



## OBSAH / TABLE OF CONTENTS

### Články / Articles

- Papadopoulou, Panagiota: The Term ἌΔΥΤΟΝ in the Greek Religious Lexicon From the 8th Century BC to the 15th Century AD / 3 /
- Papathomas, Grigorios D.: Η Θεολογία στα ασύμμετρα μυστικά ρεῖθρα της Ποίησης (Ο χριστολογικός «Όρος της Χαλκηδόνας» και το «Γεφύρι της Άρτας» στην ερμηνευτική πραγμάτωση της διακειμενικότητας) / The Theology in the Asymmetric Mystical Gutters of the Poetry (The Christological “Definition of Chalcedon” and the “Bridge of Arta” Through the Hermeneutic Realisation of Intertextuality) / 13 /
- Lamprou, Soultana – Zozuláková, Viera: The Abolition of Ethnic, Racial, or Cultural Distinctions in the Apostle Paul. Indicative Patristic Approach / 33 /
- Malmenvall, Simon: Boris and Gleb: Political and Theological Implications of Overcoming Violence Through Sacrifice in Kievan Rus’ / 43 /
- Jablonský, Dávid: Vesprémsky biskup Peter Berislo a vesprémska diecézna synoda z roku 1515/ The Bishop of Veszprém Péter Beriszló and Diocesan Synod of Veszprém in 1515 / 59 /
- Biriukov Dmitry: Тема иерархии природного сущего в паламитской литературе. ч. 2. Паламитское учение в контексте предшествующей традиции и его рецепция в русской религиозной мысли XX в. (Философия творчества С.Н. Булгакова) / Taxonomies of Beings in the Palamite Literature. Part 2. The Palamite Doctrine in the Context of the Previous Tradition and Its Reception in the Russian Religious Thought of the XX Century (the Philosophy of Creation by Sergei Bulgakov) / 69 /
- Šmigeľ, Michal – Cherkasov, Aleksandr A. – Kmeť, Miroslav: Metamorfózy kresťanstva na Kaukaze: od jeho rozšírenia po začlenenie regiónu k Ruskému impériu v 19. storočí / Metamorphosis of Christianity in the Caucasus: From Its Expansion to the Integration of the Region to the Russian Empire in the 19th Century / 80 /
- Ivanič, Peter: Encyklika Grande munus a jej odozva u slovenských katolíkov / The Encyclical Grande Munus and a Response to It From the Slovak Catholics / 98 /
- Janas, Karol: Štefan Závodník and monuments dedicated to Sts. Cyril and Methodius in the district of Považská Bystrica / Štefan Závodník and Monuments Dedicated to St. Cyril and Methodius in the District of Považská Bystrica / 107 /
- Navrátil, Martin: Rukopisná zbierka Vojtecha Mihálíka Nie sme dnešní a historické mýty / The Manuscript Collection “Nie sme dnešní” (We Were Not Born Yesterday) by Vojtech Mihálik and Historical Myths / 117 /

- Borza, Peter: Gréckokatolícka cirkev na Podkarpatskej Rusi a stret kultúr v roku 1945 / Greek Catholic Church in Carpathian Ruthenia and Clash of Cultures in 1945 / 127 /
- Pružinec, Tomáš: Sondy do hodnotovej platformy byzantskej filozofie a jej odkaz pre súčasnú európsku hodnotovú orientáciu. Náčrt problematiky / Probes Into the Value Platform of Byzantine Philosophy and Its Message to Contemporary European Value Orientation. A Sketch of the Issue / 135 /

## Recenzie / Book Reviews

- Lamprou, Soultana D. The Emperor Manuel II Palaiologos. A Contribution to Research Into the Palaiologean Dynasty (Athanasios E. Karathanasis) / 148 /
- Kapsová, Eva a kol. Obrazy citlivých miest slovenskej histórie. Reinterpretácia kultúrnej pamäti v umení (Slávka Kopčáková) / 152 /
- Gabašová, Katarína – Jakimovska-Toshikj, Maja (eds.) Culture in Transition Countries (Ilija Velev) / 156 /

## Správy / Chronicle

- Cyrilometodějská stezka poprvé usilovala o uznání Rady Evropy – stala se prioritním projektem kulturní stezky pro rozvoj v Podunají / 159 /

# THE TERM ἄδυτον IN THE GREEK RELIGIOUS LEXICON FROM THE 8TH CENTURY BC TO THE 15TH CENTURY AD

Panagiota Papadopoulou

DOI: 10.17846/CL.2019.12.2.3-12

**Abstract:** PAPAPOPOULOU, Panagiota. *The Term ἄδυτον in the Greek Religious Lexicon From the 8th Century BC to the 15th Century AD.* In the long history of Greek reality, religiosity underwent substantial changes in its approaches and beliefs, a fact that also involved the need for linguistic adaptations in order to express new concepts and requirements of worship. Monolectic names or periphrasis influenced by the Greek philosophical tradition as a result of its use throughout the history of the Greek letters appear until today without losing their religious concept. For instance, the monolectic name ἄδυτον which appeared in the 8th century BC is being used until now.

**Keywords:** *faith, religion, worship, Greece, linguistic adaptation*

**Abstrakt:** PAPAPOPOULOU, Panagiota. *Výraz ἄδυτον v gréckom náboženskom lexikóne od 8. storočia pr. Kr. do 15. storočia.* V dlhej histórii gréckej reality religiozita prešla zásadnými zmenami vo svojich prístupoch a presvedčeniach. V skutočnosti zahŕňa potrebu jazykových adaptácií s cieľom vyjadriť nové koncepty a požiadavky uctievania. Jednoslovné mená alebo opisy ovplyvnené gréckou filozofickou tradíciou sa ako výsledok svojho používania v celej histórii gréckeho písomníctva objavujú dodnes bez straty svojho náboženského chápania. Napríklad termín ἄδυτον sa objavuje v 8. storočí pr. Kr. a používa sa až do súčasnosti.

**Klíčové slová:** *viera, náboženstvo, uctievanie, Grécko, jazyková adaptácia*

The rich Greek linguistic landscape that was used to set the character of the Christian religion is the same as that which used to express previous religious and cult manifestations. Set through the millennia of pagan cult, it was transformed for its adaptation into the new reality of Christianity, influenced by the Greek philosophical tradition, as shown when going through the history of Greek literature. Numerous forms of cult had to be adapted to the new demands and needs, and along were used many terms, either with a previous or evolved meaning within a new context.

In spite of the approximation to divinity being different for the pagan and Christian period, the need to beg, worship and thank the immaterial and spiritual power is common and intense (Kalligas 1946, 19-24). The temple is the man's first official and public construction, raised from the need to host the supernatural power. It is the visible image of the union of the superior being and the inferior one, the universal and evoking symbol (Papadopoulos 1992, 18-22).

The sacred place of the first centuries of paganism and its most evolved form of the temple, and the temple of Christianity, are part of the same symbolism. It is the dwelling place of the divine presence, the meeting point for the heavenly world and the human world, the symbolism of the *sacred*. In order to build up their temples, pagans chose places indicated by divine signs and Christians, after the decadence of paganism, built up churches where former temples had been and many times with the very same materials (Sotiriou 1962, 164). The ἱερόν with its ἄδυτον

of pagan reality is transformed into the temple with its *ιερόν* of Christian reality, buildings with common destiny and common names: “Μὲ τὸ Ἑλληνικὸν τοῦτο πνεῦμα ἢ Ἐκκλησία τῆς καθ’ ἡμᾶς Ἀνατολῆς διέπλασε τὴν Χριστιανικὴν θρησκείαν καὶ τὴν συναφὴ αὐτῆ θείαν λατρείαν καὶ τὴν θεολογίαν καὶ τὴν ἐπιστήμην καὶ τέχνην” (Metropolita Chrisanthos 1940, 77).

In the Christian temple the most sacred and important place, where the Holy Communion – the essential sacrament of the eastern Christian rite is celebrated, is the chancel or presbytery.

It is true that religion and faith in the Greek world, both in pagan and Christian period, have played a very important role. The way of manifesting faith for many centuries underwent many changes, the fact which is also reflected upon the language and the form of expression. During the Proto-byzantine period, the terminology of paganism was modified by the Great Fathers of the 4th century AD to the needs of the Christian cult (Konidaris 1954, 153-167). Thus, the rich linguistic situation set for millennia in the pagan cult was modified so as to be adapted to the new religious reality, which already received the influence of the Greek philosophical tradition. Many of the names of the parts of a temple are common in all the periods of the history of religiosity in the Greek world, in spite of the differences shown by their religious manifestations. Consequently, from the linguistic point of view, the Christian chancel or *presbytery* is expressed, in most cases, with terms used during the pagan period, terms that are still used after having undergone a process of adaptation to the Christian cult. Therefore, it is about monoleptic (one-word) names or periphrases (many-word) (Papadopoulou 2007, 86) influenced by the philosophical Greek tradition as a consequence of their use throughout the history of the Greek literature.

Among these names, the term *ἄδυτον*, derived from the verb *δύω enter, dive, sink, penetrate*, plus the privative *α*, is found in the texts of the Greek literature as an adjective *ἄδυτος – ἄδυτος/η – ἄδυτο(ν)* and in a higher frequency, as a nominalised adjective *ἄδυτο(ν)*.

It appears for the first time in the texts of the 8th century BC, and its presence still goes on until the current days as an adjective *ἄδυτος – ἄδυτος/η – ἄδυτο(ν)* or nominalized adjective: *ἄδυτο(ν)*.

The term is found for the first time in Homer’s *Iliad* used as a nominalized adjective and with the meaning of *sanctuary*: *Iliad* E 512 “...αὐτὸς δ’ Αἰνείαν μάλα πίονος ἐξ ἀδύτοιο ἦκε, καὶ ἐν στήθεσσι μένος βάλε ποιμένι λαῶν”.

In an identical form and reason, the term is found in the Homeric Hymn devoted to Apollo. This hymn appears together with an adjective with an exaggerated meaning and intensifies the sanctity of the sanctuary *ἄδυτον ζᾶθειον sacred sanctuary, the most sacred one*.

With its nominalized form, it mainly represents during the archaic period one of the most sacred, important and particular places of the Greek pagan reality. Part of the main temple was set inside and separated by a wall so as to make it impenetrable and inaccessible. In the temples where there was *ἄδυτον*, this was the place where they kept the statue of the divinity to whom the temple was devoted and which was to be isolated from mortals (Burkert 2007, 122-128.). The entrance could be trespassed only by the priests and the violent access to the facilities was not only considered a sacrilege but also a cause for punishment. Very important and characteristic is the case of Delphi. In the deep and inaccessible *ἄδυτον*, the Pythia, far from the sight of the mortals, with the fumes and chewing laurel, revealed the oracles. She represented the most mystagogical part of the pagan reality and this very same concept which used to form the character of the pagan religion is also used to express *εσωτερικές, μυστηριακές...* (Papadopoulou 2007, 549) religious manifestations, including those of the later cult of Christianity.

In the archaic period Tyrtaeus, in an excerpt gathered by Diodorus in *Fragmenta* 3b, 580,F. 3b. 4 “...γὰρ ἀργυρότοξος ἀναξ ἑκάεργος Ἰπόλλων χρυσοκόμης ἔχρη πίονος ἐξ ἀδύτου”, presents the prophecy announced by the Pythia to Lycurgus and uses the term as a nominalized adjective with the meaning of *sanctuary*, referred to that of Delphi. In identical form and meaning, almost

a century later, the term is used by Theognis in *Elegiae* 1.808 “...ὦ τινὶ κεν Πυθῶνι θεοῦ χρήσασ’ ἱέρεια ὀμφὴν σημήνην πίονος ἐξ ἄδύτου”.

In the lyric poetry of the same period and more specifically in Pindar, *Pindari carmina cum fragmentis, Paian de Hermes* 52g. 5 “...μαντευμάτων τε θεσπεσιῶν δοτήρα καὶ τελεσσιε(πῆ) θεοῦ ἄδυτον”, the word is found with the same meaning (i.e. *sanctuary*) in the texts of Tyrtaeus and Theognis.

The use of the word, as an adjective and a nominalized adjective, continues being present in the classic time indicating, when nominalized, both the antique and the new evolved forms of the place of cult. The sacred places, a cave, a mountain or later a place with or without a wooden temple, were substituted by the most evolved form, that of a sacred place of Doric or Ionian order, and with all the other constructions devoted to the gods. It must be highlighted that in all occasions the term ἄδυτον defines the sacred place to which the access is forbidden.

In the *History* by Herodotus, 5.72.13 – 5.72.18 “...Ἐπετελέετο δὲ τῷ Κλεομένει ἡ φήμη. Ὡς γὰρ ἀνέβη ἐς τὴν ἀκρόπολιν μέλλων δὴ αὐτὴν κατασχῆσαι, ἦε ἐς τὸ ἄδυτον τῆς θεοῦ ὡς προσερέων· ἡ δὲ ἱρηὴ ἐξαναστᾶσα ἐκ τοῦ θρόνου πρὶν ἢ τὰς θύρας αὐτὸν ἀμείψαι εἶπε· “Ὡ ξεῖνε Λακαδαίμονι, πάλιν χώρει μηδὲ ἔσιθι ἐς τὸ ἱρόν· οὐ γὰρ θεμιτὸν Δωριεῦσι παριέναι ἐνταῦθα”, it appears as a nominalized adjective with the meaning of *sanctuary* to which the access is forbidden. It makes reference to the attempt of Cleomenes to enter the temple of Athena and to the immediate reaction of the priestess who announced him, according to the law, the prohibition of access to foreigners (Papachatzis 2006, 17-34 and Burkert 2007, 122-128) and in this case, to the Dorians. The use as a nominalized adjective can be also found in the *Epistles* by Hippocrates, 27. 97 “...Ὁ μὲν Χρῦσος δόρατι πληγείς ἔπεσε κατ’ ἄκρης ἐκ τοῦ πύργου ὑπὸ Μερμοδέω, τοῦ Λύκου δὲ ἀδελφεοῦ, ὃς ἀπέθανε ελευθεῖς, ὅτε ἦλθεν εἰς τὸ ἄδυτον τὸν τρίποδα συλήσων. Ἡ δ’ οὖν πόλις οὕτως ἦλω· ἢ τε τοῦ Νεβροῦ ἐπικουρὴ σὺν Χρῦσῳ ὀρθῶς ἀπήντησε καὶ κατὰ τὰ ἰατρικὰ καὶ κατὰ τὰ πολεμικά, ὃ τε θεὸς ἠλήθευσε, καὶ ἃ ὑπέσχετο ἐποίησεν” with the meaning of *sacred place* of *sanctuary*, where it makes reference to the ἄδυτον of the oracles where prophecies were revealed.

During the Hellenistic period, the period of transmission in Greek history, the term ἄδυτον continues being used by multiple authors in its adjective and nominalized form. Isilo and Hermippus use it as a nominalized adjective, the former to mention the sanctuary of the god Asclepius, as set out in *Collectanea Alexandrina. Fragmenta* 30 “...Πρῶτος Μᾶλος ἔτευξεν Ἀπόλλωνος Μαλαεᾶτα βωμὸν καὶ θυσιάαις ἠγλάισεν τέμενος. Οὐδὲ κε Θεσσαλίας ἐν Τρίκκηι πειραθείης εἰς ἄδυτον καταβάς Ἀσκληπιοῦ, εἰ μὴ ἄφ’ ἀγνοῦ πρῶτον Ἀπόλλωνος βωμοῦ θύσαις Μαλαεᾶτα”. The latter, in an excerpt gathered by Diogenes Laërtius, in *Fragmenta* 42.9, *Diógenes Laertio* V 91 “...ἐκομίσθη ὁ δῆθεν χρησιμὸς καὶ οὐδὲν ὄναντο οἱ πλάσαντες αὐτόν, αὐτίκα γὰρ ἐν τῷ θεάτρῳ στεφανούμενος ὁ Ἡρακλείδης ἀπόπληκτος ἐγένετο, οἱ τεθεωροὶ καταλευσθέντες διεφθάρσαν. ἀλλὰ καὶ ἡ Πυθία τὴν αὐτὴν ὥραν κατιοῦσα ἐς τὸ ἄδυτον καὶ ἐπιστᾶσα ἐνὶ τῶν δρακόντων δηχθεῖσα παραχρήμα ἀπέπνευσε. καὶ τὰ μὲν περὶ τοῦ θανάτου αὐτοῦ τοσαῦτα”, uses it to refer to the most internal and inaccessible part of the oracle of Delphoi, the adyton, and the death of the Pythia in the adyton by the bite of one of the dragons guarding it.

Posidonius of Apamea, in an excerpt gathered by Diodorus Siculus, referred to the most internal part of the Jewish temple of forbidden access except to priests. He uses the adjective form ἄδυτος to characterize it, as set out in *Fragmenta* 131<sup>a</sup> 17 *Diodoro* 34/35,1 “...Ἀντίοχος γὰρ ὁ προσαγορευθείς Ἐπιφανῆς καταπολεμήσας τοὺς Ἰουδαίους εἰσῆλθεν εἰς τὸν ἄδυτον τοῦ θεοῦ σηκόν, οὐ νόμιμον εἰσιέναι μόνον τὸν ἱερέα...”.

In the Roman period, the word is still present in multiple authors. Among them, Diodorus Siculus in his *Historical Library* presents on the one hand Posidonius of Apamea’s aforementioned text, consequently, with equal meaning, and on the other hand, copying the work by Tyrtaeus, it presents the prophecy announced by the Pythia to Lycurgus, and uses the term as a nominalized

adjective with the meaning of *sanctuary*, referring to that of Delphoi. Dionysius of Halicarnassus in his work *Roman Antiquities* adds the importance of the sanctity of the ἄδυτον describing the care and guard of the it by the Trojans: *Antiquitates Romanae / Ρωμαϊκῆς Ἀρχαιολογίας λόγος πρῶτος* 1.69.1.5 “...Ποιήσασθαι δὲ τοὺς Ἰλιεῖς νεῶν τε καὶ ἄδυτον αὐτοῖς ἐπὶ τῆς ἄκρας καὶ φυλάττειν δι’ ἐπιμελείας ὅσης ἐδύναντο πλείστης θεόπεμπτὰ τε ἡγουμένους εἶναι καὶ σωτηρίας κύρια τῇ πόλει...”, and Strabo in his play *Geographica* makes reference to the sanctuary, the adyton, where Leto spent the period of her puerperium after the delivery of Artemis and Apollo, as set out in *Geographica* 14.1.20.16 “...εἶτα λιμάνι Πάνορμος καλούμενος ἔχων ἱερὸν τῆς Ἐφεσσίας Ἀρτέμιδος· εἶθ’ ἡ πόλις· ἐν δὲ τῇ αὐτῇ παραλίᾳ μικρὸν ὑπὲρ τῆς θαλάττης ἐστὶ καὶ ἡ Ὀρτυγία διαπρεπὲς ἄλλος παντοδαπῆς ὕλης, κυπαρίττου δὲ τῆς πλείστης, διαρρεῖ δὲ ὁ Κέγχριος ποταμός, οὗ φασι νίψασθαι τὴν Λητώ μετὰ τὰς ὠδίννας, ἐνταῦθα γὰρ μυθεύουσι τὴν λοχείαν καὶ τὴν τροφὸν τὴν Ὀρτυγίαν καὶ τὸ ἄδυτον ἐν ᾧ ἡ λοχεία, καὶ τὴν πλησίον ἐλαίαν, ἣν πρῶτον ἐπαναπαύσασθαι φασι τὴν θεὸν ἀπολυθεῖσαν τῶν ὠδίνων”. In that same work using the adjective form of the term “Ἀφροδίτης Ἀκραιάς ναὸν ἄδυτον γυναιξὶ ἀόρατον” (*Geographica* 14.6.3.17), it refers to the temple of Aphrodite placed in Mount Olympus of Cyprus and the in-force prohibition according to which the temple was inaccessible and invisible to women (Burkert 2007, 135-136).

Almost one century later, in the 1st century BC, Domitius Callistratus copied an excerpt of the work by Dionysius of Halicarnassus *Roman Antiquities* where the word appears in the same use and meaning.

In the first century AD, Isidorus in his work *Hymns to Isis*, by using the term as an adjective, makes reference to the inaccessibility of the Mount Olympus, *Himni in Isim* 4. 3 “...Ὡς αἰπὺν καὶ ἄδυτον ἐσημῶσατ’ Ὀλυμπον Διοῖ ὑψίστην Ἰσιδι”. Philo of Alexandria, in *The Life of Moses* 2.87.6, 2.95.1 “...ἐκ δὲ τῶν αὐτῶν τὸ τε καταπέτασμα καὶ τὸ λεγόμενον κάλυμμα κατεσκευάζετο, τὸ μὲν εἶσω κατὰ τοὺς τέσσαρας κίονας, ἴν’ ἐπικρύπτηται τὸ ἄδυτον, τὸ δ’ ἔξω κατὰ τοὺς πέντε, ὡς μηδεὶς ἐξ ἀπόπτου δύναιτο τῶν μὴ ἱερωμένων καταθεάσασθαι τὰ ἅγια...”, and Flavius Josephus in *Judaic Antiquities* 3.125.2 “...ᾧ καταπετάννυσαν τοὺς κίονας, οἱ διαιροῦντες τὸν νεῶν τὸ ἄδυτον ἐνδον αὐτῶν ἀπελάμβανον· καὶ τοῦτο ἦν τὸ ποιοῦν αὐτὸ μηδενὶ κάτοπτον...”, in his descriptions of a Jewish temple identifies it with the *Sancta Sanctorum*, the most sacred place in the temple to which the access is forbidden and must be visible to no one.

A different and interesting dimension is offered in the same century by Achilles Tatius in his work *Leucippe and Clitophon* 2.11.8.2 “...λαβὼν δὲ τινὰς λίθους περιθραύει τὸ τεῖχος τοῦ φαρμάκου καὶ τὸ ἄδυτον ἀνοίγει τῆς πορφύρας καὶ θησαυρὸν εὕρισκει βαφῆς...”. The term as used here indicates the interior of the purple in which the treasure of the ink in strong red colour is found.

Later, Pausanias Periegetes in his work *Description of the Attic-Hellade* 7. 27. 2. 7 “...λέγουσι δὲ οἱ Πελληνεῖς καὶ ἄδυτον τῆς Ἀθηνᾶς καθήκειν ἐς βάθος τῆς γῆς, εἶναι δὲ τὸ ἄδυτον τοῦτο ὑπὸ τοῦ ἀγάλματος τῷ βάθρῳ, καὶ τὸν ἀέρα ἐκ τοῦ ἀδύτου νότιον τε εἶναι καὶ δι’ αὐτὸ τῷ ἐλεφάντι ἐπιτήδειον...”, when referring to the temple of Athena, gives a quite precise and close description to the totality of the meaning of the term, using it as a nominalized adjective with the meaning of *sacred and deep place, part of the temple and sanctuary*.

In the same period, Lucian in his *A True Story* uses the term as a nominalized adjective and with the already known meaning of *sanctuary*, *Verae historiae* 2.33.20 “...καὶ πλησίον ναοὶ δύο Ἀπάτης καὶ Ἀληθείας ἔνθα καὶ τὸ ἄδυτον ἐστὶν αὐτοῖς καὶ τὸ μαντεῖον.” Lucian himself in his work offers one more characteristic of the ἄδυτον, which is the depth (Burkert 1993, 17-48) and the obligation of the descend to access it, in *Alexander* 19.17 “...αὐτὸς δὲ λαβὼν τὰ βιβλία καὶ εἰς ἄδυτον κατελθὼν...”.

Julius Pollux and Philostratus the Elder – still in the same period – use the term respectively as an adjective with the meaning of *impenetrable* referring to a place, in *Onomasticon* 1. 9. 2 “...εἰ μέντοι καὶ τι χωρίον ἄβατον εἴη τοῦ ἱεροῦ τοῦτο καὶ ἄδυτον εἶποις ἂν καὶ ἄψαστον καὶ ἀψαστούμενον

καὶ ἀθέατον καὶ ἀνάκτορον...” and of *unapproachable* making reference to the impossibility of going through the earth, in *Imagines* 2.16.2.6 “...προσιόντι δε αὐτῷ ῥήγνηται τι κατὰ τὸν Ἰσθμὸν ἄδυτον διασχούσης τῆς γῆς ἐκ Ποσειδῶνος...”, but without losing the reference to a place related to the sacred thing.

Origen in the *Book X of Canticum canticorum* gives the term a different dimension making reference to the soul. The characteristic of ἄδυτον, *sacred place, sanctuary and kingdom of Jesus* in the *Libri X in Canticum canticorum* 108.29 “...Ἦγουν ἄδυτον τὴν ἀξίεραστον λέγει ψυχὴν ἢ ἐκκλησίαν ἢ τὸ ἡγεμονικὸν τοῦ Χριστοῦ, εἰς ὃ Παῦλος εἰσελθὼν ἔφη...”.

In Diogenes Laërtius, Hermippus’ biographer, are found excerpts of this and among them, the one referring to Delphoi’s ἄδυτον and to the death of the Pythia by the bite of one of the dragons. Still in the same period, the term appears nominalized in *Etiopicas* 2.11.5.4 “...οὐ γὰρ δὴ μαντικὸν με τότε τὸ σπήλαιον ἀνέδειξε καθάπερ τὸ ἄδυτον τῆς Πυθοῦς...” by Heliodorus of Emesa, and in *Enneads* 6.9.11.30 “...καὶ μὴ γενόμενος δὲ τὸ ἄδυτον τοῦτο ἀόρατόν τι χρῆμα νομίσας καὶ πηγὴν καὶ ἀρχὴν”, by Plotinus, indicating the sanctuary. In the work *Life of Constantine* 12.3.6 “...λόγος δ’ ἐξ αὐτοῦ πρόεισι μονογενῆς, οἷα πατρὸς ἐξ ἀδύτου μυχῷ γεγεννημένος, ἀρρήτω λόγῳ καὶ δυνάμει ἀκατονομάστω...” by Eusebius we find one of the more interesting and beautiful meanings, since, in order to emphasize the virginity of the body that delivered the son of God, he uses the adjective ἄδυτος and makes reference to *the born out of virginal cavity, ἄδυτος μυχός*.

In the early Byzantine period and in the time of transition after Christianity was established as an official religion of the Byzantine Empire, the term is used by the writers to indicate the concepts of paganism and to characterize or declare the Christian reality (Konidaris 1954, 57).

Athanasius in *Life of Saint Anthony* in which through the life of the father of the monasticism Saint Anthony the author contributed to the spread of the ideal of asceticism (Agouridis 1997, 34-39), the saint is presented as if he had gone out of a sacred place, a ἄδυτον in which he accepted the Grace of God and the mystagogical element of the Christian belief, *Vita Antonii* 26.864.30 “...προῆλθεν ὁ Ἀντώνιος ὡσπερ ἐκ τινος ἀδύτου μεμυσταγωγημένος καὶ θεοφορούμενος...”.

About the same time, Ephrem makes reference to the light that will not expire ἄδυτον φῶς, the light that takes God towards the one who walks, those who “have lighted on” the lights of their hearts, as set out in *Sermo in eos, qui in Christo obdormierunt* 122. 94. 9 “...καὶ φῶτα ἀνάψαντες οἱ τὰς ἑαυτῶν καρδίας φωτίσαντες καὶ πρὸς τὸ φῶς ἄδυτον ὁδοιπορήσαντες...”.

A little bit later, Gregory of Nissa presents the difference between the divine and human nature using the nominalized term, in which the metaphorical use makes reference to the “impenetrability” of the divinity and the “penetrability” of mortality, to immortal divinity and mortal humanity, in *Contra Eunomium* 3.9.13.3 “...οὐ γὰρ τοιοῦτος ἦν οἶος διασχεῖν τὸ καταπέτασμα τῆς σαρκὸς καὶ διΐδειν ἰσχύσαι τὸ τῆς θεότητος ἄδυτον...”.

One of the three hierarchs of the Orthodox Church, Saint John Chrysostom in his work *On Penance* uses again the term as an adjective and with the already known meaning of that *which will not expire*, referring to the light with which metaphorically God clothes all men, in *De paenitentia* 60.703.41 “...ἐνδύω ὑμᾶς ἄδυτον φῶς...”. Likewise, he uses the term as a nominalized adjective to characterize the interior of the Sancta Sanctorum of the temple of Solomon, to which the access was forbidden, as described in *In laudem conceptionis sancti Joannis Baptistae* 50.789.63 “...τὸ δὲ ἐνδότατον τούτοις ἄδυτόν τε καὶ ἀνεπίβατον ἦν, Ἅγιον ἀγίων λεγόμενον...”.

Socrates Scholasticus and Salminius Hermias Sozomenus in their *Historias ecclesiasticas* make reference to the discovery of ancient sanctuaries, the ἄδυτα, to their findings and the pagan mysteries and, ironically, in trying to defend Christianity they characterize the practices as ridiculous and weird: *Historiae cclesiastica* 3.2.10 “...Καὶ δὴ ἀνακαθαίρομένου ἄδυτον ἠῦρηται κατὰ βάθος πολλοῦ, ἐν ᾧ τὰ μυστήρια τῶν Ἑλλήνων ἐκέκρυπτο...” and *Historia ecclesiastica* 5.7.6.1 “...Γεωργίου



δὲ εἰς ἐπίσκευήν εὐκτηρίου οἴκου ἀνακαθαίροντος, ἄδυτον ἀνεφάνη, ἐν ᾧ ξόανα μὲν ἴσως καὶ ὄργανά τινά εὐρέθη τῶν ἐνθάδε τότε μουσικῶν ἢ τελομένων, ἃ τοῖς ὄρωσι γελοῖά τε καὶ ξένα ἐδόκει...”

The use of the word as an adjective to declare the light that will not expire is found in the work *Commentary on the Palms* by Asterius. The author makes reference to God, who is the light that will not expire; He is true, insomniac and permanent, in *Commentarii in Psalmos* 24.10.6 “...Ἐπεὶ οὖν ὁ θεὸς φῶς ἐστὶ καὶ σκοτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν, ἀλλὰ φῶς ἐστὶν ἀληθινόν, ἄδυτον, ἀκοίμητον, ἄσβεστον...”

In the 6th or 7th century anonymous *Akathist Hymn* devoted to the Virgin, an extraordinary manifestation of Byzantine music, the term appears several times to characterize the Virgin Herself or Her Son, *Himno Acatisto* 9.6 “Χαῖρε, ἀστέρως ἀδύτου Μήτηρ... χαῖρε, ἄστρον ἄδυτον... χαῖρε, λαμπτήρ τοῦ ἀδύτου φέγγους...” She is the Mother of the star that does not set ἀστέρως ἀδύτου Μήτηρ, she is also the star that does not set ἄστρον ἄδυτον, and she lights the shining that does not disappear λαμπτήρ τοῦ ἀδύτου φέγγους.

In the work of Theodorus Studita, the term appears with a double meaning. On the one hand, in *Epistulas* he uses it to refer to the light that does not set referring to God and on the other hand, in *A Homily on the Nativity of the Virgin* he uses it to refer to ἡμέραν ἀδύτου σωτηρίας, the eternal day of salvation that God created for man, *Epistulae* 002 316.9 “...ἀναθεώρει τὰ οὐράνια τὰς ἡτοιμασμένας ἀναπαύσεις τῶν ἀγίων, τὸ φῶς τὸ ἄδυτον, τὴν χαρὰν τὴν ἀνεκλάλητον, τὴν ζωὴν τὴν ἀκήρατον...” and *Homilia in nativitate Mariae* 96.692.2 “...ἡ ταῖς τῶν ἀρετῶν λαμπηδόσι κατάστερος, ἐξ ἧς ὁ τῆς δικαιοσύνης ἥλιος ἀνέτειλεν, ἡμέραν ἀδύτου σωτηρίας ἀνθρώποις δημιουργησάμενος”.

Photios in his *Lexicon* offers the double meaning of the word ἄδυτον as a nominalized adjective, that of *cave* and of *secret part of the sanctuary*, *Lexicon alpha* 397.1 “Ἄδυτον· σπήλαιον. ἢ τὸ ἀπόκρυφον μέρος τοῦ ἱεροῦ”. Likewise, in his work *Library* when referring to the theory of pagan oriental religions, he emphasizes the wisdom that can be described in the depth or the truth characterized by him as mythical: *Biblioteca* 242. 335a. 26 “Εἶσω δὲ ἦτοι αὕτη σοφία κρυπτομένη ἐν τῷ ἀδύτῳ τῆς μυθολογίας ταύτης ἀληθείας, οὕτως ἡμέρα παραγυμνοῦται κατὰ βραχὺ τῷ δυναμένῳ πρὸς θεὸν ἀνακλίνει τὴν ἱερὰν ἀγύην τῆς ψυχῆς...”

One century after the dictionary of Photio, in Suda's work, such word appears in identical form and sense, i.e., as a nominalized adjective and with the meaning of *cave* and *secret part of the sanctuary*; nevertheless, it also appears with the meaning of *sanctuary*.

To the rise of the star that never sets, which is the source of novelties and progress of the Byzantine Empire, makes reference Constantine Porphyrogenitus in his work *De cerimoniis aulae Byzantinae*. More specifically, it refers to the rebirth of men and of the Empire itself carried out after the Resurrection of Jesus Christ, using the term as an adjective: *De cerimoniis aulae Byzantinae* 1.46.14 “...Ἐσφραγισμένοι γὰρ τοῦ τάφου, ὁ τῆς ζωῆς ἥλιος ἀνατείλας καὶ ὄφθεις ἀποστόλοις τῶν θυρῶν κεκλεισμένων, τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον δι' αὐτοῦ ἐγκανίζει, καὶ εἰρήνην χαρίζεται πάσῃ τῇ οἰκουμένῃ, καὶ τὸ βασιλεῖον κράτος ἀστέρως ἀνατολῆ τοῦ ἀδύτου νεουργεῖ καὶ μεγαλύνει, ὡς λαμπρὸς ἥλιος, προερχόμενος σήμερον εἰς δόξαν”. In the same author, but in this case in the work *On Virtues and Vices* 2.6.25 “ποιέοντος δὲ αὐτοῦ ταῦτα λέγεται φωνὴν ἐκ τοῦ ἀδύτου γενέσθαι φέρουσαν μὲν τὸν Ἀριστόδικον, λέγουσαν δὲ τάδε: Ἀνοσιώτατε ἀνθρώπων, τί τάδε τολμᾶς ποιεῖν; τοὺς ἰκέτας μου ἐκ τοῦ ναοῦ κεραΐζεις...”, the term is found as a nominalized adjective with the meaning of *deep sanctuary*.

In the late Byzantine period, the term keeps on being present in several authors. Among them Michael Psellus, who uses the word with the form of a nominalized adjective to indicate the sanctuary in his work *Orationes forenses et acta* 007 1.2030, 007 1.2034 “...ἐγὼ δὲ ταῦτα μὲν ἦτον θρηνώ ὀξύτερον δὲ τῶν πολλῶν ὄρων ζητῶ τὸ ἄδυτον, τοὺς θυῖσκους, τὰ σπονδεῖα, τὸ ἰλαστήριον, ἢ τοῦ κυρίου τράπεζα ποῦ; οἱ ἀνέχοντες κίονες; οἱ περιζωννύντες; εἶδ' ἐκεῖνα οὐδὲν

οὐδαμοῦ, ἀλλὰ συγκατέστραπται πάντα καὶ συνηφάνισται. ἀρά γε μετὰ ταῦτα τειχίω τινὶ τὸ ἄδυτον περιέλιφεν ἵνα καὶ αὐθις εἶη τοῖς πολλοῖς ἄβατον;”

George Kedrenos in *Compendium historiarum* and Michael Attaliates in *Historia* describing the Jewish religious reality use the mentioned term as a nominalized adjective to indicate the sanctuary of the temple of Jerusalem in which the access is only allowed to the High Priest and to declare the Sancta Sanctorum of the Jewish tabernacle: *Compendium historiarum* 1.118.12 “εἰς δὲ τὸν ναὸν καὶ ἐπὶ τὸν βωμὸν οἱ ἄμωμοι ἱερεῖς, στολὰς ἱερατικὰς ἐνδεδυμένοι. εἰς δὲ τὸ ἄδυτον ὁ ἀρχιερεὺς μόνος, τὴν οἰκείαν στολὴν περιβεβλημένος...” and *Historia* 259.6 “...ἐντὸς εἰσεῦδν τῆς δευτέρας σκηνῆς τοῦ μεγάλου ναοῦ τῆς ἁγίας σοφίας, ἣτις ἅγια μὲν ἁγίων τοῖς πάλαι κατωνομάζετο, ἡμῖν δὲ τοῖς τῆς νέας διαθήκης πρὸς τούτω καὶ θυσιαστήριον καὶ ἄδυτον καὶ ἰλαστήριον· καὶ τῶν θείων ἀπριξέχόμενος τόπον ἀσουλίας τὴν θείαν ἐποιεῖτο ἀντίληψιν”.

John Skylitzes in *Synopsis historiarum* 1 41 49 “...ἔτι δὲ καὶ τὸ Μωκίου τοῦ μάρτυρος μέγα τέμενος, οὐκ ὀλίγοις ὑποπισὸν ρήγμασι, καὶ τὸ ἄδυτον τούτου μέρος ἄχρι τῆς γῆς καταβληθὲν ἐσχηκὸς ὡς καὶ τὴν ἱερὰν κατεᾶξαι τράπεζαν...” opts for the word to assign the meaning of *deep and underground*, always related to the sacred thing, while another Byzantine author John Zonaras, in his work *Epitome historiarum*, makes reference to the Sancta Sanctorum of the Jewish tabernacle using the ἄδυτον.

Following the diachronic travel of the term, the Etimologico Gudiano dictionary of the 11th century, gathers with clarity the totality of the meanings of the ἄδυτον. In first place, it declares its meaning as an adjective *inaccessible, impenetrable, invisible, found in depth*; secondly, it continues with the form of the nominalized adjective with the meaning of *internal, deep and invisible* of the temples to which the access is forbidden and, lastly, with the nominalized term and in neuter indicates *the invisible*: Alpha. 24.14 “Ἄδυτα σπήλαια, ἄδυτὰ τε ἔχειν αὐτόματα, ὄροφαί, οἶον οἴκοι ὑπόγαιοι σκοτεινοί. λέγεται δὲ καὶ τὰ μύχια τῶν ἱερῶν ἄδυτα, εἰς ἃ οὐκ ἔστιν εἰσελθεῖν· ἀπὸ τοῦ δύω, ὃ σημαίνει τὸ ὑπεσέρχομαι, ὁ παθητικὸς παρακείμενος δέδυμαι, δέδυται, καὶ ἐξ αὐτοῦ δυτὸς καὶ ἄδυτος, καὶ τὸ οὐδέτερον ἄδυτον. ἄδυτα οὖν τὰ ἀφανῆ...”

The Etimologico Magno dictionary of the 12th century proves the identical totality of the meanings of the term already gathered in the mentioned Etimologico Gudiano dictionary. This is, as an adjective, the meaning is *inaccessible, impenetrable, invisible, found in depth*; secondly, with the form of a nominalized adjective indicating the interior depth and invisibility of the temples where access is forbidden and, lastly, as a nominalized neuter meaning the invisible.

In this same century, Eustathius of Thessalonica in his *Commentarii ad Homeri Iliadem* makes varied assessments about Homer’s *Iliad* and he uses the term to indicate the sanctuary, as set out in *Commentarii ad Homeri Iliadem* 2.138.18, 2.138.19 “Ὅτι ἐν τῷ Αἰνεῖαν μάλα πίονος ἐξ ἀδύτοιο ἦκε καὶ ἐν στήθεσσι μένος βάλε τὴν Τρωϊκὴν δαυιλῆ δηλοῖ, ἦν καὶ ὁ τοῦ μύθου Ζεὺς φθάσας ἐπήνεσε. Πῖον δὲ ἄδυτον ἄλλον τρόπον ἤπερ τὸ πῖον ζῶον. τοῦτο μὲν γὰρ παινέειν ἔχει βωμὸν καὶ ἄδυτα, ἐκεῖνα δὲ παινέεται” and a little later, Nicetas Choniates uses the term as an adjective to name the ἱερόν, sanctuary, and to indicate the prohibition of the entrance to it, in *Historia* 272 17 “...ἀπάντων ἐφεστώτων σχεδὸν καὶ ἀκρωμένων, ὁπόσους τὸ ἱερόν συνεῖχεν ἄδυτον, μὴ ἕτερον τι βασιλεύσειν αἰρετίσασθαι ἢ τὸ βουλευθῆναι βοηθῆσαι τούτω καὶ τῷ τούτου κράτει...”

In the diachronic track of the word ἄδυτον, the definitions of the term made by Pseudo Zonaras in his *Lexicon* are worth a mention. He defines it as a) Ἄδυτον: τὸ ἀπόκρυφον μέρος τοῦ ἱεροῦ, where it strongly evidences one of the essential characteristics of the term, its secretism b) τῷ ἐνδοτάτῳ another characteristic of the term, the most interior and deepest, c) ἄδυτον τὸ σπήλαιον the cave for its depth and d) ὁ βάσιμος παντὶ, πρὸς ἀντιδιαστολὴν τοῦ ἀδύτου where it is highlighted the concept of the inaccessibility that springs out of the term.

Later, Manuel Philes uses the term ἄδυτον as the light that will not expire in his *Carmina* 001 2.95.182 “Ἄλλ’, ὦ βασιλεῦ, τῆς ἐμῆς γλώττης χάρις, Μᾶλλον δὲ φῶς ἄδυτον ἐν τῇ καρδίᾳ”

and Nicephorus Gregoras in the description that he makes of his work *Historia Romana* 2.1070.12 “...ὄνόματα γάρ εἰσι ταῦτα καὶ νοήματα τῶν ἡμετέρων ψυχικῶν ὠδίνων, ὅσαι πολυπραγμονεῖν τολμῶσι θεόν, ἐν προθύροις ἀνλιζομένων τοῦ ἀδύτου, καὶ οὐδὲν μὲν τῶν ἐκείνου ἐξαγγέλλειν ἐχουσῶν...”, makes reference to the *ἄδυτον* of God, in the doors of which are collected all the pains of the humans.

As appears after the analysis of several sources, the term *ἄδυτον* is one of the most ancient ones in the religious expression. Its use as an adjective is still applicable together with the previous literal or metaphorical meanings, as well as those that it has received by extension of its original meaning, i.e., those of *impenetrable, inaccessible, deep, prohibited* and often, that of *that it does not set*, referred to the light or the sun that is God Himself, Jesus Christ and the Virgin.

After its nominalization, since it is the most used form of the term, it equally indicates what it *impenetrable, inaccessible, found in depth, prohibited, unknown, inexorable*, and declares the *pagan sanctuary*, characterizes the *Sancta Sanctorum* of Solomon’s temple, nominates the most sacred and important place in the Christian temple, the chancel or presbytery and strongly proves one of the essential characteristics of the term, its secretism.

## REFERENCES

- Agouridis, Savvas. 1997. *Μοναχισμός* [Monasticism]. Athens.
- Allen, Thomas (ed.). 1931. *Homeri Ilias*. Oxford.
- Baehrens, Willem Adolf (ed.). 1925. *Orígenes Werke*. Leipzig.
- Bekker, Immanuel (ed.). 1839. *Georgius Cedrenus Ioannis Scylitzae opera serie Corpus scriptorum historiae Byzantinae*. Bonn.
- Benndorf, Otto; Schenkl, Karl, (eds.). 1893. *Philostrati maioris imagines*. Leipzig.
- Bethe, Erich (ed.). 1967. *Pollucis onomasticon serie Lexicographi Graeci*. Stuttgart.
- Bidez, Joseph; Hansen Günther Christian (eds.). 1960. *Sozomenus: Kirchengeschichte*. Berlin.
- Bright, William. (ed.). 1893. *Sócrates’ ecclesiastical history*. Oxford.
- Broad, William, 2006. *The Oracle: The lost secrets and hidden messages of ancient Delphi*.
- Burkert, Walter. 2007. *Religi6n griega arcaica y clásica* [Greek Religion: Archaic and Classical (Ancient World)]. Madrid.
- Büttner-Wobst Theodor; Roos, Anton Gerard (eds.). 1910. *Excerpta historica iussu imp. Constantini Porphyrogeniti confecta*. Berlin.
- Chastoupis, Athanasios. 1971. *Ουσία της Θρησκείας* [Essence of Religion]. Athens.
- Cohn, L. (ed.). 1962. *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*. Berlin.
- De Stefani, Edoardo L. (ed.). 1920. *Etymologicum Gudianum*. Amsterdam.
- Dennis, George. T. (ed.). 1994. *Michaelis Psellio rationes forenses et acta*. Stuttgart.
- Fatouros, Georgios (ed.). 1992. *Theodori Studitae Epistulae*. Berlin.
- Giatromanolakis, Giorgis (ed.). 1997. *Ηλιόδωρος. Αιθιοπικά - Τα περί Θεαγένην και Χαρίκλειαν* [Heliodorus. The Ethiopian Story - About Theagenes and Chariclea]. Athens.
- Harmon Austin Morris (ed.). 1961. *Lucian*. Cambridge.
- Jacoby, Karl. (ed.). 1967. *Dionysii Halicarnasei antiquitatum Romanarum quae supersunt*. Stuttgart.
- Jaeger, Werner (ed.). 1960. *Gregorii Nysseni opera*. Leiden.
- Kalligas, Marinos. 1946. *Η Αισθητική του χώρου της Ελληνικής Εκκλησίας στον Μεσαίωνα* [The Aesthetic of the Greek Church in the Middle Ages]. Athens.
- Konidaris, Gerasimos. 1954-1960. *Ἐκκλησιαστική Ἱστορία τῆς Ἑλλάδος* [Ecclesiastical History of Greece] vol. 1. Athens.

- Legrand, Philippe (ed.)*. 1968. Hérodote. Histoires. Paris.
- Littré, E. (ed.)*. 1962. Œuvres complètes d' Hippocrate. Amsterdam.
- Macleod, Matthew D. (ed.)*. 1972. Luciani opera. Oxford.
- Maehler, Herwig; Snell, Bruno. (eds.)*. 1975. Pindari carmina cum fragmentis, Leipzig.
- Meineke, A. (ed.)*. 1969. Estrabónis geographica. Lepzig.
- Migne Jacques Paul*, Patrologia Graeca, vols. 26, 50, 80, 93, 96.
- Miller, Emmanuel (ed.)*. 1967. Manuelis Philae Carmina. Amsterdam.
- Niese, Benedikt. (ed.)*. 1955. Flavio Josephi opera, vol.3<sup>o</sup>. Berlín.
- Niles, John. D.* 1979. On the design of the Hymn to Delian Apollo. In *The Classical Journal* 75/1, 36-39.
- Papachatzis, Nikos (ed.)*. 1974. Παισανίου Ελλάδος Περιήγησις. Αττικά [Pausanias Description of Greece, Attica] vol. I. Athens.
- Papachatzis, Nikos (ed.)*. 1995. Παισανίου Ελλάδος Περιήγησις, Βοιωτικά, Φωκικά [Pausanias Description of Greece, Boeotia, Phocis] vols. IX, X. Athens.
- Papachatzis, Nikos*. 2006. *Η θρησκεία στην αρχαία Ελλάδα* [The Religion in the Ancient Greece]. Athens.
- Papadopoulou, Michalis*. 1992. Λειτουργική. Τὰ τελούμενα ἐντὸς τοῦ ναοῦ [Liturgy. The ritual process inside the Church]. Athens.
- Papadopoulou, Panagiota*. 2007. Términos de las dignidades eclesiásticas en Bizancio y en la Grecia moderna [Terms of ecclesiastical dignities in Byzantium and modern Greece]. Vitoria.
- Papadopoulou, Panagiota*. 2007. Ελληνο-ισπανικό λεξικό θρησκευτικών όρων / Diccionario griego-español de términos religiosos [Greek-Spanish dictionary of religious terms]. Granada.
- Phrantzolas, Konstantinos. (ed.)*. 1994. Institutio ad monachos in Osiou Efraim tou Syrou erga, vol. V. Thessaloniki.
- Powell, Johannes (ed.)*. 1925. Collactanea Alexandrina. Oxford.
- Richard, M. (ed.)*. 1956. Asterii sophistae commentariorum in Psalmos quae supersunt. Oslo.
- Schopen, Ludwig – Bekker, Immanuele (eds.)*. 1855. Nicephori Gregorae historiae Byzantinae. Bonn.
- Sotiriou, Georgios*. 1962. Χριστιανική και Βυζαντινή Αρχαιολογία [Christian and Byzantine Archeology]. Athens.
- Spiro, F. (ed.)*. 1967. Pausaniae Graeciae descriptio, Stuttgart.
- Theiler, Willy. (ed.)*. 1982. Posidonios. Die Fragmente. Berlin.
- Theodoridis, Christos, (ed.)*. 1982. Photii patriarchae lexicon. Berlin.
- Thurn, Joannes, (ed.)*. 1973. Ioannis Scylitzae synopsis historiarum. Berlin.
- Van der Valk, M. (ed.)*. 1976. Eustathii archiepiscopi Thessalonicensis commentarii ad Homeri Iliadem pertinentes. Leiden.
- Van Dieten, Jan Louis (ed.)*. 1975. Historia en Nicetae Choniatae historia. Berlin.
- Vanderlip's Vera Frederika (ed.)*. 1972. The four Greek hymns of Isidorus and the cult of Isis. Toronto.
- Velissaropoulos, Dimitrios (ed.)*. 2000. Πλωτίνοσ, Βίος και εννεάδων περίπλους [Plotinus. Life and Periplus of the Enneads]. Athens.
- Vilborg, Ebbe (ed.)*. 1955. Leucippe et Clitophon. Stocholm.
- Vogel, Friedrich – Fischer, Curt Theodor – Dindorf, Ludwig August – Bekker, Immanuel (eds.)*. 1964. Bibliotheca historica en Diodori Bibliotheca historica 1. Stuttgart.
- Vogt, Albert, (ed.)*. 1967. Le livre des cérémonies. Paris.
- Wehrli, Fritz (ed.)*. 1974. Hermippos der Kallimacheei. Basel.
- West, Martin Litchfield (ed.)*. 1972. Iambi et elegi Graeci. Oxford.
- Young, Douglas – Diehl, Ernest (eds.)*. 1971. Teognis. Leipzig.

SUMMARY: THE TERM ἄδυτον IN THE GREEK RELIGIOUS LEXICON FROM THE 8TH CENTURY BC TO THE 15TH CENTURY AD. As appears in several sources, the term ἄδυτον is one of the most ancient ones in the religious discourse. Its nominalized form begins in the 8th century in Homer's *Iliad* indicating the sacred place set in the depth. With the same form and more specific meaning, since it indicates the sanctuaries, it continues to be used during the Archaic period. In the Classic period it is used to indicate the most interior part of the temple to which the access was prohibited and still indicates the *adyton* of the oracles. Its nominalized form is used in the Hellenistic period indicating the *sanctuary* and the *adyton*, the most interior and inaccessible part of the oracle of Delphi. Worth to mention is the fact that in its adjective form, it is characterized as *inaccessible, deep and prohibited*, an expression of Jewish reality, the *σηκόζ* of the Jewish temple, widening the semantic field of the term.

With no interruption or exception, the nominalized term is still in use in the Roman period with the meaning of the *most interior and of prohibited access* in the pagan temple, of *sanctuary* and of *adyton* in the oracle of Delphi.

In the Byzantine period and after the establishment of Christianity as the official religion of the Byzantine Empire, the term is used both to indicate concepts of paganism and to characterize or declare the Christian reality with its nominalized and adjective forms and continues to be in use until the present.

Dr Panagiota Papadopoulou  
University of Granada  
Centre of Byzantine, Modern Greek and Cypriot Studies  
C/Gran Vía 9-2º  
18001 Granada  
Spain  
papadopoulou@ugr.es

# Η ΘΕΟΛΟΓΙΑ ΣΤΑ ΑΣΥΜΜΕΤΡΑ ΜΥΣΤΙΚΑ ΡΕΙΘΡΑ ΤΗΣ ΠΟΙΗΣΗΣ (Ο ΧΡΙΣΤΟΛΟΓΙΚΟΣ «ΟΡΟΣ ΤΗΣ ΧΑΛΚΗΔΟΝΑΣ» ΚΑΙ ΤΟ «ΓΕΦΥΡΙ ΤΗΣ ΑΡΤΑΣ» ΣΤΗΝ ΕΡΜΗΝΕΥΤΙΚΗ ΠΡΑΓΜΑΤΩΣΗ ΤΗΣ ΔΙΑΚΕΙΜΕΝΙΚΟΤΗΤΑΣ)

## The Theology in the Asymmetric Mystical Gutters of the Poetry (The Christological “Definition of Chalcedon” and the “Bridge of Arta” Through the Hermeneutic Realisation of Intertextuality)

Grigorios D. Papathomas

DOI: 10.17846/CL.2019.12.2.13-32

**Abstract:** PPATHOMAS Grigorios. *The Theology in the Asymmetric Mystical Gutters of the Poetry (The Christological “Definition of Chalcedon” and the “Bridge of Arta” Through the Hermeneutic Realisation of Intertextuality)*. It is important for the Literature to realize a scientific research in different Balkan people and even beyond them to catch sight of the reception of the Philosophy and of the Theology within the vivacious popular tradition. As well as the known Christological “Definition of Chalcedon” of Byzantine Theology includes within it existential extensions, related to *freedom* and to *love* in the context of the *communion of persons*, likewise exactly the parabolic post-byzantine Greek popular Poem and folk Song “Bridge of Arta” speaks about love and how to realize it among the persons, within the framework of rebuilding interpersonal relationships among the people of the whole Humanity. It is about a jointly ecumenical stare and vision of life and beyond it, emerging through the interpretative realization of intertextuality and of a comparative study of these two sources of Byzantine and Post-Byzantine epoch.

