



Volume 12, Issue 1/2019

Konštantínove listy Constantine's Letters

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

Konštantínove listy 12/1 (2019)

СВѢТЛА ДКНЖЕМАНАЗЕМЛИ ИВЪСѢСЪТАСЪ
ИВЪСѢСАНКОМАЛЪ ДУМАНІЕ ЖИВОУНО ИВЪСѢ
САНКАСЪШЛАСОУШНОУДРЪША ИПОУРЪЖСА
КЪСѢКОЗДАНІЕ ЕЖЕБЪШЕНАЛИЦІВЪСЪЗЕМЛА
ОУТАСАДАЖЕДОСІОТРА ИГЛАДОВЪ ИПТИЦЪ ИНИ
ИПОУРЪЖШАСЪЗЕМЛА ИСОУРАНОСЪ ЕДИНЪ
ПОЗЕМЛИ ДНІН РИ ИПОДЪПЛЕШНОСА ИВЪСАДЪ
РА ИВЪСАКОУЧЪ ИВЪСАПТИЦА ИВЪСАГА
ДОВЫ ИВЪСѢСАНКАСЪШЛЪТІНАЛЪВЪСКОУ
ТЕЗЪ ИНАВЪСѢСЪДЪНАЗЕМЛА ИПРЪСТАВО
ДА ИЗАУВОРИШЛАСІОУТИЦІБЕЗАНЪ ИЛА
СИНЕСНЪЛЪ НЕЪЛАСАДЪЖЪНЕВЕСЕ ИВЪ
ДАШЕСАВОДА НЕХОДАШІА ОУЗЕМЛА ПОУДАЛЪ
АШЕСАВОДА ПО РИ ДНЕХЪ ИРО ГЛА
ВЪЗНЕИСАНАБСАБЕ ИПОКЪСЕНЗЕМЛІСАКАТВОА
ГОТОКОУЦЕЛОВОБЕГОУ ОУПРИЧЕНЪТЕНІЕ
ИПРЪДАДЪРЪ БЕСЕАНЪСОЦА СІНЪЖЕНЕМА
ПРЕТАЛЪМЪТРИ НЕПОЛЪЗУАЧЪСІЕРОВИЦА
БЕЗЪАКОННЫХЪ ПРАДАЖЕ ИЗЪСАВЪСѢТЪСОСЪ
РТИ НЕГЛАДОМЪОУДОРІТЪГЪДІШАПРАВА
ГО ЖИВОУТЪЖЕНЕУСТІВУХЪ ОУВРАТИЦЪ
НИЦЕТАМЪЖАСАДЪРЪЖЕШЪ РЛІСАЖЕМЪЖЕ
СІВЪНУХЪ СОСОГЛАШІА СІНЪНАКАЗАНЪ
ПРЪДАДЪРЪСАДЕШЪ НЕЛАДРОМОУЖЕ СЛОУ
ОУАДЕНЪ ИВЪРОУАЧЪНЕПЖЕУМЪАЕРЪСАКА
СІНЪАКОНЕСЪ САНЕСІЕНО ПАСТА

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 12, Issue 1/2019

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, Emergencing Sources Citation (Web of Science),
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, Emergencing Sources Citation
(Web of Science), International Medieval Bibliography, EBSCO and The Central European Journal of Social
and Humanities.

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

Redakčná rada / Editorial Board

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

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.

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

Periodicita vydávania: 2x ročne
Periodicity: twice a year

Dátum vydania / Publication date
30. júna 2019 / the 30th of June 2019

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

- Kyriakos S. Stavrianos: Trinity Doctrine and Christology of Saint Athanasius, Archbishop of Alexandria, in His Letter to Epictetus, Bishop of Corinth / 3 /
- Ján Zozulák: Zdroj hodnôt v kultúrnom živote Slovanov/ A Source of Values in the Cultural Life of the Slavs / 13 /
- Peter Labanc: Corpus Toponymicum Slovaciae Medievalis (CTSM) – On-line Database of Medieval Toponymic Material and its Application in Onomastic and Linguistic Research / 22 /
- David Papajík: Obraz Uhrů a Uher v dílech církevních kronikářů z českých zemí ze 14. století / An Image of Hungary and Hungarians in Works by Church Chroniclers from the Czech Lands in the 14th Century / 39 /
- Vavrínek Žeňuch: List pápežovi Inocentovi X. z roku 1652 vo svetle faktov / A Letter to Pope Innocent X of 1652 in the Light of Facts / 50 /
- Mária Nemčeková: Pôsobenie Rádu sv. Kláry v Uhorsku a na Slovensku / The Order of Saint Clare in the Kingdom of Hungary and Slovakia / 59 /
- Michal Valčo – Marek Petro – Mária Kardis – Rozalina V. Shagieva – Maria A. Kuznetsova – Nina I. Kryukova: Ecumenical Trinitarian Reflections and the ‘De Régnon Paradigm’: A Probe into Recovering the Social-Trinitarian Emphases of the Cappadocian Fathers / 76 /
- Magdalena Jaworska-Wołoszyn: Pismo De differentiis i Plethona krytyka Arystotelesowskiego Boga / The Writing of De Differentiis and Pletho’s Criticism of Aristotelian God / 90 /
- Stanislav Voloshchenko: Єрусалимський устав XV століття у колекції Національного музею у Львові імені Андрея Шептицького / Jerusalem Typikon of the 15th Century from the Collection of the Andrey Sheptytskyi National Museum in Lviv / 102 /
- Andreas Gamerith: Die Klosterbibliothek von Broumov – Eine ikonologische Analyse / The Library of the Broumov Monastery – An Ikonological Analysis / 116 /
- Konstantin Sharov: Сакрализи́зация имен в богословских традициях восточной Европы второй половины XVII – начала XVIII веков / Sacralisation of Names in East European Theological Traditions of the Second Half of the 17th Century and the Early 18th Century / 129 /
- Martin Hetényi: Cyrilo-metodský kult a religiozita na Slovensku v 19. – 21. storočí / The Cyrillo-Methodian Cult and Religiosity in Slovakia from the 19th to the 21st Century / 141 /
- Štefan Timko: Reflexia života a diela Cyrila a Metoda v televíznej, filmovej i internetovej tvorbe od osemdesiatych rokov minulého storočia po súčasnosť /

Reflection of the Life and Work of Cyril and Methodius in Television, Film
and Internet Production from the 1980s to the Present

/ 159 /

Recenzie / Book Reviews

- Kučerková Magda – Knapík Ján. Cesta do Compostely. Legendy, história,
skúsenosti (Zuzana Cíváňová) / 172 /
- Kierkegaard and Classical Greek Thought (Bojan Zalec – Patrik Lenghart –
Carson Webb) / 173 /

TRINITY DOCTRINE AND CHRISTOLOGY OF SAINT ATHANASIUS, ARCHBISHOP OF ALEXANDRIA, IN HIS LETTER TO EPICTETUS, BISHOP OF CORINTH

Kyriakos S. Stavrianos

DOI: 10.17846/CL.2019.12.1.3-12

Abstract: STAVRIANOS, Kyriakos S. *Trinity Doctrine and Christology of Saint Athanasius, Archbishop of Alexandria, in His Letter to Epictetus, Bishop of Corinth*. The letter of saint Athanasius of Alexandria to Epictetus of Corinth stands in the place of the most important text of the doctrinal texts of the Christian literature about Christology. It is recognized to be an important text not only at the Arian controversy, but even after the first Ecumenical Council. Athanasius wrote it to answer series of questions, which come from the views of Apollinarianists, Illusionists and adherents of early Nestorianism. Jesus Christ is the Word of the God, who was incarnated. The Word of God assumed a human nature so that there are two natures truly distinct. He has become a human being to save the mankind. He took the human flesh by Virgin Mary and He was also remaining co-substantial with the God Father. Logos did not suffer during the Passion but only His human nature. There is not a temporal difference between God Father and Word of God.

Keywords: *Epictetus of Corinth, Arian controversy, Incarnation, Substantial, homoousios, Jesus Christ, Holy Trinity, Human flesh, Word of God*

Abstrakt: STAVRIANOS, Kyriakos S. *Trojičná dogma a kristológia svätého Atanáza, arcibiskupa Alexandrie, v jeho liste Epiktétovi, biskupovi Korintu*. List sv. Atanáza Alexandrijského Epiktétovi Korintskému predstavuje najdôležitejší text z doktrínálnych prác kresťanskej literatúry zaoberajúcej sa kristológiou. Dosiahol uznanie svojej dôležitosti nielen vo vzťahu k ariánskeму sporu, ale dokonca aj k obdobiu po Prvom ekumenickom koncile. Atanáž napísal daný list ako odpoveď na sériu otázok, ktoré vzišli zo stanovísk apollinaristov, iluzionistov a stúpcov včasného nestoriánstva. Ježiš Kristus je Slovo večného Boha, ktoré sa vteliilo. Božie Slovo nadobudlo ľudskú prirodzenosť, a tak sú v ňom obe prirodzenosti od seba odlišené. Stal sa ľudskou bytosťou, aby zachránil ľudstvo. Prijal ľudské telo prostredníctvom Panny Márie a tiež ostával jednej podstaty so svojím Bohom Otcom. Logos netrpel počas umučenia, ale iba jeho ľudská prirodzenosť. Neexistuje dočasná rozdielnosť medzi Bohom Otcom a Božím Slovom.

Kľúčové slová: *Epiktétos Korintský, ariánsky spor, vtelenie, podstatný, jednej podstaty, Ježiš Kristus, Najsvätejšia Trojica, ľudské telo, Božie Slovo*

Saint Athanasius wrote this letter, which he sent to the Bishop of Corinth Epictetus, responding to the views expressed by the Hierarch of the Corinth, which were presented to him concerning the nature and origin of Christ.¹ The importance of the letter to Epictetus is great, as it is recorded by the Ecclesiastical Literature's research; it has the repute of a holy canon in the Christian faith.

¹ The question of who Christ is, it preoccupies the talking leaders of the Christian Church in the first centuries. It will be a main talking point from the 3rd century onwards about the Person of Christ and the fact of the Incarnation of the Word of God. Cf. Tsigos 2014, 143.

Epiphany of Cyprus in the 2nd Volume of the 3rd book of his writing *Against Heresies*, and more specifically in the Chapter on the heresy of Demirites, is based on it in order to face this sect and that of Appollinarism. He names Demirites those who did not confess to the perfect Christ's Incarnation. Some of them claimed that the body of Christ was consubstantial to the deity. Others refused to accept that Christ assumed the human soul. Another part of this sect, based on the citation, *the Word became flesh* (John 1,14), denied that Jesus Christ received the flesh from the Virgin Mary.² Saint Epiphanius considers - writing about this sect - it necessary to quote the letter to St. Athanasius' Epictetus, as bearing great importance for the evidence and support of Orthodox views.³

When the controversy of the Cyril of Alexandria against John of Antioch ensued about the existed obscurity of certain points of the Anathematic, the letter of Athanasius to Epictetus was considered along with the Symbol of Nicaea the basis for the agreement of the two sides, which represented the Alexandrian and the Antiochian theological respectively. Acacius of Veria carried the above proposal of reconciliation to Cyril of Alexandria, whereupon the agreement of the two parts was achieved. The teaching of St. Athanasius in Epictetus' letter was included in most of the text of their common confession named Text of Reconciliation (433).⁴ St. Cyril of Alexandria, in his 40th Letter to Acacius responding to their acceptance or not of the deposed proposals, mentions the falsification of the content of St. Athanasius letter to Epictetus by the Nestorians.⁵ The Bishop of Emesus Paul, who was entrusted with the task of reconciliation, asked Saint. Cyril if he accepted the content of the letter, which he presented to him. Cyril replied that if he had the authentic text in his hands, he would have no objection. After comparing the contents of the letters, it was proved that Paul had one of the contents that had been falsified by the Nestorians. Cyril after the verification accepted the authentic letter of Athanasius, to become the basis of the agreement of the two sides and gave it to the Bishop of Emesus to deliver it to John of Antioch. The Fourth Ecumenical Synod included it in its Proceedings as a genuine and excellent expression of faith for Jesus Christ.⁶

Annick Martin in her doctoral thesis on Athanasius of Alexandria and the Church of Egypt repeats stereotypically and unbiased the views of Western theologians and philologists that *"although his writings played an important role in the dogmatic controversies of the second half of the 4th century and particularly the letter to Epictetus, as the manuscripts evidenced, Athanasius*

² Epiphanius of Cyprus, 42, 640B.

³ Epiphanius of Cyprus, 42,644BD.

⁴ Feidas 2002, 616-618. The concerned dogmatic definition is: *"We confess, therefore, our Lord Jesus Christ, the Only Begotten Son of God, perfect God, and perfect Man of a reasonable soul and flesh consisting; begotten before the ages of the Father according to his Divinity, and in the last days, for us and for our salvation, of Mary the Virgin according to his humanity, of the same substance with his Father according to his Divinity, and of the same substance with us according to his humanity; for there, became a union of two natures. Wherefore we confess one Christ, one Son, one Lord. According to this understanding of this unmixed union, we confess the holy Virgin to be Mother of God; because God the Word was incarnate and became Man, and from this conception he united the temple taken from her with himself. For we know the theologians make some things of the Evangelical and Apostolic teaching about the Lord common as pertaining to the one person, and other things they divide as to the two natures, and attribute the worthy ones to God on account of the Divinity of Christ, and the lowly ones on account of his humanity". Cf. John of Antioch, 77,172CD. Cyril of Alexandria, 77, 176D - 177AB.*

⁵ Cyril of Alexandria, 77, 200CD; Bardy 1938, 33-34; Haleux 1992, 452,455.

⁶ Moutsoulas 1989, 74.

*does not belong to the class of great theoretical theologians. He wrote every time, not to clarify internal doubts or to literary needs, but to answer urgent pressing questions from others*⁷.

The writing time of the letter is reported to be either 362⁸ or 365, when Apollinaris's views began to spread more widely in the domain of Christianity⁹, while some of them rank it along with the letters to Adelpius and Maximus in the last texts of Athanasius and after the condemnation of Auxentius of Milan, which Athanasius recalls in the letter as a recent event, dating between 370 and 372¹⁰. It is also preserved in two Latin, two ancient Armenian publications, one of which comes from a Georgian translation and a Syrian translation falsified by the Monophysites.¹¹ The Armenian text was found in two manuscripts of the Byzantines in Vienna.¹² In Migne's Patrology, the letter was issued by B.de Mauntgaucon in the 26th Volume. Scholars are skeptical about the critical editions on the grounds that these two critical publications have included manuscripts that have been altered by the heretics.¹³

Ecclesiastic and politic situation

The First Ecumenical Council in Nice (325) condemned the heresy of Arius, who taught that the Son of God is the first creature of God. Because of creating others creatures too, Christ was called God¹⁴. Thus, Arius introduces the concept of time into the relationship of the Three Persons of the Holy Trinity, believing that only God being uncreated, is also wholly immutable. The Son and Word of God incarnated himself by taking the place of the soul into the human nature of Christ. The Council, in the formulation of its Symbol, decided that the Son is consubstantial to the God Father and preserved the notion of the Trinity of God.¹⁵ Athanasius of Alexandria even pointed out in the 2th Homily against the Arians, that there is no time difference between the Father and the Son in the Holy Trinity.¹⁶ The letter is written during the third (351 – 361) and fourth period of the Arian controversies (361 – 381). Its characteristic is the prevalence of Emperor Constantine, who is associated with the supporters of Arius bishops Ursakius of Singidus (Belgrade) and Walis of Mourson. Their names are mentioned in the letter by Athanasius. At the same time, we observe the trisection of Arianism into the Homoians, Anomoeans and Homoiousians.

The Homoiousians came immediately after the First Ecumenical Council, and especially after the “*in consecration*” (*in Encaeniis*) Council of Antioch in 341 (on the occasion of the consecration of the emperor Constantine the Great, Golden Church), where the second symbol of the Council referred to as “*an indistinguishable image of the Son and Father*”, as did the *Makrostichos Ekthesis* (“*the Long Confession of faith*”) from the Council in the same city in 344 with the phrase “*Father*

⁷ Martin 1996, 10; Robertson 1891, 99; Cross 1945, 5.

⁸ Tsiomesidis 1975, 13.

⁹ Christou 1987, 512.

¹⁰ Robertson 1891, 95; Moutsoulas 1989, 74; Martin 1996, 626; Papadopoulos 2010, 338 ; Gwynn 2012, 102.

¹¹ Tsiomesidis 1975, 13; Christou 1987, 512.

¹² One of them comes from the Cod. 629, ff 66a - 73b of the 19th century. It was a copy of an archetype in the 18th c. in Isfahan and Cod. 648, ff102b - 105b of the 14th c. See also Casey 1933, 127. Casey states that his version is different from that of Tajezi, 1899, 324-343.

¹³ Masai 1979, 66; There is an edition in Greek by Ludwing 1911.

¹⁴ See Arampatzis 2014, 110.

¹⁵ The Byzantine theologians and the Fathers of the Church used Philosophy and philosophical terms to express the Christian doctrine, but they gave a different meaning to the used terms. In there reasoning, “*there is a clear connection between science, philosophy and theology, despite the dominant position held by orthodox faith*”. Cf. Zozulak 2018, 8-10.

¹⁶ Papadopoulos 2010, 297; Arampatzis 2014, 111.

substantial at all with Son.¹⁷ Their leaders were promoted by Basil of Ankara and George of Laodicea. They began to use the term “*homoiousios*” instead of “*substantial*”. They held the belief that God the Son was of a *similar*, but not identical, *substance* to God the Father. This was because these groups could not understand the difference of substance and hypostasis, fearing that the Orthodox portion would accept a person to God as Savellianism was teaching. On the other hand, the Orthodox believed that the reference of the Homoiousians to three hypostases continued the Marian sect. The Anomoeans, led by the Christian Sophist Aetius and the Eunomius of Cappadocia, accepted that the Son is dissimilar in everything the Father.¹⁸

The Homoians would come later when the first two portions will try to find a common place to meet their views. They taught that the Son is similar to the Father. The birth of the Son is a peculiar mystery, but it is contained in the Bible. These are the leaders of the Homoians, the above-mentioned Ursakius of Signidon (Belgrade) and Walis of Mourses, as well as Acacius of Caesarea of Palestine. The double interpretation and acceptance of the “similar” was either approached by the Homoiousians or the Anomoeans according to their absolute or relative resemblance to the Son with the Father. Thus, firstly, the words *homoousios* and *homoiousios* seem to have no difference, but the second word degenerates to have similar notion to that of Arianism. The Homoiousians wanted to satisfy, regarding the issue of this doctrine both the Homoians and Anomoeans, so they did, on a case-by-case basis, by referring to the term “*homoousios*” or not. The Councils of Ariminum at West in 358 and Seleucia in the East were convened because of these sects. The leaders of the first Council, while remaining in the symbol of Nicaea, at first were finally forced to accept the positions of the Homoians (the Son the God similar to God the Father according to the Scriptures, whose birth nobody has ever been acquainted with and the same was signed by their delegates of them at the Council of Seleucia.¹⁹

The Orthodox bishops came back from their exile, after the prevalence of Julian the Apostate and thanks to his policy. The Orthodox and the Homoiousians were led to an agreement. It became clear that substance and hypostasis are not the identical meanings. So they used the phrase “*one substance, three hypostases*”. The Homoiousians accepted the complete resemblance of the essence of the Son and the Father. After the Council of 362, which was convened in Alexandria by M. Athanasius, the union of the Orthodox and the Homoiousians was achieved by accepting the term “*homoousios*”.²⁰

The content of the letter

G. Athanasius in the Preface of the letter and after the formal heartfelt greeting to the Bishop of Corinth points out that discussions on issues of faith about Christ not had only been resolved and ended after the decisions of the Ecumenical Council of Nicaea, but also, had so far condemned all the heretic sects who tried to fake the image of God Logos and Christ. Then he wonders why there is continuity on the same subject, which had been solved in Nicaea and all those who had been stirring, defending the Arius’s doctrines, had been condemned²¹. He essentially wants to state against those whom he addresses this response to the memorandum sent to him by Epictetus of Corinth. All of these heretical views has proceeded either from supporters of Arius (“*the Arians*”

¹⁷ Stefanidis 1970, 192; Anastasiou 1983, 269-270 ; Feidas 2002, 497-498.

¹⁸ Stefanidis 1970, 193; Feidas 2002, 499-501.

¹⁹ Stefanidis 1970, 194-197; Anastasiou 1983, 275-279 ; Feidas 2002, 501-507.

²⁰ Stefanidis 1970, 198-199; Anastasiou 1983, 280 ; Feidas 2002, 507-510.

²¹ Athanasius Archbishop of Alexandria, 26, 1049A-1052A.

come”) or from those who, while claiming that they support the sound faith of the Fathers, with the Arius’ teachings and arguments, they distort and destroy the sound faith.²²

The questions which he poses here are the heretical views, as he has encoded and classified them from the writings of Epictetus. Firstly he uses a rhetorical question, “*where did he come out of?*” that means, “*where do they derive from?*”, he wants to show that he primarily defends faith, which, as he says, stems from the teaching of Jesus Christ and not from somewhere else. We present these heretical views, as recorded by the Alexandrian hierarch in a comprehensive report:

1. The body of Christ, which came from the Virgin Mary, is consubstantial with the divinity of the Word.
2. There has been a change of Logos in human elements (bones, hair, flesh, body)
3. The body of Christ was illusory and not real.²³
4. The circumcision took place in the divine nature of Christ, which was consubstantial with the Father, and it was incomplete.
5. The divine substance was crucified, not the human nature.
6. The sufferings of the body were not made by Mary, but transformed by the Word itself.
7. We must teach the Four Persons rather than the Trinity of deity.
8. The body received from Mary the Word is from the essence of the Holy Trinity.
9. At the same time the body with the divinity of the Word co-existed.
10. Christ is not the Son of God in substance and nature and his body is from that of Mary
11. He who is crucified is not the Savior and God and Son of the Father.
12. Separation of Christ from the Word of God. They are different from each other. Some of the heretics separated the Word from the Son of God.²⁴

St. Athanasius reconstructs the heretical views with the following arguments:

1. The teachings of the heretics that the human body of Christ was co-substantial to Godhead. It opposes to what the Bible says and the decision of the Fathers of Nicaea that the God Son is co-substantial with the God Father, coming from his essence, and that the body comes from Mary. If, it were what the heretics used to say, were to be true the Logos who is co-substantial to the earthly body and is in agreement with the Father, then, in a logical sequence and consequence,

²² Athanasius Archbishop of Alexandria, 26, 1052B-1052C. There are the following views on which are all these heretics are based: a) Illusionists and Apollinarianists See: Christou 1987, 512., b) teachings related to the Apollinarianism and others not named which distinguished the divine and human nature in Logos, Moutsoulas 1989, 74, et. c) for erroneous beliefs related to Arianism, Apollinarianism and Docetism, Papadopoulos S. 2010, 338, d) one part harshly supported the Apollinarianistic Christology and the other the separation between the Word and the Son of Virgin Mary, which is an early Nestorianism., two factions who, while confessing the decision of Nicaea, were in opposition to it with dangerously extreme views. It was on the one hand the Apollinarianists, and on the other those who they said that the Word fell on Christ as it was in the Prophets, De Tillemont 1702, 242, one group has views similar to those of the Eustathians’ dualism, where Christ is different from the Word of God and the other group has a Apollinarianistic tendency (Roldanus 1977, 228-229). He does not name who they were, but leaves a suspicion that everyone can be called Arians (Lebon 1935, 748).

²³ Docetism is a Gnostic tendency, in which the Word was not incarnated, but as such he was presented to human, he was mere semblance without any true reality. Their dualistic perception of the world did not allow them to accept that God would receive the passive flesh of man. They claimed to have crossed Mary without getting flesh. See Matsoukas 1996, 228-232; Tsigos 2014, 146.

²⁴ Athanasius Archbishop of Alexandria, 26, 1053A-1053C.

the Father is co-substantial to the human body of Christ. In this way, however, there is agreement with the Arius's views that the Son is a creature and the Father co-substantial with the creatures.²⁵

2. If we had the conversion of Word into a body, then it would be unnecessary for Virgin Mary to mediate and the same would happen if the body coexisted with the Word forever. There is a substantial downgrading and denial of the important role of Virgin Mary in the Incarnation of the Word through which the Word of God received by the human flesh. So the necessity for the Annunciation and the gestation of Mary did not exist. Apart these, arguments from texts of the New Testament are presented, in which the whole progress of Christ's birth and development (circumcision, reception by Simeon, twelve years in the Temple) and the separation between the deity and mankind of His nature is shown. He also points out that Archangel Gabriel in the Annunciation, by addressing the Virgin Mary tells her that the Son of God will be born "from you" and not "in you"²⁶.

3. Athanasius, when he is mentioning to the Passion, says that Christ was "*the sufferer and the not-sufferer.*" He was the sufferer with regard to the body and not sufferer with regard to the deity. The passionless Word was brought by the passive body. The salvation of man was through the crucifixion of Christ, and in this way man gained non decay and immortality, i.e. he avoided eternal death. The deity remained, as in all His earthly presence, indivisible to human nature, unalterable and imperishable, reaching Hades, to preach to those who were there. The facts about the Passion and Resurrection of Christ, as well as his brief physical presence on earth before Ascension, prove that this was a body that coexisted with the Word.²⁷

4. The belief that Jesus only seemed to be human, and that his human form was an illusion is incorrect. The Incarnation took place by nature not by placement, i.e. it was not a deceptive fact of human imagination. If this were the case then the salvation and resurrection of the people would be illusionary. This is what G. Athanasius says, and Manichaeus also supported. But the salvation of man is real and complete; it concerns both the soul and the body and comes from the Word of God.²⁸

5. The way of conception and the birth of Christ are, from that moment, the beginning of a problem that will then arise with the formulation of Nestorian heretic views. M. Athanasius clearly states that the Virgin Mary is a human being, coming from our forefather Adam, like all of us. Her particular role was that she became God's election vessel in order for the Word of God to receive flesh.²⁹

6. The renaming of the Holy Trinity to Quartet, because of the addition of the body of Christ, shows the perception that the person was a separate entity. So then Trinity had to accept a new addition and become Tetras. In this way, the creator is equated with creation. Heretics do not understand the specificity and purpose of the human body of Christ. The Incarnation of the Word of God was not done to increase the number of persons in Trinity, but to raise man. The addition

²⁵ Athanasius Archbishop of Alexandria, 26, 1053C-1056B.

²⁶ Athanasius Archbishop of Alexandria, 26, 1056B-1057B.

²⁷ Athanasius Archbishop of Alexandria, 26, 1057C-1061A.

²⁸ Athanasius Archbishop of Alexandria, 26, 1062B.

²⁹ Athanasius Archbishop of Alexandria, 26, 1062B-1064B.

is made to the body of “*communion and union*” of the Word with him. Thus, the mortal has the potential to become immortal, the mental spiritual and the earthly to ascend into Heaven.³⁰

7. The human body suffered on the Cross, but remained the temple of the Word. While being naturally mortal, going beyond this nature, he rose because he had in him the Word of God, who is above man³¹.

8. The view that the Word came to Mary, as was the case with the Prophets, is considered to be non-existent. The Word was born only “*from the Virgin in a Supernatural way.*” Prophets and saints in a natural way. That is why he refers to the Gospel of John by repeating what he claimed in his Third Speech against the Arians that “*the Word of Freedom became flesh*” and not that “*it was carried and born*”. The Prophets once accepted the Word to prophesy, they died and were not resurrected, like the Word of God after his three-day burial³². Consistent with the Alexandrian Reference “*Word Flesh*”, he uses this figure of speech. In the letter to Epictetus, however, he clarifies that the “*Logos became flesh*” was equivalent to “*the Word of Man*”. In this way, he wants to declare that the Word was God, and in a certain time he became man, leaving no sign of incomplete humanity, to prevent anybody from blaming him for Appolinarism.

Conclusions

The letter to Epictetus is a dogmatic letter in which St. Athanasius summarizes the teaching of the Church, as formulated till then, about the nature and the person of Christ, but also what he himself had thoroughly and extensively presented in his previous doctrinal texts. The content of this letter would become the bedrock of the faith that it will be used in later theological controversies about the Virgin Mary and about the two natures of Christ. Athanasius of Alexandria, both through the content of this letter and his overall writings, is established not as an occasional writer of theological issues, but as the specialist doctrinaire of the Incarnation of the Word of God. He don't present an extensive and concrete treatise on a question, since he concentrates on a series of questions, which come from the views of Appolinarianists, Doketaí (“*Illusionists*”) and those of early Nestorianism. But they end up in everything that M. Athanasius seeks every time through his teaching, that is to say, to emphasize the Incarnation of the Word of God and his and His consubstantiality with God the Father, timelessly, indivisibly and inexpressibly. Apollinaris or his followers are not named in this letter, nor are the heretical views, which were rebuilt, contain the basic Appolinarianistic position on whether the Word took the place of the human soul into Christ. This is not because it is considered as a cover for Apollinaris or a latent apollinarianistic tendency by St. Athanasius, but because it is more interesting here for the Alexandrian hierarch to show that the salvation of man is connected with the Incarnation of the Word of God.

³⁰ Athanasius Archbishop of Alexandria, 26, 1064B-1065B.

³¹ Athanasius Archbishop of Alexandria, 26, 1065B-1068A.

³² It means the dynamic presence and call of God to the Prophets (Jer 1: 2-14). Athanasius presents a similar teaching to his work Letter to the people of Antioch, 26, 804AB: “*But since also certain seemed to be contending together concerning the fleshly Economy of the Saviour, we enquired of both parties. And what the one confessed, the others also agreed to, that the Word did not, as it came to the prophets, so dwell in a holy man at the consummation of the ages, but that the Word Himself was made flesh, and being in the Form of God, took the form of a servant, and from Mary after the flesh became man for us, and that thus in Him the human race is perfectly and wholly delivered from sin and quickened from the dead, and given access to the kingdom of the heavens*”.

The Incarnation includes the entire man and this is stated in the argument of G. Athanasius clearly. So there was no need for further reference to this teaching of Apollinaris. This recruitment of the entire man, soul and body is made to save man as a whole, not unilaterally. Christ was not an illusionary person but a real person. It was not a conversion of the Word of God, nor did he co-exist consubstantially from the beginning of creation with God Logos. The meaning of the words “*flesh*” and “*body*” means the whole human being, it is perceived in the biblical perception and not in the ancient Greek meaning, which is why it emphasizes the biblical origin of these. The role of Virgin Mary is to give the flesh to God Logos. United with it, He coexists without the two natures becoming one. We have what later is called circumincession of each other or contradiction of the nature of Christ, the divine, and the human nature.

Finally, Crucifixion and Resurrection are events in which both natures are involved. The human nature suffers and the divine nature remains non sufferer. The same also applies to the natural and innocent passions. Christ as a human being, grows, is hungry, is thirsty, eats, and sleeps, functions which belong by nature to every man. The existence of the body of Christ does not require any change in the Holy Trinity. But the human body cannot be united with the Holy Trinity. The created element with the uncreated and spiritual one cannot compose a new entity, i.e. the Holy Tetras, for then we will have an equation of the creator and the creature.

REFERENCES

- Anastasiou Ioannis*. 1983. Εκκλησιαστική Ιστορία [Ecclesiastic History], tom 1. Thessaloniki.
- Arampatzis Christos*. 2014. Θέματα Εκκλησιαστικής Γραμματολογίας και Πατερικής Ερμηνευτικής [Themes of Patrology and Interpretation of the Fathers of the Church]. Thessaloniki.
- Athanasius Archbishop of Alexandria*. Ad Epictetum Episcopum Corinthi contra haereticos Epistola, Migne Patrologia Graeca 26, 1049-1069.
- Athanasius Archbishop of Alexandria*. Tomus ad Antiochenos, Migne Patrologia Graeca 26, 796-810.
- Bardy Gustave*. 1938. Acace de Bérée et son rôle dans la controverse nestorienne. In *Revue des Sciences Religieuses* 18, 20-44.
- Casey Robert*. 1933. An Armenian version of the Athanasius letter to Epictetus. In *The Harvard Theological Review* 26, 127-150.
- Christou Panagiotis*. 1987. Ελληνική Πατρολογία [Greek Patrology], tom.3. Thessaloniki.
- Cross Frank Leslie*. 1945. The study of Athanasius. Oxford.
- Cyril of Alexandria*. Epistola XL ad Acacium Melitinem Episcopum, Migne Patrologia Graeca 77, 184-201.
- Cyril of Alexandria*. Epistola XXXIX ad Johannem Antiochensis Episcopum, Migne Patrologia Graeca 77, 173-181.
- De Tillemont Nain Louis Sébastian* 1702. Mémoires pour servir de l'histoire ecclésiastique des six premières siècles, t. 8. Paris.
- Epiphanius of Cyprus*. Panarion, Migne Patrologia Graeca 42, 9-888.
- Feidas Vlasios*. 2002. Εκκλησιαστική Ιστορία [Ecclesiastic History], vol. 1. Athens.
- Gwynn David*. 2012. Athanasius of Alexandria: bishop, Theologian, Ascetic, Father. Oxford.
- Halleux de André*. 1992. Les douzes chapitres cyrilliens au Concile d'Éphèse (430-433). In *Revue théologique de Louvain* 23, 425-458.
- John of Antioch*. Epistola XXXVIII ad Cyrillum, Migne Patrologia Graeca 77, 169-173.
- Lebon Joseph*. 1935. Altération doctrinal de la lettre à Epictète du saint Athanase. In *Revue d'histoire ecclésiastique* 31, 713-761.

- Ludwing Georg*. 1911. *Epistula ad Epictetum*, Iena.
- Martin Annick* 1996. *Athanase d'Alexandrie et l'Église d'Égypte au Ive s. (328 – 373)*, École Française de Rome. Rome.
- Masai François*. 1979. Moutsoulas E., *La lettre d' Athanase d' Alexandrie à Epictète* in *Bulletin codicologique* 33, 66.
- Matsoukas Nikolaos*. 1996. *Δογματική και Συμβολική Θεολογία Β' [Dogmatic and Symbolic Theology B']*. Thessaloniki.
- Moutsoulas Elias*. 1989. *Ο Μέγας Αθανάσιος [Athanasius the Great]*. Athens.
- Papadopoulou Stylianos*. 2010. *Μεγάλοι σταθμοί της Θεολογίας [Big landmarks of Theology]*. Athens.
- Robertson Archibald*. 1891. *Select writings and letters of Athanasius bishop of Alexandria*. Durham.
- Roldanus Johannes*. 1977. *Le Christ et l'homme dans la théologie d'Athanase d'Alexandria*. Leiden.
- Stefanidis Vasilios*. 1970. *Εκκλησιαστική Ιστορία [Ecclesiastical History]*. Athens.
- Tsigos Vasilis*. 2014. *Θέματα Δογματικής της Ορθόδοξου Εκκλησίας [Themes of Dogmatics of the Orthodox Church]*. Thessaloniki.
- Tsiomesidis Nicetas*. 1975. *Αθανασίου Αλεξανδρείας του Μεγάλου, Άπαντα τα έργα, Δογματικά Γ', Εισαγωγή [Athanasius of Alexandria the Great, Complete works, Dogmatics C', Introduction]*. In *Greek Fathers of the Church* 4, 9-14.
- Zozulak, Jan*. 2018. *Interaction of Philosophy and Natural Sciences in Byzantine Empire*. In *Communications: Scientific Letters of the University of Zilina* 20/1A, 8-15.

SUMMARY: TRINITY DOCTRINE AND CHRISTOLOGY OF SAINT ATHANASIUS, ARCHBISHOP OF ALEXANDRIA, IN HIS LETTER TO EPICLETUS, BISHOP OF CORINTH. The letter to Epictetus is a dogmatic letter in which St. Athanasius summarizes the teaching of the Church, as formulated till then, about the nature and the person of Christ, but also what he himself had thoroughly and extensively presented in his previous doctrinal texts. The content of this letter will be the bedrock of the faith that will be used in later theological controversies about the Virgin Mary and about two natures of Christ. Athanasius of Alexandria, both through the content of this letter and in his overall writings, is established not as an occasional writer of theological issues, but as a specialist doctrinaire of the Incarnation of the Word of God.

He does not present an extensive and specific treatise on the question, but he rather concentrates on a series of questions, which come from the views of Apollinarianists, Doketai ("Illusionists") and adherents of early Nestorianism. But they end up in everything that M. Athanasius seeks every time through his teaching, that is to say, to emphasize the Incarnation of the Word of God and his and His consubstantiality with God the Father, timelessly, indivisibly and inexpressibly.

Apollinaris and his followers are not named in this letter, and it did not contain the revised heretical views concerning the basic apollinarianistic position on whether the Word took the place of the human soul into Christ. This is not because it is considered as a cover for Apollinaris or a latent apollinarianistic tendency by St. Athanasius, but because it is more interesting here for the Alexandrian hierarch to show that the salvation of man is connected with the Incarnation of the Word of God.

The Incarnation includes the entire man and this is stated in the argument of G. Athanasius clearly. So there was no need for further reference to this teaching of Apollinaris. This acceptance of the entire man, the soul and the body is made to save man as a whole, not unilaterally. Christ was not an illusionary person but a real person. It was not a conversion of the Word of God, nor did he co-exist consubstantially from the beginning of creation with God Logos. The meaning of the words „*flesh*” and “*body*” means the whole human being as it

is perceived in the biblical perspective and not in the ancient Greek meaning, which is why it emphasizes the biblical origin of these.

The role of the Virgin Mary is to give the flesh to God Logos. United with it, He coexists without the two natures becoming one. We have what later is called circumincession of each other or contradiction of the nature of Christ, the divine, and the human nature.

Finally, Crucifixion and Resurrection are events in which both natures are involved. The human nature suffers and the divine nature remains non-sufferer. The same also applies to the natural and innocent passions. Christ as a human being, grows, is hungry, is thirsty, eats, and sleeps, functions which belong by nature to every man. The existence of the body of Christ does not require any change in the Holy Trinity. But the human body cannot be united with the Holy Trinity. The created element with the uncreated and spiritual one cannot compose a new entity, i.e. the Holy Tetras, for then we will have an equation of the creator and the creature.

Associate Professor Kyriakos S. Stavrianos, Ph.D.
University of Crete
Department of Preschool Education
University Campus - Gallos
74100 Rethymno
Greece
stavrianos@edc.uoc.gr

ZDROJ HODNÔT V KULTÚRNOM ŽIVOTE SLOVANOV¹

A Source of Values in the Cultural Life of the Slavs

Ján Zozulák

DOI: 10.17846/CL.2019.12.1.13-21

Abstract: ZOZULÁK, Ján. *A Source of Values in the Cultural Life of the Slavs*. Slavic script and Slavonic literature belong to the most important cultural values brought by Constantine-Cyril and Methodius to Great Moravia. The source of these values was the Eastern Roman (Byzantine) Empire and its culture which significantly influenced the history of Slavic nations and their position within the European cultural space. The study discusses three historical documents which demonstrate the supremacy of the Byzantine Empire as a cultural centre viewed from the Slavs' perspective and clarifies the process of reception of Byzantine cultural and spiritual values in Slavic countries. Although the Cyrillo-Methodian mission requested by Rastislav, the Duke of Great Moravia, failed to include Great Moravia permanently into the countries belonging to the Byzantine sphere of influence, the creation of the Slavic alphabet, the origins of Slavonic literature and the use of a Slavic language in liturgy were the most efficient means to promote Byzantine influence on Slavic nations. Cultural legacy of the Cyrillo-Methodian mission moved to the South and Eastern Slavs who accepted Christianity of the Byzantine tradition and became the members of a large cultural community which was known in the language of Byzantium as οἰκουμένη (world). Many cultural elements which formed their value system became a part of their religious and everyday life.

Keywords: *Constantine-Cyril, Methodius, Great Moravia, Byzantine Empire, culture, values, Slavic script, Slavonic literature*

Abstrakt: ZOZULÁK, Ján. *Zdroj hodnôt v kultúrnom živote Slovanov*. Slované písmo a slovanské písomníctvo patria k najdôležitejším kultúrnym hodnotám, ktoré na Veľkú Moravu priniesli Konštantín Filozof (Cyril) a Metod. Zdrojom týchto hodnôt bola Východorímska (Byzantská) ríša, ktorá významne ovplyvnila smerovanie slovanských národov a ich postavenie v európskom kultúrnom priestore. Na základe troch historických textov poukážeme na uznanie prevahy Byzancie ako kultúrneho centra zo strany Slovanov a vysvetlíme proces recepcie byzantských kultúrnych a duchovných hodnôt v slovanských krajinách. Napriek tomu, že cyrilo-metodská misia vyžiadaná kniežatom Rastislavom nedokázala trvalo začleniť Veľkú Moravu do okruhu krajín patriacich do sféry byzantského mocenského vplyvu, zostavenie slovanskej abecedy, vytvorenie slovanského písomníctva a zavedenie slovanského jazyka do liturgie vytvorilo najúčinnější prostriedok na presadzovanie byzantského vplyvu medzi slovanskými národmi. Kultúrny odkaz cyrilo-metodskej misie prevzali južní a východní Slovanovia, ktorí sa začlenili do kresťanstva byzantskej tradície a stali sa členmi veľkého kultúrneho spoločenstva, v jazyku Byzancie známeho pomenovaním οἰκουμένη (svet). Do ich cirkevného a každodenného života sa v nezmenenej forme začali prenášať mnohé kultúrne prvky, ktoré formovali ich hodnotový systém.

¹ Táto práca bola podporovaná Agentúrou na podporu výskumu a vývoja na základe Zmluvy č. APVV-16-0116 a vznikla tiež v rámci projektu KEGA č. 004UKF-4/2018 *Európsky stredovek interaktívne*.

Kľúčové slová: Konštantín-Cyryl, Metod, Veľká Morava, Byzantská ríša, kultúra, hodnoty, slovanské písmo, slovanské písomníctvo

Úvod

Východorímska (Byzantská) ríša významne ovplyvnila smerovanie slovanských národov a ich postavenie v európskom kultúrnom priestore. V tejto štúdii sa zamyslíme nad diachronickou hodnotou slovanského písma, ktoré umožnilo vytvorenie a rozvíjanie slovanského písomníctva. Slovanské písmo a slovanské písomníctvo patria k najdôležitejším kultúrnym hodnotám, ktoré na Veľkú Moravu priniesli Konštantín Filozof (Cyryl) a Metod. Napriek tomu, že vo vedeckých kruhoch sa vo všeobecnej rovine poukazuje na kultúrny odkaz cyrylo-metodskej misie, nie je dostatočne prebádaný rozsah a dôležitosť byzantských kultúrnych hodnôt, prenášaných do kultúrneho prostredia Slovanov. Tieto hodnoty významným spôsobom ovplyvňovali smerovanie predovšetkým južných a východných Slovanov, ktorí sa začlenili do kresťanstva byzantskej tradície a stali sa členmi veľkého kultúrneho spoločenstva. História však ukázala, že prenášanie kultúrnych hodnôt z Byzancie do slovanského prostredia vôbec nebolo jednoduchým procesom.

Kultúrna prevaha Byzancie

Uznanie prevahy Byzancie ako kultúrneho centra A. Tachiaos (2006, 24) odvodzuje z troch historických textov, na základe ktorých je presvedčený, že na jednej strane svedčia o nepopierateľnom diachronickom uznaní dominantnej hodnoty Byzancie zo strany Slovanov ako zdroja duchovného bohatstva, hodnôt a právnych noriem, ktoré sa v slovanskom prostredí budú rozvíjať v nasledujúcich storočiach, a na druhej strane vymedzujú východiskový bod, z ktorého by malo začať nazeranie na proces recepcie byzantských kultúrnych a duchovných hodnôt v slovanských krajinách.

Prvým textom je 6. kapitola *Života sv. Konštantína-Cyryla*, v ktorom je zachytená Konštantínova diskusia s Arabmi v roku 851. Táto diskusia opisuje Konštantínov rozhovor so zástupcami intelektuálov arabského sveta v meste Sámarrá v Bagdadskom kalifáte, s ktorými diskutoval o témach náboženskej viery a vedeckých poznatkov. Na otázky, ktoré mu kládli arabskí mudrci, Konštantín pohotovo odpovedal, a oni sa ho prekvapení opýtali: „*Ako to všetko vieš?*“ (Život sv. Konštantína-Cyryla, kap. VI). Konštantín im presvedčivo odpovedal: „*Veď u nás vznikli všetky vedy.*“ (Život sv. Konštantína-Cyryla, kap. VI). J. Vašica (1966, 216) k tomu podáva takéto vysvetlenie: „*Neskorší kalifovia sa zriekli puritánskej prostoty prvých Mohamedových nástupcov a vo svojich rozprávkovo krásnych sídlach pestovali umenie a vedu podľa gréckeho spôsobu, učili sa gréckej filozofii, matematike, prírodným vedám a medicíne, gréckymi vzormi sa riadili aj v staviteľstve, vojenstve a námorníctve. Gréci si boli vedomí svojej kultúrnej prevahy a ich zmyšľanie dobre vystihujú uvedené Konštantínove slová.*“

Druhým textom je list veľkomoravského kniežaťa Rastislava byzantskému cisárovi Michalovi III. z roku 862, ktorý prostredníctvom svojich vyslancov poslal do Konštantínopola: „*Náš ľud zavrhol pohanstvo a dodržiava kresťanské zákony, ale nemáme takého učiteľa, ktorý by nám našim jazykom vysvetlil pravú kresťanskú vieru. Pošli nám teda, pane, takého biskupa a učiteľa, aby nás napodobnili aj iné krajiny, keď to uvidia. Lebo od vás sa do všetkých krajín šíri dobrý zákon.*“ (Život sv. Konštantína-Cyryla, kap. XIV).² Cisár Michal III. zareagoval na Rastislavovu

² „Ljudem našim pohaňstva sja otvrhšim i po christanesk sja zakon držaščim, učitelja ne imam takovaho, iže by ny v svoj jazyk istuju viru christiaňskuju skazal, da byša i iny strany toho zrzašče podobilisja

žiadosť a poslal mu list, v ktorom napísal: „Nuž prijmi dar väčší a vzácnejší ako všetko zlato a striebro i drahé kamene a pomínuteľné bohatstvo“ (Život sv. Konštantína-Cyrila, kap. XIV). Týmito slovami deklaroval diachronickú hodnotu slovanského písma, ktoré sa bude rozvíjať v ďalšom období. Cisár vo svojom liste ďalej uvádza: „Boh, ktorý si želá, aby každý prišiel k poznaniu pravdy a snažil sa o vyšší stupeň dokonalosti, videl tvoju vieru a snahu, preto zjavil písmo pre váš národ. Tým urobil..., aby ste aj vy boli pripočítaní k veľkým národom, ktoré oslavujú Boha svojím jazykom. A poslali sme ti toho, ktorému ho Boh zjavil, muža ctihodného a zbožného, veľmi učeného a filozofa“ (Život sv. Konštantína-Cyrila, kap. XIV). Slovanské písmo, takzvanú hlaholiku, vynášiel Konštantín, ako je zrejmé z ďalšieho textu Života sv. Konštantína-Cyrila: „Šiel teda filozof, a ako bolo jeho dávnym zvykom, oddal sa modlitbe spolu s ďalšími pomocníkmi. Čoskoro mu [ho] potom zjavil Boh, ktorý počuje modlitby svojich služobníkov, a ihneď zložil písmená a začal písať slová Evanjelia: Na počiatku bolo Slovo a Slovo bolo k Bohu a Boh bol Slovo,³ a tak ďalej“ (Život sv. Konštantína-Cyrila, kap. XIV).

Tretím textom je list moskovského panovníka Symeóna byzantskému cisárovi Jánovi Kantakuzenovi z roku 1347, ktorý uznal, že „kráľovstvo Rimanov, ale aj najsvätejšia veľká Božia Cirkev ... je prameňom všetkej zbožnosti, učiteľom zákonodarstva a posväcovania“⁴ (Miklosich – Müller 1862, 263; Tachiaos 2006, 24).

Byzantsko-slovanské vzťahy

Predtým, než pristúpime k analýze teoretických východísk absorbovania byzantských kultúrnych hodnôt v slovanských krajinách, stručne načrtneme kontakty medzi Byzanciou a Slovanmi, ktoré je možné sledovať už v 7. storočí, keď sa slovanské kmene začali objavovať v blízkosti hraníc Byzantskej ríše. Trvalé usadenie sa Slovanov južne od Dunaja, ktorý bol zároveň severnou hranicou Byzantskej ríše, jej spôsobovalo vážne problémy, pretože odrážanie ich útokov sa stávalo čoraz ťažšie. Táto realita viedla byzantských cisárov k systematickejšiemu zaoberaniu sa budúcnosťou vzťahov s nevtáňými nájazdníkmi.

Pre Slovanov, usadených pri Dunaji, stále platila zásada, že oblasti, ktoré obsadili, mohli byť potenciálne znovu dobytými byzantskými územiami, ako je zrejmé zo slov cisára Romana v liste bulharskému panovníkovi Symeónovi (Tachiaos 1990, 15-19). Tento postoj Byzantíncov napriek tomu, že boli naklonení christianizácii Slovanov, vylučoval vytvorenie špeciálnej abecedy a písomného slovanského prejavu, ako konštatuje A. Tachiaos (2006, 24). K vytvoreniu slovanskej abecedy pristúpila Byzancia až vtedy, keď veľkomoravské knieža Rastislav požiadal o učiteľa, ktorý by jeho ľud vyučoval kresťanskej viere v jazyku, ktorému by ľud rozumel. V tejto súvislosti je dôležité si uvedomiť, že Veľká Morava bola slovanským štátnym útvarom, ktorý nebol vytvorený na dobytých byzantských územiach, preto pre Byzantskú ríšu nepredstavovala bezprostredné nebezpečenstvo. Na druhej strane politické ambície Franskej ríše a jej spojenectvo s Bulharskou ríšou, ktorá susedila s Veľkou Moravou, pravdepodobne viedli Rastislava k rozhodnutiu získať spojenectvo s Byzanciou a dosiahnuť cirkevnú a politickú samostatnosť.

Niet pochyb o tom, že politická situácia v strednej Európe v 9. storočí bola veľmi komplikovaná. Slovania na Veľkej Morave sa ocitli uprostred záujmov Byzantskej a Franskej ríše a otázne

nam. To posli nam, vладыко, епископа и учителя таковаго. От вас бо на всја strany всегда добрый закон исходит.“

³ Originálny grécky text: „Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος, καὶ ὁ Λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν, καὶ Θεὸς ἦν ὁ Λόγος“ sa do cirkevnoslovanského jazyka prekladá takto: „Къ начилѣ бѣ слово, и слово бѣ къ еѣ, и еѣ бѣ слово.“

⁴ „Η βασιλεία των Ρωμαίων ἐνι, ἀλλὰ δη και η αγιωτάτη του Θεου μεγάλη εκκλησία ... πηγή πάσης ευσεβείας, διδάσκαλος δε νομοθεσίας και αγιασμού.“

je, do akej miery vplyv Franskej ríše mohol vystriedať vplyv Východorímskej (Byzantskej) ríše. Pokresťančovanie pohanských etník v tomto období (Ivanič 2016, 123-130) síce začalo meniť kultúrny a duchovný charakter obyvateľstva strednej Európy, ale súviselo to aj s presadzovaním politického, hospodárskeho i kultúrneho vplyvu, ktorý rozhodujúcim spôsobom formoval politickú a kultúrnu identitu tohto regiónu. V. Gluchman (2017, 69) vo svojej analýze stredoeurópskej politiky tohto obdobia a využívania, či lepšie povedané zneužívania kresťanstva franskými panovníkmi vystihol podstatu mocensko-politického riešenia otázok na Veľkej Morave.

Pri kritike franského vplyvu na území strednej Európy sa stretávame s názorom, že na dvore Karola Veľkého vznikla idea jednotnej kresťanskej ríše s cieľom pokresťančiť pohanov, ale v skutočnosti išlo o snahu šíriť kresťanskú vieru medzi pohanmi kvôli mocenským, politickým, hospodárskym a ideologickým záujmom Franskej ríše (Gluchman 2017, 64-65). To by však znamenalo, že franskí misionári zneužívali kresťanstvo primárne na ideologické ovládanie podrobených krajín a nerešpektovali skutočné poslanie Cirkvi (Vlasto 1970, 26). Princípy šírenia kresťanstva sú absolútne odlišné a tvrdenie, že kresťanstvo podporuje vykorisťovanie, sa prieči základným kresťanským hodnotám. Z toho vyplýva, že dekadenciu ideologicky chápaného kresťanstva, ktoré šíriло kresťanskú vieru násilným spôsobom, nie je možné zovšeobecňovať. Na túto problematiku je nevyhnutné sa pozeráť komplexnejšie, ale hlavne bez predsudkov, ktoré je cítiť vo viacerých ideologicky ladených publikáciách.

Napriek tomu, že cyrilo-metodská misia vyžiadaná kniežaťom Rastislavom nedokázala trvalo začleniť Veľkú Moravu do okruhu krajín patriacich do sféry byzantského mocenského vplyvu, zostavenie slovanskej abecedy, vytvorenie slovanského písomníctva a zavedenie slovanského jazyka do liturgie vytvorilo najúčinnejší prostriedok na presadzovanie byzantského vplyvu medzi slovanskými národmi. Používanie slovanského jazyka pri bohoslužbách znamenalo odstránenie latinčiny, ktorú na Veľkej Morave presadilo nemecké duchovenstvo. Tento spor sa vyhrotil a po Metodovej smrti v roku 885 vyústil do vyhnania jeho žiakov z Veľkej Moravy, ktorá sa tak definitívne dostala do rúk franskej moci. Následkom týchto udalostí bolo zničenie práce Konštantína Filozofa a Metoda v tomto regióne, ktorý sa ďalej vyvíjal v duchovnej sfére latinského Západu. Kultúrny odkaz cyrilo-metodskej misie však prevzali južní a východní Slovanovia (Zástěrová 1996, 18), ktorí sa začlenili do kresťanstva byzantskej tradície a stali sa členmi veľkého kultúrneho spoločenstva, v jazyku Byzancie známeho pomenovaním *οικουμένη* (svet). Do ich cirkevného a každodenného života sa v nezmenenej forme začali prenášať mnohé kultúrne prvky, ktoré formovali ich hodnotový systém. Postupne sa u nich začalo rozvíjať aj národné a náboženské sebavedomie.

Pri hodnotení franského či byzantského vplyvu na región strednej Európy musíme mať na zreteli, že „*nevedomosť a akákoľvek ideologická zaujatosť tak či onak sú najhoršími radcami v každom vedeckom výskume*“ (Matsoukas 1997, 114). Naším cieľom preto nie je zaoberanie sa kontroverznými otázkami, ktoré sa týkajú dominantného vplyvu jednej či druhej imperiálnej mocnosti na politický a hospodársky rozvoj krajín strednej Európy, ale hľadanie zdroja hodnôt v kultúrnom živote Slovanov, ktorí sa postupne formovali do štátnych útvarov v strednej, južnej a východnej Európe.

Slovanské písmo ako kultúrna hodnota

Jednou z obvyklých metód byzantskej diplomacie bola snaha o pokresťančenie a skultúrnenie národov v blízkosti byzantských hraníc a ich integrácia do sféry vplyvu Byzantskej ríše (Obolensky 1963, 45-61; Chrysos 1992, 25-39). Misia Konštantína Filozofa a Metoda na Veľkej Morave v roku 863 bola príkladom byzantskej diplomacie, ktorá zachovaním úcty k jazyku a kultúre iných národov prispela k rozkvetu kultúry bez rasových, etnických a jazykových predsudkov (Matsoukas 2010,

432). Táto vyspelá byzantská kultúrna politika prostredníctvom cyrilo-metodskej misie umožnila Slovanom stať sa vyspelým národom a rozvíjať svoju vlastnú kultúru, jazyk a myslenie.

Byzantský cisár Michal III. ponúkol Rastislavovi a prostredníctvom neho celému slovanskému svetu nové písmo (abecedu) ako kultúrnu hodnotu. Slovania dovtedy nemali vlastné písmo, preto abeceda bola pre nich neoceniteľným darom, ktorý ukrýval hlbšiu symboliku. Na jednej strane morfológicky nesúvisela so žiadnou známou abecedou vtedajšieho sveta – a samozrejme oveľa menej s gréckou – ale na druhej strane jej pôvod bol čisto byzantský. Pre zostavenie hlaholskej abecedy Konštantín Filozof použil písmená a znaky z byzantských šifrovacích abecied a z astronomických, alchymistických a iných symbolov, ktoré sa v Byzancii používali celé stáročia, a stretávame sa s nimi už od doby papyrusov. Pomocou týchto znakov bola vytvorená úplne nová, umelá a neobvyklá abeceda, ktorá mala symbolizovať aj nezávislosť a samostatnosť slovanského sveta. Abeceda bola nástrojom na zapísanie jazyka Slovanov, ktorý umožňoval zachytenie osobitých hlások a zavedenie pravopisu. Konštantín Filozof a Metod spolu s abecedou odovzdali Slovanom aj texty posvätných kníh, preložených z gréckeho do slovanského jazyka, čím sa pre slovanský svet otvorila možnosť prenášania gréckych slov a významov, ktoré im dovtedy neboli známe. Slovanskému ľudu bola tak ponúknutá veľmi bohatá slovná zásoba gréckych abstraktných pojmov a zložených slov (Tachiaos 2006, 24–25). Nová slovná zásoba, ktorá sa začala zavádzať do života Slovanov, pochádzala z doslovného prekladu posvätných textov z gréckeho do slovanského jazyka. Tento preklad prenášal slovanským adresátom nielen bohatstvo významových systémov gréčtiny, ale aj štruktúru jazyka, nové vyjadrovacie prostriedky a syntax. Navyše, „*prostredníctvom prekladov byzantských teologických prác, bohoslužobných textov a vyučovania na Velkomoravskej škole sa na naše územie dostali myšlienky byzantských filozofov a teológov, byzantská liturgická prax, bohoslužobné a patristické texty, vieroučné texty, ale aj byzantský občiansky (civilný) zákonník a Nómokánon*“ (Zozuláková 2016, 150).

Na začiatku christianizácie Slovania prijali základné texty, ktoré slúžili pre bohoslužobné účely a pre potreby katechézy. Z etymológie slova katechéza (κατήχησις) od slovesa katechizovať (κατηχεῖν), ktoré znamená silne znieť (ἤχώ δυνάτῃ), vyplýva základný význam cirkevného výrazu katechéza a vyjadruje, že Božie slovo znie v ušiach človeka, ktorému prináša odkaz spásy a volá ho, aby ho prijal do svojho srdca. Výraz κατηχεῖν bol v cirkevno-slovanskom jazyku nahradený slovom оглашати, čo znamená niekoho hlasite s niečím oboznamovať, na niečo upozorňovať, informovať. Slovom katechéza sa vyjadruje „*priame učenie, ktoré sa opieralo o počúvanie, oboznamovanie, svedectvo, živé slovo*“ (Konkoullis 2000, 37).

Významnú úlohu pri katechizácii zohrali grécki kňazi, ktorí boli zároveň prvými vodcami Slovanov v novej viere. Grécke duchovenstvo, ktoré prišlo do slovanských krajín učiť novej viere, sprevádzali mnísi, ikonopisci, architekti, remeselníci, a dokonca aj obchodníci, ktorí Slovanom z Byzancie dovážali predmety umeleckého remesla používané pri bohoslužbách. Písomné pamiatky byzantského pôvodu boli doplnené aj o písomné alebo ústne poznámky a týkali sa spôsobu čítania textov, ich prednesu v chráme a pohybovania sa počas bohoslužobných obradov. Zároveň sa začali vytvárať nové pravidlá spoločenského správania, ktoré mali čisto byzantský pôvod.

Hlaholské a cyrilské písmo

Po zavedení kresťanstva bulharská šľachta neprijala hlaholské písmo a trvala na zachovaní gréčtiny, ktorá bola prvým oficiálnym písaným jazykom prvého bulharského štátu. O používaní gréckeho jazyka Bulharmi pred ich pokresťančením svedčí množstvo epigrafov, ktoré tvoria dôležitý prameň bulharských, ale aj byzantských dejín (Tachiaos 2006, 43). Keďže Bulhari trvali na zachovaní posvätnéj elegancie gréckej majuskuly, začiatkom 10. storočia bolo v Bulharsku hlaholské písmo

nahradené cyrilským, ktoré vytvoril preslavský biskup Konštantín a venoval ho svojmu učiteľovi Konštantínovi Cyrilovi (Dobrev 1995, 301-316). Cyrilské písmo, ktoré sa opieralo o byzantskú majuskulu, bolo vytvorené v dobe, keď sa v Byzancii toto písmo nahradilo minuskulou. Odtedy cyrilské písmo prevládlo u všetkých Slovanov, ktorí prijali kultúru z Byzancie a zostali spojení s byzantskými hodnotami. Cyrilské písmo sa pre Slovanov stalo spojujúcim článkom a malo pre nich veľký význam (Tachiaos 1994, 43-49), pretože im umožnilo komunikáciu prostredníctvom spoločného jazyka, ktorý sa používal hlavne pri bohoslužbách.

V tom istom období v Bulharsku vzniklo krátke, ale hodnotné dielo *O písomníctve*, za autora ktorého býva považovaný istý tajomný mních Chrabr (Kuev 1967; Dzhambeluka-Kossova 1980). Niektorí odborníci na základe výskumu pod týmto menom, odvodeným od slova chrabrý – udatný, odhalili bulharského panovníka Symeóna, ktorý mal grécke vzdelanie. S touto hypotézou prvýkrát prišiel bulharský historik V. Zlatarski (1971, 820-829). Uvedené dielo prezentuje prevahu slovanského písma nad gréckym s odôvodnením, že grécke písmo je výtvorom mnohých osôb na základe fenického písma a prešlo rôznymi etapami spracovania, zatiaľ čo slovanské písmo vďaka Božiemu osvieteniu jednorázovo zostavil iba Cyril špeciálne pre Slovanov. Približne v tej istej dobe preslavský biskup Konštantín na základe byzantskej predlohy dvanásťslabičnej básne zostavil prvé slovanské básne, ktorých prvé kritické vydanie realizoval R. Nahtigal (1943, 41-156). V jednej z básní autor nazýva Slovanov „novým národom“, čo naznačuje, že Slovania, ktorí prijali kresťanstvo, vstúpili do dejín ako novorodený národ s toľkými právami, s koľkými vstúpili predtým Gréci a Rimania. Ide o prvé, ešte veľmi nejasné náznaky dialektiky vo vzťahu testátora a dediča, darcu a príjemcu daru, dialektiky, ktorá neskôr nadobudne konkrétnejšie črty (Tachiaos 2006, 30). Prostredníctvom týchto textov sa na Bulharmi ovládaných územiach začal proces absorbovania byzantských kultúrnych hodnôt.

Slovanské písomníctvo ako kultúrna hodnota

Okrem slovanského písma (abecedy) existovali aj ďalšie procesy, ktoré dopĺňali kumulovanie byzantských prvkov v kultúrnom živote slovanských národov. Bolo to písomníctvo, ktoré sa pre Slovanov stalo základnou osou kultúrneho vývoja s charakteristickou recepciou byzantských kultúrnych a duchovných hodnôt (Zástěrová 1996, 18). Výskum v posledných desaťročiach potvrdil, že Byzantská ríša výrazne ovplyvnila nielen slovanskú, ale aj európsku kultúru, avšak „*proces prenikania a pôsobenia jednej kultúry na kultúru druhú je jav veľmi zložitý, pokiaľ ho nechápeme len ako určitý kontakt, dotyk, efemérne ovplyvnenie, ale vidíme v ňom jav dlhodobejšieho trvania a trvalejšieho zakomponovania určitých javov, prechádzajúcich z kultúry odovzdávajúcej do kultúry prijímajúcej*“ (Avenarius 1992, 11).

Prenášanie byzantských hodnôt do slovanského kultúrneho prostredia prostredníctvom preložených gréckych písomných pamiatok bolo silným kultúrnym faktorom, ktorý výrazne formoval slovanský svet a vytváral duchovnú identitu Slovanov. Proces prenášania byzantskej kultúry do slovanského prostredia, ktorý historik ruskej literatúry a kultúry D. S. Likhachov (1968, 30-33) nazval „vštepovanie“, A. Tachiaos (2006, 27) považuje za „absolútne vydarený“ a uvádza, že „*Byzancia, ktorá bola zdrojom kultúry na najvyššej úrovni vo svete, vštepila (preniesla) do slovanského sveta nevyčerpateľné bohatstvo poznania, vzdelania a právnych noriem. To, čo Byzancia získala na historickej ceste počas celých stáročí, a to, čo zdedila od starých gréckych, rímskych a iných východných kultúr, bola vyzvaná odovzdať Slovanom v časovo krátkom procese*“ (Tachiaos 2006, 30).

Vštepované byzantské prvky sa postupne absorbovali do života a myslenia Slovanov. Vo vštepaní však neexistuje prvok vplyvu, pretože vplyv predpokladá existenciu homogénnych systémov, prijímajúcich nové prvky, ktoré sa dostanú do ich štruktúr alebo ich nejakým spôsobom

ovplyvňujú, zatiaľ čo vstúpenie sa uskutočňuje na území ešte neúrodnom, nekultivovanom, a to, čo sa do neho vstúpe, aktivizuje skryté možnosti pre tvorivosť a produktivitu. Hlavnými faktormi, prostredníctvom ktorých fungovalo byzantské vstúpenie a následne jeho vplyv na Slovanov, boli preložené grécke texty do slovanského jazyka. Išlo predovšetkým o biblické a liturgické texty. Po týchto prvých prekladoch sa do slovanského sveta začína zavádzanie širšieho okruhu textov so špecializovanejším obsahom. Dalo by sa očakávať, že Slovania sa prostredníctvom týchto textov mohli oboznámiť s vtedajším duchovným a intelektuálnym životom Byzancie, že sa mohli oboznámiť s filozofickými, teologickými a vedeckými diskusiami, ktoré zamestnávali byzantskú intelektuálnu verejnosť, že mohli byť informovaní o tom, aké prúdy myslenia a uvažovania kolovali v hlavnom meste Byzantskej ríše, a všetko toto mohli preniesť do svojich krajín. Žiaľ, nestalo sa tak.

V tejto súvislosti veľmi kriticky vyznievajú slová gréckeho historika A. Tachiaosa (2006, 31-32), ktorý tvrdí, že v Byzancii od 9. do 12. storočia prekvital duchovný život s významnými osobnosťami a diskusiami o dôležitých teologických, filozofických a vedeckých otázkach, ako aj písanie významných diel týkajúcich sa týchto tém, avšak slovanský svet nič netušil, čo sa tam deje a zostal na okraji všetkých týchto procesov. Napriek kontaktom slovanského sveta s veľkými byzantskými centrami, kde sa realizovalo prepisovanie rukopisov a vznikali významné diela, Slovania, ktorí prichádzali do významných centier Byzancie, ako boli Konštantínopol s veľkými monastiermi (Studitský a Evergetidos), neskôr aj na Svätú Horu Atos, neprekladali diela súdobých byzantských mysliteľov, ale sústredili sa na preklady textov autorov ranokresťanského obdobia.

Zodpovednosť za toto vylúčenie Slovanov z byzantského kultúrneho dedičstva je možné na jednej strane pripísať gréckemu duchovenstvu, ktoré ich naďalej viedlo, na druhej strane aj samotným Slovanom, ktorí vyberali a prekladali texty podľa vlastného výberu, pretože si boli vedomí toho, že im chýbajú základné vedomosti, nevyhnutné pre pochopenie diel súdobých byzantských intelektuálov. V Byzancii sa celé stáročia rozvíjala kultúra a kontinuálne pokračovala antická grécka filozofia (Tatákis 1977, 22). Slovania sa však začali oboznamovať s kresťanským učením, preto od nich nemôžeme očakávať, aby hneď po prijatí kresťanstva boli schopní študovať antickú grécku filozofiu a pochopiť myslenie Platóna, Aristotela či Plotína. Bolo prirodzené, že najprv sa museli oboznámiť s textami ranokresťanských autorov a pochopiť hlboké teologické významy myslenia Atanáza Alexandrijského, Vasilija Veľkého, Gregora Teológa, Gregora Nysského či Maxima Vyznávača. Prostredníctvom textov týchto významných kresťanských mysliteľov, ktorí boli konfrontovaní s antickou gréckou filozofiou, sa do slovanského kultúrneho priestoru postupne prenášali teologické a filozofické interpretácie sveta, človeka i spoločnosti.

Záver

Napriek tomu, že vedecké poznatky v posledných rokoch značne pokročili, dodnes nebol zostavený kompletný zoznam byzantských textov preložených do starých slovanských jazykov. Faktom však ostáva, že Slovania sa nikdy dokonale neoboznámili so súdobým myslením v Byzancii. Veľký pokrok nastal až v 14. storočí, keď do slovanského jazyka boli prvýkrát preložené tzv. Areopagitské spisy, ktoré sa pohybovali v novoplatónskych kategóriách myslenia a boli nevyhnutným predpokladom pre pochopenie veľkých mystických byzantských autorov (Tachiaos 2006, 32). Slovania v tomto období, poznačenom isychastickými (hesychastickými) spormi, dostali veľký impulz k teoretickému uvažovaniu. Neskôr sa objavili ruskí intelektuáli, ktorí Konštantínovi Filozofovi a Metodovi spätne vyčítali zodpovednosť za to, že medzi Slovanmi od začiatku nepresadili grécky jazyk, aby im umožnili priamo komunikovať s duchom antického Grécka (Florovskij 1937, 5-6). Tu sa však celkom prehlíada skutočnosť, že Slovania na to nemali vytvorený nevyhnutný základ.

REFERENCES

- Avenarius, Alexander.* 1992. Byzantská kultúra v slovanskom prostredí v 6. až 12. storočí. K problému recepcie a transformácie. Bratislava.
- Dobrev, Ivan.* 1995. Кирилица [Cyrillic]. In Кирило-Методиевска енциклопедия [Cyrillo-Methodian Encyclopedia], T. 2. Sofia, 301-316.
- Dzhambeluka-Kossova, Alda.* 1980. Черноризец Храбър. О писменехъ [Chernorizets Hrabar. About the letters]. Sofia.
- Florovskij, Georgij.* 1937. Пути русского богословия [The ways of Russian theology]. Paris.
- Gluchman, Vasil.* 2017. Kresťanstvo a morálka v stredoeurópskej politike 9. storočia. [Christianity and Morality in Central European Politics of the 9th Century]. In Konštantínove listy [Constantine's Letters] 10/2, 62-74.
- Havlík, Lubomír E.* 1992. Kronika o Velké Moravě. Brno.
- Chrysos, Evangelos.* 1992. Byzantine Diplomacy, A. D. 300-800: Means and End. In Byzantine Diplomacy. Papers from the Twenty-fourth Spring Symposium of Byzantine Studies. Cambridge, March 1990, eds. Jonathan Shepard and Simon Frankling (Aldershot: Variorum), 25-39.
- Ivanič, Peter.* 2016. The Origins of Christianity in the Territory of Czech and Slovak Republics within the Contexts of Written Sources. In European Journal of Science and Theology 12/6, 123-130.
- Konkoúlis, Ioánnis.* 2000. Κατηχητική και χριστιανική παιδαγωγική [Catechistic and Christian pedagogy]. Thessaloniki.
- Kuev, Kuo.* 1967. Черноризец Храбър [Chernorizets Hrabar]. Sofia.
- Likhachov, Dmitriy Sergeevich.* 1968. Древнеславянские литературы как система. Славянские литературы: VI Международный съезд славистов [Old Slavic literature as a system. Slavic literatures: VI International Congress of Slavists] (Пара, авг. 1968). Moscow, 5-48.
- Marečková, Dagmar.* 1969. Moravské poselství do Saříhradu jako řecky dokument. In Slovo, 18-19, 109-139.
- Matsoúkas, Níkos.* 1997. Δογματική και συμβολική θεολογία. Vol. 3. Ανακαιφαλαίωση και Αγαθοτοποία. Έκθεσις του οικουμενικού χαρακτήρα της χριστιανικής διδασκαλίας [Dogmatic and symbolic theology. Vol. 3. Remediation and Good Condition. Exposing the universal character of Christian teaching]. Thessaloniki.
- Matsoúkas, Níkos.* 2010. Ιστορία της φιλοσοφίας Αρχαίας Ελληνικής, Βυζαντινής, Δυτικοευρωπαϊκής: Με σύντομη εισαγωγή στη φιλοσοφία [History of Ancient Greek, Byzantine, Western European philosophy: A brief introduction to philosophy]. Thessaloniki.
- Miklosich, Franz – Müller, Joseph.* 1862. Acta Patriarchatus Constantinopolitani, I. Vindobonae.
- Nahtigal, Rajko.* 1943. Rekonstrukcija treh starocerkvenoslovanski izvirnih pesnitev. In Razprave Akademije znanosti in umetnosti v Ljubljani. Filozofsko-filološki-historični razred I, 41 – 156.
- Obolensky, Dimitri.* 1963. The Principles and Methods of Byzantine Diplomacy. In Actes du XII^e Congrès International des Études Byzantines, I. Belgrade, 45-61.
- Tachiaos, Antónios-Aimílios.* 1990. Το εφήμερο κράτος του Σαμουήλ (976 – 1018). Προβλήματα και ερωτηματικά [The ephemeral state of Samuel (976 – 1018). Problems and question marks]. Thessaloniki.
- Tachiaos, Anton-Émil.* 1994. Вечното значение на кирилицата [Eternal meaning of the Cyrillic alphabet]. In Годишник на Софийския университет „Св. Климент Охридски“ [Yearbook of the University „St. Kliment Ohridski“ in Sofia] 87 (6), 43-49.

- Tachiaos, Antónios-Aimílios.* 2006. Βυζάντιο, Σλάβοι, Άγιον Όρος. Αναδρομή σε αμοιβαίες σχέσεις και επιδράσεις [Byzantium, Slavs, Mount Athos. Reflection on reciprocal relationships and influences]. Thessaloniki.
- Tatákis, Vasíleios.* 1977. Η Βυζαντινή Φιλοσοφία [The Byzantine Philosophy]. Athens.
- Vašica, Josef.* 1966. Literární památky epochy velkomoravské 863 – 885. Praha.
- Vavřínek, Vladimír.* 2001. Velká Morava mezi Byzanci a latinským Západem. Velká Morava mezi Východem a Západem, Sborník příspěvků z mezinárodní vědecké konference, Uherské Hradiště, Staré Město 28.9. – 1.10.1999. Brno, 413-419.
- Vlasto, Alexis.* 1970. The Entry of the Slavs in the Christendom. Cambridge.
- Zástěrová, Bohumila. a kol.* 1996. Dějiny Byzance. Praha.
- Zlatarski, Vasil.* 1971. История на Българската Държава през средните векове [History of the Bulgarian State during the Middle Ages]. Том I. Sofia.
- Zozulaková, Viera.* 2016. Praktická filozofia v živote Konštantína a Metoda [Practical Philosophy in the Lives of Constantine and Methodius]. In Konštantínove listy [Constantine's Letters] 9/1, 149-157.

SUMMARY: A SOURCE OF VALUES IN THE CULTURAL LIFE OF THE SLAVS. Slavic script and Slavonic literature belong to the most important cultural values brought by Constantine-Cyril and Methodius to Great Moravia. The source of these values was the Eastern Roman (Byzantine) Empire and its culture which significantly influenced the history of Slavic nations and their position within the European cultural space. Three historical documents discussed in the paper clearly demonstrate the supremacy of the Byzantine Empire as a cultural centre and they represent solid evidence for diachronic recognition of the dominant value of Byzantine as a source of spiritual wealth, values and legal norms from the Slavs' perspective. The first text is the sixth chapter of The Life of Constantine-Cyril which contains Constantine's dialogue with the Arabs in 851. The second text is an epistle sent from the Great Moravian Prince Rastislav to the Byzantine Emperor Michael III in 862 and the third text is an epistle of the Prince of Moscow Simeon addressed to the Byzantine Emperor John Kantakouzenos in 1347. The paper argues that these texts define the starting point from which the study of reception of Byzantine cultural and spiritual values in Slavic countries can be initiated. Although the Cyrillo-Methodian mission requested by Prince Rastislav failed to include Great Moravia permanently into the network of countries belonging to the Byzantine sphere of influence, the creation of the Slavic alphabet, the origins of Slavonic literature and the use of a Slavic language in liturgy were the most efficient means to promote Byzantine influence on Slavic nations. Cultural legacy of the Cyrillo-Methodian mission moved to the South and Eastern Slavs who accepted Christianity of the Byzantine tradition and became the members of a large cultural community called in the Byzantine discourse οἰκουμένη (the inhabited world). Many cultural elements which formed their value system became part of their religious and everyday life.

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

CORPUS TOPONYMICUM SLOVACIAE MEDIEVALIS (CTSM) – ON-LINE DATABASE OF MEDIEVAL TOPONYMIC MATERIAL AND ITS APPLICATION IN ONAMASTIC AND LINGUISTIC RESEARCH

Peter Labanc

DOI: 10.17846/CL.2019.12.1.22-38

Abstract: LABANC, Peter. *Corpus Toponymicum Slovaciae Medievalis (CTSM) – On-line database of medieval toponymic material and its application in onomastic and linguistic research.* Identification of localities mentioned in historical sources is one of the basic components of medieval historians' daily work. Different types of publications can be exploited in this practice. Above all, specialized gazetteers and works aimed at settlement reconstruction belong to them. However, there does not exist a tool which would cover the whole territory of the medieval Hungarian kingdom and within it the territory of the present day Slovakia. Furthermore, this group of publications lacks uniformity and unification. As a result, the effective localization of the objects is difficult and slow. The paper presents the basic principles of the CTSM database (*toponymica.sk*) functioning and its system of populating, because the CTSM has the ambition to resolve the outlined fragmentation of gazetteers. The paper also shows the possibilities of its application in other scientific disciplines, especially in linguistics and onomastics.

Keywords: *Medieval Toponymy, on-line database; Gazetteer; Onomastics; Linguistics*

Abstrakt: LABANC, Peter. *Corpus Toponymicum Slovaciae Medievalis (CTSM) – elektronická databáza stredovekého toponymického materiálu a jej využitie v onomastickom a lingvistickom výskume.* Jednou zo základných činností historika-medievistu pri každodennej práci je identifikácia lokalít spomínaných v študovaných prameňoch. Pri tejto činnosti sa dajú využiť publikácie rôzneho charakteru. Patria medzi ne predovšetkým špecializované zemepisné slovníky a práce zaoberajúce sa rekonštrukciou osídlenia. Neexistuje však žiadny nástroj pokrývajúci celé územie stredovekého Uhorského kráľovstva, resp. územie Slovenska. Navyše ani tie existujúce nie sú unifikované. Tieto skutočnosti komplikujú efektívnu identifikáciu terénnych názvov v priestore. Predložená štúdia predstavuje základné princípy fungovania a naplňovania databázy CTSM (*toponymica.sk*), ktorá má ambíciu vyriešiť roztrieštenosti historicko-zemepisných príručiek. Na viacerých konkrétnych prípadoch zároveň ukazuje možnosti jej využitia v ďalších vedných disciplínach, predovšetkým v lingvistických a onomastických výskumoch.

Kľúčové slová: *stredoveká toponymia, on-line databáza, miestopisný slovník, onomastika, jazykoveda*

One of the important elements of a more in-depth study of history, and the professional training of an historian-to-be, is the sense of geography of historical processes. This primary interconnection of history and geography is merely a foundation on which promising research can be built. In any case, no historian is able to avoid localisation of the investigated events. It is a key

and irreplaceable part of the heuristic phase which the historian carries out by means of source editing, followed by archival research. During these tasks it is necessary to select sources according to a certain key, depending on the chosen subject. One of them may be a geographic criterion, mainly used for settlement research or specific issues explored within a narrower geographical scope. From the overall perspective, this type of selection is mostly used in the preparation and publication of the national Codex Diplomaticus and Regesta, which notably appear in the 19th century.¹

The concept of the regional/territorially based Codex Diplomaticus presumes publishing all of the documents concerning defined territory.² From the point of view of all the former parts of the Kingdom of Hungary (unified also by a personal union), applying this criterion means performing heuristics of archival material mainly in the most important archive for medieval Hungary *Magyar Nemzeti Levéltár* in Budapest. Here more than 108 000 documents and a similar number of photographic copies of documents relating to the history of the Kingdom of Hungary are held in a separate collection *Diplomatikai Fényképgyűjtemény* (more than 94 000 items). Altogether, these original sources and photocopies contain the text of almost 300 000 medieval documents and letters (Rácz 2010, 423-425).

Beyond the basic training of an historian, which includes the ability to handle such material, the key point in the territorially defined heuristics is the ability to localise the geographic proper names found in specific documents. On a theoretical level, it could be based on a binary response question: 0 – does not apply to the territory of Slovakia, 1 – does apply to the territory of Slovakia. However, such exactness is not known to historical research. It is not only complicated by the existence of the documents whose reference to Slovakia is only assumed, but especially by cases where, without further research, it is impossible to determine whether it indeed is a locality on Slovakian territory.

From the source editor's point of view, the ideal situation would be to enter such heuristics equipped with the tool that would enable as many unambiguous answers as possible in the 0 – 1 system, thus minimising ambiguous examples. If we look at this issue through the eyes of the designer of this handbook, ideally he would like to rely on the source editions that systematically cover written material. From these deliberations one basic statement arises: that the source heuristics (or editorial work) and designing of the tools for localising geographical names are communicating vessels and cannot be separated. However, the *localiser* of the geographical names should be a few steps ahead. If we were to peek into the workshop of Prof. V. Sedlák, perhaps the most famous historian in the onomastics circles, there we would find several laboriously created tools designed specifically for identification and classification of geographical names in the medieval written material. We can appreciate their functionality, and importance, while browsing through *Vlastivedný slovník obcí na Slovensku* (VSO I – III, 1977 – 1978) {*Gazetteer of the Slovak Villages*}. For this work, V. Sedlák produced a summary of historical names for each locality (I.1. part of the entry). In the past few decades, the situation has changed only partially, and to this day, there is still no comprehensive historical gazetteer covering the entire territory of medieval Slovakia or the Kingdom of Hungary. The historian must therefore reach out for various works, which differ

¹ In Slovakia the systematic work in source editing for the earliest period (CDS I 1971; CDS I II 1987; RDS I 1980; RDS I II 1987) only began in the 1950s (Sedlák 2003, 9). To this day, two volumes of each work were published, covering source material relating to Slovak history up to the year 1260 (CDS I 1971; CDS I II 1987) and years 1301 – 1323 (RDS I 1980; RDS I II 1987). They both are of an invaluable significance in the research of a particular period and set the criteria for scientific source editing to a high level.

² In the case of Slovakia it was defined to territory and inhabitants of Slovakia (Marsina 1957, 300).

not only in their geographical restrictions, but also in their chronological extent, the structure of entries, research methodology and the breadth of heuristic.

