskej tradície Východného kresťanstva (Rusnák 2015, 168).

## Vplyv ruského symbolizmu na Florenského chápanie jazyka a osoby

Súčasný znalec Florenského filozofickej tvorby Sergej Choružij zdôrazňuje, že „Florenskij sa spoločne s Vjačeslavom Ivanovom a Andrejom Belým, jednoznačne zaradili do filozofického krídla ruského symbolizmu“ (Choružij 1994, 100), a preto je dôležité jeho tvorbu hodnotiť v súvislosti s dobou a na pozadí jej inšpiračných zdrojov.

Symbolická tvorba literárnej, výtvarnej a hudobnej moderny nesmerovala programovo k jasnej formulácii ideí, nešlo jej o pozitivizmus exaktného vyjadrenia postojov, ale práve naopak: kládla si za cieľ prebudiť v samotnom recipientovi artefaktu (čitateľovi alebo poslucháčovi) tvorivé možnosti porozumenia, precítania a interpretácie. Ambíciou symbolizmu bolo pomocou vizuálnej pamäte, emocionálnych obrazov, zámerne expresívne spojených slov, farieb a tónov vytvoriť možnosť objaviť ideu tak, akoby sa sama práve zrodila v nás.

V. I. Ivanov lokalizoval v literárnom a filozofickom symbolizme dve kontradiktické pozície, ktoré sa neskôr ukázali byť významným tvorivým potenciálom celého symbolizmu: jednak modernistickú ambíciu symbolického vyjadrenia skutočnosti (Ivanov hovorí o realistickom symbolizme, ktorý tenduje k realizmu intuitívne nahliadnuteľnej vyššej, transcendentnej oblasti umeleckej tvorby a ľudského poznania) a potom tendencie dekadentného chápania sveta v umení a filozofii

(subjektivistický symbolizmus, ktorý uznáva len imanenciu predmetného, empirického sveta). Napätie medzi týmito dvomi formami symbolizmu neskôr spôsobilo úpadok a zánik symbolistickej školy, hoci – podľa Ivanova – potenciál tohto typu myslenia a chápania sveta je nesmrteľným a ešte len čaká na svoju renesanciu. Ivanov v tejto súvislosti rád hovoril o večnom symbolizme, akomsi *symbolizme perennis* (Ivanov 1998, 28).

Pre realistický symbolizmus nie sú symboly len relatívne znaky ľudskej tvorby a myslenia. Symboly sa zjavujú v samotnej realite na spôsob znakov, ktoré ďalej odkazujú na podstatu označovaného. V každodennom prežívaní prirodzeného sveta je človek konfrontovaný s množstvom symbolov, ktoré mu otvárajú a sprístupňujú poznanie vyššej reality a ktorú bezprostredne robia zjavnou.

Subjektivistický symbolizmus prirovnáva Ivanov k introspektívnej krajinomalbe. Krajina nás pozýva do nej vstúpiť, pričom stopy/znaky sú len náznakmi, ktoré bude potrebné domyslieť. Itinerár má v rukách každý divák, ale obraz neponúka viac než len sám seba. Od samého počiatku symbolizmu bol vyzdvihovalý práve tento význam intenzifikácie pocitov. Skrytým zámerom symbolizmu sa stalo naznačenie a zamlčovanie ako technika zámerného atakovania recipientovej fantázie a myslenia. Formálny estetizmus v sebe niesol aj zabudnutie symbolistickej ambície o syntézu, čím predznačil neskorší úpadok symbolistického hnutia. Nekontrolovateľná, rozmarná a bujná fantázia viedla k vytváraniu prehnane subjektívnych obrazov. Tieto boli čoraz viac nepochopiteľné a čitateľsky nesmierne náročné, čím zasa kauzálnie vyvolávala reakcia publika v tvorcach pocit osamelosti, nepochopenia a v konečnom dôsledku aj nepotrebnosti umenia. Tvorivá energia symbolizmu sa čoraz častejšie sústredila len na stále nové objavovanie čoraz výnimočnejších technológií prenosu umeleckej imaginácie, zabúdajúc na samotný zmysel obraznosti. Význam transcendentnej reality unikal pozornosti tvorcov a umelecká tvorivosť sa následne stávala samoúčelnou. Experimentátori v oblasti umeleckého senzualizmu sa začali podobať „rozčarovaným iluzionistom, veľkňazom veľkého Nihil“ (Ivanov 1998, 100). Pôvodná myšlienka nazretia duchovného v emocionálnom, myšlienka vyjadrenia duchovného prostredníctvom citov sa postupne transformovala na absolútne pohrdanie objektívnou duchovnou realitou, čo viedlo k prázdnomu experimentovaniu a atmosfére pesimizmu. Zosilnenie subjektivistických tendencií v symbolizme na začiatku 20. storočia viedlo k ochudobneniu tvorivej energie umenia a filozofie, k duchovnej plytkosti a v konečnom dôsledku aj k rozkladu symbolizmu, ktorý si na začiatku od seba mnohé sľuboval, no ktorý však nedokázal plne vyčerpať svoj tvorivý potenciál (Rusnák 2016, 198).

Myšlienky realistického symbolizmu sa však stali nosnými ideami Florenského filozofie jazyka. Ten sa, v kontrapozícii k symbolistickému subjektivismu, nekontrolovanej, vyprázdňujúcej fantázie a neplodného pesimizmu, obrátil k tradícii sakrálneho umenia, k tradícii pravoslávnej estetiky, ktorá je tradíciou ruského „duchovného umenia“. Myšlienka pestovania duchovného umenia sa pre Florenského stala tak významnou a zásadnou, že dokonca považoval za potrebné a nevyhnutné napísať svojej manželke Olge zo Soloveckého tábora list (16. 9. 1935), v ktorom jej kladie na srdce potrebu praktizovať životné umenie symbolického nazerania skutočnosti ako lieku na ťaživý pocit zúfalstva v ruskej duši. Florenskij diagnostikuje chorobu svojej doby, keď v liste píše, že „slovanská duša zabúda na nutnosť symbolického prístupu k životu, čím následne podlieha márnomyseľnosti, duchovnej sklúčenosti, melanchólii a pesimizmu“ (Florenskij 1992, 420). Florenskij sa pritom odvoláva na myšlienky ruského symbolistu Andreja Belého (1880 – 1934). Belyj chápe filozofiu ako alternatívu k vede a umeniu, alternatívu, ktorá hľadá vlastný prístup k nazretiu najvyššej, transcendentnej reality, podobne ako to robí napríklad symbolické umenie. „Vývoj filozofického myslenia stavia filozofiu do pozície závislosti od poznania prostredníctvom zjavenia, od poznania symbolického. (...) Spolu so zmenou teórie poznania sa potom mení aj vzťah filozofie k umeniu. Filozofia stojí na ceste smerujúcej k poznaniu podstaty, teda k poznaniu náboženskému. Náboženstvo je

takým systémom postupne poznávaných a odhaľovaných symbolov“ (Belyj 1994, 448). Andrej Belyj sa domnieva, že ak veda plánuje poznávať priestorovo-časové fenomény mimo ich spojenia s večnosťou, ak sa usiluje spájať získané poznatky do jediného a logicky konzekventného celku, potom filozofický prístup k nazeraniu fenoménov reflektuje javy v spojení s duchovnou realitou, čo je možné len cez inak diskontinuitný rad obrazov, ktoré sú spojené určitým rytmom, resp. hudbou. „Ak je symbol oknom do Večnosti, potom sa nám akýkoľvek systém symbolov nemôže javiť nepretržitým, ako je to napríklad v systémoch dogmatizmu a kriticizmu, v ktorých je všetko spojené pomocou logického vzťahu. Avšak je to len rad nespojitých obrazov, ktoré sprístupňujú rôzne stránky jediného“ (Belyj 1994, 429).

Najlepšou formou symbolického poznania potom už nie je forma vedeckého traktátu či štúdie, ale skôr umeleckou invenciou organizovaný systém aforizmov. „Aforizmus umožňuje okamžite preskúmať akýkoľvek horizont, dodržiujúc pritom vzťahy medzi časťami. Aforizmus je najlepším spôsobom kontaktu autora s čitateľom za podmienky, že sa autor majstrovsky vyjadruje a čitateľ všetkému rozumie. Aforizmus predstavuje otvorené dvere na samostatnú cestu, na ktorej z jedného dobrého aforizmu môžeme vyťažiť viac perál ako z obsiahlej a komplikovanej knihy (...) Symbol je maximálne napätý aforizmus. A preto je aforizmus mostom k symbolu. (...) Symbol je ideálom aforizmu“ (Belyj 1994, 249-250).

O názorovej príbuznosti Belého symbolizmu a Florenského filozofie jazyka svedčí aj ich spoločný názor, podľa ktorého obaja upozorňujú na protikladnú binaritu slova a pojmu. Každý pojem nás, podľa Belého, orientuje na skúsenosti z minulosti. No každé živé slovo je obrátené k tvorbe budúceho. V každom živom kontakte sa vytvára niečo nové, nejaká nová skúsenosť či nový duchovný svet. Andrej Belyj to vyjadril jednoznačne: „Cieľom kontaktu je v dotyku dvoch vnútorných svetov aktivovať svet tretí. (...) K tomu je však potrebné, aby slovo vzájomného kontaktu, slovo dorozumenia nebolo len všeobecným pojmom. Každý všeobecný pojem definuje pôsobenie minulých pojmov. Avšak cieľom ľudstva je vytvárať samotné objekty poznania, cieľom každého živého kontaktu je smerovanie k budúcnosti. Preto vždy, keď sa všeobecné slová stávajú znakmi dorozumievania, navracajú kontakty ľudí k tomu, čo už bolo predtým. A naopak, živá metaforická reč, ktorej rozumieme, aktivuje v našej fantázii plameň novej tvorivosti. Nová tvorba slov je vždy začiatkom nových poznání“ (Belyj 1994, 228).

Živé slovo Belyj pripodobňuje kvitnúcemu organizmu: je vždy poetické a, podobne ako poézia, aj živé slovo sa usiluje v sebe spájať pozemské s nebeským. Prozaické slovo už stráca jedinečnú zvukovú a malebnú obraznosť poetického vyjadrenia, je však stále akoby na polceste k striktnému abstraktnému termínu, ktorým je „mŕtvy“ pojem. A. Belyj síce uznáva určitú krásu vedeckého termínu, krásu *more geometrico*, no je to krása anorganická, neživá, hoci logicky konzistentná. Belyj to vyjadruje snád až príliš naturalisticky, ale jedná sa mu o striktné vyjadrenie spomínanej binarity: „Slovo – pojem je prekrásny, no mŕtvy krištál, ktorý vznikol vďaka ukončenému procesu rozkladania sa živého slova“ (Belyj 1994, 233).

Veda, ktorá pracuje pomocou jednoznačne vymedzených pojmov nepriamo, ale predsa potiera náboženskú skúsenosť človeka a deštruuje mytologickú tvorivosť ľudstva, tvorivosť tak potrebnú k inej, estetickej či umeleckej tvorivosti. A tým vlastne prekáža aj vytváraniu nového života. „Nové slovo života je slovom poetickým. Ešte žijeme, ale žijeme len preto, lebo sa pridržujeme slov. Hra so slovami je znakom mladosti. Spod prachu úlomkov rozpadajúcej sa kultúry voláme a zariekame rečou, slovami. Vieme, že je to jediné dedičstvo, ktoré bude potrebné odovzdať deťom“ (Belyj 1994, 243).

Ako úvod do Florenského filozofie jazyka a chápania osoby v ruskom personalizme sme si zvolili možnosť odvolať sa na príbuznosť Florenského filozofie s tendenciami ruského symbolizmu. Podobne ako Belyj, aj Florenskij je presvedčený o význame jazyka pre existovanie kultúry, o význame medzigeneračného prenosu informácií a skúseností, čomu rozumie ako výzve zachovania

kultúrneho dedičstva. Florenskij si myslí, že práve v slove a skrze slovo vychádza človek „za hranice svojej obmedzenosti a spája sa s historickou vôľou kultúry, ktorá prevyšuje individuálnu vôľu jedinca. (...) Spolu so slovom, ktoré vyslovím, vstupuje do priestoru aj moja skoncentrovaná vôľa a sila mojej sústredenej pozornosti“ (Florenskij 1990, 243).

Florenskij zároveň súhlasí s A. Belým v tom, že vedecký pojem nie je schopný preniesť duchovnú energiu kultúry a individuálnu energiu jednotlivca s rovnakou intenzitou a v takej koncentrácii, ako to môže dokázať živé slovo. No Florenskij sa domnieva, že aj v exaktnom pojmosloví experimentálnej vedy musí byť prítomná, a teda aj zachovateľná prvotná energia živého slova. Úlohou filozofie je rozpoznať tento potenciál vedy a usilovať sa napomôcť obmedziť, dnes by sme povedali, „postmodernú“ radosť z expanzie nových, v našom prípade exaktných termínov.

V závere kapitoly teda môžeme konštatovať, že filozofický symbolizmus P. A. Florenského bol inšpiračne kreovaný v podmienkach rozkvetu umeleckého symbolizmu ruského kultúrneho prostredia na začiatku 20. storočia. Doplňme len, že P. A. Florenskij nebol jediným ruským filozofom, ktorý sa nechal inšpirovať myšlienkami symbolizmu, hoci je dnes zrejmé, že aj úvahy iných mysliteľov a umelcov (Ivanov, Blok, Brjusov, Petrovskij, Merežkovskij, Uspenskij, Evdokimov) boli tematicky veľmi príbuzné Florenského filozofii jazyka (Rusnák 2017, 105).

## Význam symbolu vo Florenského filozofii osoby

Takmer v každej Florenského filozofickej práci sa môžeme stretnúť (na rôznych úrovniach tematizácie) s problematikou symbolu. No snáď najkoncentrovanejší záujem o význam symbolu a symbolického jazyka prejavil Florenskij v druhej časti diela *Pri rozvodoch mysle* z roku 1922, ktorého prvú verziu vypracoval na spôsob prednášok pre študentov Moskovskej duchovnej akadémie už v akademickom roku 1917/1918. Myslíme si, že Florenského pokračovanie práce, ktorá pojednáva o problematike jazyka, je inšpiratívne podnes.

Florenskij v tejto práci poukazuje na význam telesnosti človeka: všetky nástroje, ktoré človek vytvoril, sú akoby pokračovaním jeho tela. Mikroskop a teleskop sú pokračovaním oka, mechanizačné stroje sú akoby predĺženými rukami, výbuch riadenej strely je akoby predĺženou a mnohonásobne zosilenou pästou na veľké vzdialenosti. Pri výrobe nástrojov sa však človek stretáva s komplikáciami, ktoré oneskorujú jeho tvorivú činnosť, čo však zároveň umožňuje zapojenie intelektu do procesu tvorby projektu či nástroja. Práca intelektu je určovaná predovšetkým pojmovovo-koncepčným myslením, čo nakoniec ľudský rozum natoľko zblízuje s technickou činnosťou, že sa stáva akoby jej organickou súčasťou. Florenskij to vyjadruje tak, že „rozum je vždy potenciálnou technikou. A technika je aktuálnym rozumom. Inými slovami: obsahom rozumu musí byť niečo, čo skrze tvorbu zároveň poskytuje nástroje tvorby alebo myslenia“ (Florenskij 1992, 132).

Pretože obsahom rozumu sú podľa Florenského pojmy a ich vzájomné vzťahy, potom môžeme zároveň konzekventne tvrdiť, že aj nástroje sú vlastne materializované pojmy, a preto môžu byť medzi zákonmi myslenia a technickými objavmi vzťahy paralelizmu a pevných väzieb.

Ak človek orgány ľudského tela nedokáže vedome kontrolovať, nedokáže ich riadiť na úrovni vedomých aktov rozumu, potom technické nástroje sú projektmi vedomých funkcií rozumu *par excellence*. P. A. Florenskij však nezabúda podotknúť, že podobne ako vedomé akty rozumu, sa na tvorbe technických nástrojov podieľajú aj podvedomé motivácie a celá pudová sféra ľudskej psychiky. „Vzorom výroby nástrojov sú telesné orgány, pretože i nástroje i orgány majú ten istý tvorivý počiatok, ktorým je inštinktívne a nevedomé telo. Teda existuje sféra ľudskej činnosti, ktorá prebieha primárne, oproti sekundárnemu uvedomelému procesu, pričom prvotný projekt telesných orgánov i projekt technických nástrojov sú na úrovni podvedomia totožné a majú spoločnú bázu, ktorou je ľudská duša“ (Florenskij 1992, 153). Florenskij chce poukázať na fakt, podľa



ktorého sa pri každom tvorivom procese zúčastňujú súčasne vedomie aj podvedomie človeka, rozum spolu s ľudskými inštinktmí. Vo vedomí utvárané a ďalej riadené technické vynálezy len rozširujú a intenzifikujú naše spojenie s okolitou prírodou, zatiaľ čo človek a všetky jeho orgány sú od počiatku kontinuálne spojenými procesmi, ktoré prebiehajú do značnej miery na nevedomej úrovni. Spojenie človeka s prírodou je však natolko organické, že je vždy človeku už akosi vopred známe. Vzťah človeka k jeho prirodzenému prostrediu nie je vzťahom k neznámemu. „Ani ľudská myseľ, ani cit, ani vzrušenie – nič z toho by neexistovalo, keby táto realita nebola prítomná v hĺbke nášho ducha. V skutočnosti je vždy prítomná pred ním ako jej bezprostredný obsah, ako modus spojenia ducha s realitou“ (Florenskij 1992, 172).

Uvedené filozofické názory sú vlastne gnozeologickými východiskami Florenského teórie symbolu. Symbol je, podľa Florenského, takou realitou, ktorá je príbuzná inej realite, a to z pozície prúdiacej energie. Symbol sa však od neho odlišnej realite podobá len niektorými vonkajšími prejavmi. „Symbol nie je symbolom podľa toho, či v sebe obsahuje, alebo neobsahuje ten ktorý špecifický znak, ale podľa toho, či sa nachádza v niektorej z realít energia odlišnej reality“ (Florenskij 1992, 173). Preto môžeme o symboloch vypovedať nielen na základe podobnosti dvoch realít, ale práve na základe intuitívneho predpokladu vnútornej jednoty energií, ktoré generovali a ďalej tvoria inak odlišné konkrétne veci. Florenskij argumentuje tvrdením, že človek je predsa len po celý život spojený so svojim okolím najrôznejšími druhmi energií, vďaka ktorým nadväzuje so svetom vzájomné vzťahy. Florenskij preto považuje za najadekvátnejšie také poznanie objektov, ktoré pracuje na základe poznania príbuznosti analogických či identických energií, ktoré spájajú človeka s predmetnými obsahmi prirodzeného sveta. P. A. Florenskij je presvedčený, že poznanie sveta nie je možné bez hlbinného poznania seba samého. „Symbolika nie je ľubovoľnou hrou. Symbolika sa človeku sprístupňuje prostredníctvom ducha v hĺbkach jeho podstaty, v centre životných síl, odkiaľ je k nej prístup. Základom symboliky nie je ľubovôľa, ale príroda utajená v podstate človeka (...) základy symbolického jazyka sú prítomné v podstate každého človeka“ (Florenskij 1992, 173).

Základom symboliky je samotná realita. Pre človeka je najvýznamnejšou vždy taká realita, ktorá vytvára príbuzenský vzťah medzi ním a svetom. Aj preto sú symbolické jazyky rôznych národov veľmi podobné. Hoci P. A. Florenskij súhlasí s názorom, podľa ktorého aktivácia symbolického jazyka by nebola celkom dobre možná bez pôsobenia vonkajších síl, naďalej trvá na tom, že „napriek tomu symbolický jazyk vyplýva vo svojej podstate z hĺbín osoby“ (Florenskij 1992, 174).

Tak, ako človek často nezmyselne vytvára nepotrebné veci, vytvára aj nadbytočné pojmy a zbytočné koncepcie; človek neznečisťuje len životné prostredie, ale aj jazyk a predstavy o svete. Florenskij je presvedčený, že vyviesť človeka z pseudodemiurgického omylu k pôvodnej realite, priviesť ho na cestu k sebe samému, ku skutočne uvedomelému životu, je schopný jedine symbolický jazyk, ktorý nie je možné vymyslieť, ale jedine objaviť. Len taký jazyk je médiom poznania skutočného zmyslu; jedine symbol má schopnosť otvoriť človeku prístup ku skutočnej realite. Florenskij v tomto kontexte píše o introspektívnej ceste nazerania symbolu, čo je možné len vtedy, „keď sa snažíme do hĺbky pochopiť symboly, keď objavujeme seba samých, ale len keď sa usilujeme vniknúť sami do seba, len vtedy objavujeme vo svojom vnútri symboly“ (Florenskij 1992, 175).

Symbolizujúca činnosť ducha je exemplárne prítomná počas spánku, keď je výrazne oslabená kontrola centier vedomia ľudskej mysle. Florenskij ju nachádza aj v imaginatívnej vizuálnej fantázii umelca, ktorá je taktiež schopná prekonávať odpor kontroly zo strany vedomej vôle, čím vlastne napomáha sprístupneniu nových významov mentálnej symboliky. Ale aj v exaktnej empirickej vede, a to napriek striktným požiadavkám metodologického myslenia, sa pri pokusoch vedeckého spoločenstva vyriešiť zložitý problém niekedy objaví tak šťastne zvolené pojmy, ktorých intenzia napomáha k prielomu do hĺbín inak analyticky deskribovanej reality. Florenskij zároveň dokladá, že práve špecifický a v mnohých kultúrach univerzálne prítomný charakter náboženského

myslenia snáď najexemplárnejšie vykazuje tendencie symbolického vyjadrenia reality, ktoré sú žriedlom filozofického a špecificky dialogického myslenia (Vadíková 2011, 24).