**Keywords:** *Intertextuality, “Definition of Chalcedon” (Byzantine Theology), “Bridge of Arta” (Post-Byzantine Poetry), Interpersonal relationships, Freedom, Love, Communion of persons, Byzantine and Post-Byzantine Hermeneutics.*

**Abstrakt:** PPATHOMAS Grigorios. *Teológia v asymetrickom mystickom prúdení poézie (Kristologická „Chalcedonská definícia“ a „most v Arte“ prostredníctvom hermeneutickej realizácie intertextuality)*. Pre literatúru je dôležité zrealizovať vedecký výskum medzi rôznymi obyvateľmi Balkánu, dokonca aj mimo neho, a zachytiť prijatie filozofie a teológie v rámci živej ľudovej tradície. Rovnako ako známa kristologická „Chalcedonská definícia“ byzantskej teológie zahŕňa existenciálne rozšírenia súvisiace so *slobodou* a *láskou* v súvislosti so *spoločnosťou osôb*, tak isto aj parabolická post-byzantská grécka populárna báseň a ľudová pieseň „Most v Arte“ hovorí o láske a o tom, ako ju realizovať medzi osobami v rámci obnovenia medziludských vzťahov medzi ľuďmi celého ľudstva. Ide o spoločný celosvetový pohľad a víziu života, ktorý sa vynára prostredníctvom interpretačnej realizácie intertextuality a porovnávacej štúdie týchto dvoch zdrojov byzantskej a post-byzantskej epochy.

**Klíčov<sup>é</sup> slová:** *Intertextualita, „Chalcedonská definícia“ (byzantská teológia), „Most v Arte“ (post-byzantská poézia), medziliudské vzťahy, sloboda, láska, spoločenstvo osôb, byzantská a post-byzantská hermeneutika.*

Ο τίτλος της παρούσας απόπειρας συνιστά μία ερμηνευτική δοκιμή με στοχευμένη διάθεση να τεθούν σε διαλεκτική σχέση και διάλογο η *Εκκλησιακή Θεολογία* και η *Ποίηση*, με τον απροϋπόθετο οραματισμό να ανιχνευθούν θεολογικά νοήματα στα πολυδιαυλικά μονοπάτια αυτής της Ποίησης. Στην παρούσα συγκριτική απόπειρα προτείνονται δύο ευρέως ετερότοπα και ετεροχρονισμένα και ανυποπευτώς σχετιζόμενα μεταξύ τους κείμενα, ο «Όρος της Χαλκηδόνας» (451) και το «Γεφύρι της Άρτας» (17ος αι.), ακριβώς γιατί αμφότερα οραματίζονται κάτι κοινό από διαφορετική αφετηριακή σκοπιά.

## A. Ο χριστολογικός «Όρος της Χαλκηδόνας»

«[...] Ἐπόμενοι τοίνυν τοῖς ἁγίοις πατράσιν, [...], ἔνα καὶ τὸν αὐτὸν ὁμολογεῖν Χριστόν, ἐν δύο φύσεσιν ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως γνωριζόμενον, [...]»<sup>1</sup>.

## B. Το Δημοτικό τραγούδι «Του Γιοφυριού της Άρτας»

«Σαράντα πέντε μάστοροι κι εξήντα μαθητάδες  
γιοφύριν εθεμέλιωναν στις Άρτας το ποτάμι.  
Ολημερίς το χτιζάνε, το βράδυ γκρεμιζόταν.  
Μοιρολογούν οι μάστοροι και κλαίν' οι μαθητάδες·  
– «Αλίμονο στους κόπους μας, κρίμα στις δούλεψές μας,  
ολημερίς να χτιζουμε, το βράδυ να γκρεμιέται!»...

Πουλάκι εδιάβη κι έκατσε αντίκρυ στο ποτάμι.  
Δεν κελαηδούσε σαν πουλί, μηδέ σαν χελιδόνι,  
μόν' κελαηδούσε κι έλεγε μ' ανθρωπινή λαλίτσα·  
– «Αν δεν στοιχειώσει άνθρωπος, γιοφύρι δεν στεριώνει...  
Και μη στοιχειώσετ' ορφανό, μη ξένο, μη διαβάτη,  
παρά του Πρωτομάστορα την όμορφη γυναίκα,  
πόρχεται αργά τ' αποταχύ και πάρωρα το γιόμα!»<sup>2</sup>...

Το ποιητικό και ασματικό αυτό παράθεμα συνιστά μία *διακριτή και ιδιότυπη εισαγωγή* στο εκτεταμένο ομώνυμο και εξαίρετο σε νοήματα Δημοτικό τραγούδι, με μεγάλη λογοτεχνική αξία για το πετρόκτιστο τοξωτό γεφύρι της Άρτας στον ποταμό Άραχθο, που προέρχεται από τα *απαίδευτα* χρόνια της Οθωμανικής δουλείας (17ος αιώνας), και είναι ευρέως γνωστό και αγαπημένο στην Ελλάδα και τον ευρύτερο βαλκανικό χώρο. Στον επιφανειακά αφηγηματικό του λόγο, δεν διαφαίνεται τίποτε που να προδίδει κάποιο βαθύτερο νόημα πέρα από μία φανταστική σύλληψη ή μία μυθώδη λαϊκή πλοκή θρύλου, που μειγνύει το πραγματικό με το μη πραγματικό,

<sup>1</sup> Χριστολογικός Όρος της Δ' Οικουμενικής Συνόδου της εν Χαλκηδόνι (451). (Karmiris 21960, 173-176 (here p. 175). Μία εξαιρετική θεολογική ανάλυση του Όρου της Χαλκηδόνας μπορεί να αναζητήσει κανείς στο ad hoc άρθρο του Μητροπολίτου Περγάμου Ιωάννου (Ζηζιούλα) (Zizioulas 1982, 9-20).

<sup>2</sup> Δημώδες άσμα της Ηπείρου και ευρύτερα της Βαλκανικής Χερσονήσου (17ος αιώνας). (Politis 1914, 130-131).

την πραγματικότητα με τον μύθο. Και η διαφαινόμενη θεμελιώδης ιδέα αυτού του τραγουδιού επικεντρώνεται στην προσφυνέστατη σύλληψη ότι τα γεφύρια υπήρξαν πάντοτε σύμβολο μιας ... *μετάβασης*, ενώ η θεμελιώσή τους ως *αμοιβαίας* (αλληλοπεριχωρητικής) *μετάβασης* μεταξύ δύο κόσμων, χωρισμένων από τις δυνάμεις της φύσης [του *πτωτικού κτιστού*], θα έχει πάντοτε για τον άνθρωπο ένα προσωπικό τίμημα... Εάν, όμως, στο ανεξερεύνητο βάθος αυτού του αποτυπωμένου θρύλου, παρατηρήσει κανείς προσεκτικά την δομή και την *παραβολικότητά* του, την προοπτική και το περιεχόμενο μέσα στο παρατιθέμενο ασύμμετρο αυτό δίστροφο δημώδες άσμα, το οποίο ακολουθεί πειθαρχημένα το αρχαιοελληνικό και όλο το μετέπειτα ποιητικό και ασματικό μοτίβο του ιαμβικού δεκαπεντασύλλαβου (πολιτικού στίχου), θα διαπιστώσει ότι κρύβεται έντεχνα και με προσομοιώσεις κάποιο εξαιρετο οντολογικό νόημα, το οποίο αντιστοιχεί στο οντολογικό περιεχόμενο του *χριστολογικού Όρου* της Δ' Οικουμενικής Συνόδου της Χαλκηδόνας (451). Σημειωτέον ότι πρόκειται για μία χρονική απόσταση δώδεκα (12) αιώνων, που χωρίζει το πρώτο θεολογικό γεγονός σύνθεσης και απόδοσης μιας οντολογικής εμπειρίας από τον Χαλκηδόσιο «Όρο» με το δεύτερο αυτό ποιητικό λαϊκό γεγονός σύνθεσης του «Γεφυριού της Άρτας», ανοίγοντας ορίζοντες *διακειμενικότητας*.

Πράγματι, η προαναφερθείσα στον υπότιτλο *έννοια της διακειμενικότητας* και σχετιζόμενη με την επιχειρούμενη εδώ συγκριτική απόπειρα μελέτης είναι σχετικά πρόσφατη, καθώς αναπτύχθηκε από τους θεωρητικούς της λογοτεχνίας στις τέσσερις τελευταίες δεκαετίες του 20ού αιώνα (η Julia Kristeva, μυθιστοριογράφος και καθηγήτρια Πανεπιστημίου στο Παρίσι στα τέλη της δεκαετίας του '60, εισήγαγε την έννοια της διακειμενικότητας στην μελέτη και σπουδή της λογοτεχνίας). Φυσικά, υπήρξαν και νωρίτερα μελετητές, οι οποίοι είχαν θέσει το ίδιο ζήτημα, έστω και έμμεσα ή επιφανειακά, αλλά ο ίδιος ο όρος αρχίζει να χρησιμοποιείται στις ευρωπαϊκές γλώσσες από το 1967 και μετά. *Διακειμενικότητα* (intertextualité, intertextuality), η οποία συνδέεται σαφώς με την συγκριτική προσέγγιση και μελέτη των κειμένων, υπάρχει, όταν δύο διαφορετικά μεταξύ τους κείμενα, πόρρω απέχοντα χώρω και χρόνω, συμβαίνει να είναι συναφή και να συσχετίζονται ανεξαρτήτως των προθέσεων και των στόχων των δημιουργών τους (π.χ. μπορεί να αγνοούσαν ο ένας την ύπαρξη του άλλου την στιγμή που έγραφαν τα έργα τους ή να πρόκειται για κείμενα δύο εντελώς διαφορετικών εποχών κ.ο.κ.). Αυτό εν προκειμένω σημαίνει *την συνομιλία των δύο κειμένων*, ότι δηλ. τα κείμενα, εφαπτόμενα ή μη, συνδιαλέγονται ευθυτενώς. Συνεπώς, έργο του αναγνώστη, του μελετητή ή του ερευνητή, αφού προσπεράσει το πρώτο στάδιο ανάλυσης της εξωκειμενικής πραγματικότητας, είναι να αναδείξει τις «*εκλεκτικές συγγένειες*» (Γκαίτε) των δύο κειμένων, να επιχειρήσει δηλ. την λεγόμενη *διακειμενική ανάγνωση και ερμηνεία*, μία διττή ανάγνωση, δηλ. μία εκ παραλλήλου προσέγγιση των δύο κειμένων, ώστε να καταδειχθεί, να αναδειχθεί και εν συνεχεία να ερμηνευθεί η ενυπάρχουσα μη ορατή σχέση και αντιστοιχηση των δύο κειμένων. Εξ άλλου, ο νομπελίστας ποιητής Γεώργιος Σεφέρης έλεγε χαρακτηριστικά ότι βλέπουμε λογοτέχνες που, όσο γυρεύουν να διατυπώσουν το αναντικατάστατο που φέρουν μέσα τους, τόσο αισθάνονται δυνατότερες συγγένειες με δημιουργούς έξω από την περιοχή της γλώσσας τους, καθώς αυτοί με την σειρά τους τους βοηθούν να βρουν μέσα στην εθνική τους παράδοση τις πιο πρωτότυπες και λιγώτερο εξαντλημένες πηγές.

Σχετικά δε με την προτιθέμενη *διακειμενική ανάγνωση και ερμηνεία* των δύο κειμένων, η καθιερωμένη φιλολογική ανάλυση του περίφημου αυτού δημώδους άσματος δεν υποψιάστηκε ποτέ ότι αυτό αποτελεί μία αφανή πρόσληψη και εκλαϊκευμένη απόδοση του Όρου της Χαλκηδόνας, ορατή ένδειξη ότι αυτός δεν παρέμενε δια μέσου των αιώνων “νεκρό γράμμα” στα Πρακτικά μιας Οικουμενικής Συνόδου, αλλά, εποχούμενος μία αποκαλυπτική εμπειρία, διαπότισε τον βίο και τα υπαρξιακά μύχια του Εκκλησιαστικού πληρώματος και λαού. Εάν προβεί κανείς σε μία συγκριτική θέαση των οντολογικών προεκτάσεων αυτού του συνοδικού Όρου και του λαϊκού δημοτικού τραγουδιού της ηπειρωτικής Ελλάδος και των νοτίων Βαλκανίων, θα διαπιστώσει ότι υπάρχουν νοηματικές ταυτίσεις και υπαρξιακές αντιστοιχίσεις. Ή, καλύτερα, και ας μην θεωρηθεί





Χριστού («κοινωνία “ετερόκλητων” φύσεων» και «κοινωνία ακτίστου-κτιστού») [Χριστολογία], (β) την, κατά θεολογική επέκταση, *τριαδική διάσταση* των Τριών Προσώπων της δημιουργικής Αγίας Τριάδος («κοινωνία Προσώπων») [Τριαδολογία] και (γ) την *εκκλησιολογική-κτιστολογική διάσταση* των ανθρώπινων προσώπων, βαπτισμένων – και μη βαπτισμένων [πβ. «πάντα άνθρωπον ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον»] – («κοινωνία προσώπων», καθώς και «κοινωνία Εκκλησιών»<sup>3</sup>) [Πνευματολογία-Εκκλησιολογία-Οικολογία].

Κατά το οντολογικό αρχέτυπο της ενδοτριαδικής Κοινωνίας Προσώπων, η «κοινωνία προσώπων» είναι εν τέλει μία αντινομική κατάσταση που απαρτίζεται από – ας επιτραπεί ο όρος – *ασύγχυτα “ετερόκλητα”* δεδομένα και που συγκροτεί μία οντολογική πραγματικότητα αρμονικής σύνθεσης, η οποία υφίσταται ήδη ως οντολογική εμπειρία στο επίπεδο της Θεολογίας, και πραγματώνει... και πραγματώνεται... αντιστοίχως εμπειρικά στην Εκκλησία και Βασιλεία («πλήρης κοινωνία προσώπων» και «αληθινή κοινωνία κτιστού και ακτίστου»). Αυτό διαφαίνεται στο απλό και προφανές ερώτημα «*τί συνιστά την Εκκλησία;*». Και η απάντηση ίσως απλή και προφανής, αλλά που όμως δεν εξαντλεί το όλο περιεχόμενο και το νόημά της: η *κοινωνία προσώπων!* Τοιουτοτρόπως, στα ερωτήματα «*τί είναι ο γάμος;*», «*τί είναι ο μοναχισμός;*», η ίδια απλή και προφανής απάντηση: *Κοινωνία προσώπων!*... Μία *κοινωνία προσώπων* πραγματούμενη εν ελευθερία και εν αγάπη, σε διαλεκτική σχέση ελευθερίας και αγάπης ταυτοχρόνως. Και, κατ' επέκταση, αυτό που ισχύει σε προσωπικό ανθρώπινο επίπεδο, σε επίπεδο προσώπων («κοινωνία προσώπων»), ισχύει το οντολογικό ίδιο και σε εκκλησιακό επίπεδο, σε επίπεδο Εκκλησιών («κοινωνία [τοπικών ή κατά τόπους] Εκκλησιών»). Αυτό, όμως, πρέπει, στο μέτρο που μάς επιτρέπουν οι ανθρωπομορφικές μας έννοιες και συλλήψεις, να το αναλύσουμε κάπως. Σε αυτό θα μάς συνδράμουν τόσο ο «Όρος της Χαλκηδόνας» όσο και το «Γεφύρι της Άρτας», που ακολουθεί χρονικά, σε αντιστοιχική και συνθετική ανάλυση.

Πράγματι, το «ασυγχύτως», πριν από όλα, καταφάσκει την *ετερότητα* των όντων, καθώς η ύπαρξή τους καλείται να είναι *διακριτή* και η σχέση τους πάντοτε *διαλεκτική*, για να συνιστά η ύπαρξη δώρο *ελευθερίας*. Και το μόνο προσιτό γεγονός στον άνθρωπο που μπορεί να σημάνει αυτήν την υπαρκτική ελευθερία είναι η *αγάπη*. Έτσι, από την άλλη μεριά, το «αδιαιρέτως» χριστολογικά σημαίνει ότι ανάμεσα στο άκτιστο (Θεός) και το κτιστό (άνθρωπος) δεν πρέπει να υπάρχει καμμία *απόσταση*, κανένας *χωρισμός* («*ἀχωρίστως*»), όπως δεν υπάρχει τριαδολογικά απόσταση και χωρισμός στα Τριαδικά Πρόσωπα. Όσο, όμως, το κτιστό αυτονομείται και επιχειρεί να *αυτοϋπάρχει* χωρίς την κοινωνία του με το άκτιστο, τόσο αυτή η *διακοπή κοινωνίας* (= ο θάνατος) το απειλεί, αφού ο θάνατος οφείλεται τελικά στην *δυνατότητα του χωρισμού* και της συνεπαγόμενης διάσπασης των όντων. Κατά συνέπεια, το κτιστό για να ζήσει, καλείται να βρίσκεται σε συνεχή και αδιάκοπη (= *αδιαίρετη*) σχέση με το άκτιστο, να υπερβαίνεται δηλ. το *διάστημα* και η *απόσταση* που υπάρχει από την κτιστότητα, και να *κοινωνεί* διαρκώς με το άκτιστο που κείται έξω από τον εαυτό του. Κάθε κτιστό ον που δεν βγαίνει από τον εαυτό του και δεν *ενώνεται αδιαίρετα* με κάτι άλλο, αφανίζεται, πεθαίνει. Για αυτό η αγάπη, που είναι «*έκ-σταση*», που συνιστά ένα *εκστατικό γεγονός* (από το ρήμα «*ἐξ-ίσταμαι*», «*ἐξω-ίσταμαι*», βγαίνω έξω από την ατομική μου αυτάρκεια, *αυτο-προσφέρομαι, χαρίζομαι*), είναι ακριβώς η έξοδος των όντων από τον εαυτό τους, για να υπερβούν τον θάνατο. Όποιος δεν αγαπά, δηλ. δεν ενώνεται *αδιαιρέτως* με κάτι εκτός του εαυτού του, *πεθαίνει* (Zizioulas 1982, 17-20). (Εάν η σχέση κτιστού-ακτίστου δεν είναι *αδιαίρετη*, δεν υπερβαίνεται ο θάνατος). Η *κοινωνία* ανάμεσα στα όντα δεν μπορεί τελικά να επιτευχθεί, εάν δεν πραγματωθεί αυτό το «αδιαιρέτως». Επομένως, τα διεστώτα, τα διακριτά όντα καλούνται να γίνουν φορείς *ενώσεως* και όχι *χωρισμού*. Ο Χριστός ενσαρκώνει ακριβώς αυτήν την ελεύθερη *ένωση* ακτίστου-κτιστού, ως τον τρόπο υπέρβασης του θανάτου που καταργεί την *ένωση και κοινωνία* των διακριτών όντων.

<sup>3</sup> Πβ. κανόνα 2/Β'.

Το «ασυγχύτως» χριστολογικά εξασφαλίζει την διαλεκτική ακτίστου-κτιστού και τριαδολογικά την διαλεκτική σχέση των όντων, δηλ. την *ελευθερία*, ενώ το «αδιαιρέτως» εξασφαλίζει την *κοινωνία* και την *αγάπη*. «Χωρίς *αγάπη*, δηλ. *έκσταση* από την αυτάρκεια του όντος σε μία κίνηση *ενότητας* με τον “άλλον” και τελικά με τον όντως “άλλον” (τον Άκτιστο) δεν υπάρχει αθανασία. Αλλά και χωρίς *ελευθερία*, δηλ. διατήρηση της *ετερότητας*, της ιδιαίτερης ταυτότητας του αγαπώντος και του αγαπωμένου, πάλι η αθανασία είναι αδύνατη» (Zizioulas 1982, 18)<sup>4</sup>. Ο Χριστός σαρκούμενος, δηλ. ερχόμενος «από την αντίπερα *όχθη*» *ένσαρκα* (= Χριστούγεννα) στην διάσταση του κτιστού, ενώνει το κτιστό με το άκτιστο *ασυγχύτως και αδιαιρέτως*, νικώντας έτσι τον θάνατο με την Ανάστασή Του στην προοπτική μιας δυνατότητας που κερδίζεται μόνον με την *ελευθερία* και την *κοινωνιακή αγάπη*. «Και η Ανάσταση του Χριστού έγινε δυνατή χάρη στην *ένωση* «αδιαιρέτως» αλλά και «ασυγχύτως» του κτιστού με το άκτιστο, δηλ. χάρη στην *αγάπη*, που κάνει το κτιστό και το άκτιστο να υπερβαίνουν τα όριά τους και να *ενώνονται* «αδιαιρέτως», και χάρη στην *ελευθερία*, που κάνει το κτιστό και το άκτιστο να μην χάνουν την *ετερότητά* τους με την υπέρβαση των ορίων τους στην *ένωση* αυτή, αλλά αντίθετα, να εξασφαλίζουν την *ετερότητα* αυτή, διατηρώντας έτσι την διαλεκτική σχέση τους» (Zizioulas 1982, 18).

Στην εκκλησιολογική του σημασία, ο συνοδικός χριστολογικός αυτός όρος αντιστοιχεί σε έναν *τρόπο υπάρξεως και ζωής*. Η Εκκλησία, όταν συγκροτείται ευχαριστιακά, αποκαλύπτει το μεγάλο αυτό αντινομικό και χριστολογικό παράδοξο, ότι κτιστό και το άκτιστο *ενώνονται* τέλεια, χωρίς να καταργείται η *ετερότητά* τους. Και αυτό επισυμβαίνει ακριβώς «όπως κάθε μέλος της Εκκλησίας, *ελευθερωμένο* από την αναγκαιότητα της βιολογικής του υποστάσεως, *ενώνεται* με τα άλλα μέλη σε μία *σχέση αδιαρρήκτου κοινωνίας*, από την οποία εκπηγάει η *ετερότητα* κάθε προσώπου, δηλ. η αληθινή του ταυτότητα. Η *ελευθερία* και η *αγάπη* γίνονται έτσι μία ενιαία εμπειρία. Κάθε *αντίφαση* μεταξύ του «αδιαιρέτως» και του «ασυγχύτως» αίρεται. [...] Έξω από την *εμπειρία* της Εκκλησίας, η *αγάπη* και η *ελευθερία* (το «αδιαιρέτως» και το «ασυγχύτως») *διχάζονται* και *αλληλοαναιρούνται*» (Zizioulas 1982, 19). Με άλλα λόγια, η Εκκλησία είναι εκείνη η *κοινωνία προσώπων* που θέλουν και επιχειρούν να υπάρξουν με τον τρόπο του Ακτίστου. Ο τρόπος του Ακτίστου είναι η *ελευθερία* από κάθε προκαθορισμό και αναγκαιότητα της ύπαρξης: *είναι* το Άκτιστο, επειδή ελεύθερα *θέλει να είναι*, και *θέλει να είναι*, επειδή *αγαπάει*. Τρόπος του Ακτίστου είναι *το είναι ως σχέση*, ως *αγαπική κοινωνία* τού είναι και τού υπάρχειν: *ύπαρξη με τον τρόπο της αγάπης* που συνιστά την κορυφαία σε πληρότητα *ελευθερία*.

Στο πλαίσιο των διαπροσωπικών σχέσεων *κοινωνίας και αγάπης*, εάν πριμοδοτούμε μονομερώς το «εγώ» μας και τον εαυτό μας, για να τα περισώσουμε εκκεντρικά και *φίλαυτα* (δηλ. την “*ελευθερία*” μας), τότε χάνουμε την *κοινωνία* και την *αγάπη*, και το «αδιαιρέτως» απόλλυται. Το ίδιο ισχύει και σε μία αντίστροφη πάλι μονομερή κίνηση άνισης προτεραιότητας του ενός έναντι του άλλου. Η αγάπη δεν καταργεί τα “*όρια*” του άλλου και την *ετερότητά* του· εξ άλλου, δεν έχει καμμία γοητεία το γεγονός να καταργείς τα όρια του άλλου... Ωστόσο, «[...] για να διατηρήσουμε την *ετερότητα*, *ξεχωρίζουμε* από τους άλλους, στην προσπάθειά μας να ελευθερωθούμε από τον άλλον, γεγονός που συνιστά την μεγαλύτερη πρόκληση στην *ελευθερία* μας. Όσο πιο πολύ ενώνεις δύο όντα, φθάνοντας ως το «αδιαιρέτως», τόσο περισσότερο κινδυνεύεις να δημιουργήσεις σύγχυση ανάμεσά τους. Η *ένωση* «αδιαιρέτως» αντιμάχεται στην βιολογική μας ύπαρξη την *ετερότητά* μας σε σχέση με τους άλλους, δηλ. το «ασυγχύτως», με αποτέλεσμα να επιζητούμε την *ελευθερία* μας στον ατομισμό που μάς αποκόπτει από τους άλλους, υποσχόμενος την διασφάλιση της ταυτότητάς μας. Αλλά ακριβώς αυτός ο *χωρισμός* από τους άλλους, αυτό το «ασυγχύτως», δεν είναι σε τελική ανάλυση ο θάνατος; Ο θάνατος δεν είναι μόνον η διάλυση των όντων σε μια συγκεκριμένη και ενιαία “ουσία”, δηλ. η *κατάλυση του «ασυγχύτως»* είναι, επίσης, ο *έσχατος χωρισμός* των όντων μεταξύ τους, δηλ. η *επιβεβαίωση του «ασυγχύτως»*. Το «ασυγχύτως» είναι

<sup>4</sup> Η υπογράμμιση δική μας.

τόσο θανατηφόρο όσο και το «αδιαιρέτως», εάν μείνουν χωρισμένα και δεν ταυτισθούν απόλυτα μεταξύ τους. *Ελευθερία χωρίς αγάπη, όπως και αγάπη χωρίς ελευθερία*, οδηγούν στον θάνατο. [...]. Για να αποφευχθεί αυτή η “μοίρα” του κτιστού, χρειάζεται μία *νέα γέννηση*, δηλ. ένας νέος *τρόπος υπάρξεως*, μια καινούργια *υπόσταση*» (Zizioulas 1982, 19-20), μία *νέα ανοικοδόμηση*, όπως το κτίσιμο ενός «γεφυριού»... Ο Χριστός, ως Υιός του Θεού και άκτιστος, *έρχεται* από «την αντίπερα όχθη» και προσλαμβάνει ιδιώματα κτιστά, και γίνεται άνθρωπος, μιλώντας μας στην δική μας «ανθρωπινή λαλίτσα»... Εάν ήταν *μόνον* κτιστός, όπως διεικνύεται ο Άρειος (Α΄ Οικουμενική Σύνοδος-325), τότε ο θάνατος θα ήταν μοιραίος και για Αυτόν, και συνεπώς η σωτηρία από τον θάνατο αδύνατη, καθώς, όπως επισημαίνει με έναν δικό του μοναδικό ερμηνευτικό τρόπο (βλ. παρακάτω) το «Γεφύρι της Άρτας», το κτιστό από μόνο του και αυθύπαρκτα δεν μπορεί να υπερνικήσει τις συνθήκες της (πτωτικής) κτιστότητας<sup>5</sup>. Το αυτό ισχύει και για κάθε άνθρωπο, όταν αυτός τα δύο συστατικά της υπάρξεως, *την ελευθερία και την αγάπη*, τα διατηρεί χωρισμένα μεταξύ τους, μοιραία θα οδηγείται στον θάνατο. Μόνον εάν αποκτήσουμε μία *νέα υπόσταση*, εάν δηλ. η προσωπική μας ταυτότητα, αυτό που μάς κάνει να είμαστε ιδιαίτερα πρόσωπα, πηγάζει από *σχέσεις αγάπης που είναι ελευθερία και από σχέσεις ελευθερίας που είναι αγάπη*, μόνον τότε η κτιστή μας φύση ενωμένη «ασυγχύτως» και «αδιαιρέτως» με τον άκτιστο Θεό θα λυτρωθεί από την *μοίρα* του θανάτου και, όπως, θα φανεί παρακάτω, και από την *μοίρα* του θανάτου των διαπροσωπικών σχέσεων. Έτσι, ο συνοδικός Όρος της Χαλκηδόνας επισημαίνει πως, για να ζήσει ο καθένας μας, όντας «πρόσωπο» ως ιδιαιτερότητα και ετερότητα, μοναδικό και ανεπανάληπτο, πρέπει η ελευθερία και η αγάπη, το «ασυγχύτως» και το «αδιαιρέτως» της Χριστολογίας, να ταυτισθούν, και οι ανθρώπινες διαπροσωπικές σχέσεις να *μεταμορφωθούν*. Αυτό στην ανθρώπινη ύπαρξη σημαίνει βέβαια να *εκκλησιοποιηθούν*, δηλ. να *κοινωνιοποιηθούν* σε ένα *πλέγμα σχέσεων* που αποδίδεται από τον αντινομικό χαλκηδόνιο Όρο ως «κοινωνία προσώπων».

## II. Συνοπτική φιλολογική παρουσίαση του «Γεφυριού της Άρτας»

Το συγκινητικό αυτό τραγούδι της λαϊκής μας δημοτικής παράδοσης ανήκει σε μία κατηγορία, την οποία οι φιλόλογοι αποκαλούν «*παραλογές*». Συγκεκριμένα, η *παραλογία* αυτή αποτελεί ένα από τα γνωστότερα και ωραιότερα δημιουργήματα της λαϊκής μούσας της Οθωμανοκρατίας και στηρίζεται σε μία μακραίωνη παράδοση, σχετική με τους θρύλους της θεμελίωσης *γεφυριών* σε *ποτάμια* της Ανθρωπότητας (Δούναβη, Ευφράτη και Άρτα [= Άραχθος], όπως πληροφορεί το ίδιο το δημοτικό τραγούδι<sup>6</sup>). Ως γνωστόν στους έχοντες (ειδική) φιλολογική παιδεία, η *παραλογία* είναι ένα ιδιαίτερο είδος δημοτικού τραγουδιού, το οποίο διακρίνεται για τον αφηγηματικό του χαρακτήρα, τον επικό τόνο και την δραματική έκβαση. Είναι συνήθως πολύστιχα ποιήματα με αφηγηματικό και επικο-λυρικό χαρακτήρα, καθώς αντλούν την υπόθεσή τους από διάφορα δραματικού χαρακτήρα κοινωνικά περιστατικά ή έχουν υπόθεση εντελώς πλαστή, από αρχαίους ελληνικούς μύθους, καθώς και από την ιστορική μνήμη και από νεώτερες χρονικά παραδόσεις (και αυτό είναι που ενδιαφέρει εδώ για την συγκριτική μελέτη που επιχειρείται). Παρουσιάζουν έντονο το *παραμυθικό στοιχείο* και τον *εξωλογικό χαρακτήρα*, καθώς εισάγουν έναν διάλογο μεταξύ φυσικών προσώπων και *συμβατικών* προσώπων (π.χ. πουλιών εν προκειμένω), με ζητούμενο, όπως θα δούμε παρακάτω, τί είδους και ποιο είναι το «με ανθρωπινή λαλίτσα πουλάκι» που ομιλεί απαντητικά και μάλιστα πολύ καθοριστικά. Ο λόγος του τραγουδιού είναι λιτός και πυκνός, ενώ ο κάθε στίχος ή κάποια διστίχα και τριστίχα έχουν αυτοτέλεια, δίκην ψηφίδων, χωρίς

<sup>5</sup> Εάν επικρατούσε τελικά ο Αρειανισμός, δεν θα είχε δημιουργηθεί ποτέ το «Γεφύρι της Άρτας»...

<sup>6</sup> «Τρεις αδερφάδες είμαστε, [...], η μια 'χτισε τον Δούναβη κι άλλη τον Αφράτη, κι εγώ η πλιο στερνότερη της Άρτας το γιοφύρι» (Λόγια της γυναίκας του Πρωτομάστορα προς το τέλος και την αποκορύφωση της ποιητικής πλοκής-στ. 36-38).

να υπάρχει διασκελισμός με ολοκλήρωση νοήματος στον επόμενο στίχο. Επειδή ο αφηγηματικός τους τρόπος δεν είναι όπως στα έπη, ιδιαίτερα λεπτομερειακός, αποσιωπώνται όλες οι ασήμαντες λεπτομέρειες, με αποτέλεσμα η διήγηση να προσλαμβάνει έναν χαρακτήρα γοργότητας, ενώ διαφέρουν ριζικά από τα άλλα αφηγηματικά δημοτικά τραγούδια, επειδή ακριβώς το θέμα τους παρουσιάζει έντονο το στοιχείο της δραματικότητας με έντονα τα θυσιαστικά χαρακτηριστικά προσώπων για κάποιο σκοπό και σε συγκεκριμένη προοπτική.

Πράγματι, όπως και η ετυμολογία της το μαρτυρεί, η «*παραλογή*» εμπεριέχει κάτι το «*παραλόγο*» και στην πραγματικότητα εννοεί το υπέρλογο, το υπερβατικό και, *θεολογικά*, το οντολογικό επέκεινα, εκείνο που έρχεται έξωθεν να *αποκαλύψει* (πβ. «*άπο-κάλυψη*») ό,τι ανήκει συνολικά στην πραγματικότητα της ζωής, το οποίο υπερβαίνει το υλικό και το *αισθητό*, για να οδηγήσει στο *νοητό* και την εγκόλπωσή του· έχει χαρακτηριστικά *αποκάλυψης* η «*ανθρωπινή λαλίτσα του πουλιού*» μπροστά στην πανανθρώπινη προσπάθεια *ανακάλυψης* της ολιστικής πραγματικότητας της ζωής.

Το συγκεκριμένο τραγούδι αξιοποιεί στην απόδοση του κεντρικού νοήματός του την ευρέως διαδεδομένη δοξασία που επικρατεί σε πολλούς λαούς ανά την Οικουμένη ότι για την στερέωση κάθε κτίσματος απαιτείται να προσηλωθεί κάποιο πολύτιμο ζώο στα θεμέλια ή εντειχιζόμενο. Στην δοξασία αυτήν αναφέρονται τόσο οι αρχαίοι ελληνικοί μύθοι<sup>7</sup> όσο και οι παραμυθικές βυζαντινές παραδόσεις περί θυσίας ανθρώπων κατά την θεμελίωση μεγάλων οικοδομημάτων *κοινής ωφελείας*. Το ανθρώπινο θύμα γινόταν το δομικό στοιχείο, το *στοιχείο*, του οικοδομήματος, για αυτό και *στοιχείωση* καθιερώθηκε να ονομάζεται η ανοικοδόμηση «κτισμάτων» με (την όποια) θυσία.

Σχετικά δε με την πλοκή του δημώδους αυτού άσματος, το γεφύρι της Άρτας, ένα έργο τόσο δύσκολο και θαυμαστό για την εποχή του, ενέπνευσε το ομώνυμο δημοτικό τραγούδι και πλούτισε την λαϊκή παράδοση με τον δικό του θρύλο. Παραλλαγές του τραγουδιού αυτού, που αναφέρονται και σε άλλα γεφύρια, υπάρχουν όχι μόνον στην Ελλάδα αλλά και σε όλη την περιοχή των Βαλκανίων (Αλβανοί, Σέρβοι, Βούλγαροι, Ρουμάνοι, Ποντιακή παράδοση, κ.λπ.), γεγονός που φανερώνει ότι αγγίζει ένα ζήτημα σαφώς οικουμενικό και πανανθρώπινο (με ενδεικτικές περιοχές από όλα τα μέρη της Ανθρωπότητας σαν τον Δούναβη, τον Ευφράτη, την Άρτα, κ.ο.κ.), όπως θα διαφανεί παρακάτω, και ξεφεύγει από τα ιδιοπροσωπικά χαρακτηριστικά της ζωής του Ελληνικού λαού, στους κόλπους του οποίου εξ άλλου αναδύθηκε γλαφυρότατα σε πολλές παραλλαγές και τραγουδήθηκε.

Στην προσπάθειά του να αποδώσει ο φιλολογικός λόγος τα νοήματα που εμπεριέχονται στο δημοτικό αυτό τραγούδι, προέκυψαν πολλές ερμηνείες με στόχο να αναδειχθούν οι πνευματικοί συμβολισμοί που κείνται σε αυτό ευδιάκριτα ή αδιάκριτα, και που μάς είναι λιγότερο ή περισσότερο γνωστοί. Φαίνεται, όμως, ότι στον Όρο της Χαλκηδόνας βρίσκει αυτό την πλήρη και οντολογική αντιστοιχισή του, όπως προκύπτει μέσα από την παρούσα διακειμενική ανάγνωση.

### III. Αντιστοιχίσεις του χαλκηδόσιου Όρου και του «Γεφυριού της Άρτας»

Ο Μακεδόνας φιλόσοφος Αριστοτέλης είχε ήδη από την εποχή του εντοπίσει την επίκεντρη και ποιητική αιτία προβλημάτων σε σύνολες τις διανθρώπινες σχέσεις στην *απουσία ουσιαστικής κοινωνίας των ανθρώπων* και προτύπωσε την έξοδο από αυτήν την καθοριστική απουσία με συγκεκριμένη πρόταση, κάτι που το συναντάμε ανάστροφα κατά πολύ αργότερα και στην πλοκή του «Γεφυριού της Άρτας». Ο λόγος του Αριστοτέλη είναι ενδεικτικός: οι άνθρωποι καλούμεθα να φθάσουμε «εις τὸ ὀρθῶς διανοεῖσθαι [→ *ζεῖν*, ἀληθεύειν] διὰ τοῦ ὀρθῶς *κοινωνεῖν*» και τονίζει ότι

<sup>7</sup> Πβ. την θυσία της κόρης του Ερεχθέα στην Αθήνα, καθώς και της Ιφιγένειας στην Αυλίδα.

«ὁ μὴ δυνάμενος κοινωνεῖν ἢ μηδὲν δεόμενος δι' αὐτάρκειαν οὐδὲν μέρος πόλεως, ὥστε ἢ θηρίον ἢ θεός»<sup>8</sup>. Δεν μάς είπε, όμως, πώς αυτήν την προσφυή του κατά τα άλλα διαπίστωση-πρόταση του «ὀρθῶς κοινωνεῖν» την μεταβάλλουμε σε *κοινωνία ζωής*, ίσως γιατί στο σημείο αυτό ὄντως αγγίζονται οι εσχατιές των δυνατοτήτων του ενδοκτισιακού φιλοσοφικού και ανθρώπινου λόγου. Και κάτι σχετικό ακόμη με αυτό που θα ακολουθήσει. Ο Αριστοτέλης έβλεπε τον θεό ως *μόνο και μονάδα*, και είναι λογικό για την εποχή του, και όχι τον έναν Θεό ως *κοινωνία*, διότι αγνοούσε την μαρτυρία της *Γενέσεως* και της Μετάφρασης της στα ελληνικά των Ο', η οποία χρονικά έπεται ου πολύ του θανάτου του, ότι η δημιουργία του ανθρώπου «κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν» (Gen 1, 26) δεν είναι παρά πρόσκληση σε/για *κοινωνία*, δηλ. σε κάτι που τον αποκαθιστά τελικά στην αναζητήσή του αργότερα ο Ευαγγελιστής Ιωάννης, όταν λέει χαρακτηριστικά ότι «ὁ Θεὸς ἀγάπη [= κοινωνία] ἐστὶ» (1 Jn 4, 8; 16).

Την προσπάθεια αυτή που ανέδειξε ο φιλόσοφος νους Αριστοτέλης φαίνεται να την αποπειράται και το εν λόγω δημῶδες ἄσμα του «Γεφυριού της Άρτας» στην *πρώτη του στροφή*, καταλήγοντας και αυτό, στο σημείο της ολοκλήρωσής του, στις ίδιες εσχατιές των δυνατοτήτων του ενδοκτισιακού ανθρώπινου λόγου. Μόνον πως το συγκεκριμένο δημοτικό τραγούδι, το οποίο έπεται χρονικά του Όρου της Χαλκηδόνας, την εξ' ορισμού αναγκαστική σιγή του αριστοτέλειου φιλοσοφικού λόγου για *ανακάλυψη* την απαντά στην *δεύτερη στροφή*, την εμπνευσμένη από την χαλκηδόνια *αποκάλυψη* της Δ' Οικουμενικής Συνόδου.

## Η Πρώτη στροφή του «Γεφυριού της Άρτας»

Ο *πρώτος στίχος* του Ηπειρώτικου αυτού Δημοτικού τραγουδιού άρχεται με το υποκείμενο της θεμελίωσης του γεφυριού, τον πρωταγωνιστή της *απόπειρας* κοινωνίας που επαγγέλλεται ο φιλόσοφος λόγος του Αριστοτέλη, με «τους 45 μάστορες και τους 60 μαθητάδες», όλους δηλ. τους ανθρώπους ανά την Οικουμένη, που προσπαθούν να οικοδομήσουν *γέφυρες κοινωνίας*, όπως τονίζει ο δεύτερος στίχος, στα *ποτάμια* της ενδοκτισιακής μας πτωτικής ζωής, που διασπούν την διαπροσωπική ενότητα και κοινωνία. Ο δε μεγάλος αριθμός των «μαστόρων και των μαθητάδων» δείχνει την σπουδαιότητα και την μοναδικότητα του έργου που επιτελείται...

Πράγματι, οι δύο λέξεις-κλειδιά του *δεύτερου στίχου*, το «ποτάμι» και το «γεφύρι», εισάγουν μία διπλή διάκριση: α) Το «ποτάμι» *χωρίζει* και το «γεφύρι» *ενώνει*, και β) Το «ποτάμι» διακρίνει (σε) *δύο ὄχθες [ασυγχύτως-ετερότητες]*, ενώ το μονότοξο «γεφύρι» *συνδέει τις δύο διακριτές και αντιτακτές ὄχθες [αδιαιρέτως-ένωση/ενότητα-αχωρίστως]*. Το χτίσιμο του γεφυριού σηματοδοτεί την προσπάθεια του ανθρώπου να ανοικοδομήσει γέφυρες κοινωνίας και να γεφυρώσει χάσματα που προέκυψαν από τον *συμπαντικό ποταμό*, εκείνη την *διακοπή κοινωνίας* ανάμεσα στον Θεό και τον άνθρωπο με την πτώση του ανθρώπου. Αυτός ο *συμπαντικός ποταμός χωρισμού* ανάμεσα στον Θεό και τον άνθρωπο προκάλεσε διάβρωση και εντός του κτιστού, προξενώντας συνεπισώρευση *ποταμών χωρισμού* και πλημύρα πολλαπλασιαστικών *διασπάσεων* μεταξύ των ανθρώπων, οι οποίοι (ποταμοί) καταστρέφουν αενάως το «αδιαιρέτως» και το «αχωρίστως». Μπροστά στην κατάσταση αυτή, οι άνθρωποι επαναλαμβανόμενα αγωνίζονται να ανυψώσουν αρραγείς γέφυρες κοινωνίας πρώτα μεταξύ τους (π.χ. γάμος, μοναχισμός, κ.ο.κ.) και συνεπαγόμενα με τον Θεό (1 Jn 4, 19-21). Αυτό σημαίνει ότι στο πλαίσιο της αντινομικής αυτής υπαρξιακής σχέσης (συν)υπάρχουν *διακριτά πρόσωπα [ετερότητες]*, τα οποία καλούνται ελεύθερα ή επιχειρούν τα ίδια αυτοβούλως να έλθουν σε υπαρξιακή/οντολογική *κοινωνία [ενότητα/ένωση]* μεταξύ τους. Αυτό φαίνεται και στον ενδεικτικό αριθμό των αναφερόμενων προσώπων με τις διακριτές ιδιαιτερότητες και τις ιδιοπροσωπίες τους: «45 μάστοροι», έμπειροι κτιστάδες και τεχνίτες, και

<sup>8</sup> Αριστοτέλους, Πολιτικά [Aristotle, Politics], 1253a, 25-29.

«60 μαθητάδες», οι «ανειδίκευτοι» αλλά εκπαιδευόμενοι κοντά στους «μαστόρους», δηλ. όλες οι κατηγορίες ανθρώπων, όλοι οι άνθρωποι, τα διάφορα πρόσωπα, άνδρες και γυναίκες, ο λαός, οι λαοί, πρόσωπα αναρίθμητα στον χρόνο και τους αιώνες. Αναφέρονται και δύο διακριτά ιδιώματα σε όλα αυτά τα αθροιστικά αναρίθμητα πρόσωπα που αντιστοιχούν σε δύο μεγάλες και αποκλειστικές κατηγορίες ανθρώπων: στους «μαστόρους», σε αυτούς δηλ. που έχουν την εμπειρία της ζωής και της τέχνης της και αγωνίζονται ακατάπαυστα στο πεδίο της «βιο-πάλης», και στους «μαθητάδες», σε αυτούς δηλ. που μόλις τώρα ξεκινούν στον στίβο της ζωής, εισέρχονται σε τροχιά και «μαθητεύουν» δίπλα σε αυτούς που είναι ήδη «μάστοροι της ζωής». Και μάλιστα, οι «μαθητάδες» είναι πάντοτε περισσότεροι από τους «μαστόρους», διότι αυτοί που αγωνίζονται στον στίβο της ζωής αναδεικνύονται εξ ορισμού κατά φθίνουσα πορεία λιγότεροι από αυτούς που βρίσκονται στην αφετηρία...

Επίσης, η γέφυρα έχει έναν ιδιαίτερο συμβολισμό· συνδέει και ενώνει δύο «όχθες», υπερβαίνοντας ένα «υδάτινο εμπόδιο κοινωνίας προσώπων», το ποτάμι... Έτσι, όταν αυτό υπάρχει, διευκολύνει ένα πέρασμα από την μία όχθη στην άλλη, παρ' όλο που μέσα σε αυτήν την διευκόλυνση κρύβεται και το «διακύβευμα» της διάβασης... Συνεπώς, η διάκριση που εισάγει ο δεύτερος στίχος παραπέμπει, από την μία μεριά, στην παγκόσμια τοπικά και χρονικά διαπίστωση ότι το «ποτάμι» δημιουργεί εξ ορισμού και αναπόφευκτα *διαστήματα* στις ακατάπαυστα εγκαινιαζόμενες σχέσεις των ανθρώπων, δηλ. την ανυπέρβλητη *διάσταση* των προσώπων, την απόλυτη *διάσπαση*, τον μικρό ή μεγάλο *χωρισμό* των ανθρώπων. Από την άλλη μεριά, «οι μάστοροι και οι μαθητάδες», άπαντες οι άνθρωποι, οι πολλοί, οι αναρίθμητοι, καθημερινά, θεμελιώνουν και οικοδομούν εκεί..., στην ...«Άρτα», στις φανερές και αφανείς υπώρειες της ζωής, «γεφύρια (*επι*)κοινωνίας», όλες εκείνες τις διαπροσωπικές σχέσεις και τα πλέγματα σχέσεων σε προσωπικό ή συλλογικό επίπεδο. Πρόκειται πράγματι για εκείνη την αδήριτη υπαρξιακή δίψα για *οντολογική ενότητα και κοινωνία*, που στοχεύει να υπερβεί την *διάσταση και απόσταση* των προσώπων, την *διάσπαση* και τον πτωτικά επαπειλούντα *χωρισμό* των ανθρώπων.

Ο τρίτος στίχος «ολημερίς το χτίζανε [το «γεφύρι»], [και αυτό] το βράδυ γκρεμιζόταν» παραπέμπει στις ολοήμερες, στις πολυχρόνιες και μακροχρόνιες προσπάθειες που *ανθρωπίνως* καταβάλλονται για την ανοικοδόμηση *διαπροσωπικών και συλλογικών σχέσεων* στην ζωή. Προβληματίζει στο σημείο αυτό του δημώδους άσματος η ολοήμερη συντονισμένη απόπειρα ανοικοδόμησης της *ενωτικής γέφυρας*, μια απόπειρα στην οποία επιδίδονται με πείρα «οι 45 μάστοροι και οι 60 μαθητάδες», αλλά και η καταφανώς αποτυχημένη προσπάθεια που επισημαίνει ο εν λόγω στίχος, αυτοί οι τόσο πεπειραμένοι «μάστοροι», με την σιγουριά του αποτελέσματος, να βλέπουν στο τέλος της ανοικοδομητικής διαδρομής τις απόπειρές τους να μην τελεσφορούν και το «γιοφύρι» να «γκρεμιέται». Και αυτό συντελείται μπροστά στα έκπληκτα μάτια των όντως άπειρων και *ομοϊδεατών* «μαθητάδων».

Όσο και εάν οι ανθρώπινες πίκρες παραμένουν βουβές και μεγάλες, η πίκρα της αποτυχίας από την ανοικοδόμηση της διαπροσωπικής σχέσης στην ζωή παραμένει μοναδική στο είδος της και μερικές φορές ανυπέρβλητη, διότι έχει αυτή υφές οντολογίας που καλούνται να (εκ)πληρωθούν και δεν πληρώνονται. Αυτό είναι που γεννά και το βουβό ή γοερό, αλλά πονεμένο, κλάμα «των μαστόρων και των μαθητάδων», που περιγράφεται στον επόμενο στίχο. Η κάθε διαπροσωπική σχέση καλείται να έχει μεν αρχή, αλλά να μην έχει τέλος, αποκτώντας χαρακτηριστικά και ιδιώματα αιδιότητας που εκπηγάζουν από το κάλεσμα του «*καθ' όμοίωσιν*»... Ωστόσο, το δημώδες τραγούδι επισημαίνει με σαφήνεια ότι οι *κοινωνιακές* προσπάθειες είναι εξαντλητικές, ολοήμερες, μακροχρόνιες, ίσως και μιας ζωής, αλλά στο τέλος μιας διανυθείσας χρονικής διαδρομής το ανοικοδομούμενο «γεφύρι» γκρεμίζεται. Πρόκειται ακριβώς για αυτό που λέγεται από όλους κοινότοπα (*locus communis*), για την «κατάρρευση των ανθρωπίνων σχέσεων» (διαζύγια [= *δυνατότητα του χωρισμού και «θάνατος» της αγάπης*], οριστική διακοπή (*επι*)κοινωνίας ανάμεσα σε αγαπώμενα πρόσωπα, κατάργηση της φιλίας δύο πρότινος

πολυαγαπημένων προσώπων, κ.τ.τ.). Και ακόμη, ο πτωτικός άνθρωπος αντικειμενικά φέρει μέσα του την δυνατότητα συγχρόνως της *αποσύνθεσης* (διάσπασης) και της *σύνθεσης* (κοινωνίας και ενότητας), της διολίσθησης σε καταστάσεις ενσυνείδητου *χωρισμού* και ταυτόχρονα του αδηρίτου πόθου για οντολογική *κοινωνία*. Η πτώση του γεφυριού που επιφέρει την διακοπή της διαπροσωπικής κοινωνίας και που θυμίζει την πτώση του ανθρώπου στην κοινωνία του με τον Δημιουργό Θεό, επιφέρει πόνο, κλάμα και μοιρολόι, όπως ο Αδάμ «έκάθισεν άπέναντι του *Παραδείσου* [= της κοινωνίας με τον Θεό] και *ώδυρετο*»<sup>9</sup>.

Αυτόν τον ατέρμονα πανανθρώπινο πόνο της διακοπής της διαπροσωπικής κοινωνίας μάς περιγράφει ο **τέταρτος στίχος**: «Μοιριολογούν οι μάστοροι και κλαίν' οι μαθητάδες» καθημερινά και ακατάπαυστα. Οι άνθρωποι σήμερα έχουν καταμετρήσει επιστημονικά και στατιστικά πολλά μετρήσιμα πράγματα πάνω στην Γη και στους κόλπους του κτιστού. Και όμως, αυτό το «μοιρολόι» που επικαλείται ο παρών στίχος δεν καταμετρήθηκε και τελικά δεν θα καταμετρηθεί ποτέ!

Ο **πέμπτος και έκτος στίχος** αποδίδει το αμέτρητο μοιρολόι με τα ατέρμονα λόγια σε δύο μόνον αντιπροσωπευτικά λόγια που κάνουν αναφορά τόσο στον κόπο και την δουλειά (σε πληθυντικό αριθμό, που φανερώνει το πλήθος και την πολλαπλότητα της προσπάθειας) της ανοικοδόμησης των διαπροσωπικών σχέσεων όσο και στο εύρος του χρόνου που περιλαμβάνει η ανοικοδόμηση αυτή: «Αλίμονο στους κόπους μας, κρίμα στις δούλεψές μας, ολημερίς να χτίζουμε, το βράδυ να γκρεμίζεται!»... Οδύνη *κάθε βράδυ* για το ανεπιτυχές και ανεκπλήρωτο έργο. Η προσπάθεια παρέμενε ατελεύτητη και οι κόποι ατελέσφοροι.