Besides earlier works, D. Csánki's intention of creating a historical topography of the Kingdom of Hungary during the Hunyadi dynasty began to be realised. This, however, failed to cover mainly the western part of today's Slovakia: Bratislava, Nitra, Ostrihom, Tekov, Turiec, Orava, Liptov, Zvolen and Hont counties (Csánki – Fekete-Nagy 1890 – 1941).³ The gaps of Csánki's topography were supposed to be filled in and bridged by the editorial work based on new foundations under the guidance of an important Hungarian medievalist Gy. Györffy. The first volume of the *Historical Topography of the Kingdom of Hungary during the Arpad dynasty* was published in 1963, which despite its name processed the material up to the 1330s.⁴ Two more volumes followed in 1987, and the fourth, so far the last part, was published in 1998 (Györffy 1963 – 1998).⁵ The work is again structured on the basis of counties in alphabetical order by their Hungarian names. In the first volume are included the Slovakian regions of Abov, Orava (Hun. Árva) and Tekov (Hun. Bars) counties; in the second it is Ostrihom (Hun. Esztergom), Gemer and Ráb (Hun. Győr); in the third it is Hont and Komárno and finally, in the fourth it is Liptov, Mošon, Novohrad and Nitra counties. Even the combination of Csánki and Györffy's topography does not guarantee coverage of the entire territory of Slovakia because they do not include gazetteers of Bratislava, Turiec and Zvolen counties. In many cases even Csánki's work is not sufficient. That is why historians have to reach out for works that do not have an explicitly topographical character, but they offer a large amount of material.

From the Hungarian works, A. Fekete-Nagy's book on Spiš from 1934 (Fekete-Nagy 1934) is worth mentioning in particular. This work is valuable especially from the perspective of the author's vast heuristics. The *Bratislava County Topography* by J. Házi (2000) has the character of the gazetteer. Two works were published for the region of Turiec: the first thanks to E. Mályusz in 1922 (Mályusz 1922) and later in 1996 J. Beňko added his authorial achievement (Beňko 1996). The author indirectly followed on from his book on the settlement of northern Slovakia, where he focused on the northern parts of Trenčín, Liptov, Spiš, Šariš and Zemplín counties and the entire Orava county (Beňko 1985). For Liptov, it is worth mentioning the work of A. Húščava (1930) based methodologically on the publication of his teacher V. Chaloupecký (1923), around which a more emotive and stimulating discussion sparked up thanks to D. Rapant (1934).

Furthermore, in 1980s the three part work of F. Uličný on the settlement of Liptov in the Middle Ages was published (Uličný 1983, 1985, 1987). The neighbouring county of Orava lived to see its own topography thanks to A. Kavuljak (1955). The dissertation work of M. Mrekaj is also worth a mention, although it has not seen the light of day in its book form yet (Mrekaj 2012). Of similar nature is a monograph by P. Maliniak dedicated to Zvolen County (Maliniak 2009).

A valuable source of facts is provided by the topography of the settlement of three eastern Slovakian counties (Šariš, Zemplín, Užhorod) by the aforementioned F. Uličný (Uličný 1990, 1995, 2001). Different approaches were chosen by V. Rábik who studied the German settlement of Šariš, Abov, Zemplín and Užhorod counties, (Rábik 2006); and M. Marek, who analysed the distribution

³ The first volume included counties that were completely or partially overlapping the territory of Slovakia: Novohrad, Gemer, Abov, Turiec, Spiš, Šariš, Zemplín and Už. In the third volume it was Komárno, Ráb and Mošon. The fourth volume by A. Fekete-Nagy is concerned solely with the Trenčín County. The second and fifth volumes do not contain Slovakian counties. A register for this work was published in 2002 (Ördög 2002).

⁴ Formally the time limit is defined by the date of completion of the papal tithes register, which was created between the years 1332 – 1337 (MVS I 2008, 13-17, MVH I/1 1887 19-409).

⁵ The first volume was published in a new edition in 1987 along with two others.

of individual ethnic groups across the settlement of medieval Slovakia (Marek 2006). For eastern Slovakia, it is impossible to overlook B. Varsik and his monumental tripartite work *The Settlement of the Košice Basin* (Varsik 1964 – 1977).

By no means does the submitted list claim to be complete. The listing of literature that is relevant and essential for spatial identification of locations could go on for a long time. The aim of this selection was mainly to point out several differences. First of all, they are works created in different periods of time, which are subject to technical limitations of earlier works. The second notable difference is the chosen method and the formulation of the analysis results. Many of these works are not topographies in the true sense of the word, even though they partly perform such a role. It is also possible to find their common ground, which is their focus mainly on the settlements. However, little emphasis is placed on the research of other topographical names. Historians pay attention mostly to the names of watercourses – hydronymy. Other toponyms are used and explored only sporadically. In addition, there is one more practical problem, which Prof. V. Sedlák tried to solve in his working card index. All the works classify the material according to counties, thus impeding the possibility of a broad geographical search and more efficient identification of a particular name type.

This briefly outlines how the idea of creating the corpus of medieval toponymic material for the territory of Slovakia was born. The primary motivation was the need for a handbook for spatial identification of the locations. Given the huge amount of preserved material (tens of thousands of sources for the territory of Slovakia alone) and the support (or not) of basic research in humanities (and related issue of an insufficiently broad team), the conventional way (printed handbook) is almost unfeasible. The relevance or the need for such approach is, in this day and age, questionable, as the digital form of a freely available on-line database with wide search capabilities offers much greater convenience, not only for historians, but also for scientists in other disciplines. In addition, it eliminates various constraints of previous approaches – the time horizon for the publication of the results, the (im-) possibility of updating or corrections, mobility and accessibility of the database, etc.

Creating a record in the CTSM database

The basis of the Corpus Toponymicum Slovakia Medievalis database (CTSM) is a record containing several basic data. Their selection and structure stems primarily from the need of an historian, but they are created with their applicability to other disciplines in mind, e. g. in onomastics and linguistics.

ID: Each inserted database record will automatically be assigned its individual unique identification number. This data will be crucial when referring to a source in academic works. The advantage of a simple 6 – 7 digit number will also be appreciated by those who want to look up the quoted source retrospectively without typing or copying a long URL address (e. g. <http://toponymica.sk/14>).

Toponym: The core data in the database is the toponym in its exact (transliterated) form taken directly from the source. What could prove problematic are not only the names with alternative readings, which can be solved by the adding of all variants, but potentially identical graphical form of the graphemes *t* and *c*. The solution will be setting the search so that both of them will be searched for while searching for one of these graphemes. If we enter the name 'Geche', the potential search results will be the terms 'Geche' and 'Gethe' (were they to be in the database).

It is worth adding that this data will be beneficial not only for the period of the 14th and 15th centuries, when the number of sources starts to grow, but they will also play a role in revising erroneous readings of the toponyms in earlier editions, which has often led to misinterpretations, also in e. g. V. Šmilauer's *Hydrography* (Šmilauer, 1932).

Today's name: Filling in this field depends on whether we can identify the toponym with the one of the present day. This is easier for continuously inhabited locations or more significant waterways or hills. Identification is often facilitated by its specification in the source itself. A source from 1371 may be used as an example. It mentions *fluvium Zekpataka nuncupatum per possessionem Leton defluentem* (MNL OL DF 272 397). Due to the historical position of Letanovce, it is a stream running past the local church and flowing into Brusník. However, assigning the value 'today's name' is complicated by the fact that this watercourse does not have a standardized name,⁶ although the locals call it *Jareček* or *Malý jarek*⁷ {Little Stream}. The best solution seems to be to draw the user's attention to the non-standardized form of its name.

Toponyms of no longer existing historical objects, e. g. abandoned settlements, make up a separate group. The literature often uses a reconstruction approach to such toponyms (with variable suitability). Sometimes the preserved topographical name is used (e. g. *Margecianka pri Studenci*, Levoča dist.)⁸, in some cases historians choose an artificial name (e. g. **Štefkovce*, abandoned medieval village near Nemešany, Levoča dist.)⁹. These reconstructions have mainly a distinguishing function, as in many cases common ways of naming settlements are used. If we remain with the aforementioned *Margecianka*, there are two other sites in the Spiš area bearing the name of the patron saint of the local church: *Margecany* (Gelnica dist., first written record of the village is from 1328 – MNL OL DL 83 199: ... *villis sancti Anthonii et sancte Margarethe...*) and *Margoričany* (topographical name in the bounds of Veľká Lesná, Stará Ľubovňa dist. on the way to Toporec, first written record is from 1323 – MNL OL DL 63 648: ... *Scenmargita...*).

The data in this field will have three variants: (1) today's standardized name, (2) a reconstructed name (using an existing topographical name or artificially created one), and (3) a blank field.

Location type: This field is used mainly for specification in more detailed research focusing on one type of object. Selection options will be limited. Eight basic categories were selected from a trial sample of approximately 7000 medieval toponyms obtained from the research of the original archival material:¹⁰

- Settlement – this is the most represented category. It includes towns, small towns, villages or smaller farmsteads. E. g. *civitas murata Podolyn* (MNL OL DL 9 432); *opidum Zepsy* (MNL

⁶ A list of standardized watercourses names to February 2017 [cit. 2019-01-24]. Available on the Internet: http://www.skgeodesy.sk/files/slovensky/ugkk/geodezia-kartografia/standardizacia-geografickeho-nazvoslovia/nazvy-vod/vodne-toky_februar_2017.pdf.

⁷ I would like to thank doc. PhDr. Michal Slivka, PhD. (*1948 Letanovce) for this information.

⁸ Objects catalogue ZB GIS [cit. 2019-01-24]. Available on the Internet: https://zbgis.skgeodesy.sk/mkzbgis/s/?bm=zbgis&z=15&c=20.75087,49.05516#/detail/ease/AV8VS6id9GWJhBSWqW_K.

⁹ Belo Polla (1962) carried out archaeological investigation of the site under its different name. It is found in the sources under the names: 1295 *Villa Stephani* (MNL OL DL 63 621); 1319 *Stepkfalua* (RDSI II, 1987, 205, No. 434); 1343 *Villa Stephk* (MNL OL DL 83 237). To locate it see Števík (2006, 103-108); Slivka (2010, 51-52, note no. 32); Števík (2011, 99-101); Labanc (2011, 178-179); Labanc (2013, 84-85). The discussion brought about a revision of localisation published by Fekete-Nagy (1934, 157-158).

¹⁰ For help with the initial testing of the database working version, I would like to thank the students of the Department of History of the Faculty of Arts of the University of Trnava who in 2016 and 2018 attended a course led by me entitled Seminar on Slovak Medieval History.

- OL DL 8 269); *Villa Montis Sancti Georgii* (MNL OL DF 266 933); *villicula vulgariter Heg dicta* (MNL OL DL 63 668); *possessio Aranyas* (MNL OL DL 272 618); *predium Kromlaw* (MNL OL DL 21 197).
- Watercourse/spring/body of water (hydronyms) – a very large group, because in the Middle Ages watercourses used to be one of the main landmarks. E. g. *fluvius Turuch* (MNL OL DL 65 737); *rivulus Kostrochinpataka* (MNL OL DL 74 878); *fons Belahozthe* (Marek 2013, 355-356, No. 246); *lacus Sarhegh* (Marek 2010, 155-158, No. 150); *gurges Trebogoch* (Marek 2010, 155-158, No. 150); *rivulus Eissefyfen alio nomine Brusnik* (MNL OL DL 74 864).
 - Land/estate/territory – a relatively broadly represented group of different toponyms designating a certain area. E. g. *districtus Challokuz* (MNL OL DL 2889); *confinium Morauię* (CDSI II 1987, 81-82, No. 124); *locus Maliscapotoća* (MNL OL DL 45); *Lyptovya* (MNL OL DL 65 737); *comitatus Sarus* (MNL OL DL 64 136); *terra non arabili qua dicitur Drysch* (MNL OL DL 74 864); *partice terre versus silvam Nigram, que vulgariter fovea carbonum appellatur* (RDSI II 1987, 357-358, No. 814) and others.
 - Building/structure – the less represented this category is in the overall corpus, the more important it is in the reconstruction of historical processes, especially in the field of economy or everyday life research. It is also necessary to include in this category names of sacral structures, although they are not toponyms in the true sense. This will create a basic database for a comprehensive list of medieval dedication to a patron saint and ecclesiastical topography, the absence of which is noticeable. E. g. *pons Tyryk* (SASK Scr 9, f 1, No.20); *molendinum Turkmolma* (MNL OL DL 40 492); *obstacula Weer* (MNL OL DF 266 829); *curia Hank Mayur vocata* (MNL OL DL 39 674); *fodina lapidum vulgariter Kuzuruku nominatam* (MNL OL DL 64 644); *Montana Vrbura* (MNL OL DL 63 773); *argenti fodina Seyler vocata* (MNL OL DL 83 268); *ecclesia beate Marie Virginis in Schevnek* (MNL OL DF 263 199).
 - Mountain/hill/rock/mountain range – this is also a popular landmark for delimitation of estates, surely thanks to its stability and relative permanency. In this group, there are not only larger geomorphological units, but also smaller rock formations. E. g. *montes Symina et alpes Tarchal* (MNL OL DL 63 684); *mons niger dictus vulgariter Swarczenberg alio nomine Feketeerdew* (MNL OL DL 74 864); *lapis Iestrabskala* (MNL OL DF 272 423); *petra Scalka* (MNL OL DL 74 878); *monticulus Pachys* (MNL OL DL 63 810); *monticulus, qui vulgo Holum dicitur* (RDSI II 1987, 195-196, No. 410) etc.
 - Field/forest/meadow/vineyard/orchard – the number of these names grows in direct proportion with the economic use of the landscape. The forest used to be one of the basic sources of raw material and each town and village took care of it accordingly, or they strongly defended their interests in the event of outside interference. Sources from the later period (after 1400) mention the forest quality characteristics more often – commercially used forest, protected forest (grove), young forest, coppice, etc. E. g. *pratium Toplica* (RDSI II 1987, 99-100, No. 185); *silva Slauci Frydpusch* (MNL OL DF 266 937); *silva vetita vulgariter Ereztuę vocata* (MNL OL DL 39 674); *nemus Liznicza* (MNL OL DL 60 959) etc.
 - Route/road/path – the overwhelming majority of references to any route does not contain any information about its name. Usually, they are given a common attribute (usually *magna*), alternatively they have a specified direction – where from and where to do they lead. E. g. ... *viam, qua itur versus Hungariam...* (MNL OL DL 39 635); ... *magnam viam, qua itur de Sancto Georgio...* (MNL OL DL 40 246); ... *magnam viam predictam, per quam itur ad ecclesiam beati Martini de Almas...* (MNL OL DF 272 247). Although the proper name itself is rare, in any case, it does occasionally appear in the sources. E. g. *via Kwhydwtha* (MNL OL DL 13 369), *via exploratorum de Bohemia, que vulgo dicitur Symaruth* (CDSI II 1987, 367-368, No. 532) etc.

- Part of the settlement/town quarter/street – part of the settlement, especially the streets or quarters, should be considered as a specific category. Their names are more frequent in the sources from the 15th century onwards. They are a very important source of the town's topography, its economic life as well as its ethnic structure. E. g. parts of the town Bardejov in the source from 1425: *antiqua platea, in der Rewfer gasse, Foris civitatem, In Longa linea, Platea Sclavorum, In suburbio, Ultra aquam, In platea Lutifigulorum, In secunda linea Lutifigulorum, In platea Hospitalis, In platea Hilpisch, In secunda linea* (ZsO XII 2013, 351-361, No. 911).

Of course, we have to take into consideration the toponyms that cannot be included in any of the listed categories. Therefore, the category 'Other' will be created. Out of this one, in time, a new group may be selected when it reaches a relevant number of entries.

Source issue date: The importance of this information is obvious not only to historians. It allows synchronous and asynchronous data comparison. Due to a huge amount of material and the populating capacity of the database, this field will be limited to a year or a period in which the source containing the analysed toponym was created. This only applies to the originals. For later name forms (B, C, D, E, F, M, P, R, T) the database will contain time data in sequence, up until the original name form. Although this information is included in e. g. arpadian topography (Györffy, 1963-1998), some works do not pay sufficient attention to it despite the fact that its contribution to the toponym entry form is vital. Neither Slovak methodology of hydronymy editions (Krško 2005, 15-39) nor the publications mapping individual river basins of Slovak rivers (selectively e. g. Majtán – Rymut 2006; Hladký 2011; Závodný 2012; Goóšová – Chomová – Krško 2014, Beláková 2014) place much importance on this information. If the source has been copied multiple times, it can result in either:

- non-significant change of the graphemes without affecting entry comprehension,
- (intentional or unintentional) erroneous copying of the original toponym, for example as a result of updating the historical record depending on the period when copy was made (intentional) or as a result of incorrect reading (unintentional).

An example of the first case is the document from the Spiš Chapter House from 7th December 1279, containing agreement on the settlement of the area under the High Tatras, which has been preserved not only in its original (A), but also in a number of authentic medieval copies (C).

Form	Year	Year	Year	Year	Year	Year	Entry	MNL OL DL
A	1279						Cethana	74 779
C1	1279	> 1292	> 1308				Cethana	74 782
C2	1279	> 1292	> 1308	> 1331			Cethana	74 792
C3	1279	> 1292	> 1308	> 1348			Cetana	74 809
C4	1279	> 1292	> 1308	> 1348			Chetene	74 811
C5	1279	> 1292	> 1308	> 1348	> 1366		Chethene	74 828

It is clear from the table that initially, there were no changes. Minor variations occur after almost seventy years. It is important to draw attention to the copies from 1348, which are not identical. There is an original document from the Spiš Chapter House from 29th April 1348 deposited in the archive in Budapest under the number 74 809. Under the reference number 74 811 there is a document from the same publisher from 16th May 1348. They were both copied from the same original from 1308 and despite that, presented variation occurred. This toponym will be in the database six times, because it has been preserved in six name forms, each having its own value.

From the second category we can choose the case of the name of Iliášovce recorded in the document by Ladislaus IV from 1282, which we also know from the verified and unverified copy from the 18th century.

Form	Year	Year	Entry	MNL OL
A	1282		Helyaszaza	DF 262 676
E	1282	> 1766	Helyaszaza	DL 1 087
F	1282	> 1701 – 1800	Helyashaza	DL 71 615

While the form A and E list identical toponym, the deviation is in the form F. Although only single grapheme is affected, this kind of change in the name of the settlement deprives us of the source value. The form *Helyaszaza* informs us about the ethnicity of the village owner as well. We also know from other sources, that Eliáš was the leader of the Spiš Saxon Province (Zsoldos 2011, 240). If we only knew the form *Helyashaza* (literally *The House of Elias*), we would have missed several connections, especially where a unique version of the village name is concerned (in the 13th century Iliášovce is mentioned as *villa Vrsi - Medvedova Ves {Bear's Village}*, MNL OL DL 71 611: 1263 > 1787).

I have already mentioned a similar case in my extensive review *The Hydronymy of the Slovak part of the Hornád Basin*, focused mainly on material from Spiš (Labanc 2015, 242-243) concerning the name of the watercourse within the bounds of Kežmarok from 1269. We know the Bela IV Privilege from several preserved copies (B1, B2, C1 and C2) from the years 1399 – 1440. In these the same watercourse occurs in two name forms:

Form	Year	Year	Year	Year	Year	Year	Year	Entry	MNL OL DF
B1	1269	> 1270	> 1399	> 1399				Byztriche Byztrichepotoka	281 701
B2	1269	> 1270	> 1399	> 1399	> 1419			Biztriche Biztrichepotoka	281 717
C1	1269	> 1270	> 1399	> 1399	> 1434			Vyzniche Wyznichepotoka	281 723
C2	1269	> 1270	> 1399	> 1399	> 1434	> 1440		Wyzniche Wyzniczepataka	281 737

It is clear from the analysis of the name forms that the stream's name change (in this instance its position is not important) took place in the making of a verified copy of the Confirmation of Sigmund of Luxemburg from 1399 by the Spiš Chapter House in 1434. If we were not familiar with the forms earlier than C1 and C2, it would have affected the analyses of hydronymy or toponymic material in general. In these few examples, I have attempted to illustrate the need to present the name forms in individual documents as a sequence of dates. The search in the database will be separate for the issue date of the source itself and for the copy.

Type of source: This data follows on from the previous category. Diplomatic identifiers according to the central European style (defined by *Monumenta Germaniae Historica*, on diplomatic material of medieval Kingdom of Hungary applied by CDSI) will be used to identify the types of preserved sources (A – *autographum/originale*; B – *confirmatio*; C – *transsumptum medii aevi*; D – *apographum medii aevi*; E – *copia vidimata aevi recentioris*; F – *copia simplex aevi recentioris*; P – *protocollum autenticum*; R – *registrum medii aevi*; T – *edition typis impressa*).

Source repository location: The place of storage of the source will be specified in a standard way: archive – fund – reference number. When entering these values, the system will alert the editor to a match to prevent duplicate input of the toponyms from the same source.

Entry position in the source: This field plays its role particularly with larger manuscripts and multi-page books or scrolls, where retrospective search of the toponym would be highly time consuming. The entry position will be in the form: folio number – line number. The second number will indicate the line number in a particular folio. For paginated sources it will be possible to fill in the ‘Page’ field.

Author’s name: Each entry will automatically be assigned the editor’s name according to their login details. The focus and breadth of the database exceeds the possibilities of a single person, even if they devoted themselves to it for a long time and exclusively. We cannot even count on the creation of a larger team to fulfil its needs. The database requires time to establish itself not only amongst historians but also a wider academia. Depending on its usage, it will be suitable to develop it with additional investments – both personal and material.

In the initial phase, it will be used mostly by the narrow circle of editors, especially those covered by the grant. Crowdsourcing will play its role here, but given the scientific nature of the database, the crowd will not be utilized in a standard way. Perhaps a better word would be proficrowdsourcing, i.e. the use of a professional community, which is a potential target group of the database and might have an interest in its development. Involvement of such professionals has essentially three advantages:

- Each contributor, independently of others, can build their own reference register in their heuristic base, which will be accessible anytime and anywhere.
- Multi-contributor data aggregation and mutual sharing will bring acceleration of heuristics to individuals.
- Each entry is a separate record that can be quoted in academic works, thus creating an opportunity for authors to increase the number of citations, which is one of the main monitored scientometric data.

Bibliography and notes: Although the digital online database is an innovation for historical science, it must adhere to certain scientific standards. One of them is source referencing. Each entry will have space to include additional bibliography or sources that were used to locate the toponym. This space will not be sufficient for detailed evidence; therefore the portal should have a section for publishing more in-depth analyses. Of course, with regard to the scientometric criteria, it will be understandable if authors choose a conventional form of publication of their analyses in scientific journals. The ‘Topographic/Toponymic blog’ of the online database will provide outsourced articles with authors and editorial staff’s consent.

Geographical localisation: The need for a consolidated fast-access tool for toponym localisation was one of the key inspirations for creating the online CTSM database.

Position of the toponym is marked in the active map as a circle with a specific radius for clear orientation. The lowest value is set to 1 km, which creates a space with a surface of more than 3 km². Size of the radius will vary depending on the abilities and possibilities of the editor to determine exact location of the toponym. The map with location marked by the circle is also accompanied by an indication of the eastern longitude and northern latitude. These values are generated automatically according to the location of the circle centre so that it will be possible to copy and use it in other map systems or geoinformation systems (GIS, e. g. via GeoJSON format).

The search will be possible not only in the text part of the entry, but the search tool will be used also spatially. In lay terms, the toponym selection can be done by defining the space on the map, and the system will generate all the toponyms entered in the database that are located in the selected area (via own polygonal object created e. g. GeoJSON format).

The previous paragraphs outline the basic vision of the Slovakian medieval toponymy database format and functioning, which is the outcome of the VEGA No. 1/0162/16 project and launched in a test mode for the public in 2018. From the end of the year, the database is functional in terms of its ability for data input and its effective search (toponimica.sk).

Linguists, onomasticians and other specialists as a target group of CTSM

The idea of CTSM stems primarily from the need of an historian to quickly and reliably localise a toponym or select a group of places that could be identified with it. After developing the CTSM idea along with inspiration from the working methods of Prof. V. Sedlák, pedagogue of many years at the History Department of the Faculty of Arts at Trnava University, it may be stated that the database itself offers many possibilities for its utilisation in linguistic and onomastic research. Being a lay man in those subjects, I will only attempt to outline the areas of the CTSM database potential contribution to linguistics and onomastics.

Historical Lexicology

At the present stage the CTSM database focuses primarily on Slovakian territory. Provided that the database establishes itself and its existence fulfils its goals, it will be possible to extend the editorial team by adding members specialising in any geographical area. In that case, this type of database will be relevant to historical lexicology of the languages used in the Kingdom of Hungary. Its contribution to historical lexicology can be clearly illustrated by the example of the Slovak language. Thanks to the long-term research work of Slovak linguists, both professional and lay public has access to *Historický slovník slovenského jazyka* (HSSJ) {*Historical Dictionary of the Slovak Language*}. Selected sources were excerpted for its preparation, among which were manuscripts edited by Prof. R. Marsina in the Slovak Codex Diplomaticus (letters and manuscripts relevant to Slovakian territory up until 1260, ČDSI I 1971 and ČDSI II 1987). All the sources that offer material for historical lexis research of the Slovak language using topographical names are in Latin. The CTSM database will contribute by expanding this group, since it will multiply the amount of material that can be used for such a purpose. Of course, the data will be entered regardless of the language, thus allowing deeper comparison.

For example, for the adjective *kráľovský* (*kralova*) {*royal*}, the HSSJ lists the earliest documented entry from 1473 from the municipal records of Žilina. During material collection for CTSM use, an earlier usage of this word from 1353 was found. It appears in the name of the road: *antiqua semita Kralowastaraputh* (MNL OL DF 262 672). This phrase, meaning *Old Royal Road*, at the same time provides even earlier evidence of the use of the substantive *pút'* (*puh*) {*road*} (HSSJ, year 1575). Further examples can only be given schematically:

Word		HSSJ	CTSM	
lán	old unit of field measurement	1358	1329	laan
konopisko	hemp field	1556	1437	Na konopiskw
rakytie	willow stand	1601	1255	Rachathia

Historical dialectology

Its research is closely intertwined with historical lexis research and the principles of contribution of CTSM to its study are the same. Due to the systematic addition of data, the database can offer a wide sample of material, which could be specified chronologically and spatially. When there are sufficient numbers of entries documenting occurrence of a certain phenomenon, the linguist will be able to automatically create a map of its geographical occurrence.

A preview of the potential material for historical dialectological research:

Entry in the source	Year	Reconstruction		Grammatically correct form	MNL OL
Paulowe iavore	1353 > 1354	Pavlove javore	Paul's maples	Pavlove javory	DF 262 672
Na konopiskoch	1437	Na konopiskoch	Hemp fields	Na konopiskách	DL 63 810
fons Zthwczenka	1437	Studzenka	well	Studienka	DL 63 810

Onomastics

The CTSM database will have a particularly important contribution to the onomastics or toponomastics, as they cannot be fully developed solely by linguistic methods (Šmilauer 1966, 11). As history contributes to the development of toponomastics, so should toponomastics to history. Lack of comprehensive cooperation between these disciplines can lead to unnecessary inaccuracies on both sides and sometimes to the formulation of conclusions based on assumption rather than actual evidence.

A very interesting example worth mentioning is the abandoned medieval village of Krigov which once lay between today's villages of Pavľany and Olšavica in the Levoča district (Fekete-Nagy 1934, 161)¹¹. Archaeologists dated the origin of this village back to the 13th century (Čaplovič – Javorský 1990, 82) and the onomasticians saw the origin of the name in a personal name (Goóťšová – Chomová – Krško 2014, 227). However, after examination of the known written sources, both facts need to be reviewed. First and foremost, it is important to make a clear distinction between references to Krigov near Pavľany and to what today is known as Vojňany (Kežmarok district) in these sources. Both villages were located in Spiš County and they both appeared under a very similar name (Kyrig, Krig, Criga, Kryeg etc.)¹² At this point, a minute analysis of their differentiation is not essential. Suffice it to say that the first direct mention of Krigov near Pavľany comes from the year 1343 and it appears in a document by the judge royal

¹¹ Its location resembles topographical name Krigov in the northern bounds of Pavľany. Object catalogue ZB GIS [cit. 2019-01-24]. Available on the Internet: <https://zbgis.skgeodesy.sk/mkzbgis/?bm=zbgis&z=15&c=20.72282,49.06939#>.

¹² The origins of the names of both villages are in German word Krieg = Vojna {war}. Vojňany in Kežmarok district acquired its current name in 1948.

Pavol documenting the agreement between the Spiš provost Ján and noblemen from Spiš Hrhov in the dispute about Krigov (SpP no. 67). This source mentions an alternative name for the village: *possessio Kyryk seu alio nomine Iwanusy vocata*. From the testament by provost Ján drawn up in 1348 we learn, that there was once a church dedicated to St. John the Baptist in the village (SASK scr 12 f. 1, 2). However, there is one more document relating to Krigov. It is a report by Jasov Convent of the investigations into atrocities committed by the residents of Vyšné Repaše. According to the testimony of the inhabitants from neighbouring Olšavica and *Margecianka, they launched an armed attack on the village of the Spiš provost known as *Wyfolu* (from Hun. New Village) and caused bodily harm to the people and losses to their herds of cattle (MNL OL DF 272 267).

The same dispute was resolved by the 1343 agreement. This means that in the case of Krigov, there are three names for the same place from the years 1342-1343, all with different sources:

- *Wyfolu* – from Hun. New Village – a reference to a newly established settlement,
- *Kyryk* – from Ger. Krieg = war, dispute – a reference to a conflict situation surrounding the beginnings of the settlement,
- *Iwanusy* – diminutive form of the name Ján – a reference to the patron saint of the local Church and *de facto* the provost as well, under whose period in office the village was founded.¹³

Later references to the village from 1355 and 1363 suggest that the name reflecting the conflict at the founding of the village (*Crygo*, SpP no. 82) has definitively established itself over the course of several years. If the toponyms from quoted documents were entered into the CTSM database, then a geographically defined selection combined with a location specification would yield the following results:

Entry in the souce	Reconstructed Name	Year
Wyfolu	Krigov	1342
possessio Kyryk seu alio nomine Iwanusy vocata	Krigov	1343
Iuanusy	Krigov	1348
Crygo	Krigov	1355 > 1363
Crygo	Krigov	1363

Only onomasticians can decide how they will analyse and interpret a group of data selected this way. Their conclusions must then be reflected by historians and archaeologists. Again, examples of the CTSM online database benefits are presented here. Were such communication to take place by the established means currently used by historians and onomasticians, an enormous amount of time and effort would be required. If such discourse were to take place through the database entries (input by historians - interpretation by onomastician – use by historians and archaeologists), the time needed for such activity would dramatically shorten and the number of recipients would increase vastly. It is highly likely that with gradual growth and use of the database, people from both groups will eventually communicate scientific matters exclusively via the database. Of course, due to the database population method and the size of the group of historians potentially capable of effectively expanding it, it is assumed that a special group of regular contributors will be created. They will meet together, or meet its users, at certain time intervals which will promote

¹³ Analogy is provided by neighbouring Pavľany, which used to have church of St. Paul. One of the predecessors of the Spiš provost Ján was also Pavol {Paul} (1301 – 1315, Labanc 2011, 166-169).

improvements and enhanced efficiency of the CTSM. This vision, however, seems distant, and the first step is to make the database itself operational.

Standardisation of geographical names

It is, in principle, an interdisciplinary application of theoretical knowledge from multiple disciplines. History plays its role by facilitating research into the development of the individual toponyms. Their exhaustive collection is helpful for linguistic and onomastic analysis and, ultimately, accelerates the standardisation itself. Due to the numbers of already standardised names from the Basic maps of SR level of detail 1: 50 000 and 1: 10 000 (between 1974-1994 there were 68 314 names, Horňanský 2011, 216) building of the CTSM has potentially an important role in standardisation from a more detailed scale, as the search for historical forms of the topographical names in the lower levels is much more challenging.

Conclusion

This theoretically outlined idea of CTSM is the result of several impulses. The core one has been an everyday need for a fast and effective tool for identification and localisation of places found in written sources. An historian specialising in the Middle Ages (of Kingdom of Hungary) is regularly confronted during this task with the absence of a systematic and methodologically unified handbook. These ideas were combined with inspiration from work by Prof. V. Sedlák, who spent his entire professional life researching toponyms. Last but not least, it is the works of linguists and onomasticians mapping the hydronyms of watercourses, water bodies and springs (e. g. Hydronymia Slovaciae Project as part of the Hydronymia Europaea project, Krško 2005). However, they are met with insufficient support from historians (mainly for 15th and 16th century).

Within these parameters, the idea of a digital database with the working title *Corpus Toponymicum Slovaciae Medievalis* is formed. It will be available online and gradually populated by historians through their study of the original sources. This will create not only a so far non-existent localisation handbook, but moreover, will offer the benefits of search in digital databases. In addition to the primary reason of its existence, however, we have to assume its usage in other disciplines. The few examples mentioned above illustrate its potential contribution to historic lexicology, dialectology, onomastics or standardisation. Preliminary research suggests that in the future that list will be longer.¹⁴ In addition, it should be emphasized that this kind of database allows for any spatial and chronological expansion,¹⁵ limited only by the amount of space available on servers.¹⁶

¹⁴ E. g. archeology (Saarikivi – Lavento 2012, 179 and 201), spreading of ethnic groups (Marek 2006), geographical horizon of medieval people (Verešová 2008; Verešová 2011; Malinovská 2013), reconstruction of medieval road network (Ivanič 2011, 20-23), research of the church topography and *cult-of-saints* geography (Slivka 2013, 135-140), etc.

¹⁵ There are strong reasons to populate the CTSM database with data from specific early-modern sources, e. g. canonical visitations (Lopatková 2014, 29), Mathias Bel's *Notitia* (Rácová 2017, 194-197) or *urbaria* (Urbáre I – II 1959). The question of populating database by place names in epigraphical sources (e. g. Čovan 2016, Glejtek 2013) should be discussed in the forthcoming papers.

¹⁶ The article is a part of project VEGA No. 1/0162/16.

REFERENCES

- Beláková, Mária. 2014. Hydronymia severnej časti povodia Malého Dunaja. Trnava.
- Beňko, Ján. 1985. Osídlenie severného Slovenska. Košice.
- Beňko, Ján. 1996. Starý Turiec. Martin.
- Čaplovič, Dušan – Javorský, František. 1990. Najnovšie poznatky o vývoji stredovekého dedinského domu na Spiši. In *Nové obzory* 31, 69-122.
- CDS I. 1971. Marsina, Richard (ed.). Codex diplomaticus et epistolaris Slovaciae I. Bratislavae.
- CDS II. 1987. Marsina, Richard (ed.). Codex diplomaticus et epistolaris Slovaciae II. Bratislavae.
- Chaloupecký, Václav. 1923. Staré Slovensko. Bratislava.
- Csánki, Dezső – Fekete-Nagy, Antal. 1890 – 1941. Magyarország történelmi földrajza a Hunyadiak korában I – V. Budapest. <http://www.arcanum.hu/hu/online-kiadvanyok/Csanki-csanki-dezso-magyarorszag-tortenelmi-foldrajza-a-hunyadiak-koraban-1/>.
- Čovan, Miroslav. 2016. Historické nápisy zo Šariša do roku 1650. Martin.
- Fekete-Nagy, Antal. 1934. A Szepesség területe és társadalmi kialakulása. Budapest.
- Glejték, Miroslav. 2013. Stredoveké cirkevná pečať. Prameň kresťanskej ikonografie. Hradec Králové.
- Goóšová, Andrea – Chomová, Alexandra – Krško, Jaromír. 2014. Hydronymia slovenskej časti povodia Hornádu. Banská Bystrica.
- Györffy, György. 1963 – 1998. Az Árpád-kori Magyarország történelmi földrajza I – IV. Budapest.
- Házi, Jenő. 2000. Pozsony vármegye középkori földrajza. Pozsony.
- Hladký, Juraj. 2011. Hydronymia povodia Dudváhu. Trnava.
- Hornánský, Imrich. 2011. Poznámky k štandardizácii geografických názvov. In *Slovenská reč* 76/4, 214-222.
- HSSJ. 1991 – 2008. Historický slovník slovenského jazyka I – VII. Bratislava.
- Hudáček, Pavol. 2016. Castrum Salis. Severné pohraničie Uhorska okolo roku 1000. Bratislava.
- Húščava, Alexander. 1930. Kolonizácia Liptova do konca XIV. storočia. Bratislava.
- Ivanič, Peter. 2011. Stredoveká cestná sieť ma Pohroní a Poiplí. Nitra.
- Kavuljak, Andrej. 1955. Historický miestopis Oravy. Bratislava.
- Krško, Jaromír. 2005. Spracovanie hydronymie Slovenska. Metodické pokyny na spracúvanie projektov Hydronymie Slovaciae. Banská Bystrica.
- Labanc, Peter. 2011. Spišskí prepošti do roku 1405. Kraków – Trnava.
- Labanc, Peter. 2013. Vývoj šľachty na Spiši do začiatku 14. storočia. Kraków – Trnava.
- Labanc, Peter. 2015. Niekoľko poznámok a postrehov k hydronymii Hornádu na Spiši. In *Z minulosti Spiša* 23, 231-244.
- Lopatková, Zuzana. 2014. Kanonické vizitácie severozápadnej časti Podhorského dekanátu v 2. polovici 16. storočia a v 17. storočí. Trnava – Kraków.
- Majtán, Milan – Rymut, Kazimierz. 2006. Hydronymia povodia Oravy. Bratislava.
- Maliniak, Pavol. 2009. Človek a krajina Zvolenskej kotliny v stredoveku. Banská Bystrica.
- Malinová, Nora. 2013. Geographical concepts of Sclavinia in historical sources from the sixth to the fourteenth century, with an emphasis on the Moravian-Pannonian and South Slavic traditions. In Homza, Martin – Budak, Neven (eds.). *Slovakia and Croatia. Historical parallels and connections (until 1780)*. Bratislava – Zagreb, 60-65.
- Mályusz, Elemér. 1922. Turóc megye kialakulása. Budapest.
- Marek, Miloš. 2006. Cudzie etniká na stredovekom Slovensku. Martin.
- Marek, Miloš. 2010. Fontes rerum Slovacarum II. Archivum Familiae Motešický. Stredoveké listiny z archívu rodiny Motešickovcov. Kraków – Trnava.

- Marek, Miloš.* 2013. Fontes rerum Slovacarum III. Archivum Familiae Majtényi. Stredoveké dejiny rodiny Majtényovcov a listiny z jej archívu. Kraków – Trnava.
- Marsina, Richard.* 1957. O potrebe a zásadách vydávania Slovenského diplomatára. In *Historický časopis* 5/3, 297-314.
- MNL OL DF = Magyar Nemzeti Levéltár, Országos Levéltár, Budapest, Diplomatikai Levéltár.
- MNL OL DL = Magyar Nemzeti Levéltár, Országos Levéltár, Budapest, Diplomatikai Fényképgyűjtemény.
- Mrekaj, Michal.* 2012. Historicko-geografická charakteristika Oravskej župy do začiatku 17. storočia (Formovanie kultúrnej krajiny). Unpublished dissertation. University of Trnava. Trnava.
- MVH I/1.* 1887. Monumenta Vaticana Hungariae. Series I. Tomus I. Rationes collectorum pontificorum in Hungaria 1281 – 1375. Budapest.
- MVSI I.* 2008. Sedlák, Vincentius (ed.). Monumenta Vaticana Slovaciae I. Rationes collectorum pontificorum in annis 1332 – 1337. Trnavae – Romae.
- Ördög, Ferenc.* 2002. Helynévmutató Csánki Dezső történelmi földrajzához. Budapest.
- Polla, Belo.* 1962. Stredoveká zaniknutá osada na Spiši (Zalužany). Bratislava.
- Rábik, Vladimír.* 2006. Nemecké osídlenie na území východného Slovenska v stredoveku (Šarišská župa a slovenské časti žúp Abovskej, Zemplínskej a Užskej). Bratislava.
- Rácová, Katarína.* 2017. Vodné toky Nitrianskej stolice v Belových vedomostiach. In *Studia Historica Nitriensia* 21/1, 191-197.
- Rác, György.* 2010. Collectio Diplomatica Hungarica. Medieval Hungary online: The online portal of the National Archives of Hungary on medieval charters. In *Archiv für Diplomatik Schriftgeschichte Siegel- und Wappenkunde* 56, 423-444.
- Rapant, Daniel.* 1934. Starý Liptov. Kus polemiky s prof. V. Chaloupeckým. Bratislava.
- RDSI I.* 1980. Sedlák, Vincentius (ed.). Regesta diplomatica nec non epistolaria Slovaciae I. Bratislavae.
- RDSI II.* 1987. Sedlák, Vincentius (ed.). Regesta diplomatica nec non epistolaria Slovaciae II. Bratislavae.
- Saarikivi, Janne – Lavento, Mika.* 2012. Linguistics and Archaeology: A Critical View of an Interdisciplinary Approach with Reference to the Prehistory of Northern Scandinavia. In Damm, Charlotte – Saarikivi, Janne (eds.). *Networks, Interaction and Emerging Identities in Fennoscandia and Beyond: Papers from the conference held in Tromsø, Norway, October 13 – 16 2009.* Helsinki, 177-217.
- SASK = Štátny archív v Prešove, Spišský archív v Levoči, fond Súkromný archív Spišskej kapituly.
- Sedlák, Vincent.* 2003. Nevšedné životné jubileum významného vedeckého pracovníka a pedagóga. In Šimončič, Jozef (ed.). *Studia historica Tyrnaviensia III. K životnému jubileu Dr. h. c. Univ. prof. PhDr. Richarda Marsinu, DrSc.* Trnava, 9-12.
- Slivka, Michal.* 2010. Historiografia spišskej historickej antropológie stredoveku. In *Kultúrne dejiny* 1/1, 44-100.
- Slivka, Michal.* 2011. Titulus ecclesiae v sídelnej, právnej a sociálnej štruktúre stredovekého Spiša. In *Slivka, Michal. Pohľady do stredovekých dejín Slovenska.* Martin, 135-140.
- Šmilauer, Vladimír.* 1932. Vodopis starého Slovenska. Praha – Bratislava.
- Šmilauer, Vladimír.* 1966. Úvod do toponomastiky. Praha.
- SpP = Štátny archív v Prešove, Spišský archív v Levoči, fond Spišské prepošstvo.
- Števík, Miroslav.* 2006. Stredoveká zaniknutá osada na Spiši (Zalužany)? In Števík, Miroslav (ed.). *K dejinám Podolínce a novovekého Spiša.* Stará Ľubovňa, 103-108.

- Števík, Miroslav. 2011. Krátke poznámky k dejinám Spišskej kapituly a osady Štefkovce na základe rozboru metácie z roku 1274. In Števík, Miroslav (ed.). Spiš v 12. a 13. storočí. Stará Ľubovňa, 98-103.
- Tibenský, Martin. 2011. Červenokamenské panstvo v stredoveku. Kraków – Trnava.
- Uličný, Ferdinand. 1983. Dejiny osídlenia Liptova do konca 16. storočia (1. časť). In Liptov 7, 39-90.
- Uličný, Ferdinand. 1985. Dejiny osídlenia Liptova do konca 16. storočia (2. časť). In Liptov 8, 133-208.
- Uličný, Ferdinand. 1987. Dejiny osídlenia Liptova do konca 16. storočia (3. časť). In Liptov 9, 61-149.
- Uličný, Ferdinand. 1990. Dejiny osídlenia Šariša. Košice.
- Uličný, Ferdinand. 1995. Dejiny osídlenia Užskej župy. Prešov.
- Uličný, Ferdinand. 2001. Dejiny osídlenia Zemplínskej župy. Michalovce.
- Urbáre I – II. 1959. Kušík, Michal – Marsina, Richard (eds.). Urbáre feudálnych panstiev na Slovensku I – II. Bratislava.
- Varsík, Branislav. 1964 – 1977. Osídlenie Košickej kotliny I – III. Bratislava.
- Verešová, Nora. 2008. Vývoj chápania geografického termínu Sklavínia v historických prameňoch 6. – 14. storočia. In Historický zborník 18/1, 124-143.
- Verešová, Nora. 2011. Povešť vremenných let a jej koncepcia Slovienskej zeme. In Historia Nova II/1. Štúdie k jubileu Pavla Jozefa Šafárika. Bratislava, 12-20.
- VSO I-III. 1977 – 1978. Vlastivedný slovník obcí na Slovensku I – III. Bratislava.
- Závodný, Andrej. 2012. Hydronymia slovenskej časti povodia Moravy. Trnava.
- ZsO XII. 2013. C. Tóth, Norbert – Lakatos, Bálint (eds.). Zsigmondkori oklevéltár XII. (1425). Budapest.
- Zsoldos, Attila. 2011. Magyarország világi archontológiája 1000 – 1301. Budapest.

SUMMARY: CORPUS TOPONYMICUM SLOVACIAE MEDIEVALIS (CTSM) – ON-LINE DATABASE OF MEDIEVAL TOPONYMIC MATERIAL AND ITS APPLICATION IN ONAMASTIC AND LINGUISTIC RESEARCH. The main goal of the current paper was to present Corpus Toponymicum Slovaciae Medievalis (CTSM) – the on-line database of medieval toponyms from present day Slovakia. This paper has been divided into three parts. The first part deals with several reasons for creation of the CTSM database. An important impetus was the absence of the uniform tool which would cover the whole terrain of present-day Slovakia as a part of medieval Hungarian Kingdom. The second part is concerned with the form of the database table, or, better to say, with the types of data that should populate the database. As a result of three years of testing (2016–2018) three groups of data were identified: automatically populated (ID; name of record's author); mandatory data (transliterated toponym, today's name, location type, source issue date, type of source, source repository location, entry position in the source, geographical localisation with radius of indeterminacy) and optional data (bibliography and notes). The last section presents the potential applications of the database in various research fields, focusing on the four key areas: historical lexicology, historical dialectology, onomastics and standardisation of geographical names. Finally, the conclusion gives a brief summary of the paper and suggests that in the future list of applications will be longer.

PETER LABANC

Mgr. Peter Labanc, PhD.
University of Trnava
Faculty of Philosophy and Arts
History Department
Hornopotočná 23
918 43 Trnava
Slovakia
peter.labanc@truni.sk

OBRAZ UHRŮ A UHER V DÍLECH CÍRKEVNÍCH KRONIKÁŘŮ Z ČESKÝCH ZEMÍ ZE 14. STOLETÍ

An Image of Hungary and Hungarians in Works by Church Chroniclers from the Czech Lands in the 14th Century

David Papajík

DOI: 10.17846/CL.2019.12.1.39-49

Abstract: PAPAJÍK, David. *An Image of Hungary and Hungarians in Works by Church Chroniclers from the Czech Lands in the 14th Century*. The author of the text attempts to analyse the ways how the church chroniclers from the Czech Lands depicted and characterised Hungary and its inhabitants in the 14th century. A detailed analysis was performed for the following six chronicles by church authors: *The Žďár Monastery Chronicle*, *The Zbraslav Chronicle*, *The Chronicle of František Pražský*, *The Chronicle of Beneš Krabic of Weitmile* and *The Chronicle of Přibík Pulkava of Radenín*. The analysis also included the interesting *Dalimil Chronicle*, for which the background of its author is unknown. The author further analysed the *Autobiography of King Charles IV of Luxembourg*. For the purpose of a comparison with another social background, the author stepped beyond the limits of the 14th century and analysed three chronicles mostly covering the 15th century: *The Chronicle of Bartošek of Drahonice*, *The Hussite Chronicle of Vavřinec of Březová* and *Staré letopisy české [The Old Bohemian Annals]*.

Keywords: *Kingdom of Hungary, Hungarians, 14th century, chronicles, chroniclers, narrative sources, Czech Lands*

Abstrakt: PAPAJÍK, David. *Obraz Uhrov a Uhorska v dielach cirkevných kronikárov z Čiech zo 14. storočia*. Autor sa v texte pokúša analyzovať, akým spôsobom zobrazovali a charakterizovali cirkevní kronikári z Čiech v 14. storočí Uhorsko a jeho obyvateľstvo. Podrobnú analýzu autor vykonal na šiestich kronikárskych dielach, ktoré napísali cirkevní autori. Analyzované boli tieto diela: *Kronika žďárskeho kláštiera*, *Zbraslavská kronika*, *Kronika Františka Pražského*, *Kronika Beneše Krabice z Weitmile* a *Kronika Přibíka Pulkavy z Radenína*. Autor analyzoval i *Dalimilovu kroniku*, pri ktorej nie je schopný určiť, z akého prostredia pisateľ pochádzal. Okrem toho rozobral aj *Vlastní životopis krále Karla IV. Lucemburského*. Na porovnanie s iným sociálnym prostredím autor prekročil rámec 14. storočia a analyzoval tiež tri kronikárske diela, ktoré patria prevažne do 15. storočia. Ide o *Kroniku Bartoška z Drahonic*, *Husitskou kroniku Vavřince z Březové* a *Staré letopisy české*.

Klíčové slová: *Uhorsko, Uhri, 14. storočie, kroniky, kronikári, naratívne pramene, Čechy*

Úvod

Cílem předložené studie je pokusit se analyzovat, jakým způsobem byly zobrazovány a popisovány osoby pocházející z uherského království i samotné uherské království v dílech církevních kronikářů z českých zemí, která vznikla ve 14. století. Mezi dílčí cíle patří snaha odpovědět na otázku,

zda převažoval v českých narativních pramenech stereotypní pohled na osoby z Uher nebo se časem tento pohled proměňoval. I když je pro nás prioritním cílem sledovat pohled církevních kronikářů, pokusíme se tento pohled srovnat i s kronikářskými díly vzniklými v necírkevním prostředí a v prostředí kališnickém. Taková díla vznikala převážně později než díla církevních kronikářů, proto překročíme časový rámec studie a dostaneme se i do 15. století. Cíl je zřejmý, zjistit, zda v církevním prostředí převažoval na osoby z Uher jiný názor než v prostřední necírkevním či kališnickém. Samozřejmě si uvědomujeme limity takového bádání, kronikářské dílo je subjektivní záležitostí a nemusí věrně zobrazovat pohled určité společenské skupiny na sledované záležitosti. Na druhou stranu bychom neměli výpovědní hodnotu tohoto pramene podceňovat, pisatel díla se pohyboval v určitém sociálním prostředí, které formovalo jeho názory. Pokud byl autorem díla opat, děkan či farář, žil a pracoval většinou mezi lidmi podobných názorů.

Na tomto místě by se slušelo blíže charakterizovat zkoumané prameny, protože jsem však tuto analýzu již provedl a publikoval, odkáži se na ni, aniž bych zde její závěry opakoval (Papajík 2018).¹ Zde jen zmíním, že bylo celkem analyzováno 11 narativních pramenů. Z církevního prostředí to bylo šest kronik, z necírkevního dvě kroniky, z kališnického prostředí dvě kroniky a pak jedna těžko zařaditelná kronika. Nepochybně se jedná o výběr, ale dle mého názoru dostatečně reprezentativní.

Z církevního prostředí vzešlo šest prací. Počátkem 14. století vznikla *Kronika žďárského klášteřa* (*Cronica domus Sarensis*, popisuje období let 1251 – 1300), kterou sepsal mnich Jindřich Řezbář (Řezbář 1875, 1896, 1964, 2003). Jiným významným pramenem z církevních kruhů je *Zbraslavská kronika* (*Chronicon Aulae regiae*). Kronika zachycuje období let 1278 – 1338. Je dílem dvou autorů, opatů klášteřa, Oty Durynského a Petra Žitavského (Žitavský 1884, 1976). Další narativní pramen, *Kronika Františka Pražského* (popisuje období let 1283 – 1353) je dílem Františka, kaplana pražského biskupa Jana IV. z Dražic (František 1884, 1987, 1998). *Kroniku Beneše Krabice z Weitmile* (zachycuje období let 1283 – 1374) sepsal kanovník svatovítské kapituly v Praze (Krabice 1884, 1987). Chudenický farář Přibík Pulkava sepsal kroniku (*Kronika Přibíka Pulkavy z Radenína*), kde líčí vývoj od stavby babylónské věže do roku 1330 (Pulkava 1893, 1987). Opat benediktinského klášteřa v Opatovicích nad Labem Neplach sepsal kroniku od narození Krista do roku 1360 (Neplach 1882, 1987).

Zcela specifickým pramenem, který jsme nemohli opomenout, je česky psaná rýmovaná *Kronika tak řečeného Dalimila* (popisuje období od nejstarší doby do roku 1314), (Dalimil 1882, 1958, 1977, 1988 – 1995). V případě tohoto textu je problém, že přesně neznáme jejího autora. Pisatelem kroniky byl buď mimořádně vzdělaný šlechtic (v dané době nebyla znalost písma běžnou výbavou šlechticů) nebo nějaký duchovní se silnou vazbou na šlechtické prostředí. Proto dáváme text mimo vymezené kategorie.

Ke zkoumaným kronikám z necírkevního prostředí řadíme *Vlastní životopis Karla IV.* (*Vita Caroli imperatoris*). Budoucí král a císař napsal svůj životopis do roku 1340, k němu připojil někdo z jeho bezprostředního okolí dalších šest let (Karel 1882, 1978, 1987). Stručně zachycuje v latinšky psaném spise husitské období nižší šlechtic a veterán husitských válek stojící na straně krále a císaře Zikmunda Lucemburského Bartošek z Drahonic (*Kronika Bartoška z Drahonic*, popisuje období let 1419 – 1443), (Bartošek 1893, 1981).

Ke kališnickým zaměřeným autorům patřil pražský měšťan a univerzitní mistr Vavřinec z Březové, který sepsal *Husitskou kroniku*, kde podrobně líčí období let 1419 – 1421. Autor byl umírněným husitou, stál jak proti Táborům (radikálním husitům), tak i proti Zikmundovi

¹ Z obecnější literatury k narativním pramenům připomínám alespoň Krüger 1976; Schmale 1985; Van Houts 1995; Goetz 1999. Z českých zemí alespoň přehledové práce Kutnar 1973; Kutnar – Marek 1997; Nechutová 2000.

Lucemburskému (Vavřinec 1893, 1979). Mezi prameny z převážně necírkevního a kališnického prostředí patří *Staré letopisy české*. Jedná se o větší množství záznamů vzniklých v neučeném (nejčastěji městském, hlavně pražské souměstí a Hradec Králové) prostředí (v menší míře i prostředí drobné šlechty a nižší církevní hierarchie) a zachycující záznamy z let 1378 – 1527. Z většího množství rukopisů dílo sestavil v roce 1829 jeho první editor František Palacký, který je také autorem názvu díla, který tak není původní, ale novodobý (*Staré letopisy české* 1937, 1959, 2003; Staří letopisové češti 1829, 1941; Ze starých letopisů 1980).²

Obraz Uhrů a Uher v církevních narativních pramenech

Kronika Žďárského kláštera je výrazně zahleděna do klášterních zdí a život mimo klášterní zájmový okruh sleduje jen velmi málo. Jedna poněkud větší zmínka týkající se uherského království se vztahuje k roku 1260 a bojům českého krále Přemysla Otakara II. s uherským králem Bélou IV. Kronikář konstatuje vítězství českého krále, aniž by celou záležitost dále výrazněji rozebíral nebo komentoval (Řezbář 1875, 537; Řezbář 2003, 56-57). K roku 1271 Jindřich Řezbář píše, že král Přemysl Otakar II. podnikl vojenskou výpravu do Uher, které velmi poplenil. Byl to podle kronikáře hrdinný a velice silný a mocný král (Řezbář 1875, 540; Řezbář 2003, 64-65).

V mnoha ohledech opakem *Kroniky Žďárského kláštera* je *Zbraslavská kronika*. Její autoři (hlavně Petr Žitavský) mají velký rozhled po mezinárodních událostech, které rozebírají a komentují. Poměry v Uhrách, hlavně ve vztahu k českým panovníkům, sledují poměrně pečlivě. Nalezneme zde popsané okolnosti uherského dobrodružství Václava III., syna českého krále Václava II. Petr Žitavský napsal, že si po smrti uherského krále Ondřeje III. v roce 1301 uherští šlechtici s některými měšťany zvolili za svého krále českého prince Václava III. Podle něho byli čeští králové potomky rodu uherských králů. Někteří Uhři učinili nabídku českému králi v naději na obdarování od něho, jiní pod upřímnými pohnutkami. Zástupci z Uher přemlouvali českého krále Václava II., aby jim dal svého syna Václava III. za uherského krále. Král Václav II. váhal, protože měl již dvě království (české a polské) a jen jednoho syna. Nakonec Václav II. souhlasil a poslal v roce 1301 svého stejnojmenného třináctiletého syna do Uher. Kronikář se radoval z toho, že český král získal uherskou královskou korunu (jako Ladislav V.). Protože v Uhrách sílila pozice Václavova protikrále Karla Roberta z Anjou, přijel si v roce 1304 Václav II. do Uher pro syna, aby ho odvezl zpět do českého království (Žitavský 1884, 83-85; Žitavský 1976, 120-122).

V dalších zápisech se Petr Žitavský věnuje bojům českého krále Jana Lucemburského s Matoušem Čákem Trenčanským. Kronikář podrobněji popisuje Janovo tažení do Uher proti Čákovi v roce 1315. Českému králi hrozila porážka od Čákova vojska, od které ho uchránil český šlechtic Jindřich z Lipé. Podle kronikáře v bojích padlo 150 Uhrů a jediný Čech. Ostatní Uhři utekli. Vzhledem k tomu, že měl král Jan potíže se zásobováním vojska, uzavřel nakonec s Čákem dohodu a vrátil se zpět na Moravu. K těmto pasáží připojil kronikář charakteristiku Uhrů a Uher. Podle něho neuměli Uhři dobře používat zbraně. Když se ocitli v boji, nosili kožich, který byl tak úzký, že jim silně stahoval končetiny. Pro uherského šlechtice bylo dle kronikáře důležité mít rychlého koně, ze kterého střílel z luku. Ve střelbě z luku byli podle našeho informátora Uhři velmi úspěšní. Kronikář píše: „Ne fias funus, hostis non sit tuus Hunnus“ (Aby jsi se mrtvolou nestal, tvým odpůrcem nebudíš Uher).³ Uhři dle kronikáře měli vlasy nasáklé sádlem, případně tukem. Byli nevzdělaní, lehkomyšní a krutí. Mít je za sousedy byl velký problém (Žitavský 1884, 223-225; Žitavský 1976, 291-292).

² Pro takto zaměřený výzkum neexistuje žádná odborná práce zabývající se podobným tématem.

³ V textu uvedená citace viz Žitavský 1884, 224.

K roku 1318 kronikář napsal, že byl ve Zbraslavském klášteře osobně přítomen, když si delegace uherského krále Karla Roberta z Anjou vybírala pro svého krále nevěstu mezi sestrami českého krále Jana Lucemburského Marií a Beatrix. Uherští poslové obě mladinké sestry, kterým nebylo ani čtrnáct let, bedlivě prohlíželi, zkoumali jejich vzhled, půvab a chuži. Nakonec si vybrali tu mladší z nich, Beatrix, která byla s uherským králem na místě zasnoubena (v jeho nepřítomnosti). Následně byla dívka odvezena do Uher a v listopadu 1318 proběhl sňatek a její korunovace na uherskou královnu (Žitavský 1884, 249; Žitavský 1976, 318-319).⁴

Petr Žitavský vzpomíná události v Uhrách i na dalších místech kroniky, vždy ale bez hodnotících soudů. V roce 1321 zaznamenal smrt Matouše Čáka Trenčanského, v roce 1329 smrt syna uherského krále Karla Roberta z Anjou Ladislava (Žitavský 1884, 257, 292-293; Žitavský 1976, 329, 368).

Jako zajímavost můžeme uvést, že k roku 1330 kronikář popisuje pokus o atentát na uherského krále Karla Roberta z Anjou. Podle něho král klidně seděl ve svém paláci u stolu se svou manželkou Alžbětou, když se na něho vrhl atentátník (kronikář nezmiňuje jeho identitu, pouze ho označuje za Uhra). Podle kronikáře se jednalo o králova tajného nepřítele. Útočník dle našeho zpravodaje krále těžce poranil a královně, která chtěla krále chránit, uťal ruku. Vrah byl chycen a zabit (Žitavský 1884, 303; Žitavský 1976, 379).

Kronikář František Pražský mnoho pasáží svého díla přímo opsal ze *Zbraslavské kroniky*. Můžeme si to ukázat na dvou příkladech. Velmi obdobně místy až doslovně pojednal jako Petr Žitavský k roku 1315 o bojích s Matoušem Čákem Trenčanským. Zatímco Petr Žitavský uvádí, že v bojích padlo 150 Uhrů a jeden Čech, František Pražský píše, že v bojích zahynulo 200 Uhrů a jeden Čech. Zatímco Petr Žitavský na tomto místě přidává charakteristiku Uhrů, v díle Františka Pražského tuto pasáž nenajdeme (František 1884, 380; František 1987, 83). K roku 1330 František Pražský přímo přebírá pasáž ze *Zbraslavské kroniky* o pokusu o atentát na uherského krále Karla Roberta z Anjou, při kterém byla uťata ruka jeho manželky (František 1884, 405; František 1987, 108).⁵

Beneš Krabice z Weitmile ve své *Kronice* na mnoha místech vycházel z *Kroniky Františka Pražského* a potažmo ze *Zbraslavské kroniky*. Beneš Krabice stručně líčí „uherské dobrodružství“ mladičkého českého prince Václava III. Kronikář píše, že do Čech přišli poslové uherských knížat, pánů a šlechticů a žádali o vyslání Václava III. do Uher s tím, že uherský trůn je uprázdněný po smrti krále Ondřeje III. Český král Václav II. přijal jejich nabídku. Jelikož se pod vlivem papeže stal uherským králem také Karel Robert z Anjou, nastal dle kronikáře v Uhrách velký rozkol. Někteří šlechtici slibovali věrnost Václavovi III. (jako uherský král označovaný pod jménem Ladislav V.), jiní Karlu Robertovi z Anjou. Protože se Václav II. obával věrolomnosti Uhrů („Vngarorum timens perfidiam“) a také proto, že měl jen jednoho syna a dědice, s vojskem se vydal do Uher a Václava III. (Ladislava V.) přivedl zpět do Čech (Krabice 1884, 463; Krabice 1987, 178-179).

Podobně, ale stručněji, jak Petr Žitavský a František Pražský, popisuje kronikář k roku 1315 boje českého krále Jana Lucemburského s Matoušem Čákem Trenčanským. Beneš Krabice uvádí, že Čák na Moravě spálil města a městečka, vraždil lid a spáchal mnoho ukrutností. Když proti němu vytáhl král Jan Lucemburský, Uhři před ním utíkali jako stébla před větrem („... a facie cuius

⁴ Zbývá doplnit, že Beatrix Lucemburská zemřela při porodu svého prvního dítěte v listopadu 1319 v pouhých čtrnácti letech.

⁵ Velmi podobně pojednává František Pražský jak Petr Žitavský o námluvách uherského poselstva v roce 1318 v Čechách za účelem získání nevěsty pro Karla Roberta z Anjou (František 1884, 390; František 1987, 94).

Vngari ut stipula ante venti faciem fugierunt“). Podle kronikáře Češi přitom zabili bezpočet Uhrů (Krabice 1884, 471; Krabice 1987, 185).

Poněkud jinak líčí Beneš Krabice pokus o atentát na uherského krále Karla Roberta z Anjou v roce 1330. Kronikář uvádí jméno útočníka (označuje ho jménem Felician). Podle něho se Felician s taseným mečem vrhl na krále. Avšak královna se s rozpřaženými rukama postavila úderu mečem na svého chotě a král se mezitím ukryl pod stolem. Atentátník královně usekl několik prstů na ruce, král zůstal nezraněn. Útočník byl zajat a umučen a jeho přátelé byli vyhnáni z Uher (Krabice 1884, 482; Krabice 1987, 194).

Na mnoha místech své kroniky připomíná osoby či události spojené s uherskými dějinami i kronikář Příbík Pulkava z Radenína. Jedná se například o obléhání Olomouce uherskými vojsky v roce 1253 (kronikář událost nesprávně datuje do roku 1254), obšírné líčení bitvy u Kressenbrunnu v roce 1260 či sňatek českého krále Přemysla Otakara II. s uherskou princeznou Kunhutou (Pulkava 1893, 143-145, 149-152; Pulkava 1987, 360-361, 364-369). Pulkava popisuje vpád vojska českého krále Přemysla Otakara II. do Uher v roce 1271. Kronikář píše, že se králi nikdo nepostavil na odpor. Nakonec se českému vojsku podařilo obsadit bratislavský hrad, vyloupit královské poklady (ve zlatě a stříbře, drahocenné opasky) v něm uschované a odvézt je na mnoha vozech do Prahy. Následně nechal český král bratislavský hrad zbořit. České vojsko obsadilo a zpusťošilo i jiné hrady a města v Uhrách (Pulkava 1893, 158-159; Pulkava 1987, 371). Kronikář nevynechal ve svém díle ani „uherské dobrodružství“ českého prince Václava III. v letech 1301 – 1304. Pulkava píše, že uherští poslové nabídli uherskou korunu českému králi Václavovi II. (je tedy v rozporu s líčením Petra Žitavského, Františka Pražského a Beneše Krabice z Weitmile), což on odmítl a dal jim místo sebe svého syna Václava III.⁶ Podle Pulkavy v roce 1304 Uhři odepřeli pomoc svému králi Václavovi III. (Ladislavovi V.) a zapomněli na své sliby a přísahy věrnosti. Z Uher ho musel s vojskem vysvobodit jeho otec Václav II. (Pulkava 1893, 179-184; Pulkava 1987, 387-390).⁷

Zvláštní případ tak řečeného Dalimila

Jak jsme uvedli výše, bohužel nejsme schopni identifikovat autora tzv. Dalimilovy kroniky. Bud se jednalo o na svůj stav nepřilíhajícího církevního představitele se silnou vazbou na šlechtické prostředí nebo vyššího šlechtice s mimořádným na svou dobu dost neobvyklým vzděláním. Dalimilova kronika se vyznačuje ostře protiněmeckým tónem, za vše špatné, co se kdy stalo Čechům, mohou dle kronikáře Němci. Pokud spolupracoval panovník s Němci, měli šlechtici právo ho svrhnout.⁸

Tak řečený Dalimil si v česky psaném díle nebere servítky ani s Uhry. K roku 1253 kritizoval uherská vojska, která vtrhla na Moravu. I když se Uhři snažili zemi zničit, na českého krále Přemysla Otakara II. si podle kronikáře nepřišli a velmi se divili, že je porazil (Dalimil 1882, 184-185; Dalimil 1977, 154). Také v bitvě u Kressenbrunnu v roce 1260 se podle Dalimila Češi proslavili. Uherský král Béla IV. se pokoušel zničit českého krále Přemysla Otakara II. Uhři nedodrželi stanovený čas na přesun vojska na druhý břeh řeky Moravy a vtrhli v noci na český tábor. Češi

⁶ V druhé verzi své kroniky Pulkava uvádí, že uherští poslové přišli rovnou požádat za svého krále Václava III.

⁷ V Neplachově kronice, která obsahuje jen velmi stručné záznamy událostí k jednotlivým letům, nenajdeme podrobnější informace týkající se Uher či osob pocházejících z této země (Neplach 1882; Neplach 1987).

⁸ K tomu daleko podrobněji se zařazením do širšího kontextu Mezník 1993; Čornej 2011.

ale dokázali podle kronikáře Uhry zahnat nazpět do řeky Moravy, kde se mnoho z nich utopilo (Dalimil 1882, 184-185; Dalimil 1977, 156-157).⁹

Obraz Uhrů a Uher v necírkevních narativních pramenech

Císař a král Karel IV. Lucemburský ve svém vlastním životopise *Vita Caroli imperatoris* na několika místech textu vzpomíná Uhry, vždy v souvislosti se svými cestami. V roce 1335 se Karel, jak píše, vydal za svým otcem českým králem Janem Lucemburským do Uher do Stoličného Vyšehradu, k uherskému králi Karlovi Robertovi z Anjou. Uherský král sjednal příměří mezi českým králem Janem Lucemburským a polským panovníkem Kazimírem III. Velikým (český král se vzdal polské koruny a za to dostal Slezsko). Žádné podrobnosti o pobytu v Uhrách Karel neuvádí (Karel 1882, 350-351; Karel 1987, 29). V roce 1337 putoval Karel IV. do Lombardie. Rakouský vévoda mu odmítl poskytnout průvod, proto se Karel IV. vydal do Lombardie přes Uhry. Karel dorazil do Budína k uherskému králi Karlu Robertovi z Anjou, který mu dal průvod na cestu přes Uhry, Chorvatsko a Dalmácii až k Jaderskému pobřeží, kde ho málem zajali Benátčané (Karel 1882, 352; Karel 1987, 30). Další cestu do Uher stručně popisuje Karel IV. ve svém životopise v roce 1339. Autor uvádí, že se vydal do Bratislavy, která leží na hranicích Uher a Rakous („Abinde veni Bozoniam, que est in metis Ungarie et Austrie,...“), aby usmířil uherského krále Karla Roberta z Anjou s rakouskými vévody (Karel 1882, 352; Karel 1987, 38).¹⁰

V případě dalšího světského pramene, *Kroniky Bartoška z Drahonic*, překročíme rámeček 14. století a vydáme se s ním do století 15. Aktivní účastník husitských válek nižší šlechtic Bartošek z Drahonic ve své kronice stranil Zikmundovi Lucemburskému. V kronice dostává prostor uherské prostředí v okamžiku, kdy kronikář popisuje akce husitů na uherské půdě. Autor tak líčí vpád husitů do Uher v roce 1431 až k městu Nitra. Bartošek píše, že husité pobrali v krajině mnoho koní, dobytka a jiných věcí a způsobili zemi velkou škodu. Husité se pro neshody následně rozdělili, část se vrátila domů a část plenila okolí Nitry dál. Právě tuto část napadla uherská vojska, která husitům připravila velké ztráty a vytláčila je ze země (Bartošek 1893, 605-606; Bartošek 1981, 253-254). V roce 1432 obsadili husité lší město Trnavu. Podle Bartoška vše proběhlo tak, že se husité jednotlivě dostali do města v době konání výročního trhu v přestrojení za kupce („quasi mercatores“). Když dorazilo k městu jejich vojsko, údajní kupci (převlečení husité) vylomili dvě brány a pustili své druhy do města (Bartošek 1893, 607; Bartošek 1981, 257). Kronikář stručně popisuje i tažení husitů na Spiš v roce 1433. Podle Bartoška husité dobyli vesnice a městečka kolem Kremnice, zmocnili se velké kořisti a vrátili se zpět do Čech (Bartošek 1893, 609; Bartošek 1981, 260).

Obraz Uhrů a Uher v kališnických narativních pramenech

Kališnický kronikář Vavřinec z Březové ve své *Husitské kronice* popisuje Uhry na více místech textu. Jako červená nit se jeho textem táhne obrovská kritika počínání si uherského vojska v Čechách během let 1420 – 1421. Když lounští měšťané vpustili do svého města v roce 1420

⁹ Dalimil také poměrně stručně popisuje snahu Václava III. (Ladislava V.) udržet si uherský trůn, věnuje se hlavně cestě jeho otce Václava II. pro syna do Uher a jejich společnému návratu do Čech (Dalimil 1882, 204; Dalimil 1977, 166). V dodatcích k Dalimilově kronice autor popisuje boje s Matoušem Čákem Trenčanským v roce 1315, kterého označuje za uherského hrdinu. Češi nebyli připraveni na uherské lší a proto bylo mnoho z nich pobito (Dalimil 1882, 226; Dalimil 1977, 179-180).

¹⁰ K jednání v Bratislavě v červnu 1339 více Spěváček 1979, 139.

Zikmundovo vojsko, nastala podle kronikáře katastrofa. Vojáci prováděli „ohavnosti na pannách a manželkách“ takového rázu, že o nich na tomto místě kronikář odmítl psát (Vavřinec 1893, 375-376; Vavřinec 1979, 70). Na jiném místě kronikář napsal, že Uhři nejen loupili, ale i znásilňovali panny a ženy a „zkazivše je, potom je zabíjeli“ (Vavřinec 1893, 375-376; Vavřinec 1979, 167). Autor také zachycuje řádění uherského vojska na Moravě, podle něho Uhři vypalovali vesnice a městečka, znásilňovali panny a upalovali a vraždili lidi, včetně zajatců a dětí (Vavřinec 1893, 513; Vavřinec 1979, 259).

Nejpodrobněji popisuje kronikář řádění Uhrů krále Zikmunda při jejich tažení z Jihlavy ke Kutné Hoře v roce 1421. Nejdříve uvádí, že král Zikmund dal českým šlechticům slib, že když se mu poddají a uznají ho za krále, tak jeho vojsko přestane ničit zemi, ale jak bylo jeho zvykem, slib nedodržel. Uhři „nelidští a věrolomní lidé“ vypalovali vesnice, městečka a hrady a znásilňovali panny a ženy, které následně zabíjeli. Malým dětem usekávali ruce a nohy a pohazovali je na zem před očima jejich matek. Svléčené ženy hnali před sebou jako dobytek, aby je následně zavěšovali za prsa na kůly u plotů. Podle kronikáře se nenechali Uhři obměkčit ani prosbami, ani potokem slz. Byli krutější než pohané (Vavřinec 1893, 531; Vavřinec 1979, 273-274).

Staré letopisy české vznikaly v neučeném, většinou městském prostředí. Autoři tohoto rozsáhlého korpusu byli ve velké většině kališnického smýšlení. Jaký postoj měli k uherskému králi Zikmundovi a jeho vojákům vidíme již při líčení událostí v roce 1402 v Čechách. Autor sledované pasáže *Starých letopisů českých* napsal, že Uhři krále Zikmunda znásilňovali panny a mladé ženy a páchali mnoho dalšího zla (Ze starých letopisů 1980, 27). Kronika podrobně popisuje tažení Jana Žižky z Trocnova s husity do Uher v roce 1423 (Ze starých letopisů 1980, 93-97). Jedná se však o fiktivní vyprávění, které nemá oporu v jiných pramenech, kronikář si ho vymyslel.¹¹ *Staré letopisy české* se samozřejmě nemohly vyhnout válce mezi českým králem Jiřím z Poděbrad a uherským králem Matyášem Korvínem v letech 1468 – 1469 (Ze starých letopisů 1980, 195-199, 205-206) či některým dalším událostem vztahujících se k Uhrům (bitka s Uhry v Praze na Malé Straně v roce 1509 /16 mrtvých Uhrů/ nebo bitva u Moháče v roce 1526), ale tyto události jsou již příliš vzdáleny od jádra našeho zkoumání, proto je zde nebudu blíže rozebírat (Ze starých letopisů 1980, 321-322, 449).¹²

Závěr

Byla provedena analýza 11 narativních pramenů z českých zemí. Jádrem studie byl rozbor šesti kronik psaných autory z církevního prostředí. Hlavním cílem bylo zjistit, jakým způsobem byly v kronikách zobrazovány osoby z Uher.

Analýza církevních kronik ukázala, že události a osoby z uherského království nebyly zásadním tématem kronik vzniklých v českých zemích ve 14. století. Kronikáři popisovali události v Uhrách a osoby z Uher ve svých dílech pouze v případě, že se to týkalo českých zemí. Církevní kronikáři zaznamenali hlavně vojenské konflikty českých a uherských vojsk (v roce 1253 vpád uherského vojska na Moravu, v roce 1260 bitva u Kressenbrunnu), snahu českého prince Václava III. získat a udržet si uherský královský titul v letech 1301 – 1304 a pak potýkání se s neklidným Matoušem Čákem Trenčanským. Dále byly v kronikách zaznamenány námluvy a sňatky českých panovníků s uherskými princeznami a naopak sňatky českých princezen s uherskými vladaři.

¹¹ Dále autoři sledují věrohodně doložené vpády husitů do Uher v letech 1431 a 1433 (Ze starých letopisů 1980, 113, 115).

¹² Snad mohu jako zajímavost uvést, že podle tvrzení jednoho z autorů *Starých letopisů českých* v zápise k roku 1509, tresty jako sedření z kůže a naražení na kůl nebyly původně v Čechách známy a do země byly přineseny z Uher (Ze starých letopisů 1980, 324).

Jediný církevní kronikář, který podal bližší charakteristiku Uhrů, byl Petr Žitavský ve *Zbraslavské kronice*. Kronikář píše, že Uhři neuměli dobře používat zbraně. Na druhou stranu uvádí, že Uhři měli rychlé koně a dovedli z jejich sedel výborně střílet z luku. Jejich vlasy byly nasáklé sádlem nebo tukem. Byli nevzdělaní, lehkomyšní a krutí. Pro české panovníky byl problém je mít za sousedy.

Nelze říct, že by existoval u církevních kronikářů stereotypní pohled na Uhry, který by se ve většině děl opakoval.

Výše uvedené závěry jsem se pokoušel komparovat se zjištěními z kronik vzniklých buď v neznámém prostředí (tak řečený Dalimil) nebo v prostředí necírkevním. „Necírkevní“ kroniky se výrazně nelišily v podání Uher a uherských panovníků a šlechticů od děl církevních kronikářů.

Jiná situace nastává, když překročíme rámeček 14. století a přesuneme se do století 15. V kronikářských dílech vzniklých v kališnickém prostředí v 15. století nacházíme velice negativní obraz Uhrů vzhledem k jejich angažmá ve vojsku krále Zikmunda Lucemburského. Kronikáři podrobně líčí zvěrstva páchaná uherskými vojáky. Převažuje u nich stereotyp, že uherský voják v Čechách vypaloval vesnice a města a vraždil a znásilňoval panny a ženy. Je to připomínáno téměř u každého konfliktu, kterého se účastnila uherská vojska.

Je možné, že kdybychom situaci obrátili a sledovali líčení Čechů uherskými kronikáři, tak bychom získali podobný obrázek. Ale takový výzkum již leží mimo předmět zájmu naší studie.

REFERENCES

Primary sources

- Bartošek*. 1893. Bartošek z Drahonic. Kronika Bartoška z Drahonic. In Goll, Jaroslav (ed.). *Fontes rerum Bohemicarum. Prameny dějin českých V*. Praha, 589-624.
- Bartošek*. 1981. Bartošek z Drahonic. Kronika. In Hlaváček, Ivan et al. (eds.). *Ze zpráv a kronik doby husitské*. Praha, 231-290.
- Dalimil*. 1882. Dalimil. Rýmovaná kronika česká tak řečeného Dalimila. In Jireček, Josef (ed.). *Fontes rerum Bohemicarum. Prameny dějin českých III*. Praha, 3-228.
- Dalimil*. 1958. Dalimil. Nejstarší česká rýmovaná kronika tak řečeného Dalimila. In Havránek, Bohuslav et al. (eds.). *Nejstarší česká rýmovaná kronika tak řečeného Dalimila*. Praha.
- Dalimil*. 1977. Dalimil. Kronika tak řečeného Dalimila. In Krčmová, Marie et al. (eds.). *Kronika tak řečeného Dalimila*. Praha.
- Dalimil*. 1988 – 1995. Dalimil. Staročeská kronika tak řečeného Dalimila. In Daňhelka, Jiří et al. (eds.). *Staročeská kronika tak řečeného Dalimila I. – III*. Praha.
- František*. 1884. František Pražský. Kronika Františka Pražského. In Emler, Josef (ed.). *Fontes rerum Bohemicarum. Prameny dějin českých IV*. Praha, 347-456.
- František*. 1987. František Pražský. Kronika. In Bláhová, Marie et al. (eds.). *Kroniky doby Karla IV*. Praha, 55-172.
- František*. 1998. František Pražský. Kronika Františka Pražského. In Zachová, Jana (ed.). *Fontes rerum Bohemicarum. Prameny dějin českých. Series nova, tomus I*. Praha.
- Karel*. 1882. Karel IV. Život císaře Karla IV. In Emler, Josef (ed.). *Fontes rerum Bohemicarum. Prameny dějin českých III*. Praha, 323-417.
- Karel*. 1978. Karel IV. Vita Karoli Quarti. In Pavel, Jakub et al. (eds.). *Vita Karoli Quarti. Vlastní životopis*. Praha.

- Karel*. 1987. Karel IV. Vlastní životopis. In Bláhová, Marie et al. (eds.) *Kroniky doby Karla IV.* Praha, 11-54.
- Krabice*. 1884. Beneš Krabice z Weitmile. Kronika Beneše Krabice z Weitmile. In Josef Emler (ed.). *Fontes rerum Bohemicarum. Prameny dějin českých IV.* Praha, 457- 548.
- Krabice*. 1987. Beneš Krabice z Weitmile. Kronika pražského kostela. In Bláhová, Marie et al. (eds.). *Kroniky doby Karla IV.* Praha, 173-268.
- Neplach*. 1882. Neplacha, opata opatovského, krátká kronika česká a římská. In Emler, Josef (ed.). *Fontes rerum Bohemicarum. Prameny dějin českých III.* Praha, 443-484.
- Neplach*. 1987. Neplach. Stručné sepsání kroniky římské a české. In Bláhová, Marie et al. (eds.). *Kroniky doby Karla IV.* Praha, 525-556.
- Pulkava*. 1893. Přibík Pulkava z Radenína. Přibíka z Radenína řečeného Pulkavy Kronika česká. In Emler, Josef – Gebauer, Jan (eds.). *Fontes rerum Bohemicarum. Prameny dějin českých V.* Praha, 1-326.
- Pulkava*. 1987. Přibík z Radenína, řečený Pulkava. In Bláhová, Marie et al. (eds.). *Kroniky doby Karla IV.* Praha, 269-444.
- Řezbář*. 1875. Jindřich Řezbář. *Cronica domus Sarensis*. In Emler, Josef – Truhlář, Josef (eds.). *Fontes rerum Bohemicarum. Prameny dějin českých II/2.* Praha, 519-557.
- Řezbář*. 1896. Jindřich Řezbář. *Cronica domus Sarensis*. In *Dietrich, Julius (ed.). Monumenta Germaniae Historica, Scriptores, vol. 30, part 1.* Hannover.
- Řezbář*. 1964. Jindřich Řezbář. *Cronica domus Sarensis*. In *Zemek, Metoděj et al. (eds.). Cronica domus Sarensis.* Brno.
- Řezbář*. 2003. Jindřich Řezbář. *Cronica domus Sarensis. Maior et Minor*. In *Zemek, Metoděj et al. (eds.). Cronica domus Sarensis. Maior et Minor* Brno.
- Staré letopisy české*. 1937. Staré letopisy české. In Šimek, František (ed.). *Staré letopisy české z vratslavského rukopisu.* Praha.
- Staré letopisy české*. 1959. Staré letopisy české. In Šimek, František – Kaňák, Miloslav (eds.). *Staré letopisy české z rukopisu křížovnického.* Praha.
- Staré letopisy české*. 2003. Staré letopisy české (texty nejstarší vrstvy). In Černá, Alena M. et al. (eds.). *Fontes rerum Bohemicarum. Prameny dějin českých. Series nova, tomus II.* Praha.
- Staří letopisowé čeští*. 1829. Staří letopisowé čeští. In Palacký, František (ed.). *Scriptorum rerum Bohemicarum. Tomus III. Staří letopisowé čeští od roku 1378 do 1527, čili pokračování w kronikách Přibíka Pulkawy a Beneše z Hořowic.* Praha.
- Staří letopisowé čeští*. 1941. Staří letopisowé čeští. In Palacký, František (ed.). *Dílo Františka Palackého, sv. 2 (k vydání připravil Jaroslav Charvát). Staří letopisowé čeští od roku 1378 do 1527 čili pokračování w kronikách Přibíka Pulkavy a Beneše z Hořovic z rukopisů starých* vydané. Praha.
- Vavřinec*. 1893. Vavřince z Březové. Kronika husitská. In Goll, Jaroslav (ed.). *Fontes rerum Bohemicarum. Prameny dějin českých V.* Praha, 327-534.
- Vavřinec*. 1979. Vavřinec z Březové. Husitská kronika. Píseň o vítězství u Domažlic. In Heřmanský, František et al. (eds.). *Vavřinec z Březové. Husitská kronika. Píseň o vítězství u Domažlic.* Praha.
- Ze starých letopisů*. 1980. Ze starých letopisů českých. In Porák, Jaroslav – Kašpar, Jaroslav (eds.). *Ze starých letopisů českých.* Praha.
- Žitavský*. 1884. Petr Žitavský. Petra Žitavského Kronika zbraslavská. In Emler, Josef *Fontes rerum Bohemicarum. Prameny dějin českých IV.* Praha, 1-337.
- Žitavský*. 1976. Petr Žitavský. Zbraslavská kronika. *Chronicon Aule regiae*. In Heřmanský, František et al. (eds.). *Zbraslavská kronika. Chronicon Aule regiae* Praha.