P. A. Florenskij rozlišuje symboly podľa úrovne ich podobnosti. Za najvšeobecnejšie, univerzálne a kultúram najzrozumiteľnejšie, považuje náboženské symboly, ktoré sprevádzajú ľudstvo od jeho počiatkov. Historicky neskoršie formy prvých civilizácií pokladá Florenskij za kultúry v istom zmysle ambivalentné: hoci udržiavajú význam náboženskej skúsenosti v prežívaní prirodzeného sveta, zároveň však vytvárajú predpoklady pre násilné zavádzanie umelých foriem poznania, ktoré si kladú za cieľ dosiahnutie neprirodených cieľov. Florenskij považuje za zvlášť nebezpečnú takú formu civilizácie, ktorá cielene „nepestuje súcit so všetkým živým a lásku k životu, ale naopak sa orientuje len na pragmatické výhody, ktoré potláčajú a ohrozujú samotnú prírodu, ktorá následne nedokáže napomôcť imanentným prejavom kultúry. Taká civilizácia potom násilne vnucuje celej spoločnosti svoje pragmatické ciele“ (Florenskij 1992, 188).

Technokratická civilizácia a technické myslenie sa prirodzene usilujú stať sa nezávislými od akýchkoľvek prirodzených zdrojov, usilujú sa odtrhnúť od antropologicky fundovaného poznania, ktoré je ich vnútorným zdrojom, pričom tento násilný pohyb technokraticko-pragmatického myslenia nevyhnutne vedie ku kríze. Florenskij, podobne ako v tom čase aj Berďajev, je presvedčený, že jedine antropologické myslenie, personalistické myslenie, v ktorého strede vždy stojí jedinečná hodnota osoby môže byť adekvátnou odpoveďou utilitárne zameraného prístupu k životu (Pružinec 2017, 134-135).

Florenskij sa odvoláva na renesančnú predstavu mikrokozmickeho človeka, ktorý je bytostne spojený s prostredím makrokozmu, a to prostredníctvom množstva energií a teurgických/telurických prúdení. Skutočne pravdivé poznanie sveta je podmienené objavením a poznaním týchto energetických väzieb. P. A. Florenskij sa domnieva, že človek nakoniec nemôže poznať nič z toho, čo by už v ňom nebolo prítomné aspoň v zárodku: „nie je možné si niečo plne privlastniť, ak je mi to vo svojej prirodzenosti cudzie. Privlastniť si niečo znamená urobiť podobným aj to, čo spočiatku nebolo podobným, teda to, čo sa nám nepodobalo a čo ani nebolo poznané, t. j. čo pre nás de facto jednoducho neexistuje“ (Florenskij 1992, 184-185).

Symbolické myslenie pracuje na základe princípu príbuznosti: z rezervoáru poznatkov vyberá to, čo je osobe bytostne najbližšie, čo je pre jej duchovný život najvýznamnejšie a najdôležitejšie. A najdôležitejším je vždy poznanie duchovnej Pravdy, ktorá je súčasne základom vyššej reality, existenciálne nevyhnutným fundamentom života každej osoby. Každý človek sa poznaním Pravdy otvára v hĺbke svojej osoby tomu, čo ho viaže k životu, čo ho púta s vyššou realitou a čo mu umožňuje naplniť ľudský život zmyslom. Florenskij, predstaviteľ scientistického skepticizmu, je presvedčený, že všetky vedecké teórie v zásade vždy prechádzajú procesom falzifikačných zmien a revolúcií, ale túžba človeka je nasmerovaná opačne: tenduje k úsiliu spojiť život s niečím absolútnym a večným. Filozofická antropológia, ako disciplína zaoberajúca sa poznaním človeka a jeho prirodzeného sveta, nemôže byť aj naďalej založená na parciálnych a nestabilných pravdách exaktných vied. Pravdy – pojmy prírodných vied stavajú na striktnom empirickom základe, pričom sa podľa Florenského menia „s každým závanom vetra a v našej dobe zvlášť rýchlo. Takéto pojmy by boli veľmi chatrným základom každej filozofickej antropológie. Neporovnateľne spoľahlivejšie sú v tomto zmysle napríklad základné pojmy lyriky a ešte viac neotrasiteľné sú stabilné symboly náboženstva“ (Florenskij 1992, 190).

Ludské poznanie, ktoré má schopnosť byť životodárnym zdrojom organizmu, ktoré môže byť základnou oporou či fundamentom osoby, je poznaním symbolickým a to práve preto, lebo skutočné poznanie sveta je vždy antropomorfické. Znamená to, že také poznanie zostáva človeku neprístupné a uzamknuté, pokiaľ je odtrhnuté od nazerania hlbín ľudskej podstaty. Florenskij je v zásade presvedčený, že len „bezprostredná skúsenosť osoby so svetom mi poskytuje jedinečnú príležitosť pochopiť permanentne prítomnú možnosť empirickej totalizácie sveta, jeho

teleologické usporiadanie podobné usporiadaniu a organizácii môjho tela. Všetky pojmy, ktoré vypovedajú o svete, všetky abstraktné schémy, ktoré popisujú procesy prebiehajúce v prírode na základe kvantifikácie a numeriky (...) sú rozhodne antropomorfické, t. j. v konečnom dôsledku zobrazujú usporiadanie človeka, jeho vonkajšie i vnútorné procesy, ktoré zároveň symbolizujú aj vnútorné usporiadanie a vnútorné pohyby ľudského ducha“ (Florenskij 1992, 187). Avšak to, čo skutočne naplňa ľudský život zmyslom, tým, čo je pre človeka ontotvorné, je u Florenského vždy Pravda, náboženská či duchovná Pravda. Ako správne poukazuje na antropologicko-religiózný charakter ruskej filozofie strieborného veku Jaromír Feber (2017, 95-96): vzhľadom na to, že táto duchovná Pravda má schopnosť vyjadriť aj najhlbšie väzby človeka s vyššou, transcendentnou realitou, je aj ona nevyhnutne antropologická. Inak povedané, kresťanská náuka o Bohu-Trojici je náukou bytostne antropologickou. A inou ani nemôže byť.

Podnetné úvahy o význame realistického symbolizmu nachádzame vo Florenského umenovedných prácach, najexemplárnejšie však v texte *Obrátená perspektíva*. Florenskij, na základe analýzy rôznych foriem naturalizmu v umení, ukazuje, že každý pokus o uplatnenie pocitu ilúzie v umeleckej tvorbe nevyhnutne zlyháva a v konečnom dôsledku vždy narúša kontakt človeka s podstatou reality. Tvorivá imaginácia, ktorá si kladie za cieľ fiktívne zobrazenie reality, zbavuje umeleckú invenciu schopnosti plniť svoje základné poslanie – uvádzať divákov/čitateľov do duchovného kontaktu s realitou a následne tento krehký duchovný kontakt rozvíjať a upevňovať. Podľa Florenského totiž podstata zobrazenia predmetu nezáleží na kvalite samotného zobrazenia, pretože „predmet nie je kópiou veci, nevytvára dvojníka na periférii sveta, ale vždy poukazuje na samotný originál, poukazuje na spôsob symbolu. Naturalizmus, ako vonkajšia pravdivosť, ako verné napodobnenie skutočnosti, a teda ako proces výroby zdvojenia vecí ani nie je potrebný a v zásade ani nie je možný“ (Florenskij 1996, 47).

Florenskij, vo svojej takmer platónskej vízii umenia, argumentuje názorom, podľa ktorého sa na podporu naturalistických iniciatív v maliarstve zvyčajne odvoláva na teóriu perspektívy. Technické zvládnutie perspektívy je častým kritériom hodnotenia kvality obrazu. Florenskij nechce súhlasiť s tvrdením, podľa ktorého by snád v oblasti maliarskeho naturalizmu nevznikli skvostné artefakty, no ich originalita nespočíva v striktnom rešpektovaní pravidiel zobrazovania perspektívy. Podľa Florenského je každé zobrazenie primárne „vždy symbolom. Každé zobrazenie zároveň je i nie je perspektívne. Umelecké stvárnenia reality sa navzájom nelíšia tým, že jedny sú symbolické a iné zasa naturalistické, ale práve tým, že sú symbolmi odlišných dimenzií reality, zobrazením rozdielnych pohľadov na vec, rozdielnych spôsobov prežívania sveta a rozličných úrovni syntetickosti. Rozdielne spôsoby zobrazenia reality nie sú vzájomne odlišné na úrovni realistického zobrazenia, t. j. tým, ako sa zobrazovaný objekt odlišuje od svojho zobrazenia, ale ich odlišnosť je primárne založená na symbolickej úrovni“ (Florenskij 1996, 47).

Florenskij v tejto súvislosti poukazuje na fakt, že aj najdôslednejší zástancovia teórie perspektívy nakoniec vždy porušujú jej zásadné požiadavky, a to vtedy, keď začínajú pociťovať potrebu riešiť reálne problémy umenia. Podľa Florenského každý skutočný umelec je ochotný porušiť pravidlá v záujme zobrazenia duchovnej perspektívy, teda nielen perspektívy realistickej a nutne iluzórnej, pričom je vedený zámerom umeleckého pôsobenia na duchovnú premenu diváka. „Úlohou výtvarného umenia nie je zdvojovať skutočnosť, ale poskytovať hlbšie chápanie jej architektoniky, materiálu a nakoniec aj zmyslu. To môže umelec dosiahnuť v živom kontakte s realitou, precítením a empatiou. Dekoratívne umenie sa pokúša nahrádzať realitu jej zobrazením. Je to však vždy zdanlivá realita, ktorej zobrazenie chce byť doslovné, a teda asymbolické. Dekorácia je klamom, i keď klamom pekným. Skutočné maliarstvo však stojí pred výzvou byť pravdou života, čo je možné len pomocou vyjadrenia symbolu“ (Florenskij 1996, 17).

Z kunsthistorického hľadiska je nesporne zaujímavý Florenského postreh, že teória perspektívy významne vplývala na umenie práve v obdobiach náboženského úpadku, teda vtedy, keď sa

pretrhali väzby človeka s duchovnou realitou. Iluzionizmus v umení súvisí s nárastom sekularizácie. Podľa Florenského sa umenie a celá kultúra stále viac orientujú na človeka-pozorovateľa, ktorý, pozbavený duchovného spojenia s realitou, uprednostňuje prázdne pozorovanie javov a prijíma rolu pasívneho pozorovateľa. Svet je mu ľahostajný a všetky otázky vyriešené, akoby existoval v naprojektovanej sieti perspektívnych liniek a vedeckých schém. Myšlienka o tom, že sekularizácia je fenoménom súčasnosti dokladá aj Florenského názor na minulosť: „Stredoveký človek vie, pre zachovanie jeho existencie musí žiť v realite a musí ju rešpektovať. Stredoveký človek je realista, ktorý stojí pevne na zemi, ktorý je pevne zakotvený v realite dňa, ak ho porovnáme s moderným človekom, ktorý rešpektuje len svoje túžby a plány, ktorý presadzuje svoje prania a vízie“ (Florenskij 1996, 26). Ak je totiž človek pevne zakorenený v realite a ak ešte nepretrhal mnohovrstevné väzby s realitou, potom je schopný vnímať svet vecí a slov ako svet symbolov, t. j. je schopný vidieť viac, než sa mu bezprostredne dáva, je schopný rozumieť hlbšie než doslovne. Avšak vtedy, keď človek stratil živú väzbu s realitou, s jej duchovnou hĺbkou, v dôsledku čoho sa stal „neosobným bytím“, až vtedy sa uspokojuje s akceptovaním fikcie, ilúzie reality. Až vtedy sa odvoláva na formálnu pravdepodobnosť a konzistentnosť inak na zmysle neparticipujúcich partiálnych faktov a informácií. Perspektívnosť podľa Florenského vyplýva zo subjektivistického pohľadu na svet. „Perspektívnosť je spôsobom vyjadrenia meonizmu a impersonalizmu“ (Florenskij 1990, 344), pričom *meonizmus* je vlastne alternatívnym označením nihilizmu. Podľa Florenského je podstatou meonizmu apersonalistické chápanie človeka, ktoré ďalej korešponduje s asymbolickým vnímaním sveta. Depersonalizácia, odosobnenie a strata symbolického vzťahovania sa na svet, ľudí a Boha, tvorí jednu totalitu, totalitu sekularizovanej kultúry, totalitu onomoklastického vzťahovania sa na realitu. U Florenského sú teda personalizmus a symbolizmus vzájomne organicky prepojené a navzájom podmienené, pričom existencia jedného nie je mysliteľná bez existencie druhého (Rusnák 2017, 98-99).

Podľa Florenského však k ohrozeniu osoby nedochádza len vplyvom asymbolicky fundovanej sekularizovanej kultúry, ale aj z dôvodu duchovnej vlačnosti, apatie a ľahostajnosti človeka. Jedným z aspektov krízy súčasnej kultúry je vysoko rozvinutá špecializácia vied a disciplín, pri ktorej absencuje nárok hľadania zmyslu, hľadania pôvodnej jednoty ľudského poznania a múdrosti. Florenskij je presvedčený, že na patologickú spoločnosť môže terapeuticky pôsobiť práve symbolické myslenie a kultúra. Veď Florenskij, podobne ako u nás napríklad Ludovít Štúr, neustále zdôrazňuje, že práve symboly sú takými živými orgánmi, ktoré majú schopnosť zjednotiť roztrieštenú kultúru, a tak ju uzdraviť (Hamada 2011, 19).

Symbol je novým kontaktom s realitou. Je orgánom, prostredníctvom ktorého sa človeku sprístupňujú iné dimenzie skutočnosti. Skrze symboly sa uskutočňuje dotyk s realitou, akési pôvodné nahmatávanie Pravdy. „Symboly neustále vytvárajú mnohotvárne vzťahy k životu. Symboly sú vo svojej podstate univerzálne, lebo – hoci majú svoj pôvod v človeku – objektívne existujú ako prostriedky porozumenia prístupné celému ľudstvu. Ich univerzalita zároveň poukazuje na prítomnosť zárodka večnosti v ľudskej existencii“ (Florenskij 1990, 347). Objaviť prvok večnosti v časnej existencii znamená nájsť spojenie s Pravdou. Preto je človek schopný len cez symbolické poznanie nazerať na Pravdu a následne čerpať z tohto životodárneho kontaktu, ktorý dáva existencii zmysel.

Symbol je teda najvlastnejším dotykcom s tým, čo stojí pôvodne akoby mimo nášho racionálneho vedomia, pričom zabezpečuje kontakt so živou skutočnosťou. Tak špecifický kontakt si však bude vyžadovať odvahu vystúpiť z obmedzení ľudskej subjektivity, vykročiť na cestu aktívneho a uvedomelého prehĺbenia interpersonálnych vzťahov. V tom je jadro Florenského personalizmu a v tom vidí Florenskij nádej pre kultúru a spoločnosť nielen svojej doby.

## REFERENCES

### Primary sources

- Beliy, Andrej. 1994.* Символизм как мировоззрение [Symbolism as aesthetic]. Moscow.  
*Florenski, Pavol A. 1992.* Детям моим [My children]. Moscow.  
*Florenski, Pavol A. 1990.* У водоразделов мысли II [On Watershed of Mind II]. Moscow.  
*Florenski, Pavol A. 1992.* У водоразделов мысли III [On Watershed of Mind III]. Moscow.  
*Florenski, Pavol A. 1996.* Избранные труды по искусству [Selected papers from Art]. Moscow.  
*Choružiy, Sergej S. 1994.* После перебыва [After this]. Sankt-Petersburg.  
*Ivanov, Viacheslav I. 1998.* Лик и личины России [Mask and unmask of Russia]. Moscow.

### Secondary sources

- Feber, Jaromír. 2017.* Reflexe člověka v ruské filozofii. In Feber, Jaromír – Rusnák, Peter (eds.). Reflexia človeka v slovanskom filozofickom prostredí. Trnava, 95-106.  
*Hamada, Milan. 2011.* Slovanstvo a svet budúcnosti v kontexte romantického slavianofilstva a mesianizmu. In Hrehová, Helena – Rusnák, Peter (eds.). Fenomén krásy v reflexii súčasného slovanského myslenia. Trnava, 19-26.  
*Obolevitch, Teresa. 2014.* La Philosophie Religieuse Russe. Paris.  
*Pašteková, Soňa. 2012.* „Strieborný vek“ ruskej literatúry. Pojmy a interpretácie. In World Literature Studies 4/1, s. 81-88.  
*Pružinec, Tomáš. 2017.* Človek a technika. Náčrt problematiky na pozadí myšlienok Nikolaja Alexandroviča Berďajeva. In Feber, Jaromír – Rusnák, Peter (eds.). Reflexia človeka v slovanskom filozofickom prostredí. Trnava, 134-144.  
*Rusnák, Peter. 2015.* The Significance of Religion in Heidegger's Thinking and the Cult in Florensky's. In Rojek, Pawel – Obolevitch, Teresa (eds.). Faith and Reason in Russian Thought. Kraków, 161-172.  
*Rusnák, Peter. 2016.* Noetický symbolizmus a konkrétna metafyzika ako výzvy pre súčasné ruské myslenie. In Hrehová, Helena – Feber, Jaromír – Rusnák, Peter (eds.). Sociálno-etické motívy v súčasnej ruskej filozofii. Trnava, 194-151.  
*Rusnák, Peter. 2017.* Selected Themes between West European Philosophical Thinking and P. A. Florensky. In Space and Time 27/1, 96-105.  
*Vadíková, Katarína. 2011.* Problematika svedomia v kontexte dialogického personalizmu. Trnava.

SUMMARY: SPECIFIC FEATURES OF FLORENSKI'S PERSONALISM (THE CONCEPT OF THE SYMBOL AS A UNIQUE RELATIONSHIP OF LANGUAGE AND PERSONAL BEING IN SLAVIC THOUGHT). The philosophy of Paul A. Florenski examines the definition of truth and, at the same time, it examines the thought of man and God. Florenski understands truth as an existential relationship that has a deeper meaning and which exists in a dialogue with a personal God. According to Florenski, technical thought is determined by the world of objects. The real knowledge, however, is not the knowledge of the material world and attempts at the absolutisation of the relative result in forgetting the Truth. Human being cannot be defined in terms of reasoning. Man can only be understood by means of intuition and revelation through symbol. The issue of the theory of understanding becomes an issue of the means of the interpretation of symbols. A symbol is a result of the mutual synergetic interplay of the energies of being. Symbolic understanding is ontological: a symbol is a matter

PETER RUSNÁK

of being. Replacing an ontological statement by pragmatic language suggests a functionalist understanding of man, which is simplistic and linked to the discourse of mass culture.

doc. PhDr. Peter Rusnák, PhD.  
University of Trnava  
Faculty of Arts and Philosophy  
Institute of Ethics and Moral Philosophy  
Hornopotočná 23  
91843 Trnava  
Slovakia  
peter.rusnak@truni.sk



# STARORUSKIE MOTYWY W TWÓRCZOŚCI PAWŁA FLORENSKIEGO (1882 – 1937)<sup>1</sup>

The Old Rus' themes in the works of Pavel Florensky (1882 – 1937)

Justyna Kroczak

»Święta Ruś« to świątynia naszej kultury  
Dymitr Lichaczow

DOI: 10.17846/CL.2018.11.2.179-189

**Abstract:** KROCZAK, Justyna. *The Old Rus' themes in the works of Pavel Florensky (1882 – 1937)*. The article attempts to trace inspirations by the culture of pre-Mongolian Rus' in the works of father Pavel Florensky (1882-1937), a prominent philosopher of the Russian religious renaissance of the early XXth century. Relying upon Florensky's writings, Old Russian literary artefacts and scholarly findings of medievalists (mainly art historians and philologists), the author seeks to highlight an important, albeit somewhat forgotten, source of Florensky's philosophical teaching – the Christian cultural tradition of Old Rus'. Apparently, it is this tradition that played an essential role in Florensky's development into an original philosopher, shaping fundamentals of the metaphysics of All-Unity which has been recognized as Florensky's main philosophical achievement.

**Keywords:** *P. Florensky, Kievan Rus', icon, Byzantium, Church Fathers, Cyrillo-Methodian tradition*

**Abstrakt:** KROCZAK, Justyna. *Staroruské témy v dielach Pavla Florenského (1882 – 1937)*. Štúdia skúma, akými spôsobmi inšpirovala kultúra predmongolskej Rusi diela otca Pavla Florenského (1882 – 1937), známeho filozofa ruskej náboženskej renesancie začiatku 20. storočia. Výskum sa opiera o diela Florenského, staroruské literárne pramene a vedecké zistenia medievalistov (najmä historikov umenia a filológov). Štúdia pritom zdôrazňuje významný, i keď spravidla opomínaný zdroj filozofického učenia Florenského, ktorým je kresťanská kultúrna tradícia Starej Rusi. Práve táto tradícia očividne zohrala zásadnú úlohu vo vývoji Florenského ako autentického filozofa a formovala základy jeho metafyziky všejednoty, ktorá je zároveň aj hlavným prínosom Florenského do oblasti filozofie.

**Kľúčové slová:** *P. Florenskij, Kyjevská Rus, ikona, Byzancia, cirkevní otcovia, cyrilo-metodská tradícia*

<sup>1</sup> Artykuł jest częścią projektu finansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki na podstawie decyzji nr DEC-2016/21/D/HS1/03396.