Εν τέλει, η διαπίστωση είναι μία: ούτε η πείρα της ζωής των «μαστόρων», ούτε η συνδρομή και τα πρώτα δειλά βήματα των «μαθητάδων» δεν στάθηκαν ικανά να αποτρέψουν την πτώση του «γεφυριού» και των συνεπαγόμενων διαπροσωπικών σχέσεων, για αυτό και ο μεγάλος πόνος των ανθρώπων, που μέσα στην λακωνικότητα των δύο αυτών στίχων αποκαλύπτεται ότι *οι μεγάλοι πόνοι είναι βουβοί...*, παρά το αναλογικά λιγοστό φαινομενικό μοιρολόι... Και το ερώτημα που παραμένει ανοικτό και αδυσώπητο στο τέλος αυτής της στροφής είναι: Γιατί τελικά τα γεφύρια των διαπροσωπικών σχέσεων γκρεμίζονται; Είναι σίγουρο από την πρώτη αυτή στροφή ότι οι προσπάθειες που καταβάλλονται από τους ανθρώπους είναι σαφώς προσφερόμενες στον μέγιστο δυνατό βαθμό. Με άλλα λόγια, είναι αδιαμφισβήτητα δεδομένο ότι όλοι οι άνθρωποι αποπειρώνται να πετύχουν αυτό που οραματίζεται και ο Αριστοτέλης, το «*όρθως κοινωνείν*», αλλά τελικά αυτό το «*όρθως*» δεν επιτυγχάνεται. Δεν επιτυγχάνεται, όμως, και το «*κοινωνείν*» που παραμένει ανενεργό και εν τέλει ενδοκτισιακό, χωρίς να έχει τις προϋποθέσεις επίτευξης της «*κοινωνίας*». Το «*κοινωνείν*» μονάχο του προσομοιάζει στον Πύργο της Βαβέλ: Συλλογική προσπάθεια χωρίς οντολογικά αντερείσματα, με πρόταξη ένα *φίλαυτο* «εγώ» ανάλογο του Αδάμ, με συνέπεια *διάσπαση* και κατακρήμνιση της ενοποιού προσπάθειας. Γιατί, όμως; Γιατί συμβαίνει αυτό; Απόγνωση και απελπισία κατακλύζουν και τους «μαστόρους» και τους «μαθητάδες» και όλους τους ανθρώπους ανά την Οικουμένη. Τί φταίει; Γιατί τέτοια «κατάρρευση των ανθρωπίνων σχέσεων»; Γιατί τόσα διαζύγια και γιατί τόσοι χωρισμοί; Γιατί αυτή η πανανθρώπινη συμφορά; Τί έλειπε και τί λείπει από την όλη διεργασία της ανοικοδόμησης του «*όρθως κοινωνείν*»; Ποιος θα μας δώσει απάντηση σε αυτό και ποιος θα μας βγάλει από αυτό το υπαρκτικό αδιέξοδο;

## Η Δεύτερη στροφή του «Γεφυριού της Άρτας»

Εάν υποθέσουμε ότι το Δημοτικό τραγούδι ολοκλήρωνε την πλοκή του εδώ, στο περιεχόμενο της πρώτης στροφής, θα έδιδε ένα κοινότοπο, *μοιραίο* και ανέλπιδο μήνυμα υπαρκτικού αδιεξόδου,

<sup>9</sup> Δοξαστικό των Στιχηρών Προσομοίων του Τριψίδιου στο Λυχνικό του Εσπερινού του Σαββάτου της Κυριακής της Τυρινής.



σαν αυτό που γνωρίζει η Ανθρωπότητα ολάκερη από την εποχή του Αδάμ μέχρι σήμερα: Ό,τι και να γίνει, τα γεφύρια της κοινωνίας και της αγάπης θα γκρεμίζονται μοιραία..., οπότε και ο άνθρωπος, ο κάθε άνθρωπος, γίνεται στην ζωή του ανελεύθερος και μοιραίος! Το τραγούδι, ωστόσο, δεν σταματά εδώ, σε μία καταναγκαστική άτεγκτη Μοίρα και σε ένα αδυσώπητο Πεπρωμένο, κληρονομιά της Ανθρωπότητας από τον Αρχαίο κόσμο, αλλά συνεχίζει..., για να δώσει απάντηση στο αναπάντητο ερώτημα της προηγούμενης πρώτης στροφής, αυτήν την φορά, όμως, και πάλι αφηγηματικά, αλλά με μορφή παραλογής.

Πράγματι, ένα όν πετούμενο εμφανίζεται ξαφνικά, *αυτόκλητα*..., αναπάντεχα και μη αναμενόμενο στην κακοτυχία της επαναλαμβανόμενης πτώσης του γεφυριού, με χαρακτηριστικά υποστατικά ιδιώματα διαφορετικά από αυτά «των μαστόρων και των μαθητάδων», ένα «πουλί», ένας «κάτοικος του Ουρανού», ένας «κάτοικος του ακτίστου», έρχεται «αντίκρυ στο ποτάμι», απέναντι στην «Γη», αρχίζει να διαλέγεται μαζί τους και δίδει το μήνυμα και την πληροφορία τόσο της αιτίας γκρεμίσματος του γεφυριού όσο και μιας ανοικοδομικής αντιπρότασης για το στερέωμά του, την σίγουρη και μοναδική οδό στερεοποίησής του. Για να μπορέσει το γιοφύρι να στεριώσει στην γη και στα θέμελά του, θα πρέπει να αναμειχθεί ακόμη ένα συστατικό καθοριστικής σημασίας δίπλα στα λοιπά υλικά οικοδομής. Και αυτό το δομικό συστατικό καθοριστικής σημασίας είναι «του πρωτομάστορα η όμορφη γυναίκα»!... Έτσι, το αναπάντεχο αυτό γεγονός στην πλοκή του τραγουδιού και η συνεπαγόμενη ανάλυση αυτής της [διακριθείσας δευτέρας] στροφής αποτελεί και το κομβικό σημείο όχι μόνον αυτού που προηγείται και που έπεται, αλλά και συνολικά της σύλληψης και της πλοκής του συγκεκριμένου Δημοτικού τραγουδιού.

Αναλυτικότερα, η στροφή αυτή επισημαίνει πως, την ώρα που διαδραματίζονται όλα αυτά περί κατάρρευσης του γεφυριού, της απελπισίας των κτιστάδων και του προκύπτοντος αδιεξόδου, ένα «πουλάκι *εδιάβη* [*αυτόκλητα*] κι έκατσε αντίκρυ στο ποτάμι. // Δεν κελαηδούσε σαν πουλί, μηδέ σαν χελιδόνι, // μόν' κελαηδούσε κι έλεγε [*κάτι*] μ' ανθρωπινή λαλίτσα». Η εμφάνιση του «πουλιού» με υποκοριστικό χαρακτηρισμό που μιλά σαν άνθρωπος θέτει το ζήτημα της υπόστασής του. Ποιο είναι αυτό το «πουλάκι της παραλογής»; Με ποια σιγουριά ομιλεί; Από πού εκπορεύεται η αυθεντία του, και μάλιστα σε τέτοιο βαθμό αυτό, ένα «άσχετο» πετούμενο, με μορφή μεν πουλιού αλλά με ανθρώπινο λόγο, να συμβουλευεί τόσο έμπειρους μαστόρους και κτιστάδες; Οι διάφορες φιλολογικές αναλύσεις του παρόντος τραγουδιού των νεωτέρων χρόνων δεν συμπίπτουν εδώ σε μία ενιαία ερμηνεία, για αυτό και διολισθαίνουν άλλες σε συμβολισμούς και άλλες σε μυθικά συμπεράσματα, δυσχεραίνοντας την κατανόηση της πλοκής. Και όμως, το κλειδί ερμηνείας βρίσκεται σε αυτούς τους τρεις στίχους του τραγουδιού.

Πράγματι, εάν ταυτίσουμε το αναφερόμενο «πουλάκι» του τραγουδιού με το πρόσωπο του Χριστού, τότε μπορούμε να αναγνωρίσουμε και τα ιδιώματα που τού προσδίδουν οι τρεις αυτοί στίχοι. Αυτά είναι: α) «αντίκρυ από το ποτάμι», β) «δεν κελαηδούσε σαν πουλί, μηδέ σαν χελιδόνι», αν και υποστατικά το ίδιο ήταν «πουλί» πετούμενο και προερχόταν από *κατηγορία όντων μη ανθρώπινων*, μιλώντας όμως την γλώσσα των ανθρώπων και «έν όμοιώματι ανθρώπων γενόμενος καὶ σχήματι εύρεθεις ὡς ἄνθρωπος» (Filip. 2, 7) *αυτόκλητα*, και γ) «μόν' κελαηδούσε κι έλεγε [*κάτι*] μ' ανθρωπινή λαλίτσα». Έτσι συνέβη με την Σάρκωση του Χριστού, και είναι αυτό ακριβώς που εορτάζουμε τα Χριστούγεννα. α) Έρχεται ο Χριστός από – και ως επιτραπεί η έκφραση – τον *άχωρο* «χώρο του ακτίστου», την «αντίπερα *όχθη*», απέναντι στο κτιστό, και σαρκώνεται: όντας Θεός, λαμβάνει (και) ανθρωπινή υπόσταση και μορφή, γίνεται άνθρωπος, για να μεταφέρει ένα μήνυμα που αναζητά εναγωνίως ως απάντηση στο υπαρκτικό αδιέξοδο η Ανθρωπότητα ολάκερη. β) Δεν μιλάει με την δική Του υποστατική θεϊκή «φωνή» ούτε με την «γλώσσα» της Τριαδικής κοινωνίας, γεγονός που θα μετέτρεπε την επικοινωνία αυτή σε ακατάληπτη. Και γ) υιοθετεί «ανθρωπινή λαλίτσα», λαμβάνει ανθρωπινή υπόσταση και μορφή «*κενώνοντας* εαυτόν» (Filip. 2, 7; Ef. 4, 8-11) και *λέει κάτι* που οι πρωταγωνιστές της ανοικοδόμησης δεν είχαν *διόλου* λάβει υπ' όψιν τους.

Με άλλα λόγια, το απρόσμενο «Πουλάκι» του τραγουδιού προέρχεται από έναν κόσμο, διαφορετικό από τον κόσμο που βρίσκονται οι «μάστοροι» και οι «μαθητάδες». Είναι φορέας του υπερβατικού και του ακτίστου, του οντολογικού, καθώς δεν είναι απλώς ένα ανθρώπινο ον, επειδή είναι πέρα και πάνω από τα ανθρώπινα, για αυτό και η πρόταση (οντολογία) που κάνει έχει οντολογικό κύρος. Έτσι, οι δύο κόσμοι που εικονίζονται με τις δύο «όχθες», είναι χριστολογικά «ο ουρανός και η γη», «το άκτιστο και το κτιστό», που αρχικά και προαιώνια, προπρωτικά, ήταν συνυφασμένοι και σε κατάσταση κοινωνίας. Χωρίστηκαν, όμως, εξ αιτίας της διακοπής κοινωνίας με τον Θεό και της ταυτόχρονης πτώσης του ανθρώπου. Η κατάσταση αυτή αποδίδεται συμβολικά με έναν *συμπαντικό ποταμό* που εκτείνεται διαχωριστικά απόλυτα μεταξύ των δύο αυτών. Αυτός ο ποταμός, προϊόν τελικά της ανθρώπινης πτώσης, προκάλεσε και την ανάδυση διαχωριστικών ποταμών στους κόλπους του ίδιου και του αυτού ενδοκτισιακού κτιστού και μεταξύ των ανθρώπων, εξ ου και η αδήριτη ανάγκη των ανθρώπων για ανοικοδόμηση γεφυριών κοινωνίας και αγάπης μεταξύ τους, ως άληστα και άληκτα *σπερματικά* ψήγματα προπρωτικά (πβ. *σπερματικός λόγος*). Πρόκειται για τον συμπαντικό ποταμό που παρέμενε ανθρωπίνως ανυπέρβλητος από πλευράς του κτιστού και των ανθρώπων, για αυτό και η πρωτοβουλία υπέρβασης του εξ ορισμού προέρχεται από την πλευρά του ακτίστου.

Αυτήν την πρωτοβουλιική κίνηση απηχεί ο ερχομός του «Πουλιού» από την «απέναντι όχθη» και η προσωποποίησή του με ανθρωπινή λαλίτσα, για να πει κάτι το καινόν στην καθολική ανοικοδομική προσπάθεια διαπροσωπικών σχέσεων κοινωνίας των ανθρώπων: «Αν δεν στοιχειώσει άνθρωπος, γιοφύρι δεν στεριώνει... // Και μη στοιχειώσετ' ορφανό, μη ξένο, μη διαβάτη, // παρά του Πρωτομάστορα την όμορφη γυναίκα, // πόρχεται αργά τ' αποταχύ και πάρωρα το γιόμα!». Αυτή είναι η πρόταση και ταυτόχρονα η απάντηση στον αναπάντητο προβληματισμό «των μαστόρων και των μαθητάδων», στο ανεξήγητο γεγονός της «πτώσης του γεφυριού» και της ανθρώπινης κακοτυχίας σε επίπεδο ανοικοδόμησης του αριστοτελικού «ὀρθῶς κοινωνεῖν». Και λέει συγκεκριμένα: Εάν δεν θυσιάσετε άνθρωπο, το γιοφύρι δεν θα στεριώσει. Άρα, δεν αρκούν μόνον τα ενδοκτισιακά επιδερμικά υλικά (ὅπως αισθητικές, βιολογικές αναγκαιότητες κ.ά.) ανοικοδόμησης των διαπροσωπικών σχέσεων, αλλά απαιτείται και θυσία ὄχι απλῶς ενός ζώντος οργανισμού κατά τα αρχαία και σύγχρονα ειωθότα, αλλά *θυσία ανθρωπινή!*, κάτι που θυμίζει *προ-εικονιζόμενα* το αίτημα *θυσιαστικής αγάπης* εκ μέρους του Θεού προς τον Αβραάμ να θυσιάσει τον μονάκριβο και πολυαγαπημένο του γιό Ισαάκ (Gen 22, 1-12). Παράλογος, παραβατικός για τα ανθρώπινα δεδομένα και υπερβολικός ο λόγος. Και μάλιστα διευκρινίζει αυτός ότι ο άνθρωπος που θα θυσιασθεί δεν θα είναι οποιοσδήποτε τυχαίος ή εκτός της *συλλογικότητας* που κτίζει το γεφύρι («και μη στοιχειώσετ' ορφανό, μη ξένο, μη διαβάτη», περαστικό ή ὅποιον άλλον), αλλά ένα πρόσωπο κεντρικό και άμεσα συνδεδεμένο με την *ύπαρξη* και το *είναι* του Πρωτομάστορα, αυτού δηλ. που έχει άμεση εμπλοκή στην ανοικοδόμηση και φέρει την γενική ευθύνη, έχει αναλάβει *προσωπικά* να κτίσει το γεφύρι και είναι ο κάλφας της απόπειρας του γεφυρώματος. Επειδή το επιτελούμενο έργο είναι σπουδαίο, απαιτείται και μεγάλη θυσία και μάλιστα *θυσία ολοκαυτώματος* από το ίδιο το πρόσωπο που θέλει να ανοικοδομήσει την γέφυρα, και ιδιαίτερα ένα σπουδαίο πρόσωπο, ὅπως ο *Πρωτομάστορας που πρέπει να κάνει την θυσία*. Έχει την σημασία του να τονισθεί εδώ και πάλι ότι την διεύθυνση ὅλων των εργασιών απόπειρας της ανοικοδόμησης του γεφυριού είχε ο Πρωτομάστορας, ο οποίος στην πραγματικότητα ήταν και ο αρχιτέκτονας συνόλου του έργου, δηλ. κατείχε και την τέχνη και τον σχεδιασμό και τον συντονισμό του κτισίματος. Έτσι, η κεντρική παρουσία του εγγυόταν και την κατοχή των μυστικών της οικοδομικής τέχνης και την καλή εκτέλεση του έργου. Ήταν η προσωποποίηση της απόπειρας... Αυτού, λοιπόν, «του Πρωτομάστορα η όμορφη γυναίκα, // πόρχεται αργά τ' αποταχύ και πάρωρα το γιόμα!» προτείνεται να υποστεί την θυσία για την στερέωση και ανοικοδόμηση του γεφυριού.

Και οι συμβολισμοί εδώ έχουν οντολογικές αντιστοιχίσεις. Πρωτομάστορας, η μυθιστορηματική αυτή μορφή του τραγουδιού, είναι ο καθένας μας που έχει αποφασίσει *ελεύθερα* να οικοδομήσει *γεφυρί κοινωνίας*. Η «όμορφη γυναίκα του» είναι ο αγαπημένος μας εαυτός, το «εγώ» μας, το μύχιο είναι μας, και η συνεπαγόμενη *φιλαυτία* μας, ο *έρωτας του εαυτού μας*. Σε μία διαπροσωπική σχέση, ο καθένας προσπαθεί να διασώσει ακέραιο και ατόφιο τον εαυτό του και το «εγώ» του, και φροντίζει ξέχωρα και απaráμιλλα αυτήν την «όμορφη γυναίκα του, πόρχεται αργά τ' αποταχύ και πάρωρα το γιόμα». Το τραγούδι το υπαινίσσεται με διάκριση εδώ, για το πώς δηλ. συμπεριφέρεται κάποιος σε μία διαπροσωπική σχέση με κάποιον άλλον: όλοι πηγαίνουν πολύ πρωί στην *εργασία της ανοικοδόμησης* και φεύγουν αργά το βράδυ, δηλ. κοπιάζουν ατέρμονα, αλλά ο *Πρωτομάστορας*, στην εργώδη και κοπιώδη *κοινή προσπάθεια*, αφήνει την «όμορφη γυναίκα του πάρωρα» (όχι στις κανονισμένες ώρες), δηλ. τον «εαυτό» του και το «εγώ» του σε ύφεση υπαρκτικής εργασίας και αναμένει από τον «άλλον», τον «έτερο της άλλης όχθης» να κοπιάζει για την ανοικοδόμηση του *«γεφυριού της αγάπης και της διαπροσωπικής σχέσης»*. Έτσι, η «όμορφη γυναίκα του Πρωτομάστορα», όταν θυσιάζεται, γίνεται το *καλό στοιχείο*, το καλό δομικό στοιχείο που *«στοιχειώνεται», «στοιχειώνει»* και στεριώνει το γεφύρι. Το κερύ, για να φωτίζει, πρέπει να λιώνει..., να λιώνει – όχι ο άλλος, ο κάθε άλλος αλλά – το ίδιο, για να αναδύεται *φως διαπροσωπικό και κοινωνίας...*

Το «Πουλάκι», ως «από μηχανής θεός», έρχεται *ένσαρκα, ενυπόστατα*, και λέει κάτι στους οικοδομούντες που, ειρήσθω εν παρόδω, δεν είναι θεωρητικός λόγος θυσίας, αλλά *σταυρικός λόγος θυσίας*, όπως αυτό το Ίδιο έδωσε το παράδειγμα *θυσιαστικής αγάπης* πάνω στον σταυρό: για να στηθεί το «γιοφύρι της Άρτας», το «γιοφύρι κοινωνίας και αγάπης», χρειάζεται να θυσιαστεί άνθρωπος, απαιτείται *ανθρωποθυσία*, «θέλει οι ζωντανοί μας να δίνουν το αίμα τους»<sup>10</sup>... Και πρώτος ο Χριστός θυσιάστηκε πάνω στον Σταυρό και έδωσε θυσιαστικά το άλικο αίμα Του για όλους εμάς/εκείνους που αγάπησε, άπασα και σύνολη την διαχρονική Ανθρωπότητα. Όντας ο Ίδιος η πηγή της οντολογικής αγάπης και έχοντας ο Ίδιος *ζήσει από ελεύθερη επιλογή* την εμπειρία της (αυτο)θυσίας, κατά την οποία δεν θυσιάστηκε άλλος («ορφανό, ξένος ή διαβάτης» ως αποδιοπομπαίος τράγος ή ως εξιλαστήριο θύμα), αλλά «έδωκεν éαυτόν» «*υπέρ τής του κόσμου ζωής και σωτηρίας*»<sup>11</sup>, γίνεται ο Ίδιος το παράδειγμα, το υπόδειγμα, το μοντέλο θυσίας, και γίνεται έτσι ο «Θεός ο *Πρωτομάστορας*»<sup>12</sup> του «*όρθως κοινωνούν*». Στην αρχαία τραγωδία, μπροστά στο αδιέξοδο, την απόγνωση και την ανθρόπινη απελπισία έρχεται ο «από μηχανής θεός» να δώσει λύση με άμεση θεϊκή *παρέμβαση* στα ανθρώπινα, μόνον πως αυτό συνιστά κατάργηση της *ελευθερίας* του ανθρώπου. Το «Πουλάκι», όμως, του τραγουδιού προτείνει την υπέρβαση στην προοπτική της προηγηθείσας σταυρικής Του θυσίας, καθώς η αγάπη περνάει από την Σταύρωση... Με άλλα λόγια, ο ρόλος του «Πουλιού» προωθεί σημαντικά την εξέλιξη της δράσης ανοικοδόμησης του γεφυριού, αρχικά επεμβαίνοντας αυτόκλητα και έπειτα δίδοντας λύση στο έως τότε ανυπέρβλητο αδιέξοδο, και στην συνέχεια αντιστρέφει τα λόγια του Πρωτομάστορα, προκειμένου να υλοποιηθεί η απαιτούμενη λύση, εγγράφοντας αυτήν την λύση στην δική Του πρώτα *σταυρική* θυσία. Συνεπώς, καλούμεθα οι άνθρωποι, μέσα από τον Κυριακό λόγο, να κατανοήσουμε την ποθεινή αγάπη με μέτρο τον *σταυρικό θάνατο* του Χριστού, καθώς όποιος δεν «πέθανε», δεν αγάπησε... «Κι όταν δεν πεθαίνει ο ένας για τον άλλον, είμαστε κιόλας νεκροί»<sup>13</sup>...

Όστόσο, για να χτιστεί μία *τοξωτή γέφυρα* χρειάζονται δύο όχθες, χρειάζεται κοπιώδης προσπάθεια και από τις δύο όχθες και όχι μόνον από την μία «όχθη», δηλ. χρειάζεται *κοινή προσπάθεια* σε κοινό στόχο: την ανοικοδόμηση της *γέφυρας*, της διαπροσωπικής *κοινωνίας*. Μία

<sup>10</sup> Από το ποιητικό έργο του Odysseas Elytis (1959).

<sup>11</sup> *Θεία Λειτουργία* του Μεγάλου Βασιλείου, από τον Καθαγιασμό των Τιμίων Δώρων.

<sup>12</sup> Εύστοχη και προσφυής έκφραση του νομπελίστα ποιητή Οδ. Ελύτη στο *Άξιον Εστί, Άσμα Δ΄*.

<sup>13</sup> Από το ποιητικό έργο του Tassos Leivaditis (2007).

γέφυρα δεν χτίζεται από την μία όχθη, ούτε από την μία μόνον πλευρά... Το ότι το «Πουλάκι» στάθηκε απέναντι, στην άλλη όχθη του ποταμού, φανερώνει ότι το γεφύρι χτιζόταν τελικά από την μία μόνον πλευρά, δηλ. με λαθεμένη και εκ των προτέρων ηττημένη μεθόδολογία, για αυτό και ολοένα γκρεμιζόταν... Η αμοιβαία αυτού του είδους θυσία εν ελευθερία δύο (ή περισσοτέρων) εκατέρωθεν *εραστών*<sup>14</sup> *ετεροτήτων* αναπτύσσει μία διαπροσωπική σχέση του να αγαπάει ο ένας τον άλλον *δωρεάν*... Χάρη στο κοινό «γεφύρι» που ανοικοδόμησαν οι δύο, και οι «δύο όχθες» γίνονται ένα... Και ίσως από εδώ ξεκινούν τα δύσκολα εκατέρωθεν για τον *κάθε πρωτομάστορα* της απόπειρας... Ωστόσο, η προτεινόμενη αυτή θυσία τούς ανυψώνει, μέσω του ανοικοδομούμενου και ανοικοδομηθέντος «γεφυριού» τους, σε ένα καινού επίπεδο συνειδητότητας, σε μία νέα οντολογική πραγματικότητα, σε έναν νέο κόσμο του «ὀρθῶς κοινωνεῖν». Τα στηρίγματα ανοικοδόμησης του γεφυριού είναι δύο, αλλά το «δωρεάν» *εκατέρωθεν* διασώζει την ισορροπία, αναδεικνύει την αμοιβαιότητα και διατηρεί την οντολογική χαρά αλώβητη. Όμως, το οντολογικό ερώτημα που τίθεται στην συνάφεια αυτή είναι κατά πόσο είναι βέβαιο πως *ο ερών θα [θέλει να] είναι και ο ερώμενος, ο εραστός*; Ακριβώς αυτό συνιστά τον ορισμό του «ερώμενου» προσώπου, του «εραστού» (άνδρα) και της «εραστής» (γυναίκας): Να αγαπάς και ταυτόχρονα να αγαπιέσαι, την ώρα που και ο άλλος, ο έτερος, ο «απέναντι», σε αγαπά και αγαπιέται από εσένα, μία διπλή δυναμική σχέση δίκην συνάντησης *δύο μαγνητών*, οι οποίοι αναπτύσσουν στην σχέση τους ο καθένας διπλό μαγνητικό πεδίο και μέσα σε αυτό το διπλό μαγνητικό πεδίο αγάπης *ελκύουν και ελκύνονται* και διπλά και ταυτόχρονα (να αγαπάει ο καθένας τον έτερο και να αγαπιέται ανταποκριτικά από τον άλλον). Όντως, δεν αξίζει να ζήσεις διαφορετικά πέρα από το *να αγαπηθείς και να αγαπήσεις μέχρι θανάτου*... Έτσι, μόνον μέσα από μια τέτοια αγάπη *αλλάζεις, γεννιέσαι* ως «νέα ύπαρξη» *κοινωνιακή*... Και τελικά, το θεμέλιο του γεφυριού τίθεται με τρία «δομικά συστατικά» χαρακτηριστικά, την σταυρική *θυσία*, μία θυσία όμως σταυρική με ιδιότυπη μορφή, που περιέχει, κατά παράδοχο τρόπο, «*προδοσία*» και «*αυτομόληση*»...

Πράγματι, για να ανοικοδομηθεί ένα τοξωτό γεφύρι στα ορμητικά νερά του ποταμού και της ζωής, και για να στέκει αυτό αγέρωχο στον χρόνο, όπως και το «γιοφύρι της Άρτας», καλείται κάποιος να προβεί σε μία πράξη *...προδοσίας!* Διότι, όποιος δεν «*πρόδωσε*» και όποιος δεν «*αυτομόλησε*», δεν αγάπησε... Όχι, όμως, να προδώσει τον άλλον της «αντίπερα όχθης», αλλά *να προδώσει το «εγώ» του*, τον εαυτό του, όπως έκανε τελικά και ο Πρωτομάστορας που *ξεγέλασε και «πρόδωσε»* την «όμορφη γυναίκα» του (για αυτό και εν τέλει στήθηκε το γεφύρι...), την *γυναίκα-φιλαυτία* του, και να περάσει στον άλλον, δηλ. να βγει έξω από την *ατομική του αυτάρκεια*, να *αυτο-προσφερθεί*, να *χαρίζεται*... Η αγάπη, όπως και το γεφύρι, αποτελεί την *μετάβαση* από την μία «όχθη» στην «άλλη», από το «εγώ» στο «εσύ»· για αυτό και αυτά ανοικοδομούνται... Όπου εκλείπει το «εγώ», άρχεται η αμφιλύκη της αγάπης, και λάμπει αυτή σαν την ακτίνα του ήλιου μέσα στο κόκκινο κρασί... Το αυτό ισχύει και για την *...μετάβαση*, την «αυτομόληση», καθώς όποιος δεν *αυτομόλησε* στον άλλον της «αντίπερα όχθης», δεν έφυγε δηλ. από τον εαυτό του, για να *εισέλθει στην θέση και το είναι του άλλου*, δεν αγάπησε θυσιαστικά και πραγματικά. Άρα, η πρόταση του «Πουλιού» συνιστά ουσιαστικά αλλαγή στον τρόπο της ύπαρξης και στην πραγμάτωση της αγάπης. Έτσι, και κάθε *προσωπικό μας «κτίσμα»*, αλλά *κοινό* με κάποιον άλλον, *κοινωνιακό*, χρειάζεται μια τέτοια προοπτική, για να ανοικοδομηθεί αυτό και να στερεωθούν έτσι *ακλόνητες γέφυρες*. Όπως, ουσιαστικά, έκανε ο Πρωτομάστορας Χριστός, ο οποίος «*έκένωσεν εαυτὸν* [αυτό δεν είναι η «*προδοσία*;] *μορφὴν δούλου* λαβῶν [αυτό δεν είναι η «*αυτομόληση*;]» (Filip. 2, 7). Αυτός ακριβώς ήταν ο τρόπος που *αποκάλυψε* ως «σάρκα» Του το «Πουλάκι με ανθρωπινή λαλίτσα», ο ενανθρωπήσας Χριστός: είναι η *κένωση*: η φάνη, ο σταυρός και ο θάνατος, το *άδειασμα*, δηλ. η *ελεύθερη, εκούσια παραίτηση* από κάθε εκζήτηση υπαρκτικής

<sup>14</sup> Σε αρσενικό γένος, ο όρος είναι «ο ερών», «ο εραστός», και σε θηλυκό «η ερώσα», «η εραστή», ακριβώς όπως αποκαλεί η Υμνολογία της Εκκλησίας μας τον Χριστό: «ὁ ἐραστὸς τῆς ψυχῆς μου».

αυτάρκειας!... Εν τέλει, μόνον αυτός που *αυτο-προδίδεται* [αυτή είναι η δωρεάν σταυρική θυσία του Χριστού] μπορεί να αυτομολήσει προς τον άλλον στην «αντίπερα όχθη». «Γιατί η ζωή δεν εκβιάζει, αλλά αποσύρεται για να ελευθερώσει» (Giannaras 2018, 105). Αυτό ακριβώς τονίζουν και οι λογοτέχνες μας ποικιλότροπα, όταν απαντούν οι ίδιοι στο ερώτημα που θέτουν, *τί είναι αγάπη*;

«Η αγάπη δεν είναι συμπόνια, μήτε καλοσύνη.  
Στην συμπόνια είναι δύο, αυτός που πονάει κι αυτός που συμπονάει.  
Στην καλοσύνη είναι δύο, αυτός που δίνει κι αυτός που δέχεται.  
Μα, στην αγάπη είναι ένας.  
Σμίγουν οι δύο και γίνονται ένα.  
Δεν ξεχωρίζουν.  
Το «εγώ κι εσύ» αφανίζονται.  
Αγαπώ θα πει χάνομαι!...»<sup>15</sup>.

Μεγάλο μέτρο, μεγάλο ύψος αυτή η αγάπη. Πρέπει να αγαπάς πολύ, για να ανέβεις εκεί, *πέρα και έξω* από τον εαυτό σου. Θυμίζει το αγώνισμα των ασκητών ή των «κατά Χριστόν σαλών». Διότι μία τέτοια μορφή αγάπης αντιβαίνει στην όποια «αισθητική» και «ηθική» μορφή αγάπης. Είναι μη αναμενόμενο να αγαπάς *αντίστροφα* και μονόδρομα τον άλλον, ως *αγαπημένο και πηγή αγάπης ταυτόχρονα*... Στην ροπή αγάπης και κοινωνίας, το μέτρο της αγάπης είναι η *αγάπη [με διάκριση και] χωρίς μέτρο*... «Δεν θα δικαιώσει την παρουσία σου πάνω στη γης κανένα σύστημα σκέψης, αν δεν αγαπήσεις. Η αγάπη είναι πράξη. Δεν θα γίνεις δημιουργός, αν δεν αγαπήσεις. Αν δεν αγαπήσεις, δεν πρόκειται να ανακαλύψεις ποτέ το ίδιο το νόημά σου» (Brettakos 2000, 297).

Και τέλος, η αγάπη, *όταν είναι αγάπη*<sup>16</sup>, δεν γίνεται ποτέ παρελθόν..., καθώς αυτή είναι πάντοτε *παρούσα*, μία αέναη παροντική κατάσταση, που «οὐδέποτε ἐκπίπτει» (1 Cor 13, 8)...

Το «ὀρθῶς κοινωνεῖν» του Αριστοτέλη παρέμενε στην εποχή του μέχρι και τον ερχομό του Χριστού θεωρητική σύλληψη, αλλά αυτό λαμβάνει υπόσταση, όταν *εκκλησιοποιείται*, όταν δηλ. λαμβάνει *θεανθρώπινη* διάσταση. Αυτό ακριβώς που έλειπε στην εποχή του Αριστοτέλη και εκπληρώνεται με... και από... την Σάρκωση του Χριστού, καθώς αυτή, το *ενυπόστατο*, προσφέρεται ως μοναδική δυνατότητα του «ὀρθῶς κοινωνεῖν»...

## Επίμετρο

Μέσα από τα ανευρεθέντα θεολογικά στοιχεία της παραλογής του «Γεφυριού της Άρτας», η παρούσα διακειμενική προσέγγιση και ανάλυση επαληθεύει την κοινή πεποίθηση πολλών πριν από εμάς ότι υπάρχουν θεολογικά χνάρια και αποτυπώματα *Θεολογίας* στα ασύμμετρα μυστικά ρείθρα της *Ποίησης*. Εν τούτοις, στην Ποίηση, υπάρχει ένα θεολογικό υπόβαθρο, ένα χριστιανικό υπόστρωμα και μία θεολογική διάσταση, η οποία ξεφεύγει εξ ορισμού από τον φιλολογικό διερευνητικό φακό και από την φιλολογική ανάλυση, και τα οποία αξίζουν να τύχουν της προσοχής όλων ημών, «των μαστόρων και των μαθητάδων»...

Η παρούσα διακειμενική προσέγγιση επαληθεύει για μία ακόμη φορά ότι οι αγώνες των Πατέρων της Εκκλησίας για την ορθή και απλή διατύπωση της Θεολογίας είναι βαθιά ριζωμένες στην μνήμη του λαού. Όντως ο λαός, στην παραγόμενη μυθοπλασία του κουβαλάει το ιστορικό του παρελθόν. Πράγματι, η απελευθέρωσή του από τα δεσμά του κληροδοτήματος του Αρχαίου

<sup>15</sup> Από το έργο του Νίκου Καζαντζάκη, *Ο Φτωχούλης του Θεού*, σελ. 361 (Kazantzakis 2011, 361).

<sup>16</sup> Διότι η *γλώσσα της αγάπης* και η *γλώσσας της απάτης* είναι ίδιες...

ειδωλολατρικού κόσμου της Μοίρας και του Πεπρωμένου επήλθε με τον εκχριστιανισμό του, ο οποίος μέσα στους αιώνες διαπότισε το είναι του και το υποστατικό DNA του. Το διαπιστωθέν θεολογικό υπόβαθρο της θεμελίωσης του «Γεφυριού της Άρτας» αποκαλύπτει πως αυτός ο «*απαίδευτος*» λαός του Οθωμανικού μεσονυκτίου παρήγαγε δημοτική ποίηση απaráμιλλης λογοτεχνικής αξίας και μέσα από αυτήν διακράτησε στην μνήμη του άσβεστη την αλήθεια τόσο της παρουσίας του Τριαδικού Θεού στους κόλπους του πτωτικού κτιστού όσο και της εν Χριστώ σωτηριολογίας σε μία προσπάθεια απολύτρωσής του από τα ενδοκτισιακά υπαρκτικά αδιέξοδα. «Το πιο καθαρό πράγμα, λοιπόν, της Δημιουργίας δεν είναι το λυκόφως, ούτε ο ουρανός που καθρεφτίζεται μες στο ποτάμι, ούτε ο ήλιος πάνω στις μηλιάς τα άνθη. *Είναι η αγάπη!*»<sup>17</sup>...

Ο οραματισμός και η διδασκαλία των Πατέρων της Εκκλησίας συγκλίνει σε ένα κοινό οντολογικό απήχημα ότι *τα πάντα στην ζωή είναι έρωτας, η αγάπη αυτή που συνέχει την ενδοτριαδική κοινωνία* και που γίνεται οντολογική πηγή ζωής για εμάς. Η *οριζόντια αγάπη* των ανθρώπων γκρεμίζεται σαν το αρτινό γεφύρι. Η μόνη ακλόνητη γέφυρα μεταξύ ανθρώπων μπορεί να υπάρξει στην *μεταμόρφωση των σχέσεών τους*, όταν ταυτόχρονα η αναφορά τους είναι προς τον Θεό και η *κοινωνιακή μέθεξη* σε/με Αυτόν. Έτσι, ο αποφασιστικός καταλύτης των σχέσεων, για να γίνουν αυτές αρραγείς, δίπλα στις *αυτονομημένα* ανοικοδομούμενες ανθρώπινες σχέσεις *οριζόντιας* διάστασης, είναι η *κάθετη* αναφορά των ανθρώπων προς τον Θεό της *κοινωνίας*, όπως το παρουσιάζει ο *κεντρομόλος κύκλος* του αββά Δωρόθεου (ο Θεός είναι στο κέντρο και οι άνθρωποι στην περιφέρεια, οι οποίοι, κινούμενοι προς το κέντρο και προσπαθώντας να αγκαλιάσουν τον Θεό, ως στερεό θεμέλιο *οντολογικής αναφορικότητας*, βρίσκονται οι ίδιοι αγκαλιασμένοι... Αντίθετα, η *φυγόκεντρη κίνηση* οδηγεί τελικά σε *γκρέμισμα γεφυριών και σχέσεων*...). Στην προοπτική αυτή δημιουργηθήκαμε, για να ζούμε και οι άνθρωποι για έναν και μόνον λόγο σε σχέση με τους άλλους ανθρώπους και τον Τριαδικό Θεό: *για να αγαπάμε και να μάς αγαπούν!*... «*Εν τούτῳ γίνονται πάντες ὅτι ἐμοὶ μαθηταὶ ἔστε, ἐὰν ἀγάπῃν ἔχητε ἐν ἀλλήλοις*»<sup>18</sup>. Και η αγάπη εδώ, ανάμεσα στις αναγκαίες για την πραγμάτωση της κοινωνίας ετερότητες, είναι «*γεφύρι κοινωνίας*»... Το ποτάμι χωρίζει δύο όχθες της αυτής γης, ενώ το γεφύρι συνδέει και ενώνει δύο πρόσωπα και, κατ' επέκταση, δύο ζωές, δύο κόσμους, τους πάντες (Θεό και ανθρώπους) και τα πάντα (σύνολη την Δημιουργία). Και απαιτείται εκατέρωθεν εκούσια και αμοιβαία θυσία των ετεροτήτων, για να ανοικοδομηθεί αυτό το «*γεφύρι κοινωνίας*»... Ο Χριστός έκανε το βήμα της *αγαπικής θυσίας* (άκτιστο) και καλεί ελεύθερα και εμάς (κτιστό) να κάνουμε το ίδιο... *Mutatis mutandis*, όταν οι άλλοι κάνουν ένα ανάλογο βήμα *αγαπικής θυσίας* απέναντί μας, καλούμεθα και εμείς, εάν όντως επιθυμούμε και ποθούμε να οικοδομηθεί και να στεριώσει οντολογικά το «*γεφύρι κοινωνίας και αγάπης*», να ενεργήσουμε και εμείς με ανάλογους οντολογικούς όρους... Μόνον σε αυτήν την *κοινωνία* μπορούν να υπάρξουν αρραγείς διαπροσωπικές σχέσεις. Αυτό συνιστά το κοινό διακειμενικό όραμα του «*Όρου της Χαλκηδόνας*» και του «*Γεφυριού της Άρτας*»!...

Μετά τα όσα εκτέθηκαν παραπάνω, το οικουμενικό και καθολικό μήνυμα του «Γεφυριού της Άρτας», ως ερμηνευτικού λαϊκού δημιουργήματος και ως *μεταπλασίας* του «Όρου της Χαλκηδόνας», γίνεται συγκεκριμένο και αποκαλυπτικό με την *κτιστή* ανθρωπινή λαλίτσα του *άκτιστου* Πουλιού. Όποιος θέλει να οικοδομήσει *γεφύρι κοινωνίας και αγάπης*, καλείται να θυσιάσει το «εγώ» του, τον πυρήνα της φιλαυτίας του, επιλέγοντας να ενταχθεί σε μία κοινωνία με τον άλλον, ο οποίος και εκείνος, σε πλαίσιο και σε προοπτική του «*ὀρθῶς κοινωνεῖν*», καλείται να κάνει το ίδιο. Αλλιώς, το γεφύρι της διαπροσωπικής κοινωνίας και αγάπης δεν θα οικοδομηθεί και, παρά τις όποιες δυνατές προσπάθειες, αενάως θα καταρρέει. Και ανάστροφα, όποιος έζησε την κατάρρευση του «*γεφυριού του*», σημαίνει ξεκάθαρα ότι δεν πληρούνταν όλοι εκείνοι οι οντολογικοί όροι που

<sup>17</sup> Από το ποιητικό έργο του Νικηφόρου Βρεττάκου, *Το πιο καθαρό πράγμα της Δημιουργίας* (Brettakos 2017).

<sup>18</sup> Jn 13, 35. Πβ. το «*ἀγαπάτε ἀλλήλους*»· βλ. ενδεικτικά 1 Jn 3, 11. 23, και 4, 11.

παρουσιάζουν και καταφάσκουν μαζί το «Γεφύρι της Άρτας» και ο «Όρος της Χαλκηδόνας», οπότε ο προβληματισμός των κτιστάδων του «γεφυριού» λαμβάνει αξία στην αναζήτηση των αιτιών της πτώσης (Αποκ. 2, 5)... που αφηγείται η πλοκή της πρώτης στροφής. Εάν θέλουμε τα «κτίσματα» μας αγάπης και κοινωνίας στην ζωή να στεριώνουν, να *ασκηθούμε* (αυτή είναι η έννοια της *άσκησης* στην Εκκλησιακή Ορθόδοξη παράδοση) να χρησιμοποιούμε στην ανοικοδόμησή αυτή το «μυστήρι» της προσωπικής μας θυσίας. Για αυτό, έστω και εάν «ολημερίς το χτίζουμε, [και, παρ' όλα αυτά, αυτό] το βράδυ γκρεμίζεται», η φωνή «του Πουλιού με ανθρωπινή λαλίτσα» είναι εδώ, για να θυμίζει ότι η καρποφορία των προσπαθειών σαφώς είναι δυνατόν να καταλήξει θετικά και σε *γεφύρι κοινωνίας και αγάπης* με σηματοδότες τους χαλκηδόνιους οντολογικούς όρους και τους οραματισμούς του «Γεφυριού της Άρτας»... Και ισχύει όντως το επαναλαμβανόμενο γεγονός ότι *ποτέ δεν είναι αργά!*... Καλούμαστε άπαντες να οικοδομούμε στερεές και αρραγείς γέφυρες ένωσης και ενότητας, κοινωνίας και αγάπης, και να γίνει ο καθένας, σαν τον πρωτομάστορα, «γεφυροποιός» (*pontifex*), συναντιστοιχούμενοι στην παλαιά εκείνη συμφωνία και υπόσχεση, που σφραγίστηκε με την ορατή «γέφυρα του ουρανού τόξου» (Gen 9, 13), και με έναν Ένσαρκο Λόγο που ενώνει τις «δύο όχθες», τα διεστώτα, γεννηθείς ως... και γενόμενος ο Ίδιος «γιοφύρι κοινωνίας και αγάπης», γενόμενος «η οδός» (Jn 14, 6), καθώς ο «Χριστός ἐνηνθρώπησεν, ἵνα καὶ ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν»<sup>19</sup> (Athanasius the Great 1857, 192B)... Έτσι, έχοντας ως σηματοδότη πορείας το εκπεμφθέν μήνυμα του «Πουλιού» του «Γεφυριού της Άρτας» για μια διαπροσωπική κοινωνία αγάπης και ζωής, για το αέναο ταξίδι αγαπητικής κοινωνίας στον χρόνο, «σαν βγεις στον πηγαιμό για την αγάπη, να εύχεται να 'ναι μακρὺς ο δρόμος... Χωρίς αυτήν, δεν θα 'βγαινες στον δρόμο της διαπροσωπικής κοινωνίας»<sup>20</sup>... «Μέσα στην *φούχτα της αγάπης* χωράει το σύμπαν. Άξιζε να υπάρξουμε για να *συναντηθούμε* [για να *κοινωνήσουμε*...]»<sup>21</sup>. Για αυτό δημιουργήθηκε ο κόσμος, για να *συναντηθούμε* [να *κοιταχτούμε*...], καθώς μέσα σε κάθε ζωή υπάρχει πάντα κάτι πιο βαθύ απ' τον εαυτό της: η ζωή των άλλων<sup>22</sup>... *Laboremus!*...

## REFERENCES

- Athanasius the Great*. 1857. Περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ Λόγου [On the Incarnation of Logos], chapter 54, In *Patrologia Graeca*, tom. 25, 192B. Paris, 96-197.
- Brettakos, Nikiforos*. 2000. Οδύνη. Αυτοβιογραφικό χρονικό [Affliction. Autobiographical Journal]. Athens.
- Brettakos, Nikiforos*. 2017. Το πιο καθαρό πράγμα της Δημιουργίας [*The clearest thing of the Creation in My Selection. Poems 1933-1991*], Athens.
- Elytis Odysseas*. 1959 (<sup>16</sup>2011). Άξιον Εστί [The Axion Esti]. Athens.
- Giannaras, Christos. 2018. Προτεσταντισμός-Ευχαριστία-Συνοδικότητα [Protestantism-Eucharist-Synodality]. In Θεολογία [Theologia], 89/3, 91-106.
- Kavafis, P. Konstantinos*. 1990. Η Ιθάκη [Ithaca in Poems]. Athens.
- Karmiris, Ioannis*. <sup>2</sup>1960. Τα Δογματικά και Συμβολικά Μνημεία της Ορθοδόξου Καθολικής Εκκλησίας [The Dogmatic and Symbolic Monuments of the Orthodox Catholic Church, v. I], tom. 1. Athens, 173-176.
- Kazantzakis, Nikos*. 2011. Ο Φτωχούλης του Θεού [*God's Pauper*], Athens.

<sup>19</sup> Πβ. συν τοις άλλοις, το «καθ' ὁμοίωσιν» (Gen 1, 26).

<sup>20</sup> Παραλλαγμένος ποιητικός λόγος από το γνωστό ποίημα του Κων/νου Π. Καβάφη, *Η Ιθάκη* (Kavafis 1990).

<sup>21</sup> Από το ποιητικό έργο του Γιάννη Ρίτσου, *Εαρινή Συμφωνία* (Ritsos 1986).

<sup>22</sup> Παραλλαγμένος ποιητικός λόγος από ποιήματα του Τάσου Λειβαδίτη.

- Leivaditis, Tasos. 2007.* Συγχώρα με, αγάπη μου [Sinchora me, aghapi mou (Forgive me, my love in This star is for all of us)]. Athens.
- Politis G. Nikos. 1914.* Έκλογαί ἀπό τὰ τραγούδια τοῦ Ἑλληνικοῦ Λαοῦ [Selections from the songs of the Greek People]. Athens
- Ritsos, Giannis. 1986.* Εαρινή Συμφωνία [Spring Symphony]. Athens.
- Zizioulas, Ioannis. 1982.* Χριστολογία και ύπαρξη. Η διαλεκτική κτιστού-ακτίστου και το δόγμα της Χαλκηδόνας [Christology and Existence. The dialectic between built-unbuilt and the doctrine of Chalcedon]. In Σύναξη [*Synaxis*] 2, 9-20.

SUMMARY: THE THEOLOGY IN THE ASYMMETRIC MYSTICAL GUTTERS OF THE POETRY (THE CHRISTOLOGICAL “DEFINITION OF CHALCEDON” AND THE “BRIDGE OF ARTA” THROUGH THE HERMENEUTIC REALIZATION OF INTERTEXTUALITY). As well as the known Christological “Definition of Chalcedon” includes within it existential extensions, related to *freedom* (ἐλευθερία) and to *love* (ἀγάπη) in the context of the *communion of persons* (κοινωνία προσώπων), likewise exactly the parabolic post-byzantine Greek popular Poem and folk Song “Bridge of Arta” speaks about love and how to realize it among the persons, within the framework of rebuilding interpersonal relationships among the people of the whole Humanity. It is about a jointly ecumenical stare and vision of life and beyond it, emerging through the interpretative realization of intertextuality.

Indeed, the present text constitutes an interpretive attempt in the context of intertextuality in order to bring *Ecclesial Theology* and *Poetry* in dialectic relationship and in dialogue, with the aim of detecting theological meanings within Literature and, in particular, within Poetry. Thus, in this comparative attempt, there are two texts – being spatially and temporally broadly apart from each other and simultaneously related to one another –, the theological “Definition of Chalcedon” (451) and the folk Song “Bridge of Arta” (17th century) deriving from the folk tradition of the Greek people and of the Balkans, which are shown here, precisely because they both envisage something common from a different starting point. In the narrative wording of this Poem, there is nothing to reveal any deeper theological meaning except a fantastic conception or a mythical folk legend that mixes the real with the unreal, the reality with the myth. But, if someone carefully observes its structure and its *parabolicity*, he will find out that an excellent ontological meaning, which corresponds to the ontological content of the Christological Definition of the IVth Ecumenical Council of Chalcedon (451), is masterly concealed. Therefore, the aim of this attempt is to highlight the “*Elective Affinities*” of these two texts by carrying out what is termed as *intertextual reading and interpretation*, in order to demonstrate and afterward interpret the inherent imperceptible relationship and correspondence of the two texts.

Prof. ThDr. Hdr./LDr. Archim. Grigorios D. Papathomas, PhD.  
University of Athens  
Faculty of Theology  
Department of History  
Campus University  
GR-15784-Zografos, Athens  
Greece  
grigorios.papathomas@wanadoo.fr



## Appendix / Prílohy

### I. The Definition of the IVth Ecumenical Council of Chalcedon (451 AD)

“[...] Following the holy Fathers, [...], we acknowledge one and the same Christ, recognized *in two natures, without confusion, without change, without division, without separation*”.

### II. The Bridge of Arta (17th century)

Forty-five builders and sixty apprentices were setting the foundations of a bridge across the river of Arta.

All day long they built it, but at night it crumbled away.

The builders lamented, the apprentices wept: “Alas for our labours! Alas for our efforts! To build all day and have it fall at night”.

A little bird was passing by and alighted over against the river; it was not singing like a bird, nor like a swallow, it was singing and speaking with a human voice.

“Unless you sacrifice a man, the bridge will never stand firm; but do not do this to an orphan, a foreigner, or a passer-by, but to the master-builder’s beautiful wife, who comes here late in the morning and late at dinner-time”.

# “THE ABOLITION OF ETHNIC, RACIAL, OR CULTURAL DISTINCTIONS IN THE APOSTLE PAUL. INDICATIVE PATRISTIC APPROACH.”<sup>1</sup>

Soultana Lamprou – Viera Zozuláková

DOI: 10.17846/CL.2019.12.2.33-42

**Abstract:** LAMPROU, Soultana – ZOZULÁKOVÁ, Viera. *The Abolition of Ethnic, Racial, or Cultural Distinctions in the Apostle Paul. Indicative Patristic Approach.* The study focuses on Paul's Epistle to the Galatians 2:28, wherein Paul, the Apostle to the Gentiles, proceeds to a declaration of human rights by stating: “There is neither Jew nor Greek, there is neither slave nor free, there is neither male nor female; for you are all one in Christ Jesus”. Patristic interpretations regarding this position of the Apostle Paul are cited, according to which Paul's basis is Christocentric, and is a criterion for the transposition and dissolution of each type of distinction, and the change of human relationships is the transformation of the world into the Church of Christ. Moreover, it is also emphasised and presented, in Christian literature, while the phenomenon of each type of distinction is engaged pastorally in the works of the Fathers and ecclesiastical authors, each is considered from a different perspective and approached pastorally.

**Keywords:** *community, identity, tribal distinctions, racism, “separation system”, Apostle Paul, Epistle to the Galatians, Jesus Christ, Holy Spirit, Divine Economy, christian community, patristic literature*

**Abstrakt:** LAMPROU, Soultana – ZOZULÁKOVÁ, Viera. *Zrušenie etnických, rasových alebo kultúrnych rozdielov v myslení apoštola Pavla. Indikatívny patrstický prístup.* Štúdiá sa zameriava na Pavlov list Galatským 2, 28, v ktorom Pavol, apoštol pohanov, vydáva takéto vyhlásenie o ľudských právach: „Nie je ani Žid ani Grék, nie je ani otrok ani slobodný, nie je muž ani žena; pretože ste všetci jedno v Kristovi Ježišovi.“ Autorky uvádzajú patrstické interpretácie týkajúce sa vyjadrenia apoštola Pavla, podľa ktorých je Pavlove stanovisko kristocentrické a je kritériom pre transpozíciu a zrušenie každého rozlíšenia. V kresťanskej literatúre sa zdôrazňuje zmena ľudských vzťahov, ktorá je premenou sveta na Kristovu cirkev. Fenomén rozlišovania je analyzovaný v dielach Otcov a cirkevných autorov. Každý typ odlišnosti, rozdielu je posudzovaný z inej perspektívy a podľa toho sa k nemu pristupuje.

**Kľúčové slová:** *ľudské práva, komunita, identita, kmeňové rozdiely, rasizmus, „separačný systém“, apoštol Pavol, list Galatským, Ježiš Kristus, Svätý Duch, Božia ikonómia, kresťanské spoločenstvo, patrstická literatúra*

---

<sup>1</sup> This work was supported by the Slovak Research and Development Agency under the contract No. APVV-16-0116.

## Introduction

In structured communities the socialization of man begins at his birth and continues throughout his life. This process shapes the personality by accepting the norms set by society. “It designates the internalization of value-orientations, norms and symbolic meanings as well as acquisition of social and practical skills by social learning and training.” (Heinz 2002, 41). The need for man to be included in a social group brings about differentiation and gives meaning to his attempt at recognition and, even more so, the acquisition of his identity.