Secondary sources

- Čornej, Petr. 2011. Cizí, cizozemec a Němec. In Světla a stíny husitství. Výbor z úvah a studií. Praha, s. 253-264.
- Goetz, Hans-Werner. 1999. *Geschichtsschreibung und Geschichtsbewusstsein im hohen Mittelalter*. Berlin.
- Grundmann, Herbert. 1965. *Geschichtsschreibung im Mittelalter. Gattungen – Epochen – Eigenart*. Göttingen.
- Krüger, Karl Heinrich. 1976. *Die Universalchroniken*. Turnhout.
- Kutnar, František. 1973. *Přehledné dějiny českého a slovenského dějepisectví I*. Praha.
- Kutnar, František – Marek, Jaroslav. 1997. *Přehledné dějiny českého a slovenského dějepisectví*. Praha.
- Mezník, Jaroslav. 1993. Němci a Češi v Kronice tak řečeného Dalimila. In *Časopis Matice moravské* 112/1, 3-10.
- Nechutová, Jana. 2000. *Latinská literatura českého středověku do roku 1400*. Praha.
- Papajík, David. 2018. *Obraz české a moravské šlechty v narativních pramenech z českých zemí ze 14. – 15. století*. In *Kulturné dejiny* 9/2, 202-220.
- Schmale, Franz-Josef. 1985. *Funktion und Formen mittelalterlicher Geschichtsschreibung : Eine Einführung*. Darmstadt.
- Spěváček, Jiří. 1979. *Karel IV. Život a dílo (1316 – 1378)*. Praha.
- Van Houts, Elisabeth M. C. 1995. *Local and Regional Chronicles*. Turnhout.

SUMMARY: AN IMAGE OF HUNGARY AND HUNGARIANS IN WORKS BY CHURCH CHRONICLERS FROM THE CZECH LANDS IN THE 14TH CENTURY. The performed analysis of church chronicles of the Czech Lands showed that events and personalities of the Kingdom of Hungary represented only a minor theme of the chronicles written in the Czech Lands in the 14th century. Czech chroniclers described events and personalities from Hungary in their works when they were related to the Czech Lands. Thus the church chroniclers covered military conflicts between Bohemian and Hungarian armies (the invasion of Moravia by the Hungarian army in 1253, the Battle of Kressenbrunn in 1260), and the efforts of Bohemian Prince Wenceslaus III (as Hungarian King named László = Vladislav V) to obtain and keep the Hungarian royal title in the years 1301 – 1304 and then to pacify the unrest of Matthew Csák of Trenčín. The chronicles further recorded courtships and weddings of Bohemian kings focused on Hungarian princesses and weddings of Bohemian princesses and Hungarian royal family members. The only church chronicler characterising Hungarians in greater detail was Petr Žitavský in his Chronicle of Zbraslav. The chronicler writes that Hungarians were weak in weapon handling. On the other hand, he says, they had fast horses and were excellent horseback archers. Their hair was thick with fat or lard. They were uneducated, careless and cruel. It is possible to say that Bohemian church chroniclers do not present a stereotypical view of Hungarians which would be used habitually in their documents. The “non-church” chronicles were not much different in their descriptions of Hungary, Hungarian kings and nobility from the works by church chroniclers. The situation changes when we step beyond the 14th century framework and move on to the 15th century. The 15th century chroniclers of the Protestant background paint a very negative picture of the Hungarians due to their engagement in the army of King Sigismund of Luxembourg, and they provide colourful descriptions of the atrocities Hungarian soldiers were involved in.

Prof. PhDr. David Papajík, PhD.
Catholic University in Ruzomberok
Faculty of Arts and Letters
Department of History
Hrabovská cesta 1A
034 01 Ružomberok
Slovakia
david.papajik@ku.sk

LIST PÁPEŽOVI INOCENTOVI X. Z ROKU 1652 VO SVETLE FAKTOV

A Letter to Pope Innocent X of 1652 in the Light of Facts

Vavrinec Žeňuch

DOI: 10.17846/CL.2019.12.1.50-58

Abstract: ŽEŇUCH, Vavrinec. *A Letter to Pope Innocent X of 1652 in the Light of Facts.* The document and the text of the loyalty oath of the presbyters also known as the Uzhhorod Union Document had been unknown until 2016. The event itself and also the operational model were derived from similar procedures abroad. This lack of knowledge often caused various adjustments and analogical reasoning. The act of oath was explained in the context of a falsum dated to the end of Francis II Rákóczi's uprising, which mentions the act for the first time. This falsum is believed to be written in 1652 and it had been based on preserved information about the act. The model of the event which is still accepted today is 310 years old and derives from the interests of the Eger suffragans of the Greek Rite. The aim of this contribution is to analyse the letter to Pope Innocent X of 1652, which is supposed to be a falsum created on the basis of preserved information about the act and which responds to the situation in Hungary after the uprising of Francis II Rákóczi.

Keywords: *Union of Uzhhorod, Greek Catholics, union, modern period, Kingdom of Hungary*

Abstrakt: ŽEŇUCH, Vavrinec. *List pápežovi Inocentovi X. z roku 1652 vo svetle faktov.* Dokument a znenie prísahy vernosti presbyterov – inak pomenované ako dokument o Užhorodskej únii – boli do roku 2016 neznáme. Celá udalosť, ako aj model fungovania vychádzali z postupu v zahraničí. Táto neznalosť bola často dôvodom rôznych úprav a analogického odôvodnenia. Akt prísahy únie sa doteraz vysvetľoval cez falzum z obdobia konca stavovského povstania Františka II. Rákociho, kedy je prvýkrát spomenutý. Toto falzum bolo datované do roku 1652 a vychádzalo zo zachovaných informácií o akte. Obraz udalosti, ktorý doposiaľ akceptujeme, má už 310 rokov a vychádza zo záujmov Jágerských sufragánov gréckeho rítu. Cieľom príspevku je analýza listu pápežovi Inocentovi X. z 1652, o ktorom predpokladáme, že je falzum, ktoré je utvorené zo zachovaných informácií o akte a reaguje na situáciu v Uhorsku po povstaní Františka II. Rákociho.

Kľúčové slová: *Užhorodská únia, gréckokatolíci, únia, novovek, Uhorsko*

Historiografia ešte dodnes úplne nevyriešila otázku priebehu aktu únie medzi pravoslávnyimi veriacimi a katolíckou cirkvou na území severovýchodného Uhorska. V súvislosti s aktom únie sa viac uprednostňuje tradovaný obraz udalosti, než obraz, ktorý vychádza z kritiky archívnych dokumentov. Na problém používaného historického materiálu upozornil Viktor Kičera (2015, 120) v recenzii na knihu *Z dejín gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku* od Jaroslava Coraniča. Poznámene, že „základnou platformou pre spracovanie dejín Mukačevskej gréckokatolíckej eparchie sú väčšinou práce autorov 19. a prvej polovice 20. storočia – Jána Baziloviča, Michala Lučkaja, Jána Duliškoviča, Antona Hodinku, Ireneja Kondratoviča, Atanáza Pekára a ďalších. Bolo by dobré doplniť túto

kapitolu archívnym materiálom z fondu Mukačevskej gréckokatolíckej eparchie...“ V týchto dielach a mnohých ďalších pretrvávajú stereotyp, ako pozostatok z 19. a začiatku 20. storočia, keď bolo potrebné poukázať na starobylosť a kontinuitu etnika.¹ Tieto závery ostali v historiografii zvlášť kvôli ťažkostiam, ktoré gréckokatolícka cirkev zažívala v 18. storočí (obdobie latinskej dominancie) a v nedávnom 20. storočí (vzťahy s uhorskou maďarizáciou, prvou Slovenskou republikou, zrušenie cirkvi komunistickým režimom), keď okolnosti bránili etablovaní nových výskumov, keďže boli nežiaduce, či ich závery boli skreslené alebo tendenčné.²

O problematike únie písali autori J. Basilovits, J. Coranič, J. Duliškovič, J. Gradoš, L. Haraksim, A. Hodinka, Š. Horkaj, G. Janka, M. Lacko, Š. Lenčíš, A. Liška, M. Lučkaj, GY. Papp, P. Šoltés, P. Šturák, C. Vasil, T. Véghseő, K. Zsatskovits, P. Zubko a mnohí iní. Do roku 2016 sa udalosti únie vysvetľovali cez prizmu dokumentu známeho ako list archidiakonov pápežovi Inocentovi X. z roku 1652. Jeho znenie je uvedené v mnohých publikáciách venujúcich sa tejto téme, avšak práve Jaroslav Coranič ho priniesol v neupravenej verzii. (Coranič 2014, 46-47) Znenie listu je zhodné ako u Antona Hodinka a Jána Basilovitsa či v niektorých archívnych dokumentoch. (Hodinka 1911, 163-165.; Basilovits 1799, 84-86.; ŠAZO, F 151/1 18, pag. 5.; ŠAZO, F 151/1 7, pag. 1.)

Avšak ani jeden z autorov nepracoval s originálom dokumentu či neoveroval jeho autenticitu v dobovej spisbe. Naším cieľom je analýza listu pápežovi Inocentovi X. z 1652, o ktorom predpokladáme, že je falzum, ktoré je utvorené po roku 1710 a reaguje na situáciu v Uhorsku po povstaní Františka II. Rákociho.

O dokumente z roku 1652 je potrebné poznamenať, že vždy bola vykonaná len vnútorná kritika textu, ktorý obsahuje viacero nepresností, tie sa prehliadali, lebo vždy sa prihliadalo na duchovný až fundamentálny význam. Dodnes je primárnym zdrojom, z ktorého vychádza historiografia. Vnútornou kritikou vieme text dokumentu rozdeliť na štyri časti, a to na: (1) Adresát a všeobecné informácie, (2) Spôsob, (3) Forma a podmienky, (4) Podporovatelia podmienok a vydavatelia/signatári. Z obsahu vyplýva, že dokument vznikol 15. januára 1652 v Užhorode. Pre lepšie pochopenie zmyslu textu si ho priblížime časť po časti úryvkami.

V nami vyčlenenom prvom bode sa udáva:

„Z milosti Kristovej zvolený presvätý otcé a patriarcha celého sveta! My, kňazi posvätného gréckeho obradu, obyvatelia slávneho apoštolského Uhorského kráľovstva rozmiestnení po stolicích tak, ako je to konkretizované v zozname pri našich menách, sme zistili, že prísahu na kráľa treba klásť do pozadia, ale Božie diela treba odkrývať a predstavovať nad slnko jasnejšie všetkým národom ako také, cez ktoré sa spravidla jasne ukazuje nevýslovná dobrota a milosrdenstvo nášho najmilostivejšieho Boha voči rozumnému tvorovi. A tak, opierajúc sa o túto zásadu aj anjelské pravidlo, upovedomujeme Vašu Svätosť, ohlasujeme a pred tvárou celého sveta najnábožnejšími titulmi chvál dvíhame až do neba. O čo také ide? Ide o milosť nášho Boha a Spasiteľa, ktorá bola na nás štedro vyliata; vďaka jej účinkovaniu a jej úlohe najmilovanejšej predzvestovateľky spásy našich duší sme po zrieknutí sa rozkolu prameniaceho z gréckej nerozvážnosti a po jeho zahnaní zo svojich sŕdc boli privedení späť a znova zasnúbení Nepoškvrnenej Panne a Snúbenici Jednorodeného Božieho Syna, Svätej rímskej cirkvi, ktorú sme až doteraz bez akejkoľvek príčiny nenávideli a prechovávali voči nej odpor. Tento nás

¹ Napr. Koriatičová donačná listina, ktorá sa neustále spomína v každej publikácii, hoci bola vonkajšou a aj vnútornou kritikou vyvrátená. Porov. Coranič 2014, 32-33.; Alebo, že spišský prepošti v stredoveku boli graeci ritus, čo vyvrátil Peter Labanc. Porov. Labanc 2017, 198-210.

² Napr. Haraksim 1961, 46-51.

návrat sa uskutočnil v tisíc šesťstom štyridsiatom deviatom³ roku spásy dvadsiateho štvrtého dňa mesiaca apríla za panovania Ferdinanda III., cisára Svätej ríše rímskej, v latinskom chráme užhorodského panstva, ktorý je majetkom najosvietenejšieho grófa Juraja z Humenného...“ (ŠAZO, F 151/1 18, pag. 5.; Preklad podľa Lacko 2012, 105-107)

Adresátom bol pápež, ktorého meno nie je uvedené v úvode, list informuje o udalosti, ktorá sa mala udiť 24. apríla 1649, za panovania Ferdinanda III. a za života Juraja Drugeta z Humenného.

Druhý bod informuje o spôsobe, ako prebehla udalosť, ktorú list opisuje:

„Pán mukačevský biskup Bazil Tarasovič, ktorý už odišiel spomedzi živých, keď sa pridržal strany tak schizmatickej, ako heretickej, zlomil puto posvätného zjednotenia a verejne odoslal správu o tom katolíckej cirkvi. Keď to pozoroval ctihodný otec v Kristovi pán Juraj Jakušič, jágerský biskup, už odpočívajúci v Kristovi, majúci pri sebe ctihodných otcov baziliánov, ktorých si prizval na ten účel, a to otca Petra Parténia, ktorý je dnes biskupom, a otca Gabriela Kasoviča, svojím prísomom nás nanajvyššie prívetиво pozval do Užhorodu, kde po prednesení vhodnej kázne na tému posvätného zjednotenia, ktorá odznela z úst ctihodných otcov, ako to on zamýšľal, nás Duch Svätý takto disponoval, takže veľmi ľahko dosiahol svoj zámer a deň zasvätený svätému Jurajovi mučeníkovi stanovil ako termín na uskutočnenie vyznania viery. Toho dňa sa nás zišlo šesťdesiattri kňazov a nasledovali sme vyššie spomenutého najctihodnejšieho pána jágerského biskupa do uvedeného chrámu. Najprv sme vykonali nekrvavú tajomnú obeť, ktorú sme slávil v našom rusínskom jazyku, a mnohí kňazi vykonali sviatostné vyznanie a odčinenie hriechov, potom sme zreteľným hlasom vyznali vieru podľa predpísanej formuly.“ (ŠAZO, F 151/1 18, pag. 5.; Preklad podľa Lacko 2012, 105-107)

Spomínajú sa traja biskupi, dvaja mŕtvi – Bazil Tarasovič a Juraj Jakušič, jeden živý – Peter Parténius. Z listu vyplýva, že udalosti sa zúčastnilo 63 pravoslávnych presbyterov, taktiež dvaja baziliáni. Vyznanie viery bolo vykonané podľa predpísanej formuly, ktorú v kontexte prameňov treba rozumieť ako akt personálnej únie.⁴

Tretí bod upresňuje formu a podmienky, ktoré mali byť predložené len zo strany presbyterov:

„Veríme súhrnne všetko, i v jednotlivých bodoch to, čo naša svätá matka rímska cirkev prikazuje veriť. Nášmu Svätému Otcovi a pastierovi univerzálnej Kristovej cirkvi a aj nášmu pastierovi pánovi Inocentovi X. sľubujeme a po ňom spolu so svojimi nástupcami túžime a chceme vo všetkom byť závislí od neho, pravda, pripájame tieto podmienky: Po prvé, aby nám bolo dovolené zachovávať obrad gréckej cirkvi. Po druhé, že budeme mať biskupa nami zvoleného a potvrdeného Apoštolskou stolicou. Po tretie, že budeme užívať všetky cirkevné slobody. S týmito podmienkami náš najctihodnejší biskup ľahko súhlasil.“ (ŠAZO, F 151/1 7, pag. 1.; Preklad podľa Lacko 2012, 105-107).

Z textu vyplýva, že presbyteri sa vo vierouke k ničomu nezaväzujú prísahou, len vyznávajú, že ich vierouka je rovnaká ako latinská. Sľub je daný pápežovi Inocentovi X. ako najvyššej cirkevnej autorite katolíckej cirkvi. Pri jeho rešpektovaní ako hlavy cirkvi predkladajú tri podmienky, ktorými

³ Návrat môžeme datovať do roku 1646 na základe prísahy vernosti. Porov. ŠA PO, f DH, k 267, 652/8.

⁴ Rovnako to vykonal aj Bazil Tarasovič pri svojej únii v roku 1643 a aj Jakub Bereziansky 24. mája 1646. Porov. Hodinka 1911, 133.; ŠAZO, F 151/1 3, pag. 1.

obmedzia právomoci pápeža. S podmienkami primárne súhlasil biskup východného rítu, keďže je to list východných presbyterov.

Štvrtý bod informuje o podporovateľoch podmienok a vydavateľoch listu:

„To isté roku tisíceho šesťstého štyridsiateho ôsmeho potvrdil aj osvietený jágerský biskup Benedikt Kišdy spolu so svojím generálnym vikárom, pričom mu asistoval v Kristovi dôstojný páter Tomáš Jaszbereny, rehoľník zo Spoločnosti Ježišovej. Najväčšmi však toto naše dojednanie potvrdil vo svojej otcovskej starostlivosti ostrihomský arcibiskup, najctihodnejšie a najosvietenejšie knieža Uhorska Juraj Lippay, na ktorého sme sa obrátili so svojou žiadosťou dva razy prostredníctvom ctihodných otcov baziliánov, ako aj najdôstojnejší vacovský biskup pán Matúš Tarnóci, im sme zaviazaní navždy. Oznamujúc Vašej svätosti tieto skutočnosti jednomyselne a ponížene žiadame o otcovské požehnanie, o podporu pre náš počín a o potvrdenie nami zvoleného biskupa najctihodnejšieho otca Petra Parténia. V Užhorode roku tisíceho šesťstého päťdesiateho druhého, dňa pätnásteho januára. Najponíženejší služobníci Vašej svätosti, kňazi gréckeho obradu: Alexej Ladomírsky, archidiakon makovický, mp LS. Štefan Andrej, archidiakon spišský, mp LS. Juraj Štostovický, archidiakon humenský, LS. Štefan [nie je uvedený], archidiakon sereďniansky, LS. Daniel Ivanovič, archidiakon užský, LS. Alexej Filipovič, archidiakon stropkovský, LS.“ (ŠAZO, F 151/1 7, pag. 1.; Preklad podľa Lacko 2012, 105-107)

Podmienky mali byť potvrdené v roku 1648 biskupom Kišdym aj predstaveným jezuitského kolégia v Užhorode, ktorým bol Tomáš Jasbereni. Tomáš Jasbereni bol roku 1648-1649 a 1652-1654 predstaveným jezuitskej misie v Užhorode (Rupp 1872, 408). Spomínané podmienky mali byť potvrdené aj prímasom Lippayom, pravdepodobne ide skôr o odkaz na donáciu zo 14. mája 1648, v ktorej nachádzame odkaz na obe cesty baziliánov. V závere nachádzame dôvod listu, a to žiadosť o potvrdenie Petra Parténia ako biskupa, nasleduje dátum a mená archidiakonov.

Z uvedeného vyplýva, že tento list nie je možné pokladať za akt únie, lebo len informuje o podmienkach gréckej strany, ale nie je potvrdený podpisom žiadnej z autorít latinskej strany. Ako sa dá vyrozumieť zo záveru listu, jeho cieľom nie je informovanie o únii, ale na základe podmienok vyžiadať akceptovanie zvoleného a vysväteného biskupa. Táto vnútorná kritika nie je úplná, list je totiž súčasťou dokumentu, ktorý možno pokladať za korpus dokumentov viažucich sa k aktu užhorodskej únie. Toto pomenovanie nie je správne, keďže nešlo o záznam z únie, lebo dokument ju len nepriamo spomína. Dokument začína správou prešporskej kapituly, ktorá informuje, že daný korpus obsahuje tri dokumenty: (1) list adresovaný Inocentovi X., opatrený šiestimi pečatami, ktorý slovo po slove zo slovanského jazyka do latinčiny preložil Peter Parténus, ďalej (2) nariadenie elektovaného kráľa Jána II.⁵, ktoré je napísané v maďarskom jazyku, opatrené tromi pečatami a (3) nariadenie Františka Drugeta o slobode vyznávania, ktoré je v maďarskom jazyku, opatrené jednou pečatou. Za správou kapituly nasleduje už nami prezentovaný list, na ktorý nadväzuje nariadenie elektovaného kráľa Jána II. a nariadenie Františka Drugeta. Celý korpus je ukončený informáciou, overovacou formulou kapituly a datačnými údajmi, datujúcimi korpus do 15. februára 1655.

Michal Lacko po preskúmaní archívu rímskej kongregácie pre šírenie viery datoval prvú zmienku o liste až do roku 1711, do tohto roku ho datuje aj Anton Hodinka (Lacko 2012, 102.; Hodinka 1911, 165). Oba v rovnakom znení, ako ho udávame my, teda s číslicou 1649 ako rokom stretnutia na Užhorodskom hrade. Súčasná spisba udáva ako rok únie a stretnutia na hrade

⁵ Ide o Jána II. Žigmunda Zápoľského (1540 – 1571).

rok 1646 (Coranič 2014, 44-45.; Szabó – Végheš 2011, 57). Toto tvrdenie vychádza z tradície, avšak rok 1646 v spisbe do polovice 18. storočia nenachádzame. Snaha o úpravu číslice 1649 na 1646 je výsledkom zmeny prístupu ku kritike prameňa a väčšieho množstva dostupného archívneho materiálu. Gy. Papp podáva vysvetlenie tejto zámeny, že sa udiala pri prepise dokumentu, keď bola číslica 6 zamenená za číslicu 9, údajne to vykonal Adam František Kollár (Papp 1941, 12). Avšak číslice sú v dokumente napísané slovom, taktiež vo verzii, ktorú redigoval A. F. Kollár, sa nachádza číslica deväť (ÖStA HHStA, UAS 274. E 1500-1755. D. BMBA 1597-1711. fol. 3-6). Túto skutočnosť sa snažil vyriešiť Michal Lacko, ten opisuje dve verzie dokumentu, jágerskú a prešporskú. Jágerská[, ktorá by začínala text slovami *My Prešporská kapitula*,] údajne uvádza rok 1646, prešporská 1649 (Lacko 2012, 104). Zároveň autentickosť k roku 1646 svojím výskumom potvrdil Anton Liška, ktorý utvoril genézu udalostí a osôb, kde poukázal na údajnú nesprávnosť roku 1649, keďže biskup Jakušič zomrel v roku 1647, preto sa stretnutie na hrade muselo podľa neho udiať v roku 1646 (Liška 2013, 346-347). Rok 1646 obsahovala aj „správna“ jágerská verzia, čím sa všetky nejasnosti mali vyriešiť.

V roku 1765 bolo dokonca vydané oficiálne breve – summarium (ŠAZO, F 151/1 1), ktoré obsahovalo skoro celý dokument, len v pozmenenej podobe. Summarium malo slúžiť ako východiskový korpus vo veci únie. V prvotnej informácii prešporskej kapituly boli vynechané časti vety, kde sa spomínali Ján II. a František Druget a ich nariadenia, v liste bol uvedený rok stretnutia na hrade 1646. Za listom adresovaným pápežovi nenasledovali nariadenia, ale len formula Prešporskej kapituly. Čiže žiadna nová verzia od Jágerskej kapituly [, ktorá by aj tak začala slovami *My Prešporská kapitula*], ale z písárskej dielne cisárskeho dvora Márie Terézie. O jágerskej verzii sa dozvedáme až od Michala Lacka ako o dokumente, ktorý v roku 1767 priložil jágersky biskup k oficiálnej sťažnosti proti erigovaniu Mukačevského gréckokatolíckeho biskupstva (Lacko 2012, 103). Text ani signatúra tejto správy nebola citovaná, správa mohla obsahovať už upravené breve z roku 1765 ako prílohu. M. Lacko neinformuje, ako bola správa komentovaná, podáva správu, že list je súčasťou sťažnosti. Výskum v archíve Jágerského biskupstva žiadnu jágerskú verziu neodhalil.⁶ Na základe analýzy prameňov môžeme verzie dokumentu rozčleniť na pôvodnú verziu a upravenú verziu. Dobou vzniku oboch verzií je 18. storočie, pôvodná zaslaná v roku 1711 vznikla približne v rozpätí rokov 1710 – 1711, druhá, upravená, vznikla pre potreby obhajoby veci erigovania Mukačevskej diecézy po roku 1764. Obidva roky už dávno odhalil Michal Lacko a Anton Hodinka, ale nik z nich nikdy nevykonal kritiku z tohto pohľadu, respektíve nikdy nesledovali, či sa spomína akt z roku 1646/1649 v spisbe do roku 1711 a k akému dátumu je datovaný.

Autentickú výpoveď v tejto veci nám poskytuje týchto sedem archívnych dokumentov. Prvým dokumentom je súpis archívnych dokumentov, v ktorom sa posledný zápis viaže k roku 1720. Nenachádza sa v ňom záznam o žiadnom dokumente z roku 1646, 1649, 1652, alebo 1655, do ktorého je, alebo mohla byť, datovaná prešporská [pôvodná] verzia (ŠAZO, F 151/ 25 6, pag. 3). Druhým dokumentom je obširnejší súpis archívnych dokumentov, ktorý slúžil ako inventár od roku 1687 po rok 1753. Tento súpis materiálov viažucich sa k správe Mukačevskej eparchie taktiež neobsahuje dokument datovaný k roku 1646, 1649 či 1652. K roku 1655 udáva existenciu menovacieho dekrétu za biskupa pre Petra Parténia, ktorý je vo fonde 151 uvedený pod číslom 25 v inventári 1. Takže dokument, ktorý bol zaslaný v roku 1711 na kongregáciu pre šírenie viery, sa znova nikde nespomína. O to väčšia prehľadnosť panuje v tomto súpise, lebo je rozdelený podľa biskupov, ktorí spravovali presbyterov *græci ritus*. Pri biskupovi Hodermarskom datuje správy, ktoré uvádzame ako tretí, štvrtý a piaty dokument (ŠAZO, F 151/1 87, pag. 2 et 7). Tretím dokumentom, ktorý potvrdzuje naše tvrdenie je historická správa – dejiny mukačevského biskupstva

⁶ Na základe rozhovoru s prof. Petrom Zubkom, ktorý vo veci uniatov vykonal výskum v archíve Jágerskej arcidiecézy. Porov. Zubko 2015, 5-6.

vypracované Jánom Jozefom Hodermarským z roku 1710 pre cisára Jozefa, čiže rok pred doručením správy na rímsku Kongregáciu pre šírenie viery. Vo svojej histórii Hodermarský rok únie neuvádza, iba udalosti v súvislosti s kardinálom Koloničom z roku 1687. Taktiež ani tento dokument nespomína hore uvedené roky, ale o udalosti únie hovorí, len ju nedatuje (ŠAZO, F 151/1 219, pag.1). Štvrtým dokumentom je list, ktorý sa nachádza vo viedenskom archíve a mal slúžiť pre potvrdenie Jána Jozefa Hodermarského za biskupa. Je datovaný decembrom 1712 (ÖStA HHStA, UAS 274. E 1500-1755. D. BMBA 1597-1711. fol. 11-12). V jeho obsahu nachádzame roky 1649 i 1652, dôležité je, že list je datovaný k roku 1712, teda rok po doručení falza na kongregáciu pre šírenie viery. Ide o prvý dokument, ktorý nezávisle od listu pápežovi Inocentovi spomína tieto udalosti. Zároveň sa odkazuje na list pápežovi Inocentovi X., a tým ohraničuje obdobie vzniku listu do rozmedzia rokov 1710 – 1711. Piatym dokumentom je podrobná správa a korešpondencia s cisárskym dvorom vo veci utvorenia Mukačevského gréckokatolíckeho biskupstva, kde sú spomínané udalosti opísané rovnako ako v liste pápežovi Inocentovi X., keďže sa naň odkazuje, doba jej vzniku je 1711 – 1713 (ŠAZO, F 151/1 223). Šiestym dokumentom je prisaha vernosti z roku 1646, ktorú niektorí autori kvôli jej datácii k 24. aprílu 1646 považujú za akt únie (Gradoš 2016a, 511-520; Gradoš 2016b, 229-241.; Gradoš 2016c, 303-314). Dokumentu sa v texte budeme venovať neskôr. Siedmym dokumentom je výročná správa kolégia v Užhorode z roku 1652, ktorá udáva, že k únii pristúpil rusínsky ľud a archidiakoni, ktorých mená nevymenúva (Hodinka 1911, 167). Tieto oficiálne doložené dokumenty, ktoré sa spomínajú pred rokom 1711, pootvárajú priestor na polemiku o nepravosti dokumentu známeho ako list pápežovi Inocentovi z 1652, respektíve celého dokumentu M. Lackom označeným ako prešporská verzia, respektíve text únie.

Text listu pápežovi Inocentovi X., určujeme obdobie jeho vzniku do rozpätia rokov 1710 – 1711. To je presne obdobie, keď sa v aule mukačevského biskupa diskutovalo o akte únie, keďže sa znova prehodnocovala situácia mukačevského vikariátu, ako to aj vyplýva z predložených archívnych správ (správa a korešpondencia s cisárskym dvorom vo veci utvorenia Mukačevského gréckokatolíckeho biskupstva). List Inocentovi X. je obraz tradovanej pamäte – *Locus theologicus*, zachytený v rozmedzí rokov 1710 – 1711. Tradovaná pamäť tvorila korpus listu, avšak je v rozpore s oficiálnymi dokumentmi, ktoré sú uložené vo fonde 151 (zápis z Trnavskej synody, správa z kongregácie pre šírenie viery z 1651, menovacia bula Petra Parténia) a vo fonde Druget Humenné (prisaha vernosti), ktoré sú nám známe. Následkom tradovanej pamäte mnohé dokumenty získali iný význam, taktiež boli interpretované v inom svetle. Prvá je správa z Trnavskej synody, ktorá sa udiala v septembri 1648, kde čítame, že Peter Parténus informuje synodu o pláne prijať úniu (ŠAZO, F 151/1 30, pag. 1-2, Zubko 2018, 198). Táto správa býva často opomínaná, keďže by skôr potvrdzovala rok 1649, ktorý je uvedený v údajnom liste pápežovi Inocentovi X., zároveň z uvedeného vyplýva disfunkčnosť aktu z 1646, čo je neželaný stav v tradovanej pamäti. Druhou správou, ktorá je upravená interpretovaná, je list kongregácie pre šírenie viery z októbra 1651, kde sa píše o žiadosti zriadenia biskupstva pre 400 presbyterov s ľudom, ktorá končí odporúčaním, aby prijali úniu.⁷ Táto správa je striktné v rozpore s tradovanou pamäťou, preto sa upravuje jej znenie v zmysle, že žiadajú potvrdiť biskupa, čo však z listu v žiadnom prípade nevyplýva. Tretia tendenčne interpretovaná správa je už spomínaný siedmy dokument – výročná správa kolégia v Užhorode z 1652. Tá sa vníma ako potvrdenie informácie o liste pápežovi Inocentovi X., ale nie je to tak, keďže sa list v dokumente nespomína. Správa informuje o akte únie, aj o biskupovi Parténiovi. Správu o napísaní listu by

⁷ „... ut tam notabilis animarum numerus ad viam salutis reducatur; et eo magis cum supradicti sacerdotes, et Populi proprio animi motu unionem cum sancta Romana Ecclesia perant, ac pro novo Episcopatu subsidium, et sustentationem, ac redditus congruos offerant.“ ŠAZO, F 151/1 14, pag. 1.; Hodinka 1911, 162 (s archívnym dokumentom sa nezhoduje v čiarkach a slová sancta Romana Ecclesia sú zapísané ako S. R. E.).

jezuiti neprezentovali ako udalosť masového charakteru, ktorá si zaslúžila byť zaznamenaná v ich výročnej správe.

Viac svetla do tejto problematiky prináša dokument prísahy presbyterov z fondu Druget Humenné, uložený v Prešove (ŠA PO, f DH, k 267, 652/8). Niektorí, ako sme už spomenuli, tento dokument pokladajú za dokument Užhorodskej únie, ich tvrdenie vychádza z datácie dokumentu k 24. aprílu 1646 a z podpisov, ako hovorí list pápežovi Inocentovi X. (Postoj 2016.; Gradoš 2016b, 232). List informuje o 63 podpisoch, po zrátaní podpisov prichádzame na to, že podpisov je až 82. Obsah prísahy je v rozpore s tým, čo udáva list pápežovi Inocentovi X., respektíve tradovaná pamäť. Nie je ďalším precedentnom, ktorý je potrebné inak vysvetliť, lebo znenie dokumentu je v súlade s platným dobovým kánonickým a uhorským cirkevným právom. Hoci nie je v súlade s tradíciou, ktorá nikdy nerátala s existenciou prísahy s takto naformulovaným textom (Zubko 2016, 3-4). Viackrát sa hľadal originál listu pápežovi Inocentovi X., ten však nie je možné nájsť, lebo má formu overenej kópie, ktorú môžeme datovať najskôr do roku 1710. List pápežovi Inocentovi X. nie je dokument o Užhorodskej únii, text je žiadosť o potvrdenie biskupa, keďže akt únie vyzerá inak.⁸ Vo svete vzniklo viacero únií, napríklad posledná v roku 2015 v súvislosti s Eritrejskou katolíckou cirkvou, ktorej predchádzala dišputa a predstavenie podmienok obidvoch strán (Franciscus 2015, 246). Taktiež takúto formu postupu vidíme nielen v súčasných úniách, ale aj v úniách z minulosti ako Cyperská únia, Brestská únia, či Bazilejsko-ferránsko-florenský koncil, kde sa prerokúvali aj podmienky únie s východnými cirkvami (Suchánek – Drška 2013, 362).

List pápežovi Inocentovi X., ktorý vznikol v rokoch 1710 – 1711 a nemôžeme ho pokladať za akt únie, keďže list nespĺňa potrebné formálne vonkajšie ani vnútorné náležitosti. Jeho formulácia je upravená v prospech Mukačevského biskupa, keďže spomína tri podmienky, ktoré boli kľúčové pre biskupa v Mukačeve. Podľa vtedajšej právnej normy – na základe deviatej konštitúcie Štvrtého lateránskeho koncilu nemohlo mať jedno územie viacero biskupov, preto nemohol mať mukačevský biskup svoju diecézu na území jágerského biskupa (Zubko 2016, 6-7., Zubko 2015, 37-38). Kvôli právnej prekážke vyvíjal biskup v Mukačeve snahu a nárok na svoju diecézu, aj takýmto gestom – vytvorením falza. Nárok jágerského biskupa na správu uniatov (dnešných gréckokatolíkov) vychádzal z prísahy vernosti z roku 1646, o akte únie nemáme žiadne doložené správy neovplyvnené falzom z 1711, mimo správ jezuitov z Užhorodu. Priebeh aktu je neznámy, keďže nemožno si ho vysvetľovať cez prizmu listu pápežovi Inocentovi X.⁹ Taktiež nie je možné vzťahovať priebeh z listu pápežovi Inocentovi X. na udalosť prísahy.¹⁰ Celý priebeh oboch udalostí je nám neznámy. Hoci pamäť nie je v zhode s archívnu spisbou, zhodujú sa však v závere, že sa únia udiala, rovnako sa zhodujú v mieste aktu, ktorým je Užhorod.

REFERENCES

Österreichisches Staatsarchiv Haus-, Hof- und Staatsarchiv(ÖStA HHStA), Ungarische Akten Specialia Fasc.274. Ecclesiastica 1500-1755. Konv. D. Bistum Munkács betreffende Akten 1597-1711. fol. 3-6.

⁸ Z textu: „*žadame o otcovské požehnanie, o podporu pre náš počin a o potvrdenie nami zvoleného biskupa*“

⁹ Takéto vysvetlenie podali skoro všetci vyššie menovaní autori, ktorí sa zaoberali touto témou.

¹⁰ Urobil tak J. Gradoš (2016b, 237; 2016a, 516; 2016c, 308) „*Je pravdepodobné, že už vtedy Parthenius nemal k dispozícii dokument, čo si vyžiadalo neskôr v roku 1652 vyhotovenie zápisu o priebehu celej únie, známeho pod označením Documentum Unionis Užhorodensis, ktorý bol adresovaný pápežovi Inocentovi X.*“ „*It is likely that even then Parthenius did not have the document. In 1652, this required a transcript of the process of entire Union known as Documentum Uzhorodensis Unionis which was addressed to Pope Innocent X.*“

- ÖStA HHStA Ungarische Akten Specialia Fasc. 274. Ecclesiastica 1500-1755. Konv. D. Bistum Munkács betreffende Akten 1597-1711 fol. 11-12.
- Štátny archív Zakarpatskej oblasti Ukrajiny (ŠAZO), F 151 *Správy Mukačevskej gréckokatolíckej eparchie v meste Užhorod (F 151)*, inventár 1, inventárne číslo (i. č.) 1.
- ŠAZO, F 151/1 3.
- ŠAZO, F 151/1 7.
- ŠAZO, F 151/1 14.
- ŠAZO, F 151/1 18.
- ŠAZO, F 151/1 30.
- ŠAZO, F 151/1 87.
- ŠAZO, F 151/1 219.
- ŠAZO, F 151/1 223.
- ŠAZO, F 151/25 6.
- Štátny archív Prešov (ŠA PO), fond (f) Druget Humenné (DH), krabica (k) 267, inventárne číslo (i. č.) 652, 8.
- Bazilovits Joanik. 1799. Brevis notitia foundationis Theodori Koriathovits partis I. Cassoviaë. Franciscus. 2015. In Erythraea nova constituitur Ecclesia Metropolitana Asmarensis. In Acta apostolicæ sedis* 108/3, 246.
- Coranič, Jaroslav. 2014. Z dejín gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku. České Budějovice.*
- Gradoš, Juraj. 2016a. Dokument Užhorodskej únie z 24. apríla 1646. In Historický časopis* 64/3, 511-520.
- Gradoš, Juraj. 2016b. Užhorodská únia z 24. apríla 1646 vo svetle jej dokumentu. In Theologos: teologická revue* 18/2, 229-241.
- Gradoš, Juraj. 2016c. The Union of Uzhorod and the Document from April 24, 1646. In Eastern Theological Journal* 2/2, 303-314.
- Haraksim, Ludovít. 1961. K sociálnym a kultúrnym dejinám Ukrajincov na Slovensku do roku 1867. Bratislava.*
- Hodinka, Antal. 1911. A munkácsi görög szertartású püspökség okmánytára I. 1458 – 1715. Ungvár.*
- Kičera, Viktor. 2015. Coranič, Jaroslav. Z dejín gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku. České Budějovice: Sdružení sv. Jana Nepomuckého při biskupství českobudějovickém, 2014, 526 s. ISBN978-80-86074-30-6. In Mesto a dejiny* 4/1, 120-121.
- Labanc, Peter. 2017. Otázka existencie východného rítu v 13. a 14. storočí na Spiši. [The Question of the Existence of Eastern Rite in Spiš During 13th and 14th Century]. In Konštantínove listy [Constantine's Letters]* 10/1, 198-210.
- Lacko, Michal. 2012. Užhorodská únia karpatských Rusínov s katolíckou cirkvou. Košice.*
- Liška, Anton. 2013. Užhorodská únia. Genéza vzniku a analýza unijného materiálu z Užhorodu. In Kónya, Peter (ed.). Rekatolizácia, protireformácia a katolícka reštaurácia v Uhorsku – Rekatlizáció, ellenreformáció és katlikus megújulás Magyarorszáson. Prešov, 333-352.*
- Papp, György. 1941. Az ungvári unió időpontja. Miskolc.*
- Rupp, Jakab. 1872. Magyarország helyrajzi története II. Pest.*
- Suchánek, Drahomír. – Drška, Václav. 2013. Cirkevní dějiny: Antika a středověk. Praha.*
- Szabó, Péter – Véghseő, Tamas 2011. „... mint igaz egyházi ember...” A történelmi Munkácsi Egyházmegye görög katolikus egyházának létrejötte és 17. századi fejlődése. Nyíregyháza.*
- Zubko, Peter. 2018. Poľsko-uhorské súvislosti v dejinách uniatov. In Slavica Slovaca* 53/3-4, 187-204.
- Zubko, Peter. 2016. O dokumente Užhorodskej únie z 24. apríla 1646. In Slavica Slovaca* 51/1, 3-9.
- Zubko, Peter. 2015. Skrutínia uniatských presbyterov z roku 1749. In Slavica Slovaca* 50/3, 1-102.

Elektronické zdroje:

Postoj. 2016. Objavil 370-ročnú listinu: Je to „krstný list“ gréckokatolíkov.

<https://svetkrestanstva.postoj.sk/13548/objavil-370-rocnu-listinu-je-to-krstny-list-greckokatolikov-zo-siedmich-statov>.

SUMMARY: A LETTER TO POPE INNOCENT X OF 1652 IN THE LIGHT OF FACTS. In 1711, the letter originally addressed to the Pope Innocent X (1644 – 1655) was sent to the Vatican. This letter is considered to be the source of information about the union act between the Catholic Church and the Orthodox in Hungary. Although the letter contained inaccuracies such as the wrong year of the union event – 1649 instead of 1646, or the participation of already deceased people, its credibility was not disputed. Thanks to the use of chronological method, the historians found out the correct year of the event, so they could have made necessary adjustments in the letter itself. At present, the letter to Innocent X is perceived in the historical line of oath of loyalty as its explanation to the oath of loyalty. That is why we compared the letter to Innocent X with the writings of that time until the event of its delivery to the Vatican (1711). By direct method, we have found seven archival documents that should confirm or refute the authenticity of the letter to Pope Innocent X. These documents have shown that the letter and events as described therein were written only after 1710. The letter itself was delivered together with two other untrustworthy decrees as one unit verified by the Bratislava (Prešpork) chapter. Even new versions of the document were created and distinguished in historiography as the Prešpork version and the Eger version. By diplomatic criticism, we conclude that the letter to Innocent X is a falsum.

Mgr. Vavrinec Žeňuch
Jan Stanislav Institute of Slavistics SAS
Dúbravská cesta 9
841 04 Bratislava
Slovakia
vavrinec.zenuch@savba.sk

PÔSOBENIE RÁDU SV. KLÁRY V UHORSKU A NA SLOVENSKU

The Order of Saint Clare in the Kingdom of Hungary and Slovakia

Mária Nemčeková

DOI: 10.17846/CL.2019.12.1.59-75

Abstract: NEMČEKOVÁ, Mária. *The Order of Saint Clare in the Kingdom of Hungary and Slovakia.* The period of the High Middle Ages was characterized by growth in many spheres of life and culture. While the growth and prosperity of those times are often taken for granted, the High Middle Ages was also the time of great human and religious unrests, when many attempts were made to create new forms of an exclusively religious life. These efforts led to the creation of countless religious movements among which the Franciscans and their affiliated order of nuns, the Poor Clares, have become the most significant. These pauperist movements followed and imitated Christ in strict poverty. The main protagonists of this movement were Saint Francis of Assisi and Saint Clare of Assisi who laid foundations of the two religious communities that bear their names. The Poor Clares were actively present in the territory of Slovakia from 1239 until 1782 when their order was dissolved. In 2001, the order of the Capuchin Poor Clares was established in Slovakia in Kopernica near Kremnica.

Keywords: *the Franciscan movement, Poor Clares, Kingdom of Hungary, Slovakia*

Abstrakt: NEMČEKOVÁ, Mária. *Pôsobenie Rádu sv. Kláry v Uhorsku a na Slovensku.* Vrcholný stredovek sa na jednej strane vyznačoval veľkým rozmachom v rôznych podobách. A hoci sa konštatuje všestranný rozkvet, predsa možno toto obdobie zároveň označiť za obdobie veľkého ľudského i náboženského nepokoja. Vyznačuje sa mnohými pokusmi o vytvorenie nových foriem radikálneho náboženského života, ktorý sa prejavil vo forme vzniku nespočetných náboženských hnutí. Spomedzi nich sa najvýraznejšie prejavuje františkánske hnutie a z neho odvodená rehoľa klarisiek. Tieto pauperistické hnutia (hnutia chudoby) sa vyznačovali verným nasledovaním Krista v prísnej chudobe. Hlavným protagonistom tohto hnutia bol sv. František a sv. Klára z Assisi, ktorí položili základ vzniku dvoch rehoľných spoločenstiev nesúcich ich meno. Klarisky pôsobili aj na Slovensku, a to od roku 1239 do roku 1782, keď bola táto rehoľa zrušená. Od roku 2001 pôsobí na Slovensku nová rehoľa klarisiek kapucínok v Kopernici pri Kremnici.

Kľúčové slová: *františkánske hnutie, klarisky, Uhorsko, Slovensko*

Hlavným cieľom novovzniknutých náboženských hnutí vrcholného stredoveku bolo nasledovanie a napodobňovanie Krista, čo znamenalo zanechať všetko. Ideálom sa stal dokonale uskutočnený útek od sveta v askéze. Dominantnou tendenciou bolo spontánne prijatie tých najprísnejších foriem pokánia a odumretie svetu, čo bolo neodmysliteľným predpokladom na dosiahnutie svätosti (Zavalloni 2005, 15).

„Nóvum“ františkánskeho hnutia

Navonok by sa mohlo zdať, že ideál sv. Františka je v jeho jednoduchosti a pokore, v tichosti a poslušnosti, vzdialený od buričských nálad predchádzajúcich hnutí a prúdov. A aj keď to znie čudne, ba až paradoxne, jediné nové, čo František znova prináša na svet a do života Cirkvi, je evanjelium (Manselli 1966, 134). Za podstatu evanjelia a základ kresťanského života považuje predovšetkým chudobu. František sa zrieka všetkého nielen z poslušnosti voči evanjeliovým radám, ale aj preto, aby sa priblížil k chudobným, opusteným, malomocným, v ktorých vidí prítomného Krista. Nejde mu iba o odmietanie svetských dohier, ale predovšetkým o gesto bratstva, ktoré zdôraznilo silnejšiu vnútornú motiváciu kresťanskej chudoby. František pochopil, že nestačí hľadať chudobu len samu osebe, ale spolu s ňou aj milosrdenstvo a lásku (Esser, 1975, 260). Preto František vystupuje v dejinách Cirkvi ako nový človek a naozaj ním bol, lebo začal chápať chudobu i celý kresťanský život novým spôsobom.

Františkova chudoba, osobná i komunitná, má jasný zmysel, lebo sa vzťahuje na dobrovoľnú účasť na chudobe Krista a apoštolov. Išlo predovšetkým o chudobu „materiálnu“, reálnu, povzbudzovanú a udržiavanú duchovným odpútaním sa (Zavalloni 2005, 28).

Táto chudoba žije a živí sa slovami evanjelia, uskutočňuje a prejavuje sa vo výnimočnom psychickom a ľudskom rozmere a v určitom historickom ovzduší.

Ženské náboženské hnutia

12. a 13. storočie je poznamenané aj veľkým rozmachom ženských náboženských hnutí. Pri ich vzniku v kúrii vždy platila zásada: aby mohli spoločenstvá a hnutia zotrvať v štruktúre Cirkvi, čiže viesť náboženský život v pravom zmysle slova v úplnom a výlučnom odovzdaní sa náboženským úlohám a predpísaným životným formám, musia byť zabezpečené určitými pravidlami (regulami) a pevným poriadkom.

Podľa tejto zásady sa kúria vždy snažila pričleniť všetky ženské náboženské hnutia do pevných foriem regulárnych rádov v presvedčení, že náboženský život môže mať svoju pravú hodnotu až vtedy a len vtedy, ak je začlenený do univerzálneho, správneho *ordo* kresťanského sveta (Grundmann 1961, 200).

Podľa nariadenia Lateránskeho koncilu z roku 1215 mohlo náboženské hnutie dosiahnuť cirkevné uznanie iba vtedy, ak sa nechalo začleniť do foriem už existujúcich rádov. Ale vlastná forma rádu, ktorá by bola vhodná na prijatie veľkého ženského náboženského hnutia, neexistovala. *Vita religiosa* bola vždy formovaná len pripojením sa do mužských kláštorov, v spojení s mníšskymi rádmí. Začlenenie ženského náboženského hnutia do cirkevných poriadkov sa teda mohlo uskutočniť iba pripojením k existujúcim mužským rádom (Sbaralea 1983, 201).

Rád františkánov a ženské kláštory v 1. polovici 13. storočia

František – zakladateľ spoločenstva potulných kazateľov, ktorý v roku 1210 dostal pápežské povolenie, nemal nikdy v úmysle založiť ženský rád. Jasne sa to ukázalo práve pri Klárinom „obrátení“. Na Kvetnú nedeľu v roku 1212 zavřila v Porciunkule v prítomnosti bratov svoju konverziu, rozdala svoj majetok (dedičstvo), odložila šperky, drahé šaty, zbavila sa svojich vlasov (tonzúra) a prijala „znaky svätého pokánia“ (Sbaralea 1983, 81). Na Františkovu radu sa presťahovala do kostola sv. Damiána pred bránami Assisi; budovu s kostolom prenechal biskup Guido z Assisi Františkovi na tento účel. Tam sa k nej čoskoro pripojili iné ženy a toto spoločenstvo žilo bez toho, že by sa zaviazalo nejakej regule iného rádu; žili podľa Františkových usmernení a jeho rád v evanjeliíe

chudobe a v podstatnom sa nelíšili od pôvodnej reguly prvých františkánov s výnimkou záväzku a povinností evanjeliových kázni (Sbaralea 1983, 243, 264).¹ Je veľmi pravdepodobné, že v dôsledku nariadení Lateránskeho koncilu spoločenstvo v San Damiano cítilo potrebu zadovážiť si privilegium, aby si mohlo udržať zásadnú charizmu spočívajúcu v princípe prísnej chudoby. Súčasne s týmto úsilím sa budovala aj vnútorná štruktúra spoločenstva tým, že Klára bola vymenovaná za abatišu (Grundmann 1961, 254).² Pravdepodobne v tom čase bola zavedená aj prísna klauzúra. Takto vznikol kláštor uznaný kúriou, ktorý sa od všetkých ostatných ženských kláštorov odlišoval tým, že sa zriekol akéhokoľvek majetku, takže nežil z príjmov plynúcich z majetkov, ale bol presne tak, ako františkánske spoločenstvo, odkázaný na almužny alebo zárobok vlastnou prácou. František bol tomuto Klárinmu spoločenstvu v San Damiano s osobitnou láskou naklonený a chcel mu navždy zachovať priazeň a starostlivosť svojho rádu.³

Toto bol zároveň aj jediný ženský kláštor, ktorý on „založil“, ktorého vznik bezprostredne podnikol a ktorého príslušnosť k svojmu rádu si želal a uznal. Okrem San Damiano nemal byť podľa jeho vôle do jeho rádu začlenený alebo jeho bratmi založený a podporovaný žiadny iný ženský kláštor. Všetkým pokusom previesť na jeho rád starostlivosť o iné ženské kláštory sa vehementne postavil na odpor a bratom prísne zakázal prijímať ženy do rádu (Sbaralea 1983, 212).⁴

KLARISKY V UHORSKU A NA SLOVENSKU

Druhý rád sv. Františka – rád klarisiek – patrí k najstarším ženským rádom a od 13. storočia pôsobil aj na území Slovenska v Trnave a v Bratislave. V čase smrti sv. Kláry (1253) už bolo v celej Európe 150 klariských kláštorov (Duchoňová 2010, 16).

Súčasťou bohatej histórie stredovekých miest boli nepochybne mnohé mníšske rády, ktorých úlohou bolo aktívne pôsobiť proti heretickým učeniam a modliť sa za jednotu a pevnosť Uhorského kráľovstva. Jedným z nich bol kontemplatívny rád sestier svätej Kláry. Ich poslaním bolo podľa vzoru svätého Františka žiť v chudobe, čistote a poslušnosti (Duchoňová 2012, 16-19).

Klariskému hnutiu na Slovensku sa dlhé roky venovala a venuje PhDr. Klára Mészárosová, bývalá dlhoročná pracovníčka Západoslovenského múzea v Trnave a terajšia pracovníčka Univerzitnej knižnice v Bratislave. Skúmala pôsobenie tejto rehole na Slovensku; zozbierala cenné materiály a spracovávala ich do celkov, ktoré vychádzali v časopise „Novinky z radnice“ v Trnave. Za zmienku stojí kuriózna skutočnosť, že tak budova Západoslovenského múzea v Trnave, ako aj budova Univerzitnej knižnice, čiže bývalé i súčasné pracovisko doktorky Mészárosovej sa nachádzajú v bývalých budovách kláštora klarisiek. Sama hovorí, že práve z tejto skutočnosti pramení aj jej záujem o túto reholu.

¹ Táto *Forma vivendi* alebo „*Formula vitae*“, ktoré dal František sestrám v San Damiano sa spomína v Klárinej Regule z roku 1253, kap. VI a v Bule Gregora IX. Anežke Českej z 11. mája 1238.

² Tri roky po svojom obrátení *cogente beato Francisco suscepit tandem regimen dominarum*.

³ Klárina Regula z roku 1253 uvádza slová Františkovej *Forma vivendi* pre San Damiano: „... *Volo et premitto per me et fratres meos semper habere de vobis tamquam de ipsis curam diligentem et sollicitudinem specialem*“.

⁴ Pri rokovaniach s kardinálom Hugolínom v roku 1219 František vysvetľoval: „... *preter unum illud, in quo Claram recluserit, nullum aliud se ex struxisse aut extrui procurasse atque ita huius solius curam assumpsisse tam quoad disciplinam regularem quam quoad tenuem victum mendicitate per se aut socios conquerendum. Neque quidquam sibi tandumdem displicere, quam ut fratres in aliis partibus monialibus domicilia constituit et per se regi impensius voluerint*“.

Klarisky v Trnave

Kláštor klarisiek v Trnave bol založený už v roku 1239; priestory na svoje pôsobenie im poskytol kráľ Belo IV. Jeho sestra Alžbeta Durínska bola veľkou podporovateľkou učenia svätého Františka z Assisi; nebola síce členkou rádu, ale žila podľa ich kánonu. Zomrela v roku 1231 v chýre svätosti ešte počas života sv. Kláry. Pápež Gregor IX. ju vyhlásil za svätú štyri roky po jej smrti. Jej život veľmi ovplyvnil trnavské ženy a dievčatá, ktoré koncom roka 1238 vytvorili skupinu sestier podľa vzoru sv. Kláry. Potvrdenie založenia rehole získali listinou pápeža Gregora IX. z 20. mája 1239. Pápež v nej zobral pod ochranu trnavské mnišky rádu sv. Damiána (podľa kostola sv. Damiána v Assisi). Zároveň získali kostolík zasvätený sv. Alžbete. Bélo IV. z úcty k svojej sestre daroval 11. mája 1240 sestrám rádu sv. Damiána dôchodky z dediny Boleráz a v roku 1247 vyňal Boleráz spod právomoci bratislavského župana aj trnavského richtára. Približne okolo roku 1255 bol postavený pôvodný kláštor a kostol zasvätený Blahoslavenej Panne Márii a Všetkým Svätým pri Lovčickej bráne, na mieste dnešnej budovy. Z historických dokumentov je známe, že názov rádu nebol koncom 13. storočia ešte jednotný napriek tomu, že v roku 1263 ho pápež Urban IV. zjednotil pod menom *Ordo Sanctae Clarae* (Duchoňová 2012, 16-19).

Kláštorný komplex spočiatku tvorila budova kostola a iba jedna obytná stavba. Jednoloďový kostol mal presbytérium zaklenuté krížovou rebrovou klenbou a ukončené rovným uzáverom. V jeho južnej stene sa pri prieskume našla stredoveká sedília s kamennou obrubou a ornamentálnou freskou. Na kostol sa napájala mohutná obdĺžniková budova – dnešné stredné kláštorné krídlo. Stavba mala pravdepodobne dve podlažia. Jej prvé podlažie bolo čiastočne zahĺbené do terénu. Vedľa kláštora stála jednoposchodová budova, v ktorej bývali kapláni slúžiaci omše (Čambál 2010, 101-102).

Keďže klarisky žili v klauzúre a nemali povolené žobrať, prostriedky na živobytie získavali vďaka štedrej pomoci panovníkov a pápeža. V auguste 1251 ich zobral pod svoju ochranu pápež Inocent IV. a dovolil im vlastniť domy, pozemky a usadlosti získané darom. O mesiac neskôr im pápež zmiernil prísne reholné pravidlá a povolil im, aby v zimných mesiacoch mohli nosiť kožušinový odev. Panovník Štefan V. oslobodil majetky klarisiek v bratislavskom komitáte od platenia daní a kolekty.

V rámci kláštorného života boli klarisky viazané prísnymi regulami, ktoré určovali ich povinnosti voči Bohu i rádu. Prvá časť regule – poslušnosť – predpokladala oddanosť Bohu a Cirkvi. Znamenalo to bezvýhradné rešpektovanie autority abatiše a rádových predstavených. Podľa druhej časti regule – chudoby – dievča nemohlo pri vstupe do rádu vlastniť žiadny majetok; sľub chudoby sa vzťahoval na samotnú mnišku, ktorá si nesmela nič privlastňovať. Rodičia však vstupným darom kláštora zadovážili hmotné zabezpečenie svojej dcéry – mnišky. Dary od príbuzných mohli prijať len so súhlasom predstavenej (Kušniráková 2011, 28-32).

Ďalšia časť regule upravovala otázku prijímania nových členiek do rádu. Podmienkou na vstup do kláštora bol vek 15 rokov a dobrý zdravotný stav. Za výchovu a formovanie dorastu zodpovedali majsterky novíciek. Po prijatí sa dievča podrobilo tonzúre a od tej chvíle nesmelo opustiť kláštor ani komunikovať s okolitým svetom, čiže musela dodržiavať prísnu klauzúru. Prijatú návštevu bolo povolené len so súhlasom abatiše a v prítomnosti „sestier načúvajúcich“, ktoré mali dohliadať na obsah rozhovoru. Mnišky prijímali návštevy v miestnosti na to určenej – v parlatorii. Menšie dary sa podávali cez rotu – otočné zariadenie. Počet návštev v roku i čas ich trvania určovala regula rádu. Mnišky nesmeli pristupovať k oknám ani k bráne, aby nemohli viesť nekontrolované rozhovory s osobami zvonka. Každé z dievčat dostalo oblečenie, ktoré pozostávalo z habitu so škapuliarom. Podľa vzoru bratov františkánov bol habit prepásaný povrazom nazývaným cingulum. Na ňom mali tri uzly – symbol troch evanjeliových rád – čistoty, chudoby a poslušnosti. Na hlave nosili biele rúško so závojom a čepiec z rovnakej látky ako bol habit. Denne sa osemkrát modlili

liturgické hodinky: začínali o polnoci matutínom, pokračovali hodinkami laudes, prima, tertia, sexta, nona, vespera a kompletórium. Každý deň sa zúčastňovali bohoslužby. O ich duchovné potreby sa od roku 1296 starali františkánski mnísi. Regula stanovovala aj spôsob voľby predstavenej a pracovné zadelenie členiek rádu. Funkčné obdobie predstavenej sa v priebehu čias menilo, zvyčajne to boli dva alebo tri roky. Predstavená kláštora – abatiša – zodpovedala za náboženský život reholnej komunity a reprezentovala kláštor vo vzťahoch s vonkajším svetom. „Večnou“ matkou sa stala sestra, ktorá bola viackrát predstavenou kláštora. Zástupkyňou abatiše bola priorka, ktorá sa starala predovšetkým o majetkové a finančné záležitosti. Poradným zborom vedenia kláštora boli volené a večné diskrétky, ktoré spolourozhodovali najmä o prijímaní novíciek a o spravovaní kláštorného majetku. Prestížne postavenie v reholnej komunite patrilo aj mníškam dozerajúcim na dodržiavanie klauzúry a učiteľkám, ktoré vychovávali rádový dorast. Uvedené posty zvyčajne získavali staršie, skúsenejšie mníšky. Každodenný chod kláštora zabezpečovali šafárky, správkyne vínnych pivníc, nemecké a maďarské sekretárky, dirigentky, opatrovatelky chorých a kuchárky. Ďalšie funkcie boli napr. horné strážkyne dverí, dolné strážkyne dverí, počúvačky (pri návštevách), almužníčky, majsterky chorých, strážkyňa octu, cukrárky, šičky, záhradníčky, opatrovatelky ohňa, opatrovatelky budovy, atď. Pochádzali zvyčajne z radov laických sestier, ktoré vstupovali do kláštora bez vena. Regula ďalej nariaďovala dodržiavanie ticha – silencium – od Veľkej noci až po sviatok Narodenia Panny Márie. Cez deň dodržiavali ticho od zvonenia na večery po tretiu kánonickú hodinku. Všetky povinnosti, ktoré v tom čase vykonávali, museli robiť v tichosti a nemohli prijímať návštevy. Regula upravovala spôsob zbierania a rozdávania almužny i opatrovanie chorých (Duchoňová 2012, 16-19).

Začiatkom 14. storočia boli sestry rádu svätej Kláry často nútené riešiť mnohé sporné otázky týkajúce sa vyberania poplatkov zo svojich majetkov. Už v roku 1303 si od kráľa Ladislava V. dali potvrdiť oslobodenie kláštora od platenia akýchkoľvek daní a poplatkov. O rok neskôr ich od platenia desiatok z kláštorných majetkov oslobodil pápež Benedikt IX. Napriek tomu došlo okolo roku 1309 k sporu, v ktorom sa klarisky sťažovali ostrihomskému arcibiskupovi na neoprávnené vyberanie poplatkov Ostrihomskou kapitulou. Spor definitívne vyriešil pápežský legát kardinál Gentilis v prospech klarisiek (Duchoňová 2012, 16-19).

V roku 1325 život sestier nepriaznivo poznačil veľký požiar v Trnave, ktorý poškodil aj kláštor a kostol klarisiek. Keďže klarisky nedisponovali dostatočnými prostriedkami na obnovu, žiadali finančnú pomoc od kráľa. Ďalšie prostriedky získali z pozemkov a majetkov, ktoré získali v obciach Hoste, Pavlice a Neštich (Roháč 2010, 98-100).

Koncom 14. storočia dokončili rekonštrukciu kostola, počas ktorej sa zmenil tvar presbytéria z rovného na polygonálny; do interiéru kostola bola vložená nová krížová klenba s kamennými rebrami a s výraznými konzolami figurálneho charakteru.

Spolu s prestavbou kostola bol pôdorysne rozšírený aj kláštor dovtedy pozostávajúci iba z jedného murovaného krídla. Zväčšili ho na typickú trojkrídlivú dispozíciu pristavanú k južnej stene kostola s otvorenou arkádovou chodbou – ambitom – lemujúcim rajský dvor – dnešné východné nádvorie (Čambál 2010, 101-102).

Počas husitských vojen obsadili majetky klarisiek bohatí mešťania a vidiecka šľachta a poberali z nich príjmy. V tejto nepokojnej situácii boli klarisky nútené žiadať o pomoc pápeža. Pápež Urban VI. poveril trnavských františkánov z kláštora sv. Jakuba, aby vyriešili vrátenie obsadených majetkov. V júni 1432, keď sa husiti pod vedením Blažeka z Borotina dostali do mesta, trnavské klarisky museli utiecť k sestrám klariskám do Bratislavy. Vrátili sa až v roku 1435 na príkaz kráľa Žigmunda. Pri požiari a rabovaní Trnavy husitmi bolo zničených a stratených veľa listín a privilégii, ktoré klariskám patrili, preto vydal Kráľ Matej Korvín privilégium, v ktorom dosvedčuje právoplatnosť nárokov na dedinu Boleráz (Varsík 1975, 122).

Majetok klarisiek sa postupne zväčšoval vďaka štedrým darom od rôznych významných mecenášov, napríklad v roku 1479 odkázal klariskám dediny Biely Kostol a Fančal vážený pán Elefant Benedik. V roku 1524 im ostrihomský arcibiskup Ladislav Sáلكaj podaroval desiatok z viníc v obci Smolenice. Po bitke pri Moháči sa mnohí feudáli zmocnili majetkov klarisiek a neprávom si nárokovali na desiatok z viníc v obciach Neštich a Boleráz. V tejto nepriaznivej situácii žiadali klarisky o pomoc mestskú radu. Na žiadosť mesta prikázal Ferdinand I. v roku 1544 Františkovi Ňárymu, aby vrátil klariskám les v Bolerázi a poveril ho spravovaním ich majetku. Ďalšie výhody získali v rokoch 1528, 1548 a 1549, keď kráľ Ferdinand zakázal mestu, aby boli poddaní pracujúci na majetkoch mníchov nútení k verejným prácam. Mesto podporovalo vzrast kláštorných pozemkov v rámci mestských hraníc. V roku 1555 získali klarisky dedičstvo rodiny Salcer: záhrady pozdĺž Dolnej brány. V roku 1627 im mesto darovalo vedľa ležiaci pozemok. Daniel Lancer daroval klariskám záhradu a v roku 1668 Štefan Réčej dom so záhradou, ktorý stál oproti kláštoru. Na tieto donačné aktivity mala nemalý vplyv skutočnosť, že medzi mníchami sa nachádzali členky významných uhorských šľachtických rodín. Svoje zastúpenie v kláštore mali rody Aponi, Erdödy, Forgáč, Révaj, Čáky, Barkóci, Beréni. Bežným javom bolo, že v kláštore žili blízke príbuzné, tety so svojimi neterami, sesternice i sestry. Rodiny, ktoré mali v kláštore príbuzné, boli štedrými mecenášmi a donátormi kláštora. Jednou z takých rodín boli Forgáčovci. Isté je, že budova klarisiek bola začiatkom 17. storočia v dezolátnom stave, lebo z roku 1607 sú známe žiadosti mníchov kráľovskej komore o podporu na jej reštaurovanie. Už v roku 1608 bol postavený a ostrihomským arcibiskupom grófom Františkom Forgáčom vysvätený nový oltár, do ktorého boli vložené relikvie svätých Lörinca, Antala a Gála. Katarína Pálfiová, vdova po jeho bratovi Žigmundovi, palatínovi Uhorska (1618 – 1621) povolila v roku 1649, aby na časti jej majetku v Trnave viedla nová cesta a pozemok pod pôvodnou cestou darovala klariskám. Zväčšili sa tak kláštorné záhrady s ovocnými stromami, ktoré klarisky využívali na oddych. V roku 1661 sa stala abatišou kláštora Mária Klára (1620 – 1685), dcéra Žigmunda Forgáča (Duchoňová 2012, 24-26).

Ďalšou známou postavou bola Margita Forgáčová (1726 – 1750), blízka príbuzná spomínanej Agneše. Jej otec bol Ján Forgáč, pravnuk Žigmunda Forgáča, ktorý bol kráľovským radcom a novohradským županom. V roku 1750 namaľoval jej posmrtný portrét nizozemský maliar Karol Wilhelm Brandt žijúci v Trnave. Portrét sa dnes nachádza v hradnom múzeu Červený Kameň (Varsík 1975, 9-29).

Na prelome 16. a 17. storočia naše územie poznačili stavovské povstania, turecká vojna, rýchly nástup reformácie, ako aj úpadok rehoľných inštitúcií spojených so sekularizáciou ich majetku. Nepokojom odolali len kláštory klarisiek v Bratislave a v Trnave, lebo sa nachádzali ďaleko od osmanskej línie. Preto sa v roku 1556 uchýlili ku klariskám do Trnavy begínky a klarisky z mesta Sarospatak (v dnešnom Maďarsku), ktoré obsadili protestantskí povstalci. Kláštor a kostol v Trnave sa však nachádzali v zlom stave, o čom svedčia záznamy z roku 1615 a 1619, keď boli klariskám odpustené poplatky „*adstructuram ruinosi sui claustris*“. Na obnovu budov získali klarisky prostriedky vďaka donačným aktivitám srbiskupa Petra Pazmáňa, no už 7. septembra 1619 boli nútené utiecť pred vojskami Gabriela Bethlena do mesta Bécsújhely, v súčasnosti Wiener Neustadt v Dolnom Rakúsku. Žili tu v ustavičnom strachu, pokiaľ sa nad nimi nezľutovala vdova po Žigmundovi Ratkayovi Fruzina Pálfiová, ktorá im poskytla vlastný dom v Záhrebe. Počas troch rokov strávených v Chorvátsku sa ich mecenášom stal ctihodný Peter Gál. 7. marca 1621 sa presťahovali bližšie do mestečka Bruck. Do Trnavy sa vrátili až v roku 1622 a pokračovali v prestavbe (MOL, fond C39, LAD. D, fasc. 40).

V duchu reformných myšlienok sa po návrate z mesta Wiener Neustadt pustili klarisky do prestavby kostola a celého kláštorného komplexu, ktorú finančne podporoval kardinál Peter Pázmaň. Hlavným cieľom prestavby bolo zabezpečiť prísnejšie dodržiavanie klauzúry. Za tým účelom sa predelil aj kláštorný kostol. Na prízemí prístavby vznikli priestory na komunikáciu smerom

z kostola – vnútorné parlatórium, na poschodí zasa chór mníšok – oratórium, ktoré bolo súčasťou klauzúry a od kostola ho delila stena so zamrežovaným oknom, cez ktoré obyvateľky kláštora – zvonka nevidené, počúvali celebrujúceho kňaza (Duchoňová 2012, 8).

Prestavby kostola i kláštornej budovy narúšali vojnové ťaženia Juraja I. Rákociho v roku 1644, keď boli klarisky znova nútené mesto opustiť a uchýlili sa do mesta Kismarton v Rakúsku. Po návrate ešte v tom istom roku dali obnoviť budovu kláštora a vyťahnuť jeho múry na úroveň druhého poschodia. K pôvodnej budove dali postaviť nové krídlo, ktoré vtiahlo predĺženú loď kostola s vežou a vytvorilo základ pre nové západné nádvorie kláštora. No v roku 1645 boli opäť nútené uchýliť sa do Rohožníka. Po návrate našli kláštor a kostol značne poškodený, preto žiadali v roku 1650 finančnú dotáciu od panovníka „*pro restaurando templi choro modo in dies ruinam minante*“. V roku 1655 bolo pristavené ďalšie krídlo západného nádvorja, ktoré pohltilo pôvodne samostatný gotický dom. Vnútorné priestory kláštora museli tiež zodpovedať regule rádu (Oriško 1978, 89).

Ďalší stavebný vývoj kláštora bol pozastavený, pretože v roku 1683 vošiel do mesta so svojim vojskom Imrich Tököly a klarisky boli znovu nútené opustiť kláštor. Odišli do Brna a v Trnave zostali len choré sestry so svojimi opatrovatelkami. 8. augusta 1683 zasiahol kláštor rozsiahly požiar. Kráľ Leopold oslobodil majetky mníšok a ich poddaných od platenia daní a iných poplatkov, aby mohli financovať opravy; naspäť sa vrátili až v roku 1685. Vďaka finančnej podpore arcibiskupa Juraja Sécčeniho dali v roku 1694 opraviť kláštor a obnovili výzdobu kostola (Čambál 2010, 101-102).

Kláštory klarisiek podporovali prestíž a ekonomické záujmy uhorských šľachtických rodov a vďaka tejto skutočnosti získali určitý dynastický charakter, ktorý im zabezpečoval pravidelný „prísun“ rádového dorastu a finančných prostriedkov v podobe vena.

Základom hmotného zabezpečenia kláštorov klarisiek v Bratislave, Trnave a Budíne boli stredoveké donácie a nehnuteľnosti zaniknutých ženských kláštorov, ktoré im na začiatku 17. storočia darovali uhorskí panovníci. Majetky klarisiek predstavovali rozsiahle feudálne panstvá, ktoré sa delili na niekoľko správnych celkov, na takzvané provizoriáty (MOL, fond C39, LAD. D, fasc. 40).

Do roku 1721 spravovali klarisky svoj majetok pod formálnym dozorom Mariánskej provincie františkánov. Vedenie provincie muselo schváliť predaj nehnuteľností, stavebné úpravy a s nimi súvisiace rozpočty a pravdepodobne aj investovanie kapitálu. Abatiše menovali právnych zástupcov svojich kláštorov, prijímali správcov a vyšších úradníkov na jednotlivé panstvá, vydávali pokyny a nariadenia, kontrolovali vedenie účtov. (ŠA Bratislava, fond MPF, 93a).

Uhorské klarisky, podobne ako iné stredoveké kontemplatívne rády, realizovali reformu v ranom novoveku pokusom o fixáciu stredovekých ideálov a striktnjším dodržiavaním rádovej regule. Pôvodné štatúty sa stali prostriedkom, pomocou ktorého sa chceli vymedziť voči novovznikajúcim rehoľným spoločnostiam a zachovať si svoju identitu. Regula rádu bola normatívnym dokumentom, obrazom ideálneho a očakávaného spôsobu života v kláštore; napriek svojmu normatívnemu charakteru bola často prepisovaná, upravovaná a modifikovaná podľa lokálnych a dobových okolností.⁵

Postavenie každej mníšky predurčoval jej pôvod a výška vena, dĺžka pobytu v kláštore a v neposlednom rade aj jej ambície a schopnosti. Predstavenou kláštora bola abatiša, ktorá zodpovedala za náboženský život rehoľnej komunity a reprezentovala kláštor vo vzťahoch s vonkajším svetom. Jej funkcia sa spájala s významným spoločenským postavením a prestížou a ak jej predstaviteľka mala vplyvné rodinné zázemie, mohla sa stať rovnocenným partnerom cirkevným a svetským autoritám (Kušniráková 2010, 139). Zástupkyňou abatiše bola priorka, ktorá sa starala predovšetkým

⁵ Regula rádu je v tomto príspevku interpretovaná podľa *Constitutiones* spísaných pre bratislavský a trnavský kláštor klarisiek v roku 1663. Pozri ŠA Bratislava, fond MPF, LAD. 30, Extra ordinem, n. 1.

o majetkové a finančné záležitosti. Poradným zborom vedenia kláštora boli volené a večné diskkrétky, ktoré spolurozhodovali najmä o prijatí novíciek a o spravovaní kláštorného majetku. Prestížne postavenie v reholnej komunite patrilo aj klariskám, ktoré dozerali na dodržiavanie klauzúry⁶ a vychovávali rádový dorast⁷. Uvedené posty zvyčajne získali staršie a skúsenejšie mníšky, ktoré sa považovali za odolnejšie voči lákadlám vonkajšieho sveta. Každodenný chod kláštora zabezpečovali šafárky, správkyne vínnych pivníc, nemecké a maďarské sekretárky, opatrovatelky chorých a kuchárky (Kušniráková 2010, 139).

Tridentský koncil v snahe zabrániť dedičnej držbe kláštorných funkcií a systému komendátorov nariadil trojročné funkčné obdobie a tajnú voľbu predstavenstva kláštorov (Duchoňová 2012, 8). Kandidátka na post abatiše musela mať minimálne 40 rokov a aspoň osem rokov musela stráviť v ráde ako mníška s večnými sľubmi. Ak delegát Mariánskej provincie františkánov nesúhlasil s jej kandidatúrou, mohol navrhnúť novú kandidátku. Vedenie kláštora volili všetky mníšky, ktorým od zloženia večných sľubov uplynuli minimálne štyri roky. Z voľby boli vylúčené laické sestry a novicky. Oprávnené voličky odovzdávali svoj hlas ústne vyslaným delegátom provincie a ostrihomského arcibiskupa, ktorí sa počas volieb nachádzali v parlatóriu. Zvolená abatiša a priorka museli získať viac ako polovicu všetkých hlasov, diskrétkami sa stali mníšky, ktoré získali najviac hlasov⁸ (ŠA, fond MPF, LAD. 29, fasc. 10, n. 6).

Od 12. storočia sa novým fenoménom stali laické sestry, ktoré tvorili približne jednu štvrtinu z celkového počtu klarisiek v jednotlivých kláštoroch. Pochádzali z nižších spoločenských vrstiev ako chórové sestry a kláštor od nich nepožadoval vstupné veno. Od chórových sestier sa odlišovali už na prvý pohľad odevom a nižším štandardom ubytovania. Laické sestry nemohli voliť a byť volené. Ich účasť na náboženskom živote komunity bola zredukovaná, aby mohli viac času venovať manuálnej práci. Ich práca sa považovala za menejcennú, väčšiu úctu a vážnosť mala „opus detí“ chórových sestier, ktorých práca mala viac duchovný ako materiálny význam a kláštor z nej nemal žiadny hmotný alebo finančný prospech. Počas zimného obdobia spávali laické sestry v spoločnom dormitórii, lebo v ich celách chýbali pece na vykurovanie (Kušniráková 2010, 140). Regula rádu predpisovala klariskám skromné výbavy ciel, aby sa nerozptyľovali materiálnymi vecami a ľahšie sa sústredili na službu Bohu. Abatiša bola povinná pravidelne kontrolovať cely a odstrániť z nich všetko, čo by odporovalo chudobnému spôsobu života. V každej cele sa okrem postele, kľačadla a kríža nachádzalo niekoľko stolov a stolíkov, kanapy, kreslá, stoličky, skrine, truhlice a rôzne skrinky. Najsolventnejšie mníšky si nechali na vlastné náklady vybudovať elegantné pece na vykurovanie. Nábytok v celách formálne patrilo kláštoru, zaobstarali si ho však mníšky s pomocou svojich rodín a kláštor ním nemohol disponovať bez ich súhlasu (MOL, fond C103, 32d).

Rádový odev tmavej hnej farby a nakrátko ostrihané vlasy symbolizovali definitívny odchod klarisiek zo svetského života a príslušnosť k reholnej komunite. Uhorské kláštory v ranom novoveku už nevyžadovali, aby bol mníšsky odev zhotovený z drsného materiálu. Mníšky zo zámožnejších rodín si mohli zadovážiť látky na kvalitnejšie ošatenie, na čo si prispievali z vlastných prostriedkov. V Trnave musela abatiša v priebehu svojho trojročného funkčného obdobia zabezpečiť každej mníške kompletnú sadu nového ošatenia a každoročne dve šnurovačky a mušelin na čierny závoj. Zimné ošatenie – povolené boli aj kožuchy – si mníšky museli zabezpečiť

⁶ Na dodržiavanie klauzúry dozerali mníšky, ktoré slúžili na rote, pri bráne a sestry načúvajúce.

⁷ Chovankyne kláštora viedla majsterka detí, výchovou novíciek bola poverená majsterka novíciek, za formovanie mladých mníšok do 24 rokov zodpovedala majsterka mladých mníšok. Tieto funkcie sa podľa počtu zverených mohli kumulovať, prípadne jednotlivé majsterky mohli mať svoje asistentky.

⁸ Dve až štyri volené diskkrétky sa rovnako ako abatiša a priorka volili na tri roky. Večné diskkrétky sa volili na doživotie; zvyčajne túto funkciu zastávali tri až štyri mníšky.

na vlastné náklady. Konvent ho poskytol len tým, ktoré nemali rodičov alebo iných dobrodincov (MOL, fond C39, LAD. D, fasc. 40).

Pri spoločnom stolovaní v refektári sa dôraz kládol na zásadu, že okrem tela má dostávať pokrm aj duša, preto sa počas stolovania nahlas čítalo z náboženskej literatúry. Počas stolovania sa mníšky mali vyhýbať zbytočnému klebeteniu a čas strávený v refektári nemali neúmerne predlžovať. Pôst bol predpísaný štyrikrát v týždni a základ jeho jedálneho lístka tvorili ryby, raky a vajcia. Ako dezert sa podávalo ovocie z kláštornej záhrady (MOL, fond C103m 32d).

Každodenný život v kláštore klarisiek predstavoval opakovaný cyklus modlitieb, práce a kontemplácie. Kontemplatívny charakter rádu vyžadoval dodržiavanie kanonických hodín, od ktorých sa následne odvíjal režim celého dňa. V čase medzi pobožnosťami si mníšky plnili povinnosti, ktoré im vyplývali z ich úradu alebo funkcie. Časť dňa trávili spoločne a venovali sa šitiu habitov alebo ručným prácam. Zhotovené výrobky darovali svojim patrónom a dobrodincom alebo nimi zdobili kláštorný kostol, či kostoly na kláštorných majetkoch. Vo voľnom čase sa mohli venovať svojim záľubám, najmä maľovaniu a hre na hudobné nástroje (Duchoňová 2012, 15).

Z roku 1633 pochádza nariadenie pápeža Urbana IV. vydané pre trnavský kláštor o vykonávaní liturgických hodín. Rukopisy liturgických piesní, ktoré spieval svätý František a učebnica zborovej hudby obsahovali základy najstaršej formy chórového spevu. Chórové sestry sa venovali spevu liturgických piesní v sprievode hudobných nástrojov. Podľa archívnych dokumentov sa v kláštore už v roku 1715 nachádzal jeden organ, ale aj päť trombónov, 2 medené tympany a klavichord. Okrem toho tu pôsobili majsterky ako učiteľky hudby, spevu, hry na organ pre dievčatká od 4 až 6 rokov, ktoré dávali do kláštora na výchovu rodiny zo vznešených rodov (Mészárosová 2005, 163-175). Dievčatá sa naučili pokore, hre na hudobné nástroje a chórovému spevu. Čas chovankýň sa mohla neskôr vrátiť do svetského života a vydať sa, no väčšina zostala a stala sa mníškami (Kušniráková 2011, 28-32).

Klarisky v Bratislave

Bývalý klariský kláštor je najstaršou z budov Univerzity Komenského v Bratislave. Kláštor a kostol klarisiek sa nachádza v historickom centre mesta ako neprehliadnuteľný masívny blok historických budov, ktorý vznikol na mieste najstaršieho kláštora v meste.