## Wstęp

Cytat zawarty w podtytule „»Święta Ruś« to świątynia naszej kultury” pochodzi z tekstu *Kultura jako jednolita sfera* (1994) współczesnego rosyjskiego kulturoznawcy Dymitra Lichaczowa (Lichaczow 2013). Lichaczow przekonywał, że kultura staroruska (przede wszystkim w jej aspekcie religijnym) posiadała pierwszoplanową ważność w procesie formowania światopoglądu rosyjskiego tzw. „duszy rosyjskiej”. „Dusza rosyjska” była dziewiętnastowieczną koncepcją rozwijaną przez filozofów (którzy, zgodnie z tradycją rosyjską równocześnie byli pisarzami, publicystami, artystami) w kontekście poszukiwania tożsamości narodowej. Poszukiwania te ufundowane zostały przede wszystkim na filozoficznym uzasadnieniu własnego stosunku do przeszłości Rosji: stąd też wziął się kilkudziesięcioletni spór słowianofilów i okcydentalistów oraz ich kontynuatorów. Prawosławnie zorientowani przedstawiciele Srebrnego Wieku (przełom XIX/XX w.) aktywnie zaangażowali się w interpretację, a nawet przywrócenie staroruskiej świadomości religijnej, uważając ją za integralną część siebie samych jako twórców. Czasami określa się ich mianem neoromantyków zainteresowanych odtworzeniem przeszłości (Mazurek 2004, 8). Jednym z nich był Paweł Florenski dla którego wschodniosłowiańskie intuicje religijne stanowiły ważny element wypracowania oryginalnej koncepcji filozoficznej – metafizyki wszechjedności. Florenski, określając swój światopogląd jako „odpowiadający stylowi czternasto-piętnastowiecznego średniowiecza ruskiego” (Florenskiy 1994, 39) akcentował ważność kultury epoki Rusi Moskiewskiej, religijno-ideowym wyrazicielem której był św. Sergiusz z Radoneża w formowaniu się własnego światopoglądu. Nie znaczy to jednak, że dziedzictwo okresu wcześniejszego, tj. Rusi Kijowskiej (X-XIII w.), nie miało dla niego znaczenia. Wręcz przeciwnie, tradycja szeroko pojętego bizantynizmu kulturowana na terenie słowiańszczyzny południowo-wschodniej od dziesiątego stulecia odcisnęła wyraźne piętno na projekcie filozoficznym Florenskiego. W tradycji tej ważną rolę odgrywał „prawosławny estetyzm”, tj. ukierunkowanie na piękno dla niego samego, przejawiający się przede wszystkim w sztuce chrześcijańskiej, monastycyzmie i piśmiennictwie cerkiewnym. Inspiracje powyższymi elementami widać w twórczości Florenskiego i zostaną one poddane analizie. Warto nadmienić, że podjęty temat może stać się przyczynkiem do zagadnienia roli dziedzictwa Dawnej Rusi w formowaniu się rosyjskiej filozofii religijnej i rosyjskiej świadomości religijnej w ogóle.

## Bizantynizm cyrylo-metodejski

Określenie bizantynizmu cyrylo-metodejskiego oznacza tradycję ukształtowaną pod wpływem misji chrystianizacyjnej greckich nauczycieli: świętych Konstantyna-Cyryla i Metodego oraz dzieła ich bułgarskich uczniów. Dziedzictwo cyrylo-metodejskie rozprzestrzeniło się na słowiańszczyźnie południowej na przełomie IX i X w. i przyszło na tereny Rusi w X w. wraz z tzw. pierwszym wpływem bułgarskim. Postać i dzieło przede wszystkim Konstantyna-Cyryla zajmuje wyjątkowe miejsce we Florenskiego interpretacji kultury staroruskiej (i w konsekwencji rosyjskiej), ponieważ Konstantyn-Cyryl miał „wizje praobrazów tych wartości, które określają ducha kultury rosyjskiej” (Florenski 1984, 15). Osobowość i duchowość Konstantyna-Cyryla, która przeniknięta była „ideą sofijną” znalazła odzwierciedlenie w światopoglądzie Dawnej Rusi. Według Florenskiego, biblijna Sofia, która niegdyś przysniła się Konstantynowi, stała się „orędowniczką młodego [ruskiego] narodu chrześcijańskiego” (Florenski 1984, 59). Wydaje się, że powyższa interpretacja stanowi raczej wyraz poetycko-lirycznego natchnienia jej autora niż naukowo uzasadnioną teorię, choć koncepcja ta, w jej głównych zarysach, znalazła zwolenników w nauce rosyjskiej. Jednym z nich był znany filolog Włodzimierz Toporow, który analizując fenomen świętości na ruskim gruncie twierdził, że duchowa tradycja Rusi to właśnie Konstantynowi-Cyrylowi zawdzięcza dogmatyczny

i artystyczny symbol Sofii-Mądrości Bożej (Toporov 1995, 28). Symbol ten, w konsekwencji stał się składową „duszy rosyjskiej”.

Koncepcja Toporowa jednak, w odróżnieniu od koncepcji Florenskiego, nie przeczy ustaleniom literaturoznawców na temat tego, że spuścizna Konstantyna-Cyryla i Metodego<sup>2</sup> znalazła odzwierciedlenie w kulturze staroruskiej tylko w pierwszym wieku po chrystianizacji, później Ruś odchodzi od niej na rzecz idei ascetyczno-mistycznych.

Florenski był swoistym wizjonerem i mistykiem kierującym się raczej ideami niż faktami. Jednak, niektóre postulaty koncepcji kultury (będącej składową jego metafizyki wszechjedności) można uznać za zbieżne z duchem działalności kulturalno-oświatowej Apostołów Słowian na terenach słowiańszczyzny, tj. z zamysłem organizacji kultury na fundamencie światopoglądu religijnego. W obu przypadkach zamysł ten osiągnął duże teoretyczne i społeczne rezultaty. Misja Konstantyna-Cyryla i Metodego dała bodziec do rozwoju piśmiennictwa i chrześcijaństwa na terenach słowiańszczyzny, stanowiła ogniwo dzięki któremu los i historia Rusi związały się z chrześcijaństwem i Bizancjum, natomiast filozofia Florenskiego do dziś inspiruje współczesne, konserwatywne środowisko prawosławne.

Wpływy bułgarsko-bizantyjskie i uczestnictwo w *Byzantine commonwealth* (Obolensky 1971, 260-271) czyli we wspólnocie narodów znajdujących się pod kulturalnym protektorem Bizancjum stanowiły ważny kontekst rozwoju Dawnej Rusi, ale była nim również ruska tradycja pogańsko-ludowa, o czym Florenski często wspominał: „Dawna Ruś zapaliła znicz swojej kultury bezpośrednio od świętego ognia Bizancjum” (Florenski 1984, 16)<sup>3</sup>, ale równocześnie dodawał „każdy człowiek i naród ma swoje własne ograniczenia i przez ich pryzmat pojmuje prawdę chrześcijaństwa” (Florenskiy 1994, 639). Kultura bizantyjska jako określona „formacja stylistyczna” nadała ton i ukierunkowała kulturę ruską. Należąc do strefy wpływów Cesarstwa Wschodniorzymskiego, Dawna Ruś zachowała jednak autonomię, samodzielność i oryginalność. Ruś poddawała się swoistej akulturacji rozumianej nie jako bierne przyjmowanie, ale jako dialog i konfrontacja, wybierała według własnych potrzeb – niektóre elementy przyjmowała, niektóre odrzucała a niektóre przekształcała we własnym duchu. Proces ten ułatwiał fakt, na co zwracał uwagę Dymitr Obolensky, że cywilizacja bizantyjska, (mimo wyraźnego rysu totalitarnego) prawie zawsze dostosowywała swoje wpływy do lokalnych potrzeb i warunków (Obolensky 1976, 4).

Ruskie prawosławie zdobyło nowe jakości dzięki temu, że wschodniosłowiańska duchowość ludowa zawierała w sobie kult solarny i mistyczny stosunek do przyrody. Dlatego też wiara rosyjska uformowana została z interakcji trzech sił: 1) wiary greckiej 2) słowiańskiego pogaństwa i 3) ruskiego charakteru ludowego, który przekształcił tę wiarę według swojego upodobania i temperamentu (Florenskiy 1994, 641-642). Florenski widział specyfikę prawosławia i światopoglądu rosyjskiego właśnie w elementach wschodniosłowiańskich kultów pogańskich, które zostały przezeń wchłonięte. Chrześcijaństwo, nawet jeśli początkowo przyswojone powierzchownie, szukało wyrażenia w stylistyce słowiańskiej i znajdowało je w sferze praktyki społeczno-państwowej (znacznie rzadziej życia indywidualnego, gdzie element ludowy, tj. pogański, był dominujący). Praktyka ta objęła swoim zasięgiem między innymi: idee polityczne<sup>4</sup>, piśmiennictwo religijne

<sup>2</sup> Pod pojęciem spuścizny Apostołów Słowian mam na myśli m.in. piśmiennictwo glagolickie, otwartość na chrześcijaństwo zachodnie, ideę równości narodów chrześcijańskich, życie aktywne. Idee te widzimy np. u Hilariona Kijowskiego (ok. 990-1055). W twórczości ruskich myślicieli XII w. idee te zanikają.

<sup>3</sup> Ważnym kontekstem była również kultura zachodnia, o czym Florenski już nie wspominał.

<sup>4</sup> Chrześcijaństwo obrządku bizantyjskiego (takie właśnie zostało przyjęte przez Włodzimierza Wielkiego) było chrześcijaństwem „upolitycznionym”. W Cesarstwie Bizantyjskim państwo i kościół funkcjonowały na zasadzie symfonii, którą sankcjonowała szósta *Novella* z *Kodeksu* Justyniana Wielkiego. Czytamy tam, że władza cesarska i kapłańska to „dwa największe dary; (...) oba pochodzą z tego samego źródła” tj. od Boga. Cyt. za: Meyendorff, 2007, 201-202).

(oryginalne i przekładowe), monastycyzm, obrzęd oraz sztukę religijną. W tej ostatniej najgłębiej przejawiało się piękno, które zdaniem Florenskiego stanowiło siłę przenikającą całą rzeczywistość.

## Świątynia jako synteza sztuk

Według Florenskiego dominującym, artystyczno-religijnym symbolem epoki bizantyzmu w Dawnej Rusi (tj. epoki kijowskiej) była Sofia, identyfikowana z Matką Boską. Została uznana za jedną z dwóch (oprócz symbolu Trójcy świętej związanym z Moskwą) składowych „idei ducha rosyjskiego” czyli „świętej Rusi” (Florenski 1996, 409). Florenski wysnuł taki wniosek na podstawie przedmongolskich sztuk plastycznych: architektury i malarstwa. Największe świątynie tego okresu, w Kijowie, Nowogrodzie Wielkim i Połocku poświęcono św. Sofii, która w odróżnieniu od wzorca bizantyjskiego, gdzie identyfikowana była z Chrystusem-Logosem na Rusi otrzymywała przeważnie cechy kobiece (wyjątkiem jest Sofia Kijowska identyfikowana z Kościołem).

Świątynie sofijne ozdobione freskami, mozaikami i ikonami należało rozpatrywać, według Florenskiego, jako syntezę sztuk, czyli organiczną jedność architektury, dekoracji wewnętrznej i czynności religijnych (tj. misterium liturgii). Wystrój świątyni, szczególnie pokryte malarstwem monumentalnym ściany, stanowią swoistą opowieść biblijną, obrazowy przewodnik po dogmatach. Wszystkie elementy sztuki prawosławnej, od architektury po hymnografię są ze sobą ściśle powiązane i tworzą „całościową strukturę wewnątrzświątynnych oddziaływań artystycznych” (Florenski 1984, 34), jej częścią jest również człowiek ze swoją postawą i przeżyciami estetycznymi. Jednak głównym i najświętszym obiektem wystroju cerkiewnego jawiła się dla Florenskiego ikona.

## Ikonografia przedmongolska

Ikonę, począwszy od drugiej połowy VIII w. (Sobór Nicejski II), oficjalnie uznaje się za najważniejszy element sztuki, kultu a nawet teologii prawosławnej. W tym duchu wypowiedział się również Konstantyn-Cyryl w rozmowie z patriarchą Janem Gramatykiem (*Żywot Konstantyna* 2000, V). Ważność ikony w duchowości prawosławnej i w ogóle w światopoglądzie religijnym była swoista dla twórczości Florenskiego, ale pominął on ikonografię przedmongolską w swych studiach o uniwersalizmie i wyjątkowości ikony z 1922 r. (*Ikonostas*). Pisał tam o „ciemnej epoce Kijowa”. Być może dlatego, że lata dwudzieste XX w. stanowią dopiero początek długiego procesu odkrywania ikonografii okresu kijowskiego. Co więcej, początek XX w. okazał się bardzo trudnym czasem dla Florenskiego ze względu na nasilające się przesłuchania, areszty i pierwsze zesłania (w 1928 r. do Niżnego Nowgorodu, a potem w 1933 r. na Daleki Wschód i Wyspy Sołowieckie).

Inicjatorem procesu odkrywania starodawnych ikon ruskich był znany artysta, konserwator i historyk sztuki Igor Grabar. Florenski spotkał się z nim w 1918 r., kiedy Grabar przybył do Ławry Troicko-Sergiejewskiej aby ocenić znajdującą się tam ikonę Trójcy Świętej Andrieja

---

Sergiusz Choruży, współczesny badacz rosyjski, komentując zapisy *Kodeksu* Justyniana w Bizancjum pisze: „[j]est całkowicie jasne, że zarówno *symfonia* jak i cała *teologia polityczna* Bizancjum obejmuje sobą określoną orientację religijną albo paradygmaty świadomości religijnej i stanowi to *konstrukcję uświęcenia*, sakralizacji: sakralnego sankcjonowania i umacniania zjawisk, rzeczy, aspektów ziemskiego układu świata. W tym wypadku odnoszą się one do samych fundamentów tego ostatniego, do władzy i państwa, w swym apogeum rozprzestrzeniają się także na osobę imperatora-pomazańca; jednak nie jest ona nimi ograniczona. Konstrukcja uświęcenia wcale nie narodziła się wraz z chrztem Konstantyna, czy też teoriami Justyniana, jest dość głęboko zakorzeniona w świadomości bizantyjskiej i ogólnoprawosławnej”. Intensywne oddziaływanie bizantyjskich idei politycznych zauważamy jednak dopiero za czasów Rusi Moskiewskiej, a nie Kijowskiej. (Khoruziy, 2000, 207-260)

Rublowa. Florenski reprezentował Komisję ds. ochrony zabytków Ławry, więc brał udział we wszystkich podobnych spotkaniach. W moskiewskim archiwum Florenskiego zachował się jego list do Grabara z 1926 r., w którym Florenski dawał wyrazy uznania działalności wybitnego konserwatora i prosił o informacje, gdzie można by kupić wydaną przez niego książkę „Pytania konserwacji” („Вопросы реставрации”). Ton listu świadczy, że dobrze się znali (Trubacheva 2003, 20-26). We wspomnianym archiwum zachowało się również zaproszenie na trzecią wystawę sztuki staroruskiej organizowaną przez Pracownię ds. Konserwacji Zabytków w 1927 r., której przewodniczył Grabar. Pokazano na niej kilka ikon przedmongolskich, m.in. Matkę Boską Piecherską i Dymitra Sołuńskiego. Nie wiemy czy Florenski w niej uczestniczył, ale najprawdopodobniej brał udział w innej wystawie, tej organizowanej przez Aleksandra Anisimowa (który podobnie jak Florenski zesłany został na Wyspy Sołowieckie i w 1937 r. zginął) w 1926 r., zaprezentowano tam wiele ikon przedmongolskich m.in.: Anioł Złote Włosy, Zwiastowanie z Ustiuga, Matka Boska Włodzimierska, Obraz Zbawiciela Nie Ludzką Ręką Uczyniony). Podstawą do przypuszczenia, że Florenski widział te ikony jest archiwalna zapiska dotycząca ikony Matki Boskiej Włodzimierskiej: „[n]ie ma teraz wokół niej ani złota ani iskrzących się kamieni. Nie ma świec, nie ma lampek oliwnych. Jednak ta ascetyczność rozbrzmiewa głośniej od jej ryzy. Ta skromność przemawia znacznie bardziej do naszego serca. To, co w ikonie Włodzimierskiej nie jest ludzkie, będzie teraz wszędzie bezustannie rozbrzmiewać, zarówno w świątyni jak i w muzeum” (Trubacheva 2003, 24). Oszczędność i surowość przedstawienia ikonograficznego, dobitność kolorów, „perspektywa odwrócona”, cechy stylistyczne postaci na niej przedstawionych, harmonijność kompozycji, przebijająca wrażliwość i emocjonalność twórcy „wprowadza świadomość widza w świat ducha” (Florenski 1984, 116). Wszystkie ikony są „oknami do wieczności”, ich sens jest uniwersalny: „deska ta jest zastygłym zjawiskiem pochodzącym ze świata duchowego, a jej dekoracja – najgłębszą formą przeniknięcia w rytm i nurt życia” (Florenski 2000, 161). Ikonę, według Florenskiego, można uznać za wyraz nie tylko wizji religijnej, ale również sposobu uprawiania oryginalnie ruskiej teologii. Refleksja religijna na Rusi w odróżnieniu od tej w Bizancjum nie była przesycona abstrakcjami, ale szukała wyrażenia w konkretności, tj. w obrazie (Loskiy, Uspieński 1994, 72). Za pomocą sztuki ludzie Dawnej Rusi wyrażali wartości duchowe (Bychkov 1988, 40) i równocześnie poszukiwali. Obrazowość była ważnym elementem staroruskiej świadomości religijnej. Ruskie rozwiązania artystyczne, widoczne w ikonografii od końca XI w. odpowiadały słowiańskiej wrażliwości co, jak się zdaje, działało uspokajająco i zachęcająco na ludzi, redukowały w pewnym stopniu grecką obcość i inność.

Postać Matki Boskiej, niezwykle czczona na Rusi i dlatego często przedstawiana na ikonach, zajmowała ważne miejsce w myśli Florenskiego: jego główna praca z zakresu duchowości *Filar i podpora prawdy* poświęcona została „Najwonnieszemu i Najczystsшему Imieniu Dziewicy i Matki”. W dziele tym Florenski rozwijał metafizykę serca, w której centralną figurą była Matka Boska, nosicielka Sofii (Sofiofora). Doniosłość kultu Matki Boskiej w prawosławiu ruskim, a potem rosyjskim potwierdzają liczne źródła: (np. *Pateryk Kijowsko-piecherski, Powieść o zabójstwie Andrzeja Bogolubskiego, Latopis Kijowski, Żywot Teodozego Piecherskiego, Żywot Eufrozyny Połockiej, Powieść o cudach Matki Boskiej Włodzimierskiej, Legenda o bitwie Nowgorodczan z Suzdalcami*).

Podejście Florenskiego do sztuki religijnej było równocześnie historyczne i nowatorskie. Można nazwać go teoretykiem jak każdego uczonego, ale również praktykiem duchowości tj. mistykiem, opowiadał bowiem o rzeczach, które sam przeżył, jego słowa wyrażały doświadczenie wewnętrzne.

Dla Florenskiego dzieło ludzkiej twórczości, szczególnie związane ze sztuką religijną, było swoistym „owocem małżeństwa” artysty i poznawanej przez niego rzeczywistości. Stanowiło zmaterializowany akt poznania estetycznego, który odzwierciedlał głębszy stopień doświadczenia



rzeczywistości przez człowieka (Florenskiy 2000, 250-251). Florenski postrzegał i rozpatrywał proces twórczy i samą ikonę w ramach ontologizmu (a nawet kosmologizmu) a nie psychologizmu, czyli w ramach struktury bytu a nie czynników psychologicznych wpływających na artystę. Konsekwentnie uznawał ikonę za tzw. metafizyką konkretną, czyli taką metafizyką, której przedmiot jest w swym tworzywie materialny (farby, deska etc.), jednak znaczenie – uniwersalne.

## Piśmiennictwo staroruskie czyli sztuka słowa

Florenski pełnymi garściami korzystał z duchowego piśmiennictwa cerkiewnego, widać to bardzo dobrze na przykładzie wspomnianego już *Filara i podpory prawdy*. Chętniej korzystał z literatury bizantyjskiej niż staroruskiej, co jest zrozumiałe – pierwsza była bowiem zdecydowanie bogatsza i lepiej opracowana w okresie działalności naukowej Florenskiego – ale dziedzictwo piśmiennicze Rusi Kijowskiej powoli odkrywano i badano. W pierwszej połowie XIX w. powstało Towarzystwo Historii i Starożytności przy Uniwersytecie Moskiewskim (ros. Московское общество истории и древностей Российских), które regularnie drukowało czasopismo „Wykłady w Carskim Towarzystwie Historii i Starożytności Rosyjskich” i wydawnictwa „Rosyjska historyczna antologia” oraz „Rosyjskie zabytki słowa”. W Moskwie istniało również Towarzystwo miłośników piśmienności rosyjskiej (ros. Общество любителей Российской словесности). Obie instytucje wiele zrobiły dla opracowania i popularyzacji wiedzy o Dawnej Rusi. Podobne przedsięwzięcia organizowane były również w Petersburgu przy Carskiej Akademii Nauk. Florenski miał więc do dyspozycji dość spory materiał historyczno-archeologiczno-literacki, jednak, w odróżnieniu od niektórych słowianofilów (rodzina Aksakowych, Kiriejewskich, Michaił Pogodin), nie korzystał z niego aktywnie. Wiedza z zakresu archeologii, językoznawstwa, historii sztuki, literatury, filozofii, nauk ścisłych była mu potrzebna do uzasadnienia konieczności religii. Nie nazwiemy zatem Florenskiego badaczem ruskiej, bizantyjskiej, czy starożytnej kultury, ale raczej badaczem religii w ogóle, jej znaczenia w życiu człowieka, społeczeństwa, cywilizacji. Florenskiego interesowały zjawiska życia duchowego, które ze swej natury nieproste i niepojęte powodowały często udręki duchowe. Etap wątpliwości i męczarni wewnętrznych szczególnie silnie dotknął go w okresie 1904-1910, tj. w latach studenckich, kryzys trwał do momentu wstąpienia w związek małżeński. Jedną z przeżytych udręek opisał w liście ósmym *Filara* pt. Gehenna, w którym zawarł refleksje na temat piekła (Florenski 2009, 169-210). Własne doświadczenia oparł na świadectwach ojców Kościoła Wschodniego i pisarzy chrześcijańskich. Jednym z nich okazał się staroruski święty z XII w. Cyryl Turowski. Jego twórczość określa się mianem twórczości bizantynizującej ponieważ wykorzystywał on bizantyjskie wzorce retoryczno-homiletyczne. W związku z tym jasne jest, że świetnie znał literaturę patrystyczną – cała jego spuścizna poraża dojrzałością, wyobraźnią religijną, erudycją i świadomością literacką.