However, when differentiation takes on the dimensions of a different critique and confrontation between people belonging to different races, genders, sexes, classes, just as the dimensions of judgment in the relationship of cohabitation between groups of people, then it is called racial, gender, social, discrimination correspondingly and includes elements of racism, which is unfortunately emphatically recorded in modern times despite our so-called progressive age. Daniel Payne examines the conception of human rights in the work of one of leading Greek intellectuals, Christos Giannaras, and he points out together with Giannaras that the concept of human rights is a product of modernity. While the concept of “right” began to develop in the Middle Ages, it was not until the modern age that the concept began to be used as we know it today. (Marsh 2012, 204). “The radical innovation of modernity lies in the fact that modernity made rights “human” that is, common to all humans, without discrimination”, explains Giannaras (1998, 83). There is a question why the human rights can be violated so often and in an easy way, why the terms can be misused for somebody egoistic aims as we witness in the contemporary society. The answer can be seen in very strong individualism that has been developed in the modern and postmodern society which stresses the individual rights and life reduced from moral responsibility. People could be equal, but in fact they are not in many ways. Distinctions constitute the application of “systems of segregation”, which don’t recognize equality in certain groups and the equal rights in social and cultural expressions of society (Gioultsis 2011, 334-335).

## The abolition of ethnic, racial, or cultural distinctions

Considering the apostolic times and the early Christian literature, such values as equality, tolerance, dignity and respect for others are among the main topics. Paul, the Apostle to the Gentiles, in his *Epistle to the Galatians*, succeeds in the abolition of every “system of segregation” when he proceeds to preach about human rights, in which however, the social structures of society different than the established ones arise with clarity– the structures of the Christian society. According to the Christian tradition “a human being preserves his God-given dignity and grows in it only if he lives in accordance with moral norms. There one can find direct link between human dignity and morality, that personal dignity implies the assertion of personal responsibility. The dignity of human person, then, is found in the use of the human will as it responds to the will of God. In particular, this dignity of the person is demonstrated in the social world in which man lives as he shows his love for his fellow man, revealing the principle of togetherness of the human person.” (Marsh 2012, 204).

“There is neither Jew nor Greek, there is neither slave nor free, there is neither male nor female: for you are all one in Christ Jesus.” (Galatians 3: 28). Paul’s revolutionary teaching shocks the early Christian community.

Paul is aware of the difference between Jews and Greeks (2 Corinthians 11: 22. Galatians 2: 14-15; 3, 1. Philippians 3: 5). He, a Jew himself, knows that Jewish identity is connected to a common heritage, history, culture, and religion. However, the role of religion, of the Mosaic law, is critical,

as long as in the closed Jewish group all who would adopt the Jewish way of life (in the case of the convert) could be included.

The commandment, however, of the resurrected Lord to his Apostles to “Go therefore, and teach all nations” (Matthew 28: 19), Go into all the world, and preach the gospel to every creature” (Mark 16: 15), and also the personal revelation of his mission by the Lord “Go, for I will send you far away unto the Gentiles”(Acts of the Apostles 22: 21), makes Paul’s mission towards the Gentiles greater after his calling by the Lord on the road to Damascus, the moment of course when the organization of Roman society (the Roman imperium), of which Paul was a citizen, made possible by the system of acquirable citizenship which was devised to unite the people, gives the context for the the fulfillment of his missionary work.

Thus, as has otherwise correctly been pointed out, “on the road to Damascus Christ offered to his Church the ecumenical teacher and father, who would fracture the bonds of Jewish isolationism and exclusivity and, as a mighty soaring eagle, bring the gospel message to the ends of the earth.” (Zisis 2004, 27).

In his course, however, he must confront the ethnophyletism of his own people in regards to the issue of the reception of uncircumcised Gentiles into the Church, despite the fact that this theme had been addressed and resolved by the Apostolic Council. Paul exerts his more austere judgment against the judaizing teachers in his *Epistle to the Galatians*, because they are disturbing the newly established churches of Galatia by preaching the need to follow the restrictions of the Law, notably circumcision, for the salvation of the faithful, while attacking his apostolic authority with slander. Moreover, he points out the grave danger that the Galatians are in if they disregard the Gospel revealed by Jesus Christ which had already been preached to them. The mission of the Law is considered by Paul to have already been fulfilled in the plan of Divine Economy. Thus, he contrasts the preparative and pedagogical role of the law, which held them prisoner in preparation for Christ, with the freedom that the Lord offers with his sacrifice on the Cross and Resurrection, redeeming mankind from the curse of the transgression of the law. The granting of the Holy Spirit, adoption, and salvation by grace is realized only by faith in Jesus Christ and not by the Law. He discourages the return to the law, because “For in Christ Jesus neither circumcision nor uncircumcision counts for anything, but rather a new creation” (Galatians 6: 15).

The basis of the Paul’s Gospel is christocentric. It functions for the upbringing of the spiritual condition of the world and its transformation into the Church of Christ (Papadopoulos 2009, 101). Demanding the restoration of humanity into a new creation, it transforms the conscience of a way of life with the starting point being the common faith in Christ and continual participation in His body in the Church, where social, tribal, ethnic, and racial distinctions are broken down and the social status quo in human relationships is radically transformed (Mantzaridis 2015, 304).

Paul abolishes the law, yet reveals the splendour of divine grace. In faith in Christ and also in the transformation of mankind by his participation in the Mysteries of the Church, man’s freedom and equality are established and every kind of distinction is abolished, inasmuch as “You are all one in Christ Jesus” (Galatians 3: 28. Compare Karavidopoulos 2000, 110-113).

The Christian identity that Paul establishes, without of course wanting to eliminate differences, dominates, and is higher, because it encompasses the others. It has the following characteristics: common heritage, inasmuch as the children of Abraham are no longer considered according to the flesh, but his descendents by faith (Galatians 3: 7-9; 14. Compare Kolovopoulou 2007, 166), a common homeland, Jerusalem from a spiritual and eschatological perspective, and a common body, as sons of God in Jesus Christ in the one body of the Church. The bond with which the Holy

Spirit unites Christ with the baptized and all of the believers to one another in the body of Christ, in the context of salvation in Christ, is so great that it transcends all distinctions.

It's worth noting the way in which the holy martyrs of the Church encapsulate us, just as it is characteristically written in the *Martyria*, the Pauline theology about Christian identity, when replying to whatever question asked by their persecutors relating to the race, their ancestry or their social class, they exclaimed "I'm a Christian" (Lamprou 2004, 154).

In Christian literature, the phenomenon of every form of distinction is addressed pastorally in the work of the Fathers and Writers of the Church. It is both considered from a different perspective and is approached spiritually.

Focusing on the prayer in Gal. 3:28 "There is neither Jew nor Greek, there is neither bond nor free, there is neither male nor female: for all of you are one in Christ Jesus", we look at what is recorded in Ecclesiastical literature to give an example, because of the period of time, the mode of approaching it by the Fathers and Church Writers, and thematology, in which hermeneutics is also included.

Pauline requirements regarding the relations of man and woman (Ephesians 5: 22-23), master and servant (Ephesians 6: 5-9) are found in the works of the Apostolic Fathers, while drawing attention to the Churches, because of the danger of heresies, the need for coming together around the bishop, they briefly cite the truths of the Christian faith and include evangelical admonitions for the peaceful and virtuous life to the members of the body of the Church. Ignatius the God Bearer in particular, advising the masters to take care of their servants, sets St. Job as the example, and emphasizes that there is "...one nature and one race of mankind. For in Christ there is neither slave nor free". (Ιγνατίου του Θεοφόρου. Προς Φιλαδέλφεις 5 [sp.]; Ignatius of Antioch 1857, 825A).

When the fathers talk about the creation of man according to the image and likeness of God they consider the distinction of sexes, the "male and female created he them" to be something other, as Paul bears witness to, outside of the divine prototype and refers to the peculiarities according to human nature (Γρηγορίου Νύσσης. Περί της του ανθρώπου κατασκευής 16; Gregory of Nyssa 1863, 181A-D). Consequently the creation of mankind according to the image and likeness of God – the basic starting point of Biblical anthropology – doesn't justify any distinction theologically (Karavidopoulos 2008, 227).

In patristic literature differentiation is defined by the reception or not of the redeeming Gospel of Christ and of the life in Christ, and whatever distinction doesn't have ethnophyletic or any other another kind of dimension other than that which is only soteriological.

In order for the created and limited to find freedom in the nature of man, he obeys the will of God, he becomes His slave, in which according to Gregory Palamas there is uncreated and absolute freedom, because "The Existing One conceived all being in himself" (Υπέρ των ιερώς ησυχάζόντων Λόγος 3, 2, 12, 18; Gregory Palamas 1998, 666). And in this manner, man participates in true divine freedom (Mantzaridis 2015, 257-259). Consequently Paul's message would have to be viewed on the basis not of the visible but that which is to come.

Man becomes a son of God through faith, as the manner, of course, of adoption and his [re] birth is indicated by the mystery of Baptism, in which he puts on Christ (Ιωάννου Χρυσοστόμου. Υπόμνημα εις την προς Γαλάτας επιστολήν 3, 5; John Chrysostom 1862, 656. Compare Θεοδωρήτου Κύρου. Ερμηνεία της προς Γαλάτας επιστολής 3, 26-28; Theodoret Bishop of Cyrus 1864, 484CD).

Union with Christ becomes clearer, closer, and deeper when all become, according to Paul, one in Jesus Christ, that is to say they have one form, one type, that of Jesus Christ. "So, how then," asks Nicodemus the Hagiorite, "does such a thing occur? Perhaps according to an external plan and the development of the body (Ερμηνεία εις τας ΙΔ' επιστολάς του Αποστόλου Παύλου;

Nicodemus the Hagiorite 1990, 297), answered through the lips of Gregory of Nyssa, “For of those things which are before our eyes nothing is altered: the characteristics of the body remain unchanged, and the mould of the visible nature is nowise different. But there is certainly need of some manifest proof, by which we may recognize the new-born man, discerning by clear tokens the new from the old. And these I think are to be found in the intentional motions of the soul, whereby it separates itself from its old customary life, and enters on a newer way of conversation, and will clearly teach those acquainted with it that it has become something different from its former self, bearing in it no token by which the old self was recognized.” (Εἰς τὴν ἡμέραν τῶν Φώτων Λόγος; Gregory of Nyssa 1967, 237.27-28 – 238.1-10).

According to Basil the Great, exactly just as the board which is intended to become an image of the king, whether it is from wood or from clay or silver or another material, needs to cast away every irregularity and unevenness in the process and then be accepted from above, to take the form of a royal image. – And certainly in this stage of the process, the difference between the wood or of the clay or of the silver is no longer recognized, because the exactitude of the image which it shares with the prototype draws the attention of all and masks any difference in the material. – Thus, also the baptized, whether Jew or Greek, whether man or woman, whether slave or free, whether Scythian or barbarian, because he has cast aside the old man with his actions and by means of the spiritual teaching of Christ, needs to be clothed in the new and in this way reach the good will of God (Περὶ Βαπτίσματος Λόγος 1, 23; Basil the Great 1857, 1564CD-1565A). Nevertheless, the miraculous and awe-inspiring aspect of this union, St John Chrysostom explains, is that the Greek and the Jew, and the ex-slave, don't have the form of the angel or archangel, but rather of that of the Lord of all, and live with Christ present within themselves and are imitating Him (Υπόμνημα εἰς τὴν πρὸς Γαλάτας ἐπιστολὴν 3, 5; John Chrysostom 1862, 656).

Of course within the Church, which is the image of God, and by the participation in the mysteries the union of its members with God is enabled equally even if the unified people are made up of different tribes, races, dialects, material, forms, or positions (Μαξίμου Ομολογητοῦ, Μυσταγωγία 1; Maximus the Confessor 1997, 110-114). Why, according to Basil the Great “the members of the human race are different from one another; but the spiritual race all are one”. Here, the common father is God and all are siblings – not in the flesh, but from the adoption of the Spirit – and they dwell together in love and oneness of mind. Thus it is set for a common goal and common struggles and for the attainment of holiness and salvation (Εἰς τοὺς ἁγίους τεσσαράκοντα μάρτυρας ομιλία 19, 2; Basil the Great 1857, 509C).

Maximus the Confessor allegorically explaining the passage in the speech, names “anger” “male”, “desire” he names “female”, “Jew” he calls those who follow the monarchy of a single-person God, and “Greek” he calls those who follow the polyarchy of polytheism. Consequently in Christ Jesus there is no male nor female, meaning “anger and desire”, which while tyrannizing the thoughts and taking the reason out of the law of nature, because of the higher faculty of its nature chooses the alluring things and consequently prefers the flesh to the spirit. In Jesus Christ there aren't, namely, the marks and passions from corruption and human nature, rather only the godlike reason, which creates divine knowledge and its only motivation is towards virtue. Neither Greek nor Jew, which denotes the different message of the true God, deprived of the Word and His Spirit, – likewise contrary towards him. Neither barbarian nor Scythian, is the distinction which rebels as against the one nature of humanity, the consequence of which was the unnatural law of men murdering one another. Neither slave nor free, is this distinction of the same nature, which considers equality according to nature worthless and has the law as its aid, which comes from the tyrannical disposition of those who are stronger in opposition to, however, man “according to the image of God”. Yet all are one in Christ, which leads to theosis of the recreated man beyond nature and law (Ἑρμηνεία

εις την προσευχήν του Πάτερ ημών (dub.); Maximus the Confessor 1991, 47 342-355, 51.410-420, 55.478-487).

Male, female, barbarian, Scythian, slave, and free make up, in patristic literature, aspects of the flesh which are abolished by the great mystery, according to which God who became man and impoverished for our sake resurrects the flesh with the intention that we all become one in Christ and that we take only the divine character, and that we take on the greatest and most divine grace of the “according to the likeness”, for which we were created (Γρηγορίου Θεολόγου, Εις Καισάριον Επιτάφιος Λόγος 7, 23, 2-5; Gregory the Theologian 1908, 52). The magnitude of divine beneficence can be expressed by, “The Lord was laid low, and man rose up” (Κλήμεντος του Αλεξανδρέως, Λόγος προτρεπτικός προς Έλληνας 11, 111, 3; Clement of Alexandria 1949, 179) and having received Christ becomes, “new, a new creation in God the Holy Spirit. And as Christ is not divided, neither are barbarian nor Jew nor Greek, nor is there male nor female (Κλήμεντος του Αλεξανδρέως, Λόγος προτρεπτικός προς Έλληνας 11, 112, 3; Clement of Alexandria 1949, 180), and thus man in Christ does not is not approached as slave or free, Gentile or Jew, because he is a new creation in Christ and “gives equal rights to all” (Κλήμεντος του Αλεξανδρέως, Στρωματεϊς 5, 5; Clement of Alexandria 1906, 345.23-26).

It is noted, of course, that the renewed man which has distanced himself from the filthy passions, such as vainglory and hypocrisy, has been healed from anger by almsgiving, he has cleansed the mind by prayer, he has curbed desires by fasting, it is not apportioned, to male and female, nor Greek and Jew, barbarian or Scythian because of dispassion, to the circumcised because of one faith and love, moreover, and to the uncircumcised, slave and free, because “You are all one in Christ” (Ευάγγελιου Ποντικίου, Περί λογισμών 3; Evagrius Ponticus 1998, 160.31-33-162.34-40). According to this message the man who is both perfect in love and dispassionate doesn't know the difference between the familiar and the foreign, believer and unbeliever, slave and free, wise and unwise, male and female, but rather sees only the one nature of mankind and favours all equally (Μαξιμου του Ομολογητού, Κεφάλαια περί αγάπης 2, 30; Maximus the Confessor 1963, 106).

According to Chrysostom every kind of distinction makes up an anomaly of the value of life and is repealed in Jesus Christ, according to the standard of Apostle Paul, who regarded indiscriminately all slaves and free, rich and poor, barbarians and Scythians, wise and unwise, officials and civilians with the common noun “brother”, clearly indicating his love (Εις το αποστολικόν ρητόν «οὐ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν, ἀδελφοί, ὅτι οἱ πατέρες ἡμῶν... (Α΄ Κορ. 10, 1), 3; John Chrysostom 1862, 246). This father reproaches the event/fact that the name “slave” or “servant” draws contempt, while it would have to be replaced by “son” and “daughter” (Υπόμνημα εις την προς Κορινθίους Α΄ επιστολή, ομιλία 12, 8; John Chrysostom 1862, 105).

Interestingly present in patristic literature is the connection of the passage with equal participation, regardless of gender, of men and of women in the spiritual struggle for the acquisition of virtue, just as with the equal distribution of common rewards – of the kingdom of heaven, of the evergreen crown, of life eternal – to the contenders by the master of the games, Christ (Μ. Βασιλείου, Περί νηστείας λόγος 3, 1, (sp.); Basil the Great 1857, 1508BC. Compare Ιωάννου Χρυσοστόμου, Υπόμνημα εις την προς Κολασσαείς επιστολήν 5, ομιλία 12, 5; John Chrysostom 1862, 387. Θεοδωρήτου Κύρου, Φιλόθεος Ιστορία 30, 5; Theodoros Bishop of Cyrus 1979, 246.8-17). Chrysostom, spurred by the Pauline passage, characteristically mentions that “...here, since the contest is wholly concerning the soul, the lists are open to each sex, for each kind the theatre is arranged” and neither nature, nor illness of body, neither age can impede those following on the road of piety (Εγκώμιον εις τον άγιον ιερομάρτυρα Ιγνάτιον τον θεοφόρον 1; John Chrysostom 1862, 587).

## Conclusion

In conclusion, the commandment of the Lord and the teaching of Paul that both distinctions are abolished and all men are equal and equal in value amongst themselves in the person of Christ and in the Church, is especially relevant today in an epoch of social changes and reclassifications.

It has been said that the problem with distinctions, more than the political and economic issues - at its core, is an ethical and spiritual one (Gioultsis 2011, 344). The concern of identity “has arisen because of the imperative under globalization to theorize people as possessing identities that are extremely adaptive to social change. As a result, there is an inherent contradiction between a valuing of identity as something so fundamental that it is crucial to personal well-being and collective action, and a theorization of identity that sees it as something constructed, fluid, multiple, impermanent and fragmentary.” (Bendle 2002, 1-2). Ethnic and racial characteristics, and cultural and social differences are superficial, given that behind all of that there is man, the image of God (Gioultsis 1988, 367).

## REFERENCES

- Basil the Great. 1857.* Μ. Βασιλείου, Περὶ νηστείας Λόγος (sp.) [Basil the Great, Oration on Fasting (sp.)] In Migne, Jacques – Paul (ed.). *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca, Tomus XXXI.* Paris, 1508-1509.
- Basil the Great. 1857.* Μ. Βασιλείου, Περὶ Βαπτίσματος Λόγος [Basil the Great, Oration Concerning Baptism] In Migne, Jacques – Paul (ed.). *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca, Tomus XXXI.* Paris, 1513-1577.
- Basil the Great. 1857.* Μ. Βασιλείου, Εἰς τοὺς ἅγιους τεσσαράκοντα μάρτυρας ομιλία [Basil the Great, A Homily Concerning the Holy Forty Martyrs] In Migne, Jacques – Paul (ed.). *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca, Tomus XXXI.* Paris, 508-525.
- Bendle, F. Mervyn. 2002.* The crisis of identity in high modernity. In *British Journal of Sociology* LIII/1, 1-18. DOI: 10.1080/00071310120109302, ISSN 1 468-4446 (online).
- Clement of Alexandria. 1906.* Κλήμεντος τοῦ Ἀλεξανδρέως, Στρωματεῖς 5. [Clement of Alexandria, Stromata V]. In Stählin, Otto. *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte. Clemens Alexandrinus, Stromata Buch I-VI.* Leipzig, 326-421.
- Clement of Alexandria. 1949.* Κλήμεντος τοῦ Ἀλεξανδρέως, Λόγος προτρεπτικός πρὸς Ἕλληνας [Clement of Alexandria, Hortatory Oration to the Hellenes]. In Mondésert, Claude (ed.). *Clément d'Alexandrie, Le Protreptique. Sources Chrétiennes II.* Paris, 52-193.
- Evagrius Ponticus. 1998.* Εὐαγρίου Ποντικού, Περὶ λογισμῶν. [Evagrius Ponticus, Concerning Thoughts]. In Géhin, Paul et al. (eds.). *Évagre le Pontique, Sur les Pensées. Sources Chrétiennes* 438. Paris, 148-300.
- Giannaras, Christos. 1998.* The Inhuman Character of Human Rights. Athens.
- Gioultsis, Vasilios. 1988.* Φυλετικές διακρίσεις. Σύγχρονη μετακοινωνιολογική προσέγγιση [Tribal distinctions. Contemporary Post-Sociological approach]. In *Επιστημονική Επετηρίδα Θεολογικής Σχολής Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης. Διακονία. Αφιέρωμα στὴ μνήμη Βασιλείου Στογιάννου* [The Scientific Annual of the Theological School of the Aristotelian University of Thessaloniki. Diakonia. Dedication to the memory of Vasilios Stogiannos]. Thessaloniki. 357-367.
- Gioultsis, Vasilios. 2011.* General Sociology. Thessaloniki.



- Gregory of Nyssa*. 1863. Γρηγορίου Νύσσης, Περί της του ανθρώπου κατασκευής 16 [Gregory of Nyssa, On the creation of man 16]. In Migne, Jacques – Paul (ed.). *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca, Tomus XLIV*. Paris, 177-185.
- Gregory of Nyssa*. 1967. Γρηγορίου Νύσσης, Εἰς τὴν ἡμέραν τῶν Φώτων Λόγος [Gregory of Nyssa, Oration Concerning the Day of the Lights]. In Gebhardt, Ernestus (ed.). *Gregorii Nysseni opera*, vol. IX. Leiden, 221-242.
- Gregory the Theologian*. 1908. Γρηγορίου Θεολόγου, Εἰς Καισάριον Επιτάφιος Λόγος [Gregory the Theologian, Funeral Oration to Caesarius]. In Boulenger, Fernand. *Grégoire de Nazianze. Discours funèbres en l'honneur de son frère Césaire et de Basile de Césarée*. Paris, 2-56.
- Gregory Palamas*. 2010. Γρηγορίου Παλαμά, Ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἠσυχάζοντων Λόγος 3, 2, 12 [Gregory Palamas, Homily for the Sacred Hesychasts III, II, XII]. In Christou, Panagiotis (ed.). *Γρηγορίου του Παλαμά Συγγράμματα I [Gregory Palamas Works I]*. Thessaloniki, 654 – 678.
- Heinz, R. Walter*. 2002. Socialization Theory is dead – long live the Life Course? The transformation of a concept. In: *Advances in Life Course Research VII*, 41 - 64.
- Ignatius of Antioch*. 1857. Ἰγνατίου του Θεοφόρου, Πρὸς Φιλαδελφεῖς 5, sp. [Ignatius of Antioch, Epistle to the Philadelphians, sp.]. In Migne, Jacques – Paul (ed.). *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca, Tomus V*. Paris, 817-840.
- John Chrysostom*. 1862. Ἰωάννου Χρυσοστόμου, Εγκώμιον εἰς τὸν ἅγιον ἱερομάρτυρα Ἰγνάτιον τὸν Θεοφόρον [John Chrysostom, Encomium to the Holy Martyr Ignatius the Godbearer]. In Migne, Jacques – Paul (ed.). *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca, Tomus L*. Paris, 587-596.
- John Chrysostom*. 1862. Ἰωάννου Χρυσοστόμου, Εἰς τὸ ἀποστολικὸν ρητὸν «οὐ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν, ἀδελφοί, ὅτι οἱ πατέρες ἡμῶν... (Α΄ Κορ. 10, 1). [John Chrysostom, Concerning the Apostolic saying “Moreover, brethren, I do not want you to be unaware that all our fathers...” (1 Corinthians 10:1)]. In Migne, Jacques – Paul (ed.). *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca, Tomus LI*. Paris, 241-252.
- John Chrysostom*. 1862. Ἰωάννου Χρυσοστόμου, Ὑπόμνημα εἰς τὴν πρὸς Κορινθίους Α΄ ἐπιστολήν [John Chrysostom, Commentary of the Epistle of the Apostle Paul to the Corinthians]. In Migne, Jacques – Paul (ed.). *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca, Tomus LXI*. Paris, 9-382.
- John Chrysostom*. 1862. Ἰωάννου Χρυσοστόμου, Ὑπόμνημα εἰς τὴν πρὸς Γαλάτας ἐπιστολήν [John Chrysostom, Commentary of the Epistle of the Apostle Paul to the Galatians]. In Migne, Jacques – Paul (ed.). *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca, Tomus LXI*. Paris, 611-682.
- John Chrysostom*. 1862. Ἰωάννου Χρυσοστόμου, Ὑπόμνημα εἰς τὴν πρὸς Κολασσαεῖς ἐπιστολήν [John Chrysostom, Commentary of the Epistle of the Apostle Paul to the Colossians]. In Migne, Jacques – Paul (ed.). *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca, Tomus LXII*. Paris, 299-392.
- Karavidopoulos, Ioannis*, 2000. Παύλειος λόγος καὶ Παγκοσμιοποίηση [The Pauline message and Internationalization]. In *Ἱερά Μητρόπολις Βεροίας, Ναούσης καὶ Καμπανίας* (εκδ.) [Holy Metropolis of Veria, Naousa and Campania (ed.)]. Ο Χριστὸς στὸ κήρυγμα τοῦ Ἀποστόλου Παύλου. Παύλεια ΣΤ΄. Πρακτικὰ Διεθνούς Ἐπιστημονικοῦ Συνεδρίου, Βέροια 26-28 Ἰουνίου 2000 [Christ in the preaching of the Apostle Paul. 6th Pauleia. Proceedings of International Scientific Conference, Veria 26 - 28 Juni 2000]. Veria, 105-116.
- Karavidopoulos, Ioannis*, 2008. Εἶναι ὁ ξένος πλησίον; Βιβλικὴ διδασκαλία καὶ νεο-ελληνικὴ πραγματικότητα [Is the foreigner a “neighbour”? Biblical teaching and contemporary reality in Greece]. In *Ἱερά Μητρόπολις Βεροίας, Ναούσης καὶ Καμπανίας* (εκδ.) [Holy Metropolis of Veria, Naousa and Campania (ed.)]. Ξενοφοβία καὶ φιλαδελφία κατὰ τὸν Ἀπόστολο

- Παύλο. Παύλεια ΙΔ'. Πρακτικά Διεθνούς Επιστημονικού Συνεδρίου, Βέροια 26-28 Ιουνίου 2008 [Xenophobia and brotherly love according to St. Paul. 14th Pauleia XIV. Proceedings of International Scientific Conference, Veria 26 - 28 Juni 2008]. Veria, 223-231.
- Kolonovroulou, Marina*. 2007. Οι Ιουδαίοι στις επιστολές του Αποστόλου Παύλου και στα έργα του Ιερού Χρυσόστομου [The Jews in the epistles of the Apostle Paul and in the work of St John Chrysostom.]. In *Ιερά Μητρόπολις Βεροίας, Ναούσης και Καμπανίας* (εκδ.) [Holy Metropolis of Veria, Naousa and Campania (ed.)]. Από τον Απόστολο Παύλο στον Ιερό Χρυσόστομο. Παύλεια ΙΓ'. Πρακτικά Διεθνούς Επιστημονικού Συνεδρίου, Βέροια 26-28 Ιουνίου 2007 [From the Apostle Paul to St John Chrysostom. 13th Pauleia. Proceedings of International Scientific Conference, Veria 26 - 28 Juni 2007]. Veria, 163-176.
- Lamprou, Soultana*. 2004. Μάρτυρες και είδωλα. Τò παράδειγμα τής άγιας Αικατερίνης [Martyrs and idols. The example of St Catherine]. In *Theodromia* (ed.). Φαινόμενα Νεοειδωλολατρίας. Δωδεκαθεϊσμός-Ύποτιμηση Παλαιάς Διαθήκης-Όλυμπιακοί Άγώνες. Πρακτικά Έπιστημονικού Συνεδρίου, Θεσσαλονίκη 25-27 Μαΐου 2003 [The appearances of Neo-Idolatry. The religion of the Twelve Gods-Devaluation of the Old Testament- The Olympic Games. Proceedings of Scientific Conference, Thessaloniki 25 - 27 May 2003]. Thessaloniki, 151-163.
- Mantzariadis, Georgios*. 2015. Χριστιανική Ηθική, τόμ. 2 [Christian Ethics, vol. II]. Mount Athos.
- Marsh, Christopher – Payne, Daniel*. 2012. Religiosity, Tolerance and Respect for Human Rights in the Orthodox World. In: Brüning, Alfons – Zweerde, Evert (eds.). *Orthodox Christianity and Human Rights. Eastern Christian Studies 13*. Leuven – Paris – Walpole, MA, 201-2014.
- Maximus the Confessor*. 1963. Αγίου Μαξίμου του Ομολογητού, Κεφάλαια περί αγάπης 2 [Maximus the Confessor, Chapters on love 2]. In *Ceresa-Gastaldo, Aldo* (ed.). *Massimo confessore. Capitoli sulla carità*. Roma, 90-142.
- Maximus the Confessor*. 1991. Αγίου Μαξίμου του Ομολογητού, Ερμηνεία εις την προσευχήν του Πάτερ ημών, (dub.) [Maximus the Confessor, Interpretation on the Lord's Prayer (dub.)]. In *Deun, Peter* (ed.). *Maximi Confessoris opuscula exegetica duo. Corpus Christianorum Series Graeca XXIII*. Turnhout, 27-73.
- Maximus the Confessor*. 1997. Αγίου Μαξίμου του Ομολογητού, Μυσταγωγία Α' [St. Maximus the Confessor, Mystagogy I]. In *Stalinoae, Dimitrios* (ed.). *Αγίου Μαξίμου του Ομολογητού, Μυσταγωγία Α' . Επί τας Πηγάς*. [St. Maximus the Confessor, Mystagogy I. On the Sources]. Athens, 92-256.
- Nicodemus the Hagiorite*. 1990. Νικοδήμου του Αγιορείτου, Ερμηνεία εις τας ΙΔ' επιστολάς του Αποστόλου Παύλου. Τόμος Β' [Nicodemus the Hagiorite, Interpretation of the 14th Epistle of the Apostle Paul. Tomus II]. Thessaloniki.
- Paradopoulos, Stylianos*. 2009. Ο Παύλος των Εθνών. Σφαιρική αναφορά [Paul of the Gentiles. A comprehensive account]. In *Belezos, Konstantinos et al.* (eds.). *Απόστολος Παύλος και Κόρινθος. Πρακτικά Διεθνούς Επιστημονικού Συνεδρίου, Κόρινθος 23-25 Σεπτεμβρίου 2007, τόμ. Α' [Apostle Paul and Corinth. Proceedings of International Scientific Conference, Corinth 23 - 25 September 2007, vol. I]*. Athens, 91-125.
- Theodoret Bishop of Cyrus*. 1864. Θεοδωρήτου Κύρου, Ερμηνεία τής προς Γαλάτας επιστολής [Theodoret Bishop of Cyrus, Interpretation of the Epistle to the Galatians]. In *Migne, Jacques – Paul* (ed.). *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca, Tomus LXXXII*. Paris, 460-504.
- Theodoret Bishop of Cyrus*. 1864. Θεοδωρήτου Κύρου, Φιλόθεος Ιστορία 30 [Theodoret Bishop of Cyrus, Philotheos History 30]. In *Canivet, Pierre - Leroy-Molinghen, Alice* (eds.). *Théodoret de Cyr, Histoire des Moines de Syrie "Histoire Philothée" XIV-XXX. Tomus II*. Paris, 240-250.
- Zisis, Theodoros*. 2004. Ο Απόστολος Παύλος. Πατερική θεώρηση [The Apostle Paul. Patristic approach]. Πατερικά 7 [Paterika 7]. Thessaloniki.

Zozulák, Ján – Valčo, Michal. 2018. Byzantine Philosophy of the Person and its Theological Implications. In *Bogoslovni vestnik. Theological Quarterly. Ephemerides theologicae* 78/4, 1037-1049.

SUMMARY: THE ABOLITION OF ETHNIC, RACIAL, OR CULTURAL DISTINCTIONS IN THE APOSTLE PAUL. INDICATIVE PATRISTIC APPROACH. The study focuses on Paul's Epistle to the Galatians 2:28, wherein Paul, the Apostle to the Gentiles, proceeds to a declaration of human rights by stating: "There is neither Jew nor Greek, there is neither slave nor free, there is neither male nor female; for you are all one in Christ Jesus". Patristic interpretations regarding this position of the Apostle Paul are cited, according to which Paul's basis is Christocentric, and is a criterion for the transposition and dissolution of each type of distinction, and the change of human relationships is the transformation of the world into the Church of Christ. Still, it is stressed that the abolition of every 'system of division' was achieved by Paul when he clearly laid out the social structures of a different society – a Christian one. Thus, in patristic literature the differentiation is determined by the acceptance or not of the redeeming Gospel of Christ and of the Life in Christ, and by whatever distinction that did not have ethnophyletic or any other types of dimensions outside of simply the soteriological ones. Moreover, it is also emphasized and presented, in Christian literature, while the phenomenon of each type of distinction is engaged pastorally in the works of the Fathers and ecclesiastical authors, each is considered from a different perspective and approached pastorally.

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

Viera Zozuláková, Ph.D.  
Constantine the Philosopher University in Nitra  
Faculty of Arts  
Department of Sociology  
94901 Nitra  
Slovakia  
vzozulakova@ukf.sk

# BORIS AND GLEB: POLITICAL AND THEOLOGICAL IMPLICATIONS OF OVERCOMING VIOLENCE THROUGH SACRIFICE IN KIEVAN RUS'

Simon Malmenvall

DOI: 10.17846/CL.2019.12.2.43-58

**Abstract:** MALMENVALL, Simon. *Boris and Gleb: Political and Theological Implications of Overcoming Violence Through Sacrifice in Kievan Rus'*. In the East Slavic historical consciousness, the sacrifice of the first canonized Rus' saints Boris and Gleb (died in 1015) came to be viewed as a reflection of the sacrifice of the Old Testament figure Abel and as a model of the imitation of Christ concerning the renouncement of secular power. The author of this article advocates the following thesis: the fact that the first canonized East Slavic saints came from the secular ruling elite testifies to the attempts of the Rus' literati to stress the strong influence of recently adopted Christianity on politically important decisions in Kievan Rus', which allegedly achieved its religious "maturity" within the context of salvation history through this. The existence of the martyrs among the secular ruling elite, however, cannot be viewed as a specific element of East Slavic medieval culture alone because this type of sainthood was, despite local differences, present in recently Christianized lands on the northern and eastern periphery of Europe at the time.

**Keywords:** *Boris and Gleb, Kievan Rus', sainthood, violence, political theology, salvation history*

**Abstrakt:** MALMENVALL, Simon. *Boris a Gleb: Politické a teologické dôsledky prekonávania násilia cez obeť v Kyjevskej Rusi*. Obeta Borisa a Gleba (1015), prvých kanonizovaných svätých Kyjevskej Rusi, sa vo východoslovanskom historickom vedomí postupne začala vnímať ako obraz obety starozákonného Ábela a ako model napodobenia Krista v súvislosti s odmietnutím svetskej moci. Autor štúdie primárne obhajuje nasledovnú tézu: fakt, že prví kanonizovaní východoslovanskí svätí pochádzali z prostredia sekulárnej vládnucej elity svedčí o snahách kyjevských vzdelancov zdôrazniť silný vplyv nedávno prijatého kresťanstva na politicky dôležité rozhodnutia v Kyjevskej Rusi, ktorá tak údajne dosiahla náboženskú „dospelosť“ v kontexte dejín spásy. Existencia martýrstva v prostredí svetskej vládnucej elity ale nemôže byť vnímaná ako výhradný prvok východoslovanskej stredovekej kultúry, keďže tento typ svätosti bol napriek miestnym rozdielom prítomný v danej dobe aj na iných nedávno pokresťančených územiach severnej a východnej periférie Európy.

**Kľúčové slová:** *Boris a Gleb, Kyjevská Rus, svätosť, násilie, politická teológia, dejiny spásy*

## Introduction

The story of the two princely brothers Boris and Gleb is found in various narrative (literary) Rus' medieval sources, written in Church Slavic, which came to be known as the "Boris and Gleb cycle" (*Борисоглебский цикл*) in the Russian historiographical tradition. A group of the most comprehensive and also earliest testimonies, dating from the late eleventh to early twelfth

centuries, consists of three texts: the report on Boris's death with the eulogy to the holy brothers included in the chronicle *Tale of Bygone Years*<sup>1</sup> (*Повѣсть времяньныхъ лѣтъ*); the anonymous hagiography *Tale and Passion and Encomium of the Holy Martyrs Boris and Gleb* (*Сказание, и страсть, и похвала, святу ю мученику Бориса и Глѣба*); and the hagiography by the monk Nestor from the Kiev Monastery of the Caves, *Lesson Concerning the Life and Murder of the Blessed Passion-Bearers Boris and Gleb* (*Чтение о житии и погублении блаженую страстотерпицу Бориса и Глѣба*). (Milyutenko 2006, 10, 57-58; Senyk 1993, 400-403) Among these three texts, Nestor's *Lesson* is the one that we shed further light on.<sup>2</sup> The Christian testimony of the holy brothers with its political and theological implications is studied in line with semiotic textual analysis.

Surely not the earliest of these sources, but the second or the latest, is Nestor's *Lesson*. It is also stylistically and conceptually the most advanced of the entire Boris and Gleb cycle. (Milyutenko 2006, 57-58, 249-250, 257-260, 269-277; Shchapov 2003, 198-199; Podskalsky 1996, 187-188, 207; Senyk 1993, 227; Hollingsworth 1992, xxxiv-xxxvii) As far as the two other sources are concerned, there is no established consensus in the scholarship. However, a widely held view from the beginning of the twentieth century onwards<sup>3</sup> shows that the report from the *Tale of Bygone Years* predates the anonymous *Tale and Passion*. On the other hand, some scholars<sup>4</sup> suggest that the earliest of these sources is most probably the *Tale*, possibly written even before the first phase of Boris's and Gleb's canonization in 1072, thus serving as an apology of their formally not yet recognized holiness.

In historiography and literary scholarship, the study of the phenomenon of Boris and Gleb has a long tradition. Among earlier works, two that deserve special attention are those by the Russian literary historian Dmitri Ivanovich Abramovich (1873 – 1955) (1916) and Sergei Alekseevich Bugoslavsky (1888 – 1945) (2007). The latest Russian critical edition of the Boris and Gleb cycle was prepared by the literary historian Nadezhda Ilinichna Milyutenko (2006). In the English-speaking world, the most comprehensive study of the Boris and Gleb theme was carried out by the American cultural historian Paul Hollingsworth (1992; 2002). The inclusion of the Boris and Gleb theme is a standard rule in companions to medieval Rus' literature, where at least the German theologian Gerhard Podskalsky (1937 – 2013) (1996) and along with him the current Russian literary and cultural historian Aleksandr Nikolaevich Uzhankov (2011) deserve special mention.

## Historical background

The first canonized Rus' saints Boris and Gleb, baptized as Roman and David, were sons of the Kievan prince Vladimir Sviatoslavich (980 – 1015), baptized as Vasili (Basil). Vladimir is the Kievan prince and the other Rus' princes belonged to the Rurik dynasty, which from the second

<sup>1</sup> Passages and historical information based on the *Tale of Bygone Years* are cited from the *Hypathian codex* (Ипатьевский список/Ипатьевская летопись) of the mentioned source from the critical edition prepared by Donald Ostrowski (2004).

<sup>2</sup> Passages and information based on the *Tale and Passion* and *Lesson* are cited from the recent critical edition of the Boris and Gleb cycle prepared by Nadezhda I. Milyutenko (2006); for *Tale and Passion*: (287-316); for *Lesson*: (357-402). The English text of the *Lesson* follows the critical edition and translation by Paul Hollingsworth (1992, 3-32).

<sup>3</sup> This view is shared by scholars, such as (but not limited to): Shakhmatov (2001, 29-33, 53-54, 72-75, 385, 417-422), Müller (1967, xi-xvii), Hollingsworth (1992, xxxii-xxxiv, xxxvi-xxxvii, xxxix-xlii), Nazarenko (2003a, 44-45), and Milyutenko (2006, 10-11, 57).

<sup>4</sup> Such as: Podskalsky (1992, 186-188), Poppe (1995), and Shchapov (2003, 197).

half of the tenth century onwards ruled over all East Slavic territories. Being a successful military leader, Vladimir also became known as the “baptizer” (*кръстителъ*) of the East Slavs due to the adoption of Christianity from the Byzantine Empire as the state religion of Rus' in 988 or 989. At the time of Vladimir's death in 1015, his older son Boris already ruled over the principality of Rostov, and the younger Gleb reigned<sup>5</sup> over the principality of Murom. (Malmenvall 2015, 184-190; Ostrowski 2004, 1020-1027; Uspenskiy 2000, 41)

Shortly before Vladimir's death in 1015, his son Yaroslav Vladimirovich, at the time prince of Novgorod and later of Kiev (1019 – 1054), started a rebellion against his father and stopped paying him tribute. Soon, however, the news reached Novgorod that Vladimir had died. Yaroslav persuaded the Novgorodians to join him in the struggle for the Kievan throne in order to stop the rampage of Vladimir's eldest son Sviatopolk, who in the meantime had taken the Kievan throne and had his younger brothers Boris and Gleb killed. (Malmenvall 2015, 190-191; Ostrowski 2004, 1023-1129) All of this contributed to the bloody strife that ensued among Vladimir's descendants, especially between Yaroslav and Sviatopolk.<sup>6</sup> This was to become the first dynastic war in the Christian period of Kievan Rus'. In 1016 Yaroslav achieved victory over Sviatopolk and gained control of Kiev. However, this victory was short-lived because Sviatopolk entered into an agreement with the Pechenegs, at whose hands Yaroslav's forces suffered a crushing defeat, forcing him to retreat to his hometown of Novgorod. Along with the Pechenegs, Yaroslav's troops were also pursued by the Polish forces under the leadership of King Bolesław the Brave (992 – 1025), another of Sviatopolk's allies. Thus, in 1017 Kiev was again in Sviatopolk's hands and at the same time under Polish protection. However, in 1019 Sviatopolk was finally defeated by Yaroslav in the Battle of the Alta River east of Kiev. The defeated Sviatopolk fled together with the Poles. This allowed Yaroslav to resume rule over the western half of Rus', and then in 1036, after the death of his brother Mstislav, he extended his rule over all Rus' territory. (Malmenvall 2015, 191-192; Ostrowski 2004, 1129-1161, 1190-1192; Senyk 1993, 225-228)

## Christian testimony of Boris and Gleb

Regarding the facts and chronology given in the narrative, the *Lesson* could, at least at first glance, be dependent on the anonymous *Tale and Passion*, yet there is no direct evidence that Nestor used any native literary sources. (Hollingsworth 1992, xxxv) Even so, the composition of the narrative written by the monk Nestor represents his own interpretation of events with its complete internal logic. This hagiography stands out among the other works of the Boris and Gleb cycle thanks to its in-depth historical and theological reflection and stylistic elaborateness. The *Lesson* is also characterized by expressive narration, saturated with biblical reminiscences. (Milyutenko 2006, 256-257, 269; Senyk 1993, 401)

Nestor's *Lesson* consists of two parts: the hagiography in earnest, which provides the relation on the death of the two princely brothers, and the report on the miracles, representing the initial

<sup>5</sup> The claim about Boris' rulership over Rostov and Gleb's over Murom is based on information given in the chronicle *Tale of Bygone Years*, the most extensive narrative source of the Kievan period, and in the anonymous hagiography *Tale on Boris and Gleb*. However, according to the Russian historian Alexander V. Nazarenko (2003a, 44-47) and based on the context of Nestor's *Lesson*, Boris ruled over Vladimir in Volyn, while Gleb, due to his young age, lived with his father in Kiev.

<sup>6</sup> Although Sviatopolk was the eldest living son of Vladimir Sviatoslavich and might at first glance be perceived as a rightful successor, according to the native Rus' sources (*Tale of Bygone Years* and the Boris and Gleb cycle) Sviatopolk's taking of the throne was accompanied by deception and deliberate violence—he treacherously killed off his brothers to ensure his position.

stage of spreading their cult up until the 1070s. The *Lesson* begins with an extensive historical digression, in which the author lists the main spiritual (biblical) milestones from the creation of the world up to his own time. This digression reflects a typical medieval Christian belief that the historical process is a struggle between good and evil, God and the Devil, but in which God eventually rises as the final victor. Nestor claims that, whereas the Devil had induced people to worship idols, God sent them prophets that were eventually killed. At a specific historical moment, God's mercy rose to such a level that He sent His only Son to the Earth. After mentioning the birth, death, and resurrection of Christ, Nestor stops at the preaching of the Apostles, resorting to the Gospel parable of the workers of the eleventh hour ("in the last days") (cf. Matt. 20:1-16), comparing it to the relatively late adoption of Christianity in Kievan Rus<sup>7</sup> under the rule of Vladimir Sviatoslavich. (Milyutenko 2006, 360; Uspenskiy 2000, 48-49; Podskalsky 1996, 194-195; Hollingsworth 1992, xxiii, xxxiv-xxxv)

According to Nestor's understanding, after the resurrection of Christ the fight between good and evil continued with new intensity. After the official Christianization, the "two bright stars" (Milyutenko 2006, 362) from the Rurik dynasty—Boris and Gleb—were confronted by Sviatopolk, into whose heart "the Devil had gained entrance," (364) unable to accept the weakening of paganism due to the spread of Christianity.

As the Devil had convinced people to worship idols and kill the prophets before, so he now compelled Sviatopolk to fratricide: the killing of the two innocent brothers Boris and Gleb, as the Rus' figures corresponding to the Old Testament figure Abel. Sviatopolk, the Rus' Cain, had submitted himself to the idol, which caused his deviation from God and those close to him (in the first place, his own brothers), this idol being the lust for power. In the light of such understanding, not starting an armed rebellion against Sviatopolk is regarded as a victory of the holy brothers over the Devil, which in turn enables Nestor to compare the deeds of Boris and Gleb to Christ's sacrifice on the cross. Such a description further allows the martyrdom of the princely brothers to gain a broader historical and theological significance. The recent historical experience of Kievan Rus' was thus placed in the biblical context of God's providence. Just as, according to Genesis, the history of mankind after the expulsion from Paradise experiences its new (spiritual) turning-point with Cain's fratricide and Abel's sacrifice, so the history of Rus' after Christianization experiences its new (spiritual) turning point with Sviatopolk's crime and the holiness of Boris and Gleb. (Paramonova 2010, 269-270; White 2010, 107; Milyutenko 2006, 258-260, 262; Uspenskiy 2000, 32-35, 38-39, 47; Podskalsky 1996, 195) In this context, it should be emphasized that the general comparison between the sacrifice of Abel and the sacrifice of the two princely brothers and its actualization in relation to the relatively recent developments in Kievan Rus' is entirely made by Nestor. Even though Nestor seems to derive this comparison from the Book of Genesis (4:1-16), he does not regard the fact that Abel did not sacrifice himself knowing that Cain wanted to kill him, and so, from the narrow literal point of view, there is no such similarity between Boris and Gleb, on the one hand, and Abel, on the other. Boris and Gleb as innocent victims were not simply murdered by their older brother, but voluntarily sacrificed themselves in order to prevent further bloodshed and "save many lives." (Milyutenko 2006, 370, 372, 374) In addition, the comparison between Abel and the princely brothers is later (at least partly) relativized by Nestor himself. Namely, Nestor claims that Gleb does not fight Sviatopolk's men initially because he thought that by giving himself up he would be taken peacefully to Sviatopolk and his retinue would be spared.

<sup>7</sup> In comparison to other medieval European polities, the official adoption of Christianity in Kievan Rus' was one of the latest, preceding only the Scandinavian lands (between the late tenth and late eleventh centuries) and the Great Principality of Lithuania (second half of the fourteenth century). For a broader historical context, see: Berend (2007) and Rowell (1994).

Later, when Gleb realizes that he is about to die, according to Nestor's assertions, he compares himself with the biblical Zechariah, not with Abel. (374)

The moments before Boris's death are depicted by Nestor with dramatic escalation, in which the most significant are repeated warnings of Boris's retinue (*družhina*) about Sviatopolk's intention, suggesting two options to Boris: to either escape or resist with force.

Then the warriors with him, those who had gone against the armies (there were some eight thousand, all armed), said to him, "Lord, we were entrusted to you by your good father. Let us go, either with you or alone, and thus drive that one out by force from the town; and we will lead you in, as your good father committed you to us." Hearing this, the blessed one, truly merciful and concerned for them as for his own brothers, said to them, "No, my brothers, no, men of my father, do not so anger the Lord, my brother, lest he raise civil strife against you. Better is it for me to die than for so many souls to perish." (Hollingsworth 1992, 13)<sup>8</sup>

Boris voluntarily chooses a third option: to sacrifice himself in order to prevent further bloodshed and "save many lives." He then embarks on a journey to Kiev, submitting himself to the will of Sviatopolk. During the journey he sets up a tent, in which by praying he makes his preparations for death and is ultimately killed the next day at dawn. Boris spends the night reading Bible passages and praying. Upon hearing the murderers closing in, Boris instructs his priest to begin the morning liturgy. At the end of the liturgy, Boris says goodbye to his escort and lies down in the tent. Boris is then pierced by the spears together with one of his servants. Thinking that Boris is already dead, the killers leave the tent. However, the prince, half-conscious, jumps out of the tent, pronounces a prayer to God to thank Him for the martyrdom he has received, and only then breathes his last breath. The body of Boris is then transferred to Vyshgorod and buried beside St. Basil's Church. (Milyutenko 2006, 262-265)

According to the *Lesson*, at the time of Vladimir's death Gleb, his youngest son, was in Kiev. When he learns about Sviatopolk's intention to kill Boris, Gleb decides to flee north to the "other brother," probably the Novgorodian prince Yaroslav. After Boris's death, Sviatopolk orders his men to pursue the fleeing Gleb, and they soon catch him in his boat.<sup>9</sup> Gleb's retinue is willing to defend their prince. Gleb, however, instructs them to withdraw to the river bank and leave him alone with the servants because he is convinced that this will be enough for the attackers to take him peacefully to his older brother in Kiev and let his retinue escape without a fight. However, the assassins take over the boat and then order Gleb's cook to cut his lord's throat. At this point, Nestor draws attention to the contrast between the faithful servant of Boris, who—although to no avail—tried to protect him with his own body, and Gleb's treacherous cook, who murdered his lord and thus became like Judas Iscariot. In his last prayer before his death, Gleb compares himself

<sup>8</sup> Таче отвѣщаша сущии с нимъ вои, иже бѣша ходилѣ на ратныя, бѣ бо ихъ акы до 8 тысящъ, вси же во оружи, глаголаша ему: "Мы, о, владыко, предани есмы благымъ отцемъ твоимъ в руцѣ твои. Идемъ или съ тобою, или едини, и тако того нужею ижденемъ из града, а тебе же въведемъ, яко же преда насъ тебе благи отецъ твои." Си слышавъ, блаженый, по истинѣ милосердыи, пекыся о нихъ, акы братьи своеи, глагола имъ: "Ни, братие моя, ни, отци, не тако прогнѣвайте господа моего брата, еда како на вы крамолу въздвигнетъ. Нѣ уне есть мнѣ одному умрети, нежели толику душъ." (Milyutenko 2006, 370)

<sup>9</sup> Nestor provides no exact location. Judging from other texts of the Boris and Gleb cycle, *Tale and Passion* (Milyutenko 2006, 298, 300) and *Tale of Bygone Years* (Ostrowski 2004, 1080-1082), Gleb was probably caught at the place near Smolensk where the Smiadina River flows into the Dnieper.



to the righteous Zacharias of the Old Testament (cf. Matt. 23:35; Luke 11:51), assassinated in front of the altar in the Jerusalem temple.