Pôvodne na tomto mieste stál kláštor cisterciánok. O ich príchode sa nezachovali presné údaje, ale predpokladá sa, že sa tu usadili bezprostredne pred rokom 1235, lebo v tomto roku generálna kapitula v Citeaux na pápežov príhovor inkorporovala „Abbatia de Posonio“, teda opátstvo cisterciánok v Bratislave. O ich pôsobení vieme veľmi málo a nie je jasné ani to, kedy opustili Bratislavu (približne po tridsiatich rokoch). V listine Ondreja III., ktorou daroval klariskám kláštor cisterciánok, sa spomína, že budovy sú prázdne už dvadsať rokov; napriek viacerým výzvam cisterciánskeho rádu, aby budovy využívali pre kláštor a jeho statky, prešli do majetku panovníka, ktorý nimi mohol voľne disponovať (Kostka 1976, 29).

Iniciatíva na založenie klariskej komunity v Bratislave vznikla začiatkom prvého decénia 13. storočia medzi miestnymi ženami. Na ich podnet provinciál františkánskeho rádu Barnabáš v Ríme viackrát tlmočil žiadosť o povolenie usadiť rád v Bratislave. Pápež Bonifác VIII. udelil 12. 9. 1297 súhlas a poveril kardinála Mathea, aby jeho rozhodnutie oznámil provinciálovi do Bratislavy s tým, že pri organizovaní činnosti novozaloženého kláštora majú pomáhať rehoľníčky, ktoré dobre poznajú predpisy a spôsob života klariskeho rádu. Treba im zabezpečiť zaopatrenie, ubytovanie zodpovedajúce ich kánonom a s ich usadením musí súhlasiť aj bratislavská kapitula. Dušpastierskou činnosťou a vizitáciou boli poverení františkáni (Kušniráková 2011, 132).

V októbri boli presťahované minimálne štyri až šesť sestier (pravdepodobne z Trnavy) do Bratislavy a zverili im úlohu životom naplniť predpis podľa reguly v novej komunite. Provinciál intervenoval aj u panovníka ako hlavného patróna, aby pre klarisky získal bývalý cisterciánsky kláštor a všetky k nemu patriace stavby. Ondrej III. vydal 26.10.1297 privilégium, v ktorom ako kráľovskú donáciu daroval všetky uvedené nehnuteľnosti a majetky klariskám (... *ad dictum claustrum religiosae Dominae eiusdem ordinis redire neglexerint...*). V ďalšej listine z toho istého dňa potvrdzuje akt darovania (... *fundo, seu curia vel area. per eosdem cives Pasonienses, donate seu collata*) a berie ich pod svoju ochranu (... *et in nostram protectionem cum procuratore et rebus ad se pertinentibus modo predictio assempas...*). Ešte v tom istom roku prikázal bratislavskému richtárovi a magistrátu mesta, aby ochránili vlastníctvo všetkých pozemkov a statkov klarisiek, ktorý im pri založení kláštora daroval. Patrónkou kostola bola sv. Mária Magdaléna (ŠA Bratislava, fond MPF, LAD. 29, fasc. 3, n. 7). Budovu, ktorá bola dlhšiu dobu opustená a značne poškodená, opravili a prispôbili novým potrebám.

O prvých rokoch života rehoľníč nemáme veľa údajov, ale vieme, že pod vedením opátky žili svoj kontemplatívny život v pravidelnej modlitbe, dobrovoľnej chudobe a v prísnej klauzúre. Kláštor mohli opustiť len výnimočne z dôvodu plnenia sľubu, v záujme viery a rádu, napr. pri zkladaní nového kláštora a v prípade ohrozenia života.

Keďže získali aj statky, ktoré mali kryť náklady na obživu a ostatné existenčné potreby, bratislavský prepoš a kapitula z ich majetkov žiadali desiatky. Klarisky sa v roku 1310 obrátili na vyslanca pápeža Klementa V., kardinála Montefiore Gentilisa, aby ich od platenia desiatok oslobodil. Ešte v tom istom roku Gentilis vydal pre rehoľný rád privilégium, podľa ktorého neboli nikomu povinné platiť desiatky zo svojich statkov. Benedikt XII. vydal 8. 1. 1335 rozhodnutie, ktorým všetky klariské kláštory – teda i bratislavský – oslobodil od platenia desiatok a akýchkoľvek bremien cirkevným alebo svetským osobám, a to tak na súčasné, ako i budúce statky a majetky. Kráľ Ľudovít I. sa klarisiek tiež zastal v roku 1345 v súvislosti so sporom o vinohrad a ubezpečil ich, že sa kedykoľvek môžu obrátiť na neho alebo jeho matku. Prvá predstavená je známa z roku 1382 pod menom Kunigunda. Zo 14. a 15. storočia sa zachovali sporadické správy o klauzúrach v súvislosti s darmi v podobe vinohradov, lúk alebo finančnej hotovosti. Kráľ Žigmund v roku 1392 prijal klarisky, ich majetky a poddaných do svojej zvláštnej priazne (*privilegium protectionale*) a kráľovskej ochrany. V listine z 28. marca 1421 potvrdzuje znovu všetky ich privilégia a práva. Okolo roku 1433 sa začali zbierať peniaze na prestavbu kostola. V tomto období poskytli útočisko aj klariskám z Trnavy, ktoré utiekli pred husitmi a až do roku 1435 sa zdržiavali v bratislavskom kláštore (ŠA Bratislava, fond MPF, LAD. 29, fasc. 4).

V roku 1515 vypukol v kráľovskej kuchyni požiar, ktorý sa rýchlo rozšíril a zhorela väčšia časť mesta aj s klariským kláštorom. Kostol bol síce ušetrený, ale rehoľnice museli žiť vo veľmi poškodenej budove a vo veľkej biede. Požiadali o pomoc kráľa, ktorý im z výnosov mýta poskytol tisíc zlatých na stavebné náklady. Sumou 150 zlatých prispeli aj mešťania Bratislavy. Na živobytie dostávali od panovníka almužnu – štyri florény týždenne. Ešte nestačili dokončiť obnovu kláštora, keď v roku 1529 Turci tiahli na Viedeň a klarisky pred nimi utiekli do bezpečnejšej Trnavy. Mesto do ich budovy umiestnilo rád sv. Antona, ktorý sa venoval ošetrovaniu starých a chorých, lebo ich kostol so špitálom spolu s predmestskými kostolmi sv. Vavrinca, Michala a Mikuláša pred príchodom Turkov zbúrali. Ferdinand I. v roku 1530 píše mestskej rade, aby umožnila mníškam návrat do kláštora a aby si neprivlastňovala ich príjmy. Do Bratislavy sa vrátila iba predstavená kláštora, ktorá pred smrťou súhlasila s tým, aby sa kláštor a všetky jeho príjmy použili pre potreby mestského špitála. S tým 25. augusta 1540 súhlasil aj panovník (ŠA Bratislava, fond MPF, LAD. 29, fasc. 1-13).

Klarisky v Starom Budíne – ústrednom kláštore rádu v Uhorsku – museli v roku 1541 pri obliehaní Budína Turkami svoj kláštor opustiť a utiekli do Bratislavy. Spočiatku bývali v prenajatom

dome, ale usilovali sa o znovu získanie klariského kláštora. Mesto sa odvolávalo na súhlas panovníka, ale keďže išlo o cirkevnú budovu, so zmenou funkcie budovy museli súhlasiť aj cirkevní nadriadení. Tento súhlas chýbal, preto súd 1. mája 1543 zaviazal magistrát Bratislavy k presťahovaniu špitála a vráteniu kláštora klariskám. Keďže sa mesto zdráhalo budovu odovzdať, nariadil Ferdinand o rok neskôr vykonanie rozsudku bez možnosti odvolania. Klarisky 10. decembra 1577 bývali späť v kláštore. Na ich živobytie slúžili pozemky v pätnástich obciach bratislavskej stolice, ktoré pôvodne vlastnili starobudínske klarisky. Panovník oslobodil ich vozy s potravinami od platenia tridsiatkového mýta a o rok neskôr, v roku 1545 opätovne nariadil, aby im bratislavský tridsiatkový úrad týždenne vyplácal štyri florény ako almužnu. Arcibiskup – aj vo funkcii miestodržiteľa – oslobodil ich statky aj od povinnosti ubytovávať vojakov (Schövitzy 1886, 13-52).

V roku 1581 mníšky, ktoré žili v skromných, stiesnených podmienkach, žiadali mesto, aby im prepustilo voľnú parcelu na rohu Klariskej ulice a ulice Na vršku. Keďže pri poškodenej kláštornej budove nemali záhradu, žiadali od mesta aj ďalšiu parcelu od ulice Na vršku smerom k mestským múrom. Mesto ich žiadosti vyhovel. K zväčšeniu kláštora, o ktorom sa píše v dohode medzi mestom a abatišou Ilonou, vtedy nedošlo. O niekoľko rokov neskôr, v roku 1590, postihlo mesto zemetrasenie a kláštorná budova sa začala rozpadávať. Nestihli sa urobiť ani najnutnejšie opravy, keď ešte v tom istom roku na Zámocníckej ulici pri Michalskej veži vznikol požiar a takmer celé mesto s kostolom a kláštorom klarisiek ľahli popolom. Podoba, ktorú získal obnovený kostol po tomto požiari, sa zachovala dodnes. Kláštornú budovu opravili len núdzovo (ŠA Bratislava, fond MPF, LAD 29, fasc. 1-13).

Rudolf I. na obnovu budov v roku 1600 venoval majetky kláštora premonštrátok v Somlyóvásárhelyi a od tých čias bratislavská opátka niesla titul „Sanctimonialum de Veteri Buda et de Vásárhelyi abbatissa“ (Karácsony 1923, 472).

V roku 1605 sa protihabsburskí povstalci blížili k Bratislave, preto rehoľnice utiekli do Grazu a odtiaľ o rok neskôr do Viedne, kde ich prijali do klariského kláštora a tu sa zdržali až do februára 1607. V tom čase už viedenské klarisky žili podľa prísnejšej reformovanej reguly, preto pred odchodom prosili predstavenú, aby umožnila aspoň trom mníškam prejsť do Bratislavy, aby aj tam zaviedli reformovaný spôsob života. O pár mesiacov neskôr sa tri klarisky z Viedne stali postupne opátkami, zmenili vnútorný život kláštora a vykonali aj nutné opravy na budovách. Reformy sa týkali prísnejšej klauzúry, disciplíny a chórových ceremónií. Kým predtým predstavenú volili do funkcie doživotne, podľa nových pravidiel ju už mohli voliť len na tri roky. Podľa buly Klementa VIII. z roku 1595 mohli predstavené všetkých rádov zastávať svoju funkciu opakovane aj viac volebných období (Szyllaba 1944, 87).

V rokoch 1610 – 1612 rehoľnice žiadali Mateja II., aby pomohol pri oprave a rozšírení kláštora. Chceli od mesta odkúpiť susedné meštianske domy. Napriek kráľovskému súhlasu to mesto odmietlo a trvalo až do roku 1615, kým sa im po dlhých rokovaniach podarilo za 600 florénov získať susedné domy na plánovanú prestavbu kláštora (ŠA Bratislava, fond MPF, 930a).

Začiatkom 17. storočia sa počet obyvateľiek kláštora zvýšil. Dominikánky z Margitinho ostrova utiekli ešte v roku 1541, keď Turci obsadili Budín. Po pobyte v iných mestách sa v roku 1567 usadili v dominikánskom kláštore v Trnave. V roku 1615 pápež Pavol V. povolil ostrihomskému arcibiskupovi, aby mníšky presťahoval a kláštornú budovu využil pre potreby jezuitského kolégia. Mníšky načas bývali v klariskom kláštore v Trnave a v roku 1618 sa presťahovali do bratislavského kláštora. Panovník Matej II. listinou preniesol všetky práva a majetky dominikánok na kláštor klarisiek. Dominikánky okrem svojich cenností a kódexov priniesli aj relikvie sv. Margity, ktoré umiestnili v sakristii kostola, čím sa zvýšil význam celého kláštora a jeho návštevu mali v programe mnohí pútnici z domova i zo sveta. Z desiatich dominikánok dve dožili v pôvodnom rúchu podľa dominikánskych regúl, ostatné prestúpili ku klariskám, prijali ich rúcho a spôsob života (Némethy 1884).

Pred blížiacimi sa bethlenovskými vojskami v roku 1619 sestry utiekli do Viedne, kde sa ubytovali v jednom meštianskom dome a zotrvali tam štyri roky. Manželka Ferdinanda II. Eleonóra darovala štrnástim nemeckým sestrám z Bratislavy prázdny kláštor pri kostole sv. Mikuláša, a tak sa bratislavské rehoľnice stali zakladateľkami druhého klariského kláštora vo Viedni. V tomto období prišli sestry o viaceré majetky okrem iných aj o majer so záhradou na Panenskej ulici. Služobníctvo s hospodárskymi zvieratami nebolo kam umiestniť, preto žili v lete i v zime na nádvori kláštora. Až v roku 1627 intervenoval u mesta palatín Mikuláš Esterházy, aby mníškam opäť dovolili na uprázdnenom mieste ich pôvodných hospodárskych stavieb postaviť potrebné budovy, za ktoré by mestu platili nájom. Mesto síce súhlasilo, ale v zmluve vymedzilo veľmi prísne podmienky. Otázka umiestnenia čelade zvierat sa týmto vyriešila, ale kláštorná budova bola čoraz nevyhovujúcejšia. Mecénom prestavby, opravy kláštorov klarisiek v Trnave, v Nových Zámkoch a v Bratislave bol ostrihomský arcibiskup Peter Pázmán a keďže bol aj protektorom bratislavských klarisiek, poznal kritický stav kláštornej budovy. Na jej prestavbu ponúkol financie z vlastných zdrojov. Prestavba sa zahájila v roku 1633; počas nej bolo treba rehoľnice umiestniť do náhradných priestorov (MOL, fond C39, LAD. D, fasc. 40). Stavebné práce trvali namiesto dvoch až šesť rokov a kláštornú budovu odovzdali do užívania začiatkom roka 1640. Svedčí o tom aj nápis nad bránou kláštora, podľa ktorého tento rozpadávajúci sa kláštor dal rozobrať kardinál Peter Pázmán, ostrihomský arcibiskup. Dal ho postaviť od základov až po strechu, ale skôr, než mohol dielo dokončiť, zomrel 19. marca 1637. Imrich Lósy, ostrihomský arcibiskup ho šťastne dokončil, požehnal a v roku 1640 sem uviedol panny zasvätené Bohu podľa reguly sv. Kláry. Aj keď sa sestry do kláštora nasťahovali, stavebné práce na parcele tzv. Stecherovho domu, o ktorý sa kláštor u mesta uchádzal už od roku 1613, ešte pokračovali; boj o dom trval aj po intervencii panovníka, palatína a iných priaznivcov až do roku 1637. Kvôli pokračujúcim stavebným prácam na tejto parcele mesto odpustilo kláštoru platenie nájmu ešte aj v rokoch 1641 – 1643. Kláštorná budova s neskoršími zásahmi v interiéri sa v podobe tejto prestavby zachovala dodnes (ŠA Bratislava, fond MPF, LAD. 29, fasc. 1-13).

V roku 1645 časť rehoľníc odišla do Györu pred blížiacimi sa vojskami, ktoré tiahli proti Ferdinandovi III. V tom istom roku požiadal gróf Gašpar Draškovič, fundátor znovu založeného klariského kláštora v Záhrebe generálneho komisára rádu o súhlas k preloženiu desiatich až jedenástich sestier z bratislavského do záhrebského kláštora. Bratislavské klarisky sa tam vybrali pod vedením svojho františkánskeho spovedníka a v roku 1649 založili klariský kláštor v Záhrebe (Némethy 1884).

Keď sa Turci v roku 1663 blížili k Bratislave, mníšky utiekli do Güssingu, kde sa zdržali trinásť mesiacov. Pri morovej epidémii v meste v roku 1679 za tri týždne zomrelo trinásť sestier, ostatné sa presťahovali do blízkeho domu palatína Pavla Esterházyho. Pre obete moru vytvorili separovanú kryptu (Karácsony 1923, 472).

Koncom 17. storočia sa bratislavský konvent stal ústredím klariského rádu v Uhorsku. V tom čase sa finančná situácia kláštora – z príjmov z poddanských osád, z darov dobrodincov a z vien, ktoré priniesli so sebou kandidátky pri vstupe do kláštora – skonsolidovala natoľko, že jednotlivcom i mestu mohli poskytovať aj pôžičky (Kósa 1768, Ms 830).

Zemetrasenie v roku 1700 poškodilo vežu kostola; o dva roky ju vtedajšia opátka nechala opraviť, o čom svedčí nápis na nej (Kostka 1976, 63).

Mestská komisia 10. júna 1708 robila obhliadku kláštora. Okrem toho, že preskúmala zvony a nariadila opraviť ich uvoľnené skrutky, rozhodla, že pre kláštornú kúpeľňu a práčovňu treba vyvŕtať studňu s pumpou. Ďalšia komisia bola v kláštore o štyri roky, keď z kláštorných aj vonkajších kanálov vnikala do pivnice voda. Staré kanály zasypali a smerom k hradbovým múrom vykopali nové (Kostka 1976, 67).

Ďalšia morová epidémia zasiahla mesto v roku 1713. Vtedy niekoľko sestier ostalo v kláštore a 27 ich odišlo do Sládkovičova na kláštorný majetok. Zo Sládkovičova sa pred zimou presunuli do Trnavy, kde bývali v súkromnom dome. Počas epidémie obyvateľstvo mesta požiadalo konvent o zapožičanie relikvií sv. Margity, ktoré v slávnostnom sprievode prenášali okolo mesta ako ochranu proti moru. Deväť klarisiek sa v novembri 1714 presťahovalo do Budína, aby tam znovu založili klariský kláštor. Ostávajúce sestry sa s nimi podelili o majetky, vzácnosti a relikvie kláštora (MOL, fond C103, 32d).

Františkánske definitórium v roku 1721 vyhlásilo, že provincia, ako aj jej členovia sa v zmysle pápežských ustanovení zriekajú zodpovednosti za hospodárenie klariských kláštorov a vymedzilo podmienky poskytovania duchovných služieb klariskám a ich bratislavskému kostolu. Predstavená sa zaviazala za tieto služby plniť dohodnuté záväzky (ŠA Bratislava, fond MPF, fond MPF, LAD. 29, fasc. 10, n.5).

V roku 1764 v kláštore obnovili a zväčšili priestory na pochovávanie, čím vznikli tri krypty: jedna pod kostolom, rozdelená na dve časti, a dve pod budovou. Pod kostolom sa mohli pochovávať aj svetské osoby, pod budovou iba rehoľnice (ŠA Bratislava, fond MPF, LAD. 29, fasc. 1-13).

Zrušenie rádu klarisiek v Uhorsku

Už od polovice 18. storočia možno pozorovať snahy o reformu cirkevných rádov. Podporovala ich aj Mária Terézia v rámci úsilia vybudovať štátno-cirkevnú ríšu. Postupne sa rôznymi nariadeniami obmedzoval počet kláštorov, rehoľníkom sa zakazovalo skladať sľub do 24. roku života, určovalo sa, aký majetok môžu priniesť pri vstupe do kláštora a ako sa má naložiť s ich dedičstvom (Mészárosová 2004/2005, 22).

V roku 1770 nechala o každom kláštore vypracovať výkaz o osobách, ktoré sa tam zdržujú a o majetkových pomeroch kláštora. Štát na základe týchto výkazov získal kompletný prehľad o všetkých kláštoroch na svojom území. Po jej smrti v realizácii jej programu pokračoval jej syn Jozef II. K právnej príprave zrušenia patrilo, že v januári 1781 úrady žiadali, aby kláštory predložili všetky svoje privilégia a povolenia. Panovnícky dvor v marci zakázal všetkým kláštorom, aby udržiavali kontakty so svojimi predstavenými v zahraničí. Napriek tomu, že tento fakt vyvolal silný protest, pokračovalo sa v načatej ceste a 20. mája zakázali všetkým mužským a ženským rádom prijímanie nových členov (Mészárosová 2004/2005, 22).

Historiografia zväčša interpretuje rušenie kláštorov v čase panovania Jozefa II. na základe argumentácie stúpcov osvietenských názorov, že vzhľadom na zbytočnosť a neúčinnosť kontemplatívnych rádov bolo rozhodnutie panovníka správne a oprávnené. Menej alebo vôbec sa spomínajú názory ich odporcov. Majú racionálny a logický základ. Odporcovia rušenia kláštorov klarisiek sa vo svojej argumentácii odvolávali na právo, tradície a uhorské zvyky. Podľa ich názoru bola existencia kláštorov klarisiek garantovaná zákonnými článkami uhorského snemu podobne ako práva a slobody protestantov, ktorí najviac žiadajú ich zrušenie. Odmietali tvrdenia, že kontemplatívny spôsob života je v rozpore s vôľou ich zakladateľov a dobrodincov, čo oprávňuje panovníka k ich legálnemu zrušeniu. Uhorskí panovníci poznali spôsob ich života a svoje donácie nepodmieňovali dobročinnými alebo inými verejno-prospešnými aktivitami mníšok. V argumentácii pokračovali tvrdením, že klariskám patria rovnaké práva a výsady ako ostatným osobám urodzeného pôvodu, ktorým na základe zákonných článkov 2 a 3 z roku 1723 nemožno odňať majetok ani kvôli dlhom. Klarisky nevymreli, preto sa im majetok nemôže odobrať tak ako inej urodzenej rodine, ktorá má svojich potomkov (Kušniráková 2010, 144).

Napriek nesúhlasnému postoju cirkevných elít, ktorý podporila aj Miestodržiteľská rada, panovník ponechal v platnosti dekrét z 28. januára 1782 o zrušení kláštorov klarisiek a iných rádov

a 8. februára vydal ďalší dekrét, ktorým upravil okolnosti rušenia jednotlivých kláštorov, spôsob prevzatia ich majetku a otázku budúceho zaopatrenia prepustených rehoľníkov⁹ (ŠA Bratislava, fond MPF, 930a).

Rozhodnutie panovníka o zrušení kláštorov klarisiiek oznámili mníškam v jednotlivých kláštoroch vyslaní kráľovskí komisári. Nariadenie Jozefa II. bratislavským klariskám vládni komisári prečítali 2. 3. 1782 (ŠA Bratislava, LAD.29, fasc 1-13). V trnavskom kláštore kráľovská komisia na čele s podžupanom Michalom Ambrom vyhlásila 18. apríla 1782 príkaz, proti ktorému neexistovalo odvolanie (Mészárosová 2012, 17).

Po prečítaní dekrétu o zrušení kláštora mohli sestry zostať nasledujúcich päť mesiacov, počas ktorých sa mali rozhodnúť, či vstúpia do iného rádu alebo sa vrátia do svetského života. Niektoré vstúpili k alžbetinkam a uršulinkam, ostatné sa presťahovali do súkromných domov¹⁰ (Kušnierková 2010, 145). Vzácné predmety z kláštora umiestnili v sklade kráľovského depozitného úradu pre cirkevné predmety (Königliches Kirchengüteramt Depositentamt); ich časť rozpredali 3. 5. 1784 na verejnej dražbe. Do skladu odviezli aj 53 rukopisných kódexov a tlačí zachytených v aboličnom súpise bratislavského kláštora (MOL, fond C39, LAD. D, fasc. 40).

V rámci kasácie opustilo kláštor 42 rehoľníč: 2 opátky, 28 chórových sestier, 10 laičiek a 2 novicky. Ich odchodom po 500 rokoch definitívne ukončil klariský konvent v Bratislave svoju činnosť. Pre kláštornú budovu, ktorá bola relatívne v dobrom stave, dva roky hľadali vhodné využitie. V roku 1784 ju odovzdali Kráľovskej akadémii, ktorú presťahovali z Trnavy do Bratislavy (ŠA Bratislava, fond MPF, LAD. 29, fasc. 1-13).

Rád klarisiiek pôsobil v bývalom Uhorsku takmer päťsto rokov. O význame tejto rehole svedčí aj skutočnosť, že jej príslušníčky požívali mimoriadnu ochranu uhorských panovníkov.

Osobitnú pozornosť si zasluhuje kostol klarisiiek. História miesta, na ktorom stál pôvodný kostol cisterciánok, siaha do čias pred našim letopočtom. Archeologický prieskum vykonaný v roku 2007 potvrdil, že tu už v 1. storočí pred Kr. existovalo keltské oppidum s opevnenou akropolou (Bagin – Krajčí 1988, 29).

Klarisky čoskoro po nadobudnutí zničenej kláštornej budovy začali stavbu opravovať a súčasne začali aj s výstavbou kostola zasväteného Povýšeniu svätého Kríža. Základ stavby kostola tvorili obvodové múry postavené začiatkom 14. storočia. V jeho druhej polovici došlo k predĺženiu lode o jedno klenbové pole; vystaval sa triumfálny oblúk a presbytérium. Okolo roku 1370 bola táto stavebná etapa završená a pristúpilo sa k zaklenutiu lode krížovou klenbou. Do nasledujúceho storočia sa pretiahla výstavba architektonicky najhodnotnejšej časti kostola – veže. Nebola však postavená od základov, ale nadstavali ju na spevnené piliere juhozápadného nárožia chrámovej lode. Nielen svojím tvarom – v podobe päťbokého hranola, čo bolo pre gotické stavebné umenie zriedkavé – ale aj výtvarným stvárnením – predstavuje uvedený sloh klenot v dejinách architektúry na Slovensku. Trojetážová päťboká stavba svojou konštrukciou, tvarom, zvláštnym umiestnením a výzdobou patrí k unikátnym zjavom v dejinách stavebníctva na Slovensku. Pri jej plánovaní staviteľia istým spôsobom obišli nariadenie, podľa ktorého kostoly žobravých rádoov nesmeli mať vežu. Tým, že je umiestnená na nároží lode kostola, nie je viditeľná v pôdoryse a nevyrastá priamo zo základov stavby (Kostka 1988, 116).

⁹ Kronikár Mariánskej provincie františkánov si k tejto udalosti poznamenal: „*Keďže sa nepodarilo obmäkčiť srdce najjasnejšieho panovníka (Pán Boh vie, z akého dôvodu) a priviesť ho k súcitu, boli kamalduli aj klarisky vo všetkých provinciách v Uhorsku a v pripojených krajinách zrušení, vyhnaní z kláštorov, ktoré plným právom vlastnili a uvrhnutí do toho najbiednejšieho života.*“

¹⁰ Na základe rozhodnutia Jozefa II. sa chórovým sestrám priznala doživotná renta 200 zlatých ročne a laickým sestrám 150 zlatých. Táto podpora však zďaleka nemohla pokryť všetky životné náklady bývalých klarisiiek.

Mnohé živelné pohromy (požiare, zemetrasenie) a historické udalosti značne ovplyvnili osudy oboch stavieb – kláštora i kostola. Nová etapa rozvoja kláštora a kostola nastala v 17. storočí vďaka spomínanému ostrihomskému arcibiskupovi Petrovi Pázmaňovi. Chrám slúžil klariskám bez väčších problémov, na veži sa však začali objavovať statické poruchy, ktoré zrejme spôsobilo zemetrasenie v roku 1700. Vtedajšia opátka kláštora Eva Barbora Balassová v roku 1702 nariadila rekonštrukciu veže, ktorá dostala zakončenie barokového cibulového tvaru. Okrem toho v priebehu 18. storočia kostol prešiel celkovou obmenou v duchu nastupujúceho rokoka. Interiér dostal iluzívnu výmalbu stien sväteyne a stropu lode, ktorá dotvárala celkový umelecký dojem (Bagin – Krajčí 1988, 38).

Radikálnu zmenu využitia chrámových priestorov priniesli reformy cisára Jozefa II. potom, čo kláštor opustili posledné klarisky (1782). Do roku 1784 ostal kláštor s kostolom prázdny. Vtedy bola do objektov z Trnavy presťahovaná právnická akadémia, ktorá tu sídlila do roku 1851. Od roku 1786 k nej pričlenili inú školskú ustanovizeň – katolícke gymnázium, ktoré v týchto priestoroch existovalo až do roku 1908. V druhej polovici 19. storočia veža dostala vzhľad, ktorý korešpondoval s gotickým výzorom kostola. Stavba veže však príliš zaťažila nárožie lode, čo viedlo k jeho deštrukcii. Preto bolo potrebné postaviť nový oporný pilier z traventínových kvádrov a tým nárožie staticky zabezpečiť. Keď v roku 1913 kostol opustili študenti, bol odsvätený a prestali sa v ňom konať bohoslužby. Od tých čias mal kostol rôzne využitie. Od roku 1914 sa spolu s kláštorom dostal do majetku mesta, ktoré ich dalo k dispozícii novoutvorenej Univerzitetnej knižnici. Kostol v priebehu nasledujúcich rokov vykazoval vážne statické nedostatky, preto bol pre verejnosť na dlhé roky zatvorený. Až v roku 1943 bol na naliehanie občanov Bratislavy vypracovaný plán jeho obnovy. Prevedené reštaurátorské práce však neboli veľmi vydarené (Bagin – Krajčí 1988, 42).

V roku 1964 mesto pridelo kostol Galérii mesta Bratislavy. V súčasnosti sa interiér využíva na príležitostné umelecké výstavy a ako koncertná sieň.

S históriou komplexu kláštora a kostola klarisiek súvisí aj niekoľko zaujímavostí. Jednou z najvzácnejších obyvateľiek kláštora bola česká kráľovná – vdova Žofia Bavorská. Po smrti svojho manžela, kráľa Václava IV. Luxemburského, sa v roku 1419 uchýlila do prešporského kláštora klarisiek. Pod ochranou svojho švagra uhorského kráľa Žigmunda Luxemburského tu žila až do svojej smrti v septembri 1425. V čase, keď kláštorná budova slúžila ako škola, študovalo tu niekoľko významných osobností, napr. maďarský hudobný skladateľ Béla Bartók, či slovenský kňaz a vynálezca Jozef Murgaš.

KLARISKY KAPUCÍNKY V SÚČASNOSTI NA SLOVENSKU

V Kopernici neďaleko Kremnice sa nad starým kostolom vypína moderná stavba kláštora klarisiek kapucínok, ktorú dal postaviť a neskôr konsekroval banskobystrický biskup Rudolf Baláž. Ide o malé spoločenstvo pozostávajúce zo štyroch sestier. Pôsobenie tohto malého spoločenstva nám priblížila jeho terajšia predstavená setra Klára Havlíková pri osobnej návšteve kláštora; informácie spracované v tomto článku pochádzajú jednak z jej rozprávania, jednak z webovej stránky tejto rehole a stránky KBS.

Rád klarisiek kapucínok patrí do reholnej rodiny sv. Františka a sv. Kláry z Assisi ako druhý kontemplatívny rád s pápežskou klauzúrou. Svoje korene má v 13. storočí v živote týchto dvoch svätcov. Kapucínsku duchovnú rodinu tvorí prvý rád bratov kapucínov, druhý rád – kontemplatívna vetva sestier klarisiek kapucínok a tretí rád – terciári – bratia a sestry žijúci vo svete (laici).

Z histórie tohto rádu sa dozvedáme, že vznikli v 16. storočí. V roku 1535 Maria Laurencia Longo (1463 – 1542) založila skupinu terciáriek, ktoré sa snažili žiť pôvodný ideál sv. Kláry z Assisi.

Aj tu prebehla reforma ako u kapucínov pod heslom – návrat k pôvodnému ideálu sv. Františka a sv. Kláry. Schválenie im udelila Apoštolská stolica a pápež Pavol III. ich uznal 10. decembra 1538 za „kláštor najprísnejšej disciplíny sv. Kláry“. Dušpastierskou starostlivosťou o ne poveril bratov kapucínov, odkiaľ pochádza názov kapucínky.

Po zrušení kontemplatívnych rádov zo strany panovníka Jozefa II. v roku 1782 neboli u nás vhodné podmienky pre tento spôsob života. Kto cítil takéto povolanie, mohol ho realizovať iba v zahraničí. Po roku 1990 opäť ožila nádej na obnovu kontemplatívneho spôsobu života v rehoľnom spoločenstve. Po dlhšom hľadaní vhodného miesta banskobystrický biskup Rudolf Baláž ponúkol možnosť pôsobiť na území svojej diecézy v obci Kopernica neďaleko Kremnice (Rád klarisiek kapucínok 2019). Dňa 24. 11. 2001 bol kláštor spolu s kaplnkou sv. Kláry konsekrovaný a zasvätený Nepoškvrnenému Srdcu Panny Márie. Forma života v kláštore sestier klarisiek kapucínok vychádza z Regule sv. Kláry z Assisi.

REFERENCES

- Bagin, Anton – Krajčí Jozef.* 1988. Kostoly a kaplnky hlavného mesta SSR. SSV Trnava.
- Čambál, Peter.* 2010. Stručný vývoj areálu. In Reštaurátorský výskum fasád areálu Západoslovenského múzea – bývalého klariského kláštora v Trnave. Trnava, 101-102.
- Duchoňová, Lucia.* 2012. Život klarisiek v Trnave. 1 časť. In Novinky z radnice 23/6, 16-19.
- Esser, Kajetan.* 1975. Origini e inizi del movimento e dell'ordine francescano. Storia della chiesa. Milano.
- Grundmann, Herbert.* 1961. Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Neuer Beiträge für Geschichte der religiösen Bewegungen im Mittelalter. Darmstadt.
- Karácsony, János.* 1923. Szt. Ferencz rendjének története Magyarországon 1711. Budapest.
- Kósa, Eugen.* 1768. Fratris Eugenii Kósa antiquarii Provincia Sanctae Mariae in Hungaria Ordinis minorum S.P.N. Francisci strictioris observantiae celectanea. Rukopis Univerzitná knižnica v Bratislave. Ms 830.
- Kostka, Jiří.* 1976. Klariský kostol v Bratislave. Bratislava.
- Kušniráková, Ingrid.* 2010. Kláštory klarisiek v Uhorsku – alternatíva spoločenského uplatnenia šľachtických žien v ranom novoveku. In Theatrum historiae 7, 7-145.
- Kušniráková, Ingrid.* 2011. Trnavské klarisky v druhej polovici 18. storočia. In Pamiatky a múzeá 4/2011, 28-32.
- Manselli, Raoul.* 1965. Rassegna di storia francescana. In Rivista di storia e Letteratura Religiosa 1, 125-137.
- Mészárosová, Klára.* 2005. Klarissen und Musik nach historischen Quellen aus dem Pressburger und Tyrnauer Kloster. In Konferenzbericht Bratislava, 4. – 5. október 2004. Bratislava, 163-175.
- Mészárosová, Klára.* 2004/2005. Zrušenie klariského kláštora v Trnave. 1. časť. In Novinky z radnice 15/11/12, 21-23.
- MNL = Magyar Nemzeti Levéltár, Budapest, Országos Levéltár
- Némethy, Lajos.* 1884. Adatok Árpádházi Boldog Marfit ereklyéinek történetéhez. Budapest.
- Oriško, Štefan.* 1978. Trnava – bývalý kostol klarisiek. Pamiatkový výskum. Bratislava 1978.
- Rád klarisiek kapucínok.* 2019. Rád klarisiek kapucínok OSCCap. <http://povolania.kbs.sk/vsetky-cesty/28-kontemplativne-rehole/zenske-kontemplativne-rehole/74-rad-klarisiek-kapucinok-oscapp>.
- Roháč, Juraj.* 2010. Stredoveká Trnava. In Dejiny Trnavy, I. zväzok. Trnava, 98-100.
- Sbaralea, J.H.* 1983. Bullarium Franciscanum romanorum pontificum. Porziuncola.

- Schövizky, Bartalan. 1886.* Adatok a pozsonyi gymnasium épületének történetéhez: a pozsonyi Klarissza-apáczák története 1297 – 1786. = A pozsonyi Királyi Katholikus Főgymnasium értesítője az 1885/86 iskolai évről. Pozsony.
- Szylloba, Emil. 1944.* A pozsonyi Klarissza-templom történetéhez. Bratislava.
Štátny archív v Bratislave (ďalej ŠA Bratislava), fond (ďalej f.) Mariánska provincia františkánov (ďalej MPF).
- Varsík, Branislav. 1994.* Vznik Trnavy a rozvoj mesta v stredoveku. Výber štúdií a článkov z rokov 1969 – 1192. Bratislava.
- Wadding, Luke. 1816.* Annales Minorum: Seu Trium Ordinum a S. Francisco institutorum ad 1219 n. 44, ed. 2 (I 1731). Romae.
- Zavalloni, Roberto. 2005.* Osobnosť Kláry z Assisi. Psychologická štúdia. Bratislava.

SUMMARY: THE ORDER OF SAINT CLARE IN THE KINGDOM OF HUNGARY AND SLOVAKIA. The High Middle Ages was characterized by strong reform movements of religious life. New types of religious communities, so called mendicant (begging) orders, appeared, that practiced many forms of devotion, deeds of love and apostolate. The main objective of all these movements was to follow and imitate Christ. The followers had to leave everything behind and they made a decision to live the life of strict asceticism. Monastery became the symbol of a simple life and seclusion from the world. The growth of this form of religious life peaked in the 12th century with an active participation of female members of religious communities. These movements of intellectual and human restoration were distinctly shaped by the richness of the Franciscan experience. According to Saint Francis of Assisi, poverty is the fundamental basis of the Gospel and Christian life. Saint Francis renounced everything so that he could get closer to the poor, the neglected and the lepers in whom he saw the presence of Christ. He also understood that to live in poverty is not enough, but it must be always combined with mercy and love. St. Francis of Assisi believed that the followers of Christ should not only abandon all worldly delights, but he asked them to renounce any form of ownership. His ideas inspired Saint Clare of Assisi who used Francis's principles to lead the community of nuns for forty years. Saint Clare became the first woman in the history of the Church who wrote a set of instructions for her order called Regula. The Rule was based on the Privilege of Poverty which has been since then followed by all Poor Clares in the world. In 2001, the order of the Capuchin Poor Clares was established in Slovakia in Kopernica near Kremnica.

ThLic. Mária Nemčeková
Faculty of Theology
Trnava University in Trnava
Kostolná 1
811 01 Bratislava
Slovakia
maruska.nemcekova@gmail.com

ECUMENICAL TRINITARIAN REFLECTIONS AND THE 'DE RÉGNON PARADIGM': A PROBE INTO RECOVERING THE SOCIAL-TRINITARIAN EMPHASES OF THE CAPPADOCIAN FATHERS

Michal Valčo – Marek Petro – Mária Kardis – Rozalina V. Shagieva –
Maria A. Kuznetsova – Nina I. Kryukova

DOI: 10.17846/CL.2019.12.1.76-89

Abstract: VALČO, Michal – PETRO, Marek – KARDIS, Mária – SHAGIEVA, Rozalina V. – KUZNETSOVA, Maria A. – KRYUKOVA, Nina I. *Ecumenical Trinitarian Reflections and the 'De Régnon Paradigm': A Probe into Recovering the Social-Trinitarian Emphases of the Cappadocian Fathers.* The article examines the so-called «Social model of the Trinity» and its implications for theology, religious anthropology, and ecclesiology in its social dimension. The Trinitarian approach of the Cappadocian Fathers is lifted up as a potential source of inspiration for a more complex and dynamic understanding of the Trinity in the West, urging the West to learn from and integrate critically its valuable emphases. The article is constructively critical to the Latin philosophical-theological approach to the definition of the Trinity, suggesting, however, that the commonly accepted 'de Régnon Paradigm' among most Western scholars does not reflect de Régnon's original intentions and does not do justice to the natural affinity and even overlapping of ideas and emphases between the so-called 'Latin' and 'Greek' approaches to the philosophical-theological question of the Trinity.

Keywords: *de Régnon paradigm, Social Trinitarianism, Cappadocian fathers, Latin Trinitarianism, Greek Trinitarianism*

Abstrakt: VALČO, Michal – PETRO, Marek – KARDIS, Mária – SHAGIEVA, Rozalina V. – KUZNETSOVA, Maria A. – KRYUKOVA, Nina I. *Ekumenické trinitárne reflexie a „de Régnonova paradigma“: pokus o obnovenie sociálno-trinitárnych dôrazov kapadóckych otcov.* Článok skúma takzvaný „sociálny model Trojice“ a jeho implikácie pre teológiu, náboženskú antropológiu a ekleziológiu v jej sociálnej dimenzii. Trinitárny prístup kapadóckych otcov je vyzdvihnutý ako možný zdroj inšpirácie pre komplexnejšie a dynamickejšie pochopenie Trojice na západe, povzbudzujúc západných mysliteľov, aby sa poučili z ich hodnotných dôrazov a prípadne aby ich integrovali do svojich koncepcií. Článok je konštruktívne kritický k latinskému filozoficko-teologickému prístupu k definícii Trojice, no pritom vyjadruje presvedčenie, že 'de Régnonova paradigma', bežne prijímaná väčšinou západných bádateľov, neodráža de Régnonove pôvodné zámery a nevníma s dostatočnou hĺbkou a presnosťou prirodzenú blízkosť, ba dokonca prelínanie sa myšlienok a dôrazov medzi takzvaným latinským prístupom a gréckym prístupom k filozoficko-teologickému problému Trojice.

Kľúčové slová: *de Régnonova paradigma, sociálny trinitarizmus, kapadócki otcovia, latinský trinitarizmus, grécky trinitarizmus*

Introduction: The Place of the Trinity in the Life and Teachings of Christianity

Ever since the dawn of Christianity as a distinct movement (distinct from first-century Judaism) Christian theologians had to wrestle with the problem how to properly relate God's self-revelation in Jesus of Nazareth from the Jahve of Israel and the Spirit of God who had descended upon the disciples in Jerusalem at Pentecost. Questions regarding the identity of the 'One God' kept resurfacing with relentless constancy: Can we logically explain how it is that numerically distinct consubstantial persons count as one God, one divine being? And even if we can, what real difference does it make theologically, pastorally, ethically? How can the carpenter's son from Nazareth (i.e. Jesus) fully share our humanity and, at the same time, Jahve's full divinity? And again, what difference does this Christological enigma make for the Christian conceptions of salvation?

Questions regarding the Trinity – that is, the triune identity of the one God (conceived in a strict monotheist intellectual and religious setting) – have thus from the very beginning been interrelated with the Christian communities' understanding of the person and work of Jesus Christ (Christology), constituting the very basis for all other Christian doctrines and providing all systematic theological thinking its "overarching coherence." As Robert Jenson famously wrote: "It is from Barth that twentieth-century theology has relearned that this doctrine has and must have explanatory and regulatory use in the whole of theology, that it is not a separate puzzle to be solved but the framework within which all theology's puzzles are to be solved" (Jenson 1997, 31). Instead of promoting the so-called 'weak Trinitarian theologies' "in which the doctrine of the triune God tends to be notionally present in one's theological system yet operationally non-functioning" (Vanhoozer 2014, 32), Christian intellectual reflection on the *theologia propria* should rather represent the view of 'strong Trinitarian theologies.' Such approach carries the promise of a more genuine understanding of the ancient *regula fidei*,¹ not only from an ecumenical-theological perspective but also from a general, religious perspective. In addition, such approach can teach Christians to identify and implement the proper kind of relationship between Logos (Word), Pneuma (Spirit), and Ecclesia (the Church).

A unique importance among the Nicene and early post-Nicene theologians for the development of the doctrine of the Trinity is rightly attributed to the Cappadocian Fathers – Basil the Great, Gregory of Nyssa,² and Gregory of Nazianzus. They were the first ones to formulate with acceptable clarity the distinctions between Father, Son, and Spirit, as defined by Christian orthodoxy. This was a crucial development, given the ominous threat of two sister-forms of Monarchianism,³ a theological movement considered heretical in the early patristic period. The danger was to lose the distinctiveness and co-existence of the three persons in the Godhead in the attempt to preserve the unity of divine being – either by speaking of chronologically distinct manifestations of God's beings in three consecutive modes as the Father, Son, and Spirit; or to relegate the Son to an 'adopted' son of God (ontologically different from the Father)⁴ and the Spirit to an impersonal

¹ The Christian *rule of faith*, dating back to the early 2nd century AD.

² Gregory of Nyssa, more than others, developed a robust Trinitarian teaching, focusing on the logical coherence of the 'triune' mystery and the distinction inherent in the fourth century questions *quid tres* (three what?) and *quis unus* (one who?) (Plantinga 1986, 328).

³ We are referring here to (1) dynamic Monarchianism, also known as 'Adoptionism'; and (2) Modalistic Monarchianism, also known as 'Sabellianism' based on the name of its original proponent, presbyter Sabellius from Rome (early 3rd century).

⁴ Such was the case of various forms of 'Adoptionism,' the most famous of which was Arianism.

force.⁵ What follows is an attempt by Gregory of Nazianzus to offer a way of distinguishing ‘the three’ while maintaining the ‘One;’ a narrow pathway of orthodoxy between the abyss of tritheism and the precipice of Monarchianism: “... the very fact of being Unbegotten or Begotten, or Proceeding has given the name of Father to the First, of the Son to the Second, and [to] the Third ... of the Holy Ghost, that the distinction of the Three Persons may be preserved in the one nature and dignity of the Godhead. ... The Three are One in Godhead, and the One three in properties...” (Nazianzus 2012, 121). Gregory of Nyssa goes a step further with his human analogy applied in a strictly qualified (i.e., in a Platonic-theological manner) when he compares the inner life of the Trinity with three human persons sharing the one, indivisible human nature: “Their nature is one, at union in itself, and an absolutely indivisible unit, not capable of increase by addition or of diminution by subtraction, but in its essence being and continually remaining one, inseparable even though it appear in plurality, continuous, complete, and not divided with the individuals who participate in it” (Nyssa 2017, 232).

After three centuries of prayerful deliberation, cultic practice (in light of the ancient *lex orandi – lex credendi* rule), and zealous debates, the Nicene and post-Nicene fathers (with a substantial help from the Cappadocians) have come up with formulations that, though not qualified as ‘definitions’ of God, attempt to delineate orthodox boundaries of theological discourse on the question of: who is the God of the Christian Gospel? What follows are excerpts from the Athanasian Creed (recognized by the ecumenical Church but used mainly in the West) and the complete text of the Nicene Creed as it was complemented at the Council of Constantinople in 381.

<p>Nicene Creed, 325/381 AD <i>Area of origin: EAST</i></p> <p>We believe in one God, the Father almighty, maker of heaven and earth, of all things visible and invisible; And in one Lord Jesus Christ, the only-begotten Son of God, begotten from the Father before all ages, light from light, true God from true God, begotten not made, of one substance (homoousion) with the Father...</p> <p>And in the Holy Spirit, the Lord and life-giver, Who proceeds from the Father, Who with the Father and the Son is together worshipped and together glorified, Who spoke through the prophets.</p>	<p>Athanasian Creed, cca. 500 AD <i>Area of origin: WEST</i></p> <p>... we worship one God in trinity, and the trinity in unity, neither blending their persons nor dividing their essence.</p> <p>For the person of the Father is a distinct person, the person of the Son is another, and that of the Holy Spirit still another.</p> <p>But the divinity of the Father, Son, and Holy Spirit is one, their glory equal, their majesty coeternal. What quality the Father has, the Son has, and the Holy Spirit has. ...</p> <p>Thus the Father is God, the Son is God, and the Holy Spirit is God. Yet there are not three gods; there is but one God. ...</p>
---	--

As mentioned above, these creedal ‘definitions’ are not true definitions in the proper sense of the word, as it is impossible (and, indeed, blasphemous) to try to reduce the mystery of an eternal ontological entity who boasts with properties, such as omniscience, omnipotence, and omnipresence, to sentences based on human logic and experience (or creative imagination). The creedal ‘dogmas,’ i.e. officially formulated teachings have been meant to delineate a ‘safe space’ of orthodoxy where further theological debates were to take place. In the camp of the Church representatives and theologians, systematic theological reflections on the mystery of the Trinity have since spoken of the ‘threeness-oneness problem of the Trinity.’ Philosophers and philosophically

⁵ This unorthodox teaching was promoted by bishop Macedonius of Constantinople in the second half of the fourth century.

inclined theologians (the so-called 'analytic theologians') have since the last decades of 20th century tended to talk about the 'logical problem of the Trinity.'

Regardless of the label we decide to put on this conundrum, four main ways have been proposed to deal with this problem. The first two are what we may call traditional historical schools or approaches – the Greek Trinitarian School and the Latin Trinitarian School. The latter two represent a more recent development (in the past fifty years) both, in the theological and philosophical camps. It has become somewhat fashionable, especially since the 1980s, among theologians to talk about 'Social Trinitarianism' (or 'Relational Trinitarianism'), whereas among analytic philosophers and those whom we might call analytic theologians, to refer to 'Relative Identity Trinitarianism'. (1) Greek Trinitarianism (GT) purports to represent the teachings of the Cappadocian fathers of the fourth century AD and wishes to emphasize its starting point in the revealed economy of salvation (the works of the so-called '*Economic Trinity*'). Its primary aim is to secure an adequate distinction of the three 'persons' within the Godhead. (2) Latin Trinitarianism (LT) dates back to the psychological Trinitarian triads of St. Augustine, bishop of Hippo. It is typically conceived of as having its starting point in the definition of one, indivisible essence of God's being subsisting in three persons. (3) Social Trinitarianism (ST) claims to have its roots in the early Greek Tradition of the Cappadocians, emphasizing a variety of relational models of Trinity as constitutive to God's being. Their claim to stand firmly in the tradition of Greek Trinitarianism, however, has recently been contested (Hennessy 2007; Rea 2009, 704-705). (4) Relative Trinitarianism (RT) (also known as Relative Identity Trinitarianism) has its roots in recent analytic theologians' attempt to reformulate the concept of numerical sameness without limiting it by absolute identity relations (Brower – Rea 2009; Rea 2003). What appears to be a 'logical problem of the Trinity' is thus approached by employing linguistic analytical tools.

The Emergence of De Régnon Paradigm

Theodore de Régnon (1831-93) was a French Jesuit scholar educated in history, philosophy, theology, as well as mathematics and natural sciences who also taught in all these fields at several prestigious Parisian colleges. He became famous by establishing the paradigm of playing off Eastern and Western trinitarian teachings against each other. He did so in his trinitarian magnum opus *Etudes de théologie positive sur la Sainte Trinité* (vols. 1 and 2: 1892 and vol. 3: 1898) to offset what he considered too narrow and limiting trend promoted by Pope Leo XIII's *Aeterni Patris* encyclical (1879). In his encyclical, Leo XIII lifted up the theological legacy of Thomas Aquinas as normative or (almost) paradigmatic. De Régnon feared that concepts such as 'nature' and 'person' would seduce theology to an abstract philosophical schema (De Régnon 1892, 251). He decided to look elsewhere for a fresher, biblically based, and existentially more adequate source – and he found it in the theology of the Greek fathers, especially the Cappadocians. Instead of starting with the one, indivisible substance (*substantia*) or essence (*essential*) of the divine being, de Régnon's interpretation of the Greek fathers posited that the *oikonomia salutis* (economy of salvation) with concrete divine actions in human history should become the foundational source for distinguishing the Father, Son, and Spirit as three distinct agents. Their unity is, nevertheless, is a substantial unity of one action, originated by the Father and enacted through the Son by the power of the Spirit (De Régnon 1892, 350). The Latin theologians, beginning with St. Augustine, according to de Régnon, tended to employ psychological analogies (like *intellect, memory, and will*) to substantiate the triunity of the divine nature. Nature is thus foundational for distinct modes of subsistence to emerge. The Greeks, on the other hand, speak of distinct *hypostaseis* as containing the one divine nature, where unity is safeguarded by the one divine action (De Régnon 1892, 276). Over

the decades that followed after the publication of De Régnon's volumes on the Trinity, this distinction has been elevated to a divisive contrast and as such was often indiscriminately used by Western scholars – such as the Catholic theologian Karl Rahner (1970), the Lutheran Robert Jenson (1997), or the Reformed Calvinist Jurgen Moltmann (1981) – and Eastern Orthodox theologians, such as John Zizioulas (1985), alike in their systematic and philosophical theologies.

Beginning in 1980s, the new movement of Social Trinitarianism (of which we will speak below) claimed the Cappadocians as their ideational forefathers; but initially, the scales were tipped towards defending the Western view and downgrading the Greeks. For example, to appeal to Economic Trinity, in de Régnon's interpretation of the Latin tradition (or so the early interpreters tended to argue), is to reject the ancient Trinitarian principle according to which *opera Trinitatis ad extra sunt indivisa* (the operations of the Trinity in history, that is, outside of God's immanent being, are indistinguishable). Since the violation of this principle is not acceptable, lest we end up in polytheism, Western theological tradition has instead set out to emphasize "divine simplicity." Augustine in his *City of God* depicts the Christian God as "the Simple and Unchangeable Trinity, Father, Son, and Holy Ghost, One God, in whom substance and quality [or attributes] are identical" (Augustine 1887, XI, 10). Divine simplicity is the notion that God is radically devoid of any composition or complexity in his being. There are no conceivable distinctions between existence and essence, potency and actuality in the divine ontology. To reject this would be to reject the established notion of divine ontological perfection in terms of completeness and immutability. In consequence, according to this Western approach, our knowledge of God in his *aseitas* (total otherness) must not come on the basis of random or even orchestrated events in history but rather from our reflection on God's nature, using logical inference propped up by appropriate passages from divine revelation.

The new movement of Social Trinitarianism accuses the classical Latin Trinitarianism of relying too much on static descriptions of God by means of abstract, philosophical categories, which make God distant and impersonal. To counter this perceived deficiency, Social Trinitarians speak of three, distinct centers of consciousness (or persons) within the one being (*ousia*) of God, manifested as distinct *hypostaseis* of the Father, Son and Spirit. Inner relations of these three *hypostaseis* are constitutive to God's immanent being, hence the notion of relational ontology. More specifically, the divine personal subsistence is directly constituted by the eternal relationship of mutual, self-giving love between the Father, Son, and the Holy Spirit. The divine being is thus a relational being.⁶ Their mutual love constitutes who they are together in a perichoretic indwelling (communion) within the Godhead. As John Zizioulas explains: "Love is not an emanation or 'property' of the substance of God ... but is constitutive of his substance, i.e. it is that which makes God what he is, the one God. Thus love ceases to be a qualifying property of being and becomes the supreme ontological predicate. Love as God's mode of existence 'hypostasizes' God, constitutes his being" (Zizioulas 1985, 46).

Social Trinitarianism became visible as a distinct, though diverse movement (Collins 2008, 30) following the publication of Jürgen Moltmann's book, *The Trinity and the Kingdom of God* in 1981. Moltmann asserted the existence of a historically continuous line of Trinitarian theology from the time of the Cappadocian fathers to the contemporary Orthodox theologians, which gravitates "towards an emphatically social doctrine of the Trinity and criticize[s] the modalistic tendencies in the 'personal' Trinitarian doctrine of the Western church. The image of the family is a favourite one for the unity of the Triunity: three persons – one family" (Moltmann 1981,

⁶ Stanley Grenz talks about the "the perichoretic understanding of the construction of the self in relationship that enjoys a long pedigree within the Christian tradition but was overshadowed by the Augustinian inward turn" (Grenz 2002, 55).

198). To secure the unity of the Godhead, Moltmann invokes the concept of 'perichoresis,' used originally in the Christological controversies (mainly in the 4th and 5th century AD) and claims that the patristic fathers used this concept to describe the "sociality of the three divine Persons" (Moltmann 1981, 199). Many others followed Moltmann⁷ in the last forty years to emphasize (1) relationality and social aspects in the Trinity, (2) the three distinct persons in the Godhead, (3) the concept of *homoousios* to describe the Son's ontological relationship with the Father, (4) the call for a return to the Biblical sources and the revealed *oikonomia salutis* as the basis for our understanding of the God of the Gospel, (5) the importance of the Great Tradition of the Ecumenical Church, (6) as well as various anthropological, social, and political implications of our conceiving of God in line with the Social Trinitarianism's emphases.

The Ambivalent Usefulness of De Régnon Paradigm

Interestingly, de Régnon lists Tertullian and Hilary of Poitiers as representatives of Greek Trinitarianism, which is rather inconsistent with how we would see the boundaries between East and West (De Régnon 1892, 259). This leads us to an important observation that what we should understand by the term 'Greek' in de Régnon's work are patristic theologians writing in both, Latin and Greek, whereas 'Latin' refers to later scholastic theologians (Hennessy 2007, 179). It is not surprising, therefore, that after a closer reading of de Régnon one begins to suspect that "de Régnon's paradigm" has indeed been misunderstood, abused and "exposed [recently] as simplistic and misleading" (Hennessy 2007, 181). There have even been attempts to demonstrate that "de Régnon's underlying intent [was] to stress the complementarity and unity that exist between the 'Latin' and 'Greek' theological approaches" (Hennessy 2007, 181). This is in stark contrast with his later interpreters, regardless of whether they happened to belong to those who endorsed his alleged paradigm or those who rejected it. To be sure, as Hennessy rightly points out, "de Régnon does distinguish between 'Latin' and 'Greek' trinitarian systems, according to how they begin with reflection on nature or persons, he most emphatically does not oppose them. To oppose them, as later recipients and users of the paradigm have done, would have gone against his overarching aim" (Hennessy 2007, 191). Furthermore, de Régnon's aim was to remind theologians of the limits of human inquisitive reason and the abysmal depth of the divine mystery. Cataphatic rational inferences should be balanced (and sometimes, perhaps, replaced) by apophatic events of awe. He wished to do so, among other things by contrasting (yet in a complementary way) the theologies of the Greek (i.e. patristic) and Latin (i.e. later scholastic) eras. He expresses it beautifully in these words:

Let us leave behind these divergences and rival fluctuations of language. Let us not be Sabellians, defending the one against the three by a confusion that suppresses distinction. Nor let us be Arians, upholding the three against the one by a division that destroys unity. ... These are the very tricks of the devil, who plays wickedly with us, as with an unsteady balance (De Régnon 1892, 210).⁸

⁷ Catherine Mowry LaCugna (1992; 1993) and Elizabeth Johnson (1992) on the Catholic side; Miroslav Volf (1998), David Brown (1985), Peter Forrest (1998), William L. Craig (2009), Cornelius Plantinga (1986), Timothy Bartel (1993), Richard Swinburne (1994), William Hasker (2013), Stanley Grenz (2001; 2002) and many others on the Protestant side. Arguably, the most complex and systematic treatment of this topic can be found in the works of Wolfhart Pannenberg, especially his *Systematic Theology* (1991).

⁸ This citation is a translation de Régnon's text by Kristin Hennessy (2007, 197).

The question remains, why was the so-called ‘de Régnon paradigm’ adopted by so many (in a reinterpreted way that is dissimilar to his original intentions)? Are Barnes (1995, 61) and Hennessy (2007, 196) correct in suggesting that modern theology ‘needed such opposition’? If so, what exactly is the nature of modern theology (or a large portion of it)? Can we apply ‘de Régnon paradigm’ as it was conceived by later (mis)interpreters of de Régnon’s Trinitarian works to any period in history of the Church?

With regard to the latter question, we can follow Glenn Butner and argue “for the limited validity of the de Régnon paradigm by demonstrating its applicability in the Carolingian–Photian dispute surrounding the *filioque*” controversy in the 9th century (Butner 2015, 399). The political climate of the period and willful ignorance of Western envoys to Constantinople engendered a contrasting, mutually denigrating discourse on the Trinity between East and West. This trend, in any case, did not last long. Social models of the Trinity continued to be used in the West (following the Carolingian–Photian dispute), coming into disrepute only after the IV. Lateran Council (1215) and the condemnation of Joachim de Fiore’s ‘quaternist’ accusation relative to Peter Lombard’s trinitarian views.⁹

Notwithstanding its limited historical viability, we should not let this paradigm (as understood by later interpreters of de Régnon’s teaching) cloud and/or limit our contemporary trinitarian reflections based on ‘which side’ we happen to be on. As Butner rightly points out, “Beginning with the oneness of God simply does not lead inevitably to a theology in which the persons are captive to substance ontology”¹⁰ (Butner 2015, 412) as a logical outcome of improperly relating the divine being and persons;¹¹ likewise, starting out with the three distinct persons does not inevitably lead to a theological flirting with tritheism. “What does inevitably cause problems is a controlling schema that treats the divine *essence* and *persons* as separate realities, so that one purportedly Eastern approach must find a way to *synthesize* the essence out of persons that are distinct from it, while a purportedly Western approach must find a way to *derive* three persons from a pre-existing united substance” (Butner 2015, 412).

There seems to be a twofold motif behind the eager employment of ‘de Régnon Paradigm’ by Social Trinitarians today: first, appealing to the great, Greek fathers as the historic starting point of ‘our’ approach (i.e., Social Trinitarianism) promises to lend plausibility to this approach; secondly, if we assume there to be a separating distinction between the shared *essence* and concrete *persons*, this naturally leads us to favor one approach over the other and to emphasize differences rather than to look for overlaps (in a complementary manner). As Butner provokingly points out, “As

⁹ This is an unfortunate episode, for Joachim de Fiore’s views, rather than presenting an unquestionable challenge for Western orthodoxy, constituted an unwelcomed competition with ‘court theologians’ with high political ties. These were followers of Peter Lombard who had favored the conceptual approach (especially the concept of *quaedam summa res*), refusing any use of analogies (Robb 1997, 25). According to Joachim, “There is no way that the essence can assume a conceptual status without then having to be counted as a distinct element in the equation, one which, because it has the same value as a Person, becomes a fourth Person, or one which dwarfs the Persons altogether” (Robb 1997, 28); Fiona Robb is citing de Fiore’s *Psalterium decent chordarum* (Fiore 1517, fo. 277ra-b). Instead, “the Persons owe their divinity only to their relationship with one another and unity is established through this relationship” (Robb 1997, 29).

¹⁰ It is not easy to interpret this term. For Aristotle, substances are either particular things of a certain kind or, in some cases, matter itself. But Aristotle did not use the Latin ‘substantia’ but rather the Greek word ‘ousia’, which is the present participle of the word being (in feminine form!). When used with an article, the word ‘ousia’ signifies a particular kind of being.

¹¹ “The point should be obvious,” chronologically speaking, “in that the Scriptures themselves first clearly reveal the oneness of God in the Old Testament, only subsequently revealing the three persons in the New Testament” (Butner 2015, 412).

soon as we recognize that approaches that speak first of the persons are only speaking of the divine essence understood relationally or with respect to unique properties, while approaches that speak first of the essence are only speaking of the shared properties of the divine persons, we can begin to eliminate the void between being and persons created by treating these two realities as really distinct” (Butner 2015, 412). While Butner may be going too far in his effort that favors overlaps and complementarity between GT and LT, neglecting some obvious sore points and genuine differences in theological conceptualizations, his approach has an appeal and good merit. It continues in the genuine legacy of de Régnon, in contrast to the divisive paradigm attributed to him, to emphasize complementarity of Western and Eastern theological language, without which both sets of emphases are susceptible to step out of the boundaries of Christian orthodoxy established by the triune Gospel narrative and articulated by the ecumenical creeds.

Richard Cross is another theologian highlighting convincingly Latin Trinitarianism’s affinity with the Greek approach. Ever since the Middle Ages (building on Augustine) the established Western view has held that “the divine essence is a numerically singular property shared by all three persons. And this, of course, is precisely the Eastern view too,” asserts Cross and points out that “it is not clear that Eastern views of the relationality of the divine persons are massively different from those defended by Western theologians” (Cross 2002, 290). Cross follows the lead of Thomas Aquinas (who draws heavily from Aristotle) by claiming that “... the only distinguishing features among the persons are their relations – that, in the standard terminology, they are *subsistent relations*” (Cross 2002, 287).¹² But doesn’t this bring us close to modalism? After all, relations are typically understood as properties of distinct entities (substances). What happens then when the three persons of the Trinity cannot be identified as substances but merely relations (mere properties – can we avoid modalism? Aquinas’ solution is to name these relations within the Godhead as ‘subsistent relations.’ This can be interpreted in various ways or even ignored as unintelligible (which automatically brings us back to modalism). However, if we are able to maintain the ontological unity of being and persons then these subsistent relations are concrete manifestations of the divine being, divine essence that is itself relational (God as a community of love).

Cross makes another interesting appeal when it comes to a ‘progressive’ understanding of the divine essence as a ‘unique’ universal. He does it when he explores John Scotus’ reflection on this topic. Scotus seemed to have adopted “the Western tradition (on the question of universals) for creatures, but, with the Eastern tradition, allowing the term ‘universal’ to refer to numerically singular objects such as the divine essence too. ... the divine essence is a substance in a very different sense from the persons: it is a universal, whereas the persons are irreducibly particular” (Cross 2002, 289).¹³ The implications of such distinction seem to play a crucial role in defending Latin Trinitarianism against accusations of Modalism, while demonstrating its affinity with Greek Trinitarianism. Linguistic categories that are employed in the realm of divine ontology do not necessarily imply the same meaning and relations in the realm of ‘temporal’ ontology (ontology of the created realm). Though this cannot be demonstrated empirically, it can be argued for as a conceivable, logically coherent solution when one refers to an entity beyond the confines of this world – a being whose self-revelation points unequivocally in this direction. Latin metaphysical conceptions of the Trinity thus need not be at substantial variance with the Greek (perhaps more dynamic) Trinitarian conceptions.

¹² This view is held by most of contemporary Catholic theologians. See: W. Kasper, *The God of Jesus Christ* (Kasper 1992).

¹³ Cross cites this text from Scotus’ work *Ordinatio*. See: (Scotus 1956, 16).

Conclusion

The so-called ‘de Régnon paradigm’ has been shown to have an ambivalent meaning. During most of the 20th century, theologians and philosophers of religion have been wrong to invoke de Régnon’s name as the author of the fateful, separating distinction between Western (Latin) and Eastern (Greek) Trinitarian approaches. The true meaning and legacy of de Régnon’s original ‘paradigm’ has to do with his appeal to complementarity in the spirit of an ecumenical endeavor to perceive, articulate, confess, and participate in the mystery of God’s triune being. The contrast which de Régnon wished to promote was rather between an overly self-confident theological movement of Vatican I. Neo-Thomism (following after the First Vatican Council) – which tended to be too clear-cut and exclusive in its magisterial definitions – and the rich and diverse patristic tradition (both East and West), which did not stand against the magisterial authority but merely questioned the completeness and exclusiveness of its Trinitarian doctrinal formulations.

To be sure, part of Western intellectual tradition seems to be obsessed with the notion of divine simplicity (understood in an ontologically strong sense) and part of the Eastern tradition may be prone to emphasizing the distinctions between the divine persons at the expense of (or disregarding the need for) a robust articulation of the unity of God’s being. The ecumenical, trinitarian creeds, however, both presuppose and demand both emphases within a continued conversation of the worshipping, teaching, and confessing Church. The notion of divine simplicity is not to be discarded; it is to be affirmed in a qualified manner so that God’s relations to His creation remain to be accounted for (Hinlicky 2016, 14). Divine simplicity thus cannot be used as a trump card that lays foundations for an intellectual preference of philosophical articulations of God’s identity over against the doctrinal formulation of Christian creedal orthodoxy. To emphasize divine *aseity* to the extent of isolating God into his detached perfection and relegating the history of salvation to a ‘mimesis’ of revealed divine principles, reinforced by the drama of a crucified Messiah (who is not really, ontologically divine) is to lose the Gospel-revealed history of salvation. God’s freedom to love beings ontologically different from Himself to the point of assuming into His own being the reality of human nature – in the act of incarnation – is thereby precluded or mitigated in some Nestorian variation of the Gospel narrative.

The ‘perichoretic’ interpenetration of distinct centers of consciousness and will provides an intelligible explanation of the unity of God’s being (one divine nature). On the divine level of being, the three persons of the Trinity can be explained in a fully interdependent, relationally constitutive way as a perichoretic communion of distinct centers of consciousness and will; these are constituted by the reciprocity of their eternal love relationship – for “God is love” (1John 4:8). This perichoretic communion of love has a strong ontological status and thus can account for the divine unity (Van den Brink, 2014, 348).

This dynamic, relational conception of the triune divine being has far reaching implications on the level of understanding the Christian concept of salvation, theological anthropology, nature of the sacraments, nature of the church, as well as the church’s engagement in the created world (Moltmann 1981, 70).¹⁴ Far from being a matter of theological speculation, the doctrine of the Trinity understood relationally has constitutive implications for our relationships: on the intrapersonal level,¹⁵ on the interpersonal level, as well as in our relationship with nature

¹⁴ Recent research in phenomenology and sociology of knowledge and also from socio-political theory confirm the importance of developing these implications. See: (Plantinga 1986, 326).

¹⁵ Along with Grenz, we propose that there is an acute need “to develop a social or communal understanding of the concept of the *imago Dei*, a renewal of the Christian communally constituted soul out of the ashes of the demise of the centered self” (Grenz 2001, 3) in contrast to “the self-sufficient, self-constructing ‘therapeutic self’ of modern psychology, as exemplified by Abraham Maslow” or over against the destabilized

(Bernaciak 2018). As David L. Schindler inspiringly puts it: “The crucial point [...] is that the relation to God, and to others in God, that establishes the individual substance in being is *generous*. The relation itself makes and lets me in my substantial being be. This ‘letting be’ implies a kind of primordial, ontological ‘*circumincession*,’ or ‘*perichoresis*,’ of giving and receiving between the other and myself. What I am in my original constitution as a person has always already been given to me by God and received by me in and as my response to God’s gift to me of myself – indeed, has also, in some significant sense, been given to me by other creatures and received by me in and as my response to their gift to me” (Schindler 2008, 403).

Furthermore, there seems to be a growing movement of contemporary theologians favoring *participatory understandings of salvation* – after all, Christ lives in his Body and animates it with his Spirit (Mojzes 2017). Salvation as a complex history of divine and human engagement should thus be conceived as having a “participatory ontology, according to which human beings are transformed in the Spirit through Jesus Christ into fellowship with the Father” (Van den Brink 2014, 350) for which a relational model of the Trinity seems to be most conducive. “The deeply personal union and communion with God and with our fellow-humans to which we are restored by grace is not something alien to God, but a reflection and extension of God’s own life-in-communion (as the doctrine of our being created in the *imago Dei*¹⁶ suggests).” The divine communion of love graciously and undeservedly includes the human persons “by the double movement of incarnation and ascension of the Son, to whom believers are united by the Spirit” (Van den Brink 2014, 350), which has prompted some Protestant theologians to integrate the Eastern concept of *theosis* in their doctrine of the Sacraments.¹⁷ The *homoousios* of the Nicene Creed (325) should not be taken lightly (Mahrik – Pavlikova – Root 2018) as a philosophical attempt to explain the unexplainable, nor as something pointing to a contingent, transient revelation of God. It should rather be appreciated as an expression of awe, worship, and praise of the deep mystery of God, whose very identity includes the Father, Son (Christ) and Spirit forever bound in a perichoretic communion of love (Petro 2018).

In the end, those wishing to adhere to Christian creedal orthodoxy must (apophatically) acknowledge that some truths must be confessed regardless of whether they can conceptually or metaphysically explain their meaning. Proponents of creedal orthodoxy, therefore, settle for confessing the unity of Father, Son and Spirit as one, triune God, without offering an exhaustive account of the mode of their unity.¹⁸ Appeal to apophatic mystery is legitimate here, as is the spirit of ecumenism (Citbaj 2017).

REFERENCES

- Augustine, St. 1887.* City of God. In Schaff, Phillip (ed.). Nicene and Post-Nicene Fathers, First Series, Vol. 2. [online]. Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co. <http://www.newadvent.org/fathers/120111.htm> (accessed January 20, 2019).
- Barnes, Michel R. 1995.* De Régnon Reconsidered. In *Augustinian Studies* 26/2, 51-79.

Nietzschean self, “wherein the modern ideal of the stable unitary self has been replaced by the decentered fleeting ‘self’” (Grenz 2001, 16-17).

¹⁶ For a good treatment of moral implications of *imago Dei* (especially pertaining to developing one’s conscience), see: (Kondrla – Kralik 2016, 158n).

¹⁷ For a classical example from the time of Lutheran Orthodoxy, see: (Chemnitz 1971, 379).

¹⁸ It is fitting in this respect that Johannes Damascenus begins his most important theological work, *Expositio Accurata Fidei Orthodoxae*, acknowledging this very fact. (Damascenus 1864, 790)

- Bartel, Timothy W.* 1993. Could There Be More Than One Almighty?. In *Religious Studies* 29/4, 465-495.
- Bernaciak, Jural.* 2018. Dignity of man as subject of justice and love realization on the light of statements of theologians and sociologists in the 20th century and in the beginning of the 21st century. In *Theologos* 20/1, 25-51.
- Brower, Jeffrey E., and Rea, Michael C.* 2009. Material Constitution and the Trinity. In McCall, Timothy and Rea, Michael (eds.). *Philosophical and Theological Essays on the Trinity*. Oxford.
- Brown, David.* 1985. *The Divine Trinity*. Chicago: Open Court Publishing.
- Butner, Glenn.* 2015. For and Against de Régnon: Trinitarianism East and West. In *International Journal of Systematic Theology* 17/4, 399-412.
- Chemnitz, Martin.* 1971. The Two Natures in Christ. In Preus, J.A.O. (ed. et transl.). St. Louis.
- Citbaj, Frantisek.* 2017. The Second Vatican Council in the Current Principles of Catholic Ecumenism. In *Theologos* 19/1, 39-46.
- Collins, Paul M.* 2008. *The Trinity: A Guide for the Perplexed*. London.
- Craig, William L.* 2009. Toward a Tenable Social Trinitarianism. In McCall, Timothy and Rea, Michael (eds.). *Philosophical and Theological Essays on the Trinity*. Oxford: Oxford University Press.
- Cross, Richard.* 2002. Two Models of the Trinity?. In *The Heythrop Journal* 43/3, 275-294.
- Damascenus.* 1864. *Expositio Accurata Fidei Orthodoxae [De Fide Orthodoxa]*. In Migne, Jacques-Paul (ed.). *Patrologiae cursus completus, series graeca, vol. 94* [online]. *Documenta Omnia Catholica*. Paris.
http://www.documentacatholicaomnia.eu/25_20_25-_Rerum_Conspectus_Pro_Auctoribus_Ordinatus.html
- De Régnon, Theodore.* 1892. *Etudes de theologie positive sur la Sainte Trinite, Vol. 1-2* [Vol. 3, 1898]. Paris.
- Fiore, Joachim.* 1517. *Psalterium decent chordarum*, Venice.
- Forrest, Peter.* 1998. Divine Fission: A New Way of Moderating Social Trinitarianism. In *Religious Studies* 34/3, 281-297.
- Grenz, Stanley J.* 2001. *The Social God and the Relational Self: A Trinitarian Theology of the Imago Dei, Vol. 1, The Matrix of Christian Theology*. Louisville.
- Grenz, Stanley J.* 2002. The social God and the relational self: Toward a theology of the Imago Dei in the postmodern context. In *Horizons in Biblical Theology* 24/1, 33-57.
- Hasker, William.* 2013. *Metaphysics and the Tri-personal God*. Oxford.
- Hennessy, Kristin.* 2007. An Answer to de Régnon's Accusers: Why We Should Not Speak of "His" Paradigm. In *Harvard Theological Review* 100/2, 179-197.
- Hinlicky, Paul R.* 2016. *Divine Simplicity: Christ the Crisis of Metaphysics*. Fulton.
- Jenson, Robert.* 1997. Karl Barth. In Ford, D. F. (ed.). *The Modern Theologians*, 2nd ed. Oxford, 21-36.
- Johnson, Elizabeth.* 1992. *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*. New York.
- Kasper, Walter.* 1992. *The God of Jesus Christ*. Trans. by Matthew J. O'Connell. New York.
- Kondrla, Peter – Kralik, Roman.* 2016. Authentic Being and Moral Conscience. In *European Journal of Science and Theology* 12/4, 155-164.
- LaCugna, Catherine M.* 1992. *God For Us: The Trinity and Christian Life*. San Francisco.
- LaCugna, Catherine M.* 1993. God in Communion with us: The trinity. In LaCugna, C. M. (ed.). *Freeing Theology: The Essentials of Theology in Feminist Perspective*. San Francisco., 83-114.
- Leo XIII.* 1879. *Aeterni Patris* [online]. Vatican: Libreria Editrice Vaticana.

- http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_04081879_aeterni-patris.html.
- Mahrik, Tibor – Pavlikova, Martina – Root, Jerry.* 2018. Importance of the incarnation in the works of C.S. Lewis and S. Kierkegaard. In *European Journal of Science and Theology* 14/2, 43-53.
- Mojzes, Marcel.* 2017. The Reanimated Christ lives in his Church. In *Theologos* 19/2, 49-65.
- Moltmann, Jürgen.* 1981. *The Trinity and the kingdom: The doctrine of God.* Minneapolis.
- Nazianz, Gregory St.* 2012. *The Sacred Writings of Gregory Nazianzen.* Altenmunster.
- Nyssa, Gregory St.* 2017. *The Sacred Writings of Gregory of Nyssa.* Altenmunster: Jazzybee Verlag.
- Pannenberg, Wolfhart.* 1991. *Systematic Theology, Vol. 1.* Grand Rapids, Michigan.
- Petro, Marek.* 2018. Human – God's image. In *Theologos* 20/2, 45-54.
- Plantinga, Cornelius Jr.* 1986. Gregory of Nyssa and the Social Analogy of the Trinity. In *The Thomist: A Speculative Quarterly Review* 50/3, 325-352.
- Rahner, Karl.* 1970. *The Trinity.* Donceel, J. (trans.). London.
- Rea, Michael. C.* 2003. Relative Identity and the Doctrine of the Trinity. In *Philosophia Christi* 5/2, 431-45.
- Rea, Michael. C.* 2009. Trinity. In Flint, T. P. and Rea, M. (eds.). *The Oxford handbook of philosophical theology.* Oxford, 689-735.
- Robb, Fiona.* 1997. The Fourth Lateran Council's Definition of Trinitarian Orthodoxy. In *The Journal of Ecclesiastical History* 48/1, 22-43.
- Scotus, Duns.* 1956. *Ordinatio.* In Balic, C. et al. (eds.). *Opera Omnia IV.* Vatican.
- Schindler, David L.* 2008. The Embodied Person as Gift and the Cultural Task in America: Status Quaestionis. In *Communio* 35/3, 397-431.
- Swinburne, Richard.* 1994. *The Christian God.* Oxford.
- Van den Brink, Gijsbert.* 2014. Social Trinitarianism: A discussion of some recent theological criticisms. In *International Journal of Systematic Theology* 16/3, 331-350.
- Vanhoozer, Kevin J.* 2014. Three (or More) Ways of Triangulating Theology: On the Very Idea of a Trinitarian System. In Olson, R. E. (ed.). *Revisioning, Renewing, Rediscovering the Triune Center: Essays in Honor of Stanley J. Grenz.* Eugene, 31-58.
- Volf, Miroslav.* 1998. *After Our Likeness: The Church as an Image of the Triune God.* Grand Rapids.
- Zizioulas, John D.* 1985. *Being as communion: Studies in personhood and the church (No. 4).* Crestwood, NY.

SUMMARY: ECUMENICAL TRINITARIAN REFLECTIONS AND THE 'DE RÉGNON PARADIGM': A PROBE INTO RECOVERING THE SOCIAL-TRINITARIAN EMPHASES OF THE CAPPADOCIAN FATHERS. Trinitarian reflections have since the beginning of Christianity as a distinct religious movement been the necessary consequence of the series of events experienced and later recorded in the sacred Scriptures as part of the divine *oikonomia salutis*. The fourth century marked the beginning of creedal formulations of the Trinitarian faith as ecumenical expressions of the general church, informed and formed in their Trinitarian content especially by the Cappadocian fathers and St. Augustine of Hippo. Differences in language and philosophical background spawned distinct yet complementary approaches and emphases that could be reconciled in the creeds and the teaching of the Church (with historical exceptions, such as the Carolingian-Photian dispute). Later scholastic Trinitarian theology in the West, however, and especially its 19th century interpretations and endorsements by Pope Leo XIII, provoked Theodore de Régnon to offer a provocative juxtaposition of what he labeled 'Latin' and 'Greek' approaches to Trinitarian doctrine. His aim was to expose the existing, legitimate and enriching differences in emphases and terminology between the Greek camp (comprising of both, Eastern and Western

patristic fathers of the ancient church) and the Latin camp (which included later, scholastic theologians of the Western Church) and stress their complementarity, rather than a divisive incompatibility. In addition, de Régnon wished to remind theologians (and philosophers) of the limits of human reason and the need for an apophatic epistemological humility. 20th century interpreters of de Régnon's Trinitarian theology misunderstood his original intent and instead constructed the so-called 'de Régnon paradigm' of an (almost) unbridgeable gap between East and West in their approaches to the Trinitarian doctrine. Most proponents of the so-called "Social model of the Trinity" who draw their inspiration from the Trinitarian teachings of the Cappadocian Fathers (foundational for the Greek Trinitarian approach) have adopted this 'paradigm,' criticizing western theology after Augustine of developing theology of the Trinity that is too abstract, philosophical and static, and even prone to modalism. Social Trinitarians have thus urged the West to learn from and integrate critically the valuable emphases of the Greek Trinitarian approach. Regardless of the obvious historical inaccuracy in interpreting de Régnon's original paradigm by the adherents of Social Trinitarianism (which itself is a very diverse movement), there are important implications for theology, religious anthropology, and ecclesiology stemming from this approach.

Prof. PhDr. Michal Valčo, PhD.
University of Presov in Presov
Greek Catholic Theological Faculty
Ul. biskupa Gojdiča 2
080 01 Prešov
Slovakia
michal.valco@unipo.sk

Prof. ThDr. Marek Petro, PhD.
University of Presov in Presov
Greek Catholic Theological Faculty
Ul. biskupa Gojdiča 2
080 01 Prešov
Slovakia
marek.petro@unipo.sk

doc. ThDr. Mária Kardis, PhD.
University of Presov in Presov
Greek Catholic Theological Faculty
Ul. biskupa Gojdiča 2
080 01 Prešov
Slovakia
maria.kardis@unipo.sk

Prof. Dr. Rozalina V. Shagieva
State University of Management
99 Ryazanskiy Prospect
109542 Moscow
Russian Federation
shagsas@mail.ru

Assoc. Prof. Maria A. Kuznetsova, PhD.
I.M. Sechenov First Moscow State Medical University (Sechenov University)
8 Trubetskaya Street
119991 Moscow
Russian Federation
aelaya@hotmail.com

Prof. Dr. Nina I. Kryukova
Plekhanov Russian University of Economics
36 Stremyannyi Pereulok
115093 Moscow
Russian Federation
ninari68@mail.ru

PISMO DE DIFFERENTIIS I PLETHONA KRYTYKA ARYSTOTELESOWSKIEGO BOGA

De Differentiis and Pletho's Criticism of Aristotelian God

Magdalena Jaworska-Wołoszyn

DOI: 10.17846/CL.2019.12.1.90-101

Abstract: JAWORSKA-WOŁOSZYN, Magdalena. *De Differentiis and Pletho's Criticism of Aristotelian God*. The efforts of Byzantine scholars to show the differences between Hellenic thinkers are characteristic of the final phase of philosophy practiced in the Eastern Roman Empire. They are expressed as a conflict and an open dispute led by Plato's defender Georgios Gemistos and a supporter of Aristotle's doctrine, Scholarios. The dispute between these eminent and enlightened Byzantines was based on the question which of the Hellenic thinkers is better and whose doctrine is closer to the teaching of the Church. In the dispute between the Byzantines, one of the most important issues appeared to be the concept of God, hence the article will recall the arguments on the basis of which Georgios Gemistos in his writing of *De Differentiis* acknowledges Plato as the one who is worthy of greater validity and recognition.