Florenski zwrócił uwagę na *Przypowieść o białym duchowieństwie i stanie zakonnym*<sup>5</sup>, ze względu na motyw piekła-tartaru użyty przez św. Cyryla i związane z nim asocjacje chłodu. Odczucie zimna rozchodzącego się po ciele od wewnątrz stanowiło, według Florenskiego, świadectwo obecności w nas siły nieczystej. Florenski podpowiadał, jak się przed tym bronić: ratunkiem dla człowieka było odrzucenie „samości” czyli pamięci o sobie. U Cyryla odnajdujemy ten sam

<sup>5</sup> Florenski korzystał z wydań swojego czasu, które niestety straciły na aktualności. Obecnie inaczej rozszyfrowuje się tekst Cyryla. Jeśli brać współczesną wersję przypowieści to Cyryl pisał: «да не раслабѣвши объядениемъ, и пьянствомъ, и плотскими похотми да не в адствѣи устанемъ пустыни и тамо геоньскими растерзани будемъ звѣрми и яко толща земная телеса наша просядутся, огнемъ мучима, и расыплются кости наша при адѣ». W ostatniej linijce Florenski widział „tartar nesoгpемый”. (Eremin 1956, 354).



motyw: ucieczki przed piekłem. Święty z Turowa uważał, że należy kultywować tradycyjne cnoty ascetyczne (modlitwa, płacz, wstrzemięźliwość, czystość, łagodność, miłość, pokora, milczenie, post) i troszczyć się o duszę. W swej przypowieści, w sposób metaforyczny starał się nakreślić doskonałość życia monastycznego i udowodnić niebezpieczeństwo braku śledzenia za duszą. Duchowe wzrastanie wiązało się nie tylko z wysiłkiem duchowym, ale nawet ze śmiercią, czyli z doświadczeniem eschatologicznym. Temat duchowego wzrastania stanowił temat klasyczny dla greckiej literatury patrystycznej, szczególnie tej synajsko-studyckiej<sup>6</sup>. Zarówno św. Cyryl z Turowa jak i Florenski czuli się częścią wschodniej tradycji monastycznej, w której Ruś od X w. również zajmowała ważne miejsce.

Wizje literackie św. Cyryla i Florenskiego są plastyczne, przemyślane i estetyczne tj. zorientowane na to, co duchowe<sup>7</sup>. Stawiają sobie za cel wywołanie u czytelnika określonych emocji estetycznych, ponieważ doświadczenie estetyczne pojęte jako piękno, które odwołuje się do tradycji patrystyki greckiej i doświadczenie religijne przystają do siebie.

Innym, ciekawym motywem łączącym twórczość Florenskiego z piśmiennictwem ruskim było zagadnienie historii – sensu historii indywidualnej, lokalnej i globalnej. Świadomość genealogii własnego rodu i ojczyzny zakorzeniała człowieka w bycie, czyniła jego istnienie prawdziwym. W tradycji literackiej Rusi domongolskiej zagadnienie sensu historii i miejsca człowieka w niej było w zasadzie tematem podstawowym (oprócz kwestii Boga i relacji człowieka do niego oczywiście). Dla staroruskich kniżników historia rozpoczynała się wraz z jej chrztem, czyli to religia określała sens historii. Kniżnicy, szczególnie jedenastowieczny myśliciel Hilarion Kijowski, mitologizowali to wydarzenie, uważali bowiem, że przyjęcie chrześcijaństwa oznacza dobrą, pomyślną przyszłość dla Rusi – Ruś stała się równa innym narodom przed Bogiem i dostała szansę doznania łaski bożej. Nie ma tu mowy o koncepcji narodu wybranego – wszystkie narody są jednakowo ważne dla Boga.

Hilarion porównywał czasy pogaństwa z wyschniętą ziemią: „ziemia nasza była wyschła przez palące słońce” (Metropolity Iłariona Słowo o Prawie i łasce 1995, 44), natomiast nadejście chrześcijaństwa użyźniło ją. Ludzie ślepi, głusi i ubodzy duchem stali się świadomi i mądrzy „rozniecił w nas [Bóg] światło rozumu” (Metropolity Iłariona Słowo o Prawie i łasce 1995, 44), stan bałwochwalstwa osłabiał bowiem prawidłową percepcję rzeczywistości. Ruś chrześcijańska potraktowana została jako pełnoprawny i równorzędny innym naród, a jej historia włączona została do historii powszechnej. Dzięki chrześcijaństwu państwo zdobyło nową tożsamość i szansę na świetlaną przyszłość. Argumentów dostarczała tu postać Włodzimierza Wielkiego, władcy odpowiedzialnego za chrzest Rusi. Włodzimierz został porównany do Konstantyna Wielkiego, z uwagi na historyczne znaczenie swojego czynu. Włodzimierz, chrzcząc Ruś dokonał czynu, który w oczach Hilariona stawał go na równi nie tylko z cesarzem bizantyńskim, ale także z Ewangelistami (Metropolity Iłariona Słowo o Prawie i łasce 1995, 45). Włodzimierz (chrzestne imię Bazyli) chrzcząc Ruś dał świadectwo swojej mądrości sprawiedliwości i dobroci serca. Mądrość ta przekazana mu została przez księżną Olgę (890-969), która jako jedna z pierwszych przyjęła chrześcijaństwo z rąk cesarza bizantyjskiego (Powieść minionych lat 1999, 355-356). Z kolei, dzieło Włodzimierza ugruntował jego syn Jarosław (imię chrzestne Gieorgij) wznosząc sobór Mądrości Bożej w Kijowie: „gród jaśniejący wspaniałością” (Metropolity Iłariona Słowo o Prawie i łasce 1995, 49), będący symbolem ruskiego oświecenia.

Florenski pojmuje rolę religii w historii człowieka i ludzkości w podobnym duchu. Bez wiary i uczuć religijnych dusza i siły twórcze człowieka wysychają i co za tym idzie wysycha cywilizacja i kultura. W odróżnieniu jednak od Hilariona, który neutralnie, a nawet życzliwie odnosił

<sup>6</sup> U Florenskiego odnajdujemy jeszcze elementy duchowości późniejszej, atoskiej.

<sup>7</sup> Tak estetyczność rozumie np. Wiktor Byczkow, uczeń Aleksiego Łosiewa (Bychkov 1988, 6).

się do chrześcijaństwa zachodniego, Florenski uważał, że cywilizacja zachodnia wzniesiona na fundamencie prawa rzymskiego i chrześcijaństwa łacińskiego reprezentując typ kultury renesansowej (przeciwstawionej typowi średniowiecznemu) charakteryzowała się rozdrobnieniem, powierzchownością i subiektywnością. Florenski dodawał, że renesansowe odczuwanie świata ulokowało człowieka w ontologicznej pustce (Florenski 2008, 317).

## Sztuka ascezy

Florenski powiadał, że „w średniowieczu płynie treściwa i głęboka rzeka prawdziwej kultury” (Florenski 2000, 59-60) dlatego postulował powrót do wartości promowanych przez średniowiecze (Florenski 1994, 39). Średniowiecze było dla Florenskiego żywe i aktualne, ponieważ żywe i aktualne były prawdy zawarte w głównym, średniowiecznym typie życia religijnego tj. w życiu monastyczno-ascetycznym. Asceci, osoby duchonośne, postrzegał jako uosobione piękno, które przekształca rzeczywistość, tworzy nowe jakości duchowe. Piękno stanowiło dla Florenskiego jakość metafizyczną dlatego historię i praktykę sztuki ascezy rozpatrywała według niego metafizyka.

Historyczna postać mnicha-ascety (ale równocześnie człowieka życiowo aktywnego, zadaniowego) przede wszystkim Konstantyna-Cyryla, Teodozego Pieczerskiego i Sergiusza z Radoneża określała typ idealny w antropologii Florenskiego, w której człowiek nazywany został *homo religiosus* i *homo liturgus*. Filozofię człowieka on sam nazywał antropodyceą, czyli usprawiedliwieniem człowieka przed Bogiem. Człowieka określa (tj. usprawiedliwia) jego oblicze duchowe i wynikające z niego cele, jakie przed sobą stawia. Pomaga mu w tym asceza (na którą składają się m.in. czystość serca, czystość duchowa, pokora), będąca jednym z narzędzi doskonalenia i wstępowania ku Bogu.

Sergiusz z Radoneża, ojciec-założyciel Ławry Troicko-sergiejewskiej, był najbliższy duchowo Florenskiemu, ale jego życie i typ aktywności stanowiły bezpośrednią kontynuację tradycji zapoczątkowanej przez Teodozego Pieczerskiego, wielkiego organizatora życia religijnego w Dawnej Rusi. Teodozy wybrał posługę monastyczną wbrew woli swojego otoczenia. Jego nieustępliwość, stałość w podjętej decyzji i kultywowanie tradycyjnych cnót chrześcijańskich, szczególnie pokory, skromności, posłuszeństwa, a także „nauki w księgach” sprawiła, że był w konsekwencji niezwykle szanowany przez władzę – przez księcia Izjasława Jarosławowicza, co potwierdza jego *Żywot*.

Florenskiemu imponowały tradycyjne i dlatego uniwersalne cnoty chrześcijańskie, które doskonalały człowieka. Pragnął nieustannie otaczać się współczesnymi mu mistrzami duchowymi i faktycznie w okresie życia sprzed zesłania (przed 1928 r.) udawało mu się to. Poznał i współpracował bowiem z biskupem Antonim (Florensowem), archimandrytą Serapionem Maszkinem i ojcem Izydorem. O tym ostatnim napisał nawet apologetyczną książkę pt. *Sól ziemi*. Ojciec Izidor przypominał św. Sergiusza i Teodozego – był skromny, prosty, łagodny i pokorny, natomiast Serapion Maszkin – św. Konstantyna-Cyryła – intelektualistę o czystym sercu i pięknej osobowości.

Samego Florenskiego również można nazwać ascetą, ponieważ w praktyce życia dążył do zdobywania cnót chrześcijańskich, które nie stanowiły dla niego archeologii ale żywą tradycję, choć nie funkcjonował w pełnej izolacji od świata. Niektórzy jemu współcześni odbierali to jako fałszywą stylizację<sup>8</sup>, ale wydaje się, że była to postawa szczerza.

<sup>8</sup> Chodzi o Mikołaja Bierdiajewa, który pisał: „Niezwykle oryginalny i utalentowany, czuliśmy jednak do siebie pewną niechęć. Odpychało mnie od Florenskiego zainteresowanie magią, poczucie, że świat jest

## Zakończenie

Główną propozycją filozoficzną Florenskiego określa się mianem metafizyki wszechjedności, która pytała o to, czym jest prawda, jak jej doświadczyć i jakie jest jej kryterium. Kryterium prawdy stanowiło piękno, a doświadczyć jej mogli ludzie, którzy stali się metafizycznie piękni. Czytając Florenskiego można odnieść wrażenie, że panuje u niego „supremacja piękna”, swoisty estetyzm synonimiczny z religijnością i przeciwstawiony pragmatyzmowi. Według Florenskiego estetyczność była najgłębszą cechą rzeczywistości i w sposób najpełniejszy wyrażała się w religii. Bóg był pięknem najwyższym, ale dzięki łasce stworzenie mogło uczestniczyć w tym pięknie, im więcej łaski tym więcej w stworzeniu piękna, które empirycznie przejawia się w światłonośności. W tym sensie piękni byli asceci.

Metafizyka wszechjedności pytała również jak, na poziomie bytowym, skonstruowana jest rzeczywistość. Prawo funkcjonowania rzeczywistości zawierało się w platońskiej formule jedności w wielości (*hen kai pan*), a głównym jego momentem była dialektyka Boga i człowieka: teodycea i antropodycea. W teodycei człowiek był pojęty w wieczności, a w antropodycei w historii.

Florenski sformułował swoją teorię na bazie żywego doświadczenia religijności, przeżywał raczej duchowość wschodniochrześcijańską w wariacie słowiańsko-bizantyjskim niż ją badał metodami naukowymi. Konstantyna-Cyryla traktował bowiem jako przedstawiciela tradycji teologii bizantyjskiej choć w rzeczywistości jego postawa znacznie się od niej różniła. Rozróżnienie na bizantyzm scholastyczny w typie damasceńskim i bizantyzm w typie cyrylo-metodejskim zaproponował i w sposób przekonujący uzasadnił rosyjski badacz Włodzimierz Milkow (Milkov 1997, 359). Twierdzi on, że ten pierwszy nakierowany był na wartości ascetyczno-mistyczne na postawę kontemplacyjną, pasywną. W ten sposób św. Jana Damasceński rozumiał także filozofię (którą zdefiniował w *Źródle wiedzy*)<sup>9</sup>. Z kolei drugi reprezentował postawę aktywną, zadaniową. W *Żywocie Konstantyna* czytamy, że filozofia „jest to zrozumienie rzeczy Boskich

---

zaczarowany, pasywność, brak problematyki wolności, słabe poczucie Chrystusa, stylizacja, dekadencja, obojętność moralna, zastąpienie ocen moralnych estetycznymi. Florenski był subtelnym reakcjonistą, nie było w nim autentycznej tradycji, Florenski był człowiekiem uniwersalnym. Ogromnemu talentowi towarzyszyła wielka słabość, bezsilna walka z wątpliwościami, sztuczna i stylizowana obrona konserwatywnego prawosławia, liryzm paralizujący energię, przewaga żywiołu religijnej paplaniny. W jego strukturze duchowej było coś ciepłarnianego, brak świeżego powietrza, mówił sztucznie cichym głosem, mając spuszczone oczy, kiedyś w chwili szczerości powiedział, że walczy ze swym własnym żywiołem dionizyjskim”. W innym miejscu nazwał go stylizatorem prawosławia”. (Bierdiajew 2002, 144-145); (Berdaev, 1996, 266-284).

<sup>9</sup> „1) Filozofia jest poznaniem bytów jako istniejących, to znaczy poznaniem natury bytów. 2) Filozofia jest poznaniem rzeczy Boskich i ludzkich, to znaczy widzialnych i niewidzialnych. 3) Filozofia znowu jest namysłem nad śmiercią, z wyboru i naturalną. Dwa są bowiem rodzaje życia: naturalne, którym żyjemy, oraz z wyboru, wedle którego z namiętnością trzymamy się obecnego życia. Śmierć także jest podwójna: jedna naturalna, która jest oddzieleniem duszy od ciała, druga z wyboru, wedle której gardząc życiem obecnym, podążamy do życia przyszłego. 4) Filozofia jest upodabnianiem się do Boga. Upodabniamy się do Boga przez mądrość, to znaczy przez prawdziwe poznanie dobra, i wedle sprawiedliwości, która jest sprawiedliwym podziałem i niezważaniem na osoby w sądzie, oraz wedle świętości, która wyższa jest od sprawiedliwości, czyli przez bycie dobrym i czynienie dobra tym, którzy nam wyrządzają niesprawiedliwość. 5) Filozofia jest sztuką sztuk i nauką nauk. Albowiem filozofia jest początkiem wszystkich nauk, przez nią bowiem każda sztuka i każda nauka została wynaleziona. Sztuka według niektórych może w czymś pobić, nauka zaś nie błądzi, a sama tylko filozofia jest nieomylna. Według innych zaś sztuka jest wykonywana rękami, nauka zaś jest każdą sztuką związaną z działaniem, np. gramatyką, retoryką itp. 6) Filozofia następnie jest umiłowaniem mądrości. Prawdziwa zaś mądrość jest Bogiem, tak więc miłość do Boga sama jest prawdziwą filozofią” (Jan Damasceński 2011, 37-38).

i ludzkich, w jakim stopniu może się człowiek zbliżyć do Boga i jak uczy się przez działanie stawać na obraz i podobieństwo stwórcy” (*Żywot Konstantyna* 2000, IV). W dziele Konstantyna zauważamy tolerancję religijną, pewne zapożyczenia z chrześcijaństwa zachodniego, natomiast w tradycyjnym bizantyzmie tego nie ma, jest raczej ortodoksyjny. Na Rusi obie tendencje były obecne i rozwijały się równolegle. Florenski nie badał i nie zwracał uwagi na takie niuanse i różnorodność faktów historycznych, co z jednej strony negatywnie odzwierciedliło się na jego teoriach, ale z drugiej strony, jego wrażliwość estetyczna czyniła jego twórczość wartościowym drogowskazem w prawosławnej (i filozofującej) tradycji piśmienniczej.

## REFERENCES

- Berdaev, Nikolay Alexandrovich.* 1996. Стилизованное православие [The Manneristic Orthodoxy]. In: Isupov, Konstantin (eds.). Павел Александрович Флоренский: Pro et contra [Pavel Aleksandrovich Florenski: Pro et contra]. Saint Peterburg, 266-284.
- Bierdiajew, Mikołaj.* 2002. Autobiografia filozoficzna. Trans. by H. Paprocki. Kęty.
- Bychkov, Viktor Vasilevitch.* 1988. Эстетическое сознание Древней Руси [The aesthetic identity of Old Rus']. Moscow.
- Damasceński, Jan.* 2011. Dialektyka albo rozdziały filozoficzne. O herezjach. Trans. by A. Zhyrkova. Kraków.
- Eremin, Igor Petrovitch.* 1956. Литературное наследие Кирилла Туровского [Literary heritage Kirill of Turov]. In Ermin, Igor (eds.). Труды Отдела древнерусской литературы [Proceedings of Department of Old Russian Literature]. t. 12. Saint Peterburg, 340-361.
- Florenski, Paweł.* 1984. Ikonostas i inne szkice. Trans. by Z. Podgórzec. Warszawa.
- Florenski, Paweł.* 2009. Filar i podpora prawdy. Próba teodycei prawosławnej w dwunastu listach. Trans. By J. Chmielewski. Warszawa.
- Florenskiy, Pavel Alexandrovich.* 1994. Автореферат [Auto-resume]. In Сочинения в 4-х томах [Works in 4 volumes]. т.1. Moscow, 37-43.
- Florenskiy, Pavel Alexandrovich.* 1994. Православие [Orthodoxy]. In Сочинения в 4-х томах [Works in 4 volumes]. т.1. Moscow, 638-662.
- Florenskiy, Pavel Alexandrovich.* 1996. Письмо А. С. Мамонтовой [A Letter to A.S. Mamontova]. In: Сочинения в 4-х томах [Works in 4 volumes]. т.2. Moscow, 409-410.
- Florenskiy, Pavel Alexandrovich.* 2000. История и философия искусства [The history and philosophy of art. Moscow.
- Florenskiy, Pavel Alexandrovich.* 2000. Обратная перспектива [Reverse Perspective]. In Сочинения в 4-х томах [Works in 4 volumes]. т. 3(1). Moscow, 46-103.
- Florenskiy, Pavel Alexandrovich.* 2008. У водоразделов мысли [At the cross-roads of thoughts]. In Имена [The Names]. Moscow, 5-322.
- Khoruziy, Sergey Sergeevitch.* 2000. Исихазм в Византии и России: исторические связи, антропологические проблемы. [Hesychasm in Russia: historical connexions, antropological problems]. In О старом и новом [On old and new]. Saint-Peterburg, 207-260.
- Lichaczow, Dymitr.* 2013. Kultura jako jednolita sfera. Trans. By Ł. Gemziak. In Człowiek i społeczeństwo XXXV/2, 367-377.
- Loskiy, Vladimir. Uspenskiy, Leonid.* 2014. Смысл икон [The significance of icons]. Moscow.
- Mazurek, Sławomir.* 2004. Filantrop czyli nieprzyjaciel i inne szkice o rosyjskim renesansie filozoficznym. Warszawa 2004.
- Metropolity Ilariona Słowo o Prawie i łasce.* 1995. In: Słowo o Bogu i człowieku. Myśl religijna Słowian Wschodnich doby staroruskiej. Trans. By R. Łużny. Kraków, 39-52.