“My Lord, Jesus Christ, hear me this hour and vouchsafe me to share of the company of Thy saints. For, O Lord, even as once this day Zechariah was slaughtered before Thine altar, so now also am I slaughtered before Thee, O Lord. O Lord, Lord, remember not my former transgressions, but save my soul, so that the deceitful counsel of my adversaries may not block its way, and let Thy bright angels receive it.” /... / When holy Glëb had said this, the cook kneeled, seized the head of the holy one, and slit his throat. (Hollingsworth 1992, 16)<sup>10</sup>

After reporting on Gleb’s death, Nestor briefly stops at Sviatopolk’s unfortunate end. His earthly and spiritual destruction is compared with the fate of Roman Emperor Julian the Apostate (361 – 363). Yaroslav’s victory in the Battle of the Alta River, however, is not mentioned as the cause of such a fate, but rather the fact that Sviatopolk died a violent death “in foreign countries,” where he was “expelled by a throng.” (Milyutenko 2006, 261, 265-267; Uspenskiy 2000, 36-39; Podskalsky 1996, 195)

The last part of Nestor’s *Lesson* consists of a report on the discovery of Gleb’s remains and on the wonders that have allegedly taken place thanks to the intercession of the princely brothers, thus confirming their sanctity. When Yaroslav assumes control over the Kievan throne he orders that the remains of Gleb’s body be found. Even after a long search, Yaroslav’s trackers do not find a single clue; however, a year later a hunting party from Smolensk stumbles upon the fully preserved body and notify the city elder, who departs for the site of Gleb’s death, puts it under guard, and reports the incident to Yaroslav. The Grand prince sends him a letter ordering the body to be transferred in Vyshgorod and buried together with Boris. The *Lesson* ends with an extensive eulogy to the holy brothers. (Milyutenko 2006, 267-269; Podskalsky 1996, 196)

## Sainthood of the princely brothers and its political and theological implications

Among the local Rus’ saints, the cult of Boris and Gleb was the oldest and most widespread. The first phase of the canonization of the princely brothers, limited to the level of popular worship, was concluded by the confirmation of the Kievan metropolitan Georgi in 1072. At that time, the transfer of their relics took place: from St. Basil the Great Church in the town of Vyshgorod north of Kiev to a new stone church (also built in that town). (Ostrowski 2004, 1462-1473) It is 1115, however, that can be regarded as the second and final phase of the canonization because their relics were translated to an even newer and larger church, dedicated to the princely brothers and built on the same site. From that year onwards, their main memorial day was liturgically established to be celebrated on July 24th.<sup>11</sup> It cannot be excluded—although not directly proved

<sup>10</sup> “Господи мои Исусе Христе, услыши мя в часъ сеи и сподоби мя причастнику быти святыхъ Твоихъ. Се бо, о Владыко, яко древле в сии день Захария заколенъ бысть предъ требником твоимъ, и се нынѣ азъ закланъ быхъ предъ Тобою, Господи. Нѣ, Господи, Господи, не помяни моихъ первыхъ, нѣ спаси душу мою, да не срящеть ея лукавы съвѣтъ противныхъ, нѣ да примуть ю ангели Твои свѣтлии.” /.../ Си святому Глѣбу рекшу, и се же прежереченыи поварь, ставъ на колъну, закла и главу святому и прерѣза гортань его. (Milyutenko 2006, 374, 376)

<sup>11</sup> The secondary memorial day was celebrated on May 2nd, the anniversary of the transfer of their relics in 1115.

either—that in the following decades the cult of Boris and Gleb spread beyond the borders of Kievan Rus' to the territories of Bohemia, Byzantium, and Serbia. (Milyutenko 2006, 5, 54-55, 58, 279-282; Nazarenko 2003b, 54-55; Uzhankov 2000, 32-38, 45-46; Senyk 1993, 229-231; Hollingsworth 1992, xxvi-xxvii)

The first politically significant confirmation of the martyrdom of the princely brothers can already be seen in the mid-eleventh century. It was then that in honor of the first Rus' passion-bearers the grandsons of the reigning grand prince, Yaroslav Vladimirovich, were given the names Roman (in honor of Boris) and Gleb at their baptism. (Ostrowski 2004, 1296-1297, 1457-1462, 1641) Nevertheless, the cult of Boris and Gleb did not start to develop its prominently political dimension before the end of the eleventh century. This was a time of frequent internal dynastic conflicts, the division of Rus' territory among strengthening individual half-independent principalities, and the consolidation of the all-Rus' Orthodox Church (the Kiev metropolitanate) as a religious and political institution preserving the (symbolic) unity of the East Slavic territories.<sup>12</sup> From then on in the consciousness of East Slavic writers and Church dignitaries, Boris and Gleb became increasingly present as the protectors of the Rurik dynasty, intercessors for peace, and guardians of the homeland. The clearest testimony about the increasing political importance of the cult of the princely brothers can be seen in Nestor's *Lesson*. The voluntary sacrifice of Boris and Gleb is not shown solely as a martyrdom for Christ and the first case of the veneration of local East Slavic saints, but as a commendable patriotic act as well, which places it in the context of resolving the current political issues of the time. (Litvina and Uspenskiy 2006, 11, 13, 18-19, 43, 52; Milyutenko 2006, 5, 271-272, 279-280; Nazarenko and Turilov 2003, 52-53; Poppe 2003, 42, 44, 46; Hollingsworth 1992, xiv-xvi, xxvii-xxxi, lv-lvi) This does not imply that Yaroslav Vladimirovich, who already from the beginning refused to submit to his older brother Sviatopolk, acted "unpatriotically." Although Yaroslav's active engagement in the struggle for political power was, according to Nestor, not morally equal to the utmost exemplary Christian "heroism" of Boris and Gleb (renouncement of earthly goods and giving one's life for others), Yaroslav's struggle and its final outcome was eventually justified as a patriotic act as well. Yet, it was not defined in ideal religious terms, but in accordance with the more secular imagery of a good prince. He came to be seen as a savior of his father's heritage and protector of Kievan Rus' from the "accursed" Sviatopolk—like Boris and Gleb, he was fighting evil for the sake of his homeland, but with different, more "earthly" means. In this context, it can be said that Yaroslav acted as a good prince, whereas Boris and Gleb also acted like saints imitating Christ.<sup>13</sup>

Nestor highlights two main merits of the passion-bearers Boris and Gleb: following the example of Christ's peacefulness in not fighting evil through violence, but through voluntary sacrifice of oneself for others, "saving many lives," and mitigating the consequences of the later dynastic conflict; and not submitting oneself to the lust for ephemeral earthly goods (in this case, political power), but rather aspiring for eternal "heavenly glory." (Milyutenko 2006, 271, 272-274, 276-277; Hollingsworth 1992, xxi, li-lii) Despite the undeniable recognition of the holiness of the two brothers, in his *Lesson* Nestor recalls Gleb's initial cowardice and, consequently, moral inferiority in relation to the older and apparently more mature brother, Boris. Gleb's flight from Sviatopolk in an attempt to save his own life is seen as resisting the will of God and is placed in contrast with Boris's resoluteness in his decision on the eternal "heavenly gifts." In the understanding of Nestor's *Lesson*, the example of Boris relinquishing his own life

<sup>12</sup> Regarding the development of ecclesiastical structures and their role in Rus' society between the tenth and twelfth centuries, see Malmenvall (2016).

<sup>13</sup> On the ideal conduct of the prince towards the political community and the Church, see Fedotov (1965, 268-273, 301-303). On the general traits of political ideology in Kievan Rus', see Chichurov (1990).

takes the shape of a political warning, applicable to the conduct of some of the Rus' princes in the second half of the eleventh century, who in their struggles for power often fled to foreign lands, only to return home with foreign armies, aided by which they eventually achieved victories not only against their own countrymen, but against members of their own dynasty as well.<sup>14</sup> Therefore, Boris as a saintly type does not fall within the scope of remote religious ideals; instead, he represents an attempt to provide an answer to the real political dilemmas of the time in which this hagiography was written. The entire narrative flow of the *Lesson* is constructed so as to clearly express one single idea: to remind the Rus' princes what their moral stance should look like and what their political priorities should be. Boris's and Gleb's love for God and their imitation of Christ is thus realized in evident care for those close to them, which, in turn, means honoring their patriotic responsibility to all of Kievan Rus'. The princely brothers are venerated by Nestor because of their consistent performance of both religious and patriotic duties, which enables them to show the right way for future generations as the first canonized Rus' saints. Their example shows that a virtuous prince does not leave his homeland and does not fight for power without consideration of the price paid in lives by other people—not only his relatives, but also the “common people.” Therefore, the tradition of stories about the holy passion-bearers and telling about miracles caused by their intercession serves as an appeal to the Kievan Rus' princes to stop their fratricidal conflicts and subordinate their interests to the welfare of those close to them that live in the common homeland of Rus', and, consequently, become genuine Christians, and not in name only. (Paramonova 2010, 270-271; Milyutenko 2006, 270, 273-277; Uspenskiy 2000, 42; Podskalsky 1996, 70-71, 436; Senyk 1993, 232-234; Hollingsworth 1992, lii-lvi)

Taken as a whole, the texts belonging to the Boris and Gleb cycle are also a testimony about the profound reflection on the position of Kievan Rus' within the community of Christian polities, especially in relation to its spiritual “teacher” Byzantium, whose example encouraged the East Slavs to adopt the Christian faith. The interpretation of patriotic enthusiasm provided by the voluntary sacrifice of Boris and Gleb does not end with their political example in relation to the Rus' princes lacking a sense of common cause. It also concerns the self-esteem of the bearers of Rus' culture—the local Church and the secular elite—within the international context in comparison with the polities boasting a Christian tradition much older than the one in the “young” Kievan realm.<sup>15</sup> An important general feature of the story of the first Rus' saints found in various texts of the Boris and Gleb cycle is the presence of many biblical passages and reminiscences. The parallels with biblical events and personalities testify about the desire of the East Slavic writers of the time to seek through them a confirmation that God's providence has been reflected in the recent history of Kievan Rus' as well. The martyrdom of Boris and Gleb is thus primarily seen as a historically and geographically specific re-realization of the Old Testament story of Abel and Cain. In this way, Kievan Rus' was portrayed as included in the global providentialistic process of salvation history and as a full-fledged part of the Christian community. It is this ideational emphasis that places the Boris and Gleb cycle (especially Nestor's *Lesson*) together

<sup>14</sup> In addition to Sviatopolk's alliance with the Polish king, two similar cases are also known. Prince Izyaslav Yaroslavich used this instrument twice, in 1069 and 1077, when he took over Kiev with the aid of Polish forces (Ostrowski 2004, 1383-1396, 1604-1606). In 1079 Kievan Rus' was invaded by Prince Roman Sviatoslavich, whose allies were the steppe pagan nomads known as the Polovtsi or Cumans; he eventually gained back his heritage, the principality of Chernigov (1641-1643).

<sup>15</sup> This thesis can be compared with the observation in Norman W. Ingham (1984, 37). He claims that the sainthood of the two princely passion-bearers (and also Wenceslaus of Bohemia—more on him below) marked the symbolic culmination of the first period of Christianity and showed God's favor and the “coming of age” of the “nation”, that is, the (ethno-)political community of which the princely passion bearers became the heavenly protectors.

with two other historically important and conceptually advanced literary texts from the Kievan period: *Sermon on Law and Grace* (*Слово о законѣ и благодѣти*) by metropolitan Ilarion from the mid-eleventh century, and *Tale of Bygone Years* from the early twelfth century—both of them try to give a meaning to the relatively recent history of Rus', referring to God's providence and fostering patriotic feelings.<sup>16</sup> The main conceptual point of the Boris and Gleb cycle in this context refers to the patriotic self-esteem of the Rus' elite. The later in relation to other Christian polities, in particular the “teacher” Byzantium, saw their homeland—despite its relatively late official adoption of Christianity—as religiously “mature” and therefore an equivalent of the others. This was also possible due to the emergence of the first local saints. Hence emphasizing the fact of the principle of love towards one's enemies made it into the acts of the representatives of the East Slavic secular authorities, the bearers of the political ideal in the Christian state and society. Emphasizing the fact that the first canonized East Slavic saints arose from the ruling elite itself testifies to two intentions: the desire to underline the strong impact of recently adopted Christianity on decisions of social importance in Kievan Rus', which is intended to prove that it had reached its religious “maturity”; and the striving for a kind of the politically prestigious “sacralization” of the Rurik dynasty, which, with the emergence of saints from its ranks, gained further spiritual legitimacy to rule over the East Slavic territories. Therefore, Boris and Gleb as the first canonized East Slavic saints symbolically mark the beginnings of a new (Christian) period in Rus' history, inextricably linked with the history of the salvation of all mankind.

### Passion-bearers in the context of medieval Europe<sup>17</sup>

As saints, Boris and Gleb were categorized as passion-bearers (*страстотерпѣцы*). In the Orthodox world, this term refers to a specific group of saints characterized by a martyr's death, but not one that would come as a result of hatred against the Christian faith as such; it is instead caused by Christians themselves, usually out of political or material self-interest. (Malmenvall 2015, 205; Kossova 1997, 73-86; Ingham 1984, 40-41) Despite significant dissimilarities with the “classical” martyrs from the first centuries of Christianity, Boris and Gleb were adapted and assimilated into a well-known phenomenon of martyrdom, the earliest widespread form of sainthood in the Mediterranean world. Original or translated (into Church Slavic) entries in liturgical texts and hagiographic compilations appropriated mostly from the Byzantine tradition served as a basis to inspire the development of the native forms of sainthood. (White 2010, 95-96, 101-102, 105) In their writings about the new native saints, the ecclesiastical writers of Rus' found inspiration in the cult of martyrs, also innocent victims of violence, even if under different sociocultural circumstances. The evidence for Boris and Gleb's cult reveals how general and traditional aspects of the Byzantine veneration of martyrs found a new outlet in the two princely brothers. Although new lives of martyrs were no longer being produced in contemporary Byzantium, this type of sainthood proved to be a fruitful model in Rus'. (105) The cult of Boris and Gleb is even more closely connected with the military martyr saints from the third and fourth centuries, such as George and Demetrios, highly esteemed in contemporary Byzantium (during the rule

<sup>16</sup> Regarding the concept of salvation history and its patriotic instrumentalization in the context of Kievan Rus', especially concerning the conceptual similarities (or a common conceptual framework) between Ilarion's *Sermon*, Nestor's *Tale* and the chronicle *Tale of Bygone Years*, see Malmenvall (2017; 2015), Ostrowski (2011), and Rychka (2005).

<sup>17</sup> The primary aim of this section is not to discuss the extent of the foreign textual models making possible the creation of the Boris and Gleb cycle, but to place the cult of the two princely brothers in the context of European religious and political culture of the time.

of the Macedonian dynasty) in the function of heavenly protectors of the imperial armies. Military martyr saints were deemed appropriate models for Boris and Gleb (White 2010, 108-110, 112-113; Smirnova 2003, 59),<sup>18</sup> who combined the military profession<sup>19</sup> and martyr's deaths—or at least a close approximation thereof—with the protection of peace in their homeland (“saving many lives”) and concord within the Rurik dynasty.

In medieval European history, the cult of Boris and Gleb as passion-bearers is not an isolated case; rather, it forms part of the cultural phenomenon of the time and with it constitutes a kind of a subgenre of the martyrological literature. Between around AD 900 and 1100, the veneration of the murdered kings, princes or other members of the ruling dynasties was commonplace on the northern and eastern peripheries of Europe, from England and Scandinavia to Bohemia and Rus'. This was the territory where the introduction of the Christian faith at that time was a notable social innovation. In the Byzantine Empire of the time, this phenomenon was unknown; such saints also cannot be found in the South European Latin hagiographies and liturgical texts. The category of murdered rulers or other members of the ruling dynasty as saints was thus typical of those parts of medieval Europe where the new Christian ideals only started to gradually shape the social norms. Almost all ruler or dynastic saints from these territories were, like Boris and Gleb, victims of fellow Christians that were at the same time people close to them (relatives or subjects). All of these saints share the same characteristics: in the face of mortal danger they did not resort to revenge or fratricide as a means of struggle for power, and they courageously accepted their death for the benefit of peace in their homelands. Hagiographies dedicated to passion-bearers focus on the example of their voluntary sacrifice, highlighting the duality between the righteousness of the victim and unfair act of the murderer, as can be seen in the relation between the biblical Abel and Cain. Holy passion-bearers were regarded by their contemporaries as promoters of the new ideal of the Christian ruler or member of the ruling elite and symbols of rejection of the recent pagan past. Their deaths are presented within a framework of confrontation between “exemplary” and “false” Christians (actually still pagans) opposing them. When addressing the subject of passion-bearers, the writers of medieval European peripheries elevate a particular type of sacrifice, defined by following the example of Christ and breaking the cycle of violence, which results in the victim gaining entry into the “Kingdom of Heaven.” Testimonies of medieval writers usually confirm the sanctity of these martyrs in two ways: via miraculous healings of ordinary people and via answered prayers for a successful fight against foreign invaders or domestic usurpers. (Paramnova 2010, 281; Klaniczay 2010, 288-289, 302-304; Antonsson 2010, 18; Milyutenko 2006, 9, 14-15, 27-28, 31, 33-35; Hollingsworth 1992, xiv-xv; Ingham 1984, 33, 36-37) In this context, it should be noted that these saints were not canonized for the exactly same reason; their canonizations depended on local social circumstances and political needs. In addition, Boris and Gleb were not rulers (princes of Kiev) in their own right—nevertheless, they were still (regional) princes and members of the ruling dynasty. The comparison between Boris and Gleb and other European saints form the ruling elite is thus applicable to their similar social origin and fate—death by murder at the hand of fellow-Christians out of political or material self-interest—and their role in fostering the Christian identity of their relatively recently Christianized dynasties and homelands.

<sup>18</sup> According to Monica White, the hagiographic and iconographic traditions received from the Byzantine Empire allowed the military martyr saints to gain popularity in Rus'. For example, the early iconography of Boris and Gleb tends to emphasize their identity as soldiers, depicting them wearing armor and holding weapons (swords and/or spears).

<sup>19</sup> The socially expected role of the European Medieval princes/rulers could never be separated from their military duties.

Scholars studying medieval Rus' culture have usually correlated the martyrdom of Boris and Gleb with the fate of the Bohemian prince St. Wenceslaus (921 – 935) and his grandmother St. Ludmila (died 921). The parallel between Boris and Wenceslaus was apparently already recognized by the East Slavic writers themselves because it is directly present in both the anonymous *Tale and Passion* and Nestor's *Lesson*. (Klaniczay 2010, 298-299; Milyutenko 2006, 14, 18, 292; Uspenskiy 2000, 18, 64-65; Senyk 1993, 398-400) According to Ingham (1984, 32-33, 53), the Kievan Rus' literati, who wrote or compiled the Boris and Gleb cycle, appropriated the hagiographic pattern of Wenceslaus (particularly from the *First Slavic Life*), who died by the hand of his brother Boleslav and through that adjusted the concept of passion bearers to the sociocultural circumstances of their homeland. In this regard, he speaks of "a creative continuity of tradition" (rather than of influence) and emphasizes the existence of cultural intercourse at that time among the East and West Slavs that transcended the incipient confessional allegiance between Constantinople and Rome. According to Ingham, the original East Slavic contribution consists in the kenotic brand of nonresistance and the combined religious and political principle of brotherly love. (47-50, 53)<sup>20</sup> The example of Wenceslaus's and Ludmila's martyrdom is far from being the only one that can be compared with the fate of Boris and Gleb. A similar passion-bearer cult among the Medieval Slavs can be found in the murdered prince Jovan (Ivan) Vladimir of Duklja (Dioclea), who died in 1016 in Prespa in western Macedonia; he was murdered by his cousin Ivan Vladislav, tsar of Bulgaria.<sup>21</sup>

In the context of princely or royal passion-bearers, similar to the case of Boris and Gleb, the death and canonization of Magnus Erlendsson, the jarl (earl) of the Orkney Islands within the Norwegian kingdom, is worth special mention. (33) Earl Magnus of Orkney was assassinated between 1115 and 1117 at the behest of his cousin Haakon, who lured Magnus to the island of Egilsay, where his men lay in ambush. When the conspiracy had been revealed, the earl decided against violent resistance to spare the lives of his men. He went to the church and after the mass voluntarily surrendered to the murderers. The cousin conspirator then ordered Magnus's cook to behead his master. Soon after Magnus's death, miracles supposedly began occurring. In 1135, the local residents demanded the disinterment of his relics, but were opposed by both Earl Paul, Haakon's son, and Bishop Wilhelm (William). Because of his disbelief, the bishop then temporarily lost his sight and, under the strong impression of such a "divine sign," he finally ordered Magnus's tomb to be opened. Magnus was canonized the same year. In the saga of Magnus's martyrdom, some obvious parallels with the texts of the Boris and Gleb cycle can be observed. Magnus, like Boris and Gleb, decided against armed resistance to save the lives of his people. Magnus—like Gleb—was murdered by his own cook. Bishop Wilhelm—like the Kiev metropolitan Georgi—initially questioned the sanctity of the murdered prince. The Boris and Gleb cycle could, in fact, have exerted at least some influence on the authors of the sagas and biographies about Earl Magnus Erlendsson because the ties between Scandinavia (Sweden and Norway) and Kievan Rus' were very vibrant and diverse between the tenth and the thirteenth centuries; at the highest political level, the dynastic marriages are especially worth mentioning.<sup>22</sup> Therefore, a familiarity with Rus'

<sup>20</sup> Contrary to Ingham, Paramonova (2010, 278-280) is skeptical about Wenceslaus serving as a textual and conceptual model for the Boris and Gleb cycle. She argues that direct textual borrowings from the Bohemian lives are absent from Rus' texts—there are merely similar motifs or plots; hence, any discussion of such influence remains open to different solutions. Furthermore, according to her, there is no direct information on the territorial or institutional aspects of the veneration of St. Wenceslaus in Kievan Rus'.

<sup>21</sup> On the case of Jovan Vladimir, see: Polyvianny and Turilov (2010), and Ingham (1987).

<sup>22</sup> Confessional differences after the schism between the Western (Catholic) and Eastern (Orthodox)

literary works can be reasonably assumed. (Antonsson and Garipzanov 2010, 7; Conti 2010, 194-195; Milyutenko 2010, 22-23) Moreover, the phenomenon of the passion-bearers in general and the literary parallels between Earl Magnus and the two Rus' holy princes in particular can be seen as an integral element in active political and cultural interactions across northern and eastern Europe from the tenth to the twelfth centuries. (Antonsson and Garipzanov 2010, 5)

Regarding the typology of the cult of Boris and Gleb and any possible external influence on it, the absence of direct parallels in the Byzantine hagiography makes it necessary to consider a broader European context of princely or royal sainthood. Possible sources of influence have been sought by various scholars in different regions of Western and Eastern Christianity, especially on the northern and eastern peripheries of medieval Europe, where the veneration of holy rulers or members of the ruling dynasties was practiced. These hypotheses are based instead on the possibility of such influences—connected with cultural communication or with the intense diplomatic contacts and far-reaching Rurik dynastic links—than on reliable textual evidence. Nevertheless, a number of studies on the functions and literary discourse of the cult of Boris and Gleb allow modern scholarship to establish some significant parallels with the European dynastic cults. Nonetheless, so far none of these studies can be considered a final solution to the question of whether one can interpret existing similarities as trans-regional parallelisms or (direct) borrowings. (Paramonova 2010, 272-273, 282) In any case, the formation of the cult of Boris and Gleb was conditioned primarily by internal developments in Kievan Rus' society and culture. The cult's emergence reflected specific political consciousness and practices among the members of the ruling dynasty and within the princely clans.<sup>23</sup> In this political framework, internal dynastic and kinship connections—the interdependence between the (regional) princes from the same dynasty themselves and a specific prince and his *druzhina*—remained the main model for settling internal disputes. The veneration of Boris and Gleb thus served as a kind of “sacralization” of the ruling dynasty in the sense of showing the practical realization of the (apparently not only nominal) Christian identity of the Rurikids. In hagiographic representation, the internal dynastic and kin relations of the saints were reshaped according to Christian norms and virtues, such as peacefulness, humility, and (brotherly) love. Moreover, these relations acquired their own religious meaning and formed a broader historical and theological framework—that of the salvation history—within which such Christian virtues could be realized and emphasized. (282)

Although Boris and Gleb were related to Yaroslav Vladimirovich and were members of the Rurik dynasty, they were not part of Yaroslav's rule and never held nor wanted to hold the position of the Kievan Prince. In this regard, their veneration, serving as a kind of “sacralization” of the Rurik dynasty, does not draw from their rule over Kievan Rus' (which never existed) in a direct or literal meaning. Rather, it highlights some more general and symbolically far-reaching features of their role in the context of Rus' and salvation history: the desired unity among the members of the Rurik dynasty, the respect for the principle of seniority, and the practical example of the Christian identity of the dynasty, embodied in the sainthood of Boris and Gleb capable of renouncing “earthly glory” for the “Heavenly Kingdom.” Furthermore, the veneration of Boris and Gleb spiritually legitimized the rule of Yaroslav Vladimirovich and his descendants. In the sources of the Boris and Gleb cycle, especially in Nestor's *Lesson*, Yaroslav is depicted as a savior of his father's heritage and a protector of Kievan Rus' from the evil of the “accursed” Sviatopolk—who murdered the innocent princely

---

Churches in 1054 did not play a major role in the context of political and economic contacts between Scandinavia and Rus'. Regarding the international relations of Kievan Rus', see Nazarenko (2001).

<sup>23</sup> For more on the Kievan Rus' political background of the Boris and Gleb cult, see Paramonova (2010, 260-271).

brothers when they were showing their benevolence and submission to their older brother and thus willing to accept the desired internal dynastic order.

## Conclusion

The princely brothers Boris and Gleb are the first canonized saints of Kievan Rus'. According to the medieval writers, the voluntary sacrifice of the princely brothers was not of merely religious significance; due to its placement in the time of the first Rus' dynastic conflict (1015 – 1019) after the adoption of Christianity, it had a major political connotation. Boris and Gleb respected the will of their elder brother Sviatopolk and thus voluntarily accepted their death in order to prevent further bloodshed and make visible the transience of earthly goods—in this case, political power. The earliest narrative sources belonging to the Boris and Gleb cycle make a symbolic comparison of the fate of the holy brothers with the murder of the Old Testament figure Abel and the redemptive sacrifice of Jesus Christ. At the beginning of the twelfth century, the example of giving one's life for those close to oneself gained a new political and patriotic interpretation. During the period of the growing discord between the Rus' princes, the example of Boris and Gleb served as a foundation for an appeal to end the conflicts within the Rurik dynasty; because of this, they became the "celestial guardians" of their country against both internal and external threats. Emphasizing the fact that the first canonized East Slavic saints arose from the ruling secular elite itself can be seen as a twofold testimony: about the desire to underline the strong impact of recently adopted Christianity on decisions of social importance in Kievan Rus', by which the state supposedly reached its religious "maturity" in the context of salvation history, and about the striving for a kind of politically prestigious "sacralization" of the Rurik dynasty, with the saints having emerged from its ranks allowing it to gain further (symbolic) legitimacy to rule over East Slavic territories.

Although sainthood of this type was unknown in both the Byzantine and southern European Latin Christian worlds, the existence of passion-bearers among the ruling secular elite cannot be considered a peculiarity of Rus' medieval culture. Despite local differences and specific reasons for specific canonizations, the phenomenon of princely or royal passion-bearers was in fact known at that time in countries on the northern and eastern peripheries of Europe that had recently adopted Christianity. At least two cases are worth pointing out: the case of the Bohemian saints Wenceslaus and Ludmila from the first half of the tenth century, and the case of the Norwegian Earl Magnus Erlendsson of Orkney from the beginning of the twelfth century.

## REFERENCES

- Abramovich, Dmitriy A.* 1916. *Жития святых мучеников Бориса и Глеба и служба им* [The Lives of the Holy Martyrs Boris and Gleb and the Service Dedicated to them]. Petrograd.
- Antonsson, Haki.* 2010. The Early Cult of Saints in Scandinavia and the Conversion: A Comparative Perspective. In Haki Antonsson and Ildar H. Garipzanov (eds.). *Saints and Their Lives on the Periphery: Veneration of Saints in Scandinavia and Eastern Europe* (c. 1000 – 1200). Turnhout, 17-38.
- Antonsson, Haki and Garipzanov, Ildar H.* 2010. Introduction: The Veneration of Saints in Early Christian Scandinavia and Eastern Europe. In Haki Antonsson and Ildar H. Garipzanov (eds.). *Saints and Their Lives on the Periphery: Veneration of Saints in Scandinavia and Eastern Europe* (c. 1000 – 1200). Turnhout, 1-14.



- Berend, Nora (ed.). 2007.* Christianization and the Rise of Christian Monarchy: Scandinavia, Central Europe and Rus' c. 900 – 1200. Cambridge.
- Bugoslavskiy, Sergei A. 2007.* Древнерусские литературные произведения о Борисе и Глебе [Rus' Literary Works on Boris and Gleb]. Moscow.
- Chichurov, Igor S. 1990.* Политическая идеология средневековья: Византия и Русь [Medieval Political Ideology: Byzantium and Rus']. Moscow.
- Conti, Aidan. 2010.* Ælnoth of Canterbury and Early Mythopoiesis in Denmark. In Haki Antonsson and Ildar H. Garipzanov (eds.). Saints and Their Lives on the Periphery: Veneration of Saints in Scandinavia and Eastern Europe (c. 1000 – 1200). Turnhout, 189-206.
- Fedotov, George P. 1965.* The Russian Religious Mind: Kievan Christianity, the Tenth to the Thirteenth Centuries. New York.
- Hollingsworth, Paul. 2002.* Holy Men and the Transformation of Political Space in Medieval Rus'. In James Howard-Johnston and Paul A. Hayward (eds.) The Cult of Saints in Late Antiquity and the Early Middle Ages: Essays on the Contribution of Peter Brown. Oxford, 187-213.
- Hollingsworth, Paul. 1992.* The Hagiography of Kievan Rus'. Cambridge MA.
- Ingham, Norman W. 1987.* The martyrdom of Saint John Vladimir of Dioclea. In International Journal of Slavic Linguistics and Poetics 35/36, 199-216.
- Ingham, Norman W. 1984.* The Martyred Prince and the Question of Slavic Cultural Continuity in the Early Middle Ages. In Henrik Birnbaum and Michael S. Flier (eds.). Medieval Russian Culture 12. Berkeley, 31-53.
- Klaniczay, Gábor. 2010.* Conclusion: North and East European Cults of Saints. In Haki Antonsson and Ildar H. Garipzanov (eds.). Saints and Their Lives on the Periphery: Veneration of Saints in Scandinavia and Eastern Europe (c. 1000 – 1200). Turnhout, 283-304.
- Kossova, Alda G. 1997.* All' alba della cultura russa: La Rus' kieviana (862 – 1240). Roma.
- Litvina Anna F. and Uspenskiy, Fyodor B. 2006.* Выбор имени у русских князей в X – XVI вв.: Династическая история сквоз призму антропонимики [Name Selection among Rus' Princes between the Tenth and Sixteenth Century: Dynastic History in the Perspective of Anthroponimics]. Moscow.
- Malmenvall, Simon. 2017.* Beseda o postavi in milosti metropolita Hilarijona kot primer osmišljanja preteklosti v Kijeviski Rusiji. In Zgodovinski časopis 71, 8-29.
- Malmenvall, Simon. 2016.* Razvoj cerkvene organizacije v Kijeviski Rusiji do sredine 12. Stoletja. In Bogoslovni vestnik 76, 547-558.
- Malmenvall, Simon. 2015.* Kijeviska Rusija in Pripoved o minulih letih. In Blaž Podlesnik (ed.). Pripoved o minulih letih. Ljubljana, 175-239.
- Milyutenko, Nadezhda I. 2006.* Святыя князья-мученики Борис и Глеб: Исследование и тексты [Holy Martyr Princes Boris and Gleb: Research and Texts]. Saint-Petersburg.
- Müller, Ludolf. 1967.* Die altrussischen hagiographischen Erzählungen und liturgischen Dichtungen über die Heiligen Boris und Gleb. Munich.
- Nazarenko, Aleksandr V. 2003a.* Борис и Глеб. Основные источники [Boris and Gleb. Fundamental Sources]. In Православная энциклопедия [Orthodox Encyclopedia] 6. Moscow, 44-45.
- Nazarenko, Aleksandr V. 2003b.* Борис и Глеб. Почитание. Почитание Б. и Г. за пределами Руси [Boris and Gleb. Veneration of B. and G. outside Rus']. In Православная энциклопедия [Orthodox Encyclopedia] 6. Moscow, 54-56.
- Nazarenko, Aleksandr V. 2001.* Древняя Русь на международных путях: междисциплинарные очерки культурных, торговых, политических связей IX – XII веков [Rus' and its International Relations: Interdisciplinary Sketches of Cultural, Commercial, and Political Connections between the Ninth and Twelfth Century]. Moscow.

- Nazarenko, Aleksandr V. and Turilov, Anatolij, A.* 2003. Борис и Глеб. Почитание. Б. и Г. в России [Boris and Gleb. Veneration of B. and G. in Russia]. In *Православная энциклопедия* [Orthodox Encyclopedia] 6. Moscow, 52-54.
- Ostrowski, Donald.* 2011. Pagan Past and Christian Identity in the Primary Chronicle. In Ildar H. Garipzanov (ed.). *Historical Narratives and Christian Identity on a European Periphery: Early History Writing in Northern, East-Central, and Eastern Europe (c. 1070 – 1200)*. Turnhout, 229–253.
- Ostrowski, Donald.* 2004. *The Povest' vremennykh let: An Interlinear Collation and Paradosis*. Cambridge MA.
- Paramonova, Marina.* 2010. The Formation of the Cult of Boris and Gleb and the Problem of External Influences. In Haki Antonsson and Ildar H. Garipzanov (eds). *Saints and Their Lives on the Periphery: Veneration of Saints in Scandinavia and Eastern Europe (c. 1000 – 1200)*. Turnhout, 259-282.
- Podskalsky, Gerhard.* 1996. Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988 – 1237 гг.) [Christianity and Theological Literature in Kievan Rus' (988 – 1237)]. Saint-Petersburg.
- Polyvianny, Dmitriy A. and Turilov, Anatolij A.* 2010. Иоанн Владимир [Ioann/Jovan Vladimir]. In *Православная энциклопедия* [Orthodox Encyclopedia] 23. Moscow, 736-738.
- Poppe, Andrzej.* 2003. Земная гибель и небесное торжество Бориса и Глеба [Earthly Death and Heavenly Triumph of Boris and Gleb]. In *Труды Отдела древнерусской литературы* [Works of the Department of Rus' Literature] 54, 304-336.
- Poppe, Andrzej.* 1995. О зарождении культа свв. Бориса и Глеба и о посвящённых им произведениях [On Emergence of the Cult of Saint Boris and Gleb and on the Works Dedicated to them]. In *Russia Mediaevalis* 8, 21-30.
- Rowell, Stephen C.* 1994. *Lithuania Ascending: A Pagan Empire Within East-Central Europe, 1295–1345*. Cambridge.
- Rychka, Volodymyr.* 2005. “Київ-Другий Єрусалим” (з історії політичної думки та ідеології середньовічної Русі) [“Kiev as the Second Jerusalem” (from the History of Political Thought and Ideology of Medieval Rus')]. Kiev.
- Senyk, Sophia.* 1993. *A History of the Church in Ukraine 1: To the End of the Thirteenth Century*. Rome.
- Shakhmatov, Alexei A.* 2001. *Разыскания о русских летописях* [Research on the Rus' Chronicles]. Moscow.
- Shchapov, Yaroslav N.* 2003. *Письменные памятники Древней Руси* [Written Heritage of Rus']. Saint-Petersburg.
- Smirnova, Engelina S.* 2003. Борис и Глеб. Иконография. Домонгольский период [Boris and Gleb. Iconography. Pre-Mongol Period]. In *Православная энциклопедия* [Orthodox Encyclopedia] 6. Moscow, 59.
- Uspenskiy, Boris, A.* 2000. Борис и Глеб: Восприятие истории в Древней Руси [Boris and Gleb: Reception of History in Rus']. Moscow.
- Uzhankov, Aleksandr N.* 2011. Историческая поэтика древнерусской словесности [Historical Poetics of Rus' Literacy]. Moscow.
- Uzhankov, Aleksandr N.* 2000. Святые страстотерпцы Борис и Глеб: к истории канонизации и написания Житий [Holy Passion-Bearers Boris and Gleb: On the History of Canonization and Writing of the Lives]. In *Древняя Русь: Вопросы медиевистики* [Rus': Questions of Medieval Studies] 1, 28-50.
- White, Monica.* 2010. Byzantine Saints in Rus' and the Cult of Boris and Gleb. In Haki Antonsson and Ildar H. Garipzanov (eds). *Saints and Their Lives on the Periphery: Veneration of Saints in Scandinavia and Eastern Europe (c. 1000 – 1200)*. Turnhout, 95-114.

SUMMARY: BORIS AND GLEB: POLITICAL AND THEOLOGICAL IMPLICATIONS OF OVERCOMING VIOLENCE THROUGH SACRIFICE IN KIEVAN RUS'. Boris and Gleb were the first canonized East Slavic saints. They were sons of Grand Prince Vladimir Sviatoslavich (980 – 1015), who declared Christianity the state religion of Kievan Rus'. After Vladimir's death, his eldest son Sviatopolk ordered the assassination of his younger brothers Boris and Gleb. Both of them respected the will of their older brother Sviatopolk, voluntarily accepting their violent death. The author of this article acknowledges the generally accepted interpretation that in the East Slavic historical consciousness the sacrifice of Boris and Gleb came to be viewed as a reflection of the sacrifice of the Old Testament figure Abel and as a model of the imitation of Christ concerning the renouncement of secular power. In addition, the author advocates two theses. First, the fact that the first canonized East Slavic saints came from the secular ruling elite testifies to the attempts of the Rus' literati to stress the strong influence of recently adopted Christianity on politically important decisions in Kievan Rus', which allegedly achieved its religious "maturity" within the context of salvation history through this. Second, the existence of the martyrs or passion-bearers among the secular ruling elite, however, cannot be viewed as a specific element of East Slavic medieval culture alone because this type of sainthood was (despite local differences) present in recently Christianized lands on the northern and eastern periphery of Europe at the time.

Doc. dr. Simon Malmenvall  
University of Ljubljana  
Faculty of Theology  
Research Program Group "Ethical and Religious Foundations and Perspectives of Society"  
Poljanska 4  
1000 Ljubljana  
Slovenia

Catholic Institute  
Faculty of Business Studies  
Chair of Philosophy, Religious Studies, and Applied Ethics  
Krekov trg 1  
1000 Ljubljana  
Slovenia  
simon.malmenvall@teof.uni-lj.si

# VESPRÉMSKY BISKUP PETER BERISLO A VESPRÉMSKA DIECÉZNA SYNODA Z ROKU 1515<sup>1</sup>

## The Bishop of Veszprém Péter Beriszló and Diocesan Synod of Veszprém in 1515

Dávid Jablonský

DOI: 10.17846/CL.2019.12.2.59-68

**Abstract:** JABLONSKÝ, Dávid. *The Bishop of Veszprém Péter Beriszló and Diocesan Synod of Veszprém in 1515.* Péter Beriszló (\*1475 – †1520) was a prominent church representative who, besides the church sphere, also distinguished himself in political sphere. He used his diplomatic skills, power influence and contacts in the court of Vladislaus II Jagiellon as a diplomat and as a member of the Royal Office and Royal Council. He actively opposed the expansiveness of the Ottoman Empire and took part in the Ottoman-Hungarian wars, which was also fatal to him. Between 1512 and 1520 he was the Bishop of Veszprém. In 1515, as Bishop of Veszprém, he summoned the diocesan synod to Veszprém, where 31 regulations were adopted concerning liturgical discipline and discipline of the clergy. Some regulations were progressive and signalled a Catholic self-reform that was typical after the Council of Trent (1545 – 1563).

**Keywords:** *Bishop, Power, Middle Ages, Synod, Veszprém, Péter Beriszló, Hungary*

**Abstrakt:** JABLONSKÝ, Dávid. *Vesprémsky biskup Peter Berislo a vesprémska diecézna synoda z roku 1515.* Peter Berislo (\*1475 – †1520) bol významný cirkevný predstaviteľ, ktorý sa okrem cirkevnej sféry vyznamenal aj v oblasti politiky. Svoje diplomatické schopnosti, mocenský vplyv a kontakty využil na dvore Vladislava II. Jagelovského ako diplomat i ako člen kráľovskej kancelárie a kráľovskej rady. Aktívne vystupoval proti rozpínavosti Osmanskej ríše a zúčastňoval sa protiosmanských bojov, čo sa mu stalo aj osudným. V rokoch 1512 až 1520 figuroval na poste vesprémskeho biskupa. V roku 1515 z moci tejto funkcie zvolal diecéznu synodu do Veszprému, kde bolo prijatých 31 nariadení týkajúcich sa oblasti liturgickej disciplinizácie a disciplinizácie kleru. Niektoré nariadenia boli pokrokové a predznamenávali katolícku obnovu (sebareformu), ktorá bola typická až po iniciatíve Tridentského koncilu (1545 – 1563).

**Kľúčové slová:** *biskup, moc, stredovek, synoda, Veszprém, Peter Berislo, Uhorsko*

Peter Berislo sa narodil v roku 1475 v meste Trogir (lat. *Tragurium*, maď. *Trau*; dnešné Chorvátsko). Pochádzal z urodzenej rodiny a už v pomerne mladom veku sa dostal na dvor kaločského arcibiskupa Petra Váradiho (1481 – 1501), významného uhorského humanistu. Vďaka diplomatickému úsiliu, mocenskému vplyvu a kontaktom, ktoré časom nadobudol, sa vyznamenal nielen

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

na cirkevnom, ale aj na politickom poli. Na budínskom dvore Vladislava II. Jagelovského (1490 – 1516) sa stal členom kráľovskej rady a vypomáhal pri chode kráľovskej kancelárie. Viedol diplomaciu s Apoštolskou stolicou i s viacerými krajinami vtedajšej Európy. V rokoch 1512 až 1520 bol vesprémskym biskupom a v rokoch 1513 až 1520 chorvátsko-dalmátsko-slavónskym bánom (Kubinyi 1963, 125). Aktívne sa zúčastňoval protiosmanských bojov, čo sa mu napokon stalo osudným. Umrel v roku 1520 pri lokalite Korenica (dnešné Chorvátsko) v dôsledku vojenského stretu s Osmanmi. Jeho telo bolo pochované vo vesprémskom katedrálnom chráme (Nagybakay 1978, 115).

V oblasti synodálnej činnosti je znamenitý jeho krok v podobe zvolania synody vo Vespréme v roku 1515. Učiniť tak z moci vesprémskeho biskupa. Tým využil svoju právomoc na zvolanie diecéznej synody a partikulárne zákonodarstvo v podobe prijatia synodálnych nariadení. Jediným zákonodarcom na diecéznych synodách býval spravidla biskup. On synody zvolával, podmienoval ich priebeh a zvyšným účastníkom predkladal nariadenia na schválenie, respektíve ich s nimi oboznámil. Bez širšieho priestoru na polemiku či možného zásahu do textovej podoby nariadení (Adriányi 2014, 20).

Príčina, menný zoznam účastníkov ani presný dátum zvolania vesprémskej synody nie sú známe. Široký priestor venovaný liturgickej disciplinizácii a disciplinizácii kléru v nariadeniach ale môže poukazovať na to, že Berislo sa usiloval o morálne povzbudenie duchovných svojej diecézy a unifikovanie pravidiel platných pre oblasť liturgie. V nariadeniach boli obsiahnuté viaceré reformy, ktoré právoplatne nariadil až Tridentský koncil (1545 – 1563). Synodálni účastníci akceptovali celkovo 31 nariadení. Tie boli 11. júna 1517 vytlačené (v podobe knižky formátu *quarto*) pod názvom *Constitutiones Sinodales ecclesie Vesprimiensis* vo viedenskej tlačiarni, ktorú vlastnil Hieronymus Vietor (\*okolo 1480 – †1546/1547) (Solymosi 1997, 9). Vďaka rozmachu tlače sa čoraz častejšie šíрили nariadenia v diecézach aj v tlačenej podobe. Napriek tomu je vesprémska synoda z roku 1515 jednou z mála takých predmoháčskych uhorských synod, ktorých nariadenia sú v autenticknej tlačenej podobe zachované aj v súčasnosti. V pramennej edícii Karola Péterfiho (\*1790 – †1873) z 18. storočia (*Synodus Vesprimiensis Diocesana 1741, 220-243*) boli vesprémske nariadenia v útržkovitej podobe publikované na základe poškodeného záhrebskeho rukopisu. V edícii Michala Svoréniho (\*1750 – †1814) zo začiatku 19. storočia (*Syn. Vespr. a. MDXV. 1807, 191-204*) bola chýbajúca zložka doplnená o dekréty nitrianskej diecéznej synody z roku 1494, ktoré boli z iniciatívy nitrianskeho biskupa Pavla Bornemisu (1557 – 1579) redigované a vytlačené v roku 1560 vo Viedni. Maďarský literárny historik a bibliograf Gedeon Borsa (1986, 72) v 80. rokoch minulého storočia natrafil na autentickú tlačenu podobu vesprémskych nariadení v Brne. Ich kritický prepis (doplnený o reprint a úvodnú štúdiu) vydal v roku 1997 László Solymosi (*Constitutiones Synodales Ecclesiae Vesprimiensis 1997, 43-107*). Do tej doby sa autori opierali len o edície Péterfiho a Svoréniho.

Čo sa týka samotnej obsahovej zložky nariadení, v rovine liturgickej disciplinizácie bolo klerikom nariadené, aby dôkladne rozoznávali omšové modlitby, prorocká či kánony a listy a evanjeliá predčítavali v správnej podobe. Ľuďom ich mohli podrobne vysvetľovať, čo môže poukazovať na neskoršiu snahu účastníkov Tridentu o približovanie autentických latinských textov v národných jazykoch (*Constitutiones Synodales Ecclesiae Vesprimiensis 1997, 70-71*).<sup>2</sup> Z radu liturgických (sagrálnych) objektov či priestorov boli v nariadeniach vyzdvihnuté cintoríny. Tie museli byť dôkladne ohradené a mali slúžiť výhradne na pochovávanie zosnulých (*Constitutiones Synodales Ecclesiae Vesprimiensis 1997, 69*). Posväcovali sa rovnako ako kostoly či chrámy, vďaka čomu

<sup>2</sup> Aj keď latinčina ostala liturgickým jazykom aj po Tridentskom koncile (1545 – 1563), už počas jeho prvej etapy (1545 – 1548) prišiel jeden z účastníkov (Tommaso Campeggio, biskup z Feltre) s myšlienkou, aby mohli byť národné jazyky využívané aspoň pri čítaniach zo Svätého Písma (Caban 2007, s. p.).

nadobudli status posvätných liturgických miest. Tam neboli prípustné žiadne hriechy ani profánne činnosti (napr. obchodovanie, praktizovanie remesiel, zábava) (Mihályfi 1937, 222-224). Pri pohrebnej liturgii bolo zdôraznené, aby kňazi odmietali pochovávať kacírov, pohanov, exkomunikovaných (väčšou exkomunikáciou), prekliatych, zosnulých v dôsledku (rytierskych) turnajov, úžerníkov, zbojníkov či lúpežníkov. Bežný laik nemohol byť pochovaný v kostole bez povolenia biskupa, len v tom prípade, ak šlo o významného patróna alebo osobu, ktorá po sebe niečo zanechala na stavbu (správu) kostola (Constitutiones Synodales Ecclesiae Vesprimiensis 1997, 75). V rámci liturgickej disciplinizácie bol vo Vespérme prijatý liturgický kalendár poskytujúci presný obraz o počte (51) a type rozličných sviatkov platných pre Vespérmsku diecézu (pozri prílohu za textom). Popri *sviatkoch Pána* a sviatočných dňoch venovaných Panne Márii, patrónke Uhorska<sup>3</sup>, bol vymedzený priestor aj pre sviatky mnohých apoštolov, evanjelistov, svätcov, vyznávačov, (proto)mučeníkov a panien. Nechýbali ani sviatky zasvätené biskupom, pápežom či uhorskému panovníkovi Štefanovi I. (1000/1001 – 1038) a Ladislavovi (1077 – 1095) (Constitutiones Synodales Ecclesiae Vesprimiensis 1997, 105-107).

Široký priestor bol v rámci liturgie vyhradený aj pre sviatosťnú disciplinizáciu. Prvou sviatosťou a predpokladom pre prijatie zvyšných bol krst. Farári za jeho vysluhovanie nemohli požadovať žiadne peniaze ani dar. Taktiež nemohli zanechávať bez krstu žiadne dieťa, ktorému hrozilo predčasné úmrtie. Na to mali farárov upozorňovať aj archidiakoni, pričom krst sa nemal odďalovať dlhšie než po dobu ôsmich dní (Constitutiones Synodales Ecclesiae Vesprimiensis 1997, 52-53). Snaha o urýchlenie krstov bola podmienená vysokou detskou úmrtnosťou. Niekedy bol preto krst udelený už do niekoľkých hodín. V prípade zdravých detí sa spravidla počkalo do prvej nedele. Krstilo sa väčšinou ráno. Dôležitý bol výber vhodných krstných rodičov a evidencia krstených (Schustler 1912, 56-58). Krstiť mohol len kňaz alebo biskup. V krajných prípadoch mohli byť platné aj krsty udelené ženami či heretikmi za predpokladu, že sa pri vysluhovaní dodržiavali platné cirkevné predpisy (Mihályfi 1921, 57). Pri problematike krstného kúpeľa a hrozbe opakovania krstu bolo prijaté nasledovné: „(...) *Ak však také okamžité množstvo vody, ako ani vhodná nádoba na tento účel nie sú k dispozícii, aby mohlo byť (dieťa) úplne ponorené, z malej misky alebo inej nádoby sa nejako naleje množstvo vody na hlavu a telo dieťaťa, ktorému sú venované slová (...) Ak je vskutku pochybnosť, že si náhodou krstiaci, ktorého slová sú použité, úplne nepamätá, alebo sa náhodou tí, ktorí boli prítomní, vzájomne búria, potom ten krstí týmito slovami: Ak si pokrstený, neprekrstujem ťa, ak ešte nie si pokrstený, ja ťa krstím v mene Otca i Syna i Ducha Svätého. Amen (...)*“ (Constitutiones Synodales Ecclesiae Vesprimiensis 1997, 53-54).

V nariadení ohľadom birmovania bolo zdôraznené, že túto sviatosť stanovil Ježiš Kristus, ktorý birmoval aj svojich apoštolov. Táto pasáž bola reakciou na učenia niektorých novotárov, ktorí spochybňovali sviatosťný charakter birmovania.<sup>4</sup> Duchovné príbuzenstvo, ktoré vzniklo pri udelení sviatosti medzi birmovancami a krstnými rodičmi (kmotrami) navzájom, bolo prekážkou k uzavretiu právoplatného manželstva. Prijat' sviatosť birmovania bez predchádzajúceho krstu nebolo možné a taktiež ju nebolo prípustné prijat' viackrát než raz (Constitutiones Synodales Ecclesiae Vesprimiensis 1997, 55). Po vkladaní rúk, pomazaní krizmou a príslušných modlitieb biskupa birmovaná osoba prijímala *silu* Ducha Svätého (Pohle – Preuss 1915, 277). Látkou sviatosti bola

<sup>3</sup> Uhorsko zasvätil Panne Márii panovník Štefan I. Zmienila sa o tom tzv. *Väčšia svätoštefanská legenda*. Kult Panny Márie v priebehu stredoveku so značnou obľubou uctievali napr. predstavitelia Arpádovskej i Anjouovskej dynastie (Zubko 2014, 25).

<sup>4</sup> Skupiny *albigencov* a *valdencov* popierali, že birmovanie má svoj pôvod v *božskom nariadení*. Martin Luther, Filip Melanchton, Ján Kalvín či iní protestanti namiesto birmovania ustanovili *konfirmáciu* (ceremonia či druh katechizmu), ktorá symbolizovala formu *obnovy prísahy krstného* (Pohle – Preuss 1915, 278-279).

*krizma*, biskupom vysvätený olej (lisovaný z olív) miešaný s balzomom alebo rastlinnými živcami vybraných drevín (Magyar Katolikus Lexikon s. a., heslo *krizma*). Bez prímiesí sviatosť neprichádzala o patričný účinok a tie boli pridávané len na základe cirkevných nariadení. V prvých storočiach kresťanstva sa pod *krizmou* rozumel iba čistý olej bez prímiesí (Mihályfi 1921, 79-80).

Pri problematike sviatosti pokánia bolo príslušné vesprémske nariadenie inšpirované slovami sv. Ambróza (\*okolo 340 – †397). Ten deklaroval, že pri pravom pokání je prítomný *zármuť srdca, ústna sponed', úsilie o zadostučinenie* a snaha opätovne *nezhréšit'* (Constitutiones Synodales Ecclesiae Vesprimiensis 1997, 55-56). Pri pokání sponedník odpúšťal úprimne olutované a vyznané hriechy sponedajúcej sa osobe. Sviatosť stanovil Kristus, ktorý obdaril právomocou odpúšťať hriechy najprv svojich apoštolov. Táto právomoc bola viazaná k rozvahe, keďže kňaz figuroval v úlohe *sudcu*. Vysluhovanie sviatosti bolo v porovnaní so zvyšnými sviatosťami komplikovanejšie. Nestačilo dohliadať len na formu, látku či účinok sviatosti. Sponedník musel dôkladne vyhodnotiť sponed' a lútosť spolu s hriechmi posudzovať individuálne (Mihályfi 1921, 124-125).

Pri okruhu Eucharistie (sviatosti oltárnej) bolo duchovným prízvukované, aby ju brali s vážnosťou a veriacim ju udeľovali vlastnoručne. Musela byť uschovaná na dôstojnom mieste v kostole a pre chorľavých a pútnikov mala byť neustále k dispozícii. Kňaz odetý v superpelícii a štóle ju prinášal na oltár v cibóriu pokrytom bielym plátnom na znamenie zvona a pri svietiacom svetle (horiacich sviečkach) (Constitutiones Synodales Ecclesiae Vesprimiensis 1997, 59-60). V príslušnom vesprémskom nariadení sa nevenovala širšia pozornosť spôsobu vysluhovania Eucharistie veriacim. Platil tradičný (katolícky) úzus pod *spôsobom chleba*. O niekoľko rokov sa na podnet protestantských myšlienok spôsob vysluhovania pod obojakým spôsobom postupne rozširoval už aj v Uhorsku. Laikov a necelebrujúcich duchovných pritom k prijímaniu pod obojakým spôsobom podľa katolíckej cirkvi nezaväzovalo žiadne *božské prikázanie* a Kristus sa prijímal *celý* aj pod *spôsobom chleba*. Poznatok, že Kristus vysluhoval sviatosť oltárnu apoštolom pri poslednej večeri pod *spôsobom chleba* i *vína* ešte automaticky neznamenalo, že tým smeroval rovnaké ustanovenie aj veriacim (Dokumenty Tridentského koncilu 2015, 151-153).