Keywords: *Plethon, De Differentiis, Plato, Aristotle, God*

Abstrakt: JAWORSKA-WOŁOSZYN, Magdalena. *De Differentiis a Plethonova kritika aristotelovského Boha*. Snahy byzantských bádateľov poukázať na rozdiely medzi helénskymi mysliteľmi sú charakteristické pre záverečnú fázu filozofie Východorímskej ríše. Ich vyjadrením je konflikt a otvorená polemika medzi Georgiosom Gemistosom, obhajcom Platóna, a Scholariosom, podporovateľom aristotelovských doktrín. Dišputa medzi týmito uznávanými a vzdelanými Byzantíncami sa dotýkala otázky, ktorý z helénskych mysliteľov je bližšie k pravde a koho doktrína je bližšia učeniu Cirkvi. Keďže jednou z kľúčových otázok v dišpute bola koncepcia Boha, štúdia sa venuje argumentom, na základe ktorých Georgios Gemistos v jeho diele *De Differentiis* uznáva Platóna ako presvedčivejšieho a hodného vyššieho uznania.

Kľúčové slová: *Plethon, De Differentiis, Platón, Aristoteles, Boh*

W końcowej fazie antyku i na początku wieków średnich spośród wszystkich szkół i nurtów powstałych w klasycznej i hellenistycznej Grecji przetrwały zwłaszcza dwa, tj. arystotelizm i platonizm¹. Wpływ epikureizmu, stoicyzmu, cynizmu czy sceptycyzmu był znacznie słabszy, a reprezentowana przez owe nurty myśl dla bizantyjskich uczonych nie jawiła się równie żywo i atrakcyjnie. Niewątpliwie Arystoteles i Platon są tymi z grona antycznych myślicieli, którzy odegrali nadrzędną rolę w bizantyjskiej filozofii i których wpływ na jej kształtowanie był największy.

¹ Por.: *Early Byzantine Philosophy* (Ierodiakonu, Zografidis 2010, 853-854); *Le monde byzantin et la philosophie grecque* (Brisson 1997, 751-753).

By przeciwstawić się ascezie i praktyce wyrzeczeń popieranym przez świat chrześcijański, neoplatonicy rozwinęli system, w którym Platońska filozofia stała się synonimem mającej za ostateczny cel asymilację z Bogiem teologii. Wykazywano przeto jej zgodność z wszelkimi innymi teologiami, w tym pogańską i grecką. Arystotelizm z kolei, za pośrednictwem logiki i fizyki, stał się źródłem narzędzi, które umożliwiały tudzież otwierały drogę do teologii Platona. Bizantyjscy nie zawsze jednak byli zainteresowani dokładnym i ścisłym odtwarzaniem doktryn głoszonych przez wielkich helleńskich filozofów. Znając Platońskie dialogi i pisma Stagiryty, sięgali również po wcześniejsze interpretacje i wykładnie ich myśli. Platona ujmowano poprzez pryzmat Plotyna, Jamblicha i Proklosa, a Arystotelesa głównie poprzez pryzmat *Isagogi* Porfiriusza.

Ponadto Bizantyjscy wobec poglądów głoszonych przez Platona i Arystotelesa zajmowali różne postawy. Niektóre z nich, jako zgodne z chrześcijaństwem, przyjmowali, inne zaś odrzucali. W przeciwieństwie do krytykowanych elementów Platońskiej doktryny, tj. teorii idei oraz preegzystencji duszy, koncepcja Demiurga – twórcy świata oraz nieśmiertelności duszy spotkały się z aprobatą. Z drugiej strony Bizantyjscy za przydatną mieli Arystotelesowską logikę i fizykę, przez co w wyjaśnianiu wielu kwestii odnośnie do natury boskiej sięgali po sylogistykę. Do opinii Arystotelesa ocenianych negatywnie należały znowuż m.in. wieczność świata, negacja życia pozagrobowego, koncepcja duszy i tzw. piątego elementu.

W nawiązaniu do głównych doktryn wyznaczających kierunki filozofii w Bizancjum, nie sposób traktować o jej rozwoju w kontekście konfliktu platoników i arystotelików. Co prawda wiek XV niesie za sobą przeciwstawianie Platona i Arystotelesa, ale wcześniej nie mamy do czynienia w Bizancjum z dążeniami jednoznacznie wykazującymi różnice między helleńskimi myślicielami. Działania te trzeba natomiast uznać za charakterystyczne dla końcowej fazy bizantyjskiej filozofii. Ich wyrazem jest konflikt i otwarta walka prowadzona przez obrońcę Platona – Georgiosa Gemistosa i zwolennika Arystotelesowskiej doktryny – Scholariosa. Spór między tymi wybitnymi i światłymi Bizantyjczykami tyczył się tego, który z Hellenów jest lepszy i która z proponowanych przezeń doktryn bliższa jest nauce Kościoła. Wśród licznych przywołanych i analizowanych przez Plethona i Georgiosa Scholariosa w dyspacie kwestii jedną z istotnych jawiła się koncepcja Boga. Odwołując się więc do Platońskich i Arystotelesowskich rozwiązań w tej materii, postaramy się wyjaśnić, dlaczego według Georgiosa Gemistosa pierwszy z helleńskich miłośników mądrości w piśmie *De Differentiis* jest godzien większego uznania i uwagi.

Chronologia i cele *De Differentiis*

Pismo Georgiosa Gemistosa *O różnicach między Platonem i Arystotelesem* jest jedną z najważniejszych rozpraw, jakie powstały podczas pobytu bizantyjskiego myśliciela w Italii². *De Differentiis* to jej uproszczony łaciński tytuł, pod którym stała się bardziej rozpoznawalna i znana. Ogólnie przyjmuje się, że dzieło Georgiosa Gemistosa powstało w 1439 roku³. Warto też dodać, że stanowi ono podsumowanie i streszczenie treści jego wykładów prowadzonych dla włoskich humanistów we Florencji.

² W *Contra Scholarii* Plethon wzmiankuje, że napisał traktat *De Differentiis*, kiedy był dotknięty chorobą i znużony przebywał w domu we Florencji. Por.: *Contra Scholarii* 24 (Plethon 1988).

³ Na temat chronologii i kontekstu powstania *De Differentiis* zob. m.in.: George Gemistos Plethon. *The Last of the Hellenes* (Woodhouse 1986, 156; 177); *Plato in the Italian Renaissance* (Hankins 1991, 205); *Z Konstantynopola do Florencji, czyli odzyskiwanie greki na Zachodzie* (Wesoły 1998, 291); *Plethon and Scholarios on Aristotle* (Karamanolis 2002, 253); *Zapomniany filozof: Georgios Gemistos (Plethon). Żarys życia i twórczości* (Jaworska 2008, 47); *Pletho's Criticism of Aristotle's Virtues: A Note on „De Differentiis”* 12 (Fink 2011, 483); *Filozofia bizantyńska* (Tatakis 2012, 233); *Postłowie* (Wesoły 2012, 293-294).

Pierwsza edycja *De Differentiis* przypada na rok 1540, kiedy to pismo Plethona ukazało się drukiem w Wenecji za sprawą Bernardusa Donatusa. Autorem pierwszego, lecz niewydanego tłumaczenia rozprawy na język łaciński był zmarły w 1542 roku Nikolaus Tridentinus Scuttellius. Następny przekład na łacinę pisma Plethona autorstwa George'a Chariandera został opublikowany w Bazylei w 1574 roku. Należy podkreślić, że wersja *De Differentiis* Donatusa ukazała się także w 1858 roku w Paryżu jako dodatek do edycji innego dzieła Georgiosa Gemistosa, czyli *Traité des Lois* pod redakcją Charles'a Alexandre'a. Jego przedruk wydano potem w Amsterdamie w 1966 roku. W 1866 roku natomiast, teksty Donatusa i Chariandera opublikował w Paryżu w swojej *Patrologia Graeca* Jacques Paul Migne. Wskutek odnalezienia autografu Plethona przez Roberta i François'a Masai wśród pism przekazanych Bibliotece św. Marka w Wenecji przez kardynała Bessariona wspomniane powyżej wydania *De Differentiis* w 1973 roku zastąpił opublikowany na łamach międzynarodowego czasopisma „Byzantion” tekst Bernadette Lagarde⁴. Jej bazujący na oryginalnym manuskrypcie greckim przekład rozprawy Bizantyjczyka na język francuski został przedłożony w Paryżu w postaci dysertacji doktorskiej w 1976 roku. W oparciu o ten sam manuskrypt ukazały się też kolejne tłumaczenia *De Differentiis* na język angielski i włoski. Autorem pierwszego z nich i pochodzącego z 1986 roku jest Christopher Montague Woodhouse, drugiego, z 2001 roku – Moreno Neri. W międzyczasie, w 1988 roku, pojawił się także przekład na język niemiecki Wilhelma Bluma.

De Differentiis to przełomowe dzieło w twórczości piśmienniczej bizantyjskiego filozofa. Jest to pierwsza rozprawa Bizantyjczyka, która nie została wydana pod nazwiskiem Georgiosa Gemistosa, lecz Plethona – przyjętym przez niego przydomkiem z uwagi na estymę żywioną wobec Platona. Jak słusznie zauważa George Karamanolis, i przed napisaniem *De Differentiis* Plethon poruszał w swoich pismach kwestie natury filozoficznej⁵, o czym świadczą jego inne prace, w szczególności zaś krótki traktat *De virtutibus*, który przypuszczalnie został wydany nieco wcześniej. *De Differentiis* mimo, że brakuje w nim pogańskich treści obecnych choćby w *Streszczeniu nauk Zoroastra i Platona* oraz *Prawach*, odzwierciedla jednak niespotykane jak dotąd u myśliciela wielkie zaangażowanie w sprawy filozofii. Sam tytuł tego pisma wyraźnie sugeruje przedmiot rozważań autora oraz jego intencje.

Celem Plethona w *De Differentiis* jest nakreślenie kluczowych różnic między Platonem a Arystotelesem. Myśliciel konsekwentnie realizuje swój zamysł, ale robi to w dość specyficzny sposób. Nie zmierza on bowiem do porównania doktryn obydwu helleńskich filozofów, a raczej wykazania niezgodności Arystotelesa z Platonem przy założeniu, że nauka tego ostatniego stanowi źródło jedynej prawdy. Okazuje się, że Stagiryta we wszystkich podstawowych, aczkolwiek ważnych filozoficznie zagadnieniach nie zgadzał się z opinią swojego mistrza. Według Bizantyjczyka nie pojął nawet głoszonej przez niego nauki. Postawa Plethona w *De Differentiis* jest nader krytyczna i różna od tej przyjętej w *Prawach*, gdzie Bizantyjczyk docenia właściwą dlań naturalną filozofię⁶. W prologu ostatniego ze swoich dzieł podaje, że jego książka zawiera m.in. fizykę podług Arystotelesa, w *De Differentiis* zaś przeprowadzona przez niego analiza poglądów Helleny wykazuje nieprawidłowości i błędy niemal w każdej badanej dziedzinie. Krytyce zostają poddane nie tylko Arystotelesowska logika, metafizyka, psychologia, ale i wątki natury etycznej, kosmologicznej, nie wspominając już teorii o ideach, której poświęcił najwięcej uwagi i miejsca.

⁴ Por.: Le “*De differentiis*” de Pléthon d’après l’autographe de la Marcienne (Lagarde 1973, 321-343).

⁵ Por.: *Plethon and Scholarios on Aristotle* (Karamanolis 2002, 260).

⁶ Por.: *Plethona Zapis praw* (Wesoły – Jaworska-Wołoszyn 2014, 306). Skądinąd w innym piśmie, tj. w *Contra Scholarii* Plethon wzmiankuje, że nie lekceważy osiągnięć Stagiryty na polu nauk przyrodniczych, wręcz przeciwnie, zachęca innych do ich studiowania. Dodaje jednak, że nie należy czcić i uznawać wszystkiego, co napisał, zwłaszcza popełnionych przezeń omyłek i błędów.

Nie bez znaczenia tutaj pozostaje sam język i ton wypowiedzi Plethona, który nierzadko jawi się jako nazbyt ofensywny, a czasem wręcz obraźliwy.

Ocena doktryny Arystotelesa w *De Differentiis* jest w pełni negatywna. Wyjaśnienia tego stanu rzeczy dają nam jednak już pierwsze słowa Plethona rozpoczynające jego polemiczne dzieło. Filozof konstatuje, że wbrew opinii większości ludzi (zwłaszcza na Zachodzie) pozostających pod wpływem Awerroesa i dzisiaj ceniących bardziej Arystotelesa od Platona, Hellenowie i Rzymianie niegdyś darzyli większym szacunkiem Platona. Tylko ci zatem, którzy doceniają Platona, mogą pozostać wierni swoim przodkom i ich naukom. Powiązanie i utożsamienie przez Plethona zwolenników Platońskiej nauki z antyczną filozofią ma służyć na celu rzeczywistą dysocjację dwóch sprzecznych ze sobą tradycji – helleńsko-bizantyjskiej i świata Zachodu. Co więcej, ma też wykazać, że to Platon i głoszona przezeń doktryna bliższe są kościelnym dogmatom i chrześcijańskiej teologii, niż Arystoteles i jego przekonania, jak to zwykli uznawać zachodni uczeni. Warto przypomnieć, że wiedza Włochów o Platonie owego czasu zazwyczaj ograniczała się do znajomości nielicznych dialogów, które zostały przetłumaczone na łacinę, przez co rozległa erudycja Plethona musiała wzbudzać ich zainteresowanie i podziw. Przekonanie Bizantyjczyka, że łacinnicy niewiele wiedzą o Platońskiej doktrynie naturalnie wynikało z faktu, że przez długi okres w przekładach osiągalne dlań były tylko trzy spośród wszystkich dialogów helleńskiego myśliciela. Mowa jest o *Timajosie*, którego od IV wieku kosmologiczną opowieść powszechnie uznawano za zgodną z biblijną Genesis, oraz o dostępnych od XII wieku *Fedonie* i *Menonie*, których niektóre wątki odbierano za heretyckie. Sytuacji nie zmieniły znacząco kolejne tłumaczenia niektórych Platońskich pism Leonarda Bruniego. Pogląd Plethona był tym bardziej uzasadniony, że losy Arystotelesa na Zachodzie przedstawiały się zgoła odmiennie. Począwszy od końca XIII w tłumaczeniu na język łaciński osiągalny był zbiór wszystkich jego prac. Stąd też jedną z intencji myśliciela w *De Differentiis*, obok udowodnienia wyższości Platona nad Arystotelesem tudzież większej zgodności jego filozofii z chrześcijańską wiarą, było zniwelowanie luk i błędów w zachodnim rozumieniu nauk głoszonych przez obojga Greków. Dla Plethona humaniści nie mieli wystarczających informacji na temat Platona, a wskutek arabskich i scholastycznych interpretacji (m.in. Awerroesa, Awicenny i św. Tomasza) posiadali zniekształcone i błędne opinie o doktrynie jego następcy i ucznia⁷. Ostatecznie nic w tym zadziwiającego, że w *De Differentiis* Bizantyjczyk sięga po przeciwstawienie doktryn wielkich myślicieli Hellady, aby uświadomić włoskich humanistów, czyli tych, dla których spisał swoje wykłady, że pierwsza z nich, stanowiąc jedyne uznawane od wieków źródło prawdy, jest dobra, a druga, będąc nie do zaakceptowania – zła.

De Differentiis i jego rola w XV-wiecznej kontrowersji wokół Platona i Arystotelesa

W XIV-wiecznym sporze hezychastycznym, którego głównymi przedstawicielami byli zwolennik hezychazmu Grzegorz Palamas i jego adwersarz – Barlaam z Kalabrii, wyłoniły się ważne przeciwieństwa między dwoma największymi autorytetami Hellady, tj. Platonem i Arystotelesem. Te zarysowane podówczas różnice nie miały intensywnej natury i nie wytworzyły szczególnego napięcia w gronie bizantyjskich uczonych. Za sprawą przeciwników Palamasa i jego sympatyków zostały jednak postawione nader ważne pytania, mianowicie – który z helleńskich myślicieli jest większy i który z nich jest bliższy chrześcijańskiej wierze? W wieku XV, na który przypada ostatnia i bodaj największa ze wszystkich kontrowersji powstałych w łonie bizantyjskiej filozofii, podjęte

⁷ Por.: *Byzantská filozofia* (Zozulak 2016, 168).

w poprzedzającym stuleciu kwestie stały się przedmiotem żywej filozoficznej dyskusji⁸. Jej początek wyznacza rok 1439. Wtedy to właśnie Plethon wydał swoją krótką rozprawę o wymownym tytule *De Differentiis*, w której ostro skrytykował doktrynę Arystotelesa.

Dzieło Bizantyjczyka wywołało trwający ponad 30 lat spór, którego nie była w stanie powstrzymać ani śmierć filozofa, ani upadek stolicy Cesarstwa Wschodniorzymskiego. Co istotne, kontrowersja wokół Platona i Arystotelesa wprawdzie zaangażowała wielu najwybitniejszych uczonych ginącego Bizancjum, a następnie stała się źródłem inspiracji dla reprezentantów włoskiego humanizmu. Pierwszym, który zareagował na pamflet Plethona i wystąpił w obronie Stagiryty, był Jerzy Scholarios. Swojemu krytycznemu stanowisku wobec poglądów Plethona dał wyraz w (powstałej w drugiej połowie 1443 roku lub pierwszej połowie roku 1444) replice pt. *Przeciw wątpliwościom Plethona co do Arystotelesa*. Powszechnie znana jest ona pod tytułem *Contra Plethonem*. Na zawarte w niej zarzuty Plethon odpowiedział około 1448/9 roku w piśmie *Contra Scholarii*, gdzie poparł swoją argumentację bardziej naukowym wywodem. Nie doczekało się ono bezpośredniej reakcji ze strony Scholariosa, albowiem ten, straciwszy zainteresowanie problemem, około 1450 roku napisał do niego utrzymany w pojednawczym tonie list. Zainicjowana przez Plethona i Scholariosa debata o wielkich myślicielach Hellady toczyła się nieprzerwanie przez lata i była dalej kontynuowana przez Mateusza Kamariotesa, Teodora Gazesa, Michała Apostolisa, Andronikosa Kallistosa, Jerzego z Trapezuntu oraz Bessariona. *De Differentiis* jest zatem nie tylko jednym z przełomowych pism w życiu samego Plethona, ale i w finalnej fazie bizantyjskiej filozofii. Polemiczne dzieło myśliciela ożywiło bizantyjską myśl filozoficzną. Stało się dla innych Bizantyjczyków źródłem inspiracji do tworzenia nowych pism, podejmowania kluczowych dla filozofii kwestii, nade wszystko zaś – określenia właściwego im stosunku do antycznej tradycji. Z drugiej strony, za równie nieoceniony należy mieć wpływ *De Differentiis* i jego autora na kulturę i filozofię świata łacińskiego. Za sprawą działalności Plethona we Florencji niesłychanie przecznie wzrosło w Italii zainteresowanie nieznanym tam wtedy Platonem i głoszoną przezeń doktryną. Dzięki Plethonowi zdominowany przez wieki przez Arystotelesa Zachód zyskał nowe szanse i możliwości, czyli odkrycie platonizmu. Przywrócenie Platona skłoniło Cosimo de' Medici do założenia w 1462 roku Akademii Platońskiej we Florencji. Dzięki związanemu z nią Marsilio Ficino po raz pierwszy dokonano także całościowego przekładu Platońskich pism.

Arystotelesowski Bóg w ujęciu *De Differentiis*

W *De Differentiis* Plethon swoją krytykę poszczególnych składowych doktryny Arystotelesa rozpoczyna od właściwego dlań ujęcia Boga. Jest dalece prawdopodobne, że według Bizantyjczyka Arystotelesowska koncepcja Istoty Najwyższej jako jawnie niezgodna z chrześcijańską wykładnią stanowi doskonały punkt wyjścia dla zamierzonego ataku, którego celem jest wykazanie kolejnych ogólnych nieprawidłowości w rozumowaniu Hellena.

Już w pierwszych słowach Plethon zauważa, że w pismach Stagiryty brakuje wypowiedzi o Bogu, z których można by wywnioskować, iż jest on stwórcą świata, a wręcz przeciwnie, można z nich wyczytać, że nie jest on kreatorem czegokolwiek. Czyniąc aluzję do *Metafizyki* i *Fizyki*⁹

⁸ Szerzej na temat kontrowersji wokół Platona i Arystotelesa oraz uczestników tego sporu w: George of Trebizond (Monfasani 1976, 201-229); *Plato in the Italian Renaissance* (Hankins 1991, 193-217); *Radical Platonism in Byzantium. Illumination and Utopia in Gemistos Plethon* (Simiosoglou 2011, 408-417); *Z Konstantynopola do Florencji, czyli odzyskiwanie greki na Zachodzie* (Wesoły 1998, 290-297); *Posłowie* (Wesoły 2012, 293-296); *Zarys historyczny filozofii bizantyjskiej i jej podstawowe zagadnienia* (Viglas 2010, 130-132).

⁹ Por.: *Metafizyka* (Arystoteles 1983, 1072b); *Fizyka* (Arystoteles 1968, 258b).

stwierdza, że dla Arystotelesa Bóg jest tożsamy z siłą wprawiającą świat w ruch¹⁰. W tym samym paragrafie dalej podaje, że takie wyobrażenie Boga jest błędne. Co więcej stanowi przejaw czystej ignorancji, albowiem pomija i nie wychwala najwyższych Jego dokonań. Godnym samego Boga nie jest nawet utożsamienie Go z celem tudzież z ostatnią przyczyną. Jak głosi bowiem Stagiryta, Bóg jest celem zmiany i ruchu, a nie istoty i istnienia wszelakich rzeczy. Arystotelesowska Istota Najwyższa nie może zresztą pełnić funkcji tego, który tworzy, albowiem, jak donosi nam Plethon w *Contra Scholarii*¹¹, słowo *arché* nie tylko oznacza pierwszą przyczynę, źródło, początek, lecz i autorytet, władzę i siłę. A jest oczywistym, że Arystoteles nie porównuje Boga do architekta, który tworzy dom, lecz do wodza tworzącego szeregi armii¹². Ma on zatem na myśli autorytet w postaci siły rządzącej, która w żadnym przypadku nie jest źródłem bycia swych poddanych, a jedynie prawa i porządku. Ten zresztą, który uchodzi za siłę wprawiającą świat w ruch, bynajmniej nie musi być odpowiedzialny za stworzenie owego świata. Wszak inaczej można by mniemać, że skoro wół zapewnia wozowi ruch, to i tworzy wagon. Wiadomo jednak, że stwarzać ruch nie oznacza od razu samego tworzenia. Stąd odpowiednikiem tego, który tworzy w kontekście ruchu lub zmiany, jest ten, który bierze lub otrzymuje, a w kontekście stwarzania odpowiednikiem twórcy jest rzecz zrobiona lub stworzona¹³.

Niestosowność Arystotelesowskiego przedstawienia Boga jest tym bardziej rażąca dla Plethona, gdy zestawia je z Platońską opowieścią o powstaniu świata. W nawiązaniu do *Timajosa* Bizantyńczyk konstatuje, że Platon miał Boga i za władcę całego wszechświata i tego, dzięki któremu zawdzięcza on swe istnienie¹⁴. Ponadto, zdaniem Plethona, w przypadku Platońskiej nauki jasno mowa jest o tym, że Demiurg – twórca wszystkiego – pod względem ontologicznym wyróżnia się od pozostałych zasad świata, czyli jego składowych o charakterze materialnym i inteligibilnym (materii i idei). Ostatecznie myśliciel, konfrontując rozważania obu Hellenów o Istocie Najwyższej obecnych we wspomnianych dziełach, a precyzyjnie rzecz ujmując, w *Timajosie* oraz *Metafizyce* i *Fizyce*, nie ma jakichkolwiek wątpliwości co do tego, że Platońskie ujęcie Boga jest bardziej stosowne i właściwe. Z pierwszego przecież fragmentu *De Differentiis* dowiadujemy się również, że Arystoteles, nie mając Boga za stwórcę kosmosu i nie myśląc o Bogu w ten sposób, pozostaje w opozycji do najlepszej filozofii. Ta ostatnia zaś jest wspólna wszystkim ludziom posiadającym zdrowy rozsądek.

Na początku kolejnego z paragrafów traktatu Bizantyńczyk konstatuje, że Arystoteles nawet nie wierzy we wspomnianą powyżej doktrynę¹⁵. W jego pismach całkowicie brakuje odniesień do najlepszej z nauk. Pełno w nich natomiast rozległych wywodów na temat embrionów czy skorupiaków. Ten sam zarzut bizantyjski myśliciel wobec Hellena powtarza i identycznie objaśnia w *Contra Scholarii*. W piśmie tym stwierdza, że Arystoteles woli dręczyć ludzi niekończącymi się i nazbyt detalicznymi opowieściami na temat nasion, zarodków i skorupiaków, aniżeli wypowiadać się o najznamienszej nauce, która powinna stanowić przewodni temat filozoficznych dociekań.

¹⁰ Por.: *De Differentiis* (Plethon 1986, 192, 3 (PG I, BL I, MN I). Woodhouse jako jedyny do tej pory podzielił *De Differentiis* na 56 paragrafów. Pierwsza liczba odnosi się do paginacji, druga zaś dotyczy się wprowadzonego przezeń podziału tekstu na ustępy, do którego odwołujemy się w artykule. Pozostałe podziały ujęte w nawiasie odsyłają do układów numerycznych pisma Plethona zachowanych przez Migne, Lagarde i Neri.

¹¹ Por.: *Contra Scholarii* (Plethonis 1886, PG 160, 991).

¹² Por.: *Metafizyka* (Arystoteles 1983, 1075a).

¹³ Por.: *Contra Scholarii* (Plethonis 1886, PG 160, 1008).

¹⁴ Por.: *Timajos* (Platon 1999a, 27d-30d).

¹⁵ Por.: *De Differentiis* (Plethon 1986, 193, 4 (PG I, BL I, MN I)).

Zgodnie też z podaniem Plethona nie przemilczał on po prostu aktu stworzenia, lecz użył zwrotów, które jawnie wskazują na to, że w niego w ogóle nie wierzył¹⁶.

Dla Plethona Arystoteles jawi się także jako krytyk tych, którzy przyjmują powstawanie wiecznych istot. Negując powstawanie tychże bytów, uznaje je za absurdalne i niemożliwe. Ponadto dla Hellena powstawanie w czasie stanowi konieczną konsekwencję powstawania przyczynowego¹⁷, mimo że już wcześniej Platon rozumiał to zgoła inaczej. O tym, że ten ostatni powyższą kwestię potraktował należycie, a przeto był właśnie świadom, że powstawanie w czasie nie stanowi koniecznej konsekwencji powstawania przyczynowego, dowodzą dwa ustępy z jego dialogów przywołane przez Plethona w niniejszym paragrafie. Mowa tutaj o *Fajdroście*, gdzie duszę ujmuje się jako nieśmiertelną i niestworzoną w czasie oraz *Timajosie*, z którego pochodzi spostrzeżenie, że została ona stworzona przyczynowo, czyli przez Boga będącego jej zewnętrzną przyczyną¹⁸.

Podniesiony przez bizantyjskiego myśliciela problem w *De Differentiis* ulega szerszemu objaśnieniu w *Contra Scholarii*. W piśmie tym ponownie sygnalizuje, że Arystoteles nie był w stanie pojąć wprowadzonego przez swego mistrza rozróżnienia¹⁹. Gdyby bowiem zrozumiał różnicę, o jakiej wspominał Platon, to mógłby zakwestionować właściwy dlań pogląd w tych słowach: masz rację, mówiąc, że świat został stworzony przez Boga, lecz mylisz się, że został on stworzony w czasie, wcześniej nie istniejąc. Niestety Stagiryta nie zrobił tego. Zdaniem Plethona skrytykował Platona za to, że nie miał świata za wieczny, albowiem w zgodzie z jego własną teorią na temat wieczności mogłoby to zaprzeczyć kreacji świata przez Boga. Jednakowoż przywłaszczył sobie doktrynę wieczności świata. W rzeczywistości zaś, wbrew przekonaniu Stagiryty, Platon ujmował świat jako wieczny. Świadczą o tym wypowiedziane przezeń słowa w *Timajosie*, zgodnie z którymi czas powstał jednocześnie ze światem²⁰ oraz, że stwórca był dobry i że w Nim, który jest dobrem, żadne zło nigdy nie powstało. Będąc też wyzbyty zła, pragnął, by wszystko w miarę możliwości było takim, jak on sam, czyli wiecznym²¹. To wszystko, o czym mowa lepiej wyraził więc Platon niż Arystoteles. Wypowiedź Bizantyjczyka w *Contra Scholarii* wieńczy naturalna konstatacja, że w rzeczy samej Stagiryta jawnie nie wierzy, że świat został stworzony przez Boga²². To samo stwierdzenie obecne jest w *De Differentiis*, ponieważ dla Plethona, jeżeli Arystoteles przypisuje światu wieczność, to z konieczności musi odrzucać i możliwość jego powstania, a w następstwie i tego, kto mógłby go stworzyć. Inaczej mówiąc, w obu swoich pismach wykazuje, że w przypadku Stagiryty nie sposób mówić o stwórcy świata, bo jest on dlań zbędny. W konsekwencji krytyka Arystotelesa nie pociąga za sobą zakwestionowania wieczności świata, ale tego, że nie został on przez Istotę Najwyższą stworzony.

W dalszej części wywodu Plethon traktuje już o innym absurdzie tkwiącym u podstaw Arystotelesowskiego rozumowania o Bogu. Wiąże się on z wyznaczaniem różnych sfer i stosownych dlań ruchów. Według Bizantyjczyka Stagiryta, przypisując sfery i ich ruch oddzielnym inteligencjom i substancjom, w ten sam sposób wyznacza pewną sferę i ruch samemu Bogu. To zaś prowadzi

¹⁶ Por.: *Contra Scholarii* (Plethonis 1886, PG 160,1012).

¹⁷ Por.: *Metafizyka* (Aristoteles 1983,1091a).

¹⁸ Por.: *Fajdros* (Platon 1999b, 246a); *Timajos* (Platon 1999a, 36e). Szerzej na temat argumentacji Plethona w: *Georgius Gemistus Pletho's Criticism of Plato and Aristotle* (Taylor 1921, 60). Warto dodać, że to samo rozumowanie obecne jest w innym piśmie Bizantyjczyka, czyli w *Contra Scholarii* (Plethonis 1886, PG 160, 987-8).

¹⁹ Por.: *Contra Scholarii* (Plethonis 1886, PG 160, 987). Jak słusznie zauważa G. Karamanolis, zdaniem Plethona nie należy literalnie odczytywać Platońskiego stworzenia wszechświata w czasie, o którym mowa w *Timajosie*.

²⁰ Por.: *Timajos* (Platon 1999a, 38b).

²¹ Ibidem (29e).

²² Por.: *Contra Scholarii* (Plethonis 1886, PG 160, 988).

do usytuowania Istoty Najwyższej na poziomie inteligencji odeń zależnych, co stanowi dla Niej ujmę i pomniejsza Jej godność²³. Dla Plethona potwierdzeniem tego nonsensownego stanu rzeczy jest skądinąd rozumowanie właściwe rozważaniom greckiego myśliciela na temat sprawiedliwości. Stagiryta uznaje bowiem, że sprawiedliwy udział implikuje konieczność proporcjonalności rzeczy przypisanych w stosunku do tych, do których są przypisane²⁴. Tak więc wszelakie sfery, jedne wraz z drugimi, są z tej samej substancji, wszystkie też mają niezniszczalne ciała, a ich ruch – jak i one same – jest wieczny. Stąd i potrzeba, by wszystkie owe oddzielne inteligencje, którym to zostały przydzielone sfery, jedne i drugie były z tej samej substancji, i by żadna z nich nie była traktowana jako różna od pozostałych. Ostatecznie pierwsza z nich w stosunku do pozostałych może być wyższą tylko w tej mierze, w jakiej przydana jej sfera może za taką uchościć w stosunku do innych sfer. Taki jednak stopień wyższości jest niewystarczający dla Boga, co zresztą dostrzegają liczni, nawet ci o małym rozumie i nieutalentowani. Zgodnie z podaniem Bizantyjczyka sam mniej lub bardziej wierny Arystotelesowi Arab Awicenna uznał tę jego naukę za niedorzeczną. I choć przypisał gwiazdy i sfery innym oddzielnym umysłom, to nie śmiał przypisać jakiegokolwiek czy to gwiazdy, czy sfery Istocie Najwyższej. W odróżnieniu do Stagiryty był przeto świadom, że Bóg zajmuje wśród bytów najwyższą pozycję i że miejsce przynależne Bogu znajduje się ponad wszystkim.

Ostatni z przywołanych przez Plethona zarzutów w *De Differentiis* stanowi czystą aluzję do Arystotelesowskiego wywodu o Bogu mającego miejsce w 12 księdze *Metafizyki*. Nieruchomy Poruszyciel jest dlań boską zasadą, która na wzór pozostałych niebieskich sfer stanowi poruszający się wiecznie i niepodlegający zniszczeniu intelekt. To zaś sprawia, że u Arystotelesa Bóg pod względem istoty nie różni się w zasadzie niczym od innych wiecznych bytów, a to z tej racji, że jest jedynie dowódcą wojska. Wydaje się także, że bizantyjski filozof kwestionuje prymat i nadrzędność Boga jako wodza w stosunku do innych członków armii nie dostrzegając przy tym, że w rzeczywistości Arystotelesowska Istota Najwyższa ani nie jest sferą, ani też nie jest zależna od poruszających się sfer. Co więcej, odrzuca postulowany w tej księdze *Metafizyki* porządek tudzież hierarchię substancji wprawiających w ruch sfery niebieskie²⁵. Ostatecznie dla Plethona Arystotelesowski Bóg jest tylko przyczyną ruchu, o czym myśliciel wspomina także w *Contra Scholarii*, gdy twierdzi, że jest to następstwo przyjęcia przez Hellena szeregu podporządkowanych bogów równego ruchom sfer niebieskich²⁶. Stamtąd też i pochodzi konstatacja: Arystoteles w przypisaniu niebu możliwości wiecznego istnienia zakłada, że jest ono niestworzone i nieśmiertelne, stąd właściwym dla niego jest przekonanie, że niebo nie zostało stworzone przez żadnego stwórcę. I jeszcze inna: Stagiryta nazwał Boga przyczyną, a nawet Pierwszą Przyczyną, ale jedną wśród wielu. Ten język nie jest właściwy Bogu, który jest królem wszystkiego lub, jak Platon i Zoroaster utrzymywali, musi być jedynym, a nie jednym wśród wielu innych bóstw²⁷. Arystoteles wierzy w Boga jedynie jako w przyczynę ruchu nieba, lecz nie jego istotnego bycia²⁸. Przedstawienie Boga na równi z innymi substancjami i w tym więc przypadku implikuje, iż nie jest On stwórcą czegokolwiek tudzież celem istoty i istnienia wszelakich rzeczy.

²³ Por.: *Metafizyka* (Aristoteles 1983,1072a).

²⁴ Por.: *Etyka nikomachejska* (Aristoteles 1982,V, 1131a).

²⁵ Por.: *Metafizyka* (Aristoteles 1983,1073b).

²⁶ Por.: *Contra Scholarii* (Plethonis 1886, PG 160, 986); *Metafizyka* (Aristoteles 1983,1074a).

²⁷ Por.: *Contra Scholarii* (Plethonis 1886, PG 160, 1010).

²⁸ Por.: *Contra Scholarii* (Plethonis 1886, PG 160, 1010).

Konkluzje

W piśmie *De Differentiis*, które rozpoczyna się od rozważań Plethona na temat Arystotelesowskiego Boga w pełni brakuje wypowiedzi o pozytywnym, nawet tych o neutralnym charakterze. W świetle dzieła wszelakie uwagi Stagiryty w kwestii Istoty Najwyższej jawią się jako złe i omylne. Arystotelesowski Bóg nie tylko nie jest tutaj stwórcą wszechświata i znajdujących się w nim bytów, ale nawet nie wyróżnia się niczym szczególnym w stosunku do pozostałych substancji, którym dana jest ta sama wieczna i niezniszczalna natura. Bóg w rozumieniu Hellena zostaje odarty z należytego Mu szacunku, dostojności i godności. Nie dziwi więc, że autor *De Differentiis* uznaje poglądy Arystotelesa za czysty przejaw ignorancji i niezrozumienia omawianej materii, i że ten ostatni nie ma żadnych szans, by w dyskusji o Bogu konkurować ze swoim mistrzem.

Z drugiej strony krytyczna postawa Plethona względem Arystotelesowskiego Boga zapewne jest zbieżna z tą, która była właściwa i innym platonikom. Dlatego też w piśmie Bizantyjczyka odnajdujemy przekonanie, że filozofia Platona jest wyższą, nade wszystko zaś objawioną ludzkości jedyną dobrą i prawdziwą doktryną, o czym już wcześniej m.in. wspominał Diogenes Laertios²⁹. Przedstawiona w *De Differentiis* krytyka Boga (podobnie jak i dalszych odrzuconych przez Plethona elementów nauki Hellena) ma ostatecznie wykazać, że głoszona przezeń filozofia jest niezgodna z chrześcijańską doktryną i że Arystoteles, w odróżnieniu do Platona, przejawiał skłonności do ateizmu. Istotnie w *Contra Scholarii* myśliciel podaje, że choć nigdy nie porównywał Stagiryty do niewierzącego, to jednak wypowiedzi o Bogu obecne w jego pismach stanowią dlań świadectwo inklinacji do niewiary w istnienie Istoty Najwyższej³⁰. W *Contra Scholarii* stan rzeczy, o którym mowa, potwierdzają co najmniej cztery z użytych przez Bizantyjczyka argumentów. Po pierwsze, Arystoteles nie przedstawił Boga jako lidera wśród bogów, wyjątkowego w swej boskości, niczym Platon i Zoroaster, wręcz przeciwnie, ze wszystkich bóstw uczynił równych sobie partnerów. Po drugie, ani Boga, ani innych bogów nie miał on za twórców świata, jak uznają wszyscy filozofowie i większość laików. Po trzecie, nie przyjął żadnego boskiego umysłu kierującego rzeczami w naturze na wzór większości z obawiających się Boga ludzi. I co równie ważne, zakwestionował znaczenie przeznaczenia i boskiej opatrności w sprawach czysto ludzkich³¹.

Bez wątpienia bizantyjski filozof, poprzez obnażenie nieprawidłowości tkwiących u podstaw rozumowania Arystotelesa o Bogu w *De Differentiis* i *Contra Scholarii*, chciał przekonać zachodnich uczonych, jak dalece ich opinie wypaczone przez tradycję arabską i scholastyczną są mylne w tej materii. Biorąc pod uwagę dydaktyczno-objaśniający charakter i wymowę *De Differentiis* trudno przyjąć, że dzieło Plethona miało dla niego znaczenie, jakie nadaje mu Darien C. DeBolt. Badacz ten, w wykładach prowadzonych przez myśliciela we Florencji na użytek włoskich humanistów, upatruje możliwość na stworzenie przezeń gruntu do propagowania czy rozpowszechniania ezoterycznych i pogańskich treści (DeBolt 2018). Te jednak właściwe są dla ostatnich prac Plethona, mianowicie dla *Zapisu praw* oraz *Streszczenia nauk Zoroastra i Platona* – pracy stanowiącej krótkie podsumowanie myśli zawartych w największym dziele. *De Differentiis*, poprzez wskazanie różnic między Platonem i Arystotelesem, służyło raczej skorygowaniu rozumienia ich doktryn na Zachodzie i wpojeniu włoskim badaczom, że pierwszy z Hellenów zasługuje na większą uwagę, albowiem właściwa dlań nauka jest bardziej zgodna z chrześcijańskimi dogmatami, niż przynależąca do człowieka o ateistycznych skłonnościach – tak uwielbianego w świecie zachodnim – jego następcy i ucznia.

²⁹ Por.: *Żywoty i poglądy słynnych filozofów* (Diogenes Laertios 1984, III, 56).

³⁰ Por.: *Contra Scholarii* (Plethonis 1886, PG 160, 1005).

³¹ Por.: *Contra Scholarii* (Plethonis 1886, PG 160, 1005).

Pomijając postawione przez autora *De Differentiis* cele należy dodać, że właściwa dlań interpretacja Arystotelesowskiego Boga jest niezgodna ze współczesnymi. W świetle najnowszych ustaleń w swojej *Metafizyce* Stagiryta nie docieka bowiem takich dziedzin jak teologia czy ontologia, lecz raczej teorii pryncypiów, a więc pierwszych zasad i przyczyn³². Bizantyjczyk w piśmie *De Differentiis* chętnie sięga po passusy dotyczące Istoty Najwyższej obecne w księdze *Lambda* Arystotelesowskiej *Metafizyki*, ta zaś w pierwszej połowie traktuje o zasadach substancji ziemskich o charakterze zmysłowym, w drugiej zaś – o zasadach substancji wiecznych ruchomych i nieruchomych ujętych jako ich czynniki sprawcze. Tam też, jak słusznie zauważa Marian Wesoły, nieporuszony poruszyciel „jest pierwszym z wielu (54 lub 55) czynników sprawczych w sferach koncentrycznych niebios dla wyjaśnienia ruchu planet (Wesoły 2017, 455)”. Ponadto księga *Lambda*, stanowiąc uzupełnienie dociekań nad pierwszymi przyczynami substancji, w części poświęconej zasadom substancji wiecznych i nieruchomych (czyli będącym dla Greków boskim planetom i gwiazdom), nie stanowi wykładu z zakresu teologii, lecz element wiedzy na temat pierwszych przyczyn. To zaś oznacza, że Plethon podąża za mylnym ujęciem metafizyki Arystotelesa, biorącym swe źródło w teologizującej interpretacji autorstwa Aleksandra z Afrodyzji, która wywarła niemały wpływ na jej dalsze późnoantyczne, bizantyjskie, arabskie, scholastyczne, a nawet współczesne przeinaczone wykładnie. W sprowadzeniu Arystotelesowskiej filozofii pierwszej do teologii przez bizantyjskiego myśliciela można zatem dostrzec omyłkę, która ostatecznie prowadzi do wniosku, że tak naprawdę przedmiotem jego krytyki nie była Istota Najwyższa, a jedynie nieporuszony poruszyciel pojęty jako zwyczajna przyczyna sprawcza ruchu planet i motor niebios. Reasumując, skoro „oryginalna metafizyka Arystotelesa nie była ani ontologią, ani teologią, tracą na mocy tradycyjnie nadawane jej w tym względzie interpretacje oraz stawiane przy tym zarzuty (Wesoły 2017, 442)”.

REFERENCES

- Aristotele*. 2017. *La Metafisica*. Trans. by E. Berti. Roma–Bari.
- Arystoteles*. 1968. *Fizyka*. Trans. by K. Leśniak. Warszawa.
- Arystoteles*. 1982. *Etyka nikomachejska*. Trans. by D. Gromska. Warszawa.
- Arystoteles*. 1983. *Metafizyka*. Trans. by K. Leśniak. Warszawa.
- Brisson, Luc*. 1997. *Le monde byzantin et la philosophie grecque*. In Canto-Sperber, Monique (ed.). *Philosophie grecque*. Paris, 745-779.
- Bydén, Börje*. 2013. „No prince of perfection’: Byzantine Anti-Aristotelianism from the patristic period to Pletho. In Angelov, Dimiter, Saxby Michael (eds.). *Power and Subversion in Byzantium: Papers from the 43rd Spring Symposium of Byzantine Studies*. University of Birmingham, March 2010. Farnham, 147-176.
- DeBolt, Darien C*. 2018. *Georgios Gemistos Plethon on God: Heterodoxy in Defense of Orthodoxy*. <https://www.bu.edu/wcp/Papers/Medi/MediDebo.htm>.
- Fink, Jakob Leth*. 2011. Pletho’s Criticism of Aristotle’s Virtues: A Note on „De Differentiis” 12. In *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 51, 483-497.
- Hankins, James*. 1991. *Plato in the Italian Renaissance*. Vol I-II. Leiden–New York.
- Ierodiakonou, Katerina, Zografidis George*. 2010. *Early Byzantine Philosophy*. In Gerson, Lloyd P. (ed.). *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*. vol. II. Cambridge, 843-868.

³² Por.: *La Metafisica* (Aristotele 2017); *Wokół najnowszych badań nad „Metafizyką” Arystotelesa* (Wesoły 2017, 442).

- Jaworska, Magdalena.* 2008. Zapomniany filozof: Georgios Gemistos (Plethon). Zarys życia i twórczości. Gorzów Wielkopolski.
- Karamanolis, George.* 2002. Plethon and Scholarios on Aristotle. In Ierodiakonou, Katerina (ed.). *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources.* Oxford, 253-282.
- Laertios Diogenes.* 1984. Żywoty i poglądy słynnych filozofów. Trans. by I. Krońska. Warszawa.
- Lagarde, Bernadette.* 1973. Le „*De differentiis*” de Pléthon d’après l’autographe de la Marcienne. In *Byzantion* XLIII, 321-343.
- Monfasani, John.* 1976. *George of Trebizond,* Leiden–New York.
- Platon.* 1999a. Timajos. In *Platon, Dialogi,* Trans. by W. Witwicki, t. 2, Kęty.
- Platon.* 1999b. Fajdros. In *Platon, Dialogi,* Trans. by W. Witwicki, t. 2, Kęty.
- Pletho, Georgios.* 1988. *Georgii Gemisti Plethonis Contra Scholarii pro Aristotele Obiectiones.* Ed. E. V. Maltese. Leipzig.
- Plethon.* 1986. *De Differentiis.* In Woodhouse, Christopher Montague. *George Gemistos Plethon. The Last of the Hellenes.* Oxford, 192-214.
- Plethonis, Georgii Gemisti.* 1866. *Contra Scholarii defensionem Aristotelis.* In Migne, Jacques Paul (ed.). *Patrologia Graeca.* vol. 160. Paris, 979d-1020b.
- Pletone, Giorgio Gemisto.* 2001. *Delle Differenze fra Platone ed Aristotele.* Trans. by M. Neri, Rimini.
- Psellos Michał.* 1985. *Kronika.* Trans. by O. Jurewicz, Wrocław.
- Siniosoglou, Niketas.* 2011. *Radical Platonism in Byzantium. Illumination and Utopia in Gemistos Plethon.* Cambridge.
- Tatakis, Bazyli.* 2012. *Filozofia bizantyńska.* Trans. by S. Tokariew. Kraków.
- Taylor, John Wilson.* 1921. *Georgius Gemistus Pletho’s Criticism of Plato and Aristotle.* Menasha (Wisconsin).
- Wesoły, Marian.* 1998. *Z Konstantynopola do Florencji, czyli odzyskiwanie greki na Zachodzie.* In *Eos* LXXV, 285-303.
- Wesoły, Marian – Jaworska-Wołoszyn Magdalena.* 2014. *Plethona Zapis praw.* In *Peitho. Examina Antiqua* 1(5), 301-319.
- Wesoły, Marian.* 2012. *Posłowie.* In *Tatakis, Bazyli, Filozofia bizantyńska.* Trans. by S. Tokariew. Kraków, 255-301.
- Wesoły, Marian.* 2017. *Wokół najnowszych badań nad „Metafizyką” Arystotelesa.* In *Maryniarczyk, Andrzej et al. O metafizyce Arystotelesa. U podstaw filozofowania realistycznego.* Lublin, 441-461.
- Woodhouse, Christopher Montague.* 1986. *George Gemistos Plethon. The Last of the Hellenes.* Oxford.
- Viglas, Katelis.* 2010. *Zarys historyczny filozofii bizantyjskiej i jej podstawowe zagadnienia.* In *Peitho. Examina Antiqua* 1 (1), 121-144.
- Zervas, Theodore.* 2018. *Plato’s Influence on Gerogios Gemistos Plethon’s Teachings and Beliefs.* [http://www.academia.edu/2084630/Plato_s_Influence_on_Gerogios_Gemistos_Plethon_s_Teachings_and_Beliefs.](http://www.academia.edu/2084630/Plato_s_Influence_on_Gerogios_Gemistos_Plethon_s_Teachings_and_Beliefs)
- Zozulak, Ján.* 2016. *Byzantská filozofia.* Plzeň.

SUMMARY: DE DIFFERENTIIS AND PLETHO’S CRITICISM OF ARISTOTELIAN GOD. Pletho’s *De Differentiis* begins with reflections on Aristotle’s God. However, for the Byzantine thinker, all Stagirite’s remarks regarding the Supreme Being appear to be fallible. In the light of *De Differentiis*, Aristotelian God is not the creator of the universe, neither the creator of the beings in it. The author of *De Differentiis* recognizes Aristotle’s

views as a manifestation of ignorance and misunderstanding of the examined matter, hence he has no chance to compete with his master Plato in the discussion about God. Plethon, by pointing out the differences between Plato and Aristotle, wanted to correct the understanding of their doctrines in the West and to inspire Italian humanists to see that Plato's philosophy deserves more attention because it is actually more in harmony with Christian dogmas than the philosophy of the Stagirite adored in the Western world. On the other hand, apart from the goals set by Plethon in this work, it should be added that his interpretation of Aristotelian God is incompatible with modern research in this field. That is why, apart from presenting Plethon's arguments against Aristotle's concept of God, we also compare his interpretation with more recent findings, according to which Stagirite's *Metaphysics* does not investigate such fields as theology or ontology, but rather the theory of principles, in the meaning of the first principles and causes.

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

ЄРУСАЛИМСЬКИЙ УСТАВ XV СТОЛІТТЯ У КОЛЕКЦІЇ НАЦІОНАЛЬНОГО МУЗЕЮ У ЛЬВОВІ ІМЕНІ АНДРЕЯ ШЕПТИЦЬКОГО

Jerusalem Typikon of the 15th Century from the Collection of the Andrey Sheptytskyi National Museum in Lviv

Stanislav Voloshchenko

DOI: 10.17846/CL.2019.12.1.102-115

Abstract: VOLOSHCHENKO, Stanislav. *Jerusalem Typikon of the 15th Century from the Collection of the Andrey Sheptytskyi National Museum in Lviv*. The article is dedicated to research of the oldest survived Cyrillic copy of Jerusalem Typikon of the last third of the 15th century. The author investigates the problem of its dating, localization of its origin and use. The paper also lists the names of the owners and describes the transfer of the manuscript from Russia to Ukrainian Lviv. The ignorance of the codex by researchers and a lack of publications prompted this scientific study based on a codicological analysis of the external and internal features of the manuscript with methods of the auxiliary sciences of history. The paper argues that the codex is a complex artifact of culture and history.

Keywords: *Jerusalem Typikon, 15th century, manuscript, codicology, Cyrillic codex, collection, Andrey Sheptytskyi National Museum in Lviv*

Abstrakt: VOLOSHCHENKO, STANISLAV. *Jeruzalemský zákonník z 15. storočia v zbierke Národného múzea vo Lvove Andreja Šeptyckého*. Článok je venovaný kodikologickému výskumu najstaršieho zachovávaného cyrilického spisu na Ukrajine známeho pod názvom Jeruzalemský zákonník, ktorý pochádza z poslednej tretiny 15. storočia. Skúmaná je problematika datovania rukopisnej pamiatky, lokalizácie, vznik a používanie i identifikácia jej majiteľov. Interpretuje sa aj prenos pamiatky z Ruska do ukrajinského Lvova. Absencia dostatočného vedeckého spracovania ohľadom tohto kódexu podnietila výskum, ktorý sa zakladá na kodikologickej štúdií vonkajších a vnútorných parametrov rukopisu ako komplexného kultúrneho a historického produktu, pričom sa využíva široké spektrum historicko-filologických disciplín.

Kľúčové slová: *Jeruzalemský zákonník, 15. storočie, rukopis, kodikológia, cyrilický kódex, zbierka, Národné múzeum Andreja Šeptyckého vo Lvove*

Кириличні кодекси богослужбовго характеру середньовічного та раннього нового часу одне із вагомих джерел до загальної історії, філології, культурології та літургії. Унікальність кожної такої рукописної пам'ятки проливає світло на особливості історії культури попередніх поколінь, їх уявлень, переживань, ментальності, ставлення до Бога та оточуючих, історії повсякдення духовних осіб і мирян, культури створення книг, їх читання та зберігання. З точки зору літургії церковні книги подають відомості про

розвиток богослужіння, появу нових літургічних практик і зникнення або трансформацію попередніх, а також інформують про локальні богослужбові традиції.

Коло моїх наукових зацікавлень становлять кириличні списки *Уставу церковного Єрусалимського (Церковний Устав, Єрусалимський Устав, Типікон)*¹ збережені в Україні, які відносяться до книг богослужбового характеру. На сьогоднішній день мені вдалося віднайти у зібраннях українських наукових бібліотек і музейних фондах 60 списків *Єрусалимських Уставів XV – XVII ст.*

Однією із найдавніших колекцій кириличних манускриптів України є збірка Національного музею у Львові імені Андрея Шептицького (далі NML). Сам Музей заснований у 1905 р., спершу як приватна колекція митрополита Андрея Шептицького під назвою “Церковний музей”, а з 1913 р. переданий митрополитом у дар українському народові і від того часу іменується як “Національний музей у Львові” (Sydor 2015, 378; Heletovych 2015, 404). Фондове зібрання відділу рукописів і стародруків NML станом на 1 січня 2014 р. налічує понад 11 тисяч 483 одиниці збереження, серед яких кириличні рукописи XII – XIX ст. становлять 3 тисячі 814 одиниць збереження і є однією з найцінніших зібрань в Україні (Zinchenko 2015, 452).

Попри унікальність музейного артефактів NML, колекція *Єрусалимських Уставів*, яка складається із 15 кодексів, – маловивчена, атрибуції книг визначені приблизно та поверхнево, не існує їх повних кодикологічних описів і достатніх атрибутцій. Ці рукописні пам'ятки не введені до наукового обігу та досі не стали предметом окремих студій.

Описуючи *Єрусалимські Устави* із збірки NML, мою увагу привернув невеликий за форматом кодекс переписаний на 435 f. (NML, с. МС, п. у. 853). У фондово-обліковій документації Музею, укладеній на початку XX ст., рукопис записаний під інвентарним номером “Q 128” як Устав церковної служби. Книга датована там кінцем XVI ст. Також у документації йдеться, що рукопис в оправі з дошок і шкіри. Проте, перші візуальні обстеження книги, пов'язані із аналізом письма та почерку, особливостей оздоблення, організації сторінки і філігранологічного вивчення паперу, піддали сумніву вище вказане датування.

Тому завдання мого дослідження полягає у встановленні більш точної дати її створення, з'ясуванні історії побутування та визначенні регіону виготовлення книги. Дослідження базується на вивченні зовнішніх та внутрішніх кодикологічних параметрів пам'ятки, які передбачають встановлення об'єму кодексу, формули зшитків й аркушів, особливостей проставлення сигнатур зшитків і фоліації, формату книги, дослідженні паперу, організації сторінок, системи правок тексту, вивченні типу письма та почерку, художнього оформлення, змісту рукопису, матеріалу, конструкції та оздоблення оправы, а також аналізі стану збереженості кодексу.

Відомості про історію надходження рукопису до фондів NML вдалося дізнатися частково. Єдиним джерелом, яке відповіло на це запитання, послугувала паперова друкована наліпка прямокутної форми на приклейній частині нижнього форзаца із написом чорнилом “№ 325 / Большаков / 2304”. Очевидно йдеться про відомого антиквара

¹ Устав церковний Єрусалимський визначав славу, порядок і чин звершення церковних богослужінь добового кола та місячного, богослужінь Чотиридесятниці та П'ятидесятниці, а також містив правила стосовно монашого життя. За своїм характером належить до церковно-дисциплінарного жанру, його тексти не читаються у часі звершення служб, проте у них вказується порядок читань текстів із Октоїха, Мінеї, Тріюдей, книг Старого та Нового Заповітів, Часослова та інших богослужбових книг у залежності від особливостей тої чи іншої служби (Diachenko 1993, 763; Ivanova 2016, 37; Frys 2003, 58).

Большакова та облікові номери рукопису у його збірці. Мені вдалось відшукати осіб з прізвищем Большаков і які б мали стосунок до давніх книг. Одним із представників цього роду був Тихон Большаков (1794 – 1863) – московський антиквар, колекціонер і засновник династії антикварів-бібліофілів (Рыков Іurii 2002, 669). Рукопис очевидно належав або самому Т. Большакову, або ж його нащадкам – сину Сергію (1842 – 1906) та внукові Миколою Сергійовичу (Katagoshchina 2005; Zinchenko 2015, 444). Достеменно не відомо у якому році досліджуваний кодекс потрапив із Москви до Львова та хто його точно придбав. Можливо цю місію міг виконати перший очільник NML (1905 – 1952) Іларіон Свенціцький (1876 – 1956), який був у Москві 1905 р. у справах інституції (Sydor 2015, 392, 394).

Єрусалимський Устав спершу інвентаризований під номером Q 128, у якому літера “Q” означала формат блоку – у четверту частину аркуша (in quarto чи 4°), а цифра “128” – номер у фондовій групі збереження. Цей шифр проставлено чорнилом на приклеїній частині верхнього форзаца та без літери “Q” посередині верхнього берега f. 1r. Також є номер із книги надходжень “245” з топографічним номером на тому ж форзаці та вписаний чорнилом на корінці. На форзаці є ще написи олівцем “70/20” і на закладці-реєстрі, розміщеній на зовнішньому боці вільного аркуша верхнього форзаца “20/15”, записаного теж олівцем. Можливо, ці номери проставлені попередніми власниками – Большаковими. У рукописі уміщено відтиски музейного штампу овальної форми чорного кольору “НАЦІОНАЛЬНИЙ МУЗЕЙ ВО ЛЬВОВІ ІМ. МИТР. АНДР. ШЕПТИЦЬКОГО”, розміщені на f. 1r, 124r, 191r, 248v, 287r, 357r, 435v. Обліковий шифр Музею “Q 128” був замінений на “Ркк-853”, де “Ркк” означає рукопис кириличний (Manuscripts cyrillic, abbreviated to MC). Він записаний олівцем на вільних аркушах верхнього та нижнього форзаців, а також чорнилом на наліпці посередині корінця.

Текст кодексу переписано церковнослов'янською мовою на 435 f. Кількість зшитків, а також і чисельність аркушів у кожному визначити проблематично. Книжковий блок кілька разів перешивався, останній раз на початку ХХ ст., тому втрачено первинне шиття та розташування аркушів у зшитки. Сигнатури (нумерація зшитків) повністю зрізані при останньому обрізуванні блоку рукопису. Фрагмент від сигнатури зберігся частково лише на f. 245r у вигляді титла. Найочевидніше, що нумерація зшитків проставлялася кириличними цифрами коричневим атраментом посередині нижнього берега аркуша. У кодексі дві фоліації: одна записана у ХVІІІ ст., а інша у 2017 р. Перша проставлена кириличними цифрами під титлом чорнилом у зовнішньому нижньому куті аркушів із f. 1r по f. 434r. При обрахунку аркушів було допущено помилку – f. 32r було пронумеровано як f. 33r. Друга ж фоліація, з врахуванням помилки, проставлена арабськими цифрами олівцем у зовнішньому верхньому куті аркушів із f. 1r по f. 435r.

Відповідь про приблизний час виготовлення пам'ятки, значною мірою, надає філігранологічний аналіз паперу. Досліджуваний *Єрусалимський Устав* переписаний на ганчір'яному папері білого кольору форматом in quarto, тобто у четверту частину аркуша (4°). Його розмір тепер становить близько 180 мм завдовжки і 123 мм завширшки. За моїми спостереженнями, папір книги варто відносити до останньої третини ХV ст. Під час філігранознавчого дослідження виявив два варіанти зображення “голови теляти”. У першому варіанті “голова теляти” із квіткою з шістьма пелюстками. Це зображення зустрічається на більшій частині аркушів кодексу – 190 аркушах (у проміжку між f. 4 і f. 387). Виявлений водяний знак віднайдений у електронному каталозі філіграней Герхарда Пікарда, тотожний зображенню під номером 70113 і датується 1473 р. (Piccard Online, 70113). На інших 23 аркушах (у діапазоні f. 390 і f. 434) “голова теляти” доповнена короною та квіткою з п'ятьма пелюстками. У того ж таки Г. Пікарда ця філігрань датована 1476 р. під № 68160 (Piccard Online, 68160). Місце виготовлення паперу із зображенням останньої

філіграні Г. Піккард відносить до італійської Брешиї (Brescia), розташованої на півночі країни. Дослідження водяних знаків паперу дозволило піддати критиці існуюче датування книги кінцем XVI ст., натомість віднести час створення кодексу до 70-х рр. XV ст.

Дзеркало запису тексту на сторінці складає 160 x 90 мм із 22-а рядками. Висота рядкових літер становить 2 мм, розмір виносних елементів рядкових літер вгору 2 – 2,5 мм, а вниз 2 – 6 мм. Ширина вузьких літер “о”, “а”, “с”, “в” коливається від 1,5 до 2 мм, а широких “м”, “т”, “ш”, “щ”, “я” складає від 4 до 5 мм. Міжрядковий інтервал завширшки у понад 4 мм. У середньому в рядках вписано від 25 до 30 літер. На f. 74v і f. 429r завершення розділів основного тексту спадає згори до низу у V-подібній формі – у вигляді скорочених з обох боків 12 рядків. Текст кодексу компактно поділений переписувачем на рубрики, що дозволяє зручному користуванню та уважності при читанні. Піклування про читача також передбачало й систему індексів на зовнішніх берегах аркушів у вигляді позначень глав, умовних скорочень і символів. Колонтитули пізнішого часу – писані, найочевидніше, у XVIII ст. скорописом коричневим атраментом на f. 76r – 295r посередині верхнього берега. На цих аркушах переписано календарну частину *Єрусалимського Уставу* – Місяцеслов.

Манускрипт переписаний півуставом останньої третини XV ст., схожим до почерку *Єрусалимського Уставу* XV ст. із колекції Троїце-Сергієвої лаври (RSL, с. 304.І. TSL, n. u. 239). Літери виведені переписувачем середніх розмірів, виписані каліграфічно, прямо, але із легким нахилом уліво. Почерк основної частини Уставу один і розташований на f. 1r – 429r. Текст переписаний світло-коричневим атраментом, а окремі елементи кіновар'ю. Аркуші наприкінці блоку із номерами f. 430r – 435v переписані іншою рукою темно-коричневим атраментом і кіновар'ю. Храктерною ознакою іншого переписувача є більш видовжені літери із легким нахилом уліво.

Увесь текст рукописного кодексу рясніє правками основного переписувача. Вони розташовані як на зовнішніх берегах, так і на нижніх. При цьому застосовано різноманітні види позначення посылань: найчастіше у вигляді вертикальної риски із двома крапками “|:” або й трьома, хрестика в колі і без нього, чи просто крапки, трьох крапок у V-подібній формі або символа схожого до літери “С” із трьома крапками і символа схожого до обернутої вліво літери “С” із тою ж кількістю крапок. Також трапляється посылання, яке нагадує латинську літеру “V” із двома крапками угорі. Виправлення тексту передбачало, що в рядку, у якому було пропущено літеру, слово чи навіть речення ставився один із перерахованих покликів біля місця пропуску. На берегах ставився той же символ і вписувалося пропущене. Є кілька випадків, коли переписувач просто дописував пропущене у міжрядді чи закреслював зайве. Інші ж помилки у тексті на f. 116r, 195r, 276v і 305v писар виправив за допомогою стирання атраменту з паперу. Подібна практика застосовувалися переписувачами книг на пергаменті, оскільки поверхня цього матеріалу сприяла видаленню погрішностей копіювальника таким способом. У випадку з папером такі виправлення трапляються рідко, бо залишаються контури літер і символів, а також пошкодження матеріалу є надто помітними. Можливо переписувач *Єрусалимського Уставу* практикувався на переписуванні кодексів на пергаменті та був професійним писарем. Так чи інакше він відповідально підійшов до праці – після завершення копіювання книги усе записане звірив все аж до застосування знаків пунктуації.

Власники-користувачі пам'ятки у XIX ст. залишили на окремих аркушах закладки-реєстри, розташовані на зовнішніх берегах f. 49r, де уміщена глава 50 “Уставу церковній службі” та її підрубрика “Про малий празник”, а на f. 178r – місяцесловне послідування, щодо служби на 5 січня. На f. 306r закладка міститься на приписах, які стосуються читань паремій тропарів, що відбуваються під час богослужіння Часу 6 у середу сиропустної седмиці. Я вважаю, що наявність цих реєстрів є свідченням про особливу затребуваність

або інтерес у попередніх власників саме до згаданих частин кодексу, на яких знаходяться ці закладки.

Рукопис оздоблений лише однією заставкою на f. 1r. (Fig. 1). Вона прямокутної форми плетінчастого типу, розміром 66 x 91 мм. Заставка складається з восьми кіл, розташованих у три ряди, і десяти півкіл, розміщених так само. Між колами і півколами вписано сім ромбів, а у кутах рослинні розгалуження. Заставка виписана кіновар'ю, жовтою та темно-зеленою барвами. Заголовки Місяцеслова, Послідувань Чотиридесятниці та П'ятидесятниці виписані в'яззю кіновар'ю, інші ж писані великими літерами півуставом і також кіновар'ю. Заголовні літери та перші букви речень у тексті кіноварні. Індокси, посилання та інші позначки на берегах писані кіновар'ю та коричневим атраментом.

Текст кодексу МС-853 із збірки NML можна умовно розділити на дві частини – основну та додаткову. Основна частина книги призначена для пояснення та регламентації різноманітних богослужінь церковного року і складається із самого Уставу церковної служби, Місяцеслову (календарна частина), послідувань у період Чотиридесятниці (богослужіння від Неділі про митаря та фарисея до п'ятниці шостої неділі Великого посту), П'ятидесятниці (служби від Лазаревої суботи до Неділі всіх святих) та Петро-Павлівського посту (богослужіння від понеділка 9 Неділі після Великодня до 29 червня за старим стилем).

Розділ Уставу церковної служби досліджуваного рукопису складається із 67 глав, які можна поділити на три групи за джерелами походження. Першу групу становлять глави з номерами 1 – 16, які присвячені загальному порядку богослужінь із обґрунтованими статтями до них і є оригінальною частиною тексту. До другої групи належать глави 17 – 40 узяті із другої частини Маркових глав². Третя група глав 45 – 67, за твердженням російського дослідника XIX ст. Івана Мансветова (Mansvetov 1885, 276), походять із *Тактикона Никона Черногорця*³. Мова йде про дисциплінарні приписи, які стосуються особливостей чернечого життя, скомпановані з першого Слова (глави) Никона Черногорця. Мені вдалося точно встановити походження 9 глав. За співставленням тексту, глави із номерами 45, 47, 49, 53, 54, 56, 58, 64 і 67 (Appendix) рукопису МС-853 співвідносяться із відповідними рубриками у списках Тактиконів XVI ст. (RSL, с. 304.І. TSL, п. у. 211, 212, 213). Однак решта глав (46, 48, 50 – 52, 57, 59 – 63, 65 – 66) на разі не ідентифіковані за доступними рукописами джерелами.

Джерела написання глав 41 – 44 досі залишаються дискусійними. І. Мансветов висловив припущення, що вони можуть становити продовження другої частини Маркових глав. На думку цього дослідника, 41 глава “*Ѡ ѿже како пѡѡблѣ быти в паѣ, вѣрз, ѡ ѡгпшнѣ поѡѡблѣннѣ*” походить із південнослов'янських рукописів, а сам обряд згадується в *Хиландарському Уставі* 1331 р. Точного відповідника главі 42 “*Ѡ ѿже како ѡжнглѡтѡ свѣщн вѣ црѣвн на прѣзѣннѣ. ѡ навѣлѡкъ днѣ*” він не визначив. Як вважав І. Мансветов, глава 43 “*Ѡ жнѣтн рекѡше ѡ пощеннѣ. рѣзрѣшеннѣ вѣѣго лѣтѡ*” складена на основі текстів Никона Черногорця і послання константинопольського патріарха Миколая, а глава 44 “*Ѡѡдомо*

² Маркові глави або Глави Марка ієромонаха містять вимоги щодо порядку звершення служб у випадках збігу нерухомих церковних свят із рухомими, із днями тижневого та річного богослужбових кіл. Вказівки Маркових глав полягають у поєднанні послідувань Мінеї з послідуваннями *Триоді пісної* чи *Триоді цвітної* (PPBES 1913, 1557).

³ *Тактикон* – збірник правил, написаний монахом Никоном Черногорцем (Дивногорцем) у кінці XI ст. Книга за своїм характером відноситься до компілятивного жанру. Вона містить 40 слів (глав), які стосуються приписів стосовно чернечого та літургійного життя, роздумів автора про Православну Церкву, про її потреби і виклики, а також про неправославних християн (PPBES 1913, 1666).

да коудеть. како пѡблѣтъ пѣти молѣ. за всѧ прѡшеніе” має загальнолітургійний зміст (Mansvetov 1885, 278 – 279).

У манускрипті МС-853 поруч із індексами глав 41 – 43 розташовані монограми “Фн”, які цілком вірогідно можуть читатися як скорочення від грецької форми імені Никона Черногорця (Дивногорця) – Νίκωνος τοῦ Θαυμαστορείτου. Це позначення, я вважаю, є посиланням на цього автора. Воно також зустрічається навпроти цих глав у подібному вигляді в інших списках *Єрусалимських Уставів* XVI ст., з якими мені доводилося працювати (SL IFNUL, с. МС, п. у. 211 III; LNSL, с. ASP, п. у. 48).

Варто відзначити, що перша частина Маркових глав, які стосуються особливостей богослужінь церковного року, подані у Місяцеслові. У цій частині тексту кодексу МС-853 вдалося віднайти багато імен киево-руських святих. У вересні згадується три дати – 19 числа благовірного Федора, князя Смоленського та Ярославського (1233/1240 (?) – 1299) (96r – 97r), 20 – великомученка Михаїла Чернігівського (1179 – 1246) і боярина його Федора (f. 97r – 98r) і 25 – преподобного Сергія, ігумена Радонежського (1314/1322 (?) – 1392) (f. 100r – 101r), а у жовтні одна – 29 числа день упокоєння преподобного Авраамія Богоявленського, архієпископа Ростовського (+1077) (f. 119v – 120v). Осінній цикл замикає день пам’яті преподобного Варлаама Новгородського (+1192), яке припадало на 6 листопада (f. 124r – 125r). Взимку згадується про трьох святих: 15 грудня святителя Стефана, архієпископа Сурожського (VIII ст.) (150v – 151v), 21 грудня святителя Петра, митрополита Київського (1260 (?) – 1326) (157v – 158r) і 12 лютого святителя Олексія, митрополита Київського (+1378) (205v – 206r). У другій половині квітня, 26 числа припадав празник святителя Стефана, єпископа Пермського (+1396) (247v – 248r). Особливо багатий на киево-руських святих травень. У цьому місяці зафіксовано вісім днів пам’яті цих подвижників: 2 травня перенесення мощів страсотерпців князів Бориса і Гліба (f. 249v – 250r), 3 числа успіння преподобного Феодосія Печерського (1009 (?) – 1074) (f. 250v – 251r), 14 – Исидора Юродивого, Ростовського чудотворця (+1474) (f. 257v – 258r), 15 – святителя Ісаї, єпископа Ростовського (+1090) (f. 258r – 259v), 20 – обретіння мощів святителя Олексія, митрополита Київського (+1378) (f. 258v – 259r), 23 – обретіння мощів святителя Леонтія, єпископа Ростовського (+бл.1077) (f. 260r – 260v), 24 – преподобного Никити Стовпника, Переславського чудотворця (+1186) (f. 260v – 261r) і 28 травня день упокоєння святителя Ігнатія, єпископа Ростовського (+1288) (f. 261v). У наступному місяці лише дві згадки – 9 червня записано святкування преподобного Кирила, ігумена Білозерського (1337 – 1427) (f. 263r – 263v), а 11 числа преподобної Ольги, княгині Київської (910 – 986) (f. 264r – 264v). Замикає киево-руський календар чотири свята влітку: 1 липня перенесення мощів святителя Петра, митрополита Київського (+1326) (f. 270v – 271r), 15 – рівноапостольного Володимира Великого, князя Київського (960/963 (?) – 1015) (f. 275r – 275v), 24 – страсотерпців князів Бориса і Гліба (279r – 279v) і 26 серпня стрітєння Вишгородської (Володимирської) ікони Богородиці в Москві (1395) (292v).

Завершений календар доповнювався згодом користувачами рукопису. На нижньому березі арк. 272 коричневим атраментом скорописом записано, що 5 липня треба святкувати перенесення мощів преподобного Сергія Радонежського (1422), так само записано й про два наступні свята – 7 липня Новоявлення Казанської ікони Богородиці (1579) (f. 273r) і 30 серпня день пам’яті преподобного Олександра Свірського (1448 – 1533), канонізованого у 1547 р. (f. 297r).

За допомогою фактографічної інформативності Місяцеслова, можна припустити, що досліджуваний *Єрусалимський Устав* був переписаний у проміжку між 1474 і 1479 рр. Адже відомо, що Исидор Юродивий помер у 1474 р. і одразу почитався місцевою єпархією, у цьому

ж році місцевошанованим святим став й Ісає Ростовський за урядування архієпископа Ростовського – Вассіана Рила (+1481). Ще одним підтвердженням мого датування є й внесення до календаря кодексу під 1 липня – дня перенесення моцїв святигеля Петра, митрополита Київського, яке відбулося у цей же день 1472 р., а друге перенесення останків цього святого було 24 серпня 1479 р. Також я припускаю, що рукопис міг бути переписаний у тодішніх межах канонічної території Ростовської єпархії. Серед двадцятитрьох киево-руських святих, територіально репрезентованих різними єпикпопіями Київської та Московської митрополій, п'ять подвижників “просіали” саме на Ростовщині. Ще одним аргументом на випраданнн моєї гіпотези про ростовське походження досліджуваного списку *Єрусалимського Устау* із фондів NML є той факт, що власне, на Ростовщині могли почитатися до часу всецерковного святкування місцевошанований з 1474 р. святигеля Ісає, єпископ Ростовський, і “народне” вшанування в якості святого щойного спочилого (1474) Ісидора Юродивого, Ростовського чудотворця.

Додаткову частину рукопису MS-853 становлять рубрики із текстами різноманітних тропарів: загальних, богородичних, іпакоїв, світільних, воскресних, повсякденних й окремих святим. Переписувач також подав прокимени воскресні та повсякденні з відповідними алуаріями, повсякденних антифонів а також тексти відпустів на богослужіннях. Окрему увагу приділив деяким частинам служб Страсного тижня, навів текст Херувимської пісні у велику суботу “Да молчит всяка плоть человека”, а під ним і традиційного – “Иже Херувимы тайно образующе”. Він подав відповідні молитви перед замішуванням хліба та над коливом (кутею). Записав також чин умивання ніг святигелю чи настоятелю монастиря, який здійснюється у Страсний четвер після заомвної молитви на літургії. Є також тексти припіл Великої суботи. Наприкінці кодексу переписувачем записано, як має відбуватися похорон духовенства та мирян, чин хрещення, сповіді та причастя.

Проаналізувавши основну та додаткову частини змісту кодексу, я дійшов до висновку, що список *Єрусалимського Устау* із колекції NML XV ст., за класифікацією І. Мансветова, можна віднести до третьої редакції (Mansvetov 1885, 274 – 280).

Кодекс оправлений у дошки, поволочені шкірою (Fig. 2). Оправа виготовлена (“зібрана”) у другій половині XIX – на початку XX ст. Вона складається із різночасових елементів. Дошки і їх шкіряне покриття темно-коричневого кольору належали іншому кодексу і їх можна датувати XVIII ст. Покриття на корінці із шкіри світло-коричневого кольору XIX ст. із відтиснутим написом “СЛУЖЕБНИКЪ”. Можливо ця частина належала якомусь *Службнику*, а потім її використали як корінець досліджуваного *Єрусалимського Устау*. Шиття блоку рукопису здійснено на 3-х одинарних шнурах. Корінець книги глухий і каширований. У якості форзаців застосовано целюлозний папір білого кольору. Вони за конструкцією суцільні, а за типом кріплення – пришивні. Дошки розміром 200 x 135 x 6 мм із кантами і рантами, поволочені шкірою темно-коричневого кольору, оздобленю тисненням. Оправа має дві литі застібки на врізні пробі з шкіряними ремнями XIX ст. Кришки оздоблені блінтовим (сліпим) тисненням. Тиснення на дошках збереглося погано: сюжетні зображення дійшли у затертому вигляді. На верхній кришці (Fig. 2) проглядається рамка, утворена накаткою плетеною із султанами, завширшки 14 мм. У середині внутрішнього простору розташований ромбовидний середник із рослинним орнаментом, розміром 55 x 33 мм. У внутрішніх кутах знаходяться відтиски квітчастих штампів. На нижній кришці та ж рамка, що й на верхній, однак у внутрішньому просторі вгорі та внизу розміщені горизонтальні поля без оздоблення між якими дві вертикальні смуги, утворені тою ж накаткою, що й рамка – плетеною із султанами. Рамки та смуги облямовуються та розмежовуються потрійними лініями дорожника різної

ширини – середня ширша за бічні, завширшки до 1 і 3 мм відповідно. Подібне конструкція оправи і елементи її оздоблення були характерними для оправ XVIII ст. Оздоблення покриття на корінці виконане за допомогою золотого тиснення – бинти віджаті з боків дорожником та рослинно-квітчастою накаткою, завширшки у 4 мм, які утворюють чотири проміжки. У другому проміжку згори відтиснуто назву книги “СЛУЖЕБНИКЪ”. У вздовж рантів відтиски ліній дорожника. За моїми спостереженнями, цій книзі “підібрали” відповідну за розмірами оправу після останнього обрізування книжкового блоку, адже ранти дошок XVIII ст. повністю співпадають із щойно обрізаним у XIX ст. блоком.

Список *Єрусалимського Уставу*, якому присвячено цю статтю, дійшов у неповному вигляді. Втрачено аркуші наприкінці книжкового блоку після f. 435v. На нижньому березі f. 434v світло-коричневим атраментом записано скорописом другої половини XVIII ст. “473 листа”. Можливо, рукопис міг складатися із понад 473 f., а втрачені аркуші були знищені вогнем. Це підтверджує закреслений і частково затертий запис XIX ст. на f. 429v, у якому йдеться, що ця книга горіла. Встановив, що f. 52r – 61v вшити у неправильному порядку, вони мали б розміщуватися між f. 21v і f. 22r. Окрім того, f. 2r – 6v і f. 426r – 427v відокремлені від книжкового блоку. На аркушах помітно незначні розриви і втрати паперу по краях. Рукопис із загальним поверхневим забрудненням, на більшості сторінок плями від воску, а нижні кутики вкриті жиром пальців, що є свідченням активного користування кодексом. Також є плями від атраменту, іржі та клею. У верхній та нижній частині блоку, у ділянці корінця, плями від затікання водою, а також у верхній зовнішній частині. За відтінками кольорів цих плям, я дійшов до висновку, що рукопис затікав щонайменше двічі або й тричі. На аркушах виявлено ентомологічні пошкодження. Шкіряне покриття оправи забруднене, із значними втратами покривного матеріалу, розривами, тріщинами, потертостями, лущенням і також ентомологічними пошкодженнями. Кодекс зберігся без капталів. На f. 1r – 2v і f. 428r – 435v втрати паперу по краях нарощено смужками ганчір’яного паперу білого кольору, ймовірно, перед останнім оправленням.

Здійснивши комплексне кодикологічне дослідження кириличного списку *Єрусалимського Уставу* із фонду кириличних рукописів відділу рукописів і стародруків Національного музею у Львові імені Андрея Шептицького, я дійшов до декількох висновків. Рукописна книга створена на теренах Ростовської єпархії Московської митрополії у 70 рр. XV ст. Книжковий блок виготовлений із ганчір’яного паперу італійського походження у четверту частину аркуша. Переважно увесь кодекс переписано однією рукою каліграфічним півустановом, можливо творець кодексу був професійним писарем і займався переписуванням книг не лише на паперовому носії, а й на пергаменті. Початок рукопису оздоблений чималою багатобарвною заставкою плетінчастого типу, текст поділений на розділи, які у свою чергу – рубриками. На берегах пам’ятки розташовані індекси глав, умовних позначень і виправлень основго тексту, за допомогою системи посилань. Текст кодексу, опісля завершення копіювання, звірявся та правився переписувачем. У процесі безпосередніх студій змісту рукописної книги дійшов до висновку, що досліджуваний *Устав* був одним із списків третьої редакції *Єрусалимського Уставу* за класифікацією І. Мансветова. Унікальність джерельного фактажу, зосередженого у Місяцеслові дозволила звузити датування кодексу 1474 – 1479 рр. Рукопис активно використовувався, про що свідчать пошкодження механічного характеру, а також різноманітні забруднення поверхні аркушів. Останній раз книга поновлювалася (реставрувалася) у XIX ст. під час чого й оправлено книжковий блок. До фондової колекції NML книга закуплена у московської родини антикварів Большакових на початку минулого сторіччя.