- Meyendorff, John.* 2007. *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna.* Trans by J. Prokopiuk. Kraków.
- Milkov, Vladimir Vladimirovich.* 1997. Кирилло-мефодиевская традиция и ее отличие от иных [Cyrillo-Methodian tradition and its distinctive features]. In Milkov, Vladimir (eds.). *Древняя Русь пересечение традиций* [Old Rus' — cross-road of traditions], Moscow, 327-370.
- Obolensky, Dymitry.* 1971. *The Byzantine commonwealth: Eastern Europe, 500-1453.* New York.
- Obolensky, Dymitry.* 1976. *Late byzantine culture and the slavs. A study in acculturation.* In XV congrès international d'Études byzantines, Athènes 1976.
- Obolensky, Dymitry.* 1982. *The Byzantine interherance of Eastern Europe.* London.
- Powieść minionych lat.* 1999. przeł. F. Sielicki. Wrocław.
- Toporov, Vladimir Nikolaevich.* 1995. *Святость и святые в русской духовной культуре* [Holiness and saints in Russian spiritual culture], т. 1, Moscow.
- Trubacheva, Maria Sergeevna.* 2003. *Неизвестное письмо П. А. Флоренского к И. Э. Грабарю* [Unknown letter from P.A. Florensky to I.E. Grabar]. In. V *Грабаревские чтения: Международная научная конференция: Доклады, сообщения, 31 января — 1 февраля 2002 г.* [The 5th Grabar's Lectures. International Scientific Conference: Presentations, Reports, 31st of January – 1st of February] Moscow, 20-26.
- Żywot Konstancyntyna.* 2000. *Żywot Konstancyntyna.* In *Żywoty Konstancyntyna i Metodego.* Trans. by T. Lehr-Splawiński. Warszawa.

SUMMARY: THE OLD RUS' THEMES IN THE WORKS OF PAVEL FLORENSKY (1882 – 1937). The tradition of pre-Mongolian Rus' happened to have a great influence upon philosophical thinking of Pavel Florensky, a prominent figure of the Russian religious renaissance of the early XXth century. Florensky's fascination with the culture of Old Rus', most evident in such fields as visual arts, ecclesiastical writings and ascetic tradition, transpires in his writings, especially in those concerned with the Orthodox spirituality. All those fields reflect religious commitment of Florensky and the immense role he ascribed to religion in shaping an outlook of an individual, community and civilization. Therefore, it can be said that Florensky was not a narrow specialist but rather a student of religion at large. Considerations on the phenomenon of icon and temple as a "synthesis of arts" take up a lot of space in Florensky's works; these phenomena are bound up with the concept of Sophia, the Wisdom of God, which colored the religious atmosphere of Old Rus'. The concept came from Constantine-Cyril the Philosopher, whose legacy Florensky also studied.

Justyna Krocak PhD.  
 University of Zielona Gora  
 Institute of Philosophy  
 Wojska Polskiego 71A street  
 65-762 Zielona Gora  
 Poland  
 j.krocak@ifil.uz.zgora.pl

# K PROBLEMATIKE VÝUČBY NÁBOŽENSTVA V ČESKOSLOVENSKU PO ROKU 1918

## Religious education in Czechoslovakia after 1918

Adriana Kičková

DOI: 10.17846/CL.2018.11.2.190-198

**Abstract:** KIČKOVÁ, Adriana. *Religious education in Czechoslovakia after 1918*. Religious education as a compulsory subject played an important role in the educational process. The foundations of faith acquired by children in the family milieu were followed up by religious education at school. After 1918, both the system of education and the subject of religious education itself changed. The text outlines the form of changes in the teaching of religion after the establishment of the Czechoslovak Republic in 1918 in the contemporary context. It focuses on selected legislative changes, as well as on the reactions in the press in that period.

**Keywords:** *religion, schools, Czechoslovak Republic*

**Abstrakt:** KIČKOVÁ, Adriana. *K problematike vyučovania náboženstva v Československu po roku 1918*. Náboženská výchova ako povinný vyučovací predmet zohrávala dôležitú úlohu v edukačnom procese. Základy viery získali deti v rodine, na ktorú nadväzovala náboženská výchova v škole. Po roku 1918 došlo k úprave vzdelávacieho systému, ako i predmetu samotného. Text načrtáva podobu zmien vo vyučovaní náboženstva po vzniku Československej republiky v roku 1918 v kontexte dobových prúdov. Sústreďuje pozornosť na vybrané legislatívne zmeny, ako i reakcie dobovej tlače.

**Kľúčové slová:** *náboženstvo, školy, Československá republika*

Etablovaním nového štátneho útvaru, Československej republiky, sa medzi prvoradé úlohy zaradila potreba upraviť vzdelávací systém v duchu nového štátneho zriadenia. Bolo potrebné, aby vzdelávanie budúcich voličov svojou štruktúrou, ale i obsahovou náplňou, adekvátne reflektovalo potreby republiky. Nový štát nemal v tomto smere jednoduchú úlohu. Zdedil iba čiastočne kompatibilný vzdelávací systém (Kázmerová 2012, 11-14). Predpisy a normy, o ktoré sa vzdelávanie opieralo, boli pre české krajiny a územie dnešného Slovenska odlišné. Prvoradou úlohou preto bolo zjednotiť základné normy, na ktorých štruktúra vzdelávania a jej obsahová náplň stála (Placht – Havelka 1934, 71).<sup>1</sup> Preto dovtedy, kým nebol dovŕšený reformný proces, ostali v obmedzenej platnosti viaceré zákonné normy bývalého štátneho zriadenia. Dočasnú platnosť zákonov bývalého Rakúsko-Uhorského zriadenia, do prijatia nových predpisov, umožnil zákon č. 11 z 28. októbra 1918. Transformácia prinášala zmeny, ktoré hlavne na území Slovenska nemali vždy pozitívnu odozvu. Vzhľadom na odlišnosti sa úprava obsahu vzdelávania pre jednotlivé vyučovacie predmety riešila prostredníctvom výnosov ministerstva školstva a jemu na Slovensku podriadenému

<sup>1</sup> V otázke vyučovania náboženstva sa vychádzalo, pre krajiny české z paragrafu 1, zákona č. 62 zo 14. mája 1869. Dopĺňoval ho zákon z 2. mája 1883 č. 53. Na území dnešného Slovenska a Podkarpatskej Rusi platil zákonný článok XXXVIII z roku 1868. Doplnil ho článok XXVIII z roku 1876.



orgánu, Referátu ministerstva školstva v Bratislave. Predmety boli rozložené v dvoch základných kategóriách – povinné i nepovinné. Do prvej kategórie patrilo náboženstvo.<sup>2</sup> Vyučovanie náboženstva ako predmetu upravoval výnos ministerstva školstva z 11. augusta 1919 č. 26.183 o *povinnom vyučovaní náboženstva*. Uvádza, že daný predmet bolo možné zaviesť na určitom type ústavu len vtedy, ak sa k jeho vyučovaniu prihlásilo minimálne 20 žiakov, zo všetkých tried, kde náboženstvo nebolo povinným predmetom (išlo o necirkevné školy, kde náboženstvo ako predmet nebolo povinné). Akýkoľvek nátlak na žiakov, aby sa prihlásili do nepovinného náboženstva, bol nepripustný.<sup>3</sup> V zmysle nového štátneho zriadenia bolo dôležité, aby učiteľské osoby boli dôveryhodné, čo v nových podmienkach nebolo ľahké dosiahnuť. Ministerstvo školstva vydalo nariadenie č. 133.78 z 8. októbra 1919, na základe ktorého upozorňovalo správcov škôl, že vyučovať náboženstvo môžu iba osoby, ktoré zložili sľub vernosti Československej republike.<sup>4</sup> V prípade, ak by daný predmet vyučovala osoba bez zloženia sľubu, ministerstvo školstva zastavilo vyplácanie finančnej odmeny za vyučovanie daného predmetu.<sup>5</sup> Otázkou oslobodenia od vyučovania náboženstva sa zaoberal aj neskoršie publikovaný výnos z 17. októbra 1920. Náboženstvo nemuseli navštevovať deti bez vyznania alebo deti náboženstva štátom neuznaného v prípade, ak rodičia návštevu hodín náboženstva jasne odmietli. Hlavným dôvodom publikovania výnosu boli sťažnosti, ktoré v hustom slede dostávalo ministerstvo školstva. Žiadali oslobodenie dieťaťa z vyučovania predmetu, avšak bez vyjadrenia nižších školských orgánov. Predpis preto uložil zemským i okresným orgánom, aby pri každej žiadosti zisťovali dôvody, pre ktoré si otec, matka, respektíve poručník nepriali, aby dieťa hodiny náboženstva navštevovalo. Úrady mali vypracovať posudok a zhodnotiť, či by účasť dieťaťa na vyučovaní náboženstva nespôsobilá vo výchove rozkol (Vestník MŠaNO 1920, 417).<sup>6</sup> Aj na stránkach novín sa obyvateľstvo vyjadrovalo k otázke vyučovania náboženstva. V prospech potreby povinného vyučovania náboženstva sa vyjadrili napríklad noviny Národná jednota, v marci 1920. Požadovali, aby sa vyučovanie náboženstva nezanedbávalo a stalo sa povinným nielen na všetkých ľudových školách, ale i na školách stredných (NJ 1920, 2).

<sup>2</sup> Konfesné pomery v republike ovplyvnili pomery v bývalej Rakúsko-Uhorskej monarchii. Po jej zániku a vzniku Československej republiky sa daná skutočnosť plne odrazila v novom štáte. Zvlášť neľahká bola situácia na Slovensku. Do vzniku republiky diecézy na Slovensku spadali pod maďarské. Hranice diecéz nesúhlasili s hranicami štátnymi. Bolo potrebné riešiť otázku cirkevného školstva, majetkové otázky, otázku biskupov atď. Dôležitým krokom ku konsolidácii vzájomných vzťahov sa preto stala zmluva *Modus vivendi* z roku 1928.

<sup>3</sup> Rovnaký obsah mal výnos z 31. októbra 1919 č. 52 420 o povinnom náboženstve pre stredné školy.

<sup>4</sup> Sľub vernosti učiteľov na základe výnosu ministerstva školstva z 10. apríla 1920 č. 11.861 znel: „*Sľubujem na svoju česť a svedomie, že Československej republike budem vždy verný a jej vláde poslušný, že budem všetky zákony a nariadenia zachovávať, svoje úradné povinnosti podľa nich vykonávať pilne, svedomite a neustranne. Úradného tajomstva nevyzradím a v každom svojom jednaní len v prospech štátu a záujem služby budem mať na zreteli.*“ (SAN – PATO, f. SITO 1919 – 1949, k. 1).

<sup>5</sup> K „problému“ sa pridala aj otázka vyučujúceho pre daný predmet – laický učiteľ alebo katechéta. Podľa nariadenia ministerstva školstva z decembra 1920 bolo ustanovené: 1. Na školách, kde žiaci aj učitelia boli rovnakého vyznania, vyučoval náboženstvo triedny učiteľ. 2. Tam, kde žiaci boli iného vyznania ako pedagogický zbor, ale nachádzal sa tam pedagóg rovnakého vyznania ako deti, náboženstvo vyučovala osoba menovaná ministerstvom školstva. 3. Ak deti aj učitelia boli iného vyznania a nebol tam učiteľ náboženstva, vyučoval ich tamojší farár. 4. Náboženstvo sa vyučovalo v rozsahu ako udával učebný plán a podľa učebného programu, odobreného ministerstvom školstva (NJ 1920, 3).

<sup>6</sup> Zákon z 15. apríla 1920 č. 405 sa venoval komplexne otázke náboženského vyznania dieťaťa s ohľadom na náboženskú príslušnosť rodičov, resp. poručníka. V školách, ktoré navštevovali príslušníci rôznych vyznaní a náboženských spoločností malo byť vyučovanie rozdelené tak, aby aj náboženská menšina mohla vykonávať svoje náboženské povinnosti. Náboženským vyznaním sa myslel aj stav bez vyznania (Placht – Havelka 1934, 67-70).

Zákonná úprava nielen pre vyučovanie náboženstva na ľudových a meštianskych školách nastala po prijatí zákona č. 226/1922 z 13. júla. Konkrétne išlo o paragrafy 1 a 2.<sup>7</sup> Podľa paragrafu 1 bolo náboženstvo ako predmet povinné. Vyučovanie zabezpečovali príslušné cirkevné úrady, okrem vrchného dozoru, ktorý prináležal štátu.<sup>8</sup> Zreteľne opäť deklaroval, že učitelia mali zakázané ovplyvňovať deti buď v prospech, alebo proti vyučovaniu náboženstva. Oslobodení mohli byť od výučby náboženstva žiaci obecných a okresných škôl, ktorí prináležali niektorému zo štátom uznaných vyznaní, ak o to požiadali rodičia alebo zástupcovia rodičov. Oslobodenie od vyučovania predmetu malo spravidla charakter oznámenia. Obsah nariadenia sa neskoršie rozšíril aj na stredné školy a učiteľské ústavy (Vestník MŠaNO 1923, 544).

Malý školský zákon však priniesol aj „konkurenciu“ náboženskej výchovy v podobe nového povinného predmetu – občianskej náuky a výchovy, čo spôsobilo v časti politického spektra problémy. Hlavný problém s normou mala *Slovenská ľudová strana*. Jej poslanci aktívne bojovali rôznymi prostriedkami proti prijatiu malého školského zákona. V zákone nevideli snahu o zjednotenie, ale útok na kresťanstvo. Poslancov, ktorí zákon odhlasovali, nazývali pokrokármi a socialistami. Prezentovali sa ako jediná strana, ktorá bráni kresťansko-katolícke stanovisko. Svoje predstavy o riešení náboženskej výučby a náuky o spoločnosti publikovali na stránkach novín. Nie vždy bol slovník autorov taktný. Prostredníctvom diskusie k „problému“ náboženskej výučby sa snažili zaujať a prilákať potenciálnych voličov, alebo si „len“ vylepšiť vlastný obraz na verejnosti. *Slovenská pravda*, nedeľník vydávaný *Slovenskou ľudovou stranou*, na margo uvedenej skutočnosti napísal: „My katolíci nebojíme sa ani „voľnej súťaže“ vo veciach viery. Skúsenosť dokazuje, že pri takýchto súťažiach vždy zvíťazíme.“ (SP 1923b, 3). Článok poukazoval na skutočnosť, že hoci je výučba náboženstva povinná, rovnako povinný je aj predmet občianska výchova. Za vinníka tejto situácie bol označený Vavro Šrobár ako „národný a náboženský hrobár“.<sup>9</sup> Poslanci sa obávali, že občianska výchova ako predmet bude slúžiť ako platforma neveriacim pedagógom na urážanie náboženských citov žiakov. V tomto smere noviny *Slovenská pravda* vyzývali rodičov detí, aby sa každý deň pýtali detí, či im učiteľ nezakazoval modliť sa, či sa posmešne nevyslovoval o cirkvi atď. (SP 1922, 1).<sup>10</sup> Ešte aj v roku 1938 *Slovenský hlas* videl občiansku náuku ako predmet bez tradície, do ktorého osnov bolo možné vložiť šeličo, vzhľadom na nejasnú hranicu medzi náboženskou výučbou a občianskou náukou. Aj z uvedeného dôvodu potreboval podľa článku zákon reformu, aby sa „nestrácali vžitú kultúrnu slovenské hodnoty“ (SH 1938, 4).

Prevádzacie pokyny, konkretizácie jednotlivých paragrafov zákona, sa adaptovali do praxe formou vládneho nariadenia zo 4. apríla 1925 č. 64. a výnosu ministerstva školstva z 15. mája 1925 č. 16.137-I. Platil pre Čechy a Slovensko. Usmernenie uvádzalo, že žiadosti o oslobodenie

<sup>7</sup> Išlo o tzv. malý školský zákon, keďže riešil len časť problémov dobového školstva. Nešlo o reformu komplexnú. Školy delil na dva typy – štátne a neštátne (obecné, cirkevné a súkromné). Rovnako zaviedol povinnú 8-ročnú školskú dochádzku, hoci na území Slovenska vstúpila do platnosti až od školského roku 1927/1928. Na území Slovenska na základe čl. XXXVIII/1868 bola dovtedy 6-ročná povinná školská dochádzka.

<sup>8</sup> Medzi povinné predmety pre ľudové školy patrila okrem náboženstva aj občianska náuka a výchova, vyučovací jazyk, počty, prírodopis, prírodospyt, zemepis a dejepis. Nepovinné predmety sa otvárali len vtedy, ak sa na daný predmet prihlásilo minimálne 20 detí.

<sup>9</sup> Obavy boli neopodstatnené. Čiastočne to súviselo s absentujúcimi učebnými osnovami, ktoré mali byť definitívne až potom, ako školské úrady získali dostatočné praktické skúsenosti s vyučovaním občianskej náuky. Základ predmetu mal žiakov oboznamovať so štátnym zriadením, inštitúciami, demokratickými princípmi atď.

<sup>10</sup> *Slovenské ľudové noviny* dňa 24. 8. 1923 na s. 3 informovali v spojitosti s problémom o porade, profesorov a katechétov, ktorá sa uskutočnila v pondelok 27. augusta 1923 o 17.00. Predmetom rokovania boli učebnice náboženstva, ale hlavne otázka, ako sa správať voči novému predmetu – občianska náuka a výchova.

od vyučovania sa mali vybavovať obratom najneskôr do 14 dní tak, aby bol pred začiatkom školského roka známy počet detí, ktoré budú navštevovať náboženstvo. Žiakom, ktorí boli oslobodení od vyučovania náboženstva, sa na vysvedčení v kolónke náboženstvo objavil prípis o tom, že dieťa bolo oslobodené. Podľa normy nemal žiadny dozorný štátny orgán, správca či riaditeľ školy ovplyvňovať obsah a spôsob náboženského vyučovania. Rovnako pedagogický zbor nesmel akýmkoľvek spôsobom ovplyvňovať slobodné rozhodovanie rodičov, resp. ich zástupcov, v prospech, alebo proti náboženskému vyučovaniu. Rozsah výučby predstavovali dve hodiny týždenne. Do rozvrhu boli zakomponované buď ako prvé, alebo posledné hodiny.<sup>11</sup> Na školách, kde náboženstvo vyučovali členovia duchovnej správy, sa hodiny náboženstva umiestňovali do rozvrhu po dohode s učiteľom náboženstva. Nesmeli sa umiestniť počas voľných dní pre deti. V prípade, že taká situácia sa nedala dosiahnuť, bolo možné realizovať výnimku a stanoviť výučbu náboženstva na voľné dni.<sup>12</sup> Rozsah učiva pre jednotlivé školské stupne ustanovovali cirkevné úrady. Učitelia náboženstva pri vytváraní podrobnej učebnej osnovy museli zohľadniť nielen vonkajšie, ale i vnútorné pomery školy, kde vyučovali. Do obsahu predmetu sa radili biblické dejiny (podľa smerníc pútavo a zaujímavo), katechetizmus (základné pravdy viery, za dodržania zásady nie veľa naraz), cirkevné dejiny (odporúčali sa farebné prehľady pre deti na tabule, žiadne diktovanie poznámok). Odporúčali sa aj vychádzky na posvätné miesta v rámci vyučovania daného predmetu, avšak za náležitej prípravy, napr. v spojitosti s Cyrilom a Metodom, liturgika spolu s modlitbami (Hronek 1935a, 69-79). Dozor nad vyučovaním predmetu prislúchal cirkevným úradom s výhradou práva vrchného dozoru a správy (Placht – Havelka 1934, 71).<sup>13</sup> V záujme šetrenia financií norma odporúčala zamestnávať učiteľa náboženstva na škole nastálo, ak to, samozrejme, okolnosti dovoľovali. Daný krok mal viesť k úspore finančných prostriedkov, najmä v spojitosti s preplácaním cestovných nákladov.<sup>14</sup> Pre menšie miesta zabezpečoval vyučovanie predmetu spravidla miestny duchovný, pri väčších obciach zamestnávali sa učitelia náboženstva. V spojitosti s vyučovaním náboženstva môžeme hovoriť o troch kategóriách vyučujúcich – učitelia vymenovaní školskými úradmi, učitelia z duchovného prostredia a svetskí (Hronek 1935a, 96). Osoby svetské, ktoré sa pre daný krok rozhodli, museli mať príslušné vzdelanie a skúšky odbornej spôsobilosti.<sup>15</sup> To všetko za predpokladu, že príslušný vrchný

<sup>11</sup> Počet jednotlivých vyučovacích hodín pre jednotlivé druhy a stupne obecných a meštianskych škôl stanovil výnos ministerstva zo 4. augusta 1923 č. 92.189-I (Vestník MŠaNO 1923, 452-456). Stredné školy mali znížený počet vyučovacích hodín náboženstva na základe výnosu ministerstva školstva zo 4. septembra 1919 č. 42.845. Zavádzal náboženstvo ako predmet povinný, v nižších triedach 2 hodiny týždenne, vo vyšších 1 hodina týždenne. Reforma v máji roku 1932 ponechala na Slovensku 2 hodiny týždenne, pre české krajiny bola stanovená 1 hodina týždenne.

<sup>12</sup> Vyučovanie náboženstva duchovnými osobami spôsobovalo v duchovnej správe problémy. Činní kňazi nemohli naplniť časť svojich funkcií. Z uvedeného dôvodu predstaviteľia duchovnej správy požiadali školskú vrchnosť o riešenie. Referát ministerstva školstva a národnej osvety v Bratislave vyjadril výnosom zo 16. októbra 1929 č. 63.900/I. súhlas na udelenie výnimiek zo zákona č. 226/1920 a vládneho nariadenia č. 64/1925 pre školy jedného náboženského vyznania.

<sup>13</sup> Pre potreby slovenských katolíckych škôl bol editovaný pedagogicko-didaktický časopis *Slovenská škola*. Vychádzal jedenkrát mesačne. Venoval sa pedagogickej praxi a novinkám určeným do praxe. Editovali ho M. Kopčan a M. Čunderlík.