Vo vesprémskom nariadení späť so sviatosťou posledného pomazania boli obsiahnuté slová apoštola Jakuba (\*? – †43): „(...) *kto je sponedzi vás slabý, cirkev (mu) privedie kňazov a pomazávajúc ho olejom sa nad ním modlia v mene Pána, a modlitba slabého veriaceho uzdraví, a ak je v hriechoch, odpustíte mu ich. Slabí sú preto navštevovaní a nemocných oddane pomazávajú olejom (...)*“ (Constitutiones Synodales Ecclesiae Vesprimiensis 1997, 61). Pri sviatosťi posledného pomazania (pomazania chorých) kňaz pomazával vážne chorú osobu a modlil sa nad ňou. Vďaka tomu sa uzdravila jej duša a v optimálnom prípade i telo. Podľa svedectva evanjelistu Marka (\*? – †68) už aj samotní apoštolí vyhánali z ľudí démonov a pomazávali chorých olejom. Apoštol Jakub bol presvedčený o tom, že aj túto sviatosť stanovil Kristus, keďže apoštolov k činnosti pomazovania chorých vyzval práve on. O sviatosťnom charaktere posledného pomazania bol presvedčený aj sv. Augustín (\*354 – †430), pápež Inocent I. (401 – 417), sv. Atanáz (\*296 – †373), sv. Ján Zlatoústý (\*okolo 340 až 350 – †407), Origenes (\*okolo 184 – †okolo 253) či sv. Hypacius (4. storočie). Látkou sviatosti sa stal olej lisovaný z olív posvätený biskupom. Pri udeľovaní sviatosti bolo dôležité, aby sa pomazávalo olejom vysväteným výhradne na tento účel (*oleum infirmorum*) a nie olejom *katechumenov* alebo *krizmou* (Müller 1928, 7-9; Mihályfi 1921, 275-279).

Pri sviatosťi kňazstva (svätenia kňazstva, posvätného stavu) synodálni účastníci akceptovali nasledujúce nariadenie: „*Šiesta sviatosť (je tá), skrz ktorú sa ordinovanému odovzdáva duchovná moc a úrad. Jestvujú teda menovite kňazské svätenia ostiára, lektora, exorcistu, akolytu, subdiakona, diakona a kňaza, ku ktorým kanonisti pripájajú žalmistov k prvému a biskupstvo k poslednému, ktoré oba tiež sami radia k duchovnému stavu. A ustanovuje sa táto sviatosť, pretože v jej prijímaní je posvätná vec, je to odovzdanie milosti, ktorá formuje to, ako sa (ordinovaní) prejavujú (vo svojom úrade). Tie tri posledné a štvrtú menujú biskupi nepochybne posvätnou rozvážnosťou (podľa*

toho), do akej miery (ordinovaní) preukazujú čistotu a zdržanlivosť (...)" (Constitutiones Synodales Ecclesiae Vesprimiensis 1997, 62-63).<sup>5</sup> Na získanie svätenia, predovšetkým v prípade vyšších svätení, bolo nutné splniť viacero podmienok. Popri morálnych či etických zásluhách a vzornom živote sa prihliadalo aj na legitímny (manželský) pôvod, predpísaný vek či adekvátne vzdelanie. Vo Vespře preto prijali ďalšie nariadenie, ktoré adeptom na svätenie prikazovalo, aby sa aspoň tri dni pred povýšením do príslušného duchovného stupňa ukázali miestnemu biskupovi a skúšajúcim. Tí mali dôkladne preskúšať jeho spôsobilosť a overiť spomínaný vek, mravy či pôvod (Constitutiones Synodales Ecclesiae Vesprimiensis 1997, 83).

V súvislosti so sviatosťou manželstva bolo nariadené, aby sa dôkladne rozlišovalo medzi zásnubami (prísľubom na uzavretie manželstva v budúcnosti) a manželstvom (právoplatným nerozlučným spojením života muža a ženy formou sviatosti). Dievčatá sa mohli v Uhorsku v období konania vesprémskej synody legitímne vydávať ako dvanásťročná a muži ženit, keď dosiahli štrnásť rok života. Pokrokovou iniciatívou účastníkov vesprémskej synody bol zákaz uzatvárania tajných manželských zväzkov (*matrimonium clandestinum*), keďže ich definitívny zákaz nariadil až Tridentský koncil. Aby sa vo Vespře predchádzalo akýmkoľvek prekážkam pri uzatváraní plánovaných manželstiev, kňazi mali veriacich dopredu informovať o plánovanej akte podľa predpísaného vzoru (ohlášky). Museli vyhlásiť meno ženicha a jeho otca, ako i lokalitu, z ktorej pochádzali. Podobne aj meno nevesty a jej otca a lokalitu, kde bývali. Ak mal niekto námietky, mohol predstúpiť a kňazovi predložiť svoju odôvodnenú námietku (Constitutiones Synodales Ecclesiae Vesprimiensis 1997, 64,68). Sviatosť manželstva sa od ostatných sviatostí odlišovala v tom, že kým forma, látka a účinok zvyšných sviatostí bola stanovená Ježišom Kristom (i keď predobraz niektorých sviatostí je spozorovateľný už aj v textoch Starého zákona), Kristus povýšil v tomto prípade na úroveň sviatosti *manželskú zmluvu*. Jestvujúci *inštitút* s tradíciami a právnym základom. Rozdiel bol aj vo vysluhovaní sviatosti. Prítomnosť kňaza pri uzatváraní manželského aktu bola síce predpísaná cirkvou. Kňaz pri tom ale pôsobil skôr ako *dôveryhodný svedok* vyslaný cirkvou. Muž a žena tým činom sviatosť nielen prijímali, ale si ju aj vzájomne vysluhovali (Mihályfi 1921, 352-353).

Po uvedení jednotlivých sviatostí a pravidiel spätých s ich vysluhovaním bolo akceptované aj nariadenie, ktoré slúžilo na tzv. ochranu sviatostí: „*Nasledovne by ste mali velebiť znalosť, ktorá spočíva v obozretnej ochrane sviatostí. Nepustíte teda žiadnu ženu posluhovať k oltáru alebo siahať na Pánov kalich (...) Nad oltárom nestrpíte umiestnené nič, iba puzdrá, relikvie a tiež kríže, a tu potrebné modlitebné knižky, svietniky a cibóriá pre Pánovo telo. Učebné knižky máte postačujúce. Posvätné nádoby čistíte a utierate vlastnými rukami (...)*" (Constitutiones Synodales Ecclesiae Vesprimiensis 1997, 69).

Obsiahle nariadenia boli vo Vespře akceptované aj v rovine disciplinizácie kléru. Dôraz sa kládol na výzor a odev klerikov, ktorí museli prijať tonzúru a nosiť čo najmenej pruhované či

<sup>5</sup> *Ostiár* vlastnil kľúče od kostola a ten otváral a zatváral. Dohliadal na jeho vnútro a exteriér a nevpúšťal dovnútra exkomunikované osoby. *Lektor* prednášal čítania a kázal pre ľudí prorocťvá. *Exorcista* mal za úlohu ovládať texty exorcizmov a vystieral ruky nad egumenmi a katechumenmi pri exorcíciách. *Akolyta* pripravoval osvetlenie vo svätyniach, prinášal vosk a pripravoval pódium pre sviatosť oltárnu. *Subdiakon* prinášal k oltáru kalich a paténu a poskytoval ich kňazom. Biskupom a kňazom podával vodu k umývaniu rúk. *Diakon* pomáhal kňazom; slúžil pri vysluhovaní sviatostí; staral sa o dary patriace na oltár a kríž a čítal evanjelium či skutky apoštolov. *Kňaz* vysluhoval Eucharistiu; prednášal modlitby a požehnával *Božie dary*. *Biskup* vysväcoval kostoly, pomazával oltáre, posväcoval krizmu, ordinoval adeptov na duchovné svätenia. *Žalmista* sa staral o spevy, požehnanie, chvály, obety či odpovede. Po Tridente sa svätenia delili do dvoch skupín. Medzi menšie svätenia (*ordines minores*) patrili ostiári, lektori, exorcisti a akolyti. Medzi vyššie svätenia (*ordines maiores; ordines sacri*) diakoni, kňazi a biskupi. Úrad subdiakona bol akýmsi medzistupňom, resp. predstupňom k vyšším sväteniam (Rábik 2014, 22-24).



rôznofarebné rúcha (Constitutiones Synodales Ecclesiae Vesprimiensis 1997, 80). Spôsob odievania a vizuálna stránka jedinca v stredoveku i novoveku predstavovali kľúčový odlišovací prvok. Tvar, použitá látka a farba šiat poukazovali na spoločenské postavenie, vek, pohlavie, rodinný stav či príslušnosť k spoločenskej vrstve. Nikto sa nemohol obliekať mimo rámca svojho postavenia (Deák 2014, 150).

Duchovní museli oddane spravovať svoje úrady a benefíciá.<sup>6</sup> Nikto z Vesprémskej diecézy nemohol bez súhlasu biskupa odovzdávať benefíciá či kostoly svetským predstaviteľom, v opačnom prípade hrozil trest exkomunikácie. Exkomunikovaní mohli byť aj tí duchovní, ktorí sa vo svojich úradoch a benefíciách neukázali dlhšie než po dobu šesť mesiacov. Predstavitelia Vesprémskej diecézy smeli obsadzovať len také kostoly či benefíciá, ktoré sa nachádzali na území diecézy. Kňazi sa museli vyhýbať simónii (kupovaniu cirkevných úradov za peniaze). Úrad zabezpečený formou kúpy nebol platný a hrozila strata benefícia. Cirkevní predstavitelia sa nesmeli zapájať ani do verejných trhov či obchodovania. Pre klerika to bolo nedôstojné, rovnako ako úžera. V nariadeniach padol argument, že kým niektoré osoby úžera obohacuje, iní strácajú svoje majetky. Osoby hromadiace zisk mali byť na základe (biskupského) vyšetrovania obvinené a odsúdené z podvádzania a klamstva. Varovaní boli všetci kazatelia či svedníci, aby sa, rešpektujúc kanonické právo, takýchto aktivít nedopúšťali (Constitutiones Synodales Ecclesiae Vesprimiensis 1997, 73, 82, 85-86, 88-89, 96). Všeobecná vôľa (kresťanskej) cirkvi o elimináciu nekalých finančných praktík bola prejavená napr. už na II. lateránskom koncile (1139) prostredníctvom kánonu 24, ktorý zakazoval požadovať peniaze za krizmu, olej alebo pohreb. Rovnako na III. lateránskom koncile (1179) pomocou kánonu 7, ktorý zakazoval vyberať poplatky za dosadzovanie biskupov, opäťov prípadne kňazov do príslušných úradov; pohreby, manželstvá alebo zvyšné sviatosti. Problematike simónie sa napokon podrobne venovali aj účastníci IV. lateránskeho koncilu (1215) v kánonoch 63 až 66 (Schroeder 1937, 211, 221, 288-289).

Osoby vyberajúce poplatky pri prechode cez mosty ich nesmeli požadovať od svetských ani rehoľných klerikov, len v tom prípade, ak bol poplatok späť s dovezeným tovarom alebo bol určený pre synodu či mýtnu stanicu. Kvôli ochudobňovaniu biskupských a kapitulárnych pokladníc bolo prízvukované, aby nikto nezabúdal na splatenie desiatkov. Boli to povinné cirkevné poplatky prameniace v *božskom nariadení*. Ak sa ich plateniu niekto napriek upozorneniam vyhol, mohol byť potrestaný exkomunikáciou. Pri exkomunikácii sa rozlišovali dva typy: väčšia a menšia. Väčšou boli potrestané závažné hriechy a priestupky voči cirkvi. Menšia mala dosah na osoby, ktoré už boli potrestané väčšou exkomunikáciou a napriek tomu sa zúčastnili bohoslužieb alebo prijali nejakú sviatosť. Exkomunikácia bola veľmi vážnym cirkevným trestom, archidiakoni preto museli pozorne sledovať, či exkomunikované osoby náhodou neprijímajú alebo neudeľujú duchovné svätenia (Constitutiones Synodales Ecclesiae Vesprimiensis 1997, 76-77, 84-86).

V rovine morálky, príkladného správania a dodržiavania celibátu bolo klerikom zakázané, aby sa zdržiavali so ženou, ktorá nepreukazovala zdržanlivé správanie alebo s nimi nebola pokrvne príbuzná. Klerik sa musel vyhýbať aj popíjaniu či nedôstojnému vyspevovaniu (Constitutiones Synodales Ecclesiae Vesprimiensis 1997, 80, 87-88). Jedna z definícií charakterizovala *celibát* ako večnú pohlavnú zdržanlivosť, ku ktorej viazalo predstaviteľov vyššieho duchovenstva (západnej cirkvi) cirkevné právo. Po prijatí vysviacky sa vyšší duchovný nemohol viac oženiť. Ak by sa nejakým spôsobom pokúsil vstúpiť do manželstva, zväzok by bol neplatný. Ak chcel prijať vysviacku ženatý muž, z manželstva musel vystúpiť, manželku zanechať a odprisať večnú zdržanlivosť on i jeho žena (Zsigovits 1914, 3). Ďalšia definícia opisovala cirkevný *celibát* (*caelebs* = slobodný,

<sup>6</sup> Benefícium bolo trvalé právo cirkevného predstaviteľa na obsadenie vybraného cirkevného úradu, funkcie či majetku, z čoho vyplývalo aj spravovanie finančného výnosu plynúceho z daného úradu (Magyar Katolikus Lexikon s. a., heslo egyházi javadalom).

bez manželstva) ako neženatost', v ktorej je obsiahnutá aj pohlavná zdržanlivosť. V takomto poňatí *celibát* vylučoval manželský zväzok i všetky pohlavné aktivity. Celibát sa týkal všetkých diakonov, kňazov a biskupov, pričom od II. vatikánskeho koncilu (1962-1965) diakoni tvorili výnimku (za predpokladu, že prijali svätenie ako ženaté osoby v dospelom veku) (Denzler 2000, 15).

Otázka celibátu, pohlavnej zdržanlivosti, mileniek alebo manželiek vyššieho duchovenstva bola preberaná na viacerých stredovekých konciloch. Napr. 3. kánon I. lateránskeho koncilu (1123) zakazoval, aby kňazi, diakoni či subdiakoni udržiavali manželky alebo konkubíny, resp. vo svojich príbytkoch prebývali s osobami ženského pohlavia, ktoré odsudzoval už 3. kánon I. nicejského koncilu z roku 325. Výnimku tak tvorili iba matky, sestry, tety, prípadne ženy, ktoré neboli podozrivé z toho, že by kňaza zviadli. 21 kánon I. lateránskeho koncilu zakazoval, aby vyšší klerici uzatvárali manželstvá a v prípade, že figurovali v manželstve, takýto zväzok mal byť rozpustený. 6. kánon II. lateránskeho koncilu (1139) prikazoval, aby boli tí nositelia vyšších svätení, ktorí mali milenky alebo mali uzatvorené manželstvá, prepustení zo svojich benefícií a úradov. Na to nadväzoval aj 7. kánon identického koncilu, ktorí veriacim nariadil, aby sa nezúčastňovali bohoslužieb, ktoré celebrovali takéto osoby. K pohlavnej zdržanlivosti a disciplíne kléru napokon vyzýval aj 14 kánon IV. lateránskeho koncilu (1215) (Schroeder 1937, 180, 192-193, 200-201, 255-256).

Pri okruhu závetov bolo zdôraznené, aby sa neprávom nadobudnutý majetok po smrti jedinca odovzdal najneskôr do šiestich mesiacov právoplatnému dedičovi. Ak sa tak nestalo, hrozil za to trest exkomunikácie. Pri zostavovaní testamentu bolo dôležité, aby bol podpísaný za asistencie notára alebo kňaza a v prítomnosti minimálne troch svedkov (*Constitutiones Synodales Ecclesiae Vesprimiensis* 1997, 91). Závet odzrkadľuje historický prameň, ktorý predstavuje duchovné svedectvo o období, v ktorom vznikol. Závety nebrali do úvahy iba materiálnu stránku alebo pomery, ktoré vyjadroval porúčiteľom. Rovnako odrážali aj náboženskú či duchovnú rovinu. Jediniec vyjadrujúci vlastné svedectvo sa pomocou testamentu pripravoval na život, ktorý ho čakal po smrti, lúčil sa so svojimi rodinnými príslušníkmi a niečo im odkázal. Vyjadril tak túžbu po spásе svojej duše a nekonečnom živote (Nemeš 2009, 151).

Aby mali nariadenia prijaté na vesprémskej diecéznej synode v roku 1515 svoj účinok aj v náboženskej praxi, bolo dôležité, aby sa s nimi oboznámilo čo najviac duchovných. A to nielen prostredníctvom neskoršej tlačenej podoby, ale priamo na synode. Práve preto nebolo ideálne, ak sa na synodu nedostavili všetky pozvané osoby a svoju neprítomnosť nevedeli rozumne zdôvodniť. V dôsledku toho bolo na synode prijaté nariadenie, ktoré všetkým absentérom pod hrozbou exkomunikácie prikazovalo, aby sa do pätnástich dní od konania synody dostavili pred vesprémskeho biskupa Petra Berisla, prípadne generálneho vikára, a predostreli príčinu svojej neprítomnosti. Ak by tak absentéri neučinili, prípadne by voči biskupovi alebo vikárovi postupovali neprimeraným spôsobom, mohli byť opätovne exkomunikovaní.<sup>7</sup>

Vesprémska diecézna synoda z roku 1515 bola spolu so svojimi nariadeniami dôkazom reformných aktivít a teologickej erudovanosti Petra Berisla, ktorý svoje schopnosti zúročil vo viacerých rovinách a ako vesprémsky biskup bol oporou svojej diecézy. V niektorých nariadeniach boli obsiahnuté zmeny, ktoré právoplatne nariadili konciloví otcovia Tridentu skoro o polstoročie neskôr. Prísna disciplinizácia na poli liturgie a morálky klerikov poukazuje na snahu o katolícku sebareformu na území vlastnej diecézy, na ktorú sa niektoré diecézy nezmohli ani po Tridentskom koncile. Prijatie nariadení v náboženskej praxi môže byť na základe chýbajúcich prameňov síce otáznе. Synodálne nariadenia však boli právne povinnými a všeobecne platnými normami, ktorých sa musel pridržiavať každý jeden duchovný a veriaci diecézy. Počet i obsahová stránka

<sup>7</sup> SOLYMOSI 1997, 91; r. 1198-1210.

vesprémských nariadení skrz takúto prizmu preto museli byť prínosné a pre klérus i veriach Vesprémskej diecézy hodnotné a podnetné.

## REFERENCES

- Adriányi, Gábor.* 2014. A római katolikus egyház zsinatai. In Balogh, Margit – Varga, Szabolcs – Vértesi, Lázár (eds.). *Katolikus zsinatok és nagygyűlések Magyarországon a 16.–20. században.* Budapest – Pécs, 13-26.
- Borsa, Gedeon.* 1986. Hazai egyházmegyék Mohács előtti nyomtatott zsinati határozatai. In Magyar könyvszemle 102/1, 67-74.
- Caban, Peter.* 2007. Medzi Tridentom a Druhým Vatikánom. In Impulz 3/1, s. p. <http://www.impulzrevue.sk/article.php?181>.
- Constitutiones Synodales Ecclesiae Vesprimiensis.* 1997. In Solymosi, László (ed.). *A veszprémi egyház 1515. évi zsinati határozatai.* Budapest, 43-107.
- Deák, Éva.* 2014. Öltözködés és identitás a 17.-18. századi Erdélyben a viseletsorozatok tükrében. In Korall Társadalomtörténeti Folyóirat 15/55, 150-168.
- Denzler, Georg.* 2000. Dějiny celibátu. Brno.
- Dokumenty Tridentského koncilu.* 2015. Hrdina, Ignác Antonín (ed.). *Dokumenty Tridentského koncilu.* Praha.
- Kubinyi, András.* 1936. Beriszló Péter és Budai szereplése. In Gerevich, László (ed.) *Budapest régiségei. A Budapesti Történeti Múzeum évkönyve XX.* Budapest, 125-136.
- Magyar Katolikus Lexikon.* s. a. Magyar Katolikus Lexikon kísérleti internetes változata. s. l. <http://lexikon.katolikus.hu/>.
- Mihályfi, Ákos.* 1921. Az emberek megszentelése. Egyetemi előadások a lelkipásztorkodástan köréből. Budapest.
- Mihályfi, Ákos.* 1937. Verejné bohoslužby. Katolícka liturgia. I. diel. Banská Bystrica.
- Müller, Lajos.* 1928. Az utolsó kenet. Budapest. [http://www.ppek.hu/konyvek/Muller\\_Lajos\\_Az\\_utolso\\_kenet\\_1.pdf](http://www.ppek.hu/konyvek/Muller_Lajos_Az_utolso_kenet_1.pdf).
- Nagybakay, Péter.* 1978. Beriszló Péter veszprémi püspök címeres sírköve. In Kralovánszky, Alán – Palágyi, Sylvia (eds.). *A Veszprém Megyei Múzeumok Közleményei 13. Történelem. Veszprém,* 113-132.
- Nemeš, Jaroslav.* 2009. Testament bratislavského kanonika Gašpara Romera z roku 1517 a jeho ekonomia spásy. In Nemeš, Jaroslav – Papajík, David (eds.). *Ružomberký historický slovník III. Ružomberok,* 150-172.
- Pohle, Joseph – Preuss, Arthur.* 1915. *The Sacraments. A Dogmatic Treatise. Volume I.* St. Louis.
- Rábik, Vladimír.* 2014. *Monumenta Vaticana Slovaciae. Tomus IV. Camera apostolica 1 (Libri formatarum 1425 – 1524).* Trnavae – Romae.
- Schroeder, Henry Joseph.* 1937. *Disciplinary Decrees of the General Councils. Text, translation, and commentary.* St. Louis – London.
- Schustler, Emília.* 1912. *Magyar társadalmi és családi élet 1570–1600-ig.* Budapest.
- Solymosi, László.* 1997. *A veszprémi egyház 1515. évi zsinati határozatai.* Budapest.
- Syn. Vespr. a. MDXV. 1807.* In SZVORÉNYI, Michaelus (ed.). *Synopsis critico-historica decretorum synodalium pro ecclesia hungaro-catholica editorum. Vesprimii,* 191-204.
- Synodus Vesprimiensis Diocesana. 1741.* In Péterffy, Carolus (ed.). *Sacra Concilia Ecclesiae romano-catholicae in Regno Hungariae. Vol. I. Posonii.*
- Zsigovits, Béla.* 1914. *A papi nőtlenység (coelibatus) története Magyarországon.* Budapest.

*Zubko, Peter. 2014. Mariánske sviatky latinskej cirkvi s prihliadnutím na územie Slovenska. In Žeňuch, Peter – Zubko, Peter (eds.). Bohorodička v kultúrnych dejinách Slovenska. Bratislava, 22-55.*

SUMMARY: THE BISHOP OF VESZPRÉM PÉTER BERISZLÓ AND DIOCESAN SYNOD OF VESZPRÉM IN 1515. Péter Beriszló has distinguished himself through several activities during his church and political career. In his position of Bishop of Veszprém (1512 – 1520) he convened the diocesan synod in Veszprém (1515), where 31 significant regulations were accepted and then published in 1517. From the field of liturgical discipline were adopted regularities related to worship and prayer; liturgical objects (cemeteries); the funeral liturgy and liturgical calendar. However, the focus of regulations was on the sacramental discipline and elaboration of the conditions for the service of the seven sacraments in the form of baptism, confirmation, the sacrament of penance, the Eucharist, the last anointing, the sacrament of priesthood and the sacrament of marriage. For the service of the sacraments, the priest could not demand money, nor gifts; sacraments had to be served with prudence and respect. The children were to be baptized as soon as possible and the Eucharist for the sick or pilgrims should always be present in the churches. In the case of the sacrament of the priesthood, the morals, education, age and legitimate marital origin of the candidates had to be taken into consideration. From the point of view of the sacrament of marriage, care was taken to distinguish between engagement and marriage and secret marriages (*matrimonium clandestinum*) were strictly forbidden. In the sacrament of confirmation and the last anointing, it was important to distinguish between chrism and other holy oils. The priest had to approach the sacrament of penance responsibly. He had to treat the liturgical vessels with respect and keep them clean. In clergy discipline an emphasis was placed on the clothing of the clerics and the wearing of tonsure. Clerics should have avoided simony, they should take care of their offices and benefices, and avoiding trading and participating in secular markets. Tithes were to be paid in full and on time. Two types of excommunications (greater and lesser) were specified. An emphasis was also placed on strict celibacy which was discussed thoroughly and in detail. For testaments, it was important that the inheritances were handed over to the rightful heirs within 6 months. Finally, in order to spread the regulations efficiently, the synod required attendance of all those who were invited to come and the absentees were warned to arrive within 15 days to apologize and explain their absence. In conclusion, the synod was certainly beneficial and rich in its content. It evidenced an effort to improve the condition of the clergy in the field of discipline and morality and it testified to the importance of the unification of worship and liturgical actions.

Mgr. Dávid Jablonský, PhD.  
 University of Ss. Cyril and Methodius  
 Faculty of Arts  
 Department of Historical Sciences and Central European Studies  
 Námestie J. Herdu 2  
 917 01 Trnava  
 Slovakia  
 david.jablonsky@ucm.sk

## Prílohy/Appendix

Liturgický kalendár prijatý na vesprémskej synode v roku 1515 / Liturgical calendar adopted at the Veszprém synod of 1515

Sviatok	Dátum	Sviatok	Dátum
<i>Obriezka Pána</i>	1. január	<i>Premenenie Pána</i>	6. august
<i>Zjavenie Pána</i>	6. január	<i>Mučeník Vavrinec</i>	10. august
<i>Obrátenie sv. Pavla</i>	25. január	<i>Nanebovzatie Panny Márie</i>	15. august
<i>Očisťovanie Panny Márie</i>	2. február	<i>Kráľ Štefan</i>	20. august
<i>Apoštol Matej</i>	24. február	<i>Apoštol Bartolomej</i>	24. august
<i>Pápež Gregor</i>	12. marec	<i>Biskup a vyznávač Augustín</i>	28. august
<i>Zvestovanie Panny Márie</i>	25. marec	<i>Narodenie Panny Márie</i>	8. september
<i>Biskup a vyznávač Ambróz</i>	4. apríl	<i>Povýšenie svätého Kríža</i>	14. september
<i>Mučeník Juraj</i>	24. apríl	<i>Apoštol a evanjelista Matej</i>	21. september
<i>Evanjelista Marek</i>	25. apríl	<i>Archanjel Michael</i>	29. september
<i>Sviatok zmŕtvychvstania Pána</i>	marec/apríl	<i>Hieronym presbyter</i>	30. september
<i>Nanebovstúpenie Pána</i>	marec/apríl	<i>Lukáš evanjelista</i>	18. október
<i>Turíce</i>	marec/apríl	<i>Apoštol Šimon a Júda</i>	28. október
<i>Sviatok Svätej Trojice</i>	marec/apríl	<i>Sviatok Všetkých svätých</i>	1. november
<i>Najsvätejšie Kristovo Telo</i>	marec/apríl	<i>Biskup a vyznávač Martin</i>	11. november
<i>Filip a Jakub</i>	1. máj	<i>Alžbeta vdova</i>	19. november
<i>Povýšenie svätého Kríža</i>	3. máj	<i>Katarína panna</i>	25. november
<i>Zjavenie sa svätého archanjela Michaela</i>	8. máj	<i>Apoštol Ondrej</i>	30. november
<i>Ján Krstiteľ</i>	24. jún	<i>Vyznávač Mikuláš</i>	6. december
<i>Kráľ Ladislav</i>	27. jún	<i>Počatie Panny Márie</i>	8. december
<i>Apoštol Peter a Pavol</i>	29. jún	<i>Apoštol Tomáš</i>	21. december
<i>Návšteva Panny Márie</i>	2. júl	<i>Narodenie Krista</i>	25. december
<i>Panna Margaréta</i>	13. júl	<i>Protomučeník Štefan</i>	26. december
<i>Mária Magdaléna</i>	22. júl	<i>Apoštol a evanjelista Ján</i>	27. december
<i>Apoštol Jakub</i>	25. júl	<i>Sväté neviniatka</i>	28. december
<i>Anna, matka Márie</i>	26. júl		

**ТЕМА ИЕРАРХИИ ПРИРОДНОГО СУЩЕГО  
В ПАЛАМИТСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ.  
Ч. 2. ПАЛАМИТСКОЕ УЧЕНИЕ В КОНТЕКСТЕ  
ПРЕДШЕСТВУЮЩЕЙ ВИЗАНТИЙСКОЙ ТРАДИЦИИ И ЕГО  
РЕЦЕПЦИЯ В РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ МЫСЛИ XX В.  
(ФИЛОСОФИЯ ТВОРЧЕСТВА С.Н. БУЛГАКОВА)<sup>1</sup>**

**Taxonomies of Beings in the Palamite Literature.  
Part 2. The Palamite Doctrine in the Context of the Previous Byzantine  
Tradition and Its Reception in the Russian Religious Thought of the XX  
Century (the Philosophy of Creativity by Sergei Bulgakov)**

**Dmitry Biriukov**

DOI: 10.17846/CL.2019.12.2.69-79

**Abstract:** BIRIUKOV, Dmitry. *Taxonomies of Beings in the Palamite Literature. Part 2. The Palamite Doctrine in the Context of the Previous Byzantine Tradition and Its Reception in the Russian Religious Thought of the XXth Century (the Philosophy of Creativity by Sergei Bulgakov)*. I provide a detailed comparison of the teaching of taxonomy of beings in Gregory Palamas and such previous Byzantine theologians as Dionysius the Areopagite and Gregory of Nyssa. I examine David Dishypatos' teaching on taxonomy of beings as well. I observe the reception of Gregory Palamas' teaching of taxonomy of beings in Russian religious and philosophical thought. In this regard, I consider Sergei Bulgakov's philosophy of creativity.

**Keywords:** *Gregory Palamas, David Dishypatos, Sergei Bulgakov, taxonomy of beings, participation, energies, essence, Palamism, creativity*

**Abstrakt:** BIRIUKOV, Dmitry. *Taxonómie bytostí v palamitskej literatúre. Druhá časť. Palamitská doktrína v kontexte byzantskej tradície a jej recepcie v ruskom náboženskom myslení 20. storočia (filozofia stvorenia Sergeja Bulgakova)*. Článok prináša podrobné porovnanie doktríny taxonómie bytostí Gregora Palamasa a skorších byzantských teológov Dionýzia Areopagitu a Gregora z Nyssy. Na tomto základe je následne skúmaná doktrína taxonómie bytostí Davida Disipata. Text popisuje recepciu doktríny Gregora Palamasa, ktorá sa vzťahuje na taxonómiu bytostí, v ruskom náboženskom a filozofickom myslení. V tomto smere sa prejednáva aj filozofia kreativity Sergeja Bulgakova.

**Kľúčové slová:** *Gregor Palamas, Dávid Dishypatos, Sergej Bulgakov, taxonómie bytostí, participácia, energie, podstata (esencia), Palamizmus, kreativita*

---

<sup>1</sup> Исследование выполнено при поддержке Российского научного фонда, проект № 18-18-00134, «Наследие византийской философии в русской и западноевропейской философии XX – XXI вв.».

В первой части данной статьи<sup>2</sup> сначала были кратко очерчены положения моих предыдущих исследований темы иерархии природного сущего в патристической мысли; затем был рассмотрен исторический контекст появления темы иерархии природного сущего в паламитской литературе; было описано учение Григория Паламы о двух видах Божественных энергий: боготворящей и творящей энергиях; было выявлено и описано учение Паламы об иерархии природных способностей тварного сущего, где каждой из способностей соответствует определенная творящая Божественная энергия. В настоящей части статьи я приступаю к детальному сравнению учения об иерархии природного сущего у Григория Паламы и в предшествующей патристической литературе – у Дионисия Ареопагита и Григория Нисского. Затем я сделаю очерк рецепции учения Григория Паламы, связанной с темой иерархии сущих, в русской религиозно-философской мысли, в связи с чем я остановлюсь на философии творчества С.Н. Булгакова.

Итак, Палама утверждает, что Бог со Своей стороны причастуется тварью полностью; умное же тварное сущее со своей стороны может причастовать к Нему полностью либо частично<sup>3</sup>, в зависимости от расположения воли. Со стороны Бога полнота природной причастности к Нему тварного сущего не зависит от вида или количества видов этой причастности, но природная причастность к Богу хотя бы в каком-то одном отношении подразумевает причастность всему Божеству<sup>4</sup>. Развивая эту тему, Палама следует Дионисию Ареопагиту<sup>5</sup>.

Ведя речь о порядке звеньев иерархии природно причастующих, Григорий также следует Ареопагиту. Звенья и их порядок, перечисляемые Паламой: *бытийное-живое-чувствующее-разумное-умное/мудростное-духовное*, в целом соответствуют тому, что имеет место в иерархии у Дионисия: *сущее-живое-чувствующее-разумное-умное*. Таким образом, иерархия природного сущего у Григория Паламы восходит через Ареопагита, с одной стороны, к неоплатонической триаде *Бытие, Жизнь, Ум*, определяющей порядок звеньев иерархии природного сущего у Дионисия, а вслед за ним у Григория, а с другой (в отношении расположенного между *живым* и *разумным* звена *чувствующее*), к иерархии, выстраиваемой Григорием Нисским, и через нее к библейско-космогоническому порядку природного сущего.

Однако имеются и определенные отличия между используемым Паламой дискурсом иерархии природно причастующих и соответствующей темой у Ареопагита.

Так, в отношении того, к чему причастуют звенья иерархии природного сущего, Палама не следует дискурсу Дионисия: дионисиевские выступления, причастуемые звеньями иерархии, соответствуют неоплатонической тетраде *Благо, Сущее, Жизнь, Ум*, в силу чего у Дионисия имеется некоторое расхождение между порядком выступлений и причастующих к ним звеньев иерархии: он ведет речь о трех выступлениях (*Сущем, Жизни и Премудрости*), которым соответствуют пять ступеней иерархии природно причастующих (*существующее, живое, чувствующее, разумное и умное*). У Паламы же именование и порядок творящих Божественных энергий находится в строгом соответствии со звеньями иерархии природных способностей тварного сущего, которые причастуют к этим энергиям.

<sup>2</sup> Biriukov 2017.

<sup>3</sup> Ср.: *Antirrhетиci contra Acindynum* V 27.115; Gregorius Palamas 1970, 374-375 и *Dialogus inter orthodoxum et Barlaamitam* 46-47; Gregorius Palamas 1994, 209-210.

<sup>4</sup> *Antirrhетиci contra Acindynum* V 27.116: 20–21; Gregorius Palamas 1970, 375-376.

<sup>5</sup> *De divinis nominibus* II, 5.

Также, у Паламы в перечне природных способностей, посредством которых тварное сущее причаствует Богу, появляется ступень *духовного* (πνευματικός), соответствующая природной причастности, свойственной для ангельских сил. У Дионисия же ангельские силы причаствуют Божеству посредством *умной* способности. То есть у Паламы по сравнению с Дионисием имеет место частичное смещение природных способностей по отношению к видам обладающих ими существ: у Дионисия *умная* способность в иерархии природно причаствующих характерна для ангельских (умных) сил, тогда как для человеческого существа характерной является *разумная* способность<sup>6</sup>, по Паламе же для человека является свойственной умная способность, тогда как для ангельских сил – *духовная* природная способность.

Еще одно различие между Дионисием Ареопагитом и Григорием Паламой состоит в том, что у последнего тема иерархии природно причаствующих жестко связана с темой сверхприродной причастности. Можно сказать, что сама тематика иерархии природно причаствующих сущих и появляется у Паламы, чтобы прояснить отличие обожения как *сверхприродной* причастности Божеству от *природной* причастности всего сущего Богу. И потому речь об иерархии природно причаствующих у Григория Паламы почти всегда соединяется и оттеняется учением о сверхприродной причастности обоживаемых людей Божеству. То есть наивысшим элементом иерархии причастности для тварного сущего – уже не только природной причастности, но также и сверхприродной – у Паламы выступает обоживающая причастность, каковой соответствует причащаемая боготворящая Божественная энергия<sup>7</sup>.

Дионисий же, хотя и говорит о начале *Само-Божества*, как и о соответствующим причаствующем ему обоженном сущем, упоминает об этом начале в числе других начал с приставкой Само-<sup>8</sup>, не выделяя и не встраивая его в учение об иерархии причаствующих.

Из рассмотренных мною в этой серии статей авторов, предшествующих Паламе, тема обожения возникала в контексте иерархии сущего только у Григория Нисского, однако в рамках его совсем иного понимания механизма и структуры иерархии, чем понимание, представленное у Паламы. Следует отметить противоположность используемого Григорием Нисским и Григорием Паламой понятийного аппарата для указания на концепт обоживающей причастности к Богу в рамках темы иерархии причаствующих. Тогда как Григорий Нисский использует для этого концепт причастности к Божественной природе<sup>9</sup>, в доктрине Паламы он запрещен, и в рамках его богословской системы обоживающая причастность понимается как причастность не к Божественной природе, но к нетварной энергии Божества. Это связано с противоположными парадигмами причастности, используемыми Григорием Нисским и Григорием Паламой. А именно, Григорий Нисский, когда учит о причащаемости Божественной природы святыми людьми, использует парадигму, которую я называю платонической парадигмой причастности в патристике, предполагающую, что нечто причаствующее природе чего-то не становится в силу этой причастности той же природы, что причащаемое. Тогда как Григорий Палама в своем

<sup>6</sup> *De divinis nominibus* V, 3; Pseudo-Dionysius Areopagita 1990, 182. См.: Perl 2007, 70-71.

<sup>7</sup> См. особенно: *Antirrhethici contra Acindynum* V 27.116; Gregorius Palamas 1970, 375-376.

<sup>8</sup> *De divinis nominibus* V, 5; Pseudo-Dionysius Areopagita 1990, 183-184 и XI, 6, Pseudo-Dionysius Areopagita 1990, 221-223 См.: Бирюков 2014, 314, 319.

<sup>9</sup> См. в целом: *Contra Eunomium* 1.1.270-277; Gregorius Nyssenens 1960, Т. 1, 105-106, и конкретно о причастности умным тварным сущим нетварной Божественной природы, в зависимости от благодати произволения: *Contra Eunomium* 1.1.274.1-4; Gregorius Nyssenens 1960, Т. 1, 106.



богословском языке использует введенную в патристику Ареопагитом неоплатоническую парадигму причастности, предполагающую различие в Боге непричастуемого и причастуемого, и вслед за Максимом Исповедником<sup>10</sup> относит непричастуемость к Божественной сущности<sup>11</sup>. В силу этого система Григория подразумевает обоживающую причастность к Богу как причастность к нетварной Божественной энергии, а не к Божественной природе, как это имело место у Григория Нисского.

Итак, существенным моментом учения Григория Паламы об иерархии причастующих является его позиция относительно того, к чему причастуют иерархически организованные виды тварного сущего. Базовое положение учения Паламы состоит в том, что они причастуют к нетварным Божественным энергиям, а именно, природно причастуют к творящим энергиям и сверхприродно – к боготворящей энергии. Согласно Паламе, эти энергии суть Божество; при этом они отличны от Божественной сущности и различаются между собой. То есть можно сказать, что звенья иерархии природно причастующих, согласно паламитской парадигме, причастуют к неким универсальным началам в Божестве. Думать, что сами причастуемые начала в рамках паламитского учения образуют между собой иерархию, аналогичную иерархии того, что к ним причастует, у нас нет оснований.

Таким образом, тема иерархии сущего выявляет как существенные отличия, так и схожесть в определенном отношении в богословском языке Григория Нисского, Дионисия Ареопагита и Григория Паламы. Иерархия тварного сущего у Григория Нисского не предполагает соответствующих звеньям иерархии трансцендентных начал, к которым эти звенья причастуют, в то время как иерархии Дионисия Ареопагита и Григория Паламы предполагают это. В то же время, хотя Палама во многом следует Дионисию, в его иерархии имеет место звено, соответствующее состоянию обожения, чего нет в иерархии сущего у Дионисия. Однако в этом отношении – в плане наличия звена в иерархиях сущего, отвечающего за обожение – имеется сходство между иерархиями у Григория Паламы и Григория Нисского, хотя и богословский язык, используемый для выражения обожения в контексте темы иерархий у них противоположный: Григорий Нисский использует язык причастности к Божественной природе (сущности), Григорий Палама же, отрицая этот язык, учит о причастности к боготворящей Божественной энергии.

### ***Иерархия сущего в учении Давида Дисипата***

Интересное преломление тема иерархии сущего в рамках паламитской литературы находит также в *Ямбах против Акиндина* (2-я пол. 1343 г.)<sup>12</sup>, написанных другом Григория Паламы

<sup>10</sup> *Quaestiones et dubia* 173.1–7; *Maximus Confessor* 1982, 120 и *Capita theologica et oeconomica*, PG 90, 1180C–1181A.

<sup>11</sup> Учение о совершенной непричастуемости Божественной сущности для тварного сущего представляет собой сквозную линию в текстах Паламы, и речь об этом встречается у него очень часто. Однако имеются единичные случаи смягчения Григорием этой линии: в диалоге *Феофан* от лица одного из собеседников (Феофана) он утверждает в 13-й гл., что хотя сущность Божия непричастуема, но неким образом она и причастуема (Gregorius Palamas 1994, 238.7–10), а в 17-й гл. — что Божественная природа причастуема, хотя и не сама по себе, но через свои энергии (Gregorius Palamas 1994, 243.20–24); см. также у Давида Дисипата: *Carmen contra Gregorium Acindynum*: Browning 1955-1957, 447-448.

<sup>12</sup> David Dishypatus. *Carmen contra Gregorium Acindynum*: Browning 1955-1957, 453-493.

монахом Давидом Дисипатом, который, как и Палама, развивал эту тему в качестве антитезы к учению Акиндина.

У Дисипата паламитская тема природной и сверхприродной причастности к Божественным энергиям формулируется следующим образом. С одной стороны, все тварное сущее природно причаствует Богу через благодать (Божественные энергии) как своему *Творцу* (причастность по сотворенности). В этом отношении Богу-Творцу причастны и люди, как разумные существа, и в частности, те из них, которые используют свою способность разума растленно и противятся Богу. Другой способ причастности к Богу – уже не как к Творцу, но как к *Отцу* – возможен для тех людей, которые очистили свою умную природу; они просвещаются вышеразумным Божественным сиянием (энергией) и делаются Богом подобными Себе. Однако ни в одном из способов причастности Божеству не происходит причастности к Божественной сущности. Некоторое терминологическое отличие в рамках богословского языка Дисипата от языка Паламы, кажется, заключается в том, что Дисипат различает причастность всего тварного сущего к Богу как к Творцу и причастность обоживаемых людей к Богу как к Отцу, в то время как Григорий Палама, насколько мне известно, не делает этого различения в именовании Бога как двойко причаствуемого тварным сущим.

У Дисипата обнаруживается также интересная трактовка темы иерархии сущего, отличная от тех, про которые я вел речь выше. Если у Паламы, как и у его предшественников, используется восходящая через Ареопагита к философии Прокла парадигма, предполагающая ограниченное количество причаствующих природных способностей, то дискурс Дисипата подразумевает отход от этой парадигмы. Дисипат пишет о причастности тварного сущего к Богу:

Но может быть различное причастие,  
Поскольку есть в природах различение:  
Имеются совсем души лишенные,  
Есть те, что возрастают на питании,  
Есть те, что также и умеют чувствовать,  
Но лишены способности к движению,  
Иные бегают, летают, плавают,  
А мы наделены и даром разума.  
И каждое из них до беспредельности  
Мы снова разделяем нашим разумом  
(τούτων δ' ἕκαστον αὐθις εἰς ἀπειρίαν  
προσεῖσι δὴπου ταῖς τομαῖς ταῖς τοῦ λόγου).<sup>13</sup>

Говоря о различных природах тварного сущего, Дисипат упоминает о *неодушевленном, питающемся, бездвижном чувствующем, чувствующем способным двигаться и разумном*. Этот перечень отличается от стандартного перечня звеньев иерархии природно причаствующего тварного сущего, представленного у рассмотренных нами патристических авторов от Дионисия до Паламы. Он восходит к Аристотелю<sup>14</sup>, но возможно Дисипат в этом отношении опирался и на какую-то естественнонаучную традицию его времени.

Итак, Дисипат выделяет множество природных способностей, по которым тварное сущее может причаствовать к Творцу в аспекте Божественных энергий, и в конце

<sup>13</sup> Там же: Browning 1955-1957, 465-474, пер. З.А. Барзах и А.В. Маркова.

<sup>14</sup> Aristotle, *De anima* II, 3, 414a29ff.

концов он говорит, что мы можем до беспредельности различать такие способности внутри имеющихся. При этом нельзя сказать с уверенностью, относится ли это только к гносеологическому порядку, как возможности непрерывно различать разумом новые и новые различия в тварном сущем, при том что для самого тварного сущего эта беспредельность различений не является характерной<sup>15</sup>, или же согласно Дисипату эта беспредельность имеет также и онтологический смысл, как беспредельность различия видов сущего в рамках природы согласно их природным свойствам.

## Рецепция паламизма в русской религиозной мысли XX в. (философия творчества С.Н. Булгакова)

Укажем также на важнейшие аспекты рецепции в русской мысли паламизма и темы иерархии сущего в паламитском учении.

О начале рецепции паламизма в русской мысли можно говорить со времени появления трактата «Апология веры во Имя Божие и во Имя Иисус», написанного иеросхимонахом Антонием (Булатовичем) в рамках так называемых имяславских споров. «Апология» была закончена Булатовичем в июле 1912 г. и опубликована в 1913 г. Напомню, что представители имяславского движения утверждали, что христианин, мысля о Боге и именуя Бога, например, в молитве, приобщается к Самому Богу в Его энергиях, и поэтому имена Бога, мыслимые и нарицаемые человеком, суть сами Божественные энергии, а значит и сам Бог. В «Апологии» чтобы убедить читателей, что имя Божие есть Бог, в смысле Божественного действия, Булатович проводит характерное для паламизма учение о различении в Боге неименуемой сущности и именуемых божественных действий (энергий), где действия Божества отождествляются с божественными свойствами и понимаются как в собственном смысле слова божественные. Однако отсылки к сочинениям Григория Паламы в этом трактате нет; учение Паламы – в его исихастском измерении – упоминается только в пересказе Паисия Величковского<sup>16</sup>. Это связано с тем, что догматические сочинения Григория Паламы в эпоху имяславской полемики фактически не были переведены на русский язык. При этом в «Апологии» имеются довольно частые отсылки к паламитским спорам, связанные с тем, что Булатович приравнивает позицию своих противников к учению Варлаама Калабрийского.

Интерес к паламизму был подхвачен соратниками Булатовича по защите имяславия П.А. Флоренским и С.Н. Булгаковым. П.А. Флоренский воспринял паламитский язык различения сущности и энергий и стал активно использовать его в своих сочинениях; однако Флоренский фактически не читал сочинений Паламы, и использовал паламитский язык в качестве расхожего дискурса.

<sup>15</sup> Из современников Дисипата такая позиция разделялась антипаламитом Никифором Григорой, который в своем трактате «О всецелом и в себе существующем эйдосе, который созерцается одним лишь умом» (Beyer 1971, 183) проводит различие между актуальной беспредельностью Бога и мнимой беспредельностью многообразного тварного мира – эйдосов и их порождений; согласно Григоре, последнее является беспредельным для нас, но не по природе.

<sup>16</sup> Источники Булатовича в «Апологии» в отношении конкретных деталей учения Григория Паламы исчерпываются книгой: Paisij Velichkovskij 1892. Эта книга содержит три места с упоминанием имени Григория Паламы, в том числе, одно с анафематствованием Варлаама и Акиндина (в исихастском, а не догматическом контексте). Ни одно из этих мест не содержит паламитского учения о различении в Боге сущности и энергий, но каждое упоминает имя Паламы лишь в связи с исихастским измерением его мысли, т.е. в связи с учением об умной молитве.

Как кажется, первым автором в русской религиозно-философской мысли, обратившимся к текстам Паламы, был С.Н. Булгаков. Как мне представляется, период активного изучения Булгаковым наследия Паламы приходится на 1914–1916 гг. – время, предшествующее написанию им сочинения «Свет Невечерний», изданного в 1917 г. В этом сочинении в контексте своих рассуждений Булгаков использует изученные им тексты Паламы, и приводит цитаты из сочинений Паламы – вероятно, в своем собственном переводе.

В дальнейшем же Булгаков будет апеллировать к Паламе и паламизму: он будет делать это, в основном, в контексте разработки софиологических идей и полемики с критиками его софиологии<sup>17</sup>. Однако его отсылки к паламизму и сочинениям Паламы уже будут общего характера, без цитат и почти без отсылок к конкретным текстам.

Интерес Булгакова к сочинениям Паламы проявляется уже в его переписке с Флоренским, относящейся к 1914 г. В письме от 15 февраля 1914 г. Булгаков свидетельствует, что он «занимается Паламой» и думает о своевременности издания русских переводов трактатов византийского богослова. Из них Булгаков в этом письме выделяет трактаты *Сто пятьдесят глав* и *Феофан*, перевод и издание которых особенно необходимы<sup>18</sup>. В *Свете Невечернем* мы обнаруживаем уже следы детального чтения Булгаковым сочинений Паламы, а конкретно – трактатов «150 глав» и «Феофан», упомянутых в письме Булгакова к Флоренскому. Учение Григория Паламы обсуждается в этом сочинении трижды. Во-первых, в отделе, посвященном Божественному ничто, – здесь Булгаков обсуждает различие Григорием Паламой в Божестве «трансцендентной сущности», каковая «характеризуется чертами отрицательного богословия», и энергий, в каковых Бог «осуществляет Себя». Иллюстрируя это учение, Булгаков приводит цитаты из трактатов Паламы *Феофан* и *Сто пятьдесят глав*<sup>19</sup> (везде в *Свете Невечернем* Булгаков приводит цитаты из Паламы по 150-му тому патрологии Миня (PG 150)).

Во-вторых, в разделе своего сочинения, посвященном Софии, Булгаков упоминает учение Паламы в связи со своей доктриной Софии как Души мира (в которое мы здесь не будем углубляться). В этом плане Булгаков – хоть это и расходится с его целью утвердить в церковном сознании учение о Софии – указывает на полемику Паламы с «языческой» доктриной Мировой Души, о каковой он узнал, очевидно, штудировав трактат Паламы *Сто пятьдесят глав*. Булгаков приводит место из *Ста пятидесяти глав*, где говорится о том, что не существует никакой небесной или всемирной разумной души, но есть только единственный вид души – это человеческая душа<sup>20</sup>.

Наконец, в разделе, обсуждающем различие между человеческим и ангельским существом, относящемся к отделу «Человек», Булгаков приводит цитаты из «150 глав» Григория Паламы, иллюстрирующие это различие. Из них следует, что человек, будучи, в отличие от ангелов, сотворенным из материи, получил от Бога оживляющий эту материю дух, сохраняющий и оживотворяющий человеческое тело. Человека отличает от ангела наличие этого духа (PG 150, col. 1147); так же как и свойственная человеческой душе способность начальствовать – над страстями, телом и всей землей (PG 150, col. 1165).

Ключевой является следующая цитата *Ста пятидесяти глав* Паламы, PG 150, col. 1165, приводимая Булгаковым:

<sup>17</sup> Обзор мест из сочинений и корреспонденции Булгакова с упоминанием Григория Паламы или паламизма см. в работах: Angelov – Pavlov – Tanev 2017, 58-71; Vaganova 2010, 108-111.

<sup>18</sup> Florenskij – Bulgakov 2001, 78.

<sup>19</sup> Bulgakov 1994, 111-113.

<sup>20</sup> Bulgakov 1994, 196, прим. \*.

[Люди] одни из тварей, кроме способности к разуму и слову, имеют еще чувственность [курсив С.Н. Булгакова. – Д.Б.], которая, будучи по природе соединена с умом, изобретает многообразное множество искусств, умений и знаний: занятие земледелием, строение домов и творчество из не-сущего (πρόαγειν ἐκ μὴ ὄντων), хотя и не из совершенно не сущего (μὴ ἐκ μηδαιῶς ὄντων) — ибо это принадлежит лишь Богу — свойственно одному лишь человеку... Ничего из этого ни в каком смысле не свойственно ангелам.

Нетрудно определить, что это место представляет собой 63-ю главку из *Ста пятидесяти глав*; по современному изданию данного трактата Р. Синкевичем это следующее место: Saint Gregory Palamas 1988, 156. Если мы посмотрим на греческий текст следующей фразы из этого фрагмента в переводе С.Н. Булгакова: «[люди] ...кроме способности к разуму и слову, имеют еще чувственность...»: πρὸς τῷ νοεῖν τε καὶ λογικῷ καὶ τὸ αἰσθητικὸν ἔχομεν, мы увидим, что здесь находит свое проявление учение Григория Паламы об иерархии способностей человеческого существа, о котором шла речь в первой части настоящей статьи<sup>21</sup>, и λογικός здесь следует понимать как разумную, νοερός - как умную, а αἰσθητικός как чувствующую способность человеческого существа. Таким образом, корректный перевод этой фразы должен звучать так: «[люди] ...кроме ума и разумности, обладают еще и чувствующей способностью».

Булгаков комментирует сказанное Паламой в этом фрагменте следующим образом: «В число отличий между человеком и ангелом св. Григорий включает и способность к хозяйству, к хозяйственному владению землей, свойственную только человеку»<sup>22</sup>. Отсылка к теме хозяйства у Булгакова здесь появляется не случайно. Философия хозяйства – центральная тема философского творчества Булгакова периода 1906 – 1912 гг. Содержание этого фрагмента из Паламы имеет отношение к теме, которой Булгаков касался в своей предыдущей, по отношению к *Свету Невечернему*, фундаментальной работе *Философия хозяйства*, изданной в 1912 г. А именно, это тема творчества (при всей разности коннотаций концепта творчества для Паламы и Булгакова). Хотя в комментарии Булгакова на вышеприведенный фрагмент из Паламы эта тема не акцентируется, она является важной как для «Философии хозяйства», так и для «Света Невечернего».