REFERENCES

- Andrey Sheptytskyi National Museum in Lviv, department of the manuscripts and old printed books (abbreviated to NML), collection (abbreviated to c.) Manuscripts cyrillic (abbreviated to MC), number of the unit (abbreviated to n. u.) 853.
- Diachenko, Grigorii.* 1993. Полный церковно-славянский словарь / Григорий Дьяченко, свящ. Репр. воспроизведение изд. 1900 г. [Complete Dictionary of Church. Rep. ed. reproduction year 1900]. Moscow.
- Katagoshchina, Mariia Vsevolodovna.* 2005. Предпринимательская деятельность российских антикваров в конце XIX – первой трети XX века: автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук: 07.00.02 [Business activities of the Russian antiquaries at the end of the 19th century – beginning of the 20th century: thesis abstract for acquiring of scientific degree of candidate of historical sciences: 07.00.02]. Moscow.
- Frys, Vira.* 2003. Історія кириличної рукописної книги в Україні [The History of Cyrillic Books in Ukraine]. Lviv.
- Heletovych, Mariia.* 2015. Внесок Митрополита Андрея Шептицького у формування збірки Національного музею у Львові [Contribution of Metropolitan Andrey Sheptytskyi to forming a collection of the National Museum in Lviv]. In Митрополит Андрей Шептицький – основник Національного музею у Львові [Metropolitan Andrey Sheptytskyi – the founder of the National Museum in Lviv] 404 – 417. Lviv.
- Ivanova, Olha Andriivna.* 2016. Кирилична рукописна книга XVI ст. з фондів Інституту рукопису Національної бібліотеки України імені В. І. Вернадського: Історико-кодицилогічне дослідження. Альбом філіграней [Cyrillic Books of the 16th century from the Collection of the Institute of Manuscript of the Vernadskyi National Library of Ukraine: Studies on Historical Codicology. Album of the watermarks]. Kyiv.
- Mansvetov, Ivan Danilovich.* 1885. Церковный уставъ (Типикъ), его образование и судьба въ греческой и русской церкви [Church statue (Typikon), its creation and destiny in Greek and Russian Church]. Moscow.
- Piccard Online.* Wasserzeichenkartei Piccard, no 68160, no. 70113.
<https://www.piccard-online.de/start.php>
- PPBES.* 1913. Полный православный богословский энциклопедический словарь [Complete Orthodox Theological Encyclopedic Dictionary]. Saint Petersburg.
- Rykov, Iurii Dmitrievich.* 2002. Большаков [Bolshakow]. In Православная Энциклопедия [Orthodox Encyclopedia] 5. Moscow, 669 – 670.
- Scientific Library of Ivan Franko National University of Lviv, department of the manuscripts, old printed and rare books of F. Maksymenko (abbreviated to SL IFNUL), collection (abbreviated to c.) Manuscripts Collection (abbreviated to MC), number of the unit (abbreviated to n. u.) 211 III.
- Vasyl Stefanyk Lviv National Scientific Library of Ukraine, department of the manuscripts (abbreviated to LNSL), collection (abbreviated to c.) Anton Semenovych Petrushevych (abbreviated to ASP), number of the unit (abbreviated to n. u.) 48.
- Sydor, Oleh.* 2015. Національний музей у Львові в історії музейництва Галичини кінця XIX – початку XX століття [National Museum in Lviv in the history of the Museums of Galicia the end of the 19th and early 20th centuries]. In Митрополит Андрей Шептицький – основник Національного музею у Львові [Metropolitan Andrey Sheptytskyi – the founder of the National Museum in Lviv]. Lviv, 388 – 403.
- The Research Department of Manuscripts of the Russian State Library (abbreviated to RSL), collection (abbreviated to c.) 304.I. The main meeting of the library of the Trinity-Sergius

Lavra (abbreviated to 304.I. TSL), number of the unit (abbreviated to n. u.) 239. <http://old.stsl.ru/manuscripts/book.php?col=1&manuscript=239>.

The Research Department of Manuscripts of the Russian State Library (abbreviated to RSL), collection (abbreviated to c.) 304.I. The main meeting of the library of the Trinity-Sergius Lavra (abbreviated to 304.I. TSL), number of the unit (abbreviated to n. u.) 211, 212, 213.

<http://old.stsl.ru/manuscripts/book.php?col=1&manuscript=211>.

<http://old.stsl.ru/manuscripts/book.php?col=1&manuscript=212>.

<http://old.stsl.ru/manuscripts/book.php?col=1&manuscript=213>.

Zinchenko, Svitlana. 2015. Збірка рукописів і стародруків Національного музею у Львові імені Андрея Шептицького [Collection of manuscripts and old printed books of the Andrey Sheptytskyi National Museum in Lviv]. In Митрополит Андрей Шептицький – основник Національного музею у Львові [Metropolitan Andrey Sheptytskyi – the founder of the National Museum in Lviv]. Lviv, 442 – 461.

SUMMARY: JERUSALEM TYPIKON OF THE 15TH CENTURY FROM THE COLLECTION OF THE ANDREY SHEPTYTSKYI NATIONAL MUSEUM IN LVIV. The article presents the results of the complex codicological research of the Cyrillic copy of the Jerusalem Typikon from the last third of the 15th century (MC-853). The document belongs to the collection of the department of manuscripts and old printed books of Andrey Sheptytskyi National Museum in Lviv which holds one of the biggest collections of the Cyrillic manuscripts in Ukraine. The codex had been bought in Moscow from the Bolshakov family of Russian antiquarians. My research interest focused on the dating of the codex, i. e. the study of the watermarks, the analysis of the factual information of the text, palaeography and elements of decorations of the manuscript. According to the watermarks study, the codex was copied in the 1470s. It was created between 1474 and 1479, and the hand, features of the decorations and corrections of the text suggest the scribe of high education and professionalism. The codex was rebounded several times in the 19th century and the original type of binding had been destroyed. The original type of signatures (drop folio) of the 15th century was made in the Cyrillic numbers in the middle of the footer in the first folio of the quire. The number of the 435 folios shows the trivial losses of the codex. The paper was produced in Italy, according to the identity of watermarks. The text of one hand is compactly organized in one column of 22 lines in a page with 25-30 letters in each line. Wide margins of the codex page were created for a system of indexes, rubrics, and notes. The main decoration of the manuscript is a headpiece in the first folio. On the basis of the textual analysis the codex belongs to the third redaction of the Cyrillic Jerusalem Typikon. The modern cover of this manuscript was recreated from two other covers from the codices of the 18th and 19th century.

Stanislav Voloshchenko, Master of History
The Old Ukrainian Book Museum
Borys Voznytskyi National Art Gallery of Lviv
N. Copernicus Street, 15a
79000 Lviv
Ukraine
stachevskiy@gmail.com

Appendix / Prílohy

Зміст Єрусалимського Уставу (МС-853)

Content of the Jerusalem Typikon (MC-853)

Основна частина:

The main part:

1. Главнѣиши еѣцини оуказаниѣ, внастоѣицеи сеи кннѣѣ (f. 1r – 4r);
2. Оу҃рѣавѣ ѡ цр҃кѡвнѣи слѡужбѣѣ, ѣже въ ієр҃лѣмѣ ст҃ыи лавр҃ѣ. прѣвѣнаго ѡ б҃гоноснаго ѡц҃а нашего славы, се вѣдѣваніе бываеѣ, ѡ въ прочѣи ієр҃лѣмскы ѡбнѣтели (f. 4r – 74v):
 - 1) Оу҃каѣ ѡ малѣи вѣрнѣи (f. 4v – 5r);
 - 2) Оу҃каѣ, ѡ бѣдѣннѣи, ѡ велицѣи вѣрннѣи, ѡ оу҃трени нѣлнѣи (f. 5r – 14r);
 - 3) Потребно ѣ вѣдѣти. како пѡбѣлетъ пѣти ѡлѣтѣрь въ все лѣтѡ (f. 14r – 14v);
 - 4) Пѡбѣлетъ вѣдѣти. како звонити на всякъ днѣ. здеже оу҃каѣ ѡ вѣрннѣи ѡ оу҃трени, днѣмз ѣмичныи. вни же поѣ. аллоу҃а (f. 14v – 19r);
 - 5) Пѡбѣлетъ вѣдѣти, іако дажно ѣть кононархѣ. поѣ створитъ поклѡненіе, ѡ начати конархати (f. 19r – 20r);
 - 6) Пѡбѣлетъ вѣдѣти, когда кадитъ іерею (f. 20r);
 - 7) Пѡбѣлетъ вѣдѣти, како кадити ієр҃ею, ѡлн дыѣконоу (f. 20r – 21v);
 - 8) Вѣдоможе боудн, како подобѣетъ пѣти слѡужбу ѡ новыи нѣлн. до пендикѡртѣи (f. 21v, 52r);
 - 9) ѡ днѣхз седмици како пѡютеѣ, ѡже въ ѡ, с мнѣѡ (f. 52r – 53v);
 - 10) ѡ слѡужбѣѣ оубѡтнѣи, ѡ вѣрннѣи. ѡ оу҃трѣ. ѡ лнѡу҃ртнѣи. ѣгда поѣ, бѣз гнѣ (f. 53v – 54v);
 - 11) ѡ стѣмѣи ѡмоу҃циѣ полнѣлѣѣ. ѡ празнѡу҃ѣмоу҃. на. ѡ. іаце слѡучитѣ в сѣѣ (f. 54v – 56v);
 - 12) Пѡбѣлетъ вѣдѣти. іако слѡучитѣ в сѣѣ, прѣпразнѣнство. ѡлн попразнѣнство (f. 56v);
 - 13) ѡ ѣже нетворити вѣсѣды въ цр҃квнѣи (f. 56v – 57r);
 - 14) ѡ ѣже како чѡу҃теѣ ѣѣлліа. того іаказаніа (f. 57r – 58r);
 - 15) Како пѡбѣлетъ ѡмѣти боудннѣи (f. 58r);
 - 16) Пѡбѣлетъ вѣдѣти. іако вѣгда поѣмѣ на павѣрнѣи канѡѣ моленнѣи прѣстѣнѣи еѣн (f. 58r – 58v);
 - 17) ѡ празнѣнцѣѣ еѣн (f. 58v – 59v);
 - 18) ѡ ѡданнѣи празнѣнѣи прѣстѣнѣи еѣн (f. 59v – 60r);
 - 19) ѡ влѣннѣи празнѣнѣи (f. 60r);
 - 20) ѡ ѡданнѣи влѣннѣи прѣстѣнѣи (f. 60r – 61r);
 - 21) ѡ ѡданнѣи влѣннѣи празнѣнѣи (f. 61r – 61v, 22r);
 - 22) ѡ прѣпразнѣнствѣи ѡ попразнѣнствѣи влѣннѣи. іаце слѡучитѣ в нѣю (f. 22r – 23r);
 - 23) ѡ прѣпразнѣнствѣи ѡ попразнѣнствѣи. кондако, глѣмѣѣ в нѣю. влѣннѣи. іапакоѣ глѣю (f. 23r);
 - 24) ѡ двѡю стѣи ѡмоу҃циѣ. двѣ. трѡрѣѣ (f. 23r – 23v);
 - 25) ѡ прѣпразнѣнствѣи ѡ попразнѣнствѣи. трѡрѣѣ (f. 23v);
 - 26) ѡ трѡрѣѣ влѣннѣи празнѣнѣи (f. 23v – 24r);
 - 27) ѡ трѡрѣѣ прѣпразнѣнствѣи ѡ попразнѣнствѣи (f. 24r);
 - 28) ѡ прѣпразнѣнствѣи ѡ попразнѣнствѣи. канѡнѣѣ (f. 24r – 24v);
 - 29) ѡ двѡю стѣи ѡмоу҃щихз два кѡд (f. 24v);

- 30) Ѡ прѣпразньствѣнъ и попраздньствѣнъ ѡще слоуѣтца еѡ двѣма сѣтыма в нѣлю (f. 24v);
 - 31) Ѡ сѣтѣмь имоуцимъ бдѣнїе, ѡще прислоучитца в нѣлю (f. 24v – 25v);
 - 32) Ѡ прѣпразньствѣнъ влѣны праздникъ ѡще слоуѣтца в нѣлю (f. 26r);
 - 33) Пѡблѣтъ вѣдати, ѡко ѡще слоучитца сѣтын в соуѣтоу. и мѣѣнъ и полнѣлеѡ. и пражноуѣтѣ. на. ѣ. (f. 26r – 26v);
 - 34) Пѡблѣтъ вѣдати, ѡко ѡще слоучитца сѣтын в соуѣтоу. и мѣѣнъ тропарь (f. 26v);
 - 35) Ѡ сѣтѣмь пражноуемѣмъ на ѣ ѡще слоучитца в сѣѣ, илн в пакъ, и мѣѣнъ полнѣлеѡ (f. 26v);
 - 36) Ѡ прэвы бѡгорѡчїѣ, како глѡтца в соуѣтѣ илн в нѣлю (f. 26v);
 - 37) Ѡ сѣтѣмь имоуцимъ выхѡ (f. 26v – 27r);
 - 38) Ѡ ѣже нестїхѡсловнъ, коѡа, гѣн поѣ (f. 27r);
 - 39) Ѡ ѣже коѡа поѣтѣ чѣнѣнїю. и коѡа непоѣтца (f. 27r – 28r);
 - 40) Ѡ ѣже како бывлѣтъ нехѡженїе, и коѡа небывлѣт (f. 28r);
 - 41) Ѡ ѣже како пѡблѣт быти в пакъ, вѣрз, ѡ ѡтѡпшїи поилѣбанїе (f. 28r – 30v);
 - 42) Ѡ ѣже како бжнглѡтца свѣци в цркви на праждникы. и навсакъ днѣ (f. 30v – 33v);
 - 43) Ѡ житїи рекше ѡ пощенїи. разрѣшенїю всѣго лѣта (f. 33v – 35r);
 - 44) Вѣдомо да бѡдетъ. како пѡблѣтъ пѣти молѣ. за всакъ прошенїе (f. 35r – 38v);
 - 45) Ѡ лиртїа (f. 38v – 39v);
 - 46) Ѡ житїи ѡбщцежителнаѡ іпребыванїа (f. 39v);
 - 47) Ілїти и пїтїи количьства и клѣтца (f. 39v – 40v);
 - 48) Ѡ молчаньн на трапезѣ (f. 40v – 42v);
 - 49) Ѡ едци в запрѣщенїи (f. 42v – 43r);
 - 50) Ѡ разсѡуженїи, їртїа и пїтїа, ѡбщцежителныа потребы всѣа брѣтїкыа (f. 43r – 49v);
 - 51) Ѡ постѣѣ, в нїже ѡукаѣ, и разсѡуженїе, ѡ пїци и пїтїи (f. 49zv – 50v);
 - 52) Ѡ ѣже непѡблѣт в ѡбщцежитїи, комоужѡ ѡсобѣ в кельн своѣи правнло дрзжати. пѣти плѣмы илн иноу слоужбѣ крѡмѣ разсѡуженїа настѡлцаѡ (f. 50v);
 - 53) Ѡ ѣже пѡблѣт, крѡмѣ ѡбщїа трапезы. ѡсобы їлїти комоу в кельн своѣи бѣс расѣженїа настѡлцаѡ (f. 50v – 51r);
 - 54) Ѡ помыванїи ѡуѣто, ісѣренѡ. и прочнѣ брѣтїи (f. 51r – 51v, 62r);
 - 55) Ѡ соушїи же в болѣзнѣ, и ѣще и ѡ старцѣ (f. 62r);
 - 56) Ѡ ѡдежа и ѡ ѡвоушїи. и всѣи телеснѣи потребѣ (f. 62r – 63r);
 - 57) Ѡ хотѣшїи ѡходити ѡ ѡбнтелн, и ѡ брѣтѣства разсѡужитца (f. 63r – 64v);
 - 58) Ѡ слоужителе. и прочѣ прѣбыванїи брѣтїа (f. 64v – 65v);
 - 59) Ѡ слоужбѣ тѣжкы (f. 65v – 66v);
 - 60) Ѡ домоу ѡсобнѡ в ѡбнтелн, и деже подобѣтъ ѣнрѣтца вѣѣ роуководѣлѣтеле (f. 66v – 67r);
 - 61) Ѡ ѣже кононархоу пѡблѣтъ чѣсти в трапезѣ брѣтїа ѡдоуцимъ (f. 67r – 67v);
 - 62) Ѡ ѣже пѡблѣт вѣѣмь брѣтїамь роуководѣлѣтѡвѣтн (f. 67v – 68v);
 - 63) Ѡ стѣженїе чюжїи троудовз (f. 68v – 69v);
 - 64) Ѡ постѣ прѣѣнїа еѣа (f. 69v – 71r);
 - 65) В навѣрїи ѡупенїа прѣѣтїа еѣа. пїци качьства (f. 71r – 72r);
 - 66) Ѡ прѣѣвѣлшїи брѣтїа (f. 72r – 73v);
 - 67) Ѡ праждникѡ внїи же поѣтца ѣз ѣ (f. 73v – 74v);
3. Поглѣдованїе црковнаѡ пѣннїа, и сѡбранїа вѣлѣѣтнаѡ. ѡ мїѣа сѣпѣѣрїа, до мїѣа лѡѡѣ (f. 75r – 295r);
 4. Коглѣдованїе сѣѣнїа велнкїа мї. цн. нѣла, в нїѡ чѣтетца бжѣствѣна прнѣча ѣѣлѣскаа. ѡ мытарн и ѡ фарїсеї (f. 299v – 407r);

5. Значло сѣлаго почета сѣгы аплѣ (f. 407r–410r);

Додаткова частина:

An additional part:

1. Трѡри ѡбѣиѣн (f. 295r – 297v);
2. Пѣгорѣчны поѣмы на слава. ѣ нѣ. по трѡпарѣ сѣгы^м (f. 297v – 299v);
3. Оуѣклѣ ѡстаѣши^н аплѡ^н ѣ ѣвлѣе^н не празнѣдемы^н сѣгы^н (f. 410r – 413v);
4. Нѣзвѣстнѡ рѣздѣнхо^н. оуѣклѣзаніе н^к вѣ ѡсмоглѣннѣ глѣы. ѣ оуѣтрени^н ѣвлѣе^н взекрѣны^н, ѣ аплѣмѣ. ѣ ѣвлѣе^н на ли^нргѣа (f. 413v – 415r);
5. Прѡ^кмены взекрѣныа. ѣ аллоуѣа. ѡмнглѣдѣ (f. 415r – 415v);
6. Прѡ^кмены ѣ аллоуѣа. днѣвны (f. 415v – 416r);
7. Пѡ^кблѣтъ вѣдѣти, ѣще ѣ, трѡ^н, трѡ^н на оуѣтрени. вѣ гѣ (f. 416r – 416v);
8. Пѡ^кблѣт вѣдѣти како до^кжно ѣ^крѣнѡ ѡпоуѣтворити (f. 416v – 419r);
9. Пѡ^кблѣт вѣдѣти, ѣко дѣжно ѣсть ѣ ѡнѣ поелѣдовати предѣнїю великыѣ ѡбѣжежнѣелныѣ начлѣннѣкѣ. внѣа бывѣлѣтъ взмѣшенїе хлѣбо^н (f. 419r – 420r);
10. Рѣ^к, великоуѣнѡ. херѣвнѣскалѣ пѣ на ли^нргѣи (f. 420r – 420v);
11. Пѣ херѣвнѣска^н (f. 420v);
12. Молїтѣа на коуѣтїеѡ взчѣтъ (f. 420v – 421r);
13. Пѡ^кблѣтъ вѣдѣти, ѡ^к како оуѣмыѣанїе творити сѣглю, ѣлѣ вѣкоѣнѣ ѡбѣтелѣн начлѣвннѣко^н (f. 421r – 424r);
14. Припѣ^а великыа оуѣтѣы (f. 424r – 424v);
15. Антнѣны (f. 424v – 425v);
16. Мирѣннѣа попа погрѣвѣти снѣе (f. 425v – 426v);
17. Дѣтї н^к на рѣцѣ крѣпѣти (f. 426v – 428r);
18. ѡ нѣмоуѣнѣ же дѣх лѡуѣкѣвнѣн (f. 428r – 429r);
19. Трѡпарнѣ вѣкрнѣ богрѣчны нпакон на ѣ глѣдѣ (f. 430r – 433r);
20. Трѡри. ѣ кѡкнѣ. ѣ вѣтѣлнѣ. днѣвныа (f. 433r – 435v).



Fig. 1. Jerusalem Typikon, f. 1r. (NML, c. MC, n. u. 853)



Fig. 2. Jerusalem Typikon, cover (NML, c. MC, n. u. 853)

DIE KLOSTERBIBLIOTHEK VON BROUMOV – EINE IKONOLOGISCHE ANALYSE¹

The Library of the Broumov Monastery – An Iconological Analysis

Andreas Gamerith

DOI: 10.17846/CL.2019.12.1.116-128

Abstract: GAMERITH, Andreas. *The Library of the Broumov Monastery – An Iconological Analysis*. This article focusses on the interior decoration of the library of Broumov monastery, realized in 1738 and 1793. The interpretation of the iconological indication uses the methodological possibilities of classical iconography and comparison. For this reason, the newly discovered fresco decoration of the library of Kladruby (attributed to Cosmas Damian Asam) has been used to reconstruct principle problems that baroque painters had to handle with when fulfilling their fresco commissions. The final result of the interpretation of Broumov shows the notable cultural changes, expressed in the two phases of the artistic designs – traditionally „baroque“ in the 1730ies, clearly enlightened in the 1790ies. The nowadays as homogeneous regarded ensemble therefore demonstrates a multiple capacity to express different iconological strategies, due to the targets of artists and (monastic) commissioners.

Keywords: *Broumov, library of the Benedictine monastery, Kilian Ignaz Dientzenhofer, library fresco, Jan Karel Kovář, Cosmas Damian Asam, portraits of the convent*

Abstrakt: GAMERITH, Andreas. *Kláštorná knižnica v Broumově – ikonologická analýza*. Tento článok sa zameriava na vnútornú výzdobu knižnice kláštora v Broumově, realizovanú v rokoch 1738 a 1793. Výklad ikonologickej indikácie využíva metodické možnosti klasickej ikonografie a komparácie. Z tohto dôvodu sa novo objavená fresková výzdoba knižnice Kladruby (prisudzovaná Kosmasovi Damiánovi Asamovi) používa pre rekonštrukciu zásadných problémov, s ktorými sa museli barokoví maliari vyrovnáť pri zhotovovaní svojich freskových diel. Konečný výsledok interpretácie fresky v Broumove poukazuje na pozoruhodné kultúrne zmeny, vyjadrené v dvoch fázach umeleckého dizajnu – tradične „barokového“ v 30. rokoch 18. storočia a rané osvietenstvo na počiatku 90. rokov 18. storočí. Súčasný homogénny súbor teda preukazuje viacnásobnú schopnosť vyjadriť rôzne ikonologické stratégie, a to vďaka cieľom umelcov a (mníšskych) objednávateľov.

Kľúčové slová: *Broumov, knižnica benediktinského kláštora, Kilián Ignác Dientzenhofer, nástropná freska, Jan Karel Kovář, Kosmas Damián Asam, portréty členov konventu*

¹ Der Artikel ist das Ergebnis des Projekts No. DG16P02R047 *Brána moudrosti otevřená. Barokní kulturní dědictví klášterů Broumov a Rajhrad: ochrana, restaurování, prezentace*, Programu na podporu aplikovaného výzkumu a vývoje národní a kulturní identity (NAKI II), ermöglicht vom Kulturministerium der Tschechischen Republik. Der Autor arbeitet als Bibliothekar und Archivar in der Stiftsbibliothek Zwettl und ist seit 2016 Mitglied des Projektteams.

Die Klosterbibliothek des zu Beginn des 13. Jahrhunderts gegründeten Benediktinerklosters Broumov/ Braunau in Nordböhmen reiht sich ein in die bedeutenden Denkmäler klösterlicher Wissenschaftspflege auf dem Gebiet der heutigen Tschechischen Republik (fig. 1) (Barbier at al. 2016; Lehmann 1996, 406-407, 410-411, 414-415, 416-418, 420-421, 443, 449-450, 458, 466, 469, 484-485, 490, 495, 497-502, 525, 529, 533, 535-536, 538-539, 543, 557; Lehmann 1957). Dabei macht der bemerkenswerte Buchbestand, dessen Pflege, Erhaltung und digitale Erfassung derzeit im Mittelpunkt eines Forschungsprojektes der Universität Hradec Králové steht, nur einen Teil ihrer historischen Bedeutung aus. Auch die künstlerische Ausstattung der Bibliothek verdient nähere Betrachtung, ist das Ensemble doch gerade durch den historisch gewachsenen Zustand bemerkenswert. So musste die (Erst-)Ausstattung der 1730er Jahre bereits 60 Jahre nach Entstehung renoviert werden, eine Intervention, die auch die konzeptuelle Aussagerichtung beeinflusste. In diesem sichtbaren Nebeneinander zweier Ausstattungsphasen spiegelt sich somit eindrucksvoll der inhaltliche Wandel der künstlerischen Bauaufgabe „Klosterbibliothek“ im 18. Jahrhundert wider.

Ikonologische Analyse der Erstaussattung (um 1738)

Ihre architektonische Gestalt erhielt die Bibliothek von Broumov im Zuge der von Kilian Ignaz Dientzenhofer (1689 – 1751) geleiteten Umbaukampagne, die ab dem Jahr 1727 dem Klosterkomplex eine völlig neue Form verlieh. Die Disposition des Raumes innerhalb der Gesamtanlage folgte den Gepflogenheiten, die sich in der frühen Neuzeit für die Bauaufgabe verfestigt hatten (Garberson 1998, 71-83). Dabei bildeten das Refektorium und die Bibliothek eine bauliche Einheit, wobei der klösterliche Speisesaal im Untergeschoß auch in inhaltliche Abhängigkeit gesetzt wurde zum darüberliegenden Büchersaal – die Speise für den Körper wurde damit in direkte Beziehung gebracht zur Speise für den Geist. Im Fall von Broumov ist diese Analogie schon im Außenbau repräsentiert, wo Bibliothek und Refektorium einen der beiden kräftigen Risalite der Hauptfassade zum Garten hin bilden. Andererseits (und deutlicher als in Vergleichsfällen) wird bereits in der Ausstattung des Speisesaals auf die Bedeutung der „geistigen Nahrung“ und die Rolle der Bibliothek verwiesen. In den Stukkaturen von Bernardo Spinetti wird nämlich der vom hl. Benedikt vorgeschriebenen *Lectio divina* eine ausgesprochen prominente Rolle zugesprochen: Die beiden Tugenden „Friede“ und „Liebe zu Gott“, die in der Mitte der Refektoriumsdecke als zentrale Begriffe des klösterlichen Lebens präsentiert werden, sind von Allegorien umgeben, unter denen die „Schweigsamkeit“² und die „Lesung“ den mittleren Platz einnehmen. Das Lesen geistlicher Schriften, von einem Putto verkörpert, der an Folianten gelehnt ist und mit dem Finger auf die Lesekanzel deutet, verweist hier (gemeinsam mit der gegenüberliegenden „*Taciturnitas*“) auf die vorgeschriebene Lesung während der schweigsam eingenommenen Mahlzeiten der Klostergemeinschaft.³ Der *Lectio* wird so in Form der allegorischen Figur eine hohe Wichtigkeit eingeräumt, die sich in der aufwendigen malerischen Ausstattung der Bibliothek erneut zeigen wird.

² Die Dechiffrierung ist schwierig, da die Allegorie nicht vollständig erhalten zu sein scheint. Der erhobene Zeigefinger kann als Symbol der *Taciturnitas* gelesen werden, möglicherweise ist durch den Gestus der linken Hand auch eine Abwendung von den irdischen Dingen zugunsten des Himmels angedeutet.

³ Die anderen Figuren am Gewölbeansatz verkörpern: Keuschheit (mit Lilie), Ausrichtung nach dem Göttlichen Willen (mit der Sonnenblume), Enthaltensamkeit bei Speisen (mit Früchtekorb), sowie den gegen Müßiggang gerichteten Eifer (mit Sonnensegel). Die ikonographische Sprache Spinettis trägt durchaus originelle Züge, die sich nicht durchgehend mit den Angaben bei Ripa decken, weshalb auch alternative Lesarten möglich wären.

Der Büchersaal entspricht in seiner Größendimension prinzipiell dem Refektorium, im Gegensatz zum Speisesaal ist er allerdings zweigeschossig. Die Steigerung der Höhendimension findet auch in der künstlerischen Ausstattung eine Entsprechung, indem ein monumentales Fresko von Jan Karel Kovař (1709 – 1749) den Deckenspiegel schmückt.

Der ursprüngliche Raumeindruck wird freilich durch eine Baumaßnahme des späten 18. Jahrhunderts gestört: Damals wurde die von Dientzenhofer stützenlos realisierte Galerie aufgrund statischer Probleme mit hölzernen Säulen unterfangen, ein Eingriff, der das Raumbild durch zusätzliche Vertikalen entscheidend modifizierte. Auch die ursprünglichen Bücherkästen wurden im Zuge dieser Renovierung verändert, ihr originales Erscheinungsbild lässt sich jedoch durch Spuren der Erstfassung hypothetisch rekonstruieren; Reste der ersten Bemalung finden sich im Galeriebereich: Wie die sekundäre, klassizistische Fassung war auch die erste Dekoration der Bücherregale in Leimmalerei ausgeführt und zeigte Akanthusranken in einem Goldockerton, aufgemalt auf weißen Grund. Auf eine inhaltliche Bespielung wurde – soweit aus den Resten ersichtlich – verzichtet. Überraschend ist hier der Verzicht auf eine Furnierung zugunsten der weniger kostenintensiven, ephemeren wirkenden Gestaltung, ein Sonderstellungsmerkmal der Bibliothek von Broumov.

Den Hauptträger konzeptueller Aussage in der Bibliothek bildet das Deckenfresko (fig. 2) (Mádl – Šeferisová Loudová 2016, 315-405 und 1037-1044). Schon seine formale Gestalt verdient besondere Beachtung. Denn das ungewöhnliche Format des Bildfeldes, langgestreckt und auffallend schmal, konfrontierte den Künstler mit speziellen Schwierigkeiten. Im Gegensatz zum Refektorium wurde das Längsrechteck der Deckenfläche nicht mit kleineren Bildfeldern gegliedert, sondern die Gesamtheit des Plafonds durch einen einheitlichen Stuckrahmen für die Malerei vorbereitet. Weniger das längsrechteckige Format des Raumes war dabei einer malerischen Gestaltung hinderlich als die vom Architekten gewählte Gewölbeform. Wohl aus Gründen des Brandschutzes hatte man eine gemauerte Wölbung aus Ziegeln gewählt, wobei allerdings kein klassisches Muldengewölbe zur Ausführung kam. Vielmehr schneiden in den Fensterachsen kleine Stichkappen in das Gewölbe, was die Breitenerstreckung des Bildfeldes empfindlich beeinträchtigt.

Um die fundamentalen Schwierigkeiten für die Gestaltung des Freskos und die Lösung des Künstlers würdigen zu können, ist ein kurzer Exkurs zum Vorgängerprojekt der Broumover Bibliothek notwendig: Schon in seiner Bibliothek von Kladruby/ Kladrau (1729 - 1733) hatte Architekt Dientzenhofer den Maler vor ähnliche Schwierigkeiten gestellt.⁴ Dabei ist der ausführende Freskant definitiv als ein Meister seines Fachs zu erachten: Cosmas Damian Asam. Die Lösung, die dieser in Kooperation mit seinem Bruder Egid Quirin fand (der für die Stukkatur verantwortlich zeichnete), ist aufgrund des großteils zerstörten Zustands schwer lesbar und zusätzlich durch eine Veränderung des Bodenniveaus stark verunklärt. Dennoch wird selbst aus den rudimentären Resten der einst virtuosen Malerei deutlich, dass auch in diesem unmittelbaren Vorgängerbau der Broumover Bibliothek die Form der Deckenwölbung die Freskierung verkomplizierte.

Die gestalterische Lösung, die von den beiden süddeutschen Künstlern erarbeitet wurde, unterscheidet sich fundamental von der später in Broumov realisierten. Der Stuckrahmen in Kladruby reagiert auf die kräftigen Stichkappen, die steil ins Gewölbe einschneiden, indem er mit starken Zickzack-Schwüngen das Malfeld konturiert. Der stilistische Phänotyp der gesamten Rahmung im violettfarbenen Ton des *caput mortuum*, die akkurat geschnittenen Ornamentformen des Akanthus sowie die großflächigen, gemalten Rosettengitter entsprechen dem gängigen Ausdruck Egid Quirin Asams in der Zeit um 1730. Beim zentralen Freskenfeld ist

⁴ Das Fresko war der Barockforschung bislang nicht bekannt und darf an dieser Stelle erstmals präsentiert werden.

ein Großteil der figurativen Malerei bis auf eine gemalte Bodenzone verlorengegangen (fig. 3); nichtsdestoweniger erlaubt selbst der schwer zerstörte Status des Bildes eine Rekonstruktion der einstigen ikonologischen Aussage.

Unerwartet ist die Orientierung der Bilderzählung, die sich nicht in Richtung der Fensterfront entwickelt; der Betrachter konnte somit (im ursprünglichen Zustand der Bibliothek) die Darstellung nicht unmittelbar beim Betreten des Raumes „lesen“, erschien die Komposition doch dabei auf den Kopf gestellt. Diesem Nachteil stand jedoch der Vorteil gegenüber, dass das Fresko nicht im Gegenlicht der Fenster betrachtet werden musste und ideale Belichtung erfuhr. Die größere Schwierigkeit brachte aber das Bildformat für die Malerei mit sich. So musste auf die in der Barockmalerei beinahe unabdingbare Himmelsszene, die die allegorischen Schlüsselfiguren beherbergen sollte, verzichtet werden. Dennoch fand der Freskant im Endergebnis zu einer sehr überzeugenden Lösung. Er überschrieb ein klassisches *Erdengeschehen* der biblischen Historie, den „Besuch der Königin von Saba bei König Salomon“, mit einer allegorischen Kompilation, eine Anspielung auf den Anbringungsort des Bildes: Selbst im Torso des Deckenbildes noch klar erkennbar ist der Thron Salomos, vor dem sich goldene Löwen tummeln (fig. 4) (vgl. Bushart – Rupprecht 1986, 268-269). An der Stelle Salomos erscheint eine Mönchsgestalt in Kulle, ohne Zweifel der hl. Benedikt in seiner Rolle als Verfasser der Ordensregel und somit in seiner Bedeutung als Weisheitslehrer (fig. 5). Über ihm erschien in Wolken die Dreifaltigkeit (wobei nur das schemenhafte Antlitz Gottvaters im jetzigen Zustand auszunehmen ist). Von dem ihn einst umgebenden Hofstaat ist nur eine Figur identifizierbar – die „Hoffnung“ mit dem Anker. Dieser Auftritt der „Spes“ lässt weiters annehmen, dass auch andere Tugenden des mönchischen Lebens hier vertreten waren (vgl. Telesko 2009, 487-503). Unsicher ist die eindeutige Identifikation derjenigen Figur, die in der Rolle der Königin von Saba vor dem Weisheitsthron Benedikts zu sehen war. War es – wie in Freising – eine Personifizierung des „Genius loci“, der sich den Weisheitslehren Benedikts zuwandte? (vgl. Bushart – Rupprecht 1986, 232-233). Die Allegorie hätte damit zum Ausdruck gebracht, dass sich durch das Benediktinerkloster der Ort Kladruby zu einem Ort der Weisheit gewandelt hat, bewohnt von Tugenden wie Weisheitssuchenden. Diesen Aspekt bediente wohl die sitzende Figur eines Lesenden rechts, die die Komposition abschließt. Neben einem Globus und Folianten war er mit übereinandergeschlagenen Beinen zu sehen, ein aufgeschlagenes Buch auf den Knien. Nicht nur für die inhaltliche Entschlüsselung ist diese Nebenfigur wichtig, sondern auch für das Verständnis des ursprünglichen perspektivischen Modus. Die deutliche Verzerrung (die eine Schräglage der Bildgegenstände bewirkt) legt die Vermutung nahe, dass Asam seine Komposition auf einen zentralen, tief liegenden Blickpunkt hin berechnete. Diese gestalterische Strategie vermochte die ungünstige Längserstreckung des Bildaufbaues in gewissem Maße wohl zu kompensieren – gänzlich hinwegsehen über die Nachteile des Längsformats konnte Asam in seiner Komposition allerdings nicht.

Für das Nachfolgeprojekt in Broumov ist diese prinzipielle Komplikation von Bedeutung, die Dientzenhofers architektonisches Konzept für eine malerische Gestaltung mit sich brachte. In Kladruby hatte die körperhafte Modellierung des Gewölbes mit den Stichkappen eine attraktive Spannung zwischen Rahmung und Bild hervorgebracht. In Broumov, wo die Bibliothek nur kurze Zeit später errichtet wurde, besaß die Decke eine wesentlich ruhigere Grunddisposition. Aber auch hier lag das prinzipielle Problem eines proportional überlängten Bildfeldes vor. Die Lösung, die Kovař finden sollte, folgte auf der einen Seite Anregungen der unmittelbaren Entwicklungen der zeitgenössischen Prager Malerei, setzte aber auch durchaus genuin originelle Ideen des Künstlers selbst um.

Beachtlich ist die völlig verschiedene Herangehensweise, die Kovař für seine Aufgabe in Broumov fand. Im Unterschied zu Asam schuf er kein Querformat, sondern unterteilte das langgestreckte

Bildfeld in zwei einzelne, separate Hauptszenen. Deren äußeren Zusammenhang bildet eine gemalte Architektur (fig. 2). Als Grundidee versteht sich dieses illusionistische Gebäude als ein Kuppelraum mit offenem Oculus, der sich seitlich in zwei monumentale Bogenfelder öffnet, die als Bildraum zweier Szenen des Neuen Testaments dienen. Diese Disposition dient der Strukturierung der Gesamtkomposition, zugleich aber fungiert sie mit Hilfe von Textkartuschen auch als Trägerin inhaltlicher Aussagen.

Zum Verständnis der gestalterischen Intention Kovářs lohnt der genauere Blick auf die perspektivische Konstruktion der Scheinarchitektur. Mit ihrer Hilfe macht der Maler eine ideale Lesart seines Freskos anschaulich, verfügt die monumentale Bogenarchitektur doch erstaunlicherweise über zwei, einander widersprechende perspektivische Modi: Der mittlere Oculus, der sogleich bei Betreten des Büchersaales ersichtlich ist, ist genau auf diesen Standpunkt hin berechnet (fig. 6). Die seitlichen Bögen bewirken (beinahe unmerklich) eine *dynamische Änderung* der Perspektive. Nicht mehr der erste Blick vom Eingang her liegt ihrer Konstruktion zugrunde, die Bögen passen sich vielmehr einem veränderten Standpunkt an. Um die beiden seitlichen Bilderzählungen „korrekt“ zu lesen, muss sich der Betrachter zur Saalmitte hin bewegt haben, um von hier aus die beiden Szenen zu lesen.

Dieser von der Perspektive der Scheinarchitektur nahegelegten Aufbereitung der Komposition folgt auch die inhaltliche Disposition. Beim Betreten des Raumes werden im offenen Himmelsausblick Gottvater und die Taube des Heiligen Geistes sichtbar. Als Textreferenz wird ein Wort der Abschiedsrede Jesu bei Johannes angeführt: „Ille vos docebit omnia“ – „Er wird euch alles lehren“ (Bibel, Joh 14, 26). Dieses Motto bildet damit den Auftakt für das Verständnis der anderen Bilder und wird als Generalthema der Bibliothek insgesamt vorangestellt.

Die beiden angrenzenden Felder, die sozusagen in den Arkadenöffnungen des illusionistischen Kuppelbaues angesiedelt sind, bestehen aus einer Bildzone, die unten von einer dekorativen Textkartusche abgeschlossen wird. Diese kompositionelle Gliederung ist bemerkenswert, erlaubte sie dem Maler doch eine ausführliche Kommentierung des Bildgeschehens und führte zugleich zu einer überzeugenden Reduktion des überlangen Bildformats.

Auf der einen Seite findet sich die Darstellung des „12-jährigen Jesus im Tempel“. Der Blick durch den rahmenden Bogen führt in einen gotischen Kirchenraum, in dessen Zentrum der Knabe Jesus die ihn umgebende Menge lehrt. Im Vordergrund werden seine Eltern sichtbar, die den Verlorengegläubten wiederfinden. Nicht nur die Verlagerung der Erzählung in einen gotischen Kirchenraum ist bemerkenswert, auch die Schilderung eines jüdischen Buben entspringt wohl der gestalterischen Phantasie Kovářs. Nicht übersehen werden darf zudem die bewusste Abwendung von der ikonographischen Tradition, indem der Maler auf die Darstellung abschätziger Gesten der Zuhörerschaft verzichtete. Dieser Bruch war wohl motiviert durch die dem Bild unten angefügte Textpassage. Sie ist nicht dem literarischen Kontext der Szene bei Lukas geschuldet, sondern zitiert ein Pauluswort des Kolosserbriefes: „In ihm sind alle Schätze der Weisheit und Erkenntnis verborgen“ (Bibel, Kol 2,3). Die Kombination von Text und Bild argumentiert somit nicht rein historisch, sondern will die Szene ausdrücklich in assoziativer Weise verstanden wissen.

Gegenüber wird das Geschehen der „Verklärung auf dem Tabor“ sichtbar. Christus erscheint schwebend, umgeben von Moses und Elias, während die Apostel Petrus, Johannes und Jakobus im unteren Bereich staunend Zeugen des Wunders werden. Der Textkommentar fokussiert auf dem „Ipsum audite“, dass die Jünger vom Himmel her vernehmen, „Auf ihn sollt ihr hören!“

Unterschiedliche Anregungen scheinen für das Fresko von Kovář bestimmend gewesen zu sein. Als ideeller Impuls folgt die Gliederung mittels Architektur dem Vorbild Wenzel Lorenz Reiners. Vergleichbar ist etwa die Kuppel der Bibliothek der niederösterreichischen Kartause Gaming (1723), deren Zentrum ebenfalls ein lichter Oculus bildet, der auf Pendentifs mit Figuren in Grisaillemalerei aufsitzt. Noch stärker ist die Orientierung an der 1724

entstandenen Bibliotheksdecke des Prager Clementinums von Johann Hiebel (Oulíková 2007, 155-163), dem Kovař auch stilistische Anregungen verdankte. Das Grundschema eines zentralen, scheinarchitektonischen Kuppelbaus mit zwei von der Mitte aus erschließbaren Trabantenfeldern ist in Hiebels Malerei klar vorgebildet, auch wenn diese Gestaltung dank der Größe des Raumes naturgemäß überzeugender zu argumentieren imstande ist.

Dennoch sind es gerade die Unterschiede zwischen den beiden Fresken, die ikonologischen Potentiale der Broumover Bibliothek deutlich werden lassen: Hiebels Konzept lebt von der inhaltlichen Spannung zwischen den beiden Bildfeldern. Ihre Potentiale zieht sie aus dem Gegensatz zwischen heidnischer Erkenntnis und der Offenbarung Gottes in Christus – die Szene der Verklärung auf dem Tabor findet seine Analogie im heidnischen Berg Parnassus, der von Apoll und den Musen bevölkert wird. Während diese aber erst von oben her durch einen Engel das Licht der Erkenntnis erhalten (es fehlt ihnen ja nach barockem Verständnis der Glaube als Grundlage der Weisheit), erfüllt in der Gestalt Jesu ein helles Licht den Gipfel des Tabor: Die heidnischen Gelehrten – so die konzeptuelle Intention – hatten der Göttlichen Intervention noch bedurft, um sich der Weisheit anzunähern; im verklärten Erlöser wird der ganzen Welt diese Sapiencia Divina erschlossen. Trotz der prinzipiell symmetrischen Gestalt der Decke entwickelt Hiebel eine eindeutige *Gehrichtung*, die der Parnasserzählung die Rolle einer Eröffnung, dem Tabor die einer ikonologischen Hauptaussage zuweist. Auch die fingierte Kuppel weist in ihrer perspektivischen Verkürzung eine Blickrichtung auf, die den Parnass hinter sich lässt, um zum Tabor zu gelangen.

Die mediale Strategie von Kovařs Fresko unterscheidet sich von der Vorbildlichen Lösung deshalb in auffälliger Weise: Beide Szenen werden als *gleichwertig* behandelt, da sie Beispiele aus dem Leben Jesu aufgreifen, die dessen Lehrtätigkeit Vorbildlich behandeln. Dem prophetischen Verweis auf die Weisheit des Knaben Jesu am Ende der Kindheitserzählungen bei Lukas folgt die Verklärung, mit der Jesus bereits vor der Auferstehung seine göttliche Sendung unter Beweis stellt. Ungewöhnlich erscheint die Entscheidung des Malers, auf himmlisches Personal weitgehend zu verzichten – im Gegensatz zu Hiebel, der Engeln eine zentrale Rolle einräumt, lässt Kovař einzig die Mittelszene von Gottvater und der Taube des Hl. Geistes im Himmel stattfinden. Weitere Engelsfiguren fehlen völlig.

Für die Kontextualisierung des Freskos von Broumov im Corpus zeitgenössischer Bibliotheksausstattungen (Šeferisová Loudová 2016, 95-108) kann man deshalb folgendes festhalten: Die Grunddisposition des Konzepts folgt keinen allegorischen Ideen, sondern ist rein aus dem Potential des Neuen Testaments gespeist. Analogien zur paganen Weisheit wie zur Offenbarung im Alten Bund werden nicht gezogen; eine „Entwicklung der Weisheit“, wie sie bis ins späte 18. Jahrhundert prägend sein sollte für die Deckenmalerei in Klosterbibliotheken (Möseneder 1993), wird damit nicht angestrebt.

Sowohl das Fehlen eines allegorischen Kommentars wie die Fokussierung auf die Rolle Jesu als Weisheitslehrer lassen einen ungewöhnlich nüchternen Charakter des Konzepts erkennen, der durchaus fortschrittlich intendiert gewesen sein könnte: Das Studium der Geistlichen wäre somit unter den beiden Grundkonstanten des Hl. Geistes („docebit omnia“) wie des geoffenbarten Messias („ipsum audite“) gesehen, eine theologisch unwidersprochene Auffassungsmöglichkeit zum Thema Weisheit.

Konzept II: Die Konventgalerie der Balustrade

Ein halbes Jahrhundert nach der Neuausstattung der Bibliothek von Broumov wurde eine teilweise Umgestaltung des Raumes vorgenommen. Um die sich senkende Galerie zu stützen,

stellte man hölzerne Säulen ein, die alte Brüstung wurde ersetzt und die bislang mit goldfarbenem Ornament gefassten Kästen erhielten eine Neugestaltung im Sinn des Klassizismus (fig. 1). Diese 1793 durchgeführte Wartungsarbeit ist vor allem durch ihre zufällige Gleichzeitigkeit mit dem Großprojekt der Bibliothek von Strahov bemerkenswert, wo Großmeister Maulbertsch seiner bereits 1778 entstandenen Monumentalallegorie des „Fortschritts des menschlichen Geistes“ zu einer Auferstehung verhalf – da die Bücherregale aus dem aufgehobenen Kloster Louka/Klosterbruck nach Strahov verkauft wurden, bat man den Urheber des Freskos, seine Komposition dort zu wiederholen, um den ursprünglichen Raumeindruck wieder zu erhalten.

Zwar wurden auch in Broumov Allegorien in der Tradition von Cesare Ripas „Iconologia“ als Grisailen an den Seitenwänden der Regale angebracht, die Durchführung in Temperatechnik (der man eine gewisse Flüchtigkeit in der Ausführung nicht absprechen kann) wirkt aber beliebig und ohne größeren inhaltlichen Zusammenhang. Mehr Augenmerk wurde hingegen auf die Gestaltung der Galeriebrüstung gelegt.

An der neuerrichteten Balustrade ließ sich Bauherr Jakob II. Chmel im Portrait darstellen, ein Anspruch, der natürlich eine Reihe von barocken Vorbildern aufzuweisen hat (fig. 7). Umgeben ist der Prälat allerdings von gleich großen Konterfeis seines Konvents – oder wie man die Inszenierungsabsicht besser beschreiben kann: im Kreis seiner Mitbrüder. Wie ernsthaft diese Idee verfolgt wurde, zeigt sich im Umstand, dass das Portraitmedaillon des Abtes nicht mit dem Bibliothekseingang in Beziehung gesetzt wurde: weder ist es beim Eintritt zu sehen noch überfängt es das Portal. Abt Jakob ist durch Stab und Infel hervorgehoben sowie durch ein begleitendes Chronogramm gewürdigt – doch damit genug. Die Anbringung und Charakteristik der Portraits berücksichtigt die „Hierarchie im Kloster“ in keinsten Weise, ehrwürdige Geise finden sich neben jugendlichen Klerikern (Abb. 8). Dies ist umso beachtlicher, da die Hierarchie gemäß dem Alter eine grundlegende Konstante der Regel des hl. Benedikt darstellt, immerhin ist ihr das gesamte 63. Kapitel gewidmet. Diese *offensichtliche Gleichberechtigung* der Brüder untereinander wird dabei zur Visualisierung eines radikalen Bezugs auf die Ordensregel genutzt, da der zeitliche Aspekt des Eintritts ins Kloster nur eine Möglichkeit der Rangordnung darstellt: „Die Rangordnung im Kloster halte man so ein, wie sie sich aus dem Zeitpunkt des Eintritts oder aufgrund verdienstvoller Lebensführung [!] ergibt und wie sie der Abt vorlegt“ (Regula Benedicti, 63,1). Die Vermischung der Lebensalter entwirft somit ein *image* des Konvents, bei dem nicht der rigorose Maßstab des Alters ausschlaggebend ist, sondern der Geist der Brüderlichkeit herrscht: „Nirgendwo darf das Lebensalter für die Rangordnung den Ausschlag geben oder sie von vornherein bestimmen, haben doch Samuel und Daniel, obgleich noch jung, Gericht über die Ältesten gehalten“ (Regula Benedicti, 63, 5 – 6). Die Reverenz gegenüber den Mitbrüdern ist hier besonders klar formuliert: Ausgehend von den Portraitreihen, die die Prälaten eines Hauses (oft in fingierter Form) aufzeigte, wird nicht dem Vorsteher der Gemeinschaft gehuldigt; dieser fügt sich vielmehr als „Gleicher unter Gleichen“ in die Reihe seiner Brüder ein. Ohne den direkten Vergleich mit Lavaters physiognomischen Schriften überstrapazieren zu wollen, drängt sich gerade auch anhand der edlen Charakterisierungen der Dargestellten der Gedanke auf, dass bewusst die Integrität der Konventualen in den freundlichen Gesichtern zum Ausdruck kommen soll. Religiöse Motive fehlen hingegen völlig.⁵ So unscheinbar die Intervention in Broumov auch scheinen mag – in der Analyse erweist sie sich als fortschrittlicher und zeitgemäßer als Maulbertschs gleichzeitig entstandene, spießige Allegorie.

⁵ Ähnliches lässt sich später für den Parallelfall der Prämonstratenser von Schlägl feststellen. Hier wurde zu Beginn des 19. Jahrhunderts eine Serie von Konventualenportraits begonnen, die bis in die Gegenwart fortgesetzt wurde. Die Verbindung zur Bibliothek lässt sich auch hier feststellen, wurden die Gemälde doch beim Neubau des Büchersaals in dessen Vorraum untergebracht.

Die Analyse der Portraitserie von 1793 im Kontext der Bibliotheksausstattung von Broumov lässt zu folgenden Erkenntnissen kommen: Gerade in der Überlagerung zweier Gestaltungsansätze – der Monumentalmalerei von 1738 und der Renovierung von 1793 – äußert sich in diesem Fall auf einzigartige Weise der Wandel, den das Klosterwesen im Laufe des 18. Jahrhunderts zu durchleben hatte. Überwogen bei der Erstausrüstung die repräsentativen Ansprüche, bei denen das Fresko belehrend und kommentierend das Studium der Mönche begleitete, erweckt die 1793 durchgeführte Veränderung eine zuvor nicht vorhandene Betonung des Privaten und gleichsam Familiären. Die Aussagekraft der Portraitserie ist dabei nicht zu unterschätzen: Mit ihrer Hilfe gelang es, die Bibliothek als Identifikationsort des Konvents zu deklarieren, eine Botschaft, die sich ermunternd an die Gemeinschaft richtete wie sie den Besuchern die „Vernünftigkeit“ des Klosterwesens kommunizieren sollte. Mit diesem Aussagepotential, das indirekt, aber deutlich Stellung bezog zur Rolle der geistlichen Häuser in der Ära der Aufklärung, gelang es in Broumov eine effektivere Sprache zu generieren als in der zeitgleichen Deckenmalerei. Nicht mehr der medialen Wucht des Freskos (mit seiner umständlichen Sprache der Allegorie) vertraute man die wichtige Botschaft an von der Relevanz und Vernunft des geistlichen Lebens, sondern den „sprechenden Bildnissen“ der Klosterbrüder. Sie nehmen darin keine Abwehrhaltung ein gegenüber den Neuerungen ihrer Zeit. Im Beieinander ihrer Bildnisse suggerieren sie vielmehr die Erfüllung des Gedankens idealer Brüderlichkeit.

REFERENCES

- Barbier, Frédéric et al.* 2016. Bibliotheken, Dekor (17. – 19. Jahrhundert). Budapest – Paris – Rom.
- Bushart, Bruno – Rupprecht, Bernhard.* 1986. Cosams Damian Asam 1686 – 1739. Leben und Werk. München, 268-269.
- Garberson, Eric.* 1998. Eighteenth-century monastic libraries in Southern Germany and Austria: Architecture and Decorations. *Saecula spiritalia* 37. Baden-Baden 1998.
- Lehmann, Edgar.* 1957. Die Bibliotheksräume der deutschen Klöster im Mittelalter. Schriften zur Kunstgeschichte 2. Berlin
- Lehmann, Edgar.* 1996. Die Bibliotheksräume der deutschen Klöster in der Zeit des Barock. Berlin.
- Mádl, Martin – Šeferisová Loudová, Michaela.* 2016. Broumov (okr. Nachód). In Mádl, Martin et al. *Benediktini I – II. Barokní nástěnná malba v českých zemích.* Praha, 1037-1044.
- Möseneder, Karl.* 1993. Franz Anton Maulbertsch. Aufklärung in der barocken Deckenmalerei. *Ars Viva* 2. Wien – Köln – Weimar.
- Oulíková, Petra.* 2007. Der Bibliothekssaal des Clementinum in Prag. In Mádl, Martin et al. *Baroque Ceiling Painting in Central Europe/ Barocke Deckenmalerei in Mitteleuropa. Proceedings of the International Conference, Brno – Prague 27th of September – 1st of October, 2005.* Prag, 155-163.
- Šeferisová Loudová, Michaela.* 2016. Ikonographie der Klosterbibliotheken in Tschechien 1770 – 1790. In Barbier, Frédéric et al. 2016. *Bibliotheken, Dekor (17. – 19. Jahrhundert).* Budapest – Paris – Rom, 95-108.
- Telesko, Werner.* 2009. Bartolomeo Altomontes Ausmalung des Sommerrefektoriums im Stift St. Florian (OÖ.) (1731) und die Wiederbelebung der „vita apostolica“ durch die Augustiner Chorherren. In Jiří Kroupa et al. *Orbis artium – K jubileu Lubomíra Slavička,* Brno, 487-503.

SUMMARY: THE LIBRARY OF THE BROUMOV MONASTERY – AN ICONOLOGICAL ANALYSIS. The library of the Benedictine monastery of Broumov in Northern Bohemia offers the special case of two baroque decorations next to one another. The first one was made under the direction of Kilian Ignaz Dientzenhofer, containing a monumental fresco painting by Jan Karel Kovář, painted around 1738. Most important about this painting is the fact that the artist does not show any angels, focussing on the Holy Spirit and the Messiah as the sources of wisdom. This extraordinary decision of the artist may be the result of the formal appearance of the ceiling with just one oblong and narrow frame – an architectural project that is similar to Dientzenhofer's concept of the library in Kladruby, painted by Cosmas Damian Asam.

The second concept was introduced to the library in 1793, when Abbot James II Chmel had a new gallery built because of static problems. The balcony was decorated with portraits of the convent and were – surprisingly – placed in equal order besides any hierarchy, demonstrating an interesting and modern approach towards ideas of enlightenment.

Mag. Andreas Gamerith, Ph.D.
University of Hradec Králové
Philosophical Faculty
Department of Auxiliary Sciences of History and Archive Studies
nám. Svobody 331
500 02 Hradec Králové
Czech Republic
bibliothek@stift-zwettl.at

Appendix / Prílohy



Fig. 1 Broumov, Klosterbibliothek, um 1730 – 1738.

Obr. 1 Broumov, kláštorňa knižnica, okolo 1730 – 1738.



Fig. 2 Johann Karl Kovář, Bibliotheksfresko – Gesamtaufblick, um 1738, Broumov, Klosterbibliothek.

Obr. 2 Jan Karel Kovář, nástropná freska v kláštornej knižnici – celkový pohľad, okolo 1738, Broumov.



Fig. 3 Cosmas Damian und Egid Quirin Asam (?), Freskenfragment, um 1730, ehem. Klosterbibliothek, Kladruby.

Obr. 3 Kosmas Damián a Egid Quirin Asam, fragment fresky, okolo 1730, bývalá kláštorná knižnica, Kladruby.



Fig. 4 Cosmas Damian Asam (?), Löwenthron Salomos, Detail aus dem Bibliotheksfresko von Kladruby, um 1730.

Obr. 4 Kosmas Damián Asam, leví trón kráľa Šalamúna, detail z nástropnej fresky v kláštornej knižnici v kláštore v Kladrubách, okolo 1730.



Fig. 5 Cosmas Damian Asam, Mittelteil des Bibliotheksfreskos von Kladruba, Rekonstruktionszeichnung.

Obr. 5 Kosmas Damián Asam, stredová časť nástropnej fresky kláštornej knižnice v kláštore v Kladrubách, rekonštrukcia.



Fig. 6 Johann Karl Kovář, Detail des Bibliotheksfreskos von Broumov (Mittelpartie).

Obr. 6 Jan Karel Kovář, detail nástropnej fresky v knižnici broumovského kláštora.



Fig. 7 Portraithreihe des Konvents von Broumov mit Abt Jakob II. Chmel, 1793, Broumov, Klosterbibliothek.

Obr. 7 Portrétna galéria členov konventu kláštora v Broumově s opatom Jakobom II. Chmelom, 1793, Broumov, klášterná knižnica.



Fig. 8 Portraithreihe des Konvents von Broumov (Ausschnitt), 1793, Broumov, Klosterbibliothek

Obr. 8 Portrétna galéria členov konventu kláštora v Broumově – výsek, 1793, Broumov, klášterná knižnica.

САКРАЛИЗАЦИЯ ИМЕН В БОГОСЛОВСКИХ ТРАДИЦИЯХ ВОСТОЧНОЙ ЕВРОПЫ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XVII – НАЧАЛА XVIII ВЕКОВ

Sacralisation of Names in East European Theological Traditions of the Second Half of the 17th Century and the Early 18th Century

Konstantin Sharov

DOI: 10.17846/CL.2019.12.1.129-140

Abstract: SHAROV, Konstantin. *Sacralisation of Names in East European Theological Traditions of the Second Half of the 17th Century and the Early 18th Century*. The paper studies the place and role of proper names in the theological written homiletic traditions (Orthodox and Roman Catholic) of Eastern Europe of the late 17th and early 18th centuries. Special attention is paid to symbolism and to the connotative, denotative and qualitative usage of anthroponymic names. Literary analysis of the homilies and sermons of St Dimitry Rostovsky, Stefan Jaworski, Tomasz Młodzianowski and Ioanniky Golyatovsky, written in Ukrainian, Russian, Polish and Church Slavonic demonstrates that the proper names in their works represent a special supra-phenomenal semantic space. The name cannot be profaned, desecrated or formed artificially. In their tradition, the name describes the referent that is defined in a supernatural, sacral and metaphysical way. It is found out that spiritual literature of Eastern Europe in the second half of the 17th and early 18th centuries is characterised by the highly mystical understanding of a person's name, which often transformed into a mythological understanding.

Keywords: *homily, sermon, spiritual literature of 17th and 18th centuries, symbolism, metaphysics and theology of name, anthroponym, Eastern Europe*

Abstrakt: ŠAROV, Konstantin. *Sakralizácia mien v teologickej tradícii východnej Európy v druhej polovici 17. storočia a na začiatku 18. storočia*. Príspevok pojednáva o mieste a úlohe vlastných mien v písomnej teologickej kazateľskej tradícii východnej Európy na konci 17. storočia a začiatku 18. storočia. Zvláštna pozornosť sa venuje symbolizmu antroponymických mien. Na základe literárnej analýzy učenia a kázania svätého Demetrija z Rostova, Štefana Javorského, Tomáša Młodzianovského a Ioanníka Golyatovského, ktoré sú napísané v ukrajinskom, ruskom, poľskom a cirkevnoslovanskom jazyku, sa ukazuje, že vo svojich dielach vlastné mená zaberajú osobitné fenomenologické sémantické miesto. Meno nemôže byť zneuctené, zneužívané alebo vytvorené umelo. Vo svojej tradícii názov opisuje objekt, na ktorý poukazuje, nadprirodzeným, posvätným, metafyzickým spôsobom. Stanovené, že duchovná literatúra východnej Európy sa v druhej polovici 17. a na začiatku 18. storočia vyznačuje mimoriadne mystickým chápaním mena človeka, ktoré sa často mení na mytologické ponímanie.

Ключевые слова: *поучение, кáзеи, духовная литература, 17. – 18. столетие, символика, метафизика, а богословство мена, антропоним, вóходная Европа*

*Не такий цей Меч, як Петровий,
котрий Малхові відсік вуха; цейбо Меч
Духовний, як Слово Боже, вимагає більше,
як вуха.*

*Архиеп. Лазарь (Баранович).
Меч Духовный.*

Введение

Во второй половине XVII в. в Восточной Европе сложилась удивительная и уникальная ситуация, крайне благоприятная для развития богословской литературы. Аналогов этой ситуации мы не найдем больше нигде ни в Европе, ни в России. В чем же она состояла?

С 1660-ых гг. начало формироваться восточноевропейское течение в духовном сочинительстве, которое вобрало в себя лучшие достижения русского, украинского и польского богословия. Из соприкосновения православной и католической культур в тот момент не возникло никакого экуменизма, никакого смешения понятий и идей. Наоборот, восточноевропейская православная литература при соприкосновении с католической развилась как особое направление и испытала небывалый взлет: появились новые жанры, усовершенствовался стиль, расширился круг обсуждаемых тем, выработались литературные каноны (Florovsky 2006, 378-390). Литературная православная гомилетика (искусство письменной проповеди) под действием нового литературного течения стала в то время одним из главных жанров православных духовных произведений в Восточной Европе. В целом, новое течение духовной литературы соединило в себе пиетет перед соборной традицией, чистоту богословских взглядов и огромное агиографическое наследие, характерные для русского православия; напевность, лиризм и поэтику, свойственную украинской традиции проповедей; строгость умозаключений, ясность стиля и риторические обороты, пришедшие из польской католической литературы.

То время было временем теснейшего межкультурного общения в Восточной Европе. Знаменитая Киево-Могилянская академия, учрежденная митрополитом Киевским Петром (Могилой) в 1659 г., которая считалась одним из лучших во всей Европе богословских учебных заведений, была университетом Православной церкви. Однако даже после присоединения Украины к России польско-католические традиции воспринимались как норма не только в самой Академии, но и практически повсеместно на Украине и в южной России, даже в чисто православных приходах (Korzo 2007, 28, 43, 46-48). Католицизм отождествлялся с образованностью, а католическая риторика стала на многие годы образцом для подражания многим южнорусским проповедникам – об этом, кстати, говорит и знаменитый русский писатель Николай Гоголь в своей повести «Вий».

Отсюда становится понятно, почему католическая гомилетическая литературная традиция и католический пиетет перед использованием антропонимов сильно повлияли на таких знаменитых южнорусских церковных писателей, как митрополит Киевский Петр, архимандрит Иоанникий (Голятовский), игумен Антоний (Радивилковский), архимандрит Иннокентий (Гизель), и, наконец, архиепископ Лазарь (Баранович), учеником которого был свт. Дмитрий Ростовский (Sumtsov 1885, 76, 81). Еще один представитель новой восточноевропейской традиции проповеди Симеон Полоцкий первым ознакомил московское общество с новыми литературно-богословскими идеями (Samarin 1880, vol. 5, 356). Однако, по мнению ряда исследователей, восточноевропейская духовно-литературная традиция достигла расцвета в трудах святителя Дмитрия Ростовского и Стефана Яворского,

породив подлинно великие поэтические произведения, одновременно литературно красивые, риторически напевные, полезные для церкви в теологическом аспекте и философско-глубокомысленные (Preobrazhensky 1909). Патриарх Московский и Всея Руси Иоаким, недолюбливавший украинское православие и его сильное влияние на русскую ортодоксию, наблюдавшееся в те годы, осудил многие сочинения указанных церковных авторов как неприемлемые для Православной церкви и иногда даже еретические (Stratiy – Litvinov – Andrushko 1982, 125), однако история церкви все расставила по своим местам, и сегодня православное богословие безо всяких колебаний признает многие достижения и выводы церковных иерархов и писателей, творивших в рамках восточноевропейской духовной литературной традиции (Korzo 2007, 533), а один из них – митрополит Дмитрий Ростовский – канонизирован Русской Православной церковью.

В Карпатской Руси, несмотря на то, что в XVII в. она продолжала оставаться частью преимущественно протестантского Княжества Трансильвания, в типографиях Унгвара (Ужгорода) и Мукачево было напечатано несколько тиражей сочинений Дмитрия Ростовского, Стефана Яворского, Лазаря Барановича и Иоанникия Голятовского на церковнославянском языке. Книги не только расходились по православным приходам и монастырям Закарпатья, но и активно покупались образованными городскими жителями.

В данной статье я сосредоточусь на особом понимании места и роли имен в духовных сочинениях представителей восточноевропейского направления теологической литературы второй половины XVII – начала XVIII вв., объединившего церковных писателей Украины, Польши и России.

Понимание имени в восточноевропейском православном и католическом богословии второй половины XVII – начала XVIII вв.

Свт. Дмитрий (по происхождению украинец) и параллельно с ним Стефан Яворский (по происхождению поляк) органично восприняли уникальные особенности восточноевропейской православной (в первую очередь, украинской) и католической (польской и словацкой) литературы (Korzo 2007, 48). В ней имена собственные жили своей жизнью, образовывали свою независимую реальность. Так, архимандрит Иоанникий Голятовский в своем сочинении «Ключ разумения», в котором изложил основы литературной гомилетики, подчеркивал важность проповедей, построенных на основе богословского, философского, исторического или мистического толкования имени человека (Sumtsov 1885, 37-38; Florovsky 2006, 89). Чуть позже мы, правда, увидим, что у самого Иоанникия историчность толкования антропонима иногда заменялась его мифологизацией.

И для свт. Дмитрия, и для Стефана литературным гением, образцом для подражания всегда оставался польский иезуит Фома (Томаш) Млодзяновский (Khondzinsky 2018, 191; Krylov 2015, 159, 162). От Фомы и других католических писателей-теологов XVII вв., в том числе профессоров-теологов Трнавского католического университета в Словакии и, в частности, архиепископа Петра Пазманя, святитель Дмитрий и Стефан Яворский унаследовали сакрально-мистическое, герметическое, подчас даже сверхъестественно-магическое понимание имени человека (Fedotova 1993; Krashenninnikova 2015). Антропоним для них – почти никогда просто имя, никогда – просто денотатор, это всегда языковой символ или звено в целой цепочке тесно связанных символов (Zubov 2015, 32-34). Данная католическая традиция такого понимания антропонимов восходит еще к текстам эпохи

Возрождения и ренессансному литературному герметизму (Nedosekin 2009). Согласно ему, в имени человека заключалась сущность человека, а знание имени давало чуть ли не беспредельную власть над человеком. Для Дмитрия и Стефана фраза Христа в Апокалипсисе «дам ему камень с новым именем, которого никто не знает, кроме того, кто получает» (Откр. 2:17) была своего рода идейным и программным манифестом.

Изучаемый нами период второй половины XVII – начала XVIII вв. является удивительным временем смелых литературных экспериментов в литературно-проповеднической деятельности иерархов церкви и известных церковных писателей Восточной Европы, временем, когда полет их мысли еще не был скован устоявшимися канонами и законами жанра духовной литературы, когда они сами формировали эти каноны (Krylov 2014, 21-25).

Одним из наиболее интересных и до сих пор не полностью изученных моментов является вопрос о роли ономастических приемов и – в более узком смысле – антропонимики в богословии рассматриваемого периода. Тенденция, связанная преимущественно со свт. Дмитрием Ростовским, митрополитом Стефаном Яворским, Фомой Младзяновским и Иоанникием Голятовским, – это попытка максимально возможного использования антропонимов в духовных литературных произведениях, не только включения антропонимов в языковую ткань произведений, но и переосмысления философии наименования как таковой.

Имена как теологические денотаторы

Изучаемые нами авторы часто обыкновенным образом используют антропонимы в качестве денотаторов, или простых указателей, т. е. в функции стандартного обозначения тех или иных людей. Дмитрий Ростовский и Стефан Яворский, являясь типичными представителями литературного барокко, не только используют барочную красочность в описаниях, но и добавляют ее в свои антропонимиконы. Имена людей, о которых они говорят, включают множество групп: здесь и древние, и современные имена, и западные, и восточные. У Дмитрия и Стефана мы постоянно встречаемся с обилием имен практически на каждой странице: греческие, римские, халдейские, финикийские, иудейские, хеттейские имена переплетаются в ткани произведения с именами романскими и германскими, славянскими и современными им русскими. Например, когда Стефан Яворский в «Слове в неделю мироносиц до воинов» пишет об уповании на Бога, он сгущает антропонимы так, что, кажется, более плотно их и разместить в тексте уже не представляется возможным:

<...> Что *Аммонов* [фин. – мое примечание] и *Амаликов* [хетт.] и прочие языки потребило; Упование на Бога. Что *Иисусу Навину* [греч., евр.] солнце остановило; Что *Гедену, Вараку, Иеффаю* [евр., хетт., ассир.] на неприятелей пособило; Что *Сампсону* [евр.] на растерзание льва дало силу, и от челюсти испустило воду; Упование на Бога. Что *Анну* [евр.] плачущу утешило; Что сына ея *Самуила* [евр.] в толь многих случаях сильна и славна сотворило; Что *Давиду* [евр.] над *Голиафом* [фин.], толь храбрым и непреодоленным бывшим воином, совершенную одержало победу; Что *Илию и Елисея* [евр.] преславными чудодейственниками учинило; Что *Иудифь* [евр.] и *Есфирь* [перс.] в толику вознесло славу; Что *Сусанну* [евр., ассир.] от напасти избавило; Упование на Бога. Что *Даниила* [евр.] между львами; Иону [евр.] в чреве китове, отроков в печи Вавилонской невредимых сохранило; Что

оних преславных *Маккавеов* [евр., греч.] всегда победоносцами творило; Упование на Бога <...> (Stefan 2014, 55).

При этом характерно, что больше половины используемых Стефаном Яворским и Дмитрием Ростовским антропонимов являются не обычными денотаторами, а многоуровневыми знаками и коннотативны.

Дмитрий со Стефаном значительно развили литературную традицию именования, заложенную польским католическим автором Фомой Млодзяновским. Но если в произведениях Фомы большая часть всех антропонимов – это похвальные имена Божьей Матери (Sukhareva 2016) (даже имя *Jeżus*, Иисус, Фома использует реже), то свт. Дмитрий и Стефан Яворский начали применять подобный риторический прием к различным людям. Например, Фома всего лишь на одной странице текста «*Rozmyslanie na sobote*» («Размышления на субботу») использует следующие имена Богородицы: *Panna* (Госпожа), *Najświętsza Panna* (Благословенная Госпожа), *Maryja* (Мария), *Matka Boska* (Матерь Божья), *Matka Boga* (Матерь Бога), *Święta Maryja* (Святая Мария), *Sad Boży* (Сад Божий), *Bogárodzicá* (Богородица), *Opiekunka* (Опекунша) (Młodzianowski 1699, vol. 1, 25). Подобный хорошо известный католический прием воспеания Девы Марии за счет большого количества несимволизирующих имен-денотаторов, используемый Млодзяновским исключительно в отношении Богородицы (Sukhareva 2016), Стефан и Дмитрий могут использовать в отношении любого человека. За счет этого их антропонимикона значительно расширяются, а тексты обогащаются блестящей россыпью антропонимических имен собственных.

За пределами обращений и денотативных антропонимов, относящихся к Богородице и Иисусу Христу, у Фомы антропонимов-денотаторов не так много. Обычно в своих гомилетических произведениях он использует имена *Panna* и *Jeżus*, теоним *Bog*, а также неантропонимические онимы (например, топонимы, такие как *Polska*, *Ukraina*, *Ojczyzno*, этнонимы, такие как *Polacy*) как текстовые вехи, между которыми выстраивает фразы как можно более ритмично, используя скрытый размер для ударных слогов. Следующий отрывок позволит представить типичный текст Фомы более наглядно (курсивом я выделил ритмоформирующие имена собственные):

<...>

Миła *Ukraino!* Czemużеś utonęła? Łzami ubogich!..

Миła *Ojczyzno*, czemużеś się z królestwa, niegdyś na świat cały ze swych bogactw słyńącego, obróciła w krainę biedną, na poły pustą?

Potop cię zalał łez ubogich.

Czwarty wreszcie grzech, wołający o pomstę do *Boga* w *Polsce*, to grzech cielesny. Rozlażł się ten grzech po całej *Polsce* dzisiaj, jak zaraza. Zagęściły się między nami teraz grzechy, o których w *Polsce*, jak świat światem, nikt nie słyżał. Przez co kto grzeszy, przez to i ukarany zwykle bywa. Zcieleśniejе *Polska* i w niewolę pójdzie do obcych.

I tuby wraz z Dawidem zawołać powinna cała *Polska* za bracią naszą, za *Polakami*, już ginącymi, już na włosku tylko wolności swej będącymi: Odwróć, *Panie*, twarz swoją, a wszystkie nieprawości moje zgładź.

Zapytał się, jak historia niesie, król Jan Kazimierz świę-tobliwego Ojca *Józefa* z zakonu Ojców *Franciszkanów*, jaki też koniec będzie wojny polskiej na *Ukrainie*.

Modlił się Ojciec *Józef* i odpowiedział: Chce Bóg podobno uczynić tę ziemię niezamieszkaną. A przez kogo niezamieszkaną? Przez *Polaków* dla ich tam grzechów.

O *Panie Jezu!* Nie tylko odwróć twarz swoją od naszych grzechów, ale i zgładź je! Zgładź, *Panie*, wszystkie nieprawości nasze w *Polsce*, aby i w *Polsce* jnie przyszło nam dla tych grzechów naszych to, co nam już przyszło na *Ukrainie*.

Bogarodzico Panno! Obmyj nam z grzechów sumienia nasze w Krwi *Chrystusowej* i spraw to, abyśmy przez poprawę i pokutę wielbili *Boga*, na grzechy nasze nie patrzącego teraz i w godzinę śmierci naszej. Amen (Młodzianowski 1935, 26-27).

У Фомы имена в богословском тексте – это магниты, нацеленные на внимание читателя. Фома недостаток привлекающих к себе внимание антропонимов компенсирует поэтикой слога; Дмитрий Ростовский и Стефан Яворский уже идет дальше. Их антропонимиконы богаче, чем у Млодзяновского; и в этом сказываются как личные особенности их стиля, так и большая звучность, красота и напевность церковнославянского и украинского языков, на которых они преимущественно писали.

Имена как теологические квалитативы

Фома, Иоанникий, свт. Дмитрий и Стефан часто используют антропонимы как квалитативы для выражения оценочного суждения, своего отношения к человеку, событию или предмету, будь оно позитивным или негативным. Не только древние еврейские, греческие и римские имена, но и имена из современного им русского и украинского ономастикона могут использоваться этими авторами для выражения порицания и осуждения.

Чаще всего их квалитативы – имена языческих олимпийских божеств и ветхозаветных праведников, хотя могут использоваться совсем другие имена собственные. Дмитрий Ростовский пишет «Сочинение на 14-ую Неделю по Пятидесятнице», в котором героями, наряду с обычными людьми, являются *Марс*, *Венера*, *Бахус*, *Купидон*, которые приходят на пир *Ирода* (Dimitry 1848, vol. 2, 478f). Ясно, что Дмитрий рассуждает не о материализовавшихся божествах с Олимпа, внезапно явившихся на устроенный в I в. реальным иудейским царем Иродом в Иерусалиме пир. Это – сподвижники российского императора Петра I: обожающий бряцать оружием военачальник Борис Шереметев, любящий возлияния Александр Меншиков, слабый до женского общества Федор Головин и любовница Петра Марта Скавронская. *Ирод* же – сам император Петр I. Напомню, что свт. Дмитрий написал свое сочинение как антитезу реформе Петра, отменявшей пост в армии; естественно, что большинство антропонимов, встречающихся в этом произведении, выступают в роли негативных квалитаторов. Так, в их число попадает и имя реального исторического лица *Лютер* – для Дмитрия протестанты немногим лучше, чем антихрист, чем поминаемый в том же контексте в том же произведении *Люцифер*; святитель крайне уничижительно для протестантов называет Лютера учеником Бахуса:

<...> Речет *Бахус* чревоугодный бог с учеником своим *Мартиним Лютером*: надобно в полках не смотрети поста, и в пост ясти мясо... Нашим глаголющимся быти православным христианом¹ божишко *Бахус* не люб, понравился: гораздо бо чревняго угодия яшася, подражающе ученику *Бахусову Лютеру* <...> Сии, протестантами глаголемы, сказуют не соблюдать постов, то не грех, день и ночь пианствовати, то людскость, пребывати в гулянии, то дружба; а что по смерти о душе сказуют, куды ей иди, баснь то <...> (Dimitry 1848, vol. 2, 478, 486).

¹ Намек на императора Петра I.

Для свт. Дмитрия антропоним *Лютер* становится уничижительным и вбирает в себя всю пагубную с его точки зрения сущность протестантизма. Не будем забывать, что восточноевропейская традиция богословской литературы тесно связана, помимо России, с Украиной, Польшей и Словакией и, соответственно, католицизмом, и определенным образом враждебна протестантскому богословию.

Сходным образом Стефан Яворский пишет о *Валтасаре* и *Данииле* в памфлете, критикующем Петра за обширную экспроприацию церковных земель, церковного движимого имущества, а в большей степени – за похищение Петром патриаршества (Stefan 2015, 324; Stefan 2017, 238f). Петр символически сравнивается с царем Валтасаром, осквернившим святость сосудов Иерусалимского храма, в то время как пророк Даниил, объявивший Валтасару о его святотатстве, предстает прообразом самого местоблюстителя патриаршего престола Стефана.

Стефан и Дмитрий используют антропонимы не только как негативные качественные. Так, в одном из сочинений на античный сюжет свт. Дмитрий использует греческие имена *Симонид*, *Солон*, *Зенон* и *Платон* для подчеркивания позитивных качеств любви к мудрости, рассудительности, созерцательности и религиозности. Как для Дмитрия, так и для Стефана использование антропонимов как маркеров плохих или хороших качеств человека осуществляется в их собственном сокровенном контексте; эти авторы не делятся контекстом с читателем, призывая читателя к со-работничеству, попыткам самостоятельно догадаться о контексте.

Теологический символизм имен

Фома Млодзяновский – настоящий символист в своем богословии, хотя прономинацию не использует. Обыгрывая старое и новое имя апостола Павла (*Савл* и собственно *Павел*), Млодзяновский пишет:

<...>

Widział Ananjasz w Szawle *Szawła*, a nie widział w nim *Pawła*.

A Pan Jezus, przeciwnie, widział w nim *Pawła*, a nie widział już *Szawła*.

Nie takie jest oko ludzkie, jakie jest oko Boskie.

Tobie zda się, że to *kąkol*, a Bóg widzi, że to *pszenica*

<...> (Młodzianowski 1935, 31).

Савл здесь – это не только и не просто иудейское имя апостола Павла, но символ старых времен, закона, Ветхого Завета, а также обобщенный символ греха и слепоты, отсутствия боговедения; тогда как *Павел* – уже не просто римское имя апостола, а символ Нового Завета, обновленной сущности человека, родившегося в вечную жизнь, символ благодати Иисуса Христа, щедро дарованной всем людям.

Если у поляка Фомы Млодзяновского символизм сильно развит, но антономасии нет, то у архимандрита Иоанникия Голятовского, прямого украинского литературного предшественника свт. Дмитрия и Стефана Яворского, широко используются оба приема. Именно Иоанникий впервые начал использовать в юго-западной духовной литературе двойной прием «символизация+прономинация». Например, для слова «козак» вначале апеллатив *козак* используется в качестве имени собственного, когда Иоанникий говорит о древнем мифическом хазарском вожде *Козаке*, который, отделившись от Хазарского каганата с дружиной, жил в Карпатах еще при князе Святославе и сам себе придумал имя

Козар (*Козак*) от своего этнонима *хазар* (*козар*), а затем использует этот антропоним *Козак* для обозначения храброго, удалого молодца: «*Козак удалий* → *козак удалий*». Между делом упомянем, что, по всей видимости, именно Иоанникий придумал прономинативную замену *казак* на *молодец*, *удалец*, *храбрец* – по крайней мере, до него ни в духовной, ни в светской литературе такая антономасия не встречается. В конце концов, Иоанникий останавливается на двух мифологических версиях происхождения имени нарицательного *козак*. Хазарский хан *Козак* занимает в первой версии почетное место, и она звучит так:

<...> Ці всі *козаки* мають ще славу через назву свою, бо *козаки*, згідно думки деяких мудрих людей, є названі від *козарів*, яких Матіаш Стрийковський у книзі 4, розділ 3, на листі 126 згадує, кажучи, що ті *козари* через удалого царя свого *Козаря* або *Козака* званого так, кій у Карпатах жив – люди народу руського, вибилися із влади Святослава Ігоревича, монарха руського, через що Святослав із *козаками* удалими війну точив, їх побив, і до послушенства привів, і на них данину наклав <...> (Іоанніку 2001, 137).

Здесь у Иоанникия настоящее историческое мифотворчество: этот древний хазарский хан *Козар*, или *Козак*, оказывается вовсе не инославным иностранцем, а настоящим русином. Следовательно, в таком мифологическом представлении и все хазары оказываются русинами, отделившимися от войска русского князя Святослава Игоревича. Иоанникий ссылается на Мачея Стрыйковского (Maciej Strykowski), польского католического священника и церковного писателя, и даже приводит подробную ссылку, но никаких подобных этим мифологическим объяснений этимологии этнонима *хазары* Стрыйковский совершенно не сообщает. У Иоанникия складывается неподкрепленная историческими фактами цепочка имен: *хазар* → *козар* → *Козар* (*Козак*) → *козак*. Однако нам важно не то, что Иоанникий реальную историю подменяет мифами своего собственного сочинительства, но то, что он изобретает весьма остроумные литературные способы и приемы символизма и прономинативности онимов, которые он здесь и использует.

Через некоторое время Голятовский приводит и второе объяснение этнонима *козак*, уже без антономасии, но не менее символическое и параллельно с этим – не менее фантастическое: казаки – опять православные русины, но уже позаимствовавшие свое самоназвание от астронима *Козерог* – названия одного из зодиакальных созвездий. Эти русины умело переходят днепровские и днестровские пороги, перетаскивая свои суда по суше на канатах, в челнах ходят по морю и изрядно пакостят туркам, татарам (бусурманам) и иным неприятелям Руси, оплота православной веры:

<...> Але я тримаюся сентенції інших людей, які мовлять, що *козаки* є названі від *Козерожця*, а *Козерожець* є знак у небесному Зодіаці, в якому сонце місяця грудня вступає. А тому *козаки* від *Козерожця* є названі, бо з *рогами* ходять, а ті *роги* при боці своєму із порохом, належним до стріляння, носять, і як по високому небі *Козерожець* у Зодіаку небесному ходить, так на високі стіни, вали й мури бусурманські *козаки*, полем та морем переходячи, наступають, і, *порох із рогів* своїх у самопали сиплючи, на бусурман, тобто магометан та інших неприятелів, із самопалів стріляють, і їх звитяжать, і міста й держави їхні під силу свою підбивають. І можуть *козаки* слова псалмографа мовити: «Для тебе ворогів наших збодаємо *рогами*». Мають *козаки* славу через умілість свою, бо вмійють переходити пороги, які сам Бог змурував, і важко їх туркам і татарам перейти і прийти до *козаків* та й *козакам* шкодити. Але *козаки* в човнах своїх ливною спускаються так, що нагору тягнуться по ливні,

пороги ті переходять, і на море пускаються, і туркам і татарам шкодять. Мають козаки також славу через православну віру <...> (Ioanniku 2001, 138).