<sup>14</sup> Išlo o článok IV. a V. zákona č. 251 z 13. júla 1922 o služobných pomeroch učiteľstva. Ministerstvo školstva vydalo 25. augusta 1921 výnos č. 75139, v ktorom informovalo, že katechétoz pre ľudové školy bude v školskom roku 1921/1922 odmeňovať za 1 hodinu týždennú sumou 100 korún. Katechéti na meštianskych školách mali za 1 hodinu týždenne dostávať odmenu vo výške 120 korún. Cestovné ostávalo rovnaké, 30 halierov za kilometer (SAN – PATO, f. SITO 1919 – 1949, k. 2).

<sup>15</sup> Pri svetských učiteľov oboch pohlaví museli kandidáti preukázať stredoškolské vzdelanie, krstný list, potvrdenie od lekára, že môžu vykonávať učiteľské povolanie a odporúčanie príslušnej fary. Skúška, ktorá sa konala dva razy do roka, preukazovala kandidátovu znalosť učiva náboženského, pedagogicko-metodologická

cirkevný úrad vyhlásil danú osobu za spôsobilú vykonávať úrad učiteľa náboženstva. Obsadenie miesta učiteľa náboženstva spadalo do kompetencie príslušnej cirkvi, resp. náboženskej spoločnosti. Osoba učiteľa bola povinná svedomite sa pripravovať, skoro prichádzať do školy, poznať školské zákony a primerane sa obliekať.<sup>16</sup> Dôležitou súčasťou boli pravidelné stretnutia učiteľa náboženstva s rodičmi detí.<sup>17</sup> Hoci svetský pedagóg náboženstva podliehal výberu cirkevnej správy, všetci boli povinní dodržiavať zákony a predpisy, ktoré v medziach zákona vydávali školské úrady. Na druhej strane, ak cirkevné úrady ustanovili niečo do vyučovania náboženstva, museli danú skutočnosť oznámiť správcovi školy, resp. úradu školského inšpektora pre príslušný obvod. Ustanovenia, ktoré boli v rozpore s obecným školským poriadkom, nemali byť oznamované učiteľom náboženstva (Placht – Havelka 1934, 75).<sup>18</sup> V spojení s náboženstvom je teda možné hovoriť o dvoch silách stretávajúcich sa pri vyučovaní náboženstva – štátu a cirkvi.

Napriek povinnému náboženstvu sa objavovali situácie indikujúce problémy pri výučbe daného predmetu.<sup>19</sup> Referát ministerstva školstva v Bratislave rozposlal školským inšpektorom na Slovensku správu, podľa ktorej bol informovaný, že na niektorých školách na Slovensku sa predmet náboženstvo nevyučoval vôbec, alebo sa zanedbával predpísaný počet hodín. V niektorých prípadoch bola výučba iba niekoľko minút namiesto predpísaných dvoch hodín. Referát v Bratislave preto žiadal dozorné orgány, školské inšpektoráty, aby situáciu vo svojich obvodoch prešetrili.<sup>20</sup> Ak zistili nezrovnalosti, ich úlohou bolo informovať vo forme správy Referát v Bratislave a súčasne podniknúť kroky na nápravu (SAN – PATO, f. SITO 1919 – 1949, k. 2).

---

znalosť, znalosť učebníc, ako i znalosť cirkevných a školských predpisov. Mala dve časti, písomnú a ústnu. Na uľahčenie prípravy sa organizovali špeciálne kurzy pripravujúce na skúšky spôsobilosti pre vyučovanie náboženstva (Hronek 1935a, 200-202).

<sup>16</sup> Išlo o tzv. služobnú pragmatiku pre národné školy zo 14. 9. 1928 č.162 a vládne nariadenie z 26. 6. 1930 č. 91. Daný predpis sa venoval aj disciplinárnej zodpovednosti t. j. disciplinárnym trestom (výčitka, zamietnutie postupu, zníženie platu, preloženie na odpočinok, prepustenie) a pokutám (výstraha, výčitka).

<sup>17</sup> Po finančnej stránke mal svetský pedagóg vyučujúci náboženstvo plat zložený zo slúžneho (udeľovalo sa podľa počtu rokov ktoré odslúžil) a činovného (v podstate išlo o akési platové stupnice podľa obyvateľstva v štyroch skupinách, napr. do prvej skupiny patrila Praha, Brno, Bratislava, do druhej obce s viacej ako 25 000 obyvateľov, do tretej obce od 2000 do 25 000 obyvateľov a do štvrtej obce pod 2000 obyvateľov (Hronek 1935a, 229).

<sup>18</sup> V súvislosti s pedagógmi boli zistené prípady neoprávnenej kritiky učiteľských osôb zo strany kňazov. Ministerstvo školstva upozorňovalo v tomto smere na paragraf 1 zákona č. 205 z 10. apríla 1919, podľa ktorého bola služba na školách verejným úradom, a preto malo byť konanie duchovného, ak sa ho dopustil, označené za nepripustné (SAN – PATO, f. SITO 1919 – 1949, k.1).

<sup>19</sup> Minister s plnou mocou pre správu Slovenska adresoval inšpektorom a riaditeľom škôl 3. augusta 1919 výzvu, kde ich informoval, že sa množia žaloby na českých pedagógov, ktorí sa vraj dopúšťali netaktosti a prečinov voči náboženstvu. Podľa výzvy mali nešetrne zaobchádzať so žiakmi katolíckeho vyznania, mali im prednášať veci protikresťanské, zakazovať žiakom návštevu v školách a pod. Minister preto vyzval inšpektorov a riaditeľov škôl, že ak mali vedomosť o podobných veciach, mali ho obratom informovať. Prislúbil objektivne prešetriť každý prípad. Školský inšpektorát v Topoľčanoch na výzvu reagoval listom, v ktorom podobný prípad odmietol (SAN – PATO, f. SITO 1919 – 1949, k. 1).

<sup>20</sup> Objavili sa aj prípady anonymných obvinení pedagógov českej národnosti. Ako príklad je možné uviesť anonymné podanie adresované školskému inšpektorátu v Topoľčanoch 21. novembra 1919. Pisateľ listu oznamoval inšpektorovi, že dňa 8. novembra 1919 sa v IV. triede meštianskej dievčenskej školy mal učiteľ Karol Petelík prednášku o Jánovi Husovi. Počas nej mal vyzdvihovať, že jedine Husova viera je spásanosná. Pisateľ žiadal prísne zakročenie, aby pedagóg nešpinil katolícku cirkev. Doslova „... my neurážame evanjelikov a husitov a vyprosíme si, aby aj ony takto neurážali naše city.“ Po liste bolo nariadené úradné vyšetrovanie. Uskutočnilo sa 26. novembra 1919. Učiteľ obvinenia poprel. Jeho verziu potvrdili aj žiačky predmetnej triedy meštianskej školy. Na základe výsledkov vyšetrovania riaditeľ meštianskej školy Václav Stryhal, požiadal inšpektorát, aby prešetril, kto udanie podal. O prešetrovanie žiadal opakovane. (SAN – PATO, f. SITO

Reformný proces v školstve sa opätovne dal do pohybu začiatkom 30. rokov 20. storočia. Komisia pre národné školy, pod vedením Václava Příhodu, síce odporúčala viaceré inovácie, do praxe sa premietli len niektoré, napr. definitívne učebné osnovy jednotlivých učných predmetov. Na Slovensku sa podľa nich začalo vyučovať od školského roka 1934/1935.

V druhej polovici roku 1938 došlo v školstve k viacerým štrukturálnym zmenám, ktoré reflektovali zmenené politické pomery. Školstvo malo byť podľa nových predstáv vybudované v duchu kresťanského a národného. Učebnice dejepisu, vlastivedy a zemepisu boli prvé, kde došlo k preskúmaniu ich obsahu s ohľadom na súlad s novým smerovaním.<sup>21</sup> Do popredia sa znova dostáva dôležitosť vyučovania náboženstva ako povinného predmetu. Výučba náboženstva síce ostala v intenciách paragrafu 3 zákona č. 226/1922 z 13. júla, avšak jeho pôsobnosť sa rozšírila. Došlo k rozšíreniu povinnej výučby náboženstva, od roku 1939 aj na školy priemyslové, odborné a učňovské.<sup>22</sup> Na štátnych stredných školách a v učiteľských ústavoch sa predmet stal povinným od 11. januára 1939.<sup>23</sup> Úprava učebných osnov na seba nenechala dlho čakať. Pre ľudové školy boli inovované 31. júla 1939 č. 74.355/I. Predstavovali len rámcové osnovy, teda umožňovali prispôsobenie podľa prostredia s dôrazom na zásadu veku primeranosti. Zohľadňovali ideologické smernice, didaktické zásady, rozmiestnenie hodín, nepovinné predmety atď. Pre meštianske školy boli osnovy prijaté 31. júla 1939 výnosom č. 78.489/38 (menili osnovy z roku 1932 z 9. júla č. 69.485). Vyučovanie náboženstva ako predmetu doplnilo zavedenie spoločnej modlitby na ľudových i stredných školách výnosom č. 9601 zo 14. novembra 1939. Modlitbou sa začínalo i končilo vyučovanie.<sup>24</sup> Základ povinnej výučby náboženstva mal oporu aj v ústavnom zákone z 21. júla 1939, v podobe paragrafu 90. V duchu kresťanského a národného bol upravený aj vyučovací priestor. Od 1. septembra 1939

---

1919 – 1949, k. 1). Pre prehľad uvádzam, že v školskom roku 1920/1921 pôsobili v školskom inšpektoráte v Topoľčanoch, na meštianskych školách 6 slovenských a 14 českých pedagógov, ľudové štátne školy zamestnávali 30 pedagógov slovenskej národnosti a 3 českej národnosti. (SAN – PATO, f. SITO 1919 – 1949, k. 2).

<sup>21</sup> Ak učebnice odporovali ustanoveniam o náboženstve, spoločenskej znášanlivosti, zákonom alebo boli chybné po stránke jazykovej správnosti, mohlo ich ministerstvo školstva zakázať. V období existencie Slovenskej republiky v rokoch 1939 – 1945 sa nekontroloval len obsah učebníc, ale sa pristúpilo k revízii knižníc. Proskribovaní boli známi zahraniční literáti a autori židovského pôvodu. Ostro bola sledovaná literatúra pre deti a mládež (Palárik – Mikulášová 2016, 128).

<sup>22</sup> Prevádzkové pokyny k dočasným osnovám z 31. júla 1939 publikovali 13. októbra 1939 výnosom č. 90.800/39

<sup>23</sup> Nariadenie rušilo svojou účinnosťou platnosť výnosu z novembra 1922 o možnosti oslobodení žiakov stredných škôl spod výučby náboženstva.

<sup>24</sup> Ministerstvo školstva a národnej osvety na základe obežníka č. 60 zo 14. novembra 1939 zaviedlo pre všetky školy jednotnú modlitbu. Pre národné školy – A) pred vyučovaním: *Milý Bože, k Tebe zdvíhame svoje detské srdcia, aby si ich naplnil láskou k práci a k učeniu. Ty si všemocný a najmúdrejší, daj nám sily a chuti, aby sme svojich učiteľov ochotne a s radosťou poslúchali a ich pomocou všetko sa dobre naučili k Tvojej cti a sláve k Tvojmu potešeniu, ako i na radosť a na osoh našich milých rodičov a drahej vlasti slovenskej. Amen.* B) na konci vyučovania: *Milý Bože, končíme prácu a odchádzame. Spreádzaj nás svojim požehnaním aby sme to, čo sme sa naučili, použili pre dobro svoje a svojho národa, aby sme boli dobrí, múdri a statoční, a tak slúžili Tebe, rodičom a vlasti. Amen.* Pre školy, stredné, odborné a učiteľské ústavy – A) pred vyučovaním: *Všemocný Bože, Tvorca všetkej pravdy, dobra a krásy, k Tebe zdvíhame svoje srdcia a mysle, naplň nás láskavo svojím svetlom a povzbud' nás k ochote a k pracovitosti, aby sme vo všetkej zemskej múdrosti Teba hľadali a so všetkou silou a námahou Tebe slúžili, a tak sa vzťahovali v duchu a v milosti pred tebou a pred ľuďmi.* B) na konci vyučovania: *Ďakujeme Ti, láskavý Bože, za všetko dobrodenie a za svoj dnešný pokrok vo vedomostiach a prosíme Ťa, sprevádzaj mocným požehnaním všetko naše počínanie. Spravuj a ochraňuj nás a žehnaj našu drahú slovenskú vlasť.* (SAN – PATO, f. SITO 1919 – 1949, k. 31. Vestník MŠaNO 1939, č. 169, 70).



vstúpilo do platnosti nariadenie č. 1293 o výzdobe miestností symbolom kríža a obrazmi národných dejateľov. Išlo o obraz Andreja Hlinku, ktorý mal byť vyhotovený v primeranej umeleckej úrovni a z trvanlivého materiálu. Aby „*ideály náboženské*“ prenikli hlbšie do života žiakov, bola súčasne pre školskú mládež nariadená povinná účasť na všetkých bohoslužobných úkonoch a pobožnostiach mimo povinných vyučovacích hodín výnosom z 26. septembra 1939 č. 89.178/1939. Účasť pedagogického zboru na cvičeniach bola pokladaná za integrujúcu súčasť náboženskej výchovy.<sup>25</sup> Od roku 1940 bola platnosť výnosu prenesená aj na stredné školy. Komplexnejšia zmena najmä ľudového školstva nastala zákonom č. 308/1940 z 26. novembra 1940. Ukotvil dôležitosť náboženskej výchovy ako povinného predmetu, bez ohľadu na ročník.<sup>26</sup> Ďalšie povinné predmety mohlo, v prípade potreby, určiť ministerstvo školstva, ak to verejné potreby vyžadovali. Nepovinné predmety podliehali schváleniu ministerstva školstva.<sup>27</sup> Na základe uvedenej normy sa mali školy pretvoriť do dvoch rokov.

## Záver

Transformácia systému, prispôsobovanie sa novým podmienkam a budovanie štruktúry vzdelávania v duchu nových ideí nebol po roku 1918 ľahký proces. Hlavným problémom boli rozdiely zdedené po Rakúsko-Uhorskej monarchii, ktoré sa odzrkadlili v praxi. Viditeľne je to možné pozorovať na vyučovaní náboženstva ako predmetu – tak v podobe časovej dotácie, ako aj v zavádzaní jeho alternatív, náuky o spoločnosti. V praxi sa teda stretávali dve tendencie, nová vízia republiky a kresťanská tradícia, ktoré po roku 1918 na seba narážali. Náboženská výchova sa stávala platformou, na ktorej si politické strany vyjasňovali svoje názory. Viditeľnejšie sa do popredia dostáva vyučovacie predmetu po roku 1939, kedy bol úzko spojený s vtedajším politickým režimom. Predstavovalo oporný bod, bez ktorého nebolo možné budovať štát podľa predstáv jeho predstaviteľov.

## REFERENCES

### Primary sources

- Štátny archív v Nitre – pracovisko Archív Topoľčany (ďalej SAN – PATO), fond (ďalej f.) Školský inšpektorát v Topoľčanoch (ďalej SITO) 1919 – 1949, krabica (ďalej k.).
- Štátny archív v Nitre – pracovisko Archív Topoľčany (ďalej SAN – PATO), fond (ďalej f.) Okresný úrad Topoľčany 1923 – 1945 (ďalej OUTO), krabica (ďalej k.).
- Slovenský národný archív (ďalej SNA), fond (ďalej f.) Referát ministerstva školstva a národnej osvety v Bratislave 1919 – 1955 (ďalej RMŠaNO), krabica (ďalej k.)

<sup>25</sup> Ak katechéta vyučoval menej ako 10 detí, neprináležala mu odmena za vyučovanie ani náhrada cestovného. Od 1. septembra 1943 došlo k úprave výšky odmeny za vyučovanie náboženstva, nadpočetných hodín na ľudových a meštiackych školách o 50%. Suma sa pohybovala medzi 2.50 až 6.80 halierov za 1 vyučovaciu hodinu. Polepšili si predovšetkým učitelia, ktorí museli prekonávať komunikačné prekážky, napr. ak vyučovali na Kopaniciach, alebo keď bola škola vzdialená od obydľia pedagóga viac ako 2 km.

<sup>26</sup> Nasledovali predmety ako vyučovací jazyk, prvoka, štátoobčianska náuka, vlastiveda, dejepis, zemepis, prírodopis, prírodospyt, počty a merba, písanie, kreslenie, spev, ručné práce výchovné, telesná výchova, zdravotveda a na školách národnostných menšín slovenský jazyk.

<sup>27</sup> Boli to predmety ako druhý jazyk (nemecký, rusínsky či maďarský), hudba, rýchlopis, písanie na stroji.



## Secondary sources

- Gašparík, Ignác – Hanus, Július.* 1929. Školský radca. Bratislava.
- Hronek, Josef.* 1935a. Vyučování náboženství na národních školách. Praha.
- Hronek, Josef.* 1935b. Reforma národní školy československé. Praha.
- Kázmerová, Lubica.* 2012. Premeny v školstve a vzdelávaní na Slovensku (1918 – 1945). Bratislava.
- Kratochvíl, Rudolf – Synek, František.* 1934. Katechetizmus slovenského učiteľstva. Žilina.
- NJ.* 1920. Ludové zhromaždenie v Selenči In Národná Jednota I. /5, 19. marca 1920, 1-2.
- NJ.* 1920. Národná jednota I./ 44, 17. decembra 1920, 3.
- Palárik, Miroslav – Mikulášová, Alena.* 2016. Libri prohibiti: Zásahy politiky do knižnej produkcie a knižničných fondov počas druhej svetovej vojny na príklade mesta Nitra (Libri prohibiti: Government interference with book production and book collections during World War II as exemplified by the city of Nitra). In Muzeológia a kultúrne dedičstvo (Museology and Cultural Heritage) 4/2, 117-137.
- Placht, Otto – Havelka, František.* 1934. Příručka školské a osvětové správy. Praha.
- SH.* 1938. In Slovenský hlas I/121, 26. mája 1938, 4.
- SEN.* 1922a. In Slovenské ľudové noviny 13/28, 7. júla 1922, 2.
- SEN.* 1922b. Reč poslanca Arnolda Boboka z 27. 6. 1922. In Slovenské ľudové noviny 13/29, 14. júla 1922, 2.
- SP.* 1922. Katolíckym rodičom do pozornosti. In Slovenská pravda III/37, 10. septembra 1922, 1.
- SP.* 1923a. In Slovenská pravda IV/43, 21. októbra 1923, 2.
- SP.* 1923b. Prvý výkvet školského zákona. In Slovenská pravda IV/46, 11. novembra 1923, 2-3.
- Správy Katolíckej školskej rady na Slovensku 1929, 3.
- Vestník MŠaNO 1920.* Vestník ministerstva školství a národní osvěty II/21, 417.
- Vestník MŠaNO 1923.* Vestník ministerstva školství a národní osvěty 1923. Praha.
- Vestník MŠaNO 1939.* Vestník ministerstva školství a národní osvěty 1939. Praha.

SUMMARY: RELIGIOUS EDUCATION IN CZECHOSLOVAKIA AFTER 1918. Religion belonged to the most important teaching subjects in education. After the Czechoslovak Republic had been established in 1918, the changes appeared not only in the state administration but also in the system of education, which included the teaching of religion. Taking into consideration strong religious feelings in Slovakia, the Ministry of Education requested teaching staff, bearing in mind unique circumstances in which Slovak education was built, to prepare moderate lessons. The state was aware that the Catholic Church played an essential role in society. The adoption of the legislative reform in the form of the 'Small School Law', the introduction of the subject of Civic Education and the abuse of the religious question in political campaigns did not help to settle the situation. It was Civic Education that was perceived by parents as a subject dangerous to children's morals, an idea which found political support in the Slovak People's Party. The teaching of the subject became more noticeable after 1939, when it was closely associated with the political regime. The state and religion were re-connected.

ADRIANA KIČKOVÁ

Doc. PhDr. Adriana Kičková, PhD.  
Constantine the Philosopher University in Nitra  
Faculty of Arts  
Department of History  
Hodžova 1  
949 74 Nitra  
Slovakia  
akickova@ukf.sk

## RECENZIE / BOOK REVIEWS

DÓCI, Viliam Štefan OP. *Die Seelsorgliche Tätigkeit der Kaschauer Predigerbrüder. Ein Dominikanerkonvent im Ambiente von Pfarrei, Stadt und Staat im 18. Jahrhundert (= Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens, Neue Folge, Bd. 23), Berlin-Boston : De Gruyter 2018. 327s. ISBN 978-3-11-053884-7.*

Již v jedné ze svých recenzí jsem před léty vyslovil názor, že dějiny dominikánského řádu jsou ve srovnání s jinými řeholemi stále slovenskou i českou historiografií zanedbávané.<sup>1</sup> Ani v roce 2018 není situace bohužel jiná. O to více ovšem potěší každá kvalitní publikace na toto téma. Autor recenzované knihy, Viliam Štefan Dóci (\* 1978), prezident Historického ústavu dominikánského řádu v Římě, není slovenské ani české odborné veřejnosti osobností neznámou.<sup>2</sup> Dóciho nová publikace vychází z jeho doktorské disertační práce obhájené v roce 2014 na Katolické teologické fakultě vídeňské univerzity. Mezi slovenskými i českými historiky je všeobecně známa náročnost

historického výzkumu (horno)uherských dějin v době předcházející 20. století. Zejména jazyková vybavenost badatele musí být oproti jeho západoevropským kolegům na nepoměrně vyšší úrovni (latina, němčina, maďarština, slovenština kvůli pramenům, angličtina, francouzština a italština kvůli literatuře). Tyto předpoklady autor zcela splňuje, navíc jeho školení na proslulém vídeňském *Institut für österreichische Geschichtsforschung* se v publikaci projevilo nejen důkladně zpracovanou heuristikou,<sup>3</sup> ale i metodologickým nadhledem. Mnohojazyčná použitá literatura je téměř<sup>4</sup> vždy opatřena německým překladem názvu, což čtenáři neznalému některé řeči usnadňuje porozumění textu.