Тому, что Булгаков перевел как «творчество» в этом фрагменте из Паламы, в оригинальном тексте Паламы соответствует глагол πρόαγειν, что буквально значит «вывести наружу». То есть буквально у Паламы говорится: «выведение из не-сущего»; но контекст этой фразы - сравнение соответствующей способности человека с Божественным актом выведения тварного из совершенно не-сущего (творением из ничего) – указывает, что смысл, заложенный в этой фразе Паламы, можно передать и через понятие «творчества», как это сделал Булгаков. Однако можно сказать, что выбор Булгаковым слова «творчество» при переводе фразы πρόαγειν ἐκ μὴ ὄντων не случаен. Это свидетельствует о внимании Булгакова к философии творчества – внимании, проявляющемся и когда он работает с текстами Паламы.

В *Философии хозяйства* Булгаков так же, как и Палама, соотносит человеческое творчество с мифологемой божественного творения из ничего. Однако взгляд Булгакова на метафизический статус творчества в *Философии хозяйства* гораздо менее позитивен, чем взгляд Григория Паламы в *Ста пятидесяти главах*. Палама говорит о человеческом

<sup>21</sup> Biriukov 2017, 20.

<sup>22</sup> Bulgakov 1994, 268.

творчестве как о том, что из не-сущего, хотя и не из совершенно не-сущего – последнее возможно только для Бога в Его творческом акте. Таким образом, творчество человеческого существа, как соединяющего в себе чувствующую и умную способности, согласно Паламе, по своей природе подобно Божественному творению из ничто; первое соответствует последнему, взятому в человеческой мере. Булгаков же в *Философии хозяйства* противопоставляет и сталкивает человеческое творчество и мифологему Божественного творения из ничто. Он настаивает, что человек не может сотворить ничего метафизически нового, каковое возможно только для Бога-Творца, но человеческое творчество есть воспроизведение уже заданных образцов. Подражание же творческому самостоянию Творца есть сатанизм. Творчество соответствует не образу Божию в человеке, который дан, а подобию, которое задано. Человеческое творчество понимается Булгаковым здесь как приобретение знания в платоновском смысле: а именно, приобретение знания через припоминание<sup>23</sup>.

В изданном же через пять лет после *Философии хозяйства* *Свете Невечернем*, где, как я говорил, находит свое проявление знакомство Булгакова с идеями Паламы, мы обнаруживаем несколько иное осмысление метафизического статуса творчества. В том же самом отделе «Человек», где он приводит иллюстрирующую различие между человеческим и ангельским существом цитату из Паламы, но несколько ранее, Булгаков рассуждает и о творчестве. Но он делает это уже в несколько ином ключе, чем в *Философии хозяйства*. Творческую способность в человеке Булгаков здесь относит не к подобию, но к образу Божию. Он говорит, что человеку свойственно стремление к абсолютному творчеству. Хотя эта абсолютность человеческого творчества всегда остается потенциальной, поскольку творческий продукт, созданный конечным человеком, никогда не исчерпывает творческое выхождение духа. Булгаков говорит о соотношении абсолютного творчества (свойственного для Бога) и человеческого творчества так, что между ними существуют сродство и соотносительность, но при этом и бездна, отличающая потенциальность от актуальности; это бездна является причиной трагичности, внутренне присущей творчеству<sup>24</sup>.

Итак, как мне представляется, философия творчества Булгакова, представленная в «Свете Невечернем», отличается от его же взгляда на творчество в «Философии хозяйства». В последнем случае предполагается, что нет ничего общего между абсолютным Божественным творчеством/творением из ничто, предполагающим метафизическую новизну, и творчеством человеческим, каковое сводится к воспроизведению заданных образцов. В «Свете Невечернем» же Божественное абсолютное творчество понимается как основа для творчества человеческого, образец, хотя и принципиально не достижимый; вследствие чего о Божественном и человеческом творчестве говорится как о соотносительных. Этот взгляд Булгакова на концепт творчества, представленный в отделе «Человек» «Света Невечернего», близок к тому пониманию, которое высказывает Палама в «Ста пятидесяти главах», где также идет речь о человеческом творчестве, понимаемым по аналогии с Божественным творчеством/творением из ничего - во фрагменте, приводимом Булгаковым в том же отделе «Света Невечернего» немного далее. Рассуждение Булгакова о творчестве в «Свете Невечернем» могло бы быть комментарием к соответствующему фрагменту из Паламы – настолько мысли Паламы и Булгакова изоморфны.

<sup>23</sup> Bulgakov 2009, 178-179.

<sup>24</sup> Bulgakov 1994, 243-244.

На указанное рассуждение Булгакова о творчестве в *Свете Невечернем* могла повлиять философия творчества Н.А. Бердяева, о которой он упоминает в ходе своих рассуждений<sup>25</sup>. Однако, как следует из вышесказанного, соответствующее рассуждение Григория Паламы также могло служить источником вдохновения Булгакова в этом отношении.

## REFERENCES

- Angelov, Angel – Pavlov Pavel – Tanev Stoyan. 2010.* The Sophiological controversy as a clash of different patristic interpretations. In *Sophia. The Wisdom of God – Die Weisheit Gottes. Forscher aus dem Osten und Westen Europas an den Quellen des gemeinsamen Glaubens*, Herausgegeben von T. Haintaler, F. Mali, G. Emmenegger, M. Ostermann. Innsbruck-Wien.
- Biriukov, Dmitri Sergeevitch. 2014.* Иерархии сущего в патристической мысли. Григорий Нисский и Дионисий Ареопагит [Hierarchy of beings in the Patristic thought: Gregory of Nyssa and Dionysius the Areopagite]. In *Государство, религия, церковь в России и за рубежом* [State, Religion and Church in Russia and Worldwide] 32/3, 304-326.
- Biriukov, Dmitri Sergeevitch. 2017.* Тема иерархии природного сущего в паламитской литературе. Ч. 1. Предыстория темы иерархии сущего и возникновение этой темы в паламитских спорах [Taxonomies of Beings in the Palamite Literature. Part 1. Early History of the Topic of Taxonomy of Beings and Appearance of This Topic in the Palamite Controversy] In *Konstantínove listy* [Constantine's Letters] 2/10, 15-22.
- Bulgakov, Sergei Nikolaevitch. 1994.* Свет Невечерний. Созерцания и умозрения [Not evening's light. Contemplation and speculation.]. Moscow.
- Bulgakov, Sergei Nikolaevitch. 2009.* Философия хозяйства [Philosophy of economy]. Moscow.
- Beyer, Hans-Veit. 1971.* Nikephoros Gregoras als Theologe und sein erstes Auftreten gegen die Hesychasten. In *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 20, 171-189.
- Browning, Robert. 1955 – 1957.* David Dishypatos' Poem on Akindynos. In *Byzantion* 25-27, 713-745.
- Costache, Doru. 2011.* 'Experiencing the Divine Life: Levels of Participation in St Gregory Palamas' on the Divine and Deifying Participation. In *Phronesis* 26/1, 9-25.
- Florenskij, Pavel – Bulgakov, Sergij. 2001.* Переписка священника Павла Александровича Флоренского со священником Сергеем Николаевичем Булгаковым [Correspondence between priest Pavel Alexandrovich Florensky and priest Sergei Nikolaevich Bulgakov]. Tomsk.
- Gregorius Nyssenus. 1960.* Gregorii Nysseni opera. Contra Eunomium Libri: I et II. Vol. 1-2. Leiden.
- Gregorius Palamas. 1970.* In *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα. Τόμος Γ.* [Works of Gregory Palamas. Vol. 3]. Επ. Χρήστου, Παναγιώτης. Thessaloniky.
- Gregorius Palamas. 1988.* In *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα. Τόμος Α.* Δευτέρα ἔκδοσις. [Works of Gregory Palamas. Vol. 1. Second edition]. Επ. Χρήστου, Παναγιώτης. Thessaloniky.
- Gregorius Palamas. 1994.* In *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα. Τόμος Β.* Δευτέρα ἔκδοσις. [Works of Gregory Palamas. Vol. 2. Second edition]. Επ. Χρήστου, Παναγιώτης. Thessaloniky.
- Maximus Confessor. 1982.* Declerck, Jose (ed.). *Maximi Confessoris Quaestiones et Dubia*. Brepols-Turnhout.
- Paísij Velichkovskij. 1892.* Житие и писания молдавского старца Паисия Величковского с присовокуплением предисловий на книги св. Григория Синаита, Филофея Синайского,

<sup>25</sup> Bulgakov 1994, 244.

ТЕМА ИЕРАРХИИ ПРИРОДНОГО СУЩЕГО В ПАЛАМИТСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ. Ч. 2. ПАЛАМИТСКОЕ  
УЧЕНИЕ В КОНТЕКСТЕ ПРЕДШЕСТВУЮЩЕЙ ТРАДИЦИИ И ЕГО РЕЦЕПЦИЯ В РУССКОЙ  
РЕЛИГИОЗНОЙ МЫСЛИ XX В. (ФИЛОСОФИЯ ТВОРЧЕСТВА С.Н. БУЛГАКОВА)

Исихия пресвитера и Нила Сорского, сочиненных другом его и спостником старцем Василием Поляномерулским, об умном трезвении и молитве [The life and writings of the Moldavian elder Paisius Velichkovsky with addition of his preambles to the books of St Gregory the Sinaite, Philotheus of Sinai, Hesychius the Presbyter and Neilus of Sorbia Sorbara composed by his friend elder Basil of Polynomerula, about sobriety and prayer]. Moscow.

*Perl, Eric. 2007. Theophany: the Neoplatonic philosophy of Dionysius the Areopagite. New-York. Saint Gregory Palamas 1988. The One Hundred And Fifty Chapters. Sinkewicz, Robert, a critical edition, translation and study. A Critical Edition, Translation and Study. (Studies and Texts 83). Toronto.*

*Perl, Eric. 2007. Theophany: the Neoplatonic philosophy of Dionysius the Areopagite. New-York. Pseudo-Dionysius Areopagita. 1990. De divinis nominibus. In Suchla, Beate Regina (ed.). Corpus Dionysiacum 1. Berlin.*

*Vaganova, Natalia. 2010. Софиология протоиерея Сергия Булгакова [Sophiology of Archpriest Sergius Bulgakov]. Moscow.*

SUMMARY: TAXONOMIES OF BEINGS IN THE PALAMITE LITERATURE. PART 2. THE PALAMITE DOCTRINE IN THE CONTEXT OF THE PREVIOUS BYZANTINE TRADITION AND ITS RECEPTION IN THE RUSSIAN RELIGIOUS THOUGHT OF THE XXth CENTURY (THE PHILOSOPHY OF CREATIVITY BY SERGEI BULGAKOV). I provide a detailed comparison of the doctrine of taxonomy of beings in Gregory Palamas and such previous Byzantine theologians as Dionysius the Areopagite and Gregory of Nyssa. I examine David Dishypatos' teaching on taxonomy of beings as well. The study shows that Palamas partly shifted natural abilities in relation to the kinds of created beings which possess them compared to Dionysius: in the Dionysian hierarchy of naturally participating beings, intellectual ability was typical for the angelic (intellectual) powers, while rational ability was typical for the humans. In Palamas, intellectual ability was typical for the humans, while spiritual natural ability was typical for the angelic powers. I observe the reception of Gregory Palamas' teaching of taxonomy of beings in Russian religious and philosophical thought. In this regard, I consider Sergei Bulgakov's philosophy of creativity. I believe that the fragment from Palamas' "The One Hundred and Fifty Chapters" (PG 150, col. 1165 = Saint Gregory Palamas. The One Hundred And Fifty Chapters. Sinkewicz, Robert, a critical edition, translation and study. Toronto, 1988. P. 156) was essential for the formation of philosophy of creativity offered by Bulgakov in his "Unfading Light. Contemplations and Speculations". In addition, I offer revisions of Bulgakov's translation of this Palamas' fragment.

Dr habil Dmitry Biriukov, PhD.

The Sociological institute of the Russian Academy of Science,  
National Research University Higher School of Economics (HSE),  
Saint Petersburg State University of Aerospace Instrumentation (SUAI)  
Severny av., 6/1, 536  
194354 St Petersburg  
Russia  
dbiryukov@hse.ru



# METAMORFÓZY KREŠŤANSTVA NA KAUKAZE: OD JEHO ROZŠÍRENIA PO ZAČLENENIE REGIÓNU K RUSKÉMU IMPÉRIU V 19. STOROČÍ

**Metamorphosis of Christianity in the Caucasus: From Its Expansion to the Integration of the Region to the Russian Empire in the 19th Century**

**Michal Šmigel' – Aleksandr A. Cherkasov – Miroslav Kmeť**

DOI: 10.17846/CL.2019.12.2.80-97

**Abstract:** ŠMIGEL, Michal – CHERKASOV, Aleksandr A. – KMEŤ, Miroslav. *Metamorphosis of Christianity in the Caucasus: From Its Expansion to the Integration of the Region to the Russian Empire in the 19th Century.* Christianity in the Caucasus – from its expansion in the 3rd – 4th centuries to the integration of the region to the Russian Empire in the 19th century went through peculiar metamorphic changes. It had its own history for each nation of the region. On the one hand, old Transcaucasian cultures (Armenian and Georgian) entirely adopted Christianity and maintained it throughout the centuries. On the other hand, the mountain dweller nations of the Caucasus, lacking their own statehood, have only partially adopted Christianity with the long-term presence of religious syncretism (mix of paganism, Judaism, Christianity and Mohammedanism) and after all, they were mostly islamized. Beside a number of internal and external influences and factors, the mental conservatism of Caucasian ethnic groups also appears important in these processes.

**Keywords:** *paganism, Judaism, Christianity, syncretism, Islam, Caucasian nations, Muhacir, Russian Empire*

**Abstrakt:** ŠMIGEL, Michal – CHERKASOV, Aleksandr A. – KMEŤ, Miroslav. *Metamorfózy kresťanstva na Kaukaze: od jeho rozšírenia po začlenenie regiónu k Ruskému impériu v 19. storočí.* Kresťanstvo na Kaukaze – od jeho rozšírenia v 3. – 4. storočí po začlenenie regiónu k Ruskému impériu v 19. storočí, prešlo svojráznymi metamorfóznymi zmenami a u každého národa regiónu malo svoju vlastnú históriu. Na jednej strane staré zakaukazské kultúry (arménska a gruzínska) si v plnej miere osvojili kresťanstvo a naprieč storočiami ho udržali. Horské národy Kaukazu, ktoré postrádali vlastnú štátnosť, osvojili si kresťanstvo zväčša len čiastkovo, dlhodobo sa tu prejavoval aj religiózny synkretizmus (zmiešanie pohanstva, judaizmu, kresťanstva, islamu) a napokon sa väčšinou islamizovali. Popri množstve vnútorných a vonkajších vplyvov a faktorov, dôležitým sa v týchto procesoch javí aj mentálny konzervativizmus kaukazských etník.

**Kľúčové slová:** *pohanstvo, judaizmus, kresťanstvo, synkretizmus, islam, kaukazské národy, muchadžirstvo, Ruské impérium*

Kaukaz je vo svojej komplexnosti historicky unikátnym regiónom. Má mnohonárodnostný, nábožensky rôznorodý a multikultúrny charakter. Takéto prívlastky nadobudol v dôsledku svojrázneho špecifického historického vývoja. Na Kaukaze sa od pradávna stretávali civilizácie a bol aj akousi

„etnickou šachovnicou“ národov, ktoré – popri svojej kultúre – boli nositeľmi aj vlastných osobitých vierovyznaní a tie prejavom duchovnej kultúry ľudí. Pritom dejiny jednotlivých náboženstiev na Kaukaze sú veľmi interesantné a ich koexistencia priťahuje pozornosť vedeckého záujmu. V našom prípade pôjde o komparatívno-historickú štúdiu, ktorá sa pokúsi zmapovať nie až tak genézu kresťanstva na Kaukaze, ako skôr jeho metamorfózne prejavy v kontexte celkovej religiozity a dialógu civilizácií v tomto regióne, ktorý má oprávnené aj ďalší prívlastok – križovatka kultúr.

\* \* \* \* \*

V 1. storočí po Kr., keď sa podľa tradície apoštoli rozišli do rôznych kútov sveta s blahozvešťou, Kaukaz bol arénou rivality medzi Rímom a Partskou ríšou. Samozrejme, vplyv impérií sa rozšíril hlavne na Zakaukazsko, ale aj krajiny na sever od centrálného kaukazského chrbta nezostali bokom od udalostí svetových dejín. Podľa legendy, apoštoli Ondrej (vo východnej cirkvi Andrej Prvopovoláný) a Šimon (nazývaný aj Kanaánsky alebo Horlivec) prichádzali na Kaukaz zo strany Čierneho mora a apoštol Bartolomej od Kaspického mora. Napokon existuje aj legenda, že Bartolomej podľahol mučeníckej smrti v okolí mesta Derbent v dnešnom Dagestane (Gumanov 2011). Hoci niesli vieru všetkým národom, smerovali však najprv do židovských komunít Kaukazu.

Celý rad výskumov poukazuje na to, že existencia prvých kaukazských včasnokresťanských komunít bola spojená s prítomnosťou židovského elementu na Kaukaze. Z tohto dôvodu je potrebné poukázať na samotnú históriu kaukazských židov, ktorá siaha do hĺbky dávnych čias a stráca sa v hmle literárnych a ústnych tradícií.

Ako svedčia cestopisy z 18. a 19. storočia, medzi kaukazskými židmi ešte žila legenda, že sú potomkami zajatcov, ktorých Asýrčania odviekli zo Samárie (hlavného mesta severného, t. j. Izraelského kráľovstva) a násilne premiestnili do hôr Médie, ktoré sa spájali s Kaukazom. Paralelne s touto legendou, ktorá spája začiatok židovského osídlenia na Kaukaze s dobou zničenia Samaritánskeho kráľovstva (696 pred Kr.), sa zachovala ďalšia legenda, podľa ktorej sa začiatok židovského osídlenia na Kaukaze uskutočnil v dobe zničenia Prvého chrámu v roku 587 pred Kr. (Gorskíe evrei 1999, 29-30; Istoriya evreev na Kavkaze).

Podľa „Dejín Gruzínska“ cároviča Vachuštiho Bagrationa (1745) po zničení Jeruzalema novobabylonským kráľom Nebukadnesarom II. na konci 6. storočia prišla časť židovských vyhnancoch do Iverie (Gruzínska)<sup>1</sup>, kde požiadala správcu mesta Mcchety<sup>2</sup>, aby im poskytol miesto na usadenie sa. Kráľ súhlasil a určil miesto na rieke Zanav, ktoré bolo – vzhľadom na Židmi platenú daň – nazvané Kerk (daň). Podľa inej verzie už spomínaných „Dejín Gruzínska“ sa začiatok židovského osídlenia v regióne datuje do obdobia Druhého chrámu, približne v čase vzniku židovskej diaspóry na Kryme, keď sa po jeho zničení (v roku 70 po Kr.) časť židovských utečencov usadila v Mcchete spolu s ich súvercami, ktorí prišli predtým (Istoriya evreev na Kavkaze; Ioseliani 1843, 5-7). Aj ďalšie písomné pramene potvrdzujú prítomnosť židovskej diaspóry v Mcchete na samom konci 1. storočia pred Kristom (Alekseev 2006, 1-2).

Nie je vylúčené, že prvými adeptmi kresťanstva na Kaukaze skutočne boli Židia-Semiti (Hebreji), ktorí sa kedysi ocitli v regióne ako obchodníci, kupci, úžerníci alebo misionári-rabíni. Gruzínske pramene zreteľne dokumentujú prítomnosť mcchetskej židovskej komunity na konci 1. storočia pred Kr. a v prvých storočiach po Kr. (Eliashvili 1926, 39). Podľa nich prvými šíriteľmi kresťanstva v Gruzínsku začiatkom 4. storočia boli Židia Evjatar (Abiatar) z Urbni a jeho sestra Sidónia, ktorých Gruzínska pravoslávna cirkev zaraďuje medzi svätých, a taktiež Židovka

<sup>1</sup> Vlastné pomenovanie Židov v starohebrejskom jazyku (a tiež aj v súčasnom ivrite – novohebrejčine) je „Ivri“, „Ivrim“. Existuje starožidovské slovo „ivrejon“, ktoré znamená miesto osídlené Židmi. Od tohto pochádzajú údajne aj názvy Iveria – niekedy aj Iberia (Gruzínsko) a Iberia (Španielsko), resp. Iberský polostrov (Pyrenejský polostrov), od dávnych čias osídlené Židmi – presídlencami z Palestíny.

<sup>2</sup> Starobylé hlavné mesto východogruzínskeho štátu Kartli.

Solomea – autorka životopisu sv. Niny Kappadokijskej, ktorá pokrстила Gruzínsko. Vcelku tak židia boli prvými rozširovatelmi kresťanstva v Gruzínsku a na Kaukaze.

V tejto súvislosti osobitný záujem púta aj teória objavenia sa na Kaukaze prvých spoločenstiev tzv. horských židov, ktorí vyznávali judaizmus a ktorí (z etnokultúrneho hľadiska) absorbovali elementy kultúry kaukazských národov. Tieto špecifiká dodnes odlišujú „horských židov“ od iných židovských skupín. V historickej literatúre existuje niekoľko verzií a hypotéz pôvodu horských židov. Podľa jednej z nich, prvá židovská komunita v regióne bola založená v 6. storočí prišielcami z juhozápadných oblastí sásánovského Iránu. Verzia sa zakladá na neexistencii semitských koreňov u horských židov a postulovaní ich etnogenetických spojení s iránskymi Tatmi, ktorí prijali judaizmus a boli presídlení na Kaukaz sásánovským kráľom Husravom I. Anošarvanom (531 – 579). Druhá verzia vedie k tomu, že predkami horských židov boli akoby Peržania, ktorí po svojom presídlení na Kaukaz prijali judaizmus pod vplyvom Chazarov. Základom pre vznik a vývoj tejto verzie zrejme bola príbuznosť medzi tatskými a horskožidovskými jazykmi (Farzaliev 2008, 170-171).

Čo sa týka Chazarov a prítomnosti židovského prvku na Kaukaze – ten sa medzi iným prejavoval unikátnym konfesijným javom, obdoba ktorého sa nenachádza v dejinách. Je pravdou, že sa to stalo o niečo neskôr – niekoľko storočí po Kr. Na pomedzí východnej Európy a Ázie zo severu priliehalo ku Kaukazu silné Chazarské kráľovstvo (650 – 969) (Golden 2007, 7), ktoré vzniklo na troskách Veľkobilharskej ríše (tzv. Onogurie) a na začiatku centrum tejto štátnosti sa nachádzalo v prímorskej časti dnešného Dagestanu. Chazari (v prameňoch aj Kovari) boli zrejme turkickým etnikom (nejasného pôvodu), teda boli úplne cudzí Židom, ale napriek tomu istá časť poddaných chazarského kagana prijala judaizmus (prítom v Chazarskom kaganáte vyznávali aj kresťanstvo a islam i šamanizmus – pozn. autora). Chazari boli teda jediným nehebrejským etnikom, ktoré kolektívne prijalo judaizmus. „*O to viac je to interesantné, že duch proselytizmu bol vždy cudzí Židom. Oni sa pokladali za Bohom vyvolaný národ, nielen ako veriaci v skutočného Boha, ale aj ako deti Abrahámove. Neverou mohli stratiť túto vysokú výhodu, ale cudzinci ju vierou nenadobúdali. Obrátenie Chazarov v judaizmus svedčí o tom, ako niekedy tento element, hoci aj pasívne, bol silným v krajinách, kde je teraz ledva viditeľná jeho prítomnosť*“ (P.U. 1869, 7). Berúc do úvahy časté pochody Chazarov do Zakaukazska, ich vládu nad Dagestanom a existenciu chazarských miest na východnom Kaukaze existuje domnienka, že prijatie židovskej viery elitou kaganátu sa uskutočnilo hlavne pod vplyvom jemu podriadených kaukazských židov (Istoriya evreev na Kavkaze).

Medzitým sa kresťanstvo postupne zakoreňovalo v Arménsku, Gruzínsku a v kaukazskej Albánii. Vo 4. storočí pred Kr. sa objavujú aj prvé napoly legendárne informácie o kresťanských kláštoroch v historickej Alanii (t. j. kaukazskej Alanii).

V Arménsku sa kresťanstvo začalo šíriť v 2. – 3. storočí, hoci vznik kresťanskej cirkvi sa tu traduje do doby pôsobenia apoštolov Tadeáša a Bartolomeja. Aj keď do Arménska (historického Arménska – územne sa rozprestierajúceho medzi Kaspickým, Čiernym a Stredozemným morom) už v 2. storočí po Kr. prišli grécki misionári z Cézarey, za apoštola je však považovaný až sv. Gregor Iluminátor (tiež Grigor Lusavorič, †328), ktorý prijal krst v Cézarei Kappadóckej. Práve on priviedol ku kresťanstvu arménskeho kráľa Tiridata III. (Tiridates, tiež Trdat; 287 – 330). Ten následne vyhlásil kresťanstvo za štátne náboženstvo. Stalo sa tak v roku 301, t. j. osem desaťročí predtým, než tak roku 380 po Kr. učinil cisár Theodosius Veľký v Rímskej ríši. Gregor Iluminátor sa súčasne stal prvým biskupom vo Vagharšapate (Szabo 2016, 29-30) a začal používať titul katolikos<sup>3</sup>. Následne, na začiatku 4. storočia kresťanstvo prijal aj gruzínsky panovník Mirián III. (265 – 342)

<sup>3</sup> **Katolikos** – pôvodne zástupca antiochijského patriarchu, neskoršie hlava nezávislých (najmä východných) cirkví (dodnes arménskej cirkvi).

(Otechestvennaya istoriya 1994, 105, 642). Novovzniknutá gruzínska cirkev bola do polovice 11. storočia podriadená antiochijskému patriarchovi (Aleš 1978, 175-176) a jej predstaviteľ bol prítomný (spolu s arménskymi delegátmi) už na prvom Nicejskom koncile v roku 325.

Gruzínske obrátenie na kresťanstvo sa pripisuje pôsobeniu rodáčky z Jeruzalema – už spomínanej Niny Kappadokijskej, ktorú Gruzínci pomenovávajú Nino (je apoštolkou a patrónkou Gruzínska – pozn. autora), Arméni – Nune a u gréckych spisovateľov sa objavuje ako Nonna, čo v latinčine znamená mníška. V Jeruzaleme kolovala legenda, že chitón Pána je ukrytý v Mcchete a sv. Nina sa zapálila túžbou vidieť túto svätyňu a hlásať Božie slovo v kaukazskej Ivérii (gruzínskom Kartli) (P.U. 1869, 14-15). Vo Vakuštijanových „Dejinách Gruzínska“ sa uvádza kresťanská legenda, podľa ktorej sv. Nina (314 po Kr.) pricestovala do Urbni a vošla do štvrti obývanej židmi, s ktorými sa mohla slobodne rozprávať. V čase svojho prebývania v Mcchete sv. Nina často navštevovala židovské mesto a podarilo sa jej obrátiť na kresťanstvo židovského rabína Evjatara, ktorému je pripisovaná dôležitá úloha v christianizácii Gruzínska (Istoriya evreev na Kavkaze).

Napokon aj kaukazská Albánia<sup>4</sup> patrí do radu tých krajín, kde prvé kresťanské komunity vznikli ešte dávno pred 4. storočím – pred ustanovením kresťanstva štátnym náboženstvom. Podľa albánskej tradície začiatkom prvých storočí po Kr. do Albánie prenikali prví kresťanskí misionári, apoštoli (Bartolomej a Júda Tadeáš) a ich žiaci a stúpenci z Jeruzalema, zo Sýrie a zakladali prvé kresťanské komunity. V prvom rade tomu bola nápomocná existencia starožidovských osídlení dávno pred 1. storočím po Kr. a v 1. storočí po Kr. aj nazarénov – židovských kresťanov, resp. židokresťanov z Palestíny (Geyushev 1984, 134). Uznatie a oficiálne prijatie kresťanstva v kaukazskej Albánii prebiehalo fakticky synchronne s Rímskou ríšou. Albánsky panovník prijal kresťanstvo v roku 314 (po vydaní Milánskeho ediktu v roku 313) a štátnym náboženstvom stalo sa kresťanstvo v albánskom štáte v roku 326 (po Nicejskom koncile v roku 325). (Alyshov 2018, 228).

Napriek prijatiu kresťanstva arménskymi a gruzínskymi panovníkmi sa však pohanstva ich poddaní zbavovali ťažko. Ako poznamenáva historik Zenobius, kresťanská žiarlivosť novoobrátených arménskych kniežat viedla k drsnému a krvavému prenasledovaniu modloslužobníkov. V Gruzínsku ešte aj po 200 rokoch od prijatia kresťanstva kráľom Miriánom existovali pohanské oltáre na hore Zaden v okolí panovníckeho hlavného mesta. Miestne prostriedky na šírenie kresťanstva zjavne nestačili a okolo roku 550 – s požehnaním slávneho pustovníka Šimona Stylitu – do Gruzínska došla misia kazateľov, známych v gruzínskych cirkevných dejinách ako 13 sýrskych otcov. Títo sú považovaní za zakladateľov najznámejších kláštorov a kostolov v krajine a uctievaní za svätých, ktorí dokončili dielo začaté mcchetskými židmi a sv. Ninou (P.U. 1869, 15).

Analyzujúc útržkovité informácie o šírení kresťanstva na Kaukaze gruzínskymi, arménskymi a agvanskými kazateľmi je možné vyvodiť záver, že semeno kresťanskej viery tu nikdy nedozrelo do požehnanej žatvy: výhonky boli zničené nezhodami. Dôvody nie je ťažké vysvetliť. Napríklad Dagestan je oddelený od Gruzínska a od rovinatej časti Agvanie (kaukazskej Albánie) ťažko prekonávanými prírodnými rozhraniami. Preto sa vplyv gruzínskych, arménskych alebo agvanských panovníkov nikdy pevne neujal v horách Centrálného Kaukazu. Niekedy isté skupiny horalov, sledujúc pritom rôzne motívy, uznávali moc toho či iného suveréna, ale takáto poddajnosť bola

<sup>4</sup> **Kaukazská Albánia** – staroveký polyetnický štátny útvar, ktorý vznikol na konci 2. – v polovici 1. storočia pred Kr. vo východnom Zakaukazsku (východne od starovekého Arménska v horách dnešného Azerbajdžanu). Jeho obyvateľstvo hovorilo jazykmi lezginskej vetvy nachsko-dagestanskej jazykovej rodiny a bolo konglomerátom 26 kmeňov, v ktorom vedúcu úlohu zohrával kmeň Albáncov (tiež Agvanci, resp. Aghvanci); podľa neho je nazvaný aj celý zväz. V polovici 5. storočia po Kr. kaukazská Albánia stratila nezávislosť a stala sa súčasťou sásánovského štátu. Názov Albánia (Albánsko) je starogrécky a označuje horskú krajinu. Neskôr dostalo toto územie perzské pomenovanie Aran (Arran) a následne jej južné regióny získali turkicko-iránske pomenovanie **Karabach**.

úplne imaginárna. Horali ľahko vyjadrovali pokoru, pretože ju nepovažovali za povinnú alebo akokoľvek obmedzujúcu ich nezávislosť. V zásade ľahko prijímali kresťanskú vieru a podobne ľahko sa jej aj zriekali (P.U. 1869, 15).

Dôležitým medzníkom v dejinách kresťanstva na severnom Kaukaze boli misie byzantského cisára Justiniána v polovici 6. storočia na čiernomorské pobrežie Kaukazu – do prostredia *abcházsko-adygských etník*. Podľa V. B. Pfafa, doktora práv a člena Kaukazského oddelenia Ruskej geografickej spoločnosti, išlo o významnú udalosť v christianizácii východného čiernomorského pobrežia a Čerkeska, resp. Čerkesov.<sup>5</sup> V roku 562 Justinián uzavrel mier s Peržanmi a Lazika<sup>6</sup> bola vrátená Byzancii. Mier s Peržanmi umožnil obrátiť pozornosť cisára na horské národy Kaukazu. Po jednej z expedícií do Alanie<sup>7</sup> pravdepodobne prevzal Justinián do svojho mena aj prímenie *Alanicus*. Podriadili sa mu všetky horské kmene od rieky Terek po Tamanský polostrov. Najviac sa pod byzantský vplyv dostali Abcházci a Čerkesi, ktorí v tom čase žili v horách západnej časti Kaukazu a okolo ústia rieky Kubáň. Odvtedy sa kresťanstvo medzi horalmi rozširovalo s veľkým úspechom, a preto v príbehoch rôznych kaukazských národov, keď sa hovorí o „hore Čerkeskej“, sa zvyčajne pridáva prívlastok „krajina kresťanov“. Na celom západnom Kaukaze v tom čase kázali grécki misionári. Existuje verzia, že Justinián založil biskupstvo v meste Nikopsis na hore Kasburun na Tamanskom polostrove, v blízkosti súčasného Nalčika – teda v krajine Alanov (Pfaff 1871, 7-8).

<sup>5</sup> Podľa Encyklopedického slovníka Brockhousa-Efrona (vydávaného v Ruskom impériu v rokoch 1890 – 1907) pod názvom *Čerkesi* je označovaná skupina kmeňovo rôznorodých, avšak jazykom a kultúrou príbuzných západno-horských národov Kaukazu, obývajúcich (až do svojho vystáhovania po ovládnutí Ruskom) väčšiu časť Kabardinskej plošiny, značnú časť oboch kaukazských hrebeňov a východné pobrežie Čierneho mora. Čerkesi sa rozdeľujú na tri veľké skupiny: na vlastných Čerkesov alebo Adygejcov (resp. Adyge ako sa sami nazývajú), Kabardov a Abcházcov. Do prvej veľkej skupiny (Čerkesi – Adyge) patria nasledujúce etniká: Abadzechovia, Šepsugovia, Natuchajci, Beslenejenci, Jegarukajovia a Mečeševci, Gatiukajevci, Temirgojovci (Kemgujovci), Bžeduchovia a nakoniec Žanejevci i veľmi zmiešaný kmeň Ubychov. Čerkesi žili na Kaukaze takmer na rovnakom teritóriu od staroveku. Etnonym Čerkesi im bol daný okolitými etnikami (zrejme pochádza z turkických slov čer – cesta; kesmek – odrezat, t. j. Čerkes ako synonymum zbojníka), sami seba ale vždy nazývali Adyge. Už u gréckych historikov sa nachádza pomenovanie Kerket, ktoré sa vzťahuje práve na Čerkesov. Gréci ich nazývali aj Zichmi. V minulosti územie Čerkesov, okrem západného Kaukazu, sa rozprestieralo aj na Krymský polostrov. Ešte v roku 1502 ovládali východné pobrežie Azovského mora až do Bosporu Kimmerijského (starogrécky názov dnešného Kerčského prielivu – pozn. autora), odkiaľ boli vytesnení Tatármi a Rusmi. Z Byzancie prevzali kresťanstvo a spolu so všeobecnými podmienkami historického života Kaukazu – tejto otvorenej cesty národov – vytvorili si sociálny ústroj militantného feudalizmu, ktorý sa tu zachoval neporušený až do éry boja s Ruským impériom. Čerkeská odvaha, česťnosť, prísne mravy, veľkorysosť, pohostinnosť boli rovnako preslávené ako krása a pôvab ich mužov a žien. V spôsobe života boli prostí a prirodzení. Sám ich život bol však plný drsnosti, krviprelievania a krutosti (Encyklopedičeskij slovar 1903, 580-582).

<sup>6</sup> **Lazika (Egrisi)** – staroveký štátny útvar (kráľovstvo) v juhovýchodnom Pričiernomorí (na území dnešného západného Gruzínska a Abcházska). Vznikla v 1. storočí po Kr. kmeňovým zjednotením Lazova podmanením Kolchidského kráľovstva, resp. bola jeho nástupníckym štátom. Začiatkom 4. storočia bola v Lazike zriadená prvá kresťanská eparchia a v roku 319 kresťanstvo sa stalo štátnym náboženstvom. V 6. storočí bola objektom zápasu medzi Byzanciou a Perziou. Zanikla v 8. storočí pripojením územia k Abcházskemu kráľovstvu.

<sup>7</sup> **Alania**, resp. Alanské kráľovstvo – stredoveký štátny útvar Alanov (iránskojazyčných kočových kmeňov skýtsko-sarmatského pôvodu) založený v predhorí severného Kaukazu v 8. alebo 9. storočí. Alania ako samostatný štát prestala existovať po mongolskej invázii (1238 – 1239). Posledným úderom pre Alanov boli vpády Tamerlána v rokoch 1395 a 1400. Preživší Alani, ktorí sa ukryli v horách Centrálného Kaukazu a Zakaukazska, po zmiešaní s miestnymi autochtónnymi kmeňmi vytvorili etnikum Osetov. Ludoprázdne predkaukazské územia Alanie boli obsadené Čerkesmi – vznikla tu politická jednotka nazývaná **Kabarda** a začal sa formovať kabardinský subetnos.

Zrejme v tom čase sieť kresťanských eparchií podriadených Konštantínopolu obsiahla teritórium od pobrežia Čierneho mora do severnej Alanie. Napokon v Alanii mohli byť Justinianovi misionári úspešní – konštatuje V. B. Pfaff – pretože Alani k celoplošnému prijatiu kresťanstva boli istým spôsobom pripravení už v 1. storočí. Avšak vzhľadom na ich vtedajšiu divokosť nie je možné hovoriť o pravom kresťanstve, skôr o oboznámení sa s rituálmi včasnostredovekého kresťanstva (Pfaff, 1871: 8).

V 6. storočí počas dlhotrvajúcich vojen Justiniana I. s perzským šachom Husravom I., ktoré sčasti prebiehali na území Gruzínska, bola táto krajina už celkom kresťanská. Historik týchto vojen Prokopius z Cézarey svedčil o predkoch Gruzíncov: „*Iberiani sú kresťania a lepšie od všetkých nám známych národov dodržiavajú obrady kresťanskej viery*“ (Tsagareli 1891, 3-4). V období mono- a dyofyzitských sporov sa arménsky katolikos nezúčastnil Chalcedónskeho koncilu (451), v obave z upadnutia do herézy nestorianizmu odmietli Arméni spolu s gruzínskou a albánskou cirkvou jeho christologické závery na svojom vlastnom sneme v Dvine roku 506. V tej dobe už boli sami silno prenasledovaní novoperzskými Sásánovcami, ktorí ich nútili prijať zoroastrickú vieru *mazdaznan* (Szabo 2016, 30).

V 7. storočí pod údermi zoroastrickej Perzie musela Byzancia odstúpiť z Kaukazu. Ničivá vojna medzi cisárom Herakleiom (610 – 641) a šachom Husravom II. Pervezom (590 – 628) spustošila územie od Čierneho mora po Perzský záliv a následne na ľudoprázdnych teritóriách zavládla tretia sila – moslimskí Arabi. V tomto období sa severokaukazské eparchie dočasne podriadili patriarchovi Gruzínska. Vplyv Byzancie sa však opätovne posilnil v 10. storočí. Medzitým v rokoch 860 – 861 do Chazarského kaganátu smerovala druhá misia (v službách byzantského cisára Michala III.) sv. Konštantína (Cyrila) a Metoda (Ivanič – Lukáčová 2014, 4-7). Na ceste do Chazarského kaganátu solúnski bratia navštívili Severný Kaukaz. Traduje sa, že ich misia zintenzívnila hnutie v prospech šírenia kresťanstva. Takzvané „veľké krštenie Alanov“ sa datuje rokom 916 (pritom krštenie Kyjevskej Rusi až v roku 988). Obracať Čerkesov na kresťanstvo začali na konci 10. storočia kyjevskoruské kniežatá z Tmutarakaňa (na Tamanskom polostrove) a misie gruzínskych kráľov. Christianizácii regiónu významne napomohla aj činnosť Byzancie. V 10. – 11. storočí tak väčšina národov severného Kaukazu – od Adygov na západe po Dagestancov na východe – bola pokrstená. Alanská metropolia, formálne podriadená Konštantínopolu (vznikla v 10. storočí), tak spravovala kresťanské územia a národy od Čierneho po Kaspické more. Jej centrum sa podľa archeologických nálezov nachádzalo v doline rieky Zelenčuk (v dnešnom Karačejevsko-Čerkesku) (Gumanov 2011). Avšak súčasne z juhu začína prienik islamu, turkické moslimovia postupne osídľovali územie dnešného Azerbajdžanu.

Alanské kráľovstvo bolo zničené mongolskými hordami v 13. storočí. V 14. storočí sa po predhoriach Kaukazu prehnali vojska Tamerlána. Civilizácia kaukazského predhoria sa dostala do úpadku. Z viacerých predtým „rozkvitnutých“ miest neostali ani ruiny. Alani (predkovia Osetov) a Adygovia (predkovia Čerkesov, Kabardov a Abcházcov) odišli z rovin do hôr, časť Alanov sa presídlila do Zakaukazska. Do predhoria vstúpila taktiež časť kumánskych kočujúcich kmeňov – budúcich Karačajevcov a Balkarov. Najviac bol zasiahnutý Dagestan, keďže cez Dagestanskú bránu dlhodobo prechádzali hordy kočovníkov. Tam kresťanstvo ustupuje islamu už v 14. – 15. storočí (Gumanov 2011). Napokon dobytie Konštantínopola v roku 1453 osmanskými Turkami bolo udalosťou najvyššej dôležitosti všeobecne pre všetkých východných kresťanov, ktorí videli v Byzancii prirodzenú podporu a patrónku kresťanskej cirkvi a kresťanských národov Východu.

\* \* \* \* \*

Podobne zložito sa vyvíjala situácia v regióne južného Kaukazu – v Zakaukazsku. V obave o národnú a náboženskú čistotu arménska cirkev neudržiavala *communio* nielen s Rímom, ale od roku 1015 – keď Byzancia obsadila časť pôvodnej vlasti Arménov – ani s Konštantínopolom. Staroveké

arménske kráľovstvo bolo v 11. storočí rozvrátené Seldžukmi, následne skazu krajiny dovŕšil v 13. storočí vpád Mongolov a v 14. storočí pochody Tochtamiša a Tamerlána. Od epochy seldžuckých výbojov sa spustil mnohostoročný proces vytesnenia arménskeho obyvateľstva z historického územia turkickými kmeňmi. Arménske obyvateľstvo bolo masovo odviekané do zajatia a utekalo do okolitých kresťanských regiónov (Petrushevskiy 1949, 35). Časť Arménov utiekla do Kilíkie na juhu Malej Ázie, kde založila nové arménske Kilíkijské kráľovstvo (1080 – 1375) a v meste Sis aj nové sídlo arménskeho katolíkosa. Ten po dobytí Sisu moslimskými mamelukmi roku 1375 presídlil späť do Vagharšapatu. Zároveň vznikla schizma, keď bol aj v Sise zvolený druhý patriarcha a tento stav pretrvával až do roku 1997 (Szabo 2016, 30). V priebehu 15. storočia stali sa časti arménskeho územia súčasťou štátov vytvorených turkickými kočovnými kmeňmi Kara-Kojuunlu a Ak-Kojuunlu. V 17. storočí bolo územie obývané Arménmi rozdelené medzi osmanských Turkov a Perziu. Perzskú časť začiatkom 19. storočia napokon ovládlo Ruské impérium.

Situáciu okolo oslabenia kresťanskej Iverie (Gruzínska) a následne aj pádu Konštantínopola opisuje profesor Sankt-Petersburgskej univerzity A. A. Cagareli. Podľa neho arabská nadvláda v 7. – 9. storočí síce oddialila vzostup kresťanskej kultúry Gruzínska, avšak s oslabením Arabov a posilnením vplyvu Byzancie v 10. storočí opätovne sa jej rast v krajine – za vlády dynastie Bagrationov – posilnil. Obdobie 10. – 12. storočia v Gruzínsku môže byť skutočne považované za periódu rozmachu politickej a vojenskej moci, rozkvetu literatúry, umenia a verejného života. Tento zlatý vek Gruzínska ukončila napokon invázia Mongolov na začiatku 13. storočia (Tsagareli 1891, 5).

S úpadkom mongolskej moci v Malej Ázii nadobúdajú silu osmanskí Turci. Pád Konštantínopola v polovici 15. storočia bol obzvlášť citlivý pre Gruzínsko, tisícročného spojenca Byzancie, s ktorým ho spájala rovnaká viera, príbuznosť vládnučich dynastií, kresťanská kultúra, politické a vojenské záujmy. Krátko po obsadení Carihradu sa rímski pápeži snažili pozdvihnúť západných a východných kresťanov proti Turkom. Pápež Pius II. poslal do Ázie mnícha (pápežského nuncia) Ludovíta Bolonského (Ludovico de Bologna), aby propagoval novú krížovú výpravu proti Turkom za oslobodenie Konštantínopola a Svätej zeme. V apríli 1459 cisár Trapezuntskej ríše Dávid Megas Komnenos písal pápežovi, že on a jeho spojenci – gruzínski králi a vládcovia a tiež niektorí nespokojní moslimskí kniežatá, sú pripravení začať vojnu proti Turkom, aby ich vyhnali zo Svätých miest a Konštantínopola. Spojenci sa už zhromaždili pri mori, ale „francúzsky kráľ“ Filip III. Burgundský sa neodvážil osobne zúčastniť výpravy a, čiastočne aj kvôli tomu, sa ťaženie zrušilo. Zachovali sa, okrem listu trapezuntského cisára Dávida, aj listy gruzínskeho cára Georgia VIII. a achalcichského<sup>8</sup> vládcu adresované pápežovi. V listoch písali do Ríma, že proti Turkom sú schopní zhromaždiť viac ako 100 000 vojakov (Vasiliev 1936, 281) a pokiaľ Latinci súčasne zaútočia na Turkov z Grécka, potom bude možné za jedno leto víťazne ukončiť výpravu: vyhnať Turkov a dobyť Antiochiu, Bursu a Konštantínopol (Tsagareli 1891, 5). Napokon stalo sa niečo iné. Tri roky po tejto predpokladanej expedícii Trapezunt postihol osud Konštantínopola – bol dobytý Turkami v roku 1461.

V 13. – 14. storočí – ešte pred vládou Turkov – dominovali v Prednej Ázii egyptskí mamelukovia a Mongoli, ktorí viedli medzi sebou dlhotrvajúce krvavé vojny kvôli ovládaniu Sýrie a Palestíny. Podľa A. A. Cagareliho – kresťania sa v tomto čase nemohli zvlášť sťažovať na veľký nátlak z ich strany; naopak, v snahe získať na svoju stranu kresťanské obyvateľstvo tohto regiónu súperi im poskytovali určité privilégia v mieste ich pobytu a vo Svätej zemi. Najmä Mongoli, ktorí pred prijatím islamu zaobchádzali s veľkou toleranciou voči kresťanskej cirkvi a kresťanom. Ale zhruba po 60 rokoch od pádu Konštantínopola, keď Turci v rokoch 1516 – 1517 dobyli Sýriu, Palestínu, Egypt a stali sa tak jedinými a zvrchovanými vládcami všetkých krajín od Kaukazu až po brehy Nílu, sa

<sup>8</sup> Achalciche – gruzínske mesto, centrum historického regiónu Samcche-Džavacheti.

postavenie kresťanov skomplikovalo. Práva kresťanských bratstiev boli obmedzené, bola uložená špeciálna daň na kostoly a kláštory. Ak kresťanské spoločenstvo nebolo schopné platiť daň za svoj kláštor, Turci ho okamžite odobrali a dali ho tej komunite, ktorá im ponúkala platiť za kláštor viac a pravidelne. Práve týmto spôsobom v roku 1559 františkáni dostali od Turkov za veľký poplatok najstarší gruzínsky kláštor sv. Jána Bohoslovca a premenovali ho na kláštor Spasiteľa (St. Salvator) (Tsagareli 1891, 6).

V 15. storočí sa Gruzínske kráľovstvo zmenilo na izolovanú kresťanskú krajinu, zo všetkých strán oklopenú moslimským svetom. Väčšina jej susedov prestala existovať po páde Konštantínopola v roku 1453 a rozšírení osmanského vplyvu na celý čiernomorský región. Spojenie Gruzínska s kresťanským svetom sa uskutočňovalo najmä prostredníctvom kontaktov s janovskými kolóniami na Kryme. Napokon sa Gruzínsko v roku 1460 rozpadlo na tri kráľovstvá (Kartli, Kachetia a Imeretia) a niekoľko kniežactiev. Od konca 15. storočia prebiehali vojny Gruzíncov s Perziou a Osmanmi, ktoré skončili v roku 1555 rozdelením Gruzínska na sféry vplyvu: jeho východná časť (Kartli a Kachetia) zostala pod politickým vplyvom Perzie, západná časť (Imeretia) – pod vplyvom Osmanskej ríše. Okrem toho Turci ovládli južné Gruzínsko s mestom Achalciche, ktoré dominovalo nad Tiflisom (dnes Tbilisi) a východným pobrežím Čierneho mora, a v oblasti vybudovali pevnosti s tureckými posádkami. Zároveň sa Turci pokúšali šíriť islam medzi gruzínskym národom, v čom aj čiastočne boli úspešní. Invázie Osmanov do západného Gruzínska (Imeretie) v 16. a 17. storočí boli poznačené devastáciou a krutosťou. Svedkom tureckého barbarstva sú zručaniny jednej z najvýznamnejších pamiatok cirkevnej architektúry 10. – 11. storočia gruzínsko-byzantského štýlu – slávna katedrála cára Bagratiho v Kutaisi (Tsagareli 1891, 7).

Na podporu Gruzínska patriarchovia pravoslávnych východných cirkví svojimi listami a posolstvami gruzínskym kráľom a katolikosom, ako aj osobnými návštevami krajiny, poskytovali gruzínskej cirkvi a kresťanom veľkú morálnu podporu. Proti sile však bolo potrebné sa postaviť silou. Gréci, ktorí sa roztrúsili po tureckom obsadení Konštantínopola do rôznych krajín, prišli vo veľkom aj do Gruzínska, najmä po páde Trapezuntu a nepochybne prispeli k zblíženiu medzi Ruskom a Gruzínskym. Gruzínskymi vyslancami do Ruska boli často Gréci a listy samotných gruzínskych kráľov boli často písané v gréčtine (Tsagareli 1891, 7-8). V roku 1783 panovník spojeného Kartli-Kachetského kráľovstva (1762 – 1801) Heraklius II. a ruská cárovná Katarína II. podpisujú Georgijevský traktát, na základe ktorého sa Gruzínsko stáva ruským protektorátom. Na základe Manifestu cára Pavla I. bolo východné Gruzínsko v roku 1801 anektované a pripojené k Ruskému impériu. Do konca 70. rokov 19. storočia boli k Rusku pripojené aj ostatné časti Gruzínska, často za pomoci vojenskej sily a potlačením niekoľkých povstaní.

\* \* \* \* \*

Čo sa týka regiónu severozápadného Kaukazu – úspechy šírenia kresťanstva medzi Čerkesmi-Adygejcami boli zastavené prakticky v 11. storočí. Adygejci sa najprv dostali pod vládu Chazarov, potom Polovcov a nakoniec v 12. storočí mongolsko-tatárskych panovníkov, ktorí v 14. storočí prijali islam „šírený ohňom a mečom“. Pád Byzancie v 15. storočí prispel k vzniku Krymského chanátu a následným pokusom o islamizáciu Kabardov. Odvtedy kresťanské chrámy v krajine Čerkesov pustli, ale v pamäti čerkeských etník sa zachovali mnohé príznaky príslušnosti ich predkov ku kresťanskej grécko-východnej cirkvi (Cherkasov et al. 2016, 558). Pozastavenie šírenia kresťanstva, jeho príčiny a následky významný kaukazológ a lingvista Leonid Jakovlevič Ljulie charakterizoval nasledovne: „S oslabením vplyvu Gruzínska na kaukazské kmene sa kresťanská viera, z nedostatku kazateľov, nevyhnutne rozpadla. S pádom Byzancie a vznikom osmanskej nadvlády celé morské pobrežie padlo do tmy nevedomosti a barbarstva“ (Lyulie 1990, 26).

Napriek všetkému v Osetsku a čiastočne aj v Kabarde – najrozvinutejších kniežactvách severného Kaukazu – kresťanstvo dokázalo prežiť „temné obdobie“. Kresťanskými zostávali aj mnohé



adygejské (čerkeské) a čečenské rody. Zachovali sa aj epizodické vzťahy s Gruzínskom a gréckou štátnosťou v Trapezunte (Gumanov 2011).

L. J. Ljulie tak vo svojich spisoch poukazuje, že na Severnom Kaukaze vznikol problém, ktorý medzi tamajším kresťanstvom bude tlieť ešte po dlhé storočia. Ide o to, že kresťanská cirkev je veľmi zraniteľná. Tajomstvá, vrátane hlavného z nich – eucharistie, môže vykonávať jedine kňaz. Ten môže byť vysvätený jedine biskupom – a biskup inými biskupmi, ktorí vedú svoje nástupníctvo od Kristových apoštolov. Preto fyzická likvidácia alebo geografické oddelenie biskupstva zanecháva národ bez dušpastierov. Keď vpády a vojny zaplavili Kaukaz a preťali dovtedajšie spojenia, kresťanstvo tu proste začalo hasnúť. Mnohé kmene sa vracali k pohanstvu, v ktorom kresťanskí svätí sa podivne miešali so starými bohmi. Túto situáciu následne využívali katolíci z janovských kolónií Krymu – do severozápadných regiónov Kaukazu prúdili misionári – fran-tiškáni. Hoci v konečnom dôsledku boli tieto misie neúspešné, mali však nezanedbateľný vplyv na podporu hasnúcej viery (Gumanov 2011; Pravoslavie 2011).