Тут ми знову видим гру «апеллятив – оним» в виде *козак – Козерожец*, но в дополнение к ней Иоанникий вводит еще две теолого-семантических игры: 1) *козак – Козерожец – рог для пороха*; и 2) *козак – Козерожец – рог животного для бодания*. Для демонстрации второго случая символизма автор использует украинский вариант цитаты из книги Псалтирь: «С Тобою избодает рогами врагов наших» (Пс. 43:6).

И Дмитрий Ростовский, и Стефан Яворский широко используют и прономинацию, и символизм в своих антропонимонах. Многие случаи их применения впоследствии стали стандартной языковой практикой, закрепленной в молитвах и акафистах. Символизм этих авторов необычен: свт. Дмитрий и Стефан возводят апеллятив в ранг имени собственного и семиотически приписывают это имя тому или иному человеку, например, Богородица получает имя *Воевода*, Христос – *Огонь*, также *Лев* или *Агнец* и иногда – *Львоагнец*, дьявол – *Эфиоп*, *Зверь* или *Тигр*. Введя такую символическую подстановку, и один, и другой церковный писатель могут в дальнейшем использовать предложенные ими антропонимы в качестве объекта антономасии: «взбранная *Воевода*», «*Воевода* наша», «*Огонь* поядающий», «*Лев* пришел и победил». У Стефана Иисус Христос получает символическое имя *Феникс*: как восстающая из пепла мифологическая птица взлетела к небу, так и Христос, воскресши, вознесся на Небеса (Stefan 2015, 323f).

У Дмитрия Ростовского антропонимы-символы могут объединяться в сложные семиотические цепочки: например, *Кедр – Кипарис – Финик – Дух*. Часто он объединяет антропонимы-символы в ономастические кластеры: он использует для Иисуса подряд бессоюзные кластеры из антропонимов *Сладость*, *Хлеб*, *Насыщение*, *Наслаждение*, *Увеселение*, *Радость*, *Свет* (Dimitry 1848, vol. 2, 547), *Путь*, *Истина*, *Жизнь*, *Дверь*, *Жемчуг*, *Источник*, *Море* (Dimitry 1848, vol. 2, 548), а для Божьей Матери – бессоюзный кластер *Лествица*, *Купина*, *Скрижаль*, *Ааронов Жезл*, *Ковчег*, *Трапеза*, *Златая Стамна*, *Орошенное Руно*, *Несекомая Гора*, *Непроходимая Дверь* (Dimitry 1848, vol. 3, 102-103).

Стефан Яворский указывает, что использование подобных кластеров объясняется проявлением в письменном слове аффектов и страстей, когда душа автора хочет выразить полноту своих мыслей и чувств по отношению к описываемому, но в краткой конструкции не находит адекватного инструмента для этой цели (Stefan 1878, 80; Stefan 2015, 254).

Такая кластеризация символов в дальнейшем приведет к возрождению и расцвету на Украине и в России гимнографического жанра акафиста.

Заключение

Во второй половине XVII в. сложилась поистине уникальная ситуация: на пересечении русской, украинской и польской церковных литературных традиций, возникло новаторское течение в духовной литературе («восточноевропейское направление»), затронувшее православную и католическую церковь в России, на Украине, в Речи Посполитой, Восточной Словакии (тогда – части Королевства Венгрия) и Карпатской Руси (тогда – части Княжества Трансильвания). Оно явило миру рождение великих духовных произведений, соединивших русский аскетический опыт, украинскую поэтику и певучесть языка и польские строгие приемы богословской аргументации.

Развитие восточноевропейского направления церковно-литературной деятельности в XVII в. связано с трудами митрополита Киевского Петра Могилы, Иоанникия Голятовского, Лазаря Барановича, Антония Радивиловского, Иннокентия Гизеля, Симеона Полоцкого, Фомы Млодзяновского, святителя Дмитрия, митрополита Ростовского, и местоблюстителя патриаршего престола при Петре I Стефана Яворского. Одной из наиболее интересных особенностей восточноевропейской духовной литературы того периода является поэтико-теолого-философское переосмысление имени. Имя становится вековой, крайне важной составляющей богословской аргументации в проповеди. Имя в теологических рассуждениях – уже не просто имя, но сакральная сущность.

В этой духовной традиции имена обладают особой надфеноменальной природой: они не могут быть опoшлены или искусственно сконструированы (например, в этой традиции полностью отсутствует прием изобретения «говорящих имен»), и имена некоторым метафизическим, сверхъестественным образом характеризует референтов, к которым относятся.

REFERENCES

- Dimitry Rostovsky, St. 1848.* Sochineniya svyatago Dimitriya, mitropolita Rostovskogo v 5-ti tt. [Works of St Dimitry, Rostov Metropolitan, in 5 vols]. Moscow.
- Fedotova, Marina. 1993.* O dvukh istochnikakh ukrainskikh propovedei Dimitriya Rostovskogo (Foma Mlodzyanovskii i Kornelii a Lapide) [About Two Sources of Ukrainian Sermons of Dimitry Rostovsky (Tomasz Młodzianowski and Cornelius a Lapide)]. In Trudy Otdela drevnerusskoi literatury 38/1, 343-350.
- Florovsky, Georges, archpriest. 2006.* Puti russkogo bogosloviya [The Ways of Russian Theology]. Minsk.
- Ioanniky Golyatovsky, archimandrite. 2001.* Peredmovna do knizhki “Skarbnitsya”, Novgorod-Sivers’kii, 1676 roku [Introduction to the Book “Treasury” written in Novgorod-Siversky in 1676]. In Tisyacha rokiv ukrains’koï suspil’no-politichnoi dumki, in 9 vols. Vol. 3, Book 2: Ostannya chetvert’ XVII – pochatok XVIII st. Kiev, 136-140.
- Khondzinsky, Pavel, archpriest. 2018.* Svyatitel’ Dimitrii Rostovskii i bogoslovskoe nasledie drevnego Kieva [St Dimitry Rostovsky and Theological Heritage of Ancient Kiev]. In Pravoslavie i pravoslavnaya kul’tura v epokhu svyatogo Dimitriya Rostovskogo. Rostov, 187-197.
- Korzo, Margarita. 2007.* Ukrainskaya i belorusskaya katekhicheskaya traditsiya kontsa XVII – XVIII vv.: stanovlenie, evolyutsiya i problema zaimstvovaniia [Ukrainian and Belorussian Catechismal Tradition of the Late Seventeenth—Eighteenth Centuries: Formation, Evolution and the Borrowing Problem]. Moscow.
- Krasheninnikova, Olga. 2015.* Neizvestnaya propoved’ Stefana Yavorskogo o rossiiskom gerbe (1702) [An Unknown Stefan Jaworski’s Sermon about the Russian Coat of Arms]. In Kul’turnoe nasledie Rossii 2, 29-38.
- Krylov, Alexey. 2014.* Svt. Dimitrii Rostovskii i evkharisticheskie spory v Rossii kontsa XVII veka [St Dimitry Rostovsky and Eucharistic Controversies in Russia in the Late Seventeenth Century]. In N. Yu. Sukhov and Archpriest P. V. Khondzinsky (eds.). Russkoe bogoslovie: issledovaniya i materialy. Moscow, 7-35.
- Krylov, Alexey. 2015.* Svyatitel’ Dimitrii Rostovskii i Foma Mlodzyanovskii kak propovedniki: obshchee i razlichnoe [St Dimitry Rostovsky and Tomasz Młodzianowski as Preachers: Common Traits and Differences]. In Istoriya i kul’tura Rostovskoi zemli. Rostov, 157-167.

- Młodzianowski T., Rev. 1699.* Rozmyślania albo Lekcyja Duchowna, na trzy kściegi podzielone [Reflections, or Spiritual Lections, Divided in Three Books]. Lublin.
- Młodzianowski T., Rev. 1935.* Wybór Kazań. Tom 1. Kazania niedzielne [Chosen sermons. Vol. 1. Weekly sermons]. Warszawa.
- Nedosekin, Vladimir, archpriest. 2009.* Svyatoi Dimitrii, mitropolit Rostovskii, i ego gomileticheskoe nasledie [St Dimitry, Rostov Metropolitan, and His Homiletic Inheritance]. St Petersburg.
- Preobrazhensky, Alexander. 1909.* Sv. Dimitrii Rostovskii kak propovednik [St Dimitry Rostovsky as a Preacher]. Kazan'.
- Samarin, Yury. 1880.* Stefan Yavorskii i Feofan Prokopovich [Stefan Jaworski and Theophan Prokovich]. In Yu. F. Samarin. Sochineniya v 12-ti tt. Vol. 5. Moscow.
- Stefan Jaworski, Most Rev. 2010.* Kamen' very Pravoslavno-Kafolicheskoi Vostochnoi Tserkvi [The Stone of Faith of Orthodox Catholic Eastern Church]. Moscow.
- Stefan Jaworski, Most Rev. 1878.* Ritoricheskaya ruka [Rhetoric Science]. St Petersburg.
- Stefan Jaworski, Most Rev. 2014.* Sochineniya [Works]. Saratov.
- Stefan Jaworski, Most Rev. 2015.* Pokhval'nye i torzhestvennyye slova, perepiska [Commendable and Festive Words, Letters]. Saratov.
- Stefan Jaworski, Most Rev. 2017.* Neizdannyye sochineniya [Unpublished Works]. Saratov.
- Stratyi, Yaroslava – Litvinov, Vladimir – Andrushko, Victor. 1982.* Opisanie kursov filosofii i ritoriki professorov Kievo-Mogilyanskoi Akademii [The Description of Philosophy and Rhetoric Courses of Kievo-Mogilyanskaya Academy's Professors]. Kiev.
- Sukhareva, Svetlana. 2016.* Bogorodichnye motivy pol'skoyazychnykh propovedei XVII veka [Virgin Mary's Motives of Polish-Language Sermons]. In *Studia Humanitatis*, 4, s. p. <http://st-hum.ru/content/suhareva-sv-bogorodichnye-motivy-polskoyazychnykh-propovedey-xvii-veka>.
- Sumtsov, Nikolay. 1885.* K istorii yuzhno-russkoi literatury semnadtsatogo stoletiya. Vyp. 1. Lazar' Baranovich [On the History of South Russian Literature of the Seventeenth Century. Issue 1. Lazar Baranovich]. Khar'kov.
- Zubov, Vasily. 2001.* Russkie propovedniki [Russian Preachers]. Moscow.

SUMMARY: SACRALISATION OF NAMES IN EAST EUROPEAN THEOLOGICAL TRADITIONS OF THE SECOND HALF OF THE 17TH CENTURY AND THE EARLY 18TH CENTURY. The purpose of the paper is to analyse the place and role of names in the unique theological tradition of Eastern Europe of the late 17th and early 18th centuries, which arose at the intersection of Polish Catholicism with Ukrainian and Russian Orthodoxy due to the strong intercultural interaction and re-drawing of the map of Eastern Europe at those times. The object of investigation is constituted by spiritual literary works (primarily, homilies and sermons) of St Dimitry, Metropolitan of Rostov (Russia); Stefan Jaworski, Metropolitan of Ryazan and Murom, Locum Tenens of Patriarchal throne under Russian emperor Peter the Great (Russia); Priest Tomasz Młodzianowski (Poland); and Archimandrite Ioanniky Golyatovsky (Ukraine). The subject of the research is to determine theological and philosophical functions of names in the texts of the aforementioned theologians. It is found out that names in the East European theological tradition of the studied period served four goals. They may represent: a) denotative designators; b) connotative designators; c) qualitative attributes; d) theological symbols, including substitutes of antonomasia. A name in this theological tradition became a landmark and an extremely important constituent of theological argumentation in a sermon or homily. The name in theological reasoning is no longer just a name, but it becomes a sacred verbal entity.

KONSTANTIN SHAROV

Sharov Konstantin Sergeevich, PhD.
Department of Philosophy
M. V. Lomonosov Moscow State University
Lomonosovsky ave, 27 bld 4
Moscow 119991, GSP-1,
Russian Federation
const.sharov@mail.ru

CYRILLO-METODSKÝ KULT A RELIGIOZITA NA SLOVENSKU V 19. – 21. STOROČÍ¹

The Cyrillo-Methodian Cult and Religiosity in Slovakia from the 19th to the 21st Century

Martin Hetényi

DOI: 10.17846/CL.2019.12.1.141-158

Abstract: HETÉNYI, Martin. *The Cyrillo-Methodian Cult and Religiosity in Slovakia from the 19th to the 21st Century*. The paper focuses on the significance of the Cyrillo-Methodian cult and it is based on the findings of the long-term research. It deals with the diffusion and maintenance of cultural heritage of Ss. Cyril and Methodius in modern Slovak history. One of the aims of the paper is to study the impact of the Cyrillo-Methodian cult within a wider context of religiosity of social groups and classes in Slovakia. It presents some specific features of the cult of Ss. Cyril and Methodius and their disciples in Slovakia, and highlights the impact of the current church-political situation on the growth of the cult and its influence on political, church and other professional institutions. Synchronic and diachronic approach used in interdisciplinary research allowed a complex view on the spread of the cult in specific historical periods in Slovakia. Historical analysis is followed by the author's reflections on how the Cyrillo-Methodian cultural heritage relates to the religious ethical level. The Solun brothers' mission emphasised piety (and a religious worldview per se) typical for the eastern religiosity. The study tries to define several aspects of the brothers' work; especially those which deal with the growth of the spiritual essence of the society. As the Second Vatican Council and the documents of Pope John Paul II show, these issues remain topical and inspiring even today.

Keywords: *Cyrillo-Methodian tradition, modern Slovak history, religiosity*

Abstrakt: HETÉNYI, Martin. *Cyrilo-metodský kult a religiozita na Slovensku v 19. – 21. storočí*. Príspevok o význame cyrilo-metodského diela vznikol na základe dlhodobého výskumu. Orientuje sa na šírenie a udržiavanie kultúrneho dedičstva sv. Cyrila a Metoda v moderných dejinách Slovenska. Jedným z cieľov štúdie je zmapovanie vplyvu cyrilo-metodského kultu v rámci religiozity spoločenských skupín a vrstiev na Slovensku. Skúmanie poukazuje na špecifiká pri uctievaní kultu Cyrila, Metoda a ich učeníkov na Slovensku a podčiarkuje vplyv dobovej cirkevno-politickej situácie na vývoj šírenia kultu, t. j. na pôsobenie politických, mocenských, cirkevných i odborných štruktúr. Pohľad na šírenie kultov v konkrétnych historických etapách Slovenska metodicky umožnil synchronný i diachrónny prístup interdisciplinárneho výskumu. V nadväznosti na historickú analýzu sa autor pokúsi reflektovať presahy cyrilo-metodského kultúrneho dedičstva do nábožensko-etickej roviny. Solúnski bratia priniesli vo svojej misii východné dôrazy zbožnosti (a celkového pohľadu na svet). Štúdiá naznačujú definovanie viacerých aspektov diela solúnskych bratov, ktoré z hľadiska

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

rozvoja duchovnej podstaty spoločnosti a cirkvi zostávajú aktuálne a inšpiratívne, ako napokon naznačili výsledky druhého Vatikánskeho koncilu a dokumenty Jána Pavla II.

Kľúčové slová: *cyrilo-metodské kultúrne dedičstvo, moderné dejiny Slovenska, religiozita*

Úvod

Tradiície sa vymedzujú ako silný element kultúry, ktorý mal mať prostredníctvom odovzdávania súhrnu informácií a skúseností relevantnú úlohu pri potvrdzovaní kontinuity historicky určitého spoločenstva (Krejčí 2007, 108-116). Tým sa kultúrne dedičstvo predkov začleňuje medzi účinné prvky jeho sebadefinovania. Ku kultivácii postáv predveľkomoravskej a veľkomoravskej doby došlo v náboženskom, národnom a kultúrnom živote Slovákov už počas národného obrodzenia. Cyrilo-metodský fenomén bol spájaný s predstavou historickej starobylosti, kultúrnej vyspelosti a štátnej samostatnosti Slovákov. Prvý smer vývoja poznania, opierajúc sa o pramennú, dejepisnými metódami dokumentovateľnú bázu, sa dotkol predovšetkým dôrazu na politicko-kultúrno-sociálne súvislosti tohto kultu. Druhý smer predstavuje cirkevne formulovaná kontinuita. Na náboženské tradície na Slovensku môžeme nazerať na základe viacerých aspektov, napríklad na základe počtu ľudí, hlásajúcimi sa k nim v určitej historickej etape. Dôležité sú aj hľadiská veku tradícií či stavu prebádania ich historických koreňov. V období, keď sa vytvárali moderné identity, teda počas národného obrodzenia, potrebovali určité skupiny ľudí doložiť konštrukty kontinuity k budovaniu svojej identity. V prípade úcty k svätým ide o vytvorenie nebeského „vzoru“ a preukázanie existencie života u Boha, resp. k prepojeniu pozemského a duchovného života (Hanuš 2013, 15). Cyrilo-metodská tradícia je súčasťou veľkomoravskej tradície, no cesty ich vývoja a pertraktovaní v rôznych obdobiach neboli zhodné. Uchopenie oboch tradícií v širšom stredoeurópskom regióne v prvotných zmienkach obrodeneckých kruhov bolo odlišné od neskorších konštruktov národného príbehu. Cyrilo-metodské príbehy boli pôvodne skoro výhradne súčasťou náboženskej historiografie a hagiografie (Podolan 2013, 198; Vepřek 2016, 192-198).

Reflexia kultúrneho dedičstva sv. Cyrila a Metoda v religiozite Slovenska

Z pohľadu na dejinné udalosti je očividné, že historická prítomnosť kresťanstva v Európe je nepochybneľná. Kresťanstvo bolo poväčšine v strede týchto udalostí. Cirkev bola nimi raz obohatená a pozdvihnutá, inokedy zasa oslabená. Kresťanské náboženstvo pretváralo etniká na civilizované spoločenstvá. Prinieslo im vieru, ale aj kultúru, vzdelanie, nový spôsob myslenia a konania. Kresťanstvo umožnilo civilizáciu aj slovanským predkom prostredníctvom misie solúnskych bratov (Klobušická 2013, 576-577). Konštantín-Cyryl a Metod používali na evanjelizačnú úlohu nielen klasické formy, ale aj spoločenské komunikačné prostriedky vlastné pre dobu ich misionárskeho pôsobenia. Úspech mohli dosiahnuť len za predpokladu správnej služby dorozumievacích prostriedkov. Konštantín mal víziu aplikovať na misiách knihy, osobitne knihy Svätého písma, žaltára, zákonníky, misály. Predovšetkým z tohto dôvodu vytvoril staroslovienske písmo a spolu s bratom Metodom, resp. so svojimi učeníkmi zanechal po sebe rozsiahle prekladové i vlastné literárne dielo. Konštantín-Cyryl a Metod boli odchovancami byzantského filozofického systému, ktorý nadväzoval a zároveň v kresťanskom duchu tvorivo pretváral antické grécke a rímske dedičstvo. Je zrejme, ako významné bolo toto dedičstvo pre celú európsku i svetovú kultúru. Paradoxne, pred vydaním priekopníckej práce gréckeho profesora Vasiliosa Tatakisa s názvom *Byzantská filozofia* v Paríži roku 1949 sa existencia filozofického myslenia v Byzantskej ríši neuznávala – prevládala názor, že

Byzancia len teologizovala. Tatakis systémovo dokázal, že kozmogonické filozofické teórie antickeho klasického obdobia nekončia christianizáciou Grékov, ale filozofické posudzovanie problémov a metodické filozofovanie kontinuálne pokračuje a neprerušene sa rozvíja prostredníctvom konštruktívneho tvorivého myslenia byzantských spisovateľov v ďalších storočiach. Filozofická aktivita v Byzancii zahŕňala učenie, komentáre klasických textov logiky a fyziky, otázky prírody a človeka, ktoré veľmi často vychádzali z učenia najvýznamnejších filozofov antického Grécka. Napriek pokrokom v komplexnejšom byzantologickom výskume (najmä pokiaľ ide o dejiny, jazyk a umenie), filozofické texty, ktoré sa týkajú sveta, prírody a človeka, z ktorých vychádzali solúnski bratia, boli doposiaľ málo vydávané a skúmané, preto odborníkov čaká ešte veľa práce na ich zozbieraní, vydaní a analyzovaní (Zozulak 2013, 792, 794). Práve 9. storočie je možné považovať za začiatok byzantskej filozofie, keď sa učitelia začali dôkladne zaoberať textami antických gréckych filozofov. Z pohľadu cyrillo-metodskej misie je výskum byzantskej filozofie veľmi dôležitý. Ako vysvetľuje byzantológ František Dvorník (1970, 78), Konštantínova definícia filozofie² vychádza zo stoického učenia, že vedenie spočíva v poznaní vecí božských a ľudských. Druhá časť Konštantínovej definície pripomína Platónovu myšlienku, že človek sa má podľa svojich schopností priblížiť k Bohu. Na určité problémy s precenením antických vplyvov v Konštantínovom diele upozornil profesor Alexander Avenarius (1992, 71), podľa ktorého antické prvky predstavujú len akýsi formálny rámec definície a sú podriadené myšlienke, že poznávanie má svoje oprávnenie vtedy, keď slúži poznaniu božských vecí. V byzantskom myslení sa prelínala filozofia s teológiou a Konštantín bol aj vynikajúcim teológom. Konštantín študoval u najväčšieho učenca 9. storočia a konštantínopolského patriarchu Fótia a do istej miery mohol byť ovplyvnený humanistickými tendenciami daného obdobia. Zdá sa však, že humanistické prúdy nemali zásadný vplyv na jeho myslenie a vo svojich filozofických úvahách dával prednosť hlbšiemu kresťanskému výkladu a opieral sa o kresťanských autorov.³ Filozofia by podľa Konštantína mala poukazovať na racionalitu viery. Týmto sa zaradil do tábora dialektikov, ktorí používajú logiku a filozofiu v teológii a vo viere, čo veľmi dôsledne využíval v praktickej činnosti (Volek 2001, 13).

Na základe pramenného poznania je všeobecne akceptovaný názor, že najmä sv. Cyril bol neobyčajne nadaný, talentovaný, reflexná kontemplatívna osobnosť. Podľa gréckej tradície spočíva vrchol ľudskej dôstojnosti v poznaní. Človek svojím intelektom, rozumom prevyšuje na svete všetko ostatné, môže spoznávať dokonca i samého Boha. Podľa Aristotela a Platóna bolo vrcholom filozofie vyzdvihnutie intelektu k Bohu (Špidlík 2004, 180). K základným životným hodnotám pestovaným v Byzantskej ríši patrili zodpovednosť, úcta, česťnosť, úprimnosť, tolerancia, nezištnosť, dôvera, spravodlivosť, pokoj, rozvaha, láska, filantropia či priateľstvo. Okrem hlbokých teologických a filozofických poznatkov museli byť solúnski bratia znalcami aj iných textov z byzantského obdobia, ktoré sa týkali oblasti práva, medicíny, matematiky, astronómie, teórie hudby

² Dokazuje to aj informácia v moravsko-panónskej legende Život Konštantína, kde sa píše: „*Keď logotet videl, aký (Konštantín) je, dal mu moc nad svojím domom a dovolil mu voľne vchádzať do cisárskeho paláca. Raz sa ho opýtal: ‚Filozof, rád by som vedel, čo je filozofia.‘ On hneď pohotový odpovedal: ‚Poznávanie božských i ľudských vecí, pokiaľ sa človek môže priblížiť k Bohu, lebo učí človeka stať sa vlastnými skutkami obrazom a podobou toho, ktorý ho stvoril.‘ Preto si ho tento muž, veľký a vážený, ešte viac obľúbil a neprestajne sa ho vypytoval na všetko. A on mu vysvetlil filozofickú náuku a málo slovami mu objasnil jej hlboký zmysel“ (Život Konštantína 1990, 4).*

³ Keďže jeho vnímanie filozofie malo teologický základ, pri objektívnom posudzovaní Konštantínovej definície filozofie musíme brať jednoznačne do úvahy dobovú teológiu. Byzantské filozofické myslenie totiž najprv v 6. storočí výrazne ovplyvnila grécka scholastika, neskôr, v 8. storočí *Dialektika* posledného z cirkevných otcov patristiky Jána Damaského (Zozulak 2013, 797). Konštantínovým vzorom bol sv. Gregor Naziánsky, zvaný Teológ, ktorý ho inšpiroval hlavne v jeho názore na poslanie človeka vo svete (Turzonovová 2013, 264).

a ďalších vied. Cez vlastné diela bratov ako *Proglas*, *Nomokánon*, *Zakon sudnyj ljudem* a i. a potom i prostredníctvom diel ich nasledovníkov sa mohli tieto poznatky a hodnoty rozšíriť do strednej Európy a následne i do iných končín. Vplyv byzantského vzdelania, kánonického a svetského práva v cyrilo-metodskom diele možno pozorovať v otázkach výchovy k týmto hodnotám, ale aj v presune antropocentrických aspektov k humanizmu, t. j. v otázke náboženskej slobody, t. j. spôsobe, akým boli pokresťančovaní Slovania, zvyšovania vzdelanostnej úrovne, rozvoji umenia, literatúry, obchodu, správania panovníkov, v rešpekte a úcte voči autoritám v spoločnosti a rodine, organizácii rodinného života, politike a diplomacii, sociálnom zabezpečení či správaní sa k menšinám. *Zakon sudnyj ljudem* bola právnická zbierka zákonov pre súdy, právny kódex zostavený Metodom, niekdajším vysokým štátnym úradníkom, do ktorého zahrnul prvky domáceho zvykového práva ale najmä rozvinuté právo Byzantskej ríše – v tom čase vrchol európskej právnej vedy a právnej praxe. A spolu s Metodovým dielom *Napomenutie vladárom* to bol základ štátneho poriadku v Svätoplukovej ríši (Korec 2012, 8).

Proces prenikania a pôsobenia jednej kultúry na kultúru druhú je jav veľmi zložitý, pokiaľ ho nechápeme len ako určitý kontakt, dotyk, efemérne ovplyvnenie, ale vidíme v ňom jav dlhodobého trvania a trvalejšieho zakomponovania určitých javov prechádzajúcich z odovzdávajúcej kultúry do prijímajúcej kultúry (Avenarius 1992, 11). Podstatný je však nielen synchronný pohľad na transfer diela solúnskych bratov, ale aj na ich determináciu pri historických procesoch v perspektíve súčasných zmien. V centre rozličných transformácií a vylepšení súčasnej spoločnosti stojí človek. Vo vyhrotených situáciách dehumanizácie a degradácie človeka sa vo filozofii otvárala potreba nanovo definovať ľudskú osobu a poukázať na jej hodnotu. V podstatnej miere na vytvorenie a formovanie definície osoby malo i naďalej má vplyv náboženské myslenie. Religiózne podnety sú dôležitým prvkom, ktorý nastoľuje základy vnímania dôležitosti ľudskej osoby (Baloghová 2015, 5). V tomto kontexte zohráva i na Slovensku významnú úlohu cyrilo-metodský kult.

Po úmrtí Metoda v roku 885 došlo k vyhnaníu jeho učeníkov z Veľkej Moravy (neskoršie pôsobenie učencov vo vyhnanstve bolo kľúčovým momentom vo vývine kultúry južných a východných Slovanov), rovnako aj k opätovnému zavedeniu latinčiny ako liturgického jazyka v Svätoplukovej ríši. Po vzniku Uhorska sa latinský kultúrno-náboženský kurz na území dnešného Slovenska umocnil. Cyrilo-metodský kult pomerne rýchlo nahradil nastupujúci kult uhorských svätých panovníkov i lokálnych svätcov.

Úcta k Cyrilovi a Metodovi je v Uhorsku zdokumentovaná v početnejších písomných prejavoch až od 17. storočia. Bratskú dvojicu spomína predovšetkým historická a liturgická literatúra, pričom v 17. a 18. storočí sa predstavy o ich pôsobení čiastočne uštalujú. Cyrilo-metodská i veľkomoravská tradícia, viažuca sa na pamätné udalosti a slávne osobnosti ako Pribinu, Svätopluka i samotných solúnskych bratov, sa počínajúc 17. storočím stáva v slovenskom prostredí významnou súčasťou barokového a neskôr obrodeneckého historizmu (Tibenský 1992, 579).⁴ V pozadí tohto záujmu stála okrem iného snaha uhorských cirkevných historikov dokázať, že cyrilo-metodská misia sa vzťahovala nielen na územie Veľkej Moravy, ale aj Uhorska, keďže Metod bol menovaný za moravsko-panónskeho arcibiskupa (Macho 2013, 70). Rozvíjanie cyrilo-metodskej tradície

⁴ V Uhorsku ako prvý spomína cyrilo-metodskú tradíciu jezuita Melchior Inchofer vo svojich *Cirkevných análoch Uhorského kráľovstva* z roku 1644. K praktickému a všeobecnému propagovaniu poznatkov o svätcoch medzi kňazmi, učiteľmi i veriacim ľuďom rozhodne prispela až ďalšia písomnosť. V roku 1655 vyšiel *Cantus Catholici*, t. j. spevník katolíckych piesní, univerzálne využívaný pri bohoslužbách v takmer všetkých katolíckych farnostiach. Jeho pôvodca Benedikt Szöllösi v predslove už podrobne hovorí o sv. Cyrilovi a Metodovi ako vierozvestoch Slovákov. V prostredí cirkvi byzantského obradu bol v 16. storočí napísaný *Terebliansky prológ*, ktorý obsahuje aj synaxárový *Život svätého Konštantína Filozofa a Život Konštantína* (Žeňuch 2015, 23).

akcentovalo celé slovenské národné hnutie.⁵ V slovenskom etnickom prostredí boli pre formovanie slovenskej národnej identity primárne dôležité dve zložky cirkevno-náboženského života – katolícka a evanjelická a. v. Historický cyrilo-metodský naratív sa udomácnil v kruhoch vzdelancov oboch konfesijných spoločností, hoci v druhej polovici 18. storočia ho častejšie zdôrazňovali katolícki intelektuáli. Obaja svätci napokon symbolizovali podobu cirkvi, ktorá nebola rozštiepená schizmou a v prípade evanjelického spoločenstva poskytovali možnosť legitimizovať jeho existenciu, ktoré bolo náporom rekatolizácie neustále spochybňované (Kowalská 2007, 120). Evanjelickí vzdelanci sa tiež identifikovali s Veľkou Moravou a Cyrila a Metoda vnímali ako zvestovateľov kresťanstva medzi Slováckmi a šíriteľov Božieho slova v domácom jazyku. Seba samých pokladali za pokračovateľov ich diela, pričom spojovací článok medzi nimi a sebou nachádzali v reformácii, ktorá rehabilitovala domáce jazyky a hlásala návrat k pôvodným ideálom kresťanstva (Škvarna 2004, 20).

V prvej polovici 19. storočia sa percepcia misie solúnskych bratov oproti predchádzajúcim obdobiam zmenila. Reminiscentia na christianizačnú činnosť sv. Cyrila a Metoda sa dočkala kvalitatívneho rozvoja v rámci šírenia novej kultúry, písma a jazyka a tiež v dobových konotáciách Veľkej Moravy v politickom (štátotvornom) zmysle. Kult postupne nadobúdal viacfunkčnú podobu a najmä pod vplyvom básnického diela katolíckeho kňaza Jána Hollého zdôrazňovala cyrilo-metodský kult – osobitne jeho národno-štátnu stránku – aj generácia štúrovcov. V národno-identifikačnej interpretácii cyrilo-metodskej tradície sa štúrovci pokúšali neoddeľovať národnú a náboženskú ideu.⁶ V 19. storočí teda nebol obraz svätcov, ktorý preferoval kultúrny význam ich misie, primárne napojený na konkrétnu konfesionalitu, čo napokon poskytlo spoločnú platformu pre spoluprácu katolíckych aj luteránskych cirkevných hodnostárov pri príprave osláv milénia ich príchodu na Veľkú Moravu.⁷

Od polovice 19. storočia sa zintenzívnilo pripomínanie svätcov v tlači a na iných verejných fórach. Zasvätené a pomenované po nich boli viaceré kostoly, kaplnky, oltáre, zvony, kostolné zástavy, školy a knižnice (Škvarna – Hudek 2013, 4). Súviselo to predovšetkým s miléniovými oslavami ich príchodu na Veľkú Moravu (1863), úmrtia sv. Cyrila (1869) a Metoda (1885).⁸ Šesťdesiate roky 19. storočia sú v slovenskej histórii známe ako matičné obdobie. Pri príležitosti miléniových osláv príchodu solúnskych bratov na Veľkú Moravu sa v roku 1863 uskutočnilo množstvo aktivít, ktoré zorganizovali predstavitelia katolíckej, ako aj evanjelickej cirkvi. Kvôli odporu cirkevnej vrchnosti

⁵ Postavy oboch bratov pripomínali a osvetľovali vo svojich dielach vzdelanci katolícki i evanjelickí – Daniel Sinapius-Horčíčka, Samuel Timon, Juraj Papánek či Juraj Sklenár. K rozvoju tradície (podčiarkujúc jej náboženský rámeč) výrazne prispeli bernolákovci, najmä Juraj Fándly.

⁶ Ako poznamenáva historička Daniela Kodajová: „*Hurban vo svojom variante podania slovenských dejín prostredníctvom vývoja literatúry, na ktorom sa podieľali zástupcovia oboch konfesií a tí svojou činnosťou akoby nadviazali na základy národnej písomnej kultúry, ktorú položili Cyril a Metod, urobil z tohto variantu dejín Slovákov spoločný príbeh.*“ (Kodajová 2013, 90; Kodajová 2014, 85-87).

⁷ Súčasný historik Peter Macho postrehol, že vo významnom dokumente známom ako *Memorandum národa slovenského* z roku 1861, ktorý predstavitelia národného života zaslali ako svoj národnopolitický program panovníkovi, je zabudovaná tiež zmienka cyrilo-metodskej symboliky: „... *Tento dištrikt jestvuje ... s dodatočne presne vymedzenými hranicami ako autonómna právomocnosť, ktorá má ako ochrancov vzývať svätých bratov Cyrila a Metoda.*“ Výslednej podobe tohto štátoprávneho dokumentu určila pečať teda tradičná katolícka interpretácia fenoménu svätcov, ktorá mohla dokonca pôsobiť rušivo, keďže z hľadiska augsburského vierovyznania je na rozdiel od katolicizmu vzývanie svätcov neprípustné. Tento príklad je svedectvom interkonfesijného konsenzu (Macho 2013, 72-74).

⁸ Podľa solúnskych bratov bol pomenovaný katolícky časopis *Cyrill a Method. Katolícky Časopis pro Cirkew a skolu*, ktorý niesol v záhlaví aj ich podobizeň. Prvé číslo vyšlo v Banskej Štiavnici v roku 1850 symbolicky na sviatok sv. Cyrila a Metoda, ktorý sa v danom období slávil 14. marca. Jeho redaktorom sa stal Ján Palárik, vydavateľskej úlohy sa zhostil Andrej Radlinský.

nakoniec slávnostné pripomenutie príchodu sv. Cyrila a Metoda malo výhradne náboženský charakter bez výraznejšieho spojenia s vlasteneckou myšlienkou. Prvé valné zhromaždenie Matice slovenskej, ktoré sa konalo 4. augusta 1863, deklarovalo, že táto inštitúcia vznikla ako pripomienka tisícročnej pamiatky pokresťančenia Slovákov. Počas slávnostnej svätej omše boli v kázni zdôraznené zásluhy sv. Cyrila a Metoda (Kohútová 2014, 65-67). Oživená tradícia⁹ podnietila tiež vedecké skúmanie veľkomoravskej éry.

Po rakúsko-uhorskom vyrovnaní v roku 1867 bolo pripomínanie si cyrilo-metodského kultu vzhľadom na zmenenú politicko-spoločenskú situáciu zatlačené do úzadia, a to aj napriek tomu, že v roku 1880 pápež Lev XIII. (1878 – 1903) zverejnil encykliku *Grande munus*, v ktorej nariadil, aby sa 5. júl stal univerzálnym sviatkom uctievania sv. Cyrila a Metoda v celej katolíckej cirkvi. V posledných desaťročiach 19. storočia sa až do zániku Habsburskej monarchie stretávame s prejavmi uctievania solúnskych bratov na území dnešného Slovenska sporadicky. Výnimkou boli gréckokatolícki a pravoslávni veriaci, ktorí svätcov byzantského pôvodu slávil v liturgických obradoch.¹⁰ Sprievody v slovenských mestách, kde pravdepodobne pôsobila cyrilo-metodská misia (Devín, Nitra), sa nekonali; prebiehali však v moravskom Velehrade.¹¹ Slováci mohli v ére Uhorska nerušene a veľmi plodne pestovať cyrilo-metodskú úctu aspoň v zahraničí, kde ich na začiatku 20. storočia žila asi tretina. Cyrilo-metodský kult sa vyvíjal tak rýchlo a intenzívne, že na konci 19. storočia sa stal jednoznačným identifikačným rysom slovenských imigrantov v Spojených štátoch amerických a Kanade. Dokazujú to kostoly, verejné budovy, školy a dokonca aj medaily / vyznamenania rôznych inštitúcií, ktoré nesú ich meno (Ženský rád sestier sv. Cyrila a Metoda založený v roku 1909). Rovnako ako kult kedysi pomohol zjednotiť luteránov a katolíkov v Uhorsku, v americkom prostredí prispel k zjednoteniu rímskokatolíckych a gréckokatolíckych imigrantov zo Slovenska (Kowalská 2013, 74).

20. storočie je v histórii Slovenska charakterizované častými a výraznými zmenami. Vznik Československej republiky v roku 1918 so sebou priniesol nové možnosti a novú symboliku. Pre katolícku aj evanjelickú cirkev bola cyrilo-metodská tradícia kategorickým imperatívom.¹² Náboženská úcta svätých bratov sa posilnila, na Slovensku sa na nich hľadelo ako na národných

⁹ Rozšírenie cyrilo-metodského kultu, jeho popularita, ako aj formy jeho udržiavania a uctievania skutočne vrcholili okolo roku 1863 na cirkevnej pôde, v národnom živote, v tlači. Rozvinul sa tak obsah a národnostná funkcia cyrilo-metodskej tradície. Pôvodne v nej dominoval náboženský a slovanský rozmer, postupne sa v oboch konfesionálnych prostrediach čoraz viac poslovenčovala, až sa stala jedným z najefektívnejších nástrojov upevnenia a manifestovania národnej emancipácie Slovákov. V tomto období sa kult Cyrila a Metoda rozvinul obsahovo, priestorovo, inštrumentálne, vizuálne, zážitkovo. Títo svätci sa ustálili ako jeden z najfrekvencovanejších a najtypickejších slovenských symbolov (Lopatková 2014, 69-77).

¹⁰ Pravoslávna cirkev, zastúpená najmä na východnom Slovensku, slávi sviatok sv. Cyrila a Metoda 11. mája, teda v deň, keď podľa tradície prišli solúnski bratia na Veľkú Moravu. Gréckokatolícka cirkev vo svojom kalendári slávi sviatok dvakrát – spoločne s rímskokatolíckou cirkvou 5. júla a druhýkrát 27. júla spolu s ich žiakmi ako sviatok sedmopočetníkov.

¹¹ Práve od duchovných správcov Velehradu – sušilovskej družiny a potom Tovaryšstva Ježišovho, ktoré prevzalo velehradské sväteyne, vidieť pokus urobiť z cyrilo-metodského kultu modernú formu zbožnosti napojenú nielen na moravskú, ale aj celú slovanskú oblasť. Velehradskí jezuiti dokázali prehĺbiť vo svojom programe slovanskú vzájomnosť. V rámci unionistických zjazdov na počiatku 20. storočia dokázali naviazať rad kontaktov predovšetkým s katolíckymi vo východoslovanských a juhoslovanských krajinách, s gréckokatolíckymi i niektorými pravoslávnyimi. Tým potvrdili myšlienku, že na cyrilo-metodstve sa dá postaviť program pre prítomnosť, ktorý bude založený na odbornom výskume, kontaktoch so zahraničím a pokuse urobiť katolicizmus lákavý pre kresťanský Východ (Hanuš 2013, 16-17).

¹² Slovensko bolo zväčša rímskokatolícke a počas medzivojnového obdobia sa podiel tohto vyznania udržiaval na úrovni 71 %. Druhou najpočetnejšou skupinou bola evanjelická cirkev augsburského vyznania

patrónov, katolíci ich sviatok slávil každý rok 5. júla. V tomto duchu sa niesli i obrady vysviacky prvých slovenských biskupov po rozpade Rakúsko-uhorskej monarchie – Mariána Blahu pre Banskú Bystricu, Karola Kmeťka pre Nitru a Jána Vojtaššáka pre Spiš –, ktorí zasadli na biskupské stolce po vypovedaných maďarských episkopoch. Slávnosti celonárodného významu, ktoré sa konali 13. februára 1921, boli poznačené hlbokou symbolikou Metodovho sídla a kontinuity katolíckej cirkvi na Slovensku. Prejavila sa v obradných ornamentoch, ako aj v rozmanitých prejavoch. Aj Klement Micara, pápežský nuncius, pozdravoval nových biskupov ako nástupcov sv. Cyrila a Metoda. Cyrilo-metodský odkaz sa vnímal ako fenomén spojený s katolicizmom aj v nasledujúcich rokoch, a to v mediálnych prezentáciách a prejavoch iných katolíckych hodnostárov. Oslabenie interkonfesionálneho konsenzu, ktorý sme mohli pozorovať v matičnom období, mohlo vyplývať aj zo zdanlivého uspokojenia z dosiahnutia určitého stupňa štátnej suverenity. V politických kruhoch však takáto konzistentnosť nepanovala a v nazeraní rôznych záujmových strán na veľkomoravskú (cyrilo-metodskú) tradíciu sa prejavovali značné rozpory. Časť českých prvorepublikových historikov na čele s Janom Slavíkom považovali cyrilo-metodskú tradíciu za umelo vykonštruovanú, pričom nemôže prospieť ani česko-slovenskej jednote, pretože nebol v tom čase seriózne doložený vzťah bratov k Čechám (Hanus 2013, 19-20). Československá vláda a jej oficiálna štátna ideológia čechoslovakizmu pôsobila pragmatickejšie a z cyrilo-metodskej idey vyvodzovala latentný príklad jednoty umelého československého národa na pozadí historickej spolupatričnosti Čechov a Slovákov. V cyrilo-metodskom odkaze nachádzali ideologickú platformu snahy o zjednotenie Slovákov, Čechov a Moravanov. Ich spoločné dedičstvo v ňom hľadalo nielen unionistické hnutie. Niektorí slovenskí politici ako Vavro Šrobár či Milan Hodža uvažovali nad prepojením cyrilo-metodskej tradície s tradíciou svätováclavskou či svätovojtešskou tradíciou. Pri týchto tradíciách však išlo u Slovákov len o jej deklarovanie bez praktických dôsledkov (Marsina 2004, 34). Politická polarizácia spoločnosti sa podpísala aj pod vnímanie dvoch symbolov a s nimi spojených sviatkov, ktoré sa v kalendári nachádzajú vedľa seba – sviatky Jána Husa a sv. Cyrila a Metoda. Viacerí intelektuáli, ako napríklad Martin Rázus a iní sa usilovali presvedčiť spoločnosť o tom, že 5. a 6. júl nemajú viesť k zákopovej vojne, ale sú príležitosťou a výzvou na kultivovanie vzťahu k minulosti, prízvukovali komplementárnosť oboch symbolov a sviatkov, ktoré nemajú spoločnosť rozdeľovať, ale zjednocovať (Macho 2013, 78). Husitský smer konštrukcie československých dejín, ktorý štátna moc z hľadiska svojej deklarovanej idey urputne vyzdvihovala, sa vo väčšinovom katolíckom slovenskom prostredí ani v protestantských kruhoch na Slovensku nemal nádej presadiť. Keďže sa cyrilo-metodská tradícia živo prenášala do všetkých sfér spoločenského, náboženského, osvetového a kultúrneho života, pokusy o negovanie, prípadne marginalizovanie cyrilo-metodského kultu nemohli dosiahnuť u majoritnej spoločnosti na Slovensku (najmä v jej mladších generáciách) výraznejšie úspechy. V prostredí národnostných menšín neexistoval záujem o šírenie cyrilo-metodského kultu (Michela 2018, 330-331).

Slovenské autonomistické strany (predovšetkým katolícka Hlinkova slovenská ľudová strana, ktorá cyrilo-metodskú tradíciu jednostranne konfesionalizovala) preferovali namiesto pestovania česko-slovenskej vzájomnosti vlastné „hodnotnejšie“ a „využiteľnejšie“ národnoemancipačné symbolické vzory, medzi ktorými získala výraznú pozíciu kultúrne staršia a „národne autentickejšia“ pribinovská, t. j. predveľkomoravská tradícia (Mulík 2011, 216), deklarujúca samobytnosť slovenského národa. Priaznivci slovenského autonomizmu považovali Veľkú Moravu za štát (starých) Slovákov, ktorý existoval nezávisle od území obývaných kmeňmi starých Čechov. Misia Cyrila a Metoda bola vyhlásená za dôkaz vysokej úrovne slovenského jazykového a kultúrneho rozvoja. Predstavitelia autonomistického prúdu v slovenskom verejnom živote sa v medzivojnových rokoch

s vyše 12 %. Gréckokatolícke obyvateľstvo, ktoré sa spájalo predovšetkým s rusínskou etnickou skupinou, dosahovalo približne 6,5 %. Kalvíni sa dostali pod hranicu 5 % (Šprocha – Tišliar 2012, 191, 202).

so svojim opozičným postojom vyhranili voči oficiálnej štátnej ideológii vyzdvihujúcej historickú spolupatričnosť Čechov a Slovákov, ktorá sa odvodzovala z Veľkomoravskej ríše. Od roku 1927 sa na Devíne konali cyrilo-metodské oslavy – periodicky (každé dva roky), ktoré sa v tridsiatych rokoch začali čoraz viac meniť na politické demonštrácie autonomistov.¹³

Ďalšou pamätnou udalosťou v histórii Slovenska sa stala cirkevno-národná všeslovanská oslava v Nitre v roku 1933, známa ako Pribinove slávnosti. V rámci jej propagácie sa konalo množstvo sprievodných podujatí a pri tejto príležitosti vyšli i hodnotné publikácie, venované osobnosti Pribinu a cyrilo-metodskému odkazu, resp. odvekej religiozite Slovákov (Hodál 1933; Životy slovanských apoštolov 1933; Ríša veľkomoravská 1933; Katolícke Slovensko 833 – 1933; Slnce nad Nitrou 1933; Život Privinov 1933). Tisícste výrocie posviacky Pribinovho kostola (na začiatku 20. storočia sa medzi odborníkmi predpokladalo, že chrám bol posvätený v roku 833) si prišli uctiť státisíce Slovákov. Samotné Pribinove slávnosti sa zmenili na demonštráciu za autonómiu Slovenska. Neprijemné udalosti, vrcholiace súdnym procesom so 45 hlavnými aktérmi incidentu, sa zavŕšili až amnestiou prezidenta republiky zo 14. decembra 1935, ktorá zastavila trestné pokračovanie voči previnilcom (Arpáš 2017, 233-240; Zubácka 1997, 51-56; Bartlová 2004).

Rozšíreniu poznatkov o byzantskej misii pomáhal predovšetkým vtedajší školský systém i vedecká obec. Cyril a Metod boli v tom čase i častým námetom mnohých vynikajúcich umelcov (Ludovít Fulla, František Gibala, Maximilán Schurmann a iní). Slováci si v zásade tento kult po mnohoročnej osvete o význame cyrilo-metodskej misie v medzivojnových rokoch jednoznačne osvojili.

Národnoemancipačnou produktivitou sa vyznačuje predovšetkým obdobie prvej Slovenskej republiky (1939 – 1945). Štát v tejto súvislosti už od počiatku svojej existencie uskutočňoval podstatné kroky najmä v osvetovej činnosti. Rôzne formy osláv prostredníctvom popularizácie témy v masovom meradle postihli aj tradíciu a symboliku byzantskej misie. Medzi najvýznamnejšie kultúrne centrá, v ktorých prebiehali celoslovenské podujatia zamerané na rané dejiny slovenského etnika, po územnej strate Devína v prospech Tretej ríše, zákonite patrila Nitra. Zrejme očakávané vzišla z tunajšej pôdy iniciatíva za právne vymedzenie kultu solúnskych bratov. Dňa 16. apríla 1939 sa v nitrianskom týždenníku *Svornosť* objavila výzva, aby bol jeden deň v roku vyhlásený za štátny sviatok, ktorý by bol venovaný úcte sv. Konštantína-Cyrila a Metoda. Zároveň sa tu zdôrazňuje, že v každej domácnosti, v škole a v úradoch by mal byť umiestnený ich obraz a na námestiach majú stáť ich sochy (*Svornosť* 1939, 1). Slovenská vláda vyhlásila za štátny sviatok na pamiatku solúnskych bratov 5. júl, t. j. deň, ktorý im bol už skôr zasvätený v katolíckej cirkvi. Prejavom meniacich sa nálad bola aj realizácia zmien názvov ulíc či inštitúcií a výmena „nevhodných“ sôch, obrazov, symbolov, nápisov, atď. za nové symboly, medzi nimi i zobrazenia sv. Cyrila a Metoda (ŠA NR, f. ŠPÚ NR, k. 1, č. 4/1939; Palárik – Mikulášová, 2016b, 182).

K rozvoju kultu sv. Cyrila a Metoda prispeli tiež vedecké a novinárske kruhy. Jednou z ťažiskových oblastí politiky HSES bolo vzdelávanie a školstvo. Vzdelávanie ťažilo z rozvoja vedeckej sféry, a to na úrovni Matice slovenskej, Štátneho archeologického ústavu, Slovenskej akadémie vied a umení a pod. Cyrilo-metodská idea našla svoj ohlas u takých vedcov, akými boli František

¹³ Cyrilo-metodské oslavy sa mali na Devíne konať aj v rámci osláv 10. výročia vzniku ČSR v roku 1928. Predstavitelia rímskokatolíckej cirkvi však odmietli paralelné bohoslužby. Tento akt vytesnenia evanjelickej zložky národa z cyrilo-metodskej tradície mal svoju dohru v roku 1939, keď významný predstaviteľ ľudáckeho režimu Alexander Mach obvinil slovenských protestantov z nelojálnosti z dôvodu, že samostatne zorganizovali Štefánikove oslavy na Bradle, čo „nie je nič nové pod slnkom, lebo evanjelici už dávno spolu s nami neoslavujú pravých kresťanských svätcov, ale radšej nasledujú hlas českého kacíra“. Mesačník evanjelikov *Cirkevné listy* v odpovedi z júna 1939 tento pseudoargument vyvrátil pripomienkou, že ich v roku 1928 z cyrilo-metodských osláv vyhnalo „nebratské“ správanie katolíkov (Macho 2013, 79).

Hrušovský, ďalej Ján Stanislav či Daniel Rapant (Palárik – Mikulášová 2016a, 130). V roku 1941 bol založený spolok slovenských gréckokatolíkov Jednota sv. Cyrila a Metoda v Michalovciach, ktorý od roku 1942 organizoval pravidelné cyrilo-metodské oslavy s podporou ľudáckeho režimu (Borza 2013, 173). Silný politický obsah majú zobrazenia svätcov, ktoré sa nachádzajú na miestach, ktoré sú vnímané ako jablko sváru medzi Slovákmi a Maďarmi. V tomto prípade sakrálna funkcia pamätníkov svätcov je prekrytá národno-identifikačnou a rozlišovacou funkciou. Za týmto účelom v roku 1941, v obci Branč v blízkosti Nitry, priamo na slovensko-maďarskej hranici bolo na objednávku nitrianskeho župana Štefana Hašíka postavené monumentálne súsošie Cyrila a Metoda (zhotovené už v roku 1936 akademickým sochárom Františkom Gibalom). Mali pripomínať Slovákom na oboch stranách hranice, ich dejiny a symbolizovať nároky na obsadené územia. Kult sv. Cyrila a Metoda sa odrazil aj pri tvorbe návrhov na medaily, slovenské mince a bankovky (Pecník 2007, 225-247), rovnako aj v divadelníctve (Palárik 2017, 378).

Po vypuknutí vojny so Sovietskym zväzom v roku 1941 nastala v časti politických kruhoch určitá obava z prílišného zdôrazňovania cyrilo-metodskej tradície, lebo mala v sebe príznak slovenskej súdržnosti a kultúry Východu. Napriek tomu ale neexistovala vo všeobecnosti zásadná vôľa kult Cyrila a Metoda obmedziť.

Zánik prvej Slovenskej republiky a povojnové obnovenie Československa, resp. nadvláda komunistickej diktatúry s ateistickou ideológiou (1948 – 1989) prerušili nelimitované pestovanie cyrilo-metodskej tradície v slovenskej spoločnosti. Uctievanie sv. Cyrila a Metoda i náboženský život vo všeobecnosti sa ocitli v príkrom rozpore s postojom vládnucich vrstiev a so štátom nariadených mýtov. Bezprostredne po ukončení vojny sa opäť vrátilo k oslavám na Devíne, avšak mali už iný ráz – všeslovanský deň zdôrazňoval najmä slovanskú vzájomnosť. Jedným z dôvodov oslavy tejto tradície bola skutočnosť, že prichádzala z východu a mala navyše protinemecký podtón (Hudek 2012, 237).

Po roku 1948 sa v plnej miere rozvinul archeologický výskum lokalít z obdobia Veľkej Moravy (Mikulčice, Staré Město, Uherské Hradiště, Nitra, Bratislava). Primárnou intenciou ich prác bolo na úrovni základného výskumu rekonštruovať osnovné princípy veľkomoravskej éry. Vďaka tomu sa do popredia dostal dôraz na materiálnu stránku a politicko-vojenský vývoj veľkomoravskej spoločnosti ako počiatku spoločnej česko-slovenskej štátnosti. Dosvedčuje to aj výstava archeologických objavov z čias Veľkej Moravy v roku 1963, teda v jubilejnom roku 1100. výročia príchodu solúnskych bratov k našim predkom. Táto akcia sa uskutočnila v čase postupnej liberalizácie režimu, no napriek tomu tu existovala prítomnosť určitej politickej zdržanlivosti vzhľadom na obavy, že sa budú prebúdzat spomienky na podobné oslavy ako v 30. rokoch, ktoré sa stali podnetom pre prejavu autonomizmu.

Hoci vtedajšie vedecké bádanie nespochybňovalo, že sv. Cyril a Metod boli misionári, v súlade s dobovými tendenciami, t. j. v duchu marxistickej ideológie sa akcentovalo predovšetkým ich kultúrno-vzdelávacie poslanie. Príťažlivé prvky pre komunisticky tvorenú politiku dejín mali najmä presahy cyrilo-metodstva ku slovanstvu, vytvorenie písma na Veľkej Morave, súperenie s germánskymi vplyvmi a ľudovosť misijného pôsobenia. Duchovné otázky a cyrilo-metodskú tradíciu vedecké bádanie odsunulo do úzadia ako málo podstatný produkt danej doby. Okrem duchovno-liturgickej roviny cyrilo-metodskej misie zostali marginalizované aj otázky vzťahu k západnému pápežstvu (Šebek 2018, 111). Výnimkou sú očividne zborníky štúdií, ktoré vydal Spolok sv. Vojtecha – v roku cyrilo-metodského jubilea pod názvom *Apoštolí Slovenov* (Trnava 1963), pri príležitosti 1100. výročia smrti sv. Cyrila a stého výročia založenia spolku bol publikovaný zborník *Dedičstvo otcov* (Trnava 1969). Počas opätovného úsilia o emancipáciu Slovákov v polovici 60. rokov niektorí slovenskí historici zdôrazňovaním tzv. dualizmu Rastislavovej a Svätoplukovej ríše (Morava a Nitrava) začali vyjadrovať slovenský nárok na federalizáciu Československej

socialistickej republiky, a to napriek tomu, že tieto závery nemali oporu v lingvistike ani v etnografii (Mulík 2011, 216).

Relatívne uvoľnenie politickej klímy v 60. rokoch 20. storočia viedlo i k príležitosti na kritické zhodnocovanie prínosu cyrilo-metodskej misie zo strany odborníkov. Platformu odborného informátora plnil v tomto období najmä najstarší teologický časopis *Duchovný pastier*. Časopis sa v jubilejnom roku pomerne intenzívne zaoberal viacerými zaujímavými parciálnymi témami. Redakcia časopisu ponúkla čitateľom vo svojom novembrovom čísle zmienku o poslednom apoštolskom liste pápeža Jána XXIII. „*Magnifici eventus*“, ktorým oslávil 1100. výročie príchodu sv. Cyrila a Metoda na Veľkú Moravu. Je zaujímavé, že článok, ktorým časopis informoval svojich recipientov o zvolení nového pápeža Pavla VI., vyšiel až 5 mesiacov po tomto akte, a to vzhľadom na vydanie slávnostného cyrilo-metodského trojčísia (č. 6-8). V deviatom čísle tohto ročníka bolo publikovaných ďalších šesť príspevkov s cyrilo-metodskou tematikou (*Duchovný pastier* 1963). Téma misie svätých bratov sa v *Duchovnom pastieri* objavuje v nasledujúcom období až v roku 1985, keď sa viacerými príspevkami pripomenulo 1100. výročie úmrtia sv. Metoda (Dian 2013, 296-298).

Priamu väzbu s cyrilo-metodským dedičstvom má, resp. jeho súčasťou je aj uctievanie skupiny sedmopočetníkov, ktoré bolo sprvu lokálnou balkánskou záležitosťou a spájalo sa hlavne s Ochridským jazerom; medzi západných a východných Slovanov sa rozšírilo najmä v druhej polovici 20. storočia a viaže sa spravidla na prostredie, ktoré bolo v minulosti pod priamym vplyvom byzantského impéria. Sviatok Cyrila a Metoda a ich učeníkov, t. j. sedmopočetníkov, bol zavedený v Československu až v roku 1971 ako sviatok sv. Gorazda a spoločníkov (Škoviera 2010, 41).

Počas normalizácie prestal vládny režim využívať veľkomoravskú a cyrilo-metodskú tradíciu vo svoj prospech, naopak považoval ju za nebezpečnú, keďže sa stala dôležitým symbolom podzemnej cirkvi a katolíckeho disentu (Hudek 2012, 239). Kým v roku 1977 komunistický režim ešte skrýval pred verejnosťou zriadenie nezávislej slovenskej cirkevnej provincie, v priebehu rokovanií o jej vytvorení bola „živá cyrilo-metodská tradícia“ ticho prijatá ako jeden z argumentov (Kowalská 2013, 76).

Pochopiteľne, iný vývoj malo uctievanie bratov vo svete, predovšetkým v centre katolíckej cirkvi. Po druhej svetovej vojne sa začalo prejavovať väčšie úsilie o harmonizáciu náboženských tradícií, ktoré súviseli s mentálnou premenou cirkvi a náboženských spoločností. Toto úsilie a motivované, podobne ako ich skoršie konfesijné ohraničovanie, politicky. Kládlo si za cieľ zjednotiť rozdelené náboženské i národné skupiny, vytvoriť ekumenický priestor v najširšom zmysle tohto slova, oceniť hodnoty, ktoré sú ohrozené v dôsledku komunistickej nivelizácie. V rámci náboženského vývoja pomohol obohatiť pretrvávajúcu úctu k Cyrilovi a Metodovi pápež Ján Pavol II., ktorý ich v roku 1980 prehlásil za spolupatrónov Európy. Všeobecná úcta v cirkvi sa týmto gestom umocnila, no jeho zamýšľaný ekumenický cieľ je otázný, pretože podozrievavosť pravoslávnej cirkvi je voči podobným akciám katolíckej cirkvi značná (Hanus 2013, 22).

Prejavy vôle veriacich vydobýť si náboženskú slobodu, ktorým nedokázali v plnej miere zabrániť opatrenia štátnej moci, sa najmä od polovice 80. rokov stupňovali. Počas jubilejného roku 1100. výročia Metodovej smrti sa konalo viacero významných náboženských podujatí, ktorých úradné povolenie súviselo s viacerými zahraničnopolitickými i domácimi okolnosťami (vyhlásenie perestrojky v Sovietskom zväze, aktivity slovanského pápeža, KBSE a i.).¹⁴ Najvýznamnejším podujatím zaiste bola púť na moravskom Velehrade, na ktorej sa 7. júla 1985 zúčastnili tisícky veriacich zo Slovenska (Šebek 2013, 111-112). Cyrilo-metodská púť sa konala aj v slovenskej Levoči, národná púť v Šaštíne (15. septembra 1985). Štátna moc v reakcii na tento vývoj iniciovala usporiadanie výstavy v Nitre o výsledkoch archeologického výskumu veľkomoravskej doby

¹⁴ Komunistický režim však nepovolil účasť na nej pôvodne pozvanému pápežovi.

(podobne ako v roku 1963) a konferencie o česko-slovenskej štátnosti a slovanskej kultúre. Treba tiež dodať, že stránicke a štátne miesta boli atmosférou na púťach zaskočené, čo prinieslo v prvej fáze zostrenie ideologických atakov československého propagandistického aparátu na Vatikán. Komunistické úrady vnímali ako určité politické riziko i fakt, že sa v rámci velehradskej púte prepojila reprezentácia tajnej cirkvi s predstaviteľmi Charty 77 (Šebek 2018, 110).

Pre nepriazň pomeroch vo vlasti sa ťažisko zvelaďovania cyrilo-metodskej úcty prenášalo už dávnejšie do zahraničia. To, že bol kult Cyrila a Metoda u slovenských vystaňovalcov mimoriadne silný, svedčí i fakt, že počet cyrilo-metodských patrocínií v kostoloch pri slovenských komunitách v USA je porovnateľný s počtom kostolov zasvätených na Slovensku (Vragaš 1991, 96). Zvlášť hrob sv. Cyrila v Ríme sa stal pútnickým miestom a duchovným centrom zástupcov slovenskej emigrácie. Logickým krokom bolo založenie teologického seminára (1955), a samostatného Ústavu sv. Cyrila a Metoda (1963). Pri otvorení ústavu 15. septembra 1963 počas sviatku Panny Márie ako patrónky Slovenska bolo však vyhlásené, že panteón národných svätých zahŕňa aj ďalšie postavy symbolických obrancov krajiny (Kowalská 2013, 75-76). Dôležité gesto znamenala aj návšteva pápeža Jána Pavla II. v ústave, ktorá sa uskutočnila 7. novembra 1981, pri ktorej vyzdvihol politickú aktivitu emigrantov. Keďže prejavy cyrilo-metodskej úcty zo strany exilu mali výrazný politický podtext, prispievali tým k oslabovaniu komunistickej moci na Slovensku, resp. v ČSSR.

Až rok 1989 a pád komunistickej štátostrany opätovne umožnili nedeformovaný pohľad na význam sv. Cyrila a Metoda nielen vo vede, ale i v širších spoločenských vrstvách. Postkomunistická éra umožnila vyhraniť vedecké predstavy o misii, resp. interpretácie cyrilo-metodskej tradície oveľa markantnejšie ako v minulosti. Svätí získali zaujímavú rolu v politickom diskurze, keď boli predstavovaní výlučne ako národní patróni, ktorí priniesli kresťanstvo a písomnosť, nie však všetkým Slovanom všeobecne, ale konkrétne (starým) Slovákom, a z ich územia následne vykonávali christianizačný proces. Viacerí autori v tomto období publikovali množstvo diskusných príspevkov, v ktorých sa objavilo aj spochybňovanie cyrilo-metodskej tradície. Pri vzniku Slovenskej republiky v roku 1993 sa cyrilo-metodská tradícia dostáva opäť do popredia verejného záujmu. Samotný štátny znak s dvojitém krížom predstavuje symbol byzantskej misie. V Preambule Ústavy Slovenskej republiky je priamo zakomponovaná zmienka o cyrilo-metodskej tradícii a slovenský parlament vyhlásil 5. júl za štátny sviatok. Symbolickým centrom cyrilo-metodského kultu sa stala Nitra, kde sa práve v tento deň koná národná púť spolu s viacerými sprievodnými podujatiami za účasti najvyšších cirkevných a štátnych predstaviteľov.

Markantnejšia pozornosť tematiky Veľkej Moravy, ale i byzantskej misie sa prejavila aj v záujme vedeckých kruhov. Nestor slovenskej mediavelistiky Richard Marsina sa k téme cyrilo-metodskej tradície v 20. storočí vyjadril niekoľkokrát. O povojnovom období píše, že jej svetská časť (veľkomoravská tradícia) bola chápaná ako začiatky spoločnej československej štátnosti.¹⁵ O úsilí

¹⁵ „U nás sa s popieraním oprávnenosti spájania so Slovenskom a Slovákmí stretávame až po vypracovaní slovenskej ústavy, ktorá túto tradíciu pripomína. Kritici oprávnenosti prihlasovania sa Slovákom k cyrilo-metodskej tradícii neprinášajú vlastne nijaké vážne nové argumenty pre svoj názor, jednoducho to pokladajú za neoprávnené, ba až za mýtus. Verejnými hlásateľmi týchto názorov v prevažnej väčšine nie sú ľudia, ktorí sa s cyrilo-metodskou tradíciou, alebo príslušným obdobím odborne, vedecky zaoberajú...“ (Marsina 2004, 35). Profesor Marsina v predhovore k tretiemu vydaniu monografie *Metodov boj* píše aj o motivácii predovšetkým politickej, pričom možno azda pripúšťať aj istý konsenzus medzinárodného charakteru. „V prítomnosti sme žiaľ aj svedkami nebývalých postojev k činnosti cyrilo-metodskej misie, takých, aké sa v minulosti (ani v časoch oficiálnej dominancie marxistických historiografických názorov, či historického materializmu) nevyskytovali. Stretávame sa aj s nehistorickým označovaním cyrilo-metodskej tradície za mýtus, pričom mýtom z historického hľadiska nemožno nazývať to, čo je doložené historickými prameňmi“ (Marsina 2012, 6-7). Marsina sa však nevyhol ani kritike iného spektra odborných prác: „Hodnotením činnosti Konštantína a Metoda sa v minulosti zaoberali vo veľkej miere cirkevní historici, pre nich boli

nových slovenských (hlavne politických) elít po roku 1989 podporovať a posilňovať národnú identitu sa detailnejšie zmienil historik Adam Hudek vo svojej pomerne rozsiahlej štúdií z roku 2012: „*Velkomoravské obdobie a cyrilo-metodská tradícia patria v slovenskom národnom príbehu ku kľúčovým obdobiam, a tak je celkom logické, že sa k týmto témam viazali najrôznejšie mýty a politické konštrukcie. Konštantne sú obeťou silnej instrumentalizácie*“ (Hudek 2012, 229). V týchto koncepciách solúnski bratia vystupujú symbolicky ako médium súčasných politických cieľov.

Cyrilo-metodská tradícia u Slovákov prežila celý rad transformácií. Stretávali sme sa v minulosti a aj dnes sa stretávame s extrémnymi názormi, ktoré ich na jednej strane nekriticky mytologizujú; na opačnej strane stojí časť odborníkov spochybujúcich význam činnosti a kontinuitu ich diela v slovenských dejinách, a to vzhľadom na skutočnosť, že po úmrtí Metoda v roku 885 došlo k vyhnaniu ich učeníkov. Treba si však uvedomiť širší kontext, pretože ich dielo v nasledujúcich stáročiach reálne determinovalo kultúru i politiku vo vývoji slovanských národov, predovšetkým v juhovýchodnej a východnej Európe.

Európska spoločnosť sa dnes nachádza v ére posthumanizmu, postkolonializmu, postindustrializmu. Značnú polemiku prognostikov teda vyvoláva otázka, aká kultúrna a náboženská tvár spoločnosti sa sformuje, keď societa prejde cez túto postfázu. Spoločnosť sa v dnešnej dobe potrebuje vyrovnáť s mnohými problémami, ktoré sú výsledkom dlhodobého procesu. Odhliadnuc od ekonomických otrasov sa čoraz viac dostáva do popredia kultúrna a náboženská kríza. Napriek individualizmu, ktorý sa dnes očakáva od človeka v takmer všetkých oblastiach života, sa zabúda na to, že pri formovaní silnej, individuálnej osobnosti je nevyhnutné stavať na pevných fundamentoch, koreňoch (Baloghová 2015, 65-66). Význam cyrilo-metodského diela je z tohto hľadiska nadčasový a univerzálny. Na všeobecne akceptovanú axiómu, že na Slovensku sa k cyrilo-metodskej tradícii hlásia všetky cirkvi a okrem oficiálnych kruhov vo svojej kultúre aj širšie ľudové vrstvy (Kalinová 2013, 133-143), je však potrebné pozrieť sa detailnejšie. Kritickým javom zostáva fakt, že napriek proklamovanému príslušenstvu veľkej časti obyvateľstva ku kresťanským cirkvám je pozorovateľný jasný rozpor medzi touto skutočnosťou a reálnym stavom žitej religiozity. V celosvetovom meradle dochádza k miešaniu rozmanitých kultúr, čo zas vyúsťuje do zvýšenej ochrany diverzity a identity vlastnej kultúry. V oblasti symbolov a ideí, taktiež v oblasti religiozity dochádza k novému fenoménu, ktorým je „supermarketizácia“ ideí a symbolov. Výsledkom trhového správania sa na tomto poli, ktoré bolo dovtedy skôr internou a nedotknuteľnou záležitosťou, je skutočnosť, že religiozita sa stala trhovou komoditou a podlieha aktuálnemu výberu podľa individuálnych preferencií a potrieb. Postupne tak dochádza k zloženiu si vlastnej kultúrnej a religióznej mozaiky (Baloghová 2015, 69-70 a 95).

Spoločenstvá sú dnes bezprostredne konfrontované najnovším vývojom v oblasti nových komunikačných médií či biotechnológie. Andrea Vicini a Agnes M. Brazal hovoria o vzťahu medzi technológiou a spiritualitou v kontexte čoraz silnejšej túžby po transcendentne, po teologickom diskurze, obrazoch a symboloch a dopyte po hlbokom morálnom usudzovaní.¹⁶

Konštantín a Metod svätcami, a preto ich pôsobenie a život vykladali ako čisto náboženskú aktivitu (...) Ich činnosť a význam nemožno však zredukovať iba na náboženské pôsobenie“ (Marsina 2012, 12).

¹⁶ Súdnosť môže viesť k selektívnym silne kritickým postojom a konštruktívnemu angažovaniu. Napokon kresťanská obraznosť Kristovho tela je biblickým a teologickým zdrojom, ktorý poskytuje cesty k rozhodovaniu alebo posilneniu kybernetických koncepcií tela smerom k solidarite zamedzením „kyber-vylúčenia“. Zdôrazňujú dôležitosť stelesnenia, pričom táto obraznosť implikuje odmietnutie kyber-gnostickej antropológie, ktorá oddeľuje telo od vlastnej osoby, resp. podporuje únik z telesného utrpenia. Posvätnosť oboch svetov a Eucharistia ako prejav Tela Kristovho nám umožňuje identifikovať možné podnety sakralizácie alebo oživenia z Ducha svätého v rámci kybernetickej spoločnosti. Ľudskú túžbu po transcendentie v kybernetickom svete nenaplní hollywoodsky film. Kreatívnym spôsobom možno rozoznať prítomnosť Ducha a posilniť túto túžbu v rámci vnímania Kristovho tela len vo vzťahoch. VICINI, Andrea – BRAZAL, Agnes

Počas výrazných premien hodnotových preferencií obyvateľov vyspelých krajín sa ľudské hodnoty presunuli od dôrazu na ekonomickú prosperitu na hmotné istoty, od materialistických k postmaterialistickým hodnotám, ktorých cieľom je okrem iného slobodná sebarealizácia individua. Jedným z dôvodov hedonistického spôsobu života zameraného prevažne na konzum, ktorý začal narastať v súvislosti s nástupom industrializácie s technologickými progresmi v 19. storočí, je snaha o vyplnenie duševnej prázdnoty a neistoty. Konzumenstvo sa však nemôže vyrovnáť pravým hodnotám a len upokojuje vnútornú prázdnotu. Proces individualizácie sa preniesol takisto aj do náboženskej sféry a má nespochybniteľný vplyv pri vytváraní identity človeka. Človek sa stal bohorovným, ale zároveň zraniteľným, keďže mu postmoderná spoločnosť neposkytuje žiadnu transcendentnú oporu. V jej kultúre absentuje prítomnosť idolov. Jedným z výrazných dôsledkov zmien je sekularizácia spoločnosti s ústupom kresťanskej kultúry v súčasnosti, keď človek umiestňuje na prvé miesto človeka. I z týchto dôvodov silnejú tiež desekularizačné tendencie. Religiozita sa v neskornej modernej správa predovšetkým v európskej spoločnosti paradoxne. Na jednej strane je badateľný vzostupujúci záujem o duchovno, spiritualitu a hľadanie pevného orientačného a hodnotového bodu, na strane druhej stojí rovnako nezanedbateľný odklon od oficiálnych inštitucionalizovaných foriem náboženstiev a menší vplyv cirkvi na politiku či spoločnosť ako celok (Baloghová 2015, 76-97).

Ako je možné reintegrovať súčasnú spoločnosť, ktorá je v stave „vyviazanosti“ z tradičných politických, ekonomických a rodinných vzťahov, v ktorej chýbajú pevné záchytné body, idey a vzory? Integračno-legitimujúcu funkciu v spoločnosti plní náboženstvo, ktoré by malo byť náboženstvom humanity a jeho racionálnym vyjadrením by mala byť individualistická morálka. Ako sa Európa vyrovná s dekompozíciou a dezintegráciou spoločnosti, ktorá prebieha nielen v kultúrnej, sociálnej, religióznej oblasti, ale aj v tradičných rodinných väzbách, ovplyvní jej budúcu tvár (Baloghová 2015, 99). Vie byť v tom nápomocný kult solúnskych svätcov? Boli to oni, ktorí upozornili preložením Evanjelia sv. Jána s jeho Prológom na potrebu spojenia Božieho a ľudského slova. Zosobnili Boha tým, že Božie slovo prepísali do vlastného jazyka ľudí, ktorého používanie napokon schválil i pápež Hadrián II. Až o tisíc rokov neskôr bolo v katolíckej cirkvi oficiálne uznané, že Božie slovo môže byť napísané vo všetkých jazykoch sveta a Boha možno chváliť v každom jazyku.¹⁷ Stalo sa tak na jednom z najdôležitejších mílnikov duchovnej obnovy v 20. storočí, na Druhom vatikánskom koncile (1962 – 1965), ktorý mal na zreteli nielen tajomstvo Krista, ale aj teologické zjednocovanie cirkví. Výsledkom koncilu je predovšetkým väčšia otvorenosť cirkvi k svetu, vyjadrenie sa k otázkam trvalého mieru, práv človeka, spolunažívaniu rodiny národov, postojom k iným náboženstvám, náboženskej slobody a pod., ktoré i v súčasnosti hýbu svetom (Klobušická 2013, 579). Niekoľko rokov po ukončení koncilového zasadania našiel vhodný príklad v podobe postáv Cyrila a Metoda, ktoré nie sú konfliktné a môžu tak spájať všetky generácie bez ohľadu na konfesiónálne rozdiely, slovanský pápež Ján Pavol II. Pápež dal hneď roku 1980 nový mocný impulz k úcte sv. Cyrila a Metoda tým, že apoštolským listom *Egregiae virtutis* ich vyhlásil za spolupatrónov Európy popri sv. Benediktovi. K významu života a pôsobenia svätých bratov sa potom vracal často ako ku kľúču jednoty Cirkvi východnej i západnej. Človek sa stal ústrednou témou pastoračnej práce Jána Pavla II. už od počiatkov jeho kňazského povolania. Okrem toho ešte ako profesor etiky na teologickej fakulte v Krakove a Lublinskej Katolíckej univerzite, kde založil poľskú personalistickú školu, sa ústredným bodom jeho filozofického myslenia stal pojem osoba. Už pri svojich akademických počiatkoch Karol Wojtyła pri tvorení originálnych personalistických syntéz, obohacovaní tomistickej metafyziky a antropológie čerpal poznatky

M. Longing for Transcendence: Cyborgs and trans- and Posthumans. In *Theological Studies*, vol. 76, 2015, n. 1, 164-165.

¹⁷ V reformovaných cirkvách k tomu došlo hneď pri ich konštituovaní.

z fenomenológie. Bol presvedčený, že človek sa môže rozvíjať len vtedy, ak svoju pozornosť sústreďí na kladenie otázok, na túžbu po pravde, na slobodu a zodpovednosť, na utrpenie, smrť, vinu a nádej, atď., čo predstavuje základnú skúsenosť, cez ktorú možno odhaliť podstatu ľudskej bytosti. Pre Wojtylu je príznačná univerzálnosť. Snažil sa o odhalenie existencie osoby človeka v profánnej individuálno-sociálnej oblasti až po odhalenie existencie osoby v náboženskej, sakrálnej, cirkevnej a mystickej oblasti. Ako pápež naďalej čerpal pri realizácii svojho pontifikátu z personalistických argumentov (Baloghová 2015, 24-27). Na základe tejto formácie dokázal pri svojej náuke nájsť veľmi jasnú inšpiráciu v cyrilo-metodskom odkaze. V tejto inšpirácii je očividná využiteľnosť a zrozumiteľnosť cyrilo-metodského kultu pre súčasné a budúce generácie.

Podľa súčasného cirkevného historika Petra Zubka možno v náuke poľského pápeža rozlíšiť viaceré okruhy a aktuálne témy s využitím cyrilo-metodského kultu. V politicko-spoločenskej línii cítiť príčinenie ich diela o upevnenie spoločných kresťanských koreňov Európy – koreňov, ktoré obohatili históriu, ako aj európske inštitúcie. Vzťah k tomuto spoločnému dedičstvu Východu a Západu nemá ubrať z patričnej laickosti politických štruktúr, ale môže pomôcť uchrániť kontinent pred dvojakým nebezpečenstvom – ideologickým laicizmom na jednej strane a sektárskym integralizmom na strane druhej (Zubko 2014, 107-108).

Jednou z kľúčových tém magisterského úradu Jána Pavla II. bol ekumenizmus. Vo filozofickej línii Ján Pavol II. postrehol logické premisy, z ktorých vyplynul jednoznačný záver – svätí bratia porozumeli, že vlastnou zárukou dynamického vtelenia kresťanskej viery do živého tkaniva nových národov je plné spoločenstvo medzi Rímom a Konštantínopolom. Ohlasovali evanjelium v mene nerozdelenej cirkvi a ich práca objala bezprostredne alebo sprostredkovane celý slovanský svet. Slovania vstúpili na svetovú scénu práve v období napätia medzi Východom a Západom, ktoré vrcholilo delením a čoskoro odtrhnutím. Od roku 1980 pápež zasvätil európsky kontinent ochrane solúnskych bratov. Vyhlásenie sv. Cyrila a Metoda za spolupatrónov celej Európy, vedľa sv. Benedikta, zodpovedalo rozhodným krokom smerom k cirkevnému zjednoteniu. Túžba po jednote rozdelenej cirkvi sa prejavila vo viacerých dokumentoch poľského pápeža. Rozvíjajúci sa ekumenický dialóg sa i v budúcnosti bude musieť opierať o odkaz sv. Cyrila a Metoda, pretože cirkev zrodená z ich misie mala v sebe vpísané všeobecné znamenie ekumenického povolania, v ktorom bratia žili. Pápež veľmi silný motív nachádzal aj v cyrilo-metodských koreňoch s autentickými hodnotami, ktoré učinili, že ich prítomnosť medzi národmi bola dobročinná. Slovania vďaka misionárom získali popri vlastnom dedičstve písaný jazyk a Písmo, ktoré nezrušilo dovtedajšie kvality, ale na nich budovalo. Pápež svojimi vyjadreniami sledoval aj pastoračnú úlohu, teda konkrétny dosah do života – vrúcna a odvážna láska svätcov ku Kristovi sa prejavila predovšetkým vo vernosti misijnému a evanjelizačnému povolaniu (Zubko 2014, 108-110). Aby mohli tradičné náboženstvá evanjeliové poslanstvo v ére individualizácie komunikovať a šíriť, musia na to využívať i mediálny priestor v digitálnom svete. Okruh pôsobenia Cyrila a Metoda sa neobmedzoval výlučne na náboženskú oblasť. Z viery v Boha naznačovali praktické prínosy týkajúce sa každodenného života jednotlivca, rodiny a celého spoločenstva. Následné životné rozhodnutia mali smerovať k Bohu, čím kládli základy nového spoločenstva, novej spravodlivosti a pokoja (Judák – Liba 2012, 116-127). Cyrilo-metodské dedičstvo teda ponúka religiózne orientovanému obyvateľstvu okrem iného previazanie na poznanie Svätého písma, oboznamovanie sa s kresťanskou tradíciou či každodenné uplatňovanie princípov kresťanského učenia a ekumenizmu.

Záver

Cyril a Metod sa v mnohých aspektoch javia ako historické postavy mimoriadne dôležité pre slovanské národy, ktoré na základe ich kultu mohli v neskoršom období založiť budovanie národnej

identity. Cyrilo-metodská tradícia u Slovákov prežila viaceré transformácie, čo bolo dôsledkom jej využívania a prispôsobovania v záujme dosiahnutia neraz politických cieľov v tej či onej dobe. Pôsobenie rozličných politických systémov sa v tomto smere prejavilo v rôznej intenzite budovania cyrilo-metodského kultu. V prácach slovenských vzdelancov 17. až 19. storočia sa zdôrazňoval nielen materiálny, ale i kultúrny, vzdelanostný a literárny aspekt Veľkej Moravy a byzantskej misie, ako aj jej vplyv na formovanie slovanských národov. Cyrilo-metodská a aj veľkomoravská tradícia od polovice 19. storočia prešla premenami a do popredia sa dostal národnostný, kultúrny a cirkevno-politický aspekt. Cyrilo-metodská tradícia sa pred rokom 1918 na území dnešného Slovenska nemohla nerušene pestovať, lebo niesla pre uhorské politické a cirkevné elity v sebe nebezpečný panslavizmus. Po vzniku Československa bola Veľká Morava prezentovaná ako prvý spoločný štát Čechov a Slovákov. Po druhej svetovej vojne sa z cyrilo-metodského kultu do popredia dostávala slovanská a kultúrna zložka; začínajú sa tiež pertraktovať axiologické preferencie byzantského hodnotového systému v slovanskom kultúrnom prostredí, hoci aj v súčasnosti je byzantská história a filozofia, ktorej súčasťou bola aj cyrilo-metodská misia, stále málo prebádaná (Zozulak 2017, 3-11). Predovšetkým v 80. rokoch 20. storočia sa cyrilo-metodská idea stáva súčasťou odporu katolíckej cirkvi voči komunistickému režimu.