Tématu košických dominikánů se v minulosti věnovali již někteří badatelé, zejména Béla (= Vojtech) Wick (1873–1955),<sup>5</sup> ale téma bylo do Dóciho práce prakticky nezpracované, protože Wickovy knihy jsou pouze stručným chronologickým přehledem, nebo se nezabývají touto otázkou jako svým hlavním tématem. Ostatně Dóci všechny jeho práce zná a vyrovnává se s nimi již v úvodu své knihy (s. 8-9). Daleko pozitivněji hodnotí (s. 9-10) doktorskou disertaci obhájenou na budapeštské univerzitě Eötvös Loránd (2013) Bélou Vilmošem Mihalikem „... *Campus ad fidei catholicae inseminationem*“. *Katolikus megújulás az egri egyházmegyében a 17. század utolsó harmadában* [Katolická reforma v diecézi Eger/Jáger v poslední třetině 17. století]. Je třeba litovat, že zůstala v rukopise a nebyla přeložena

<sup>1</sup> Srov. *Zouhar, Jakub. 2015.* Gabriel Hunčaga OP, Dominikáni na ceste k intelektuálnym elitám vrcholného stredoveku (= *Studia Christiana* 7), Kraków-Bratislava: Towarzystwo Słowaków w Polsce - Chronos 2013, 460s., ISBN 978-80-89027-37-8 (Chronos), ISBN 978-83-7490-581-7 (TSP). [recenze]. In *Český časopis historický* 113/1, 172-174.

<sup>2</sup> Srov. např. jeho práce *Dóci, Viliam Štefan. 2010.* Biskupi a rehoľníci. Pohľad na zásahy diecéznych biskupov do záležitostí rehoľnej disciplíny košických dominikánov v 1. polovici 19. storočia. In: *Studia Historica Tyrnaviensia* 9-10, 186–208; *Dóci, Viliam Štefan. 2012.* Pontes ad homines: das Leben der Dominikaner in Kaschau (Košice) in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts im Lichte des Erzbischöflichen Archivs in Kaschau. In *Martina Bolom-Kotari – Jakub Zouhar (eds.). Cogito, Scribo, Spero: Auxiliary Historical Sciences in Central Europe at the Outset of the 21st Century.* Hradec Králové 2012, 246–264.

<sup>3</sup> Prameny jsou čerpané z archivů a knihoven v Košicích, Bratislavě, Brně, Budapešti, Rábu, Štýrském Hradci, Linci, Římě, Rožnově, Vidni a ve Zvolenu.

<sup>4</sup> Škoda, že např. u titulu Gabriel Peter Hunčaga OP, *Historické štúdie k dejinám dominikánov na Slovensku*, Bratislava 2008 tento překlad chybí.

<sup>5</sup> K tomuto převážně maďarsky píšícímu historikovi srov. slovensky *Markušová, Kristína. 1997.* Dr. Vojtech Wick – Život a dielo. In *Historica Carpatica* 27-28, 101-125.

do slovenštiny ani do žádného západoevropského jazyka.

Viliam Štefan Dóci po kritice pramenů a dosavadní literatury ve své knize nejprve čtenáře zasvětil do komplikované, a i pro odborníky – nestydíme si to přiznat – odlehle situace košických bratří během 17. a 18. století (s. 12-84). Nevynechává ani zajímavou kapitolu působení bratří kazatelů na košické universitě (s. 66-69). Ti, kdo nechtou slovensky nebo maďarsky byli do této doby odkázáni na studii Isnarda W. Franka.<sup>6</sup> Avšak i tu dokázal Dóci v jednotlivostech doplnit. Zde musíme mít na paměti, že dějiny uherské řádové provincie existující v 17. století spíše sporadicky se z důvodu nedostatku pramenů rekonstruují právě jen v jednotlivostech, ze zmínek rozesetých v mnoha fondech vídeňských, budapeštských, římských i slovenských archivech. V následující kapitole se však Dóci zaměřil již na hlavní téma své práce, tj. na působení dominikánů mezi lidmi (na farnostech, v bratrstvech,<sup>7</sup> při procesích atp.), a zvláště na jejich kazatelskou činnost, která byla vždy bratřím z řádu *kazatelského* nejbližší. Rozebírá významná kázání, ukazuje přístupy jednotlivých kazatelů k jejich řemeslu, podchycuje jejich argumentační výzbroj a snaží se o rekonstrukci dopadů těchto kázání na své posluchače (s. 85-274). Ve čtvrté, závěrečné kapitole Dóci přesvědčivě shrnuje své výzkumy (s. 275-287). Ukazuje, že císař Leopold I. používal církevní řády jako tmel státu v komplikované a pro katolíky ne právě radostné době. To dominikánům usnadnilo jejich začlenění se do života Košic a rozhodujícím způsobem pomohlo v jejich duchovní činnosti mezi tamními měšťany (a snad nejen jimi) po boku františkánů

a jesuitů. Zároveň prameny nepotvrdily pastorální (misijní) činnost bratří mezi místními nekatolíky (s. 275). Katolíků ale v průběhu 18. století v Košicích přibývalo,<sup>8</sup> a tak přibývalo i těch, kteří toužili po duchovních službách bratří kazatelů. Dóci rovněž přesvědčivě doložil, že katoličtí měšťané nechodili za dominikány jen ze zvědavosti, zájmu z dosud neznámého či proto, že by bratři nabízeli nějaký odlišný druh duchovní služby, ale zkrátka proto, že poskytovali tyto služby ve vyšší kvalitě; pozice bratří ve městě se s přibývajících dekádami 18. věku stále upevňovala. „*Dies zeigt sich (...) für neue Variationen des klassischen Angebots.*“ (s. 276). Na rozdíl od františkánů se dominikáni uplatnili v Košicích i po nařízeních Josefa II., ovšem nikoli proto, že by si to přáli košičtí měšťané, nýbrž proto, že si to přály světské i církevní autority, které pokládaly bratry kazatele za potřebné v duchovní péči o obyvatele Košic. Bratři tedy měli nadále pomáhat farnímu kléru v duchovní správě. Dóci tak dovodil, že státní orgány měly rozhodující podíl na opětovném přivedení dominikánů do Košic (mandát Leopolda I. z 16. prosince 1697) i na jejich udržení po josefinských nařízeních. Mezitím došlo 21. října 1773 k povýšení košické residence na řádný konvent (s. 62–65). Jak státní moc, tak dominikáni měli totiž obdobný zájem: vytvořit a poté ve městě udržet stabilní společenství věřících (s. 278). Toho bratři docílili nejen kázáními (které tak Dóci vidí jako jeden z nástrojů k udržení státní a panovnické loajality; s. 285<sup>9</sup>), ale zejména prostřednictvím bratrstev (růžencového, sv. Jana Nepomuckého ad.), která pomáhala udržovat mezilidské vztahy a kontakty. Důležitou úlohu zde sehrál i řádový přístup k zemělým

<sup>6</sup> Frank, Isnard Wilhelm. 1973. Zur Errichtung der österreichisch-ungarischen Dominikanerprovinz zu Beginn des 18. Jahrhunderts und zu ihrer Vorgeschichte (1569 – 1704). In Archivum Fratrum Praedicatorum 43, 287-341.

<sup>7</sup> Při této příležitosti věnuje zvláštní pozornost novému svěťci sv. Janu Nepomuckému a jeho bratrstvu v Košicích, které zasazuje do širšího kontextu úcty k tomuto svěťci v rámci celé habsburské monarchie.

<sup>8</sup> Zatímco na přelomu 17. a 18. století měli protestanté v Košicích převahu, poměr sil se ve prospěch katolíků zvrátil již v polovině 18. století.

<sup>9</sup> Srov. k tomu větu na s. 285 „*Aus der Sicht der Dominikaner war der wohl wichtigste Grund, sich in den Dienst ihres Königs zu stellen, die Tatsache, dass dieser in seiner Eigenschaft als oberster Schirmherr der Kirche den Raum schuf, in dem sie unbehindert ihren seelsorglichen Dienst für das Heil der Menschen ausüben konnten.*“

a duchovní „péče“ o ně. V té ostatně kazatelský řád vždy vynikal. Kolem dominikánů se tak vytvořil v Košicích okruh příznivců (někteří z nich žili i mimo město), což bylo rovněž zásadní pro udržení řádového vlivu ve městě. Takto dominikáni udržovali vliv už ve středověku po celé Evropě, jak na to Dóci upozorňuje (s. 279). Se změnou duchovní situace ve střední i středovýchodní Evropě v 80. letech 18. století nicméně došlo k výraznému poklesu vlivu dominikánů, který se nevyhnul ani bratřím v Košicích. Kniha zmiňuje i nutné konflikty mezi dominikány a farním klérem, ke kterým též docházelo od středověku. Bratři se zaštiťovali papežskými privilegii a pohřbívali ve svých kostelích a na svých hřbitovech i laiky, rovněž při veřejných procesích brali málo ohledů na místní světské kněze. „*Die Konflikte scheinen aufgrund eines unterschiedlichen Verständnisses vom Verhältnis zwischen (pfarrlich-)territorialer und personaler Heilsmittlung entstanden zu sein.*“ (s. 280). Avšak s ubývajícím vlivem bratří kazatelů od doby Josefa II. se i v Košicích konflikty s farním klérem utišovaly. Rovněž dominikáni v Košicích využívali umění ve svůj prospěch, což se mj. odrazilo na jejich místním kostele. Také košické bratry trápil nedostatek financí po celou sledovanou dobu a prakticky nikdy finanční potíže nepřekonali (např. v české řádové provincii se bratři s nedostatkem finančních prostředků potýkali celý raný novověk).

Práce je velice pečlivě zpracována a vytknout lze jen drobnosti. Nepřesná je věta „*Erst ab den 1580er Jahren, unter Rudolph II. (1576–1612), der von 1576 bis 1608 als ungarischer König Rudolph I. regierte, versuchte der Wiener Hof durch die Ernennung von Katholiken in das Amt des oberungarischen Generalhauptmanns einen stärkeren Einfluss in der Stadt zu bekommen.*“ (s. 13), protože Rudolf II. přesídlil již roku 1583 z Vídně do Prahy.<sup>10</sup> Tato nepřesnost se v knize opakuje častěji (např. s. 14, 15). Pro slovenské čtenáře je možno uvést z maďarštiny přeložený životopis kardinála Petra Pazmaniho od Istvána Bitskeye,<sup>11</sup> který není v recenzované publikaci uveden. Dóci ovšem správně poznamenává, že kardinál se o uvedení dominikánů do Košic nijak zvlášť nezasloužil (s. 23).

Na závěr publikace nechybí seznam zkratk, pečlivý soupis pramenů a sekundární literatury a místní i jmenový rejstřík. Škoda, že se autor více nepokusil obohatit publikaci o obrazové prameny, byť z vlastní zkušenosti vím, že jich k dominikánským dějinám raného novověku není mnoho. Závěrem se lze jen těšit na další autorův badatelský počín v budoucnu.

Jakub Zouhar  
University of Hradec Králové  
The Czech Republic

<sup>10</sup> Srov. Hausenblasová, Jaroslava. 2002. Der Hof of Kaiser Rudolfs II. Eine Edition der Hofstaatsverzeichnisse 1576 – 1612. Praha.

<sup>11</sup> Bitskey, István. 2010. Petrus cardinalis Pazmanii. Archiepiscopus Strigoniensis, Trnava (orig. 1986). S dvěma dalšími studii tohoto autora Dóci pracuje.

## SPRÁVY / CHRONICLE

### Zpráva o činnosti sdružení Evropská kulturní stezka sv. Cyrila a Metoděje v roce 2018

#### 1. ŘÍZENÍ CYRILOMETODĚJSKÉ STEZKY

Nejnavštěvovanější poutní místo na Moravě, Svatý Hostýn (ČR), letos prohlášené za národní kulturní památku, hostilo 19. června 2018 výroční Valnou hromadu sdružení Evropská kulturní stezka sv. Cyrila a Metoděje (dále EKSCM). Valná hromada odsouhlasila výroční zprávu a hospodaření za rok 2017 a byla informována o aktivitách sekretariátu v roce 2018. Následně byli účastníci provedeni zástupcem Matice svatohostýnské bazilikou a poutním areálem. Přípravný Řídící výbor hostil dne 26. dubna 2018 Úřad Trnavského samosprávného kraje v Trnavě. Především financování aktivit sdružení, změny v členské síti a příprava prosincové Valné hromady byly předmětem jednání Řídícího výboru sdružení, kde mají členské kraje z České a Slovenské republiky a Centrála cestovního ruchu Východní Moravy své zástupce. Výbor se sešel 26. října 2018 ve Zlíně v tzv. Baťově mrakodrapu, sídle Zlínského kraje.

#### Sdružení přijalo nové členy z Chorvatska, Slovinska a Maďarska

Korespondenčním hlasováním schválila Valná hromada 26. září 2018 přistoupení nových členů: Turistické centrály ostrova Nin (Chorvatsko) – řádný člen, Staroslovanského institutu v Záhřebu (Chorvatsko) – přidružený člen, Slovinské národní mariánské svatyně Brezje (Slovinsko) – přidružený člen a Slovenské samosprávy v Budapešti (Maďarsko) – přidružený člen. Členství je platné od 1. října 2018.

#### Sekretariát podal žádost o certifikaci Cyrilometodějské stezky coby Kulturní stezky Rady Evropy

Na základě konzultací s vedením Evropského institutu kulturních stezek v Lucemburku se vedení sdružení rozhodlo podat žádost o certifikaci stezky již letos v září. Po půlročním hodnocení nezávislými experty budou v případě postoupení žádosti zástupci sdružení EKSCM pozváni k prezentaci stezky před správní radou Rozšíření dohody o evropských kulturních stezkách Rady Evropy (EPA). Nezávislé hodnocení poskytne managementu sdružení cennou zpětnou vazbu.

#### 2. PREZENTAČNÍ AKCE

Zájem rozvíjet spolupráci na projektu Cyrilometodějské stezky deklarovala náměstkyně chorvatského ministra cestovního ruchu Olivera Šarić na české ambasádě v Záhřebu během první prezentace sdružení na území Chorvatska konané 21. března 2018. Utužování česko-chorvatských vztahů prostřednictvím spolupráce na kulturní stezce podpořil i velvyslanec ČR v Záhřebu, JE Vladimír Zavázal. Na zorganizování akce se podílelo kromě českého velvyslanectví také chorvatské



ministerstvo cestovního ruchu. Přijeli zástupci také z chorvatského ministerstva kultury, různých chorvatských krajů a destinačních společností.

Poutnická kancelář v italské diecézi Vicenza iniciovala mezinárodní poutní stezku Romea Strata s cílem propojit Pobaltské země s Římem na základě historické trasy. Za tímto účelem vzniká nyní v Itálii nové sdružení. V Akvileji se konala 25. – 26. června 2018 úvodní konference k nové kulturní stezce s účastí Poláků, Čechů, Slovinců a Italů. Z Itálie zde byli přítomni kromě pořádající diecéze např. představitel regionu Friuli – Venezia Giulia, Vatikánu, Verony či stezky Via Francigena. Ředitelka sdružení zde navrhla využití moravské cyrilometodějské a svatojakubské trasy pro nový poutnický koridor procházející z Polska do Rakouska přes Moravu.

V maďarském Zalaváru se 16. června 2018 sešli vojenští biskupové Mons. František Rábek ze Slovenska a Mons. László Bíró z Maďarska, ministři obrany a zástupci ozbrojených složek obou republik i desítky poutníků, aby uctili při památníku sv. Cyrila a Metoděje jejich odkaz. Zúčastnili se také hosté z ČR – diplomat ZÚ v Budapešti Jozef Kollár, radní Zlínského kraje Jan Pijáček a ředitelka sdružení EKSCM Martina Janochová. Zalavár, dříve nazývaný jako Blatnohrad (též Mosaburg) je jedním ze středověkých míst, kde bylo prokázáno působení soluňských misionářů.

V roce 2018 proběhla řada prezentačních akcí sdružení v České a Slovenské republice Díky spolupráci s Centrálou cestovního ruchu Východní Moravy se i letos mohli pracovníci sekretariátu aktivně zúčastnit velkých lednových veletrhů cestovního ruchu GO Regiontour Brno a ITF Slovakiatour Bratislava a prezentovat zde na stánku Východní Moravy CM stezku. Dne 5. dubna byly aktivity sdružení představeny v Uherském Hradišti na VIII. Miniveletrhu cestovního ruchu a gastronomie Slovácka.

Dále byla stezka prezentována na semináři při setkání klášterních stezek ve Velehradě (10. 4.), na pouti moravských matic v Zašové (15. 4.), na odborné konferenci cestovního ruchu v Prievidzi (19. 4.), díky pozvání Trenčínského samosprávného kraje na veletrhu cestovního ruchu v Trenčíně (11. – 12. 5.), na pozvání Slovanské unie na Dnech slovanské kultury v Hodoníně (1. 6.), na Dnech lidí dobré vůle ve Velehradě (4. 7.), na festivalu Nitra milá Nitra v Nitře (6. 7.) i na Cyrilometodějské slavnosti v Bojně (7. 7.). V Nitře sdružení zorganizovalo 6. července ve spolupráci se zdejšími partnery - krajem, městem, biskupstvím, Univerzitou Konstantina Filozofa, Archeologickým ústavem SAV, Zoborským zkrášlovacím spolkem, Nitranskou organizací cestovního ruchu a spolkem Militia Portalis zážitkové putování na 10km trase z Dražovců přes Zoborský klášter a Martinský vrch na Svatoplukovo náměstí s možností návštěvy nitranského hradu. O akci projevoval zájem asi 60 poutníků.

Dne 19. října prezentovali zástupci sekretariátu a Nitranského samosprávného kraje aktivity sdružení a cyrilometodějské trasy v klášteře v Močenku na semináři o Cyrilometodějské stezce uskutečněné v rámci akce Gorazdov dvor. Navštívili také místní část Gorazdovo s kaplí sv. Gorazda, odkud podle legend pocházel nástupce arcibiskupa Metoděje. Během této dvoudenní kulturní akce pokračovala také soutěžní divadelní přehlídka festivalu Gorazdov Močenok.

Kolem 200 zástupců kulturních stezek a nejrůznějších institucí se sjelo dne 27. září na 8. výroční poradní fórum kulturních stezek do Zhořelce (Görlitz) na německo-polské hranici, aby zde sdíleli dobré praxe, debatovali nad svými projekty a možnými synergickými efekty spolupráce nejen mezi sebou, ale i s evropskými institucemi a mezinárodními organizacemi jako UNESCO a ICOMOS. Svým stánkem se zde prezentovala mezi jinými kandidátskými projekty i Cyrilometodějská stezka.

### 3. PROJEKTY SDRUŽENÍ

#### **Partnerství a aktivní institucionální síť Cyrilometodějské stezky v moravsko-slovenském příhraničí**

Projekt přeshraniční spolupráce (zkráceně „PartnerstvíCMS“) dotovaný z programu INTERREG VA SK-CZ (85%) a národními rozpočty (SR 10%, ČR 5%) byl zahájen úvodním jednáním na krajském úřadě v Bratislavě 20. února 2018. Představily se zde regionální pracovní skupiny a dílčí výstupy započatých aktivit. Dne 13. června 2018 se uskutečnila v rámci folklorního festivalu Kunovské léto na Panském dvoře v Kunovicích úvodní konference projektu. Účastnilo se jí 80 českých i slovenských odborníků z oblasti veřejné správy, regionálního rozvoje, cestovního ruchu, vzdělávání, vědy a výzkumu, kultury i církve, aby se zapojili do koordinovaného rozvoje kulturní stezky v moravsko-slovenském příhraničí. Na konferenci byl představen nový přístup rozvoje Cyrilometodějské stezky založený na spolupráci a komunikaci s širokou škálou subjektů s cílem využít územní a lidský potenciál pro vytvoření uceleného produktu Cyrilometodějské stezky. S partnery průběžně řeší sekretariát sdružení EKSCM analýzu stakeholderů, dotazníky pro stakeholdery (obce, farnosti, kulturní zařízení, poskytovatelé služeb cestovního ruchu), dobré praxe, které jsou postupně zveřejňovány na webu projektu, tematické a geografické vymezení stezky připravené Archeologickým ústavem SAV v Nitře, návrh slovenských cyrilometodějských tras, přípravu strategie pro celé přeshraniční území definované dotačním programem. Více informací je zveřejněno na [www.cyril-methodius.eu/partnerstvicms/](http://www.cyril-methodius.eu/partnerstvicms/).