Poznávanie misijnej a kultúrnej činnosti nie je zaiste ukončené a neustále sa dopĺňa a aktualizuje. Výskum cyrilo-metodského kultúrneho dedičstva sa v súčasnosti rozvíja najmä v širšom interdisciplinárnom zábere. V poslednom období vznikli aj preklady menej známych, no o to vzácnejších prameňov. Viaceré parciálne výskumy dotvárajú mozaiku poznania. Príspevok sa zamerail najmä na korelácie s ich náboženskými aktivitami, liturgickým dielom, hoci je zřejmé, že ich činnosť a význam nemožno zredukovať iba na náboženské pôsobenie. Pomerne aktuálnou úlohou bádateľov je podať svoje zistenia verejnosti tak, aby nevnímala cyrilo-metodský sviatok len skrz optiku ľudovej veselice. Nad jeho odkazom je nevyhnutné uvažovať v perspektíve súčasných i nastávajúcich zmien, a to v mnohých polohách, osobnej, filozofickej, cirkevnej, pastoračnej, politicko-spoločenskej či panslovansko-európskej. Cyrilo-metodskú inšpiráciu a jej celospoločenský dosah možno využiť pri takých témach ako ekumenizmus, inkulturácia a kultúra, nemala by byť ňou presiaknutá len minulosť, ale aj prítomnosť a budúcnosť.

REFERENCES

- Štátny archív v Nitre (ďalej ŠA NR), fond (ďalej f.) Štátny policajný úrad Nitra (ďalej ŠPÚ NR), kartón (ďalej k.) 1, číslo (ďalej č.) 4/1939.
- Arpáš, Róbert. (2017). Prvky cyrilo-metodskej tradície ako súčasť Pribinovo odkazu? (Oslavy 1100. výročia kresťanstva v Československu) [Elements of Cyrillo-Methodian Tradition as a Part of Pribina's Legacy? (Celebrating 1100th Anniversary of Christianity in Czechoslovakia)]. In Konštantínove listy [Constantine's Letters], 10/1, 233-240.
- Avenarius, Alexander. 1992. Byzantská kultúra v slovanskom prostredí v 6. až 12. storočí. K problému recepcie a transformácie. Bratislava.
- Baloghová, Barbara et al. 2015. Religiozita v perspektíve súčasných zmien. Prešov.
- Bartlová, Alena. 2004. Využitie tradícií a jubilejných osláv v propagačnej politike HSES v prvej polovici 30. rokov 20. storočia. In Človek a spoločnosť, 7/3. Dostupné na: <http://www.saske.sk/cas/archiv/3-2004/08Bartlova.html>.
- Borza, Peter. 2013. Cyrilo-metodská tradícia medzi gréckokatolíckymi na Slovensku v 20. storočí. In Cyrilometodějská tradice v 19. a 20. století, období rozkvětu i snah o umlčení. Praha, 165-179.

- Dian, Daniel.* 2013. Rezonancia cyrilo-metodskej tradície na stránkach duchovného pastiera v rokoch 1917 – 2012. In Bánik, Tomáš et al. Tradícia a prítomnosť misijného diela sv. Cyrila a Metoda. Nitra, 275-303.
- Duchovný pastier* 1963. Duchovný pastier. Mesačník katolíckeho duchovenstva 38/ 6-9.
- Dvorník, Francis.* 1970. Byzantine missions among the Slavs. New Brunswick.
- Hanuš, Jiří.* 2013. Cyrilometodějství: Nesamozřejmá tradice. In Junek, Marek (ed.). Cyrilometodějská tradice v 19. a 20. století, období rozkvětu i snah o umlčení. Praha, 15-24.
- Hoďál, Juraj.* 1930. Kostol kniežata Pribinu v Nitre. Nitra.
- Hudek, Adam.* 2012. Cyrilo-metodská tradícia na Slovensku v 20. storočí. In Bratia, ktorí menili svet – Konštantín a Metod. Bratislava – Nitra, 229-244.
- Judák, Viliam – Liba, Peter (eds.).* 2012. Od Petrovho stolca k Velkej Morave : Pápežské dokumenty o sv. Cyrilovi a Metodovi z rokov 868 – 2012. Trnava, 116-127.
- Kalinová, Alena.* 2013. Ohlasy cyrilometodějské tradice v lidové kultuře. In Mitáček, Jiří (ed.): Cyril a Metoděj – doba, život, dílo. Brno : Moravské zemské muzeum, 2013, s. 133-143.
- Katolícke Slovensko 833 – 1933.* Katolícke Slovensko 833 – 1933. Trnava.
- Klobušická, Mária.* 2013. Odkaz encykliky Jána Pavla II. Slavorum apostoli pre súčasnosť. In Bánik, Tomáš et al. Tradícia a prítomnosť misijného diela sv. Cyrila a Metoda. Nitra, 576-586.
- Kodajová, Daniela.* 2013. Symbolická inštrumentalizácia obrazu Cyrila a Metoda v kontexte formovania národného príbehu Slovákov v 19. storočí. In *Cyrilometodějská tradice v 19. a 20. století, období rozkvětu i snah o umlčení.* Praha, 83-101.
- Kodajová, Daniela.* 2014. Cyrilo-metodská a veľkomoravská tematika v tvorbe národovcov (30. – 60. roky 19. storočia). In *Ideové prvky národného príbehu v dlhom 19. storočí.* Bratislava, 79-89.
- Kohútová, Mária.* 2014. Príprava cyrilo-metodských osláv biskupom Štefanom Moyzesom roku 1863. In *Ideové prvky národného príbehu v dlhom 19. storočí.* Bratislava, 63-67.
- Korec, Ján Chryzostom.* 2012. Cyrilometodská tradícia v tisícročných dejinách Slovenska. In 1150. výročie príchodu vierozvestcov Cyrila a Metoda. Trnava, 8-19.
- Kowalská, Eva.* 2007. Kyrill und Method. Ihre Tradition in Politik und Geisteswelt der Slowakei. In *Die Renaissance der nationalpatrone. Erinnerungskulturen in Ostmitteleuropa im 20./21. Jahrhundert.* Köln, Weimar, Wien, 116-127.
- Kowalská, Eva.* 2013. Tradicija nacionalnych svjatych Kirilla i Mefodija Vozniknovenie i ispolzovanije v političeskoj propagande slovackogo nacionalizma. In *Slavianovedenije* 48/2, 68-78.
- Krejčí, Marek.* 2007. Dědicové národních tradic? K reinterpretacím uměleckých tradic v padesátých letech. In *České, slovenské a československé dějiny 20. století II. Ústí nad Orlicí,* 108-116.
- Lopatková, Zuzana.* 2014. Cyrilo-metodská tradícia a trnavské centrum posledných bernolákovcov (do konca 19. storočia). In *Ideové prvky národného príbehu v dlhom 19. storočí.* Bratislava, 69-77.
- Macho, Peter.* 2013. Cyrilometodská tradícia na Slovensku medzi konfesionalizmom a nacionalizmom. In Junek, Marek (ed.). Cyrilometodějská tradice v 19. a 20. století, období rozkvětu i snah o umlčení. Praha, 69-82.
- Marsina, Richard.* 2004. Cyrilometodská tradícia na Slovensku. In *Studia Historica Tyrnaviensia* 5. Trnava, 25-36.
- Marsina, Richard.* 2012. Metodov boj. Tretie vydanie. Bratislava.
- Mulík, Peter.* 2011. Ideologické interpretácie cyrilo-metodskej tradície v slovenských dejinách. In *Kirilo-metodievski studii. Kniga 20.* Sofia, 206-218.
- Michela, Miroslav.* 2018. Politizace cyrilometodějského kultu. In *Sláva republice! : oficiální svátky a oslavy v meziválečném Československu.* Praha, 309-352.

- Palárik, Miroslav. 2017. Divadelníctvo v Nitre v rokoch 1939 – 1945. [Stage-craft in Nitra between The Years 1939-1945]. In *Studia Historica Nitriensia* 21/2, 366-430.
- Palárik, Miroslav – Mikulášová, Alena. 2016a. 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* 4/2, 117-137.
- Palárik, Miroslav – Mikulášová, Alena. 2016b. Názvy ulíc a námestí v zajatí politiky. Zoznam slovenských dejateľov schválených na pomenovanie verejných priestranstiev v rokoch 1939 – 1945. [Names of Streets and Squares Seized by Politics. List of Slovak Personalities Approved for Naming of Public Spaces in the Period 1939 – 1945]. In *Studia Historica Nitriensia* 20/1, 178-211.
- Pecník, Marcel. 2007. Miesto cyrilometodského motívu v mincovnej, bankovkovej a medailárskej tvorbe na Slovensku. In *Poznávanie kultúrneho dedičstva sv. Cyrila a Metoda*. Nitra, 225-247.
- Podolan, Peter. 2013. Svätí Cyril a Metod v historiografii 1. polovice 19. storočia. In Bánik, Tomáš et al. *Tradícia a prítomnosť misijného diela sv. Cyrila a Metoda*. Nitra, 198-220.
- Ríša veľkomoravská. 1933. Ríša veľkomoravská. Sborník vedeckých prác. Praha.
- Slnce nad Nitrou*. 1933. *Slnce nad Nitrou*. Trnava.
- Svornosť*. 1939. Zasadíme deň sv. Cyrila a Metoda. In *Svornosť*, 16. 4. 1939, 1.
- Šebek, Jaroslav. 2013. Mobilizační potenciál duchovných tradíc v Československu na príklade reflexe cyrilometodských tradíc v období komunistického režimu. In Junek, Marek (ed.). *Cyrilometodská tradice v 19. a 20. století, období rozkvětu i snah o umlčení*. Praha, 103-115.
- Šebek, Jaroslav. 2018. Mezi lojalitou církvi a moci. Cyrilometodská tradice a v období komunismu. In *Cyrilometodská tradice v novodobých dějích*. Zlín, 95-111.
- Škoviera, Andrej. 2010. Svätí slovanskí sedmopočetníci. Bratislava.
- Škvarna, Dušan. 2004. Začiatky moderných slovenských symbolov. K vytváraniu národnej identity od konca 18. do polovice 19. storočia. Banská Bystrica.
- Škvarna, Dušan – Hudek, Adam. 2013. Cyril a Metod v historickom vedomí a pamäti 19. a 20. storočia na Slovensku. Bratislava.
- Špidlík, Tomáš. 2004. Duše poutníka. Kostelní Vydří.
- Šprocha, Branislav – Tišliar, Pavol. 2012. Demografický obraz Slovenska v sčítaniach ľudu 1919 – 1940. *Tribun EU*.
- Tibenský, Ján. 1992. Funkcia cyrilometodskej a veľkomoravskej tradície v ideológii slovenskej národnosti. In *Historický časopis* 40/5, 579-594.
- Turzonovová, Božidara. 2013. Kultúrnoantropologické reflexie misie svätých Cyrila a Metoda na našom území. In Junek, Marek (ed.). *Cyrilometodská tradice v 19. a 20. století, období rozkvětu i snah o umlčení*. Praha, 263-268.
- Vepřek, Miroslav. 2016. Slovanská bohoslužba v české římskokatolické církvi v současnosti jako cyrilometodějské dědictví [Slavonic Liturgy in the Present-Day Czech Roman Catholic Church As a Legacy of Cyril and Methodius]. In *Konštantínove listy* [Constantine's Letters] 9/1, 192-198.
- Volek, Peter. 2001. Úloha filozofie v diele sv. Konštantína (Cyrila), učiteľa Slovanov. II. časť. In *Disputationes scientificae Universitatis catholicae in Ružomberok* 1/2, 3-13.
- Vragaš, Štefan. 1991. Cyrilometodské dedičstvo v náboženskom, národnom a kultúrnom živote Slovákov. Zürich – Toronto – Bratislava.
- Zozulák, Ján. 2013. The Study of Byzantine Philosophy and Its Expansion in Great Moravia. The 1150th Anniversary of the Mission of Saints Constantine (Cyril) and Methodius. In *Filozofia* 68/9, 790-799.

- Zozulak, Ján. 2017. Štúdium byzantskej filozofie v Európe v 20. storočí [The Research of Byzantine Philosophy in Europe and in Slovakia]. In *Konštantínove listy* [Constantine's Letters] 10/1, 3-11.
- Zubácka, Ida. 1997. *Nitra za prvej Československej republiky*. Nitra.
- Zubko, Peter. 2014. *Kult svätých Cyrila a Metoda v tradícii latinskej cirkvi. Vybrané kapitoly cyrilometodského kultu*. Ružomberok.
- Žeňuch, Peter. 2015. *K dejinám cyrilскеj písomnej kultúry na Slovensku*. Nitra.
- Život Konštantína*. 1990. *Život Konštantína*. Bratislava.
- Život Privinov*. 1933. *Život Privinov. K 1100 ročným Privinovým slávnostiam v Nitre*. Nitra.
- Životy slovanských apoštolov*. 1933. *Životy slovanských apoštolov*. Praha.

SUMMARY: THE CYRILLO-METHODIAN CULT AND RELIGIOSITY IN SLOVAKIA FROM THE 19TH TO THE 21ST CENTURY. The Byzantine mission led by St. Constantine-Cyril and his brother St. Methodius which reached Great Moravia in 863 had several dimensions. After establishing the Hungarian Kingdom, the relations between the local church representatives and Methodius's followers weakened significantly. By the end of the 10th century, there was again pressure aimed at eradicating the residues of their activities and influence. The central theme of this paper is to study how the message of the Cyrillo-Methodian cult had spread mainly in modern history and religiosity of Slovakia. Byzantine culture had an intense influence on the life of the Slavs. Cyrillo-Methodian literary tradition came to a standstill and the use of liturgical rites introduced by the holy brothers was disrupted for a long period of time. It is a commonly known fact that the whole era of the Slovak national revival was fuelled by the development of the Cyrillo-Methodian tradition. At that time, the cultivation of cultural values which the Great Moravian figures represented began in the religious, national and cultural life of the Slovaks. The desire to restore the unity of the Church in the Cyrillo-Methodian spirit intensified at the end of the 19th century. The efforts to unite all Christians in one faith have been embraced since the Vatican Council by Christians all over the world, but mainly by one of the greatest supporters of the Cyrillo-Methodian ideas, Pope John Paul II. John Paul II recognised the importance and contribution of the Cyrillo-Methodian mission to the Church, and although it had taken place more than 11 centuries ago, the spiritual values that the mission represented strongly resonated in the period after the Second Vatican Council. Apostolic and missionary activity of Saints Cyril and Methodius is mentioned in an encyclical *Slavorum Apostoli* (1985) written by the Pope. The Cyrillo-Methodian tradition is in some sense a symbol of modern ecumenism. Christian teachings of the Solun brothers enriched our culture and gave it a new dimension of humanity, freedom and timelessness. Learning about the tradition and its significance may help us to understand the current relevance of the Saints' spiritual heritage.

doc. PhDr. Martin Hetényi, PhD.
Constantine the Philosopher University in Nitra
Faculty of Arts
Institute for Research of Constantine and Methodius' Cultural Heritage
Štefánikova 67
949 74 Nitra
Slovakia
mhetenyi@ukf.sk

REFLEXIA ŽIVOTA A DIELA CYRILA A METODA V TELEVÍZNEJ, FILMOVEJ I INTERNETOVEJ TVORBE OD OSEMDESIATYCH ROKOV MINULÉHO STOROČIA PO SÚČASNOSŤ¹

Reflection of the Life and Work of Cyril and Methodius in Television, Film and Internet Production from the 1980s to the Present

Štefan Timko

DOI: 10.17846/CL.2019.12.1.159-171

Abstract: TIMKO, Štefan. *Reflection of the Life and Work of Cyril and Methodius in Television, Film and Internet Production from the 1980s to the Present.* The study focuses on the reflection of the life and work of Saints Cyril and Methodius in the Czech and Slovak media production from the late 1980s to the present. It mainly maps feature films and television production, but it also mentions relevant documentary and cartoon movies that have emerged in the last decade. The final part also deals with the image of “Brothers from Thessaloniki” in the audiovisual works and series presented on the Internet, which usually bring a less conventional or ironic view of these saints and the period of Great Moravia. Interpretative analysis is used as the original method for dealing with individual audiovisual works, giving an emphasis on defining their genre definition, narrative structure and central themes. The analysis of the images of the historical figures of Cyril and Methodius and their contemporaries, depending on the period, the social and political situation and the country in which the audiovisual production was created, is also an important subject of the study. It reflects the social relevance of the analyzed productions and considers its causes.

Keywords: *life and works of Cyril and Methodius, Czech and Slovak film and television production, Internet productions*

Abstrakt: TIMKO, Štefan. *Reflexia života a diela Cyrila a Metoda v televíznej, filmovej i internetovej tvorbe od osemdesiatych rokov minulého storočia po súčasnosť.* Štúdiá sa venuje reflexii života a diela svätcov Cyrila a Metoda v českej a slovenskej audiovizuálnej tvorbe od konca osemdesiatych rokov minulého storočia po súčasnosť. Mapuje predovšetkým hrané filmové a televízne diela, ale okrajovo sa zaoberá aj relevantnými dokumentárnymi a kreslenými filmami, ktoré vznikli v poslednom desaťročí. Finálna časť práce sa venuje obrazu solúnskych bratov v rámci audiovizuálnych diel a seriálov uvádzaných na internetovej platforme, ktoré prinášajú zvyčajne menej konvenčný či ironizujúci pohľad na týchto svätcov i obdobie Veľkej Moravy. Východiskovou metódou je interpretačná analýza jednotlivých audiovizuálnych diel, s dôrazom na definovanie ich žánrového vymedzenia, naratívnej štruktúry a ústredných motívov. Významným predmetom skúmania je aj analýza stvárnenia historických postáv Cyrila a Metoda a ich súčasníkov v závislosti od obdobia, spoločenskej i politickej situácie

¹ Táto práca bola podporovaná Agentúrou na podporu výskumu a vývoja v rámci projektu *Literatúra a jej filmová podoba v stredo európskom kontexte* na základe Zmluvy č. APVV-17-0012.

a aj krajiny, v ktorej dielo vzniklo. Práca reflektuje tiež spoločenskú relevantnosť daných snímok a zamýšľa sa nad jej príčinami.

Kľúčové slová: život a dielo Cyrila a Metoda, česká a slovenská filmová a televízna tvorba, tvorba na internetovej platforme

Prvé audiovizuálne hrané diela o Cyrilovi a Metodovi

Postavy sv. Cyrila a Metoda a ich veľkomoravská misia sa stali inšpiráciou pre mnohé slovenské umelecké diela. V slovenskej literatúre sa objavili v období baroka a s príchodom slovenského národného obrodovania koncom 18. stor. sa cyrilo-metodská tematika stala v našej poézii, próze, dramatickom, výtvarnom i hudobnom umení mimoriadne frekventovanou.² V televíznej či filmovej tvorbe na Slovensku sa však s osudom solúnskych bratov stretávame len ojedinele, pričom diela reflektujúce ich život a odkaz sa v spomínaných médiách objavujú až v posledných troch desaťročiach.

Rezervovanosť slovenskej hranej televíznej a filmovej tvorby voči príbehu a odkazu Cyrila a Metoda má niekoľko dôvodov. V rokoch 1948 až 1989 to bola predovšetkým politická situácia neprajúca objektívnej prezentácii týchto osobností v médiách, ktoré výrazne podliehali štátnej kontrole i cenzúre. Komunistická moc so zahranično-politickou orientáciou na Sovietsky zväz vyzdvihovala Veľkú Moravu ako žriedlo panslovanského kultúrneho odkazu a Cyrila a Metoda prezentovala ako údajných bojovníkov proti násilnej germanizácii (Kopal 2014, 207). Oceňovala solúnskych bratov aj ako tvorcov prvého slovanského literárneho jazyka a abecedy, no problematike bolo ich poslanie ako šíriteľov kresťanstva a významných predstaviteľov cirkvi. Po roku 1989 narážali snahy o priblíženie osudov vierozvestcov zo Solúna predovšetkým na finančné prekážky a zmenu orientácie slovenskej (i stredo európskej) kinematografie výraznejšie sa otvárajúcej únikovým snímkam pre intelektuálne menej náročné široké divácke publikum. Príbeh z 9. storočia si štandardne vyžadoval spracovanie v rámci žánru historickej drámy, ktorý patrí medzi náročné filmové žánre, nielen nákladmi, ale aj produkciou. Konzervatívny a pietny obraz Cyrila a Metoda v spoločnosti, vychádzajúci z doterajšej umeleckej tradície, podporovaný štátnymi i cirkevnými predstaviteľmi, výrazne sťažoval snahy tvorcov vytvoriť zo solúnskych bratov hrdinov masovo atraktívnych a ziskových audiovizuálnych diel.

Veľkomoravské dejiny a jej významní predstavitelia sa objavili v slovenských televíznych inscenáciách osemdesiatych rokov *Mojmír II* (r. M. Pietor, 1981), *Samo, kupec a kráľ* (r. P. Haspra) a *Svätopluk* (r. J. Zachar, 1989) (Kopal 2014, 218-219). V polovici osemdesiatych rokov minulého storočia sa Veľká Morava mala stať námietom pre rovnomenný slovenský veľkofilm. Projekt režiséra Andreja Lettricha mal pozostávať z troch dielov *Samo, Rastislav* a *Svätopluk*. Záverečná časť filmu v scenáristickom spracovaní Milana Ferka sa mala venovať aj cyrilo-metodskej misii, no tá sa stala ideologicky najspornejšou i výrazne kritizovanou časťou celého projektu (Kopal 2014, 211).³

² Misionárska činnosť Cyrila a Metoda je spomenutá v prvom slovenskom tlačenom katolíckom zborníku *Cantus Catholici* vydanom v roku 1655, ktorý zostavil Benedikt Szöllösi. V období osvietenstva nájdeme zmienku o solúnskych bratoch v predhovore Mateja Bela ku *Gramatike česko-slovenskej (Grammatica slavico-bohemica)* od Pavla Doležala z roku 1746. V časoch slovenského národného obrodovania sa objavuje cyrilo-metodská téma napríklad v literárnych dielach Juraja Fándlyho, Jána Hollého, Jána Kolára, Ludovíta Štúra, Andreja Sládkoviča či Jozefa Miloslava Hurbana.

³ Film *Veľká Morava*, ktorý mal byť koprodukčným projektom medzi štúdiami Koliba, Gottwaldov a Barrandov, sa napokon nezrealizoval kvôli odmietavým reakciám českej strany (Kopal 2014, 207).

Prvou televíznou snímkou tematizujúcou život sv. Cyrila a Metoda sa stala televízna inscenácia *Solúnski bratia* z roku 1989. Vznikla podľa scenára slovenského prozaika a dramatika Milana Ferka, ktorý sa vo svojich prózach (napr. *Svätopluk*, *Svätopluk a Metod*, *Svätoplukovo dedičstvo*, *Velkomoravské záhady*) i v drámach (*Pomsta Pribinova*, *Pravda Svätoplukova*, *Obrana Metodova*, *Svadba Svätoplukova*, *Smrť Gorazdova*, *Nádej Mojmirova*) frekventovane venoval významným osobnostiam i udalostiam Veľkej Moravy. V dvojdielnej televíznej inscenácii *Solúnski bratia* sa Milan Ferko zameral na obdobie trojročného pôsobenia (867 – 869) Konštantína a Metoda v Ríme. Po tom, ako v rokoch 863 až 867 na Veľkej Morave uplatnili Konštantínom vytvorenú novú abecedu a preložili do staroslovienečiny základné liturgické diela, rozhodli sa ísť do Ríma, aby na dvore pápeža Hadriána II. realizovali svoj zámer: obhájili prvé slovanské písmo (hlaholiku), dosiahli schválenie kníh preložených do staroslovienečiny a presadili požiadavku samostatnej panónskoslovienskej diecézy. V Ríme sa odohráva ústredný dramatický konflikt medzi Konštantínom a Metodom na jednej strane, ktorí nezištne obhajujú záujmy Veľkej Moravy a aj každého národa i človeka na rovnoprávnosť, a predstaviteľmi franského kléru, ktorí sa im intrigami snažia tieto zámery prekaziť. Ako ústredný iniciátor intríg je v inscenácii zobrazený franský duchovný Viching, ktorý sa v roku 880 stal nitrianskym biskupom. Milan Ferko rozvíja v inscenácii aj romantickú líniu platonického vzťahu Hadriánovej dcéry Agáty ku Konštantínovi. Agáta je očarená učencovou osobnosťou i jeho názormi a má výrazný vplyv na to, že pápež Hadrián uzná požiadavky Konštantína a Metoda. Pápežova dcéra je neskôr unesená a na Vichingov podnet zavraždená rímskym vojakom Eleutérom. Takýto motív s príchufou konšpiračnej teórie mohol Ferko vytvoriť aj vďaka tomu, že podľa historických prameňov bola pápežova dcéra naozaj v roku 868 unesená a zavraždená, spolu so svojou matkou.⁴ Ďalší plán inscenácie *Solúnski bratia* opisuje aj spor kniežata Rastislava a jeho synovca Svätopluka. Kým Rastislav je nemilosrdný voči Franskej ríši a jej cirkevných predstaviteľov vypovie z Veľkej Moravy, Svätopluk je tu zobrazený ako pragmatický diplomat, usilujúci o nekonfliktný vzťah s Franskou ríšou.

Inscenácia *Solúnski bratia* je síce autorskou fikciou, opiera sa o mnohé historické fakty a historické osobnosti. Zaujme prepracovanými a diferencovanými charaktermi postáv, najmä ústredných hrdinov. Kým Konštantín je zobrazený ako introvertný, hlbavý a často pochybujúci muž, Metod má pragmatickejšiu a rásnejšiu povahu. Títo hrdinovia často prichádzajú do konfliktov z rôznymi typmi výrazne menej sympatických postáv, od sofistického intrigána Vichinga, ťažko čitateľného kardinála Formosu, až po menej obratného zradcu z radov vierozvestcov Vavrincia. Výraznou zmenou postoja v dráme prejde len pápež Hadrián II., ktorý sa od nevýraznej a váhavej postavy často podliehajúcej vplyvu kléru, aj s prispením rodinnej tragédie, vyprofiluje v osvietenú a nezávislú osobnosť. Film síce ponúka v tej dobe tradičný obraz cirkvi ako spoločenstva intrigánov a oportunistov, ale do kontrastu s nimi ponúka aj obraz ústredných cirkevných predstaviteľov s autentickou vierou. Takéto zobrazenie kresťanských hrdinov bolo možné len vďaka politickému odmäku v prestavbovom Československu. Televízna inscenácia *Solúnski bratia* je ukázkou nielen nadpriemernej scenáristickej práce Milana Ferka, ale aj citlivej a sofistikovanej réžie Pavla Haspru, ktorý s využitím popredných slovenských divadelných hercov (v hlavných úlohách sa predstavili Štefan Kvietik a Emil Horváth ml.) dokázal vytvoriť vierohodný a emocionálne silný obraz zápasu solúnskych bratov o sebaurčenie a kultúrne povznesenie Veľkej Moravy.

Po roku 1989 a predovšetkým po vzniku samostatnej Slovenskej republiky sa stala cyrilo-metodská tradícia i obdobie Veľkej Moravy výraznejšie medializovanou témou ako doposiaľ. Vládnuce špičky novovznikajúcej republiky sa hlásili k odkazu Svätopluka, Cyrila i Metoda. V roku 1996 boli stvárnení solúnski bratia v polhodinovom televíznom filme *Poveš o Cyrilovi a Metodovi* z cyklu Hradu a povesti. Toto dielo režiséra Ľuboša Midriaka vzniklo na motívy

⁴ Vo Ferkovej inscenácii však zomiera iba Agáta, jej matka Štefánia sa neskôr utiahne do kláštora.

Starých povestí slovenských od Milana Ferka a reprezentuje žáner dramatizovaného dokumentárneho filmu. Rozprávač Michal Ďuriš v ňom približuje zásadné udalosti spojené s pôsobením Cyrila a Metoda na Veľkej Morave. Navonok odborný štýl komentára ja zafarbený konfesným pohľadom na solúnskych bratov ako poslov Božích⁵. Komentár je sprevádzaný niekoľkými krátkymi hranými scénkami, ktoré didakticky približujú najvýznamnejšie momenty príbehu vierozvestcov. V kontraste s kultivovaným a civilne pôsobiacim prejavom Michala Ďuriša sú však tieto scény stvárnené amatérskymi hercami poznamenané oveľa nižšou mierou autentickosti a sú prezentované s preexponovaným pátosom.⁶

V roku 1998 zrežiroval Martin Kákoš televízny film *Knieža*, podľa románu vtedajšieho slovenského ministra kultúry Ivana Hudeca. Jeho ústrednou témou sú osudy nitrianskeho kniežaťa Pribinu, ktorý bol zo svojej ríše vyhnaný moravským kniežaťom Mojmirom. Schematický scenár jasne vyzdvihuje charakter nitrianskeho kniežaťa a konfrontuje ho s podlým a zlým Mojmirom. V záverečných titulkoch však nezabúda spomenúť aj odkaz Cyrila a Metoda. Televízny film *Knieža* je možné zaradiť k tzv. „národným“ filmom, ktorých úlohou bolo propagovať údajné korene novovzniknutého štátu počas vlády premiéra Vladimíra Mečiara. Na televíznom filme *Knieža* sa okrem Slovenskej televízie podieľalo aj čerstvo sprivatizované Štúdio Koliba, ktoré malo produkovať „národné“ veľkofilmy pre kiná *Jánošík* a *Pribina*. Tieto filmy však napriek štedrej dotácii štátu nevznikli⁷ a Štúdio Koliba sa dostalo do bankrotu. Nezvládnutá a podozrivá privatizácia filmových ateliérov na Kolibe po roku 1996 na dlhú dobu nielen zabrzdila rozvoj slovenskej filmovej tvorby, ale predovšetkým na dlhé obdobie odradila tvorcov a producentov (s korektnými úmyslami) púšťať sa do veľkorozpočtových projektov historických filmov s národnou tematikou.

Rok 2013 – rok vzkriesenia záujmu o cyrilo-metodskú tradíciu v slovenskej kinematografii

Výraznejšie snahy o produkciu hraných filmov s tematikou osudov Cyrila a Metoda sa začali na Slovensku opäť objavovať až pred rokom 2013. Okrem primárneho dôvodu osláv 1150. výročia príchodu Cyrila a Metoda na naše územie boli tieto úsilia podporené aj ďalšími faktormi. Začiatkom tohto tisícročia sa začali zintenzívňovať filmové koprodukcie v strednej Európe so snahou prinášať filmové diela tematizujúce spoločnú históriu nášho regiónu. Slovenská kinematografia a jej tvorcovia participovali napr. na koprodukčných filmoch ako *Jánošík – pravdivá história*, *Bathory*, *Nedodržaný sľub* či *Horiaci ker*. Viaceré tieto koprodukčné projekty boli realizované aj s podporou Audiovizuálneho fondu, ktorý po svojom vzniku v roku 2009 pomohol znovunaštarovať rozvoj filmového priemyslu u nás.

Už začiatkom roku 2009 sa v slovenských médiách objavili správy o tom, že v Nitre sa bude natáčať dvojdielny film o Cyrilovi a Metodovi. Prvá časť mala mať duchovný charakter, druhá mala byť dobrodružnejšia.⁸ Projekt producenta Ján Oparteho sa neskôr zmenil na 100-minútový hraný historický film a dostal názov *Cyril a Metod alebo Anjelský obraz*. Mal vzniknúť podľa scenára

⁵ Ukážka z komentára: „*Boh vyslyšal jeho (Konštantínove, pozn. Š. T.) prosby a jeho rukou začal písať evanjeliá v novom jazyku.*“

⁶ Tento pátos vychádza zo schematických charakterov a replík ústredných aktérov. Konštantín sa v nich sám prezentuje ako martýr („*Ja umieram pre svet a svet umiera pre mňa!*“), franský biskup Viching prejavuje permanentné verbálne i neverbálne pohrdanie nielen solúnskymi bratmi, ale aj ľuďom Veľkej Moravy („*Vôl nevie nič, lebo je volom. Poslúcha a slúži!*“).

⁷ Štát podporil tieto filmy sumou vo výške vyše 200 miliónov korún. Vyše sedemdesiat ostatných veriteľov vložilo na ich vznik sumu takmer pol miliardy korún (Petrašský 2003).

⁸ Podľa: <https://www.tkkbs.sk/view.php?cislocianku=20090123016>.

popredného slovenského scenáristu Ondreja Šulaja, v slovensko-chorvátskej koprodukcii a v réžii českého režiséra Iva Trajkova. Tento projekt mal mať premiéru v júli 2013, nedošlo však k jeho realizácii.

Začiatkom roku 2013 ohlásil vznik svojho celovečerného filmu s cyrilo-metodskou tematikou aj popredný slovenský režisér Juraj Jakubisko.⁹ Ten sa usiloval tento projekt vytvoriť v širokej koprodukcii Česka, Slovenska, Ruska, Bulharska, Nórska, Ukrajiny a Kazachstanu, a oznámil tiež, že do úlohy Svätopluka by rád obsadil britského herca Ewana McGregora. Rozpočet na tento slovanský epos bol plánovaný na 17 miliónov eur, čím mal o 4 milióny eur prekročiť rozpočet jeho predchádzajúceho veľkofilmu *Bathory*.¹⁰ Veľkofilm sa však, podobne ako projekt *Cyril a Metod alebo Anjelsky obraz*, nedočkal realizácie, prioritne z dôvodu nedostatku financií. Hoci iniciátori oboch finančne náročných projektov sa snažili v explikácii svojich projektov poukázať na európsky rozmer a aktuálnosť odkazu Cyrila a Metoda, ukazuje sa, že pre producentov mimo Čiech a Slovenska nie je téma Veľkej Moravy či Cyrila a Metoda až taká atraktívna, participáciu na takomto veľkom koprodukčnom projekte vnímajú ako rizikovú pre návratnosť ich investícií.¹¹ Začína byť evidentné, že pri filmovom spracovaní osudov Cyrila a Metoda je efektívnejšie ponúkať ho prioritne lokálnemu publiku (predovšetkým českému a slovenskému) a namiesto vízií globálnych multiplexových veľkofilmov je vhodnejšie formátovať ho ako komornejší produkt určený pre verejnoprávne televízie najmä slovanských krajín. Takouto cestou sa vybrali tvorcovia televízneho seriálu *Cyril a Metod – Apoštoli Slovanov*, ktorý mal premiéru v českej a slovenskej verejnoprávnej televízii v júli 2013.

Vznik televízneho seriálu *Cyril a Metod – Apoštoli Slovanov* iniciovala česká súkromná produkčná spoločnosť Three Brothers a na jeho vzniku participovali aj ďalší producenti z Čiech, Slovenska, Srbska a Ruska. Štvordielny televízny film podľa scenára Miroslava Oščatku a v réžii Petra Nikolaeva bol prezentovaný ako ukážka v súčasnosti atraktívneho žánru dokudrámy – teda diela využívajúceho primárne formu dokumentárneho filmu, ktorého isté (dramatické) pasáže sú stvárnené formou hraného filmu s profesionálnymi hercami.¹² Okrem tohto televízneho cyklu štyroch 52-minútových častí, vznikol ich zostrihom hraný celovečerný film s rovnomenným názvom. Zásadným posunom 85-minútového celovečerného filmu oproti seriálu bolo vloženie pôvodne nestranného vysvetľujúceho komentára epického príbehu osudov Cyrila a Metoda – od Cyrilovho narodenia do obdobia Metodovej smrti – do úst staršieho Cyrilovho brata. Celovečerný film sa

⁹ Podľa: <https://spis.korzar.sme.sk/c/6674027/jakubisko-si-vybral-drsny-spis-do-pripravovaneho-filmu.html>. Jakubisko historický veľkofilm s názvom *Slovanská epopeja. Tisíc rokov samoty* priblížil týmito slovami: „Môj príbeh nerozpráva iba o súbojoch kedysi mocných, dnes už zabudnutých kráľov, ale tiež o zrode prvej ríše, ktorá sa stala prvým krôčikom k slovanskej pospolitosti a ktorá dodnes nebola predstavená na filmovom plátne. Veď o histórii Slovanov, žijúcich na území rozprestierajúcom sa od stredu Európy až po Ural, častokrát nevedia ani naši západní susedia v EU. Je to rozprávanie o pohanstve a o zložitom zrode kresťanstva u Slovanov, ale tiež o túžbe byť šťastným navzdory neprajnému osudu...“
Zdroj: <http://www.jakubiskofilm.com/cs/pripravujeme/>.

¹⁰ S rozpočtom 13,3 milióna eur sa *Bathory* zaradil medzi najnákladnejšie filmy v strednej Európe.

¹¹ V súvislosti s predchádzajúcim historickým veľkofilmom filmom Juraja Jakubiska *Bathory* tu navyše existuje skúsenosť s dielom, ktoré napriek mimoriadnemu diváckemu ohlasu v Čechách a na Slovensku (kde zaujalo vyše 1 300 000 divákov), nezarobilo ani na svoje náklady a na medzinárodnom filmovom trhu výraznejšie nezaujalo.

¹² Zaradenie tohto seriálu medzi žáner dokudrámy bolo frekventovane uvádzané v propagačných materiáloch cyklu (napríklad i na webovej stránke RTVS) hoci jeho forma má mimoriadne blízko k tradičnému hranému televízному seriálu. Gladiš (2015, 96) považuje tento seriál za subžáner tzv. umeleckej dokudrámy, v ktorej (na rozdiel od faktualnej dokudrámy) prevažujú hrané pasáže nad dokumentárnymi. V prvej časti seriálu nazvanej *Bratia zo Solúna* tvoria hrané pasáže až 84, 57% celkovej dĺžky filmu (ibid.).

opiera predovšetkým o dramatické pasáže zo štvrtej časti seriálu. Dramatickejšia filmová verzia televízneho projektu však prekvapivo oslovila viac divákov v televíznom vysielaní a na DVD nosičoch ako v kinách.¹³

Televízny seriál (a následne aj film) priniesol po premiére rozpačité reakcie divákov i odbornej kritiky. Odbornejšie reflexie vyčítali dielu istý neobjektívny pohľad na historické súvislosti pôsobenia Cyrila a Metoda na Veľkej Morave, resp. isté skreslenie historických faktov s cieľom zvýrazniť prínos vierozvestcov (i Veľkej Moravy) pre súčasnú českú a moravskú kultúru a národnú identitu. Už v úvodných titulkoch českej verzie filmu je poznámka, že film bol „*natočený k 1150. výročiu od príchodu Cyrila a Metoda na územie dnešnej Moravy*.“ V slovenskej verzii filmu je naopak v úvodných titulkoch korektná poznámka, že Veľká Morava nie je totožná zo súčasťou Moravou. V seriálovej verzii projektu sa na mape, zobrazujúcej púť Cyrila a Metoda, objavuje územie označené Morava (nie Veľká Morava) a sídlo kniežata Rastislava Veligrad je situované na severovýchod od moravských Mikulčíc. Televízny seriál nezakrýva snahu získať si priazeň predovšetkým českého a moravského publika a nekriticky vyzdvihuje vzťah solúnskych bratov k moravskej a českej kultúre a histórii. Tento zámer je však pre slovenského diváka ťažko akceptovateľný. Zamlčovanie veľkomoravských lokalít nachádzajúcich sa na území Slovenska a cyrilo-metodského prínosu pre slovenskú kultúru prekvapuje aj z dôvodu, že na tomto koprodukčnom seriáli participovala (hoci menšinovým podielom) aj slovenská verejnoprávna televízia.¹⁴

Predovšetkým slovenských divákov mohlo v televíznom seriáli prekvapiť negatívne zobrazenie nitrianskeho kniežata Svätopluka v kontraste s jeho zidealizovaným strýkom Rastislavom. Už samotné herecké obsadenie napomáha schematickému a protikladnému zobrazeniu dvoch popredných vládcov Veľkej Moravy – kým moravské knieža Rastislav je v podaní slovenského herca Milana Bahula (tradičného predstaviteľa kladných hrdinov) rozvážnym, dôstojným a úctu vyvolávajúcim panovníkom, jeho synovec Svätopluk v podaní Jana Jankovského pôsobí dojomom agresívneho nekultivovaného výrastka. Svätopluk je v Nikolaevovom filme stvárnený ako lokaj Východofranskej ríše, ktorý sa neštíti zajať svojho strýka Rastislava a vydať ho Karolmanovi. Seriál zatajuje fakt, že Rastislav sa pred týmto činom usiloval o Svätoplukove zavraždenie, keďže jeho synovec v roku 870 po franskom plienení uznal zvrchovanosť Východofranskej ríše nad územím (Nitrianskym kniežatstvom), ktoré spravoval. Televízny projekt zobrazuje aj konflikty Svätopluka s Metodom, ktorý mu vyčíta nielen jeho nemorálny životný štýl (napríklad orgie s viacerými ženami), ale aj inklináciu k východofranským duchovným – predovšetkým Vichingovi. Viching je v seriáli zobrazený ako intrigán bažiaci po moci a z toho dôvodu je najvýraznejším neprajníkom misie Cyrila a Metoda. Takýto negatívny obraz Vichinga je v stredoeurópskej literatúre a dráme (predovšetkým od obdobia národného obrodovania v 19. stor.) typický, v Nikolaevovom projekte je však táto postava podaná mimoriadne schematicky, oveľa menej invenčne a plasticky, ako napríklad v Hasprovej inscenácii *Solúnski bratia*.

Seriál *Cyrl a Metod – Apoštoli Slovanov* prezentuje jednoznačne negatívny pohľad na pôsobenie východofranských biskupov na území Veľkej Moravy, obchádza podstatný fakt, že práve oni priniesli kresťanstvo na územie Veľkej Moravy. V televíznom projekte je okolie moravského Veligradu zobrazené ako málo christianizované a zaostalé. V scéne príchodu Cyrila a Metoda na Veľkú Moravu stretávajú bratia zo Solúna skupinu pohanov s výzorom a správaním pravekých ľudí. Jedna z kritik túto scénu komentuje takto: „*Je udivujúce, ako mohol byť natočený tak*

¹³ Film v roku 2013 videlo v českých kinách zanedbateľných 1666 divákov, no verejnoprávne televízie v Čechách i na Slovensku ho frekventovane zaraďujú do vysielania počas sviatku sv. Cyrila a Metoda 5. júla.

¹⁴ Slovenská verejnoprávna RTVS podporila tento televízny projekt sumou 120 tisíc eur (pri celkovom rozpočte vyše 2 130 000 eur).

etnograficky chabý film, v ktorom je zosmiešeným, urážlivým, ba až nevierohodným spôsobom vykresľovaná naša skutočná, pôvodná duchovná kultúra“ (Žiarislav 2013). V inej kritike filmu sa stretávame aj s korektnou poznámkou, že „protisvätoplukovský tón celého filmu je nenáležitý a jasne odhaľuje zámer tvorcov postaviť do rozporu akési proslovanské a protislovanské sily“ (Čulen 2013). Favorizovanie veligradského kniežaťa Rastislava ako oddaného reprezentanta slovanských záujmov a najúprimnejšieho spojenca Cyrila a Metoda posilňuje mýtus o súčasnej Morave ako najkresťanskejšej a najslavanskejšej časti niekdajšej Veľkej Moravy.

Seriál *Cyril a Metod – Apoštoli Slovanov* (a rovnomenný film) neskrýva dominantný zámer uctiť si a propagovať odkaz sv. Cyrila a Metoda. Pietny postoj k svätcom zo Solúna však akoby tvorcami zväzoval ruky postaviť originálnejší a divácky atraktívnejší príbeh. Problematickou stránkou televízneho seriálu je nielen jeho didaktickosť a popisnosť, umelecká dokudráma je plná historických nepresností či zjednodušení. Formálne spracovanie cyklického diela je konvenčné, odkazuje na tradičné televízne inscenácie, v ktorých dominujú rozsiahle ateliérové scény (sídla panovníkov, interiéry kláštorov). V seriálových dialógoch dominuje literárny jazyk a v jednotlivých replikách sa nachádza aj neúmerné množstvo pátosu, takže aj skúsení herci obsadení v projekte často zlyhávajú v snahe dať postavám ľudský rozmer. Koprodukčný projekt síce napĺňa zámer vzdelávacieho a pietneho diela, rezignuje však na ambície ponúknuť divácky atraktívny a uveriteľný obraz významného mílnika našich dejín.

Dokumentárna reflexia prínosu solúnskych bratov

V roku 2014 bol na Slovensku realizovaný ambiciózny televízny projekt tematizujúci príchod Cyrila a Metoda na územie Veľkej Moravy. Išlo o trojdielny dokumentárny film *Misia bratov Konštantína a Metoda*, ktorý podľa scenára Bernadety Tokárovej zrežiroval Kristián Bezák. Scenáristka Bernadeta Tokárová sa v Redakcii duchovného života Slovenskej televízie podieľala na vzniku niekoľkých dokumentov, ktoré sa venovali tejto problematike, ešte pred rokom 2000, no podľa jej slov neboli také analytické (Eliášová 2014). Ambíciou tvorcov bolo vytvoriť komplexnejší pohľad na problematiku a obohatiť televízne svedectvo o niektoré nové poznatky, ktoré sa objavili v poslednom desaťročí.

Dokumentárny seriál *Misia bratov Konštantína a Metoda* nakrúcal štáb RTVS v deviatich krajinách Európy, navštívil pritom 23 rôznych bazilík a kostolov, niekoľko múzeí, ba i vatikánske tajné archívy. Finálny materiál je rozdelený do troch približne 52-minútových častí, ktoré chronologicky popisujú osudy Konštantína a Metoda od ich príchodu na Veľkú Moravu. Seriál je zložený z výpovedí popredných historikov, archeológov, jazykovedcov či teológov nielen zo Slovenska, ale aj z Grécka, Srbska, Maďarska či Nemecka. Tie sú spojené komentárom so zábermi historických – prevažne sakrálnych – stavieb, mapami historických území a detailmi obrazov a fresiek s cyrilo-metodskými a veľkomoravskými motívmi.

Prvá časť trojdielneho cyklu je venovaná príchodu Konštantína a Metoda na Veľkú Moravu. Dokument posudzuje ich misiu nielen z cirkevného pohľadu, ale veľmi podrobne analyzuje aj ich kultúrny prínos. Písmo, ktoré Konštantín vytvoril – hlaholika – je v dokumente približené aj z jazykovedného hľadiska, objasňuje sa tu aj charakter Konštantínovej oslavnej piesne *Proglas*. Divák sa tu zoznamuje aj s novými archeologickými nálezmi z 9. storočia na Devíne, ktoré môžu byť základmi sakrálnej veľkomoravskej stavby. Devín je tu spomínaný ako Rastislavovo sídlo, ktoré *Fuldské anály* označujú ako Dowina. Druhá časť dokumentu približuje púť Konštantína a Metoda a ich učeníkov do Benátok v roku 867, kde Konštantín obhájil spor o používanie slovanského jazyka v liturgii s trojjazyčníkmi. Historici potom opisujú aj návštevu gréckych bratov u pápeža Hadriána II. v Ríme, ktorý v rovnakom roku schválil slovanské bohoslužobné knihy a povolil

slovanskú liturgiu. Pri návrate Metoda na Veľkú Moravu v roku 870 ho na pokyn franských biskupov internovali v kláštore v Elwangene. Dokument divákov privádza aj do tohto mesta, kde nájdeme reliéf znázorňujúci ponížovanie Metoda franskými biskupmi. V úvode tretej časti dokumentu je priblížený prínos Konštantína a Metoda pre cirkevné dejiny a rozoberá aj vzájomný vzťah Svätopluka a Metoda. Dokument rozbíja stereotypný názor, že Svätopluk vyhнал Metodových žiakov z územia Veľkej Moravy. V životopise, ktorý napísal svätý Kliment, sa uvádza, že boli vyhnaní za neprítomnosti Svätopluka vo svojom sídle.

Seriál *Misia bratov Konštantína a Metoda* je ukážkou formálne konvenčného, ale zároveň remeselné kvalitne natočeného televízneho cyklického dokumentu. Zaujme kvalitným výberom účinkujúcich odborníkov na danú problematiku a aj zábermi na mnohé verejne doposiaľ nepublikované dokumenty. Divákovi prvýkrát sprostredkúva originál Buly Jána VIII. *Industriae tuae* z roku 880. Približuje aj jednu z najvzácnejších cyrilo-metodských pamiatok napísanú hlaholikou – *Assemanov kódex*, ktorý je uložený vo Vatikánskej knižnici. Prístup do tejto knižnice bol filmárom umožnený aj vďaka záštite významných slovenských cirkevných predstaviteľov a zároveň odborníkov na cirkevnú históriu – profesorky Emílie Hrabovec, profesora Viliama Judáka a profesora Cyrila Vasiľa, ktorí sa v dokumentárnom seriáli frekventovane objavujú. Napriek relatívne reprezentatívnej vzorke účinkujúcich odborníkov z mnohých európskych krajín, prekvapí absencia českých (či skôr moravských) vedcov. Za jediné veľkomoravské mestá sú podľa prvej časti dokumentu považované Devín, Bratislava a Nitra. Je ťažko pochopiteľné, prečo sa v dokumente neobjavuje slovom či obrazom žiadna moravská lokalita¹⁵, nie je v ňom tiež zmienka o najfrekventovanejšie prezentovanom Rastislavovom sídle Veligrad, ktoré sa zvykne lokalizovať na územie dnešnej juhovýchodnej Moravy. Snaha dokumentu priblížiť (a zvýrazniť) prínos Cyrila a Metoda pre slovenskú kultúru je korektná, no snaha lokalizovať cyrilo-metodskú misiu (rovnako ako napríklad pôsobenie kniežata Rastislava) výlučne pre súčasné územie Slovenska je problematická. Takýto postoj sa dá čítať aj ako lojalita autorov dokumentu k aktuálne vládnucej politickej reprezentácii, ktorá sa snaží oživiť svätoplukovský mýtus a vo Veľkej Morave či v Svätoplukovom nitrianskom kniežatstve nachádza korene slovenskej štátnosti.¹⁶

Ďalší podnetný a mnohvrstevný dokument o živote solúnskych bratov a ich misii na Veľkej Morave vznikol v Českej televízii v roku 2013 pod názvom *Cyril a Metoděj: Dědictví otců a matek zachovej nám, Pane!* Tento 52-minútový film podľa scenára Otakára Mariu Schmidta režijne spracovali Otakáro Maria Schmidt, a Jana Kristina Studničková. Dokumentárny film s prvkami filmovej eseje využíva sprievodný komentár Martina Dejgara a autora filmu Otakára Mariu Schmidta, ktorí približujú životnú púť, ale i osobnostné rysy Konštantína a Metoda. Osvetľujú ich úradnícke i misijné pôsobenie v Byzantskej ríši, vyzdvihujú Konštantínov talent a vzdelanosť, predovšetkým v oblasti jazykov. Ďalšími sprievodcami dokumentu je dvojica súčasných českých kňazov Miroslav Herold a Marek Orko Vácha, ktorí v inscenovaných pasážach stvárnujú solúnskych bratov a rekonštruujú ich cestu z Byzantskej ríše na Veľkú Moravu a neskôr i do Talianska. Štáb dokumentaristov s kamerou navštevujú nielen tradičné miesta spojené s pobytom Cyrila a Metoda ako Solún, Istanbul, Benátky a Rím, ale aj miesta spojené s cyrilo-metodským odkazom ako Ochrid v Macedónsku, miesta v Bielorusku, na Kryme, českú Starú Boleslav, moravské Střílky či Velehrad.

V porovnaní so slovenským dokumentom *Misia bratov Konštantína a Metoda*, má český film *Cyril a Metoděj: Dědictví otců a matek zachovej nám, Pane!* originalnejšiu vizuálnejšiu stránku

¹⁵ Až v tretej časti seriálu sa na mape Veľkej Moravy objaví aj moravské mesto Mikulčice.

¹⁶ V dokumente sa objavujú zábery sochy Svätopluka na Bratislavskom hrade, ktorú v roku 2012 odhalil predseda vlády SR Robert Fico.

i štruktúru¹⁷, no rovnako sprostredkúva pohľad na cyrilo-metodskú tému predovšetkým prostredníctvom interpretácie súčasných predstaviteľov cirkvi. Film Otakára Mariu Schmidta dáva výrazný priestor výpovediam popredných českých i slovenských cirkevných hodnostárov: napr. pražskému arcibiskupovi Dominikovi Dukovi, arcibiskupovi olomouckému Janovi Graubnerovi, či jezuitovi Cyrilovi Vasilovi – sekretárovi pre východné cirkvi. Prínosnou pasážou dokumentu je sumarizovanie prínosu pre českú a moravskú kultúru – venuje sa napríklad aj úlohe kráľa Karola IV pri šírení cyrilo-metodského odkazu. Za miesto posledného Metodovho odpočinku sa podľa televízneho filmu považuje súčasná Morava – či už Velehrad, Hora sv. Klimenta v Chřibech, pri Uherskom Hradišti či pri Mikulčiciach. Dokumentárny film priznáva, že hoci hmatateľné pamiatky na solúnskych bratov na Morave neexistujú, no ich duchovný odkaz je stále prítomný a intenzívny.

Postmoderný a ironizujúci pohľad na cyrilo-metodskú tradíciu

V aktuálnom tisícročí sa čoraz frekventovanejšie objavuje aj menej pietny pohľad na cyrilo-metodskú tradíciu. Diela, zvyčajne šírené na internetovej platforme, komunikujúce s prevažne s mladou generáciou, využívajú aj ironický či priamo parodický prístup k tejto tematike.

Už v roku 2008 v rámci českého animovaného televízneho seriálu podľa úspešnej knihy Lucie Seifertovej *Dějiny udatného českého národa*, v ktorom sa autori hravou a humornou formou snažili priblížiť kľúčové momenty českých dejín, sa diváci mohli stretnúť aj s epizódou približujúcou príchod Cyrila a Metoda na Veľkú Moravu. Kreslený trojminútový film v réžii Pavla Koutského a s komentárom Jiřího Lábusa, ponúka zjednodušený a humorný pohľad na postavy solúnskych bratov. V krátkom filme sú komicky štylizované postavy Cyrila Metoda zobrazené so svätožiarami, ktoré si navzájom zamieňajú. Hlaholiku prinášajú miestnemu obyvateľstvu doslovne – sypú obrovské písmená kniežaťu Rastislavovi do náručia, následne sa obyvatelia Veľkej Moravy (v seriáli Moravy) s písmenami začínajú zvedavo hrať. Ironia je prítomná aj v scéne zobrazenia sviatosti krstu. Komentár o tom, že obyvatelia krst prijímali s radosťou kontrastuje s kreslenou scénkou, v ktorej Cyril a Metod naháňajú, chytajú a hádžu vydesených ľudí do veľkej kade, kde im následne požehnávajú. Záverečný obraz Božieho oka nad Veľkou Moravou s komentárom, že v Čechách kresťanstvo zapustilo svoje pevné korene, sa tiež dá čítať viacznačne. Humor seriálu i konkrétnej epizódy je však evidentne láskavý, slúži do istej miery didaktickej funkcii a neskĺza do ostrej satiry. Tú môžeme nájsť v epizóde *Cyril a Metod* (2014) z cyklu *Kapurková*, ktorá sa nachádza na webstránke lokal.tv.sk.¹⁸ Internetová epizóda z dielne režiséra Jakuba Kronera nám ponúka krátku mystifikáciu o živote Cyrila a Metoda plnú absurdných situácií, ktorú divákovi prednáša podnapitý kňaz. Terčom posmechu epizódy, a vlastne celého cyklu *Kapurková*, evidentne nie sú solúnski bratia, ale podgurážení kňazi. Cez túto zmätenú postavu sa tvorcovia *Kapurkovej* pokúšajú o konvenčnú proticirkevnú satiru.

Cyril a Metod sú v súčasnosti využívaní nielen v ironických a satirických programoch, ale aj v internetových kampaniach na podporu kresťanských aktivít. V roku 2013 ich kreslené postavičky pozývali v klipe, ktorý na portáli youtube.com zdieľal Katechetický úrad spišskej diecézy, na Národný pochod za život v Košiciach.¹⁹ Dialóg dvojice svätcov je konvenčný, varuje pred hroz-

¹⁷ Netradičným prístupom v tomto dokumentárnom filme s prvkami faktualnej dokudrámy je využitie rovnakých aktérov (Miroslav Herold, Marek Orko Vácha) v dokumentárnych a zároveň v inscenovaných pasážach. Dokument zaujme aj množstvom štylizovaných, symbolických, poetických i hravých obrazov a vynalievavou subjektívnou a dynamickou kamerou Jiřího Strnada.

¹⁸ Video dostupné na: <http://www.lokal.tv/sk/kapurkova-cyril-a-metod/623/46>.

¹⁹ Video dostupné na: <https://www.youtube.com/watch?v=ND-31nGk400>.

bou potratov na Slovensku. Vizual postavičiek solúnskych bratov však evidentne odkazuje na hrdinov amerického seriálu *South Park*, ktorý je typický svojím provokatívnym hrubozrným humorom a ostro-satirickým spoločenským postojom. Nekonvenčný vizual svätcov sa snaží osloviť predovšetkým mladú generáciu veriacich, no i mládež s vlažnejším postojom k cirkvi.

V roku 2017 sa na lifestylovej slovenskej internetovej stránke vju.sk objavil webseriál *Soloon Brothers*. Jedenásť webizód režiséra Gejzu Dezorza a scenáristov Juraja Malíčka a Pavla Hubináka využíva v hlavných úlohách postavy vierozvestcov zo Solúna, hrané dielo je však výrazne odlišné od tradičných historických životopisných diel. Webseriál sa dominantne opiera o žánre sci-fi a situačnej komédie. Vierozvestci Konštantín Cyril a Metod v ňom cestujú na Veľkú Moravu, no keďže nestihli prvý termín príchodu, skúšajú sa tam dopraviť nielen cestovaním v priestore, ale aj v čase. Takúto púť im umožní a sprevádza ich ňou učenc, lekár a alchymista Nostradamus. Netradičnej trojici cestovateľov v čase sa nedarí nájsť presné miesto a čas ich cesty, preto sa objavujú v rôznych historických obdobiach a stretávajú rôzne významné postavy, ktoré sú spojené so slovenskou históriou, vedou či kultúrou. Medzi epizódne postavy tak patria napríklad Ján Hollý, Ján Jesenius, Ľudovít Štúr, Juraj Jánošík, Jozef Murgaš či Kupec Samo.

Vo webseriáli s originálnym námetom sa predstavila trojica popredných komediálnych hercov Lukáš Latinák, Juraj Kemka a Miroslav Noga. Režisér zvolil pri jeho inscenovaní minimalistický prístup – mizancény vytvára okrem hercov a rekvizít zvyčajne len fotografiou/videosekvenciou na pozadí. Podľa tvorcov vo webseriáli sa „pracuje s iróniou, sarkazmom, sebaíroniou, absurditou a dada, čo sú komediálne prvky, s ktorými sa síce v domácom prostredí nedá veľmi pracovať v hlavnom prúde...“²⁰ Predovšetkým prvé epizódy priniesli rozpačitý humor, neujasnenú štruktúru i minútáž v rozpätí od 5 do 11 minút. Postava zo slovenskej histórie (stvárnena vždy M. Nogom), ktorú solúnski bratia stretávajú, je zobrazená s komickou štylizáciou, a kým v niektorých epizódach je terčom rád Cyrila a Metoda, ako by sa mal zapísať do histórie, v ďalších zas on udivuje svätcov svojimi schopnosťami.

Napriek relatívne dobrej propagácii na internetovej platforme si seriál *Soloon Brothers* nenašiel veľa priaznivcov²¹. Dôvodom nie je len istá dramaturgická nedotiahnutosť, ale aj fakt, že tento seriál si vyžaduje diváka značne poučeného o živote (i tvorbe) jeho hrdinov. Dá sa predpokladať, že takýchto nadpriemerných znalcov slovenskej histórie a jej dejateľov medzi cieľovou skupinou lifestylovej webstránky vju.sk – mladých ľudí do tridsať rokov – nie je veľa. Na druhej strane je evidentným prínosom *Soloon Brothers* jeho snaha približovať veľikánov našej kultúry bez tradičného pátosu, hoci jeho hrdinovia, vrátane Konštantína Cyrila a Metoda, sú skôr zdrojom a terčom láskavého humoru než ostrého sarkazmu a satiry. Seriál Juraja Malíčka a Pavla Hubináka je postmoderným dielom, ktoré síce pracuje s tradičnými mýtmi, ale snaží sa ich narúšať. Vytvára priestor pre diskusiu o význame našich historických osobností a môže prispieť i k prehodnocovaniu spoločenského postoja k významným míľnikom našej histórie.

Záver

Cieľom tejto prehľadovej štúdie bolo priblížiť a analyzovať relevantné české a slovenské audiovizuálne diela venované životu a tvorbe svätých Cyrila a Metoda od konca 80. rokov minulého storočia po súčasnosť. Práca odhalila posuny v pohľade na túto problematiku pod vplyvom zmien spoločenskej a politickej situácie v posledných troch dekádach. Počas komunistickej vlády v Československu boli sv. Cyril a Metod na okraji mediálneho záujmu a boli vnímaní len ako

²⁰ Zdroj: <https://www.facebook.com/SoloonBrothers/>.

²¹ Fanúšikovská stránka tohto seriálu mala na sklonku januára 2019 245 priaznivcov.

tvorcovia prvého slovanského literárneho jazyka a abecedy, prípadne aj ako údajní bojovníci proti násilnej germanizácii. Problematické bolo ich poslanie ako šíriteľov kresťanstva a významných predstaviteľov cirkvi. Aj v televíznej inscenácii *Solúnski bratia* z roku 1988 sú Cyril a Metod vyzdvihovaní predovšetkým ako významní obhajcovia Slovanov a morálne authority, ich rozmer náboženských predstaviteľov je v úzadí. Až po roku 1989 začínajú byť tieto historické postavy výraznejšie prezentované ako predstavitelia cirkvi a zásadní šíritelia kresťanstva na našom území. Po vzniku Slovenskej republiky v roku 1993 sú solúnski bratia ešte intenzívnejšie spájaní s koreňmi našej štátnosti. V slovenských dokumentárnych i hraných televíznych projektoch sa pozornosť zameriava na ich pôsobenie na súčasnom slovenskom území a vyzdvihuje sa ich prínos predovšetkým pre slovenskú kultúru a cirkev. Privlastňovanie si odkazu Cyrila a Metoda nie je typické iba pre slovenské televízne projekty. V jedinom zrealizovanom celovečernom filme o ich živote a tvorbe s názvom *Cyril a Metod – Apoštoli Slovanov*, ktorí iniciovali českí producenti (hoci aj s účasťou zahraničných koprodukčných partnerov), je nekriticky vyzdvihovaný vzťah Cyrila a Metoda k súčasnému územiu Moravy i k panovníkom, ktorí na ňom (údajne) pôsobili. Po roku 1993 začína vznikať výrazná priepasť v interpretácii cyrilo-metodskej tradície medzi českými a slovenskými audiovizuálnymi tvorcami. Títo sa často orientujú na posilňovanie národných mýtov, no týmto zároveň rezignujú na hľadanie objektívnej historickej pravdy. Ďalším negatívnym dôsledkom takéhoto tvorivého prístupu je často aj strata komunikatívnosti a atraktívnosti diel s cyrilo-metodskou tematikou mimo krajiny ich pôvodu.

V období rokov 2013 až 2014 vznikli dva pozoruhodné dokumentárne filmy o živote a tvorbe solúnskych bratov – český *Cyril a Metoděj: Dědictví otců a matek zachovej nám, Pane!* a slovenský *Misia bratov Konštantína a Metoda*. Obe snímky sú charakteristické snahou o komplexnejší a objektívnejší pohľad na spomínaných svätcov, no v oboch je prítomná národná perspektíva i výrazný náboženský pohľad.

V súčasnosti vznikajú aj diela s menej pietnym pohľadom na cyrilo-metodskú tradíciu. Sú šírené často aj na internetovej platforme, oslovujú prioritne mladú generáciu a využívajú aj ironický či parodický prístup k tejto tematike. Epizóda z českého animovaného cyklu *Dějiny udatného českého národa*, epizóda zo slovenského animovaného internetového cyklu *Kapurková* či slovenský postmoderný webseriál *Soloon Brothers* popularizujú túto tému aj v rámci publika, pre ktoré je tradičný pohľad na solúnskych bratov neatraktívny. Uchovávajú tým cyrilo-metodský diskurz v povedomí širšieho obyvateľstva a majú tiež potenciál ovplyvňovať aktuálny spoločenský postoj k Cyrilovi a Metodovi a ich odkazu.

REFERENCES

- Čulen, Anton. 2015. Protislovenská interpretácia CM misie: Cyril a Metod – Apoštoli Slovanov. Film, ktorý nesplnil očakávania. <http://alianciazanedelu.sk/?p=6118>.
- Eliášová, Andrea. 2014. Slovenský dokument Misia bratov Konštantína a Metoda žne ohlasy a prináša aj niektoré prekvapenia. https://www.rozhlas.cz/nabozenstvi/zpravy/_zprava/slovensky-dokument-misia-bratov-konstantina-a-metoda-zne-ohlasy-a-prinasa-aj-niektore-prekvapenia--1375562.
- Gladiš, Marián. 2015. Dokudráma a jej podoby v súčasnom slovenskom mediálnom prostredí. In Bočák, Michal – Regrutová, Lenka – Rusnák, Juraj (eds.). *Médiá a text 5*. Prešov, 81-101.
- Kopal, Petr. 2014. Velká Morava – pokus o slovenský národní velkofilm. In Kopal, Petr (ed.). *Film a dějiny 4. Normalizace*. Praha, 202-219.
- Lauková, Silvia (ed.). 2013. *Medzi trvaním a dejinami. Cyril a Metod v slovenskej literatúre*. Výberová antológia. Nitra.

- Petranský, Ludo.* 2003. Slovenský film – zabudni na Kolibu? <https://www.sme.sk/c/833986/slovensky-film-zabudni-na-kolibu.html>.
- Turčan, Vladimír.* 2013. Cyril a Metod – trvalé dedičstvo. In Krekovič, Eduard – Mannová, Eva – Krekovičová, Eva (eds.). *Mýty naše slovenské*. Bratislava, 36-41.
- Žiarislav.* 2013. Cyril a Metod – utajený zákonník – 4-dielna filmová rozprávka sa našťastie skončila. <http://www.2012rok.sk/wp/ako-dalej/17590-cyril-metod-utajeny-zakonnik-4-dielna-filmova-rozpravka-sa-nastastie-skoncila>.

SUMMARY: REFLECTION OF THE LIFE AND WORK OF CYRIL AND METHODIUS IN TELEVISION, FILM AND INTERNET PRODUCTION FROM THE 1980S TO THE PRESENT. The aim of the study was to analyze relevant Czech and Slovak audiovisual works devoted to the life and work of Saints Cyril and Methodius since the end of the 1980s to the present. The work revealed shifts in this subject under the influence of changes in the social and political situation in the last three decades. During the Communist regime in Czechoslovakia, Cyril and Methodius were on the margin of media interest and were perceived only as creators of the first Slavic literary language and alphabet, or as fighters against violent Germanization. Their missions as Christians and important church officials were perceived as problematic. In the television production called *Solúnski bratia* (Brothers from Thessaloniki) made in 1988, Cyril and Methodius are particularly highlighted as important advocates of the Slavs and moral authorities, their role as religious leaders was diminished. After 1989, these historical figures began to be presented as Church representatives and fundamental promoters of Christianity in our territory. After the foundation of the Slovak Republic in 1993, the brothers from Thessaloniki became connected to the roots of Slovak statehood. In Slovak documentary and featured television projects, they were mainly associated with the work within the present Slovak territory and their contribution to Slovak culture and the Church was particularly highlighted. Cyril and Methodius were not exclusively used just in Slovak TV projects. In *Cyril a Metod – Apoštolové Slovanů* (Cyril and Methodius - Apostles of the Slavs), the only film specifically devoted to their life and work initiated by Czech producers (with the participation of foreign co-productive partners), the relationship of Cyril and Methodius and their work on the present territory of Moravia is uncritically highlighted.

Two remarkable television documentary films on the life of the brothers from Thessaloniki were created in 2013 and 2014. The Czech documentary *Cyril a Metoděj: Dědictví otců a matek zachovej nám, Pane!* (Cyril and Methodius: Lord, preserve the legacy of our fathers and mothers for us!) and the Slovak film *Misia bratov Konštantína a Metoda* (Mission of the Brothers Constantine and Methodius). Both documentary productions are characterized by the desire for a more complex and more objective view of the saints, but both national perspectives and a distinct religious view are present.

In the current millennium, works are also being created with less respectful views of the Cyrillo-Methodic tradition. They are commonly distributed on the Internet platform, they typically use irony and parody and they address primarily the young generation. The postmodern web series such as *Soloon Brothers* can help us to rethink the social attitude towards Cyril and Methodius and their heritage.

Mgr. art. Štefan Timko, PhD.
Constantine the Philosopher University in Nitra
Faculty of Central European Studies
Institute of Languages and Cultures of Central Europe
Dražovská 4
949 74 Nitra
Slovakia
stimko@ukf.sk

RECENZIE / BOOK REVIEWS

KUČERKOVÁ, Magda – KNAPIK, Ján. *Cesta do Compostely. Legendy, história, skúsenosti*. Košice: Zachej, 2018. 304 s. ISBN 978-80-89866-27-4.

Do popredia záujmu európskych vedcov i odborníkov z rôznych oblastí sa v ostatnom čase čoraz častejšie dostáva fenomén zvaný Camino de Santiago alebo svätajakubská cesta. Že ide o živý a aktuálny jav, potvrdzuje aj jeho preniknutie do slovenského akademického a kultúrneho priestoru, kde naň v uplynulých rokoch reagovalo viacero podujatí: expozícia na Bratislavskom hrade pod názvom „Cesty, z ktorých sa rodila Európa: Santiago a jeho púte“ (2004), viaceré výstavy autorských fotografií (napr. „Camino de Santiago – Cesta ako cieľ“ v rámci Dni hispánskej kultúry; apríl 2016, Filozofická fakulta UKF v Nitre) či medzinárodná konferencia „Svätajakubská cesta v umení a cestovnom ruchu“ (november 2016, Fakulta stredo európskych štúdií UKF v Nitre), výstupom z ktorej bol v roku 2018 aj rovnomenný, interdisciplinárne poňatý a v Konštantínových listoch už recenzovaný zborník. Je potrebné vyzdvihnúť i súčasnú snahu občianskeho združenia Priatelia svätajakubskej cesty na Slovensku – Camino de Santiago, ktoré sa už niekoľko rokov usiluje značiť túto pútnickú trasu naprieč Slovenskom. V tejto súvislosti nemožno opomenúť, že v októbri 2018 sa pri príležitosti prvého výročia zápisu slovenskej trasy do celoeurópskej siete svätajakubských ciest slávnostne otvoril úsek vedúci cez Nitriansku diecézu a nitriansky región a bola požehnaná liturgická tabuľa i pútnické kredenciály a bedekre.

Kunsthistorik Pavel Štěpánek vo svojej štúdií „Slovensko na ceste ke sv. Jakubu (duchovní kontext putování do Santiaga de Compostela a jeho odraz v architektuře a výtvarném umění)“ (*Duchovní cesta a její podoby v literatuře*, Nitra, 2015) načrtnol problematiku skúmania spätosti Slovenska s podľa neho historicky podloženou tradíciou putovania do Compostely,

pričom naznačil, že viaceré patrocíniá u nás sú priamo viazané na Santiago de Compostela. Štěpánekov výskum v mnohom teda potvrdzuje opodstatnenosť úsilia Priateľov svätajakubskej cesty – Camino de Santiago.

Publikácia Magdy Kučerковой a Jána Knapíka *Cesta do Compostely. Legendy, história, skúsenosti* osviežujúcim spôsobom prispieva k neustále vzrastajúcemu záujmu o svätajakubskú cestu. Do na Slovensku relatívne absentujúcej odbornej reflexie putovania do Santiaga (okrem už spomínaného zborníka nebadať v slovenskom prostredí iné odborné publikácie rozvíjajúce túto tému) pritom vstupuje celkom osobitým spôsobom. Obaja autori púť osobne absolvovali, ako uvádzajú v záverečných medailónoch (J. Knapík trikrát, M. Kučerková raz), čo knihe dáva hlbší rozmer. Samotná obálka publikácie nesie v sebe určitú symboliku: kráčajúca postava, ktorá si pomáha palicami – to je obraz náročnej trasy veľakrát prekonateľnej iba vďaka silnej vnútornej motivácii; kombinácia modrej a žltej farby sa zase odjakživa spája so značením svätajakubskej cesty. Monografia je popretkávaná i autentickými fotografiami Jána Knapíka z putovania a ponúka prepojenie rozličných prístupov nazerania na tému: kultúrno-historického, duchovného, literárno-interpretáčného, antropologického a psychologického, ktoré sa pretavili do troch kapitol a štyroch príloh.

Prvá kapitola vychádza z kresťanskej duchovnej i literárnej tradície a čitateľovi ponúka náhľad na históriu a fenomenológiu putovania, ako aj na legendy späté s hrobom sv. apoštola Jakuba, ktorý sa v mnohých prípadoch (najmä pre nábožensky motivovaných pútnikov) stáva podstatou putovania do Compostely. Podnetnou sa ukazuje podkapitola vymedzujúca niekoľko typov púti (autormi nazývaných „vrstiev“), ktoré možno v svätajakubskej ceste identifikovať: alegorická cesta, cesta k svätcovi i posvätnému predmetu, púť na posvätné miesto a nakoniec púť ako posvätný text. Za pozoruhodnú možno považovať poslednú menovanú vrstvu svätajakubskej púte, autormi spájanú s už spomínanou novozákonnou

postavou jedného z najbližších apoštolov Ježiša Krista – Jakuba. Na tomto mieste sa prestupuje antropologicky podložená interpretácia s aktuálnymi štatistikami putovania do Compostely (uvedenými v rozsiahlych prílohách). Autori sa pozastávajú i nad potrebami pútnikov, ich vnútorným prežívaním či skúsenosťami, a zamýšľajú sa nad významom slova *pútnik*, pričom ho striktno vymedzujú ako človeka, čo sa na cestu vydáva „s vyslovene duchovnými a nábožensky pevne zakorenenými pohnútkami“ (s. 38).

V mnohých smeroch prítážlivou je i časť „Hrob apoštola Jakuba a zrodienie svätajakubskej cesty“. Jej originálnosť spočíva v exegetickom pohľade na postavu apoštola Jakuba Staršieho. Autori otvorene deklarujú inšpiráciu výskumom Georgea Bersona, ktorý vo viacerých aspektoch originálne dopĺňajú, resp. rozvíjajú. Napríklad pri bádani po pôvode prezývky bratov – apoštolov Jakuba a Jána (Synovia hromu) podkapitola vrcholí tvrdením, že Jakubova úloha po boku Ježiša Krista bola v porovnaní s ostatnými apoštolmi oveľa významnejšia, čo odhaľuje ďalšie nuansy podstaty svätajakubskej cesty, výrazným spôsobom ovplyvňujúce vnútornú motiváciu pútnikov. Najviac možno oceniť, že i napriek hlbokému zakoreneniu Camina de Santiago v kresťanskom náboženstve, Kučerková a Knapík stavajú do vzájomného vzťahu legendy o existencii hrobu apoštola Jakuba v Galícii a historické pramene. Neformulujú jedinú „pravdivú“ interpretáciu, ale dávajú čitateľovi priestor na vytvorenie vlastného názoru.

V nasledovných dvoch kapitolách sa v porovnaní s prvou ťažisko výkladu presúva ku konkrétnym skúsenostiam pútnikov. Autori prostredníctvom kvalitatívneho výskumu založeného na fenomenologickej analýze predstavujú všeobecné (napr. historické, kultúrne, športové) i vnútorné motívy (medzi inými motívy spojené s vierou alebo obetou za iných), ktoré poháňajú človeka v túžbe vydať sa na Camino a zdolať ho, ako aj rôzne účinky pôsobenia cesty na psychiku človeka. Vďaka jazyku prístupnom nielen špecialistom v danej

oblasti, ale i širšej verejnosti, čitateľ dokáže držať krok s miestami náročnejšími odbornými pasážami a rozhodne nezostane sklamaný v závere publikácie, kde sa na základe realizovaného výskumu odhaľuje (ne)očakávaná podstata putovania do Compostely. Najmä pre čitateľa, ktorý sám neokúsil putovanie.

Spojenie početných metodológií výskumu je v súvislosti s témou putovania ojedinelé. Väčšinou sa totiž premýšľa cez optiku jednej disciplíny a berú sa do úvahy napríklad výhradne geografické, náboženské, kultúrne či historické faktory. Monografia je dôkazom, že i netradičný fenomenologický prístup môže byť veľmi zaujímavý pre bežného čitateľa, ak je inšpiratívne a pútavo podaný. V kombinácii s prílohami, v ktorých autor a autorka starostlivo predstavujú jednotlivé trasy svätajakubskej cesty na území Francúzska, Portugalska a Španielska, či náhľadom na zatiaľ neucelenú historickú reflexiu existencie pútnickej tradície putovania do Santiaga de Compostela zo Slovenska, ide o veľmi vydarené a nevšedné dielo. Monografia zároveň otvára nové možnosti uvažovania o téme putovania do Compostely z našich končín, vďaka čomu môže byť impulzom pre budúce (nielen) historické či archeologické výskumy.

Mgr. Zuzana Civiánová, PhD.

Constantine the Philosopher University
in Nitra
Slovakia

Kierkegaard and Classical Greek Thought. Acta Kierkegaardiana vol. 7, Toronto – Nitra: Trinity College, University of Toronto 2017. 227 pages. ISBN: 978-0-9878186-5-6.

The name of Søren Kierkegaard is not yet widely recognized as one of the world's most influential authors, but the majority of today's scholars in ethics, philosophy, religious studies, pedagogy, or the humanities in general have already stumbled upon this figure in at least one of their peeks into the scholarly literature.

This Danish author has been steadily building up his audience ever since his first major philosophical and aesthetic book *Either/Or* came out with much ado in Copenhagen in 1843. Naturally, a book that made such waves in its initial context is bound to leave a lasting impression beyond its initial readership. Nearly two centuries later, Kierkegaard is read and debated by a wide array of authors from all around the world. Furthermore, his writings recently found their way to central and eastern Europe, which previously was extensively and effectively secluded by the communist regime of the 20th century.

Kierkegaard has been a philosophical and aesthetic force to be reckoned with for barely two decades in the Slovak context (Kralík – Pavlíková 2013, 82-86), and for a little longer in the Czech Republic (Kralík 2013b, 443-451; Kralík 2013a, 439-442), but in this short time the authors of central Europe have been highly prolific, which can be clearly seen here as well, as their initiative steadily builds a strong foundation for publication (Máhrík – Kralík – Tavilla 2018, 488-500; Tavilla – Kralík – Martin 2018, 354-362). The *Acta Kierkegaardiana* series has recently reached its 10th anniversary (Kralík – Podmore 2017), and after the first decade these books are already established as an indispensable repository of Kierkegaard scholarship on the disciplines with which Kierkegaard was most concerned, particularly philosophy, ethics, individuality, and moral psychology.

As is customary with great authors, the most significant publications about his chief works have largely been written, for which we are especially thankful to Howard and Edna Hong, Alastair Hannay, Edward Mooney, and other pioneers of Kierkegaard studies. The task before us now is to create a comprehensive map of all of Kierkegaard's ideas in order to complete and even intensify the strength of his legacy. *Kierkegaard and Classical Greek Thought* is a striking example of how this task might be accomplished. It fills the gaps in our understandings of Kierkegaard's thinking,

of his personal growth, and of the Greek philosophy that so greatly influenced him. Moreover, it enhances our appreciation of the context for this deeply conflicted genius of the Danish Golden Age.

That Kierkegaard had scholarly expertise in the classical Greek tradition is not widely acknowledged even by those who take interest in his writings. Relative to the reputation of his works in philosophy and theology, his research on classical thought is all but neglected (McDonald – Burgess 2017). Kierkegaard's dissertation *On the Concept of Irony with Continual Reference to Socrates* would suggest that he was indeed an expert on classical thought (Evans 2009, 24), and yet this is acknowledged only by his most avid readers. This fact poses a question: what contributions do Kierkegaard's personal appropriations of and research into the Greek classics make to today's scholar of classical thought? One can find many profound reasons for examining Kierkegaard's research in classical Greek thought beyond merely comparing his approach to that of 21st-century scholarship. As *Kierkegaard and Classical Greek Thought* shows in new, well-articulated ways, Kierkegaard used his study of the Greek classical tradition as a lens through which to consider his own subjective development (McDonald – Burgess 2017).

In the volume's second section, "Socratic Irony," the contributors articulate Kierkegaard's take on irony as a method of religious criticism with a series of much-needed evaluative explanations. For example, Soderquist argues that Kierkegaard's conception of Socratic irony was ingeniously used as a proof that "nothing" is an absolutely essential element in the dialectic of religious faith (Soderquist 2017). This is just one of many relatively simple but powerfully articulated ideas that present us with quality material for new debates, articles, and even dissertations, and the book delivers this level of material in the majority of its articles.

Kierkegaard and Classical Greek Thought is a well-chosen collection of mutually enhancing

contributions. As such, it is a worthy addition to the established and reputable scholarly series *Acta Kierkegaardiana*. It will surely become one of the essential additions to the personal (and public) libraries of every Kierkegaard scholar if it can find enough publicity for the relevant audience. More importantly, we especially look forward to seeing the publications that are inspired by this book, which, true to their origin, will likely stimulate still more scholarly discussion of this important topic.

REFERENCES

- Evans, C. Stephen.* 2009. Kierkegaard: An Introduction. Cambridge.
- Kralik, Roman.* 2013a. Marie Mikulová Thulstrupová (1923 – 2013). In *Filosofický časopis* 61/3, 439-442.
- Kralik, Roman.* 2013b. Recepce díla Sorena Kierkegaarda v českém jazyce. In *Filosofický časopis* 61/3, 443-451.
- Kralik, Roman – Podmore, Simon.* 2017. The Preface. In *Kierkegaard and Classical Greek Thought*. Toronto, 13-14.
- Králik, Roman – Pavlíková, Martina.* 2013. The reception of Kierkegaard's work in Slovakia. In *Filozofia* 68/1, 82-86.
- Máhrik, Tibor – Kralik, Roman – Tavilla, Igor.* 2018. Ethics in the light of subjectivity – Kierkegaard and Levinas. In *Astra Salvensis* 6, 488-500.
- McDonald, William – Burgess, Andrew.* 2017. The Introduction: Kierkegaard as Scholar in Classical Studies. In *Kierkegaard and Classical Greek Thought*. Toronto.
- Tavilla, Igor – Kralik, Roman – Martin, José García.* 2018. A brief recollection of Kierkegaard's testimony on reformation 500th anniversary. In *XLinguae* 11/1, 354-362.

Prof. Bojan Zalec, Ph.D.
University of Ljubljana
Slovenia

Patrik Lenghart, bc.
Constantine the Philosopher University
in Nitra
Slovakia.

Carson Webb, Ph.D.
Piedmont College
United States of America



**Cyril and Methodius
Route**