#### **Cyrlometodějská tradice v novodobých československých dějinách**

Cílem projektu je přispět jak k dialogu mezi odborníky na velkomoravské i současné dějiny, tak k dialogu mezi odborníky na historii a školní mládeží a akcentovat nepříliš rozšířenou souvislost mezi Cyrilometodějským dědictvím a vývojem novodobých československých dějin. Podstatou projektu je příprava dvou publikací: kolektivní monografie „Cyrlometodějská tradice v novodobých československých dějinách“ a publikace k výtvarné soutěži pro žáky základních a středních škol na téma „Putování dějinami s Cyrilem a Metodějem“. Projekt byl finančně podpořen (33 %) Ministerstvem kultury ČR. Na přípravě projektu se významně podílela Univerzita Konstantina Filozofa v Nitře, zejména prof. PhDr. Peter Ivanič, PhD, ředitel Ústavu pro výzkum kulturního dědictví Konstantina a Metoděje, který je zároveň od 27. prosince 2017 předsedou Vědeckého výboru sdružení EKSCM. V rámci projektu se dne 28. listopadu 2018 uskutečnila česko-slovenská vědecká konference na téma „Cyrlometodějská tradice v novodobých československých dějinách“ v Jezuitském sklepu ve Starém Městě u Uherského Hradiště, kterou připravuje sdružení EKSCM ve spolupráci s Univerzitou Konstantina Filozofa v Nitře, městem Staré Město, Slovákým muzeem v Uherském Hradišti a SŠ PHS Uherské Hradiště. Kolektivní monografie bude jedním z hlavních výstupů stejnojmenného, jednoletého projektu. V přípravě je také studentské fórum (tvůrčí beseda žáků ZŠ a studentů SŠ s oblíbenými historiky PhDr. Blankou Rašticovou a PaedDr. Jirím Jilíkem) na stejné téma, které se uskuteční tamtéž dne 29. listopadu 2018. Informace o projektu jsou zveřejňovány na [www.cyril-methodius.eu/statnost100/](http://www.cyril-methodius.eu/statnost100/).

## Výstava Putování dějinami s Cyrilem a Metodějem měla premiéru na Kunovském létě

Odborná porota vybrala ve Slováckém muzeu v Uherském Hradišti 23. května 2018 desítky výtvarných prací zaslaných do výtvarné soutěže „Putování dějinami s Cyrilem a Metodějem“ pořádané sdružením EKSCM s cílem uspořádat putovní výstavu z vybraných prací, které do soutěže poslalo 40 českých a slovenských škol. Některé z moravských škol využily nabídku sdružení a uspořádaly interaktivní besedu s Velkomoravanem (propagátorem tzv. živé historie). Putovní výstava zahájila svoji mezinárodní cestu v Kunovicích během Kunovského léta (13. – 17. 6.), od 5. 7. do 20. 8. byla uvedena v nitranské Synagóze a od 6. 9. v Památníku Velké Moravy ve Starém Městě, kde se 21. září 2018 uskutečnilo slavnostní vyhlášení výsledků soutěže s předáváním ocenění 25 žákům a studentům za účasti představitelů sdružení EKSCM, města Starého Města a členů odborné poroty. Doprovodný program zajistili Slovácké muzeum v Uherském Hradišti, ZUŠ Uherské Hradiště a společnost přátel historie MORRIGAN. V říjnu se výstava přesunula na Slovenské hradiště v Mikulčicích (9. 10. – 2. 11.) a v listopadu opět do Starého Města (17. 11. – 31. 12.). Část školních prací byla také k vidění na festivalu křesťanského divadla Gorazdův Močenok (23. – 27. 7.) v Močenku nedaleko Nitry.

## 4. POUTNÍ TRASY CYRILOMETODĚJSKÉ STEZKY

Na základě dohody o spolupráci s Klubem českých turistů na značení a údržbě poutních tras Cyrilometodějské stezky bylo v letních měsících na území České republiky vyznačeno přes 300 km poutních tras (Vranov – Velehrad, Pustevny – Velehrad, Žitková – Velehrad). Úvodní poutnická akce proběhla na trase z Vranova do Velehradu pod vedením známého poutníka Petra Hirsche ve dnech 18. – 23. září 2018. O této pilotní pouti vzniká díky organizátorovi i krátké video, které připravuje s kameramanem Tomášem Lénárdem. Pro trasu Pustevny – Velehrad chystá Petr Hirsch adventní putování od 28. prosince 2018. Před podpisem je i rámcová smlouva s Klubem slovenských turistů, díky které by mohlo ještě letos dojít k prodloužení trasy z Žitkové na Slovensko do Skalky nad Váhom u Trenčína. Koncept trasování na Slovensku je předmětem jednání se slovenskými členy a partnery přeshraničního projektu PartnerstvíCMS.

Ing. Martina Janochová  
European Cultural Route of Saints Cyril and Methodius, I.A.L.E  
The Czech Republic

## Přílohy / Appendix



Obr. 1. Mše na základech baziliky sv. Hadriána v maďarském Zalaváru.

Fig. 1. Holy Mass in the foundations of St. Hadrian's Basilica in Zalavár (Hungary).



Obr. 2. Cyrilometodějské putování Nitranskem.

Fig. 2. The Cyrillo-Methodian peregrination through the Nitra Region.





Obr. 3. 8. Fórum evropských kulturních stezek ve zhořelecké (Görlitz) synagoze.

Fig. 3. The 8th forum on the European cultural routes in the synagogue of Žhořelec (Görlitz).



Obr. 4. Konference projektu Interreg VA SK-CZ v Kunovicích.

Fig. 4. The conference on the project Interreg VA SK-CZ in Kunovice.

## Cyrilská a latinská písomná kultúra byzantsko-slovanskej tradície na Slovensku do konca 18. storočia

V dňoch 23. – 27. októbra 2018 prebehla v Košiciach konferencia organizovaná Slavistickým ústavom Jána Stanislava SAV v spolupráci s Teologickou fakultou Trnavskej univerzity a Centrom spirituality Východ-Západ Michala Lacka. Konferencia bola realizovaná v rámci projektu podporeného Agentúrou pre výskum a vývoj (APVV) pod názvom *Cyrilské písomníctvo na Slovensku do konca 18. storočia* (APVV-14-0029). Konferencia bola jedným z finálnych výstupov projektu a bola spojená aj s jeho verejnou oponentúrou. Podujatia sa zúčastnili odborníci z rôznych oblastí súvisiaceho výskumu zo Slovenska aj zo zahraničia, konkrétne z Poľska, Českej republiky, Ukrajiny, Bulharska, Ruska. (Svedčí o tom aj prehľad programu a príspevkov jednotlivých účastníkov konferencie.)

Prvý deň z tri dni trvajúcej konferencie obsahoval prevažne príspevky riešiteľov projektu, ktoré mali priblížiť a zhrnúť 4 roky vedeckovýskumných aktivít na jeho naplnení. Konferenciu otvorili krátkym úvodným slovom P. Žeňuch zo Slavistického ústavu Jána Stanislava SAV a Š. Marinčák z Centra spirituality Východ-Západ M. Lacka. P. Žeňuch zdôraznil skutočnosť, že chýba kontinuálny výskum byzantsko-slovanskej tradície. Avšak práve zapojením mladých vedeckých pracovníkov zo Slavistického ústavu J. Stanislava SAV sa môže podariť pozitívny obrat vytvárania výskumnej kontinuity v tejto oblasti. Medzi výstupmi projektu sú totiž aj tri dizertačné práce.

Prvý rokovací deň pozostával z troch blokov príspevkov. Úvodný príspevok patril P. Žeňuchovi, ktorý bol zároveň hlavným riešiteľom projektu. V rámci príspevku *Cyrilské písomníctvo na Slovensku do konca 18. storočia: identifikácia a interpretácia prameňov* priblížil interdisciplinárny výskum tradície spätý s byzantsko-slovanským obradom. Výskum prebiehal na zbierke neznámych alebo málo prebádaných liturgických, apokryfických, biblických a iných náboženských textov. Doplnené boli zápismi z rozprávačskej tradície a duchovnej piesňovej tvorby. Výsledky výskumov nielen aktualizujú doterajšie poznatky, ale prinášajú tiež nové zistenia a fakty, ktoré upravujú doterajšie výklady procesov latinizácie, pravoslavizácie a uniatizmu. Nemožno nespomenúť skutočnosť, že realizácia projektu bola splnená nad normu, čo sa výstupov týka.

P. Zubko sa venoval *Teologickému posolstvu Užhorodského Pseudozonara*. Ide o príručku pre klérus s pôvodom v stredoveku. Obsahuje predpisy a zvyky daného cirkevného spoločenstva. Niektoré z opísaných zvykov pretrvali až do súčasnosti.

Prvý blok rokovania uzavrel S. Zavorský v príspevku *Trnavské dejiny Byzancie od Františka Borgiu Kériho (1738 – 1742)*. Ojedinelé osemzväzkové dielo *Epistomie historiae Byzantinae* predstavujúce chronologické spracovanie dejín Byzancie s dôrazom na uhorsko-byzantské vzťahy sa autor príspevku pokúsil vysvetliť v kontexte s dobovou polemikou o byzantskom pôvode kresťanstva, s postupujúcou emancipáciou cirkvi byzantsko-slovanského obradu a formovaním jej intelektuálnych elít.

Druhý blok tvorili príspevky pracovníkov SÚJS SAV a dotýkali sa ich výskumného okruhu v rámci riešenia projektu APVV. K. Žeňuchová sa v príspevku *Cyrilská písomná kultúra na Slovensku, ako jeden z prameňov výskumu folklórnych prozaických žánrov (opis a systematizácie folklórnych žánrov v cyrilských rkp. zborníkoch)* venovala vývoju písomnej kultúry v karpatskom regióne v oblasti neliturgických cyrilských písomných pamiatok, napr. kázňová tvorba, spevníky, snáre a pod.

S. Vašíčková príspevkom *Sviaščenного Pisanija kak istočnik issledovanija kulturnoj komunikacii meždu Vostokom i Zapadom* priblížila didaktické evanjeliá, ktoré často obsahujú aj svetské príbehy a porovnania, vďaka čomu možno rozpoznať vplyv lokálnych, či susediacich kultúr.



Rokovanie pokračovalo príspevkom E. Wilšinskej *K výskumu byzantsko-slovanskej monastickej tradície na príklade latinskej literárnej tvorby Joannikija Juraja Baziloviča OSBM (1742 – 1821)*. Príspevok zhrňuje výsledky výskumu, ktorý reflektuje najmä dizertačná práca autorky. Venuje sa monastickej tradícii prezentovanej v diele J. J. Baziloviča *Imago vitae monastice*, ktorým predstavuje slovanskú mníšsku tradíciu harmonizujúcu s latinskou literárnou kultúrou. Druhý blok uzavrela príspevkom *Liturgické texty v Bazilovičovho diela Explicatio / Tolkovanije* v komparácii M. Strýčková. Autorka prezentovala výsledky v oblasti komparatívneho výskumu cirkevno-slovanskej a latinskej liturgickej terminológie. Cieľom výskumu je latinsko-cirkevno-slovanský glosár s výkladom v slovenskom jazyku na základe dvojazyčného výkladu liturgií, ktorý by mohol pomôcť ustáliť terminologickú bázu obradovej a liturgickej lexiky.

Poobedňajší blok príspevkov otvoril T. Mrňávek a jeho *Obřad pokání podle Sinajského Slovanského Hlaholského Euchologia Sinaj sl.37*. Autorstvo Euchológia z 10. – 11. storočia je pripísané sv. Cyrilovi a Metodovi alebo ich žiakom na Veľkej Morave. Ide o jedinečný liturgický dokument, určený pre mníšsku komunitu, mapujúci byzantsko-slovanskú tradíciu uvedeného obdobia. Uvedený bol text aj s komentármi. Rokovanie pokračovalo príspevkom Š. Marinčáka *Liturgické a hudobné pamiatky viažuce sa k územiú dnešného Slovenska do konca 18. storočia*, v ktorom priblížil vznik špecifickej tradície v oblasti Mukačevskej eparchie. Na miestny kolorit pôsobili prostredníctvom liturgických a hudobných kníh zdroje a vplyvy z rôznych kultúrnych centier, v ktorých boli tieto tlačené. Na tému cirkevnej hudby nadviazala aj M. Blahunková (Prokipčáková) v príspevku *Cyrilské hudobné pramene byzantsko-slovanského obradu na Slovensku (stav súčasného výskumu a jeho perspektívy)*. V príspevku zhrnula výskumnú prácu, ktorej výstupom bola aj dizertačná práca *Irmologiony Jána Juhaseviča Sklarského (1741 – 1814)*. Komparačná analýza rukopisných pamiatok otvorila nové východiská pre výskum liturgického spevu v karpatskej oblasti.

Po treťom rokovačom bloku nasledovala verejná oponentúra projektu (APVV-14-0029) *Cyrilské písomníctvo na Slovensku do konca 18 storočia*. Prítomná odborná verejnosť vysoko ocenila multidisciplinárne zameranie projektu a vyzdvihla odbornú prácu riešiteľského kolektívu v doposiaľ nevelmi prebádanej oblasti. Prednesené pripomienky a doplnenia budú zapracované<sup>1</sup>.

Program prvého dňa konferencie ukončila prednáška K. M. Dolgova z Ruskej akadémie vied na tému *Vostok, Rossija, Zapad i Slavianstvo: voprosy mirovoj geopolitiki*.

Po skončení programu rokovania boli všetci zúčastnení pozvaní na recepciu, ktorá bola príjemným zakončením náročného rokovačieho dňa. Zorganizovalo a vo svojich priestoroch ju hostilo Centrum spirituality Východ-Západ M. Lacka.

Druhý rokovačací deň otvorila svojím referátom *Od staroslovienciny k cirkevnej slovančine* J. Dudášová-Kriššáková. Priblížila zrod a vývoj slavistiky a paleoslavistiky ako aj ich pohľad na vývoj staroslovienciny a slovanských jazykov. Autorka vysvetlila potrebu rozlíšenia medzi starosloviencinou a cirkevnou slovančinou. Rokovanie pokračovalo príspevkom E. Beljakovej z Ruska: *Rasprostraneniye kirilličeskich pamjatnikov cerkovnogo prava u slavian v ranneje novoje vremia*, v ktorom sa venovala cyrilským zdrojom cirkevného práva. Ich meniacia sa funkcia v priebehu storočí sa odrazila aj na prenikaní hovorovej reči do textu. Tretí referát predniesla D. Najdenova z Bulharska. Pokračovala v téme slovanských textov z oblasti cirkevného práva v príspevku *Iz istorii slavianskich juridičeskich tekstov*.

Posledný, štvrtý príspevok prvého bloku predniesol J. Stradomsky z Poľska s témou *Polsko-ruskie spory o historię i status „wiary greckiej“ w rejonie Karpat w XVII wieku*. Zaoberal sa kontroverziami, ktoré vznikli po uzavretí cirkevnej únie v Breste (1596).

<sup>1</sup> Viac informácií k projektu a správa z verejnej oponentúry sú dostupné na stránkach projektu: <http://cyrslov.sav.sk/index.php>

Druhý prednáškový blok otvoril R. Jáger a jeho príspevok *Vzťah vládnej moci cirkvi na Veľkej Morave*. V príspevku konštatoval prepojenie oboch sfér, ktoré aj vysvetlil a odargumentoval. Následne vystúpila E. Brtáňová. V referáte *Obraz konfesií a kultúr v katolíckej kázňovej próze na Slovensku v 18. storočí* priblížila rôzne zaujímavé osobné i spoločenské aspekty prítomné v kázňovej tvorbe, ktoré odrážali kultúrnu realitu i aktuálne dianie nie len v krajine, ale aj v Európe. R. Letz predniesol príspevok *Konfesionalizmus a jeho význam pri formovaní slovenskej kultúry*. V ňom na príklade vzájomného pôsobenia rôznych konfesií, dominantne však katolíckej a evanjelickej konštatoval, že súčasná slovenská kultúra je výsledkom zložitého interkonfesionálneho vývoja. Prvý aj druhý blok rokovania viedla J. Dudášová-Kriššáková.

Tretí blok prednášok moderoval J. Stradomski a otvoril ho W. Bugel z Českej republiky príspevkom *Polemické spisy M. Andrelly Orosvigovského. Nástin charakteristiky vybraných aspektů (formálne-obsahových, lingvistických, teologických)*. Predstavil vstupnú charakteristiku prác tohto odporcu cirkevnej únie na území Mukačevskej eparchie. E. Kocój z Poľska *Trudne diedzictwo? Kościół w Orawce na pograniczu polsko-slowackim jako źródło do badania wielokulturowego dziedzictwa regionu*. Autorka priblížila na príklade artefaktov z kostola v Oravke na slovensko-poľskom pohraničí históriu regiónu a načrtla možnosť nových súvislostí jej skúmania. J. Krško uzavrel tento blok príspevkom *Vlastné mená - svedkovia stredovekých byzantsko-slovanských kultúrnych a jazykových kontaktov*. Na základe toponým a antroponým predstavil vzájomné pôsobenie pôvodných pohanských kultov a šíriaceho sa kresťanstva.

Štvrtý blok moderovaný K. Žeňuchovou patril zahraničným hosťom z Ruska a Bulharska. Odznali v ňom štyri príspevky. Ako prvý *Karpatskaja narodnaja tradicija v balkanskoj perspektive* od E. C. Uzenevy. Následne M. M. Valencova prezentovala svoj príspevok *Christianskije cennosti v narodnoj tradicii rusin (na materiale polevyh issledovanij v Vostočnoj Slovakii)*. Tému etnolingvistiky v apokryfických textoch rozobrala vo svojom príspevku K. Mičeva-Pejčeva v príspevku s názvom *Etnolingvistični osobnosti na slovaški i bälgarski apokrifni molitvi*. Záverečný príspevok druhého dňa patril K. Kirilovi s príspevkom *Terminologija na jestestvenite nauki v starobälgarskata literatura (Šestodnev i Nebesa na Joan Ekzarch)* predstavuje interdisciplinárny prístup k téme stredovekej bulharskej terminológie v oblasti prírodných vied.

Moderátorkou záverečného tretieho dňa konferencie bola M. Blahunková (Prokipčáková). Rokovanie otvoril I. Z. Zadorožnyj z Ukrajiny referátom *Problematyka doslidžeň ta džerela muzyčnych tekstiv liturhij prostopinija Bokšaja - Malynyča*. Následne J. E. Medvedyk predstavil svoj príspevok *Ukrajins'ka duchovna pisnja u rukopysnych spivanykach XVIII st., ukladenych ta vykorystovuvanych chrystyjanamy Mukačivs'koji eparchiji: pitannja džereloznavstva, tekstolohiji, incypituvannja*. L. Grešlík doplnil problematiku o príspevok z oblasti výtvarného umenia, konkrétne *Ikony ľudových a rybotyčských majstrov na východnom Slovensku v 17. a 18. storočí*. E. M. Hrdinová z Českej republiky sa venovala čítaniu nápisov v cyrilike na vybraných konkrétnych pamiatkach. Išlo najmä o levinského kocúra v príspevku *Scripta manet?! Na okraj (konfesne vykládaných) rúžnočtení cyrilského nápisu na Michalovském kameni v komparaci s vybranými českými paralelami*. Záverečný príspevok patril V. Žeňuchovi s témou *Materiálne zabezpečenie uniatskych presbyterov na príklade obce Starina (okr. Stará Lubovňa)*.

Program konferencie uzavrela poobedňajšia exkurzia po prevažne sakrálnych pamiatkach mesta Košice aj so sprievodným výkladom.

Mgr. Miriama Mikulášiková  
Jan Stanislav Institute of Slavistics of the Slovak Academy of Sciences  
Slovakia

## Európsky stredovek interaktívne

V roku 2018 schválila Kultúrna a edukačná grantová agentúra Ministerstva školstva, vedy, výskumu a športu Slovenskej republiky financovanie grantu s názvom Európsky stredovek interaktívne (Projekt č. 004UKF-4/2018) Filozofickej fakulte Univerzity Konštantína Filozofa v Nitre a Filozofickej fakulte Univerzity Komenského v Bratislave. Cieľom je vytvoriť učebnú pomôcku, ktorá bude zverejnená prostredníctvom vytvorenej webovej stránky na internete. V súčasnosti stredné školy disponujú modernou výpočtovou technikou. Nové technológie vyžadujú aj inovácie vo vyučovacom procese. Na stredných školách sa využívajú tradičné učebnice dejepisu. Trendom dnešnej doby je prijímať informácie zo zdrojov ako sú internet a mobilné siete. Výskumy ukazujú, že čím viac vnemov človek zapojí, tým efektívnejšie sa vzdeláva. Z tohto pohľadu sa javí ako potreba vytvoriť aj učebnú pomôcku v predmete dejepis, ktorá bude jednoducho prístupná pre pedagógov a študentov stredných škôl. Používateľ takto získa komfortný a bezplatný prístup k učebnej pomôcke prostredníctvom PC, notebookov, tabletov a v neposlednom rade aj mobilných telefónov. Tím pracovníkov Univerzity Konštantína Filozofa v Nitre a Univerzity Komenského v Bratislave sprístupní informácie o politických, kultúrnych, náboženských, hospodárskych a sociálnych dejinách Európy v období stredoveku, ktoré vychádzajú z najnovších vedeckých poznatkov. Časť výstupov bude vychádzať z doterajších výsledkov vedeckého výskumu jednotlivých členov riešiteľského kolektívu. Zverejnené informácie pomôžu u študentov rozvíjať predstavu o stredoveku ako celku. Zároveň umožnia vnímať historické udalosti, ktoré sa odohrali na území dnešného Slovenska v európskom kontexte. Druhým krokom bude vytvorenie školiaceho pracoviska, ktoré by poskytovalo ďalšie odborné inštrukcie pre pedagógov stredných škôl k práci s danou databázou. To umožní v rámci celoživotného vzdelávania pedagogických pracovníkov stredných škôl poskytovať im ďalšie odborné poradenstvo v danej oblasti. Výhodou učebnej pomôcky realizovanej vďaka projektu, bude ďalšie kvalitatívne rozvíjanie a zdokonaľovanie na základe spätnej väzby od participujúcich pedagógov stredných škôl.

prof. PhDr. Peter Ivanič, PhD.  
Constantine the Philosopher University in Nitra  
Slovakia



**Cyril and Methodius  
Route**