Je evidentné, že jednotlivé kresťanské etniká na severozápadnom Kaukaze sa čiastočne doplňovali alebo udržiavali aj v dôsledku imigrácie do oblasti európskych, ako aj zakaukazských kresťanov. Takéto konštatovanie sa natíska v súvislosti s otázkou antropologického výzoru pobrežných Ubychov a aj príchodu do Čerkeska tzv. čerkesogajov (11. – 15. storočie).

V roku 1836 anglický cestovateľ Edmund Spenser navštívil Ubyško a v prípade ubyškých roľníkov si všimol isté odlišnosti: „čierne vlasy, reliéfny nos, úzka tvár, uši ako u Židov a hlava viac komprimovaná oproti ostatným Čerkesom; rovnako ako v akejkoľvek inej charakteristickej črte ich vonkajšieho vzhľadu, pripomínajú tie najlepšie typy európskej populácie“ (Spenser 2008, 164).<sup>9</sup> Aj neskorší výskumníci, opisujúc antropologický výzor Ubychov poukázali nato, že sú „vo všeobecnosti podobní s inými kaukazskými horalmi, ale sú charakteristickí vyššou postavou, hrubou stavbou tela a výraznými črtami tváre. Medzi severokaukazskými národmi s podobnými antropologickými špecifikami sa vyznačujú asi len Oseti – národ zmiešaného pôvodu“ (Voroshilov 2008, 68). Domnienku o Ubychoch ako o zmiešanom národe vyslovil vo svojej knihe aj ruský spravodajský dôstojník barón F. F. Tornau: „oni (Ubychovia – pozn. autora) pochádzajú z Abazincov, Čerkesov a tiež Európanov vyhodených – ako hovorí legenda – na čerkeskom brehu ešte v období prvej križiackej výpravy“ (Tornau 2008, 164). Tá, ako je známe, sa konala v rokoch 1096 – 1099 a zrejme ovplyvnila región, keďže sa vojská schádzali v oblasti Konštantínopola. Ak môžeme veriť legende, tak Európania dokázali asimilovať časť miestnych a vytvoriť zmiešanú spoločnosť – ubyškú.

Prípád príchodu Európanov na čerkeské pobrežie Čierneho mora evidentne nebol jediným z kontaktov križiakov a iných európskych kresťanov s miestnymi Adygejcami, bolo ich zrejme viac. Nevelké oddiely týchto sa osídľovali medzi kaukazskými domorodcami a brali za ženy Čerkesky. Kaukaz ako križovatka národov má aj v tejto súvislosti svoje opodstatnenie (Cherkasov et al. 2018, 90). Napokon ešte jedna udalosť – spojená s čerkesogajmi severného Kaukazu (iné označenie: horskí alebo čerkeskí Arméni, Adygo-Arméni alebo zakubáňski Arméni) a históriu vzniku Armaviru – v plnej miere podporujú vyššie uvedenú hypotézu.

<sup>9</sup> E. Spenser skúmal istú antropologickú svojráznosť aj u Abazincov. Nachádzal v nich židovské korene. Ako dôkaz uvádzal manuskripty nájdené v Gruzínsku, Megrelsku (historická oblasť v západnom Gruzínsku, obývaná Megreľmi) a Arménsku, z ktorých vyplývalo, že niektoré rody žijúce v tom období (v 19. storočí) v Abazii mali pôvod od raných kresťanov, židov obrátených na kresťanstvo. Pokrstení Židia, prenasledovaní svojimi súkmeňovcami a rímskymi vládcami, utiekli na Kaukaz a tu sa usadili. Svoje tvrdenia E. Spenser odôvodnil osobnými pozorovaniami, poukazujúc na to, že „črty tváří niekoľkých rodov ešte aj dnes nesú na sebe pečať ich židovského pôvodu a ich náboženstvo je doteraz zmiešaninou judaizmu a kresťanstva“ (Spenser 2008, 159).

Od polovice 11. storočia začala emigrácia Arménov z historického Arménska. Bolo to spôsobené stratou národnej štátnosti po bojoch s Byzanciou a taktiež po invázii seldžuckých Turkov. Ďalšie odchody Arménov z historického územia boli spojené s tatársko-mongolským vpádom a aj s pochodmi Tamerlána. Ich pôvodné územie sa osídľovalo turkickými etnikami. Pod tlakom kočovníkov si Arméni museli – obrazne povedané – vyberať medzi likvidáciou, otroctvom alebo emigráciou do susedných krajín. To spôsobilo masové presídlenie časti Arménov do Kilíkie, Lívanu (Libanonu), Sýrie a ďalších regiónov, druhá časť sa presídľovala na sever – do Gruzínska, na severný Kaukaz a do čiernomorských oblastí (11. – 14. storočie).

Prví Arméni sa objavili medzi Čerkesmi neočakávane. Podľa F. A. Ščerbinu: „*Do hôr priamo z Arménska prišli ľudia vojenského i pôsobivého vzhľadu. Boli ozbrojení od hlavy po päty, boli „obalení v železe“, nosili brnenie a drôtené košeľe ... a ich hlavy boli chránené železnými prilbami; aj keď nemali štítu ani kopije, mali však bojové sekery s dlhými toporiskami. Vonkajší imponujúci výzor prišielcov urobil dobrý dojem na aborigénov čerkeskej krajiny. V prichádzajúcich vojakoch Čerkesi videli ľudí s ušľachtilou krvou a s ctou a rešpektom vzali ich medzi seba. Neskôr, keď títo zaujali významné postavenie v horách medzi Čerkesmi a dostali výsady vyššej šľachty, ktoré im umožnili slobodne vyznávať kresťanské náboženstvo, vlastniť nevoľníkov a otrokov a zapojiť sa do všetkých druhov činností, od vojenského remesla po hospodársku prácu a obchod – začali sa k nim sťahovať rodáci z Krymu a z rôznych oblastí Malej Ázie, ľudia prenasledovaní a utláčaní na týchto miestach dominantnými národmi – Turkami a Tatármi kvôli vyznávaniu kresťanského náboženstva“ (Shcherbina 1916, 2-3).*

Ako teda ukazuje F. A. Ščerbina, od momentu pádu multietnických janovských miest-kolónií a podriadenia Krymského chanátu Osmanskej ríše, k prvej vlne arménskych presídlencov sa pridala druhá – nielen vlastných Arménov, ale aj iných kresťanov – z Krymu, Konštantínopola, Trapezuntu, Sinopu a iných regiónov. Obrovské dane (z úrody, hospodárskych zvierat, majetku), veľká daň z hlavy, početné povinnosti, ale predovšetkým systematické náboženské prenasledovanie a zákaz rodného jazyka prinútili týchto všetkých utekať rôznymi smermi. Práve vtedy (najneskôr do konca 15. storočia) sa časť tejto masy presídlencov ocitla na čiernomorskom pobreží severného Kaukazu. Osídľovali sa v malých skupinách medzi polokresťanskými kmeňmi Adygejcov, ktorí tiež trpeli turecko-krymským obklučovaním, bojovali proti nemu, a naďalej zachovávali kresťanské tradície ako dedičstvo svojich predkov.<sup>10</sup> Navyše potrebovali medzi sebou skúsených remeselníkov, obchodníkov a bojovníkov. (Vinogradov 1995).

Ako svedčí prípad čerkesogajov – Arméni a aj ďalší európski kresťania, žijúc niekoľko storočí v horách medzi domorodými Adygejcami, úplne stratili svoj etnický vzhľad (a naopak ovplyvnili antropologický výzor domorodcov, zrejme ako tomu bolo v prípade Ubychov), prijali od kaukazských kmeňov ich jazyky, zvyky a osobitosti pobytu, avšak zachovali si svoju kresťanskú vieru (minimálne dlhodobo; absurdné by bolo tvrdiť, že navždy a všetci). Zrejme práve týmto spôsobom vznikla svojrázna etnicko-náboženská klíma v čerkeskom prostredí.

Čerkesi, ako aj iné etniká Kaukazu, ktoré sa ocitli v obklúčení Osmanského impéria, boli pozbavení priameho kontaktu s kresťanskými centrami a stratili duchovných, spočiatku pokračovali v zachovaní kresťanských tradícií ako dedičstva svojich predkov. Takáto situácia v regióne

<sup>10</sup> Od začiatku 18. storočia, keď Čerkesi prechádzali na islam, osídlení v ich prostredí čerkesogaji čelili hrozbe straty svojho náboženstva (patrili k Arménskej apoštolskej cirkvi). Na konci roku 1836 sa čerkesí Arméni obrátili na veliteľa Kubánskej línie, generálmajora H. Ch. Zassa, so žiadosťou „vziať ich pod ruskú ochranu a poskytnúť im prostriedky na usadenie sa blízko Rusov“. Tak v roku 1839 vznikla osada, ktorá položila základy neskoršieho mesta **Arvamir**. V prvé roky sa v osade nachádzalo 120 rodín a v roku 1840 ich počet vzrástol na 400 rodín čerkesogajov a niekoľko stoviek horalov-nevoľníkov (Shcherbina 1916, 174-177).

pretrvala minimálne do polovice 18. storočia. Čerkesi vtedy vyznávali učenie troch náboženských kníh – Biblie, Dávidových žalmov a Knihy evanjelistov. Avšak čoraz častejšie sa horské národy Kaukazu prinavracali k pôvodnému pohanstvu, resp. dochádzalo k miešaniu sa kresťanských a pohanských obradov a tradícií. Napríklad katolícky misionár – mních (dominikánskej rehole) Giovanni da Lucca, cestujúci po Kaukaze v roku 1625, s údivom zistil, že časť Čerkesov ešte stále vyznáva kresťanstvo východného obradu (Kaukaz 2010, 40-44). Ďalší katolícky misionár Emiddio Dortelli d'Ascoli v prvej tretine 17. storočia pozoroval, že sa u Čerkesov zachovali niektoré dobré kresťanské zvyky. Napríklad počas utorkov, stried a piatkov nejedli mäso po celý rok. Dodržiavali pôst pred sviatkami svätých apoštolov v júni a „Uspenie presvätej Bohorodičky“ v auguste. Postili sa aj pred Vianocami a taktiež v období Veľkého pôstu – všetko podľa gréckeho obradu (Kaukaz 2010, 49).

Pomery v horalskom prostredí západného Kaukazu zmenila občianska vojna 80. rokoch 18. storočia, spojená s činnosťou šejcha Mansura<sup>11</sup> a šírením islamu. Šľachta, ktorá vojnu prehrala, bola pozbavená vlády nad ľudom. Najdôležitejším výsledkom sa však stalo zavedenie nového systému náboženských pravidiel, ktorý zmenil kresťanské rituály. Rozšírili sa učenia štyroch náboženských kníh – Biblie, Dávidových žalmov, Knihy evanjelistov a Koránu. Inými slovami významným a trvalým výsledkom občianskej vojny bol proces islamizácie regiónu (do Čerkeska sa vliat potok osmanských misionárov). Ten následne vyústil do náboženského rozkolu (Čerkasov et al. 2014, 271).

Napriek evidentným zmenám v náboženskom prostredí ešte aj na začiatku 19. storočia pričernomorskí Čerkesi aj naďalej vykonávali kresťanské obrady prepletené pohanstvom. Svedčia o tom záznamy viacerých európskych cestovateľov,<sup>12</sup> ktorí v tomto období navštívili región a pozorovali kríže a zachované kresťanské pamiatky. Napr. britský emisár James Stanislaus Bell, žijúci medzi horalmi v rokoch 1837 – 1839 (hlavne medzi Šapsugmi, Natuchajcami a Ubychmi) vo svojom denníku v roku 1837 opísal jednu z príhod: „Väčšina na svadbe prítomných ľudí sa pohla k starovekému krížu. Zložili svoje prikrývky hlavy a bozkávali ho. Hovorili, že doposiaľ len malý počet obyvateľov sú obrezaní mohamedáni. Som naklonený tomu veriť, súdiac podľa malého počtu tých, ktorých som videl modliť sa“ (k Alahovi – pozn. autora) (Bell 2007, 256-257). Kaukazológ L. J. Ljulie, ktorý žil medzi Čerkesmi a ovládal ich jazyk, napísal v článku zverejnenom v roku 1866: „Aj teraz sú ruiny kresťanských cirkví viditeľné na mnohých miestach krajiny Čerkesov (Adyge) pozdĺž horných častí rieky Kubáň, najmä pozdĺž severného svahu od priesmyku cez Hlavný Kaukazský chrbát do Abcházska“ (Lyulie 1990, 26).

Epicentrom šírenia islamu v 17. – 18. storočí bolo opevnené mesto Anapa, ktoré obývalo tu-recko-osmanské obyvateľstvo a ktoré obchodovalo s prilehlými územiaми Čerkesov a Kubáne. Súčasne s tým v širšom regióne – od Gelendžiku a ďalej do vnútra pobrežného územia Čerkeska – v religióznych vzťahoch dominovalo kresťanstvo. Miestne obyvateľstvo sa tu postilo, slávalo Veľkonočné sviatky – Paschu (dokonca aj s kraslicami), Maslenicu<sup>13</sup> atď. Vo veľkej časti Čerkesov sa zachovala dávna tradícia piť víno, a to bez ohľadu na všetky zákazy a predpisy Koránu – konštatoval J. S. Bell (Bell 2007, 390). Čo sa týka praxe dodržiavania Koránu – francúzsky naturalista

<sup>11</sup> Šejch Mansur, Ušurma – islamský kazateľ, prvý imám (islamský duchovný vodca) severného Kaukazu, vodca národno-osloboditeľského hnutia horských národov severného Kaukazu v rokoch 1785 – 1791. Mansur si stanovil za svoj hlavný cieľ boj proti otroctvu na Kaukaze, feudálom, krvnej pomste a vo všeobecnosti nahradenie horských obyčajov islamským právom šaría. Zomrel v ruskom zajatí v roku 1791.

<sup>12</sup> Čerkesi nevytvorili vlastné písmo a hovorili viacerými (príbuznými) jazykmi. Preto väčšina poznatkov o nich pochádza od množstva európskych, ruských, ázijských a iných cestovateľov, ktorí navštívili severný Kaukaz v rôznych obdobiach.

<sup>13</sup> Maslenica – východoslovanský tradičný sviatok slávený v priebehu týždňa pred pravoslávnyim Veľkým pôstom. Vo svojich rituáloch sviatok zachoval prvky slovanskej mytológie.

Frédéric Dubois de Montpérreux, ktorý cestoval po Kryme a Kaukaze v rokoch 1831 – 1834, poznamenal: „*Iba čerkeské kniežatá a šľachta – moslimovia dodržujú mohamedánske obrady, aj to len pre upokojenie svedomia a s plnou ľahostajnosťou, neraz sa vysmievajúc všetkým ceremóniám*“ (Montpérreux 2010, 49). Naopak ruský spravodajský dôstojník barón Fedor Fedorovič Tornau, ktorý navštívil abazinský kmeň Medovejcevov uviedol, že v ich krajine len knieža a niektoré šľachtické rody vyznávali islam. Obyčajní ľudia inklinovali k pohanstvu. Títo, nemajúc jasne vymedzenú vieru, sa v prípade nešťastia modlili k niektorým útesom a posvätným stromom. „*K šajtanovi*“<sup>14</sup> cítili neprekonateľný detský strach“ (Tornau 2008, 156).

Ako uviedla J. P. Alekseeva: „*Pre náboženské prostredie toho obdobia (v Čerkesku – pozn. autora) je charakteristický religiózny synkretizmus – zmiešanie vierovyznaní (pohanstva, kresťanstva a islamu). Násilná islamizácia sa ťažko presadzovala, prijímala ju v tomto období hlavne nobilita. Obyčajní Čerkesi sa aj naďalej pridržiavali kresťanstva, šíreného Byzanciou a Gruzínskom, a svojich starovekých pohanských vyznaní. Napokon – v 18. storočí moslimstvo zvíťazilo, ale prežitky kresťanstva a pohanstva zostali u Čerkesov do 19. storočia*“ (Alekseeva 1959, 23). Inými slovami, navzdory aktívnej islamizácii regiónu veľká časť obyvateľov horského Čerkeska na konci 18. – začiatku 19. storočia pokračovala vo vyznávaní kresťanstva. Moslimské náboženstvo tu malo skôr deklaratívny charakter a zakoreňovalo sa rovnako zdlhavo ako predtým kresťanstvo. Pritom aj proces zachovania čistoty viery mal svoje charakteristické črty. V miestach obchodných stykov s cudzincami sa pozorovala zvýšená náboženská symbióza a do dialógu moslimskej civilizácie s kresťanstvom čiastočne vstupovalo aj pohanstvo. K tomu dochádzalo v dôsledku prítomnosti spoločných kaukazských tradícií, ku ktorým patrilo aj dedičstvo ich predkov. Kresťanstvo a pohanské prvky boli vierou dedov – v širšom slova zmysle, a islam stával sa vynúteným opatrením, šíriacim sa militantným spôsobom a zvonku (Šmigel et al. 2017, 41).

Zložitou v tomto období bola aj situácia kaukazských židov. Od pádu Chazarského kaganátu a v čase šírenia islamu na severozápadnom Kaukaze podmienky ich života boli mimoriadne ťažké. Na konci 18. – v začiatkoch 19. storočia sa v dôsledku objavenia ruských vojsk na Kaukaze ich situácia ešte zhoršila. Obrozený patriotizmus a fanatizmus moslimov viedol k zúrivému prenasledovaniu horských židov: od nich požadovali bezpodmienečné prijatie islamu a aktívnu účasť v boji s Rusmi. Pogromy a drancovania židovských osád organizovali Kazi-Mulla<sup>15</sup> a Šamil<sup>16</sup>. Časť židov síce zachovala svoju vieru, ale viaceré židovské osady prijali islam. Od nich odvodzujú svoj pôvod dnešní moslimskí Tati, ktorí sa vo vzhľade, jazyku a spôsobe života veľmi nelíšia od horských židov. Napokon ani po ovládnutí Kaukazu Rusmi sa situácia horských židov nezmenila k lepšiemu (Istoriya evreev na Kavkaze).

Prvé stabilnejšie kontakty národov severného Kaukazu s Moskovským cárstvom sa ustanovujú začiatkom 16. storočia. V roku 1561 sa ruský cár Ivan IV. Hrozný (1533 – 1584) oženil s kabardinskou kňažnou Máriou-Kučenejou (Máriou Kabardinskou) – bola pohankou a krst prijala až v Moskve. V tomto období okrem Kabardy sa nadväzovali vzťahy so severozápadnými Adygejcami (Natuchajcami), Abazincami atď. Následne v období vládnutia Borisa Godunova (1598 – 1605)

<sup>14</sup> Šajtan – v arabskom bohosloví predstaviteľ kategórie zlých duchov, nepriateľských k Alahovi a ľuďom. Schopný prijať ľudskú podobu.

<sup>15</sup> Kazi-Mulla (tiež Gazi-Muhammed) – imám Dagastanu, moslimský vedec a kazateľ, duchovný líder a vodca národov severného Kaukazu v boji proti Ruskému impériu v období Kaukazskej vojny (1817 – 1864). Zahynul v roku 1832.

<sup>16</sup> Šamil – vodca národno-osloboditeľskej vojny národov Severného Kaukazu v období rusko-kaukazskej vojny (1817 – 1864). V roku 1834 bol vyhlásený za imáma, spojil západný Dagestan a Čečensko, neskôr (v 40. rokoch) aj Čerkesko v teokratický islamský štát Severokaukazský imamát. Je považovaný za jedného z najvýznamnejších vodcov a veliteľov v dejinách. Pôvodom bol Avar (jedna z národností Dagestanu). V roku 1859 padol do ruského zajatia. Zomrel v Medine v roku 1871.

bola založená Astrachaňská eparchia (1602), do územnej pôsobnosti ktorej patrili aj územia k Rusku priateľských národov Kaukazu (Gumanov 2011). Ďalší prienik Rusov bol na dlhší čas zastavený vojnami s Krymským chanátom a Osmanskou ríšou na juhozápade a s Perziou na juho-východe. Šírenie vplyvu ruskej pravoslávnej cirkvi do regiónu nedokázalo konkurovať intenzívnej islamizácii severného Kaukazu, ktorá prebiehala od 17. storočia.

Ruská politika na severnom Kaukaze sa zaktivizovala začiatkom 18. storočia, keď v období „Petrových reforiem“ bola Osmanská ríša uznaná za dôležitého historického protivníka, a tak sa stal zrejším strategický význam Kaukazu. V 30. – 40. rokoch 18. storočia sa na Kaukaze zintenzívnila vojenská prítomnosť a politický vplyv Perzie. Turecko, ktoré utrpelo porážku vo vojne s ňou v roku 1733, sa dočasne vzdalo nárokov na Dagestan. Perzia opäť dobyla Zakaukazsko a kaspické pobrežie. Na druhej strane rusko-turecká vojna (1735 – 1739) bola pre Rusko nepriaznivá a Belehradská mierová zmluva uznala sultána za patróna Čerkeska a vynútila neutralitu Kabardy. Vzhľadom na nemožnosť spravovania Kabardy a Osetska, prijíma v roku 1744 Synoda Ruskej pravoslávnej cirkvi riešenie o dočasnom odovzdaní týchto území pod jurisdikciu Gruzínskej cirkvi. V roku 1759 dochádza k migrácii kresťanských Kabardov na severovýchod – prijímajú ruské poddanstvo a zakladajú mesto Mozdok (dnes v Severnom Osetsku). Až ďalšia Rusko-turecká vojna (1768 – 1774) a z nej plynúca mierová dohoda<sup>17</sup> napokon začlenili celé Osetsko a Kabardu do Ruského impéria (Gumanov 2011).

Po ruskej anexii Krymu a pripojení časti Zakubáňska v roku 1783 Turecko, bažiacie po revanši, stavilo na strategickú islamizáciu čerkeských národov a podnecovalo nenávisť voči ruskej prítomnosti v regióne. Čerkesi boli nebezpečnými pre svoje nečakané útoky (v malých skupinách do 50 ľudí) na ruské pozície, ktoré sa vytvárali na línii rieky Kubáň. V noci prebrodili rieku a prenikali hlboko do ruského vnútrozemia, rabovali kozácko-ruské obyvateľstvo, brali zajatcov a dobytok. Pod vplyvom moslimskej propagandy o hroziacom nebezpečenstve zo severu – zo strany Rusov, Čerkesi sa zhromažďovali do veľkých niekoľkotisícových skupín a pod velením svojich kniežat alebo náčelníkov sa stávali vážnymi spojencami Turkov, ktorí sa snažili o udržanie svojho vplyvu na Kaukaze (Bobrovskii 1893, 26).

Rusko sa upevnilo na severnom Kaukaze a čoskoro začalo postupovať na juh od kaukazského chrbta, avšak Čerkesi na západe a Čečenci na východe sa postavili proti ruskej centralizačnej politike. Začala Kaukazská vojna (1817 – 1864)<sup>18</sup> a v jej prvej etape zohrali dôležitú rolu nasledovníci Čečenca šejcha Mansura, predchodcu známeho Šamiľa. Ten ešte na konci 18. storočia vyhlásil Rusom svätú vojnu – džihád a viacerí vojenský náčelníci Čečenska, Kabardy a Čerkeska, nespokojní s Ruskom alebo predtým nerozhodní v religióznom aspekte, prijali islam. V boji s protureckými moslimami šejcha Mansura kabinet cárovnej Kataríny II. Veľkej (1762 – 1796) stavil na Petrohrade lojálnych povolžských moslimov (tatárske obyvateľstvo). Táto politika pokračovala aj pri jej nasledovníkoch. Napríklad v roku 1840 tajomník Kabardského dočasného súdu žiadal veliteľa ruských vojsk gen. Grabeho poslať na Kaukaz „osvietených a dobre zmýšľajúcich“ moslimských duchovných, najmä z Kazane a Buchary. „Aby tu na mieste a otvorene v mešitách mohli odsúdiť Šamiľa a jeho nasledovníkov z falošnej interpretácie Koránu.“ Paradoxne ruská administratíva začala vytvárať moslimské duchovné správy, pričom sa medzi pravoverných začali hlásiť aj rody, v ktorých sa ešte zachovali (silne zmiešané s pohanstvom a islamom) pravoslávne tradície (Gumanov 2011). Na konci 17. – začiatkom 19. storočia kresťanstvo definitívne mizne z Čečenska,

<sup>17</sup> Rusko-osmanská mierová zmluva uzavretá v Küçük Kaynarca (dnes Kajnardža v Bulharsku) 21. júla 1774.

<sup>18</sup> Všeobecný názov vojenských operácií ruskej armády v súvislosti s pripojením horských oblastí Severného Kaukazu k Ruskému impériu a vojenskou konfrontáciou so Severokaukazským imamátom (Imamátom Šamiľa). Kaukazská vojna sa prelínala s rusko-perzskou (1826 – 1828) a rusko-osmanskou vojnou (1828 – 129), resp. Krymskou vojnou (1853 – 1856).

pravoslávnyimi ostanú len Osetsko a čiastočne Kabarda. Až v roku 1880 na podnet Svätej Synody bol založený Spolok obnovenia pravoslávneho kresťanstva na severnom Kaukaze a v roku 1885 bola organizovaná Vladikaukazská eparchia Ruskej pravoslávnej cirkvi (do roku 1894 – v rámci gruzínskeho exarchátu) (Pravoslavie 2011, 21).

V polovici 19. storočia vzniká na severozápadnom Kaukaze muchadžirstvo<sup>19</sup> – presídleniecké hnutie veľkej časti moslimského obyvateľstva Kaukazu do Osmanskej ríše, ktoré bolo odpoveďou na vojensko-politické metódy pripojenia regiónu do Ruského impéria (Dudarev 2017, 527). Podľa niektorých názorov – masové rozmery tohto presídlenieckého hnutia kaukazských horalov bolo spôsobené radikálnou zmenou charakteru boja s nimi – od organizácií expedícií ruská administratíva prechádza do systematického vysídlenia Čerkesov a osídlenia dobytých teritórií ruskými kolonistami. Avšak je zrejmé, že k presídleniu takých rozmerov prispeli – okrem náboženských faktorov (islam verzus pravoslávie) – aj dôsledky zrušenia nevoľníctva v Ruskom impériu v roku 1861. Pre časť severokaukazských národov bola strata nevoľníkov a otrokov proste mentálne neprípustná, a tak situáciu riešili odchodom na územie Osmanskej ríše.<sup>20</sup>

Na konci Kaukazskej vojny ruská vláda vzniela ultimátum o vysídlení moslimských horských národov východného Čiernomoria. Mali možnosť presídlieť sa buď do kubánskych stepí, alebo do Osmanskej ríše. S Portou boli v tomto smere uzavreté príslušné dohody (Volkova 1974, 219-220; Fadeev 1889, 67-69). Zvlášť zložito prebiehalo presídlenie v novovytvorenom Zakubáňskom kraji, kde v strategicky dôležitých rájónoch severozápadného Kaukazu spolu s Abcházcami a Ubychmi žili prímorské etnické skupiny Natuchajcov, Šapsugov, Abadzechov atď.

Samotné presídlenie horských národov čiernomorského pobrežia Kaukazu na teritórium Osmanskej ríše – tzv. *čerkeské muchadžirstvo*, kulminovalo v rokoch 1858 – 1865 a realizovalo sa v niekoľkých etapách – po živelnom presídlení nabralo organizovaný charakter (presídlenia však prebiehali aj pred rokom 1858 a po roku 1865 – prakticky do I. svetovej vojny). V roku 1862 vznikla špeciálna „Komisia pre presídlenie horalského obyvateľstva do Turecka“, ktorá bola oprávnená organizovať presídlenie horalov severného Kaukazu, zabezpečiť ich peňažnými dávkami (10 strieborných rubľov na rodinu) a rokovať o preprave emigrantov do Osmanskej ríše s vlastníkmi prepravných lodí (Berzhe 1882, 298). Čerkesi boli pod konvojom deportovaní na čiernomorské pobrežie, následne prevážaní loďami na maloázijské pobrežie a osmanskou vládou ďalej rozsídľovaní v malých skupinách do rôznych častí ríše (čiastočne na území Anatólie, sýrsko-palestínskej oblasti, väčšinou však na Balkánsky polostrov, hlavne do Bulharska).

Odhaduje sa, že štvrtina obyvateľstva horalov severozápadného Kaukazu bola presídlená na Kubáň a tri štvrtiny do Malej Ázie, pričom Šapsugovia a Ubychovia odišli takmer všetci, z Kabardincov, Abadzechov a Bžeduchov – minimálne polovica. Podľa niektorých (zďaleka neúplných) údajov v rokoch 1859 – 1862 bolo z Veľkej Kabardy vysídlených do Turecka viac ako 10 tis. ľudí, do 3 tis. tagaurských a digorských Osetov, v roku 1865 – približne 3 tis. Kabardov a 45 osetských rodín. V roku 1864 bolo vystáňovaných asi 6 tis. Šapsugov, viac ako 21 tis. Ubychov, až 20 tis. Bžeduchov a Abadzekov, asi 400 rodín Karačejcov a v 80. rokoch a v rokoch 1905 – 1906 počet

<sup>19</sup> **Muchadžirstvo** (rus. мухаджирство, махаджирство; arab. نكاح إجراما muhaceret – presídlenie, emigrácia) – vo všeobecnosti masové a cielené presídlenie moslimov do moslimskej krajiny z nemoslimského štátu, pokiaľ sú v menšine (napr. v dôsledku anexie moslimskej krajiny kresťanským štátom) a neželajú si zmieriť sa s menšinovým postavením.

<sup>20</sup> Svedčí o tom napríklad nasledujúca skutočnosť. Dňa 4. augusta 1866 predstavitelia staršiny Džigetov z gagrinskej osady prišli za ruským veliteľom gagrinskej pevnosti Bertom de Lagardom a oznámili svoje rozhodnutie presťahovať sa do Osmanskej ríše. K presídleniu Džigetov „do Turecka podnikli vyhlásenie okružného veliteľa, že im odoberú všetkých roľníkov a otrokov a kvôli tomu ostanú bez pracovných rúk, a tým aj bez prostriedkov živobytia. Hoci v Turecku bude ťažko, budú však mať svojich roľníkov a otrokov, ktorí im prácou svojich rúk zabezpečia obživu“ (Cherkasov et al. 2015, 891).

Karačejcov-muchadžirov bol asi 13 – 15 tisíc ľudí (Tishkov 2007, 48). Podľa súčasných odhadov do Osmanskej ríše bolo presídlených 350 000 až 450 000 ľudí, hoci sa vyskytujú aj oveľa väčšie údaje – 500 tis. až 900 tis. horalov. Etnicky „vyčistené“ územie severozápadného Kaukazu sa medzitým osídľovalo ruskými kozákmi, Arménmi a obyvateľstvom z centrálnych častí Ruského impéria.<sup>21</sup>

Cielená činnosť Ruskej pravoslávnej cirkvi v smere obnovenia kresťanstva v regióne, ako už bolo uvedené vyššie, sa začala v polovici 18. storočia. Podmienky na to boli kvalitatívne odlišné v periodicky sa meniacom období mieru a vojen na Kaukaze (najmä v období Kaukazskej vojny). Posledná perióda christianizácie – v poslednej tretine 19. storočia – do roku 1917, bola spojená s činnosťou nielen cirkevných štruktúr, ale aj cirkevno-svetských verejných organizácií, ktoré si stanovili za cieľ obnovenie a upevnenie pravoslávneho kresťanstva v regióne (Savenko 2011, 252-253).

Keď sa v roku 1917 Ruské impérium zrútilo, na území Severného Kaukazu došlo k pokusu zorganizovať tzv. Horskú republiku (1917 – 1918). Vlajka Horskej republiky, ktorej prvky je dnes možné vidieť na štátnej vlajke Abcházska, pozostávala zo striedajúcich sa troch bielych a štyroch zelených pruhov. Tri biele pruhy symbolizovali pravoslávne Abcházsko, Kabardu a Ossetsko a štyri zelené pruhy – moslimské Čerkesko, Karačajevsko-Balkarsko, Čečensko a Dagestan. Už len takýto prístup separatistov evidentne naznačoval rešpektovanie historických tradícií jednotlivých krajín regiónu a tradícií predkov, čo z hľadiska mentality horských národov Kaukazu je rozhodne významné (Pravoslavia 2011, 21).

## REFERENCES

- Alekseev, Valeriy.* 2006. Авиатар и Сидония. Грузинские святые из еврейской диаспоры [Aviatar and Sidonia. Georgian saints from the Jewish diaspora]. In Истина и жизнь [Truth and life], 4/2006, 1-4.
- Alekseeva, Evgeniya Pavlovna.* 1959. Очерки по истории черкесов в XIV — XV вв. [Essays on the history of the Circassians in the XIV - XV centuries]. In Труды Карачаево-черкесского научно-исследовательского института. Вып. III. [Proceedings of the Karachay-Circassian Research Institute. Вып. III]. Cherkessk, 19-24.
- Aleš, Pavel.* 1978. Cirkevné dejiny I. Prešov.
- Alyshov, N.A.* 2018. Христианство в Азербайджане. XI-XXI вв. [Christianity in Azerbaijan. XI-XXI centuries]. In Религии Центральной Азии и Азербайджана. Том IV. Христианство [Religions of Central Asia and Azerbaijan. Volume IV. Christianity]. – Samarkand.
- Bell, James.* 2007. Дневник пребывания в Черкесии в течение 1837 – 1839 годов. В 2 т. Т. 1. [Journal of a residence in Circassia during the years 1837-1839. In 2 t. T. 1]. Nalchik.
- Berzhe, Adolf.* 1882. Выселение горцев с Кавказа [Eviction of mountaineers from the Caucasus]. In Русская старина [Russian antiquity], Т. 36, No 10-12. St. Petersburg, 1-32.
- Bobrovskii, P.O.* 1893. Кубанский егерский корпус 1786 – 1796 гг. [The Kuban Jaeger corps 1786-1796]. St. Petersburg.
- Čerkasov, Aleksandr et al.* 2014. Nobilita a ľud ubyšskej spoločnosti: príčiny sociálneho konfliktu. In Acta historica Neosoliensia 17/1-2, 268-280.

<sup>21</sup> Súčasné výskumy nenechávajú na pochybách, že deportácie kaukazských horalov boli rusko-osmanským projektom, prospešným pre obe strany. Ruské impérium získalo úrodné a strategicky významné územia a zbavilo sa časti moslimského obyvateľstva, ktoré odmietalo ruskú prítomnosť v regióne. Osmanská ríša získala zdravú populáciu s rozvinutými tradíciami vojenskej kultúry, ktorú osídľovala najmä v balkánskych provinciách Porty, kde plnili úlohu živého pohraničného plotu medzi kresťanským obyvateľstvom (Nefliasheva 2011).

- Dudarev, Sergey L.* 2017. On the Question of the Terms «Muhajirun» and «Muhajirism» In *Bylye Gody* 44(2), 525-532.
- Eliashvili, Natan.* 1926. История грузинских евреев [History of Georgian Jews]. Tiflis.
- Encyklopedicheskiy slovar.* 1903. Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона [Encyclopedic Dictionary of Brockhaus and Efron]. Т. XXXVIIIа: Черкесы [Circassians]. St. Petersburg, 580-582.
- Fadeev, Rostislav Andreevich.* 1889. Дело о выселении горцев. Закавказское восстание. Часть II. Собрание сочинений. [The case of the eviction of the highlanders. Zagatala Uprising. Part II. Collected Works]. Т. I. St. Petersburg, 61-76.
- Farzaliev, Soltan.* 2008. Распространение иудаизма на Кавказе: исторический очерк [The spread of Judaism in the Caucasus: a historical outline]. In: Кавказ & глобализация [Caucasus & globalization], Т. 2, вып. 4, 168-178.
- Geyushev, Rashid.* 1984. Христианство в Кавказской Албании [Christianity in Caucasian Albania]. Elm.
- Golden, Peter B.* 2007. Khazar studies: achievements and perspectives. In *The World of the Khazars: New Perspectives*. Brill, 7-58.
- Gorskie evrei.* 1999. Горские евреи: История, этнография, культура [Mountain Jews: History, Ethnography, Culture]. Moscow.
- Gumanov, Mikhail.* 2011. Православный Кавказ – утопия или перспектива? [Orthodox Caucasus - Utopia or Perspective?] In: *Pravda.ru*, 24. 3. 2011.  
<https://faith.pravda.ru/1071329-caucasus/>
- Cherkasov, Aleksandr A. et al.* 2015. Jikis and Jiketi in Conditions of War and Peace (1840–1860 years). In *Bylye Gody* 38/4, 888-893.
- Cherkasov, Aleksandr A. et al.* 2016. The evolution of christianity in the Caucasus in the IV-XVIII centuries. In *Bylye Gody* 40/2, 382-391.
- Cherkasov, Aleksandr A. et al.* 2018. The Circassian aristocracy in the late XVIII – The first half of XIX centuries: The social structure of society. In *Bylye Gody* 47/1, 88-96.
- Ioseliani, Platon.* 1843. Краткая история грузинской церкви [A brief history of the Georgian church]. St. Petersburg.
- Istoriya evreev na Kavkaze.* История евреев на Кавказе [History of Jews in the Caucasus]. In *Еврейская Энциклопедия* [Jewish Encyclopedia].  
[https://toldot.ru/articles/articles\\_1931.html](https://toldot.ru/articles/articles_1931.html)
- Ivanič, Peter – Lukáčová, Martina.* 2014. Historicko-geografický kontext misií solúnskych bratov (Cesty Sv. Konštantína-Cyrila a Metoda do roku 867) [Historical-Geographical Context of the Solun Brothers' Missions (Journeys of Sts. Constantine-Cyril and Methodius until 867)]. In *Konštantínove listy* [Constantine's Letters] 7/1, 2-13.
- Kavkaz.* 2010. Кавказ: европейские дневники XIII – XVIII веков [Caucasus: european diaries of the XIII-XVIII centuries] Ed. V. Atalikov. Вып. III. Nalchik.
- Lyulie, Leonid Yakovlevich.* 1990. Черкессия: Историко-этнографические статьи [Circassia: historical and ethnographical articles]. Severo-Kavkazskii filial MTsTK «Vozrozhdenie».
- Montpérreux, Frédéric Dubois de.* 2010. Путешествие вокруг Кавказа. Т. 1. У черкесов и абхазов. [Travel around the Caucasus. Т. 1. The Circassians and Abkhazians]. Маикор.
- Nefliashева, Nauma.* 2011. Миграции с Северного Кавказа вчера и сегодня. Мухаджиры [Migrations from the North Caucasus yesterday and today. Muhajirs]. In *Кавказский узел* [Caucasian Knot].  
<https://www.kavkaz-uzel.eu/blogs/1927/posts/6454>.
- Otechestvennaya istoriya.* 1994. Отечественная история: энциклопедия [National History: Encyclopedia]. In 5 t. Т. 1. Moscow.



- P.U.* 1869. Начало христианства в Закавказье и на Кавказе [The beginning of christianity in Transcaucasia and the Caucasus]. In Сборник сведений о кавказских горцах [Collection of information about the Caucasian highlanders] 2/1869. Tiflis, 1-24.
- Petrusheskiy, Iliia Pavlovich.* 1949. Очерки по истории феодальных отношений в Азербайджане и Армении в XVI – начале XIX вв. [Essays on the history of feudal relations in Azerbaijan and Armenia in the 16th – early 19th centuries]. Leningrad.
- Pfaff, V. B.* 1871. Материалы для истории осетин [Materials for the history of the ossetians]. In Сборник сведений о кавказских горцах [Collection of information about the Caucasian highlanders]. Вып. 5. Tiflis, 1-100.
- Pravoslavie.* 2011. Православие на Северном Кавказе [Orthodoxy in the North Caucasus]. In Православная газета [Orthodox newspaper] 37(646), 21.
- Savenko, Elena Aleksandrovna.* 2011. Вопросы периодизации распространения и восстановления христианства на Северном Кавказе [Issues of periodization distribution and recovery of christianity in the North Caucasus]. In Проблемы и перспективы исследования церковной истории Северного Кавказа. Вып. 2. [Problems and prospects of research of the church history of the North Caucasus. Vol. 2]. Stavropol, 238-255.
- Shcherbina, Fedor Andreevich.* 1916. История Арвамира и черкесогоаев [History of Arvamir and the Cherkesosgai]. Ekaterinodar.
- Spenser, Edmund.* 2008. Описание поездок по западному Кавказу, включая путешествие через Имеретию, Мингрелию, Турцию, Молдавию, Галицию, Силезию и Моравию в 1836 г. [Description of trips in the western Caucasus, including the journey through Imereti, Mingrelia, Turkey, Moldova, Galicia, Silesia and Moravia in 1836]. Nalchik.
- Szabo, Miloš.* 2016. Východní křesťanské cirkve. Praha.
- Šmigel, Michal et al.* 2017. Život a zvyky kaukazských Čerkesov: historicko-komparatívna sondáž cestopisov európskych cestovateľov od začiatku 16. do polovice 19. storočia. In Muzeológia a kultúrne dedičstvo 5/2, 29-50.
- Tishkov, Valeriy.* 2007. Социально-политическая история Северного Кавказа [Socio-political history of the North Caucasus]. In Tishkov, V. (ed.). Российский Кавказ. Книга для политиков [Russian Caucasus. Book for politicians]. Moscow, 17-72.
- Tornau, Fedor Fedorovich.* 2008. Воспоминания кавказского офицера. В двух частях. [The memoirs of a Caucasian officer. In two parts]. Maikop.
- Tsagareli, Aleksandr Antonovich.* 1891. Сношения России с Кавказом в XVI – XVIII вв. [Relations of Russia with the Caucasus in the XVI – XVIII centuries] St. Petersburg.
- Vasiliev, Aleksander Aleksandrovich.* 1936. The Goths in the Crimea. Cambridge.
- Vinogradov, V. B.* 1995. Средняя Кубань. Земляки и соседи [Middle Kuban. Fellow countrymen and neighbors]. Армавир, 1995 – Часть «Армяне закубанские» [Arvamir, 1995 – Part «The Armenians of Kuban»].
- [http://budetinteresno.narod.ru/kraeved/narod\\_vin\\_cherkeso\\_gai.htm](http://budetinteresno.narod.ru/kraeved/narod_vin_cherkeso_gai.htm)
- Volkova, Natalia.* 1974. Этнический состав населения Северного Кавказа в XVIII — начале XX в. [The ethnic composition of the population of the North Caucasus in the XVIII — early XX centuries]. Moscow.
- Voroshilov, Vladimir Ivanovich.* 2008. История убыхов [History of Ubykhs]. Maikop.

SUMMARY: METAMORPHOSIS OF CHRISTIANITY IN THE CAUCASUS: FROM ITS EXPANSION TO THE INTEGRATION OF THE REGION TO THE RUSSIAN EMPIRE IN THE 19TH CENTURY. The Caucasus is in its generality a historically unique region. It has a multinational, religiously diverse and multicultural character. It acquired such

attributes because of a peculiar historical development. In the Caucasus, civilizations have met since ancient times and was regarded a kind of “ethnic chessboard” of nations that – alongside their culture – were also bearers of their own religious beliefs and manifestations of the religious culture of the people. The history of particular religions in the Caucasus (paganism, Judaism, Christianity, Islam) is very interesting and their co-existence attracts the attention of scientific interest. Presented comparative-historical study attempts to map not exactly the genesis of Christianity in the Caucasus, but rather its metamorphic display in the context of the overall religiosity and dialogue of civilizations in this region. It is also entitled to have another attribute – the crossroad of cultures. Christianity itself, since its establishment in the Caucasus in the 4th century, went through periods of its very start, standing out, decline and downfall across all ethnic groups of the region under the influence of internal, but especially external factors. Christianity had its own history for each of the nations of the Caucasus. Specific of the metamorphosis of Christianity in the Caucasus was not only syncretism or the pressure of Islam, but also the presence of the conservative mentality of Caucasian mountain dwellers, where traditional way of life, freedom and independence were valued.

doc. PhDr. Michal Šmigel, PhD.  
Matej Bel University in Banská Bystrica  
Faculty of Arts  
Department of History  
Tajovského 40,  
974 01 Banská Bystrica  
Slovakia  
michal.smigel@umb.sk

doc. Aleksandr A. Cherkasov, DrSc.  
Volgograd state university  
100 University Ave.  
400 062 Volgograd  
Russian Federation

International Network Center for Fundamental and Applied Research  
1150 Connecticut Ave. NW  
STE 900 Washington  
District of Columbia, 20036  
USA  
incfar.center@gmail.com

doc. PaedDr. Miroslav Kmeť, PhD.  
Matej Bel University in Banská Bystrica  
Faculty of Arts  
Department of History  
Tajovského 40  
974 01 Banská Bystrica  
Slovakia  
miroslav.kmet@umb.sk

# ENCYKLIKA *GRANDE MUNUS* A JEJ ODOZVA U SLOVENSKÝCH KATOLÍKOV<sup>1</sup>

## The Encyclical *Grande Munus* and a Response to It From the Slovak Catholics

Peter Ivanič

DOI: 10.17846/CL.2019.12.2.98-106

**Abstract:** IVANIČ, Peter. *The Encyclical Grande Munus and a Response to It From the Slovak Catholics*. Pope Leo XIII issued the Encyclical *Grande Munus* on the 30th of September 1880, right at the beginning of his long pontificate. He noted apostolical merits of Sts. Cyril and Methodius there and extended their feast to the whole Church. The feast of Sts. Cyril and Methodius was set on the 5th of July by the Pontiff. The great thanksgiving pilgrimage of the 1.400 Slavs to Rome between the 25th of June and the 5th of July 1881 was a direct answer of the Slavs to the emphasis, which the Pope placed on the importance of the Cyrillo-Methodian heritage by the Encyclical *Grande Munus*, and his favour to the Slavonic cause. The representatives of the Slovak Catholics favourably reacted to the Encyclical and atteded the pilgrimage. The author of the paper will deal with the reaction of the Slovak Catholics to the two aforementioned events in the press in the 19th century.

**Keywords:** *Leo XIII, Sts. Cyril and Methodius, Grande munus, pilgrimage, Slovaks, Byzantium*

**Abstrakt:** IVANIČ, Peter. *Encyklika Grande munus a jej odozva u slovenských katolíkov*. Pápež Lev XIII. vydal hneď na začiatku svojho dlhého pontifikátu, 30. septembra 1880, encykliku *Grande munus*, v ktorej pripomenul apoštolské zásluhy sv. Cyrila a Metoda a rozšíril sviatok svätého Cyrila a Metoda na celú Cirkev. Slávenie sviatku ustanovil na 5. júla. Jasnou odpoveďou Slovanov na pápežovu priazeň voči slovanskej otázke a na vyzdvihnutie významu cyrilo-metodského dedičstva prostredníctvom encykliky *Grande munus* bola veľká ďakovná púť 1400 Slovanov do Ríma, ktorá sa konala v dňoch 25. júna – 5. júla 1881. Predstavitelia slovenských katolíkov priaznivo reagovali na encykliku a zúčastnili sa púte. V príspevku sa zameriame na odozvu slovenských katolíkov na tieto dve udalosti v dobovej tlači.

**Kľúčové slová:** *Lev XIII., sv. Cyril a Metod, Grande munus, púť, Slováci, Byzancia*

V roku 1878 sa pápežom stal Lev XIII. (1878 – 1903). Bolo to v čase, keď sa Svätá stolica ocitla v Európe izolovaná. Počas svojho pontifikátu medzinárodne posilnil prestíž a morálne postavenie pápežstva. Lev XIII. bol uznávaný ako autorita nielen morálna, ale aj diplomatická. Významne zasahoval do svetového diania. Jeho diplomacia bola založená na univerzálnosti katolíckej cirkvi. Snažil sa nadviazať diplomatické vzťahy s Ruskom, ktoré boli prerušené za Pia IX. (1846 – 1878), a zblížiť sa s pravoslávnyim svetom (Tolomeo 2005, 195-210; Trincia 2005, 115-136).

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

## Encyklika *Grande munus*

Pápež Lev XIII. (1878 – 1903) vydal hneď na začiatku svojho dlhého pontifikátu, dňa 30. septembra 1880 encykliku *Grande munus*<sup>2</sup>, v ktorej pripomenul apoštolské zásluhy sv. Cyrila a Metoda a rozšíril sviatok svätého Cyrila a Metoda na celú Cirkev. Slávenie sviatku ustanovil na 5. júla. Vydaním encykliky *Grande munus* sa stali solúnski bratia, apoštoli Slovanov, spoločným bohatstvom kresťanského Západu. Zaradenie sviatku na 5. júla s odkazom na predchádzajúce rozhodnutia Pia IX. poukazuje na vplyv spoločnej iniciatívy biskupov v Habsburskej monarchii, ktoré bolo pre takéto určenie sviatku rozhodujúce (Ambros 2018, 57). Príležitosťou pre publikovanie tejto encykliky bolo tisície výročie vydania apoštolského listu *Industriae tuae* pápeža Jána VIII. z roku 880 a deň vydania encykliky *Grande munus* bol dňom liturgickej spomienky na svätého Hieronyma, ktorého považovali Chorváti za svojho národného patróna. Práve v účinkovaní sv. Cyrila a Metoda videl Lev XIII. vzhľadom na svoj ekumenický a európsky program nasledovaniahodný príklad aj pre budúcnosť. V katolíckom svete sa dovtedy svätí Cyril a Metod, s výnimkou Moravy, Slovenska a Chorvátska, spomínali iba ako mučeníci. Ruskí jezuiti, ktorí pôsobili v spoločnosti L'œuvre des saints Cyrille et Méthode v Paríži, najmä kňaz a historik Paul Pierling (1840 – 1922) narodený v Petrohrade, patrili medzi hlavných inšpirátorov encykliky, ale neboli jediní. Aj v Rímskej kúrii bolo niekoľko významných osobností, ktoré si priali zjednotenie cirkvi. Za najväčšieho inšpirátora encykliky je považovaný kardinál Mariano Rampolla del Tindaro (1843 – 1913), ktorý bol aktívny vo Svätej kongregácii pre šírenie viery (Congregazione di Propaganda Fide), kde mal na starosti východné oblasti. Poznal veľmi dobre zložitú situáciu katolíkov vo východnej Európe zo správ od kňazov, biskupov, ale aj apoštolských delegátov. On pochopil návrhy, ktoré dostal od Paula Pierlinga, aby dal nový impulz kultu svätých apoštolov Solúnskych (Tolomeo 2015, 215). V roku 1879 totiž predložil Paul Pierling správu o Balkáne kardinálovi Giovannimu Simeonimu. V nej upozornil na významnú úctu k sv. Cyrilovi a Metodovi, ktorú k nim mali všetky slovanské národy (Tolomeo 2015, 210-211). V súvislosti s vydaním encykliky sa uvádzajú ešte štyri výrazné osobnosti vtedajšieho katolíckeho sveta: štátny sekretár Leva XIII. Ludovico Jacobini (1832 – 1887), apoštolský nuncius vo Viedni Serafino Vannutelli (1834 – 1915), jeho brat dominikán Vincenzo Vannutelli (1836 – 1930) a chorvátsky biskup Josip Juraj Strossmayer (1815 – 1905). Ludovico Jacobini bol titulárnym biskupom v Solúne, rodnom meste svätého Cyrila a Metoda. Pred menovaním do funkcie štátneho sekretára vykonával úlohu apoštolského nuncia vo Viedni od 24. marca 1874 do 18. novembra 1880. Jeho nástupcom sa stal Serafino Vannutelli, ktorý vykonával úrad apoštolského nuncia vo Viedni do 27. apríla 1887. Bol v úzkom kontakte s chorváckymi a slovenskými vzdelancami, zvlášť s djakovským biskupom Josipom Jurajom Strossmayerom, Františkom Sasinkom, Jánom Palárikom, Ferkom Urbánkom a Andrejom Kmetom. Apoštolský nuncius Vannutelli vážne obviňoval viedenský dvor a zvlášť budapeštiansku vládu z prílišného nacionalizmu, ktorý bráni slovanským národom Habsburskej monarchie uplatniť si prirodzené právo na slobodu a podporu národných hodnôt (Hromják 2013: 549-550). Jeho brat Vincenzo Vannutelli pôsobil v rokoch 1871 až 1873 v Konštantínopole, kde sa bližšie zoznámil s ortodoxným kresťanstvom. V neskoršom období bol úzkym spolupracovníkom pápeža Leva XIII., ktorému radil práve v otázkach východnej politiky (Tolomeo 2015, 215).

Encyklikou *Grande munus* pápež plne sledoval svoj cieľ realizovať myšlienku katolíckeho slavizmu. Vyzdvihnutím misionárskej činnosti sv. Cyrila a Metoda medzi Slovanmi poukázal na spoločné dedičstvo východných a západných Slovanov, pričom nezabudol pripomenúť ich spojenie so Svätou stolicou. Slovenský cirkevný historik Ľuboslav Hromják zdôrazňuje, že pod pojmom *katolícky slavizmus* treba rozumieť politicko-náboženské úsilie pápeža Leva XIII. o zjednotenie

<sup>2</sup> Text encykliky je v plnom znení prístupný na internete (*Grande munus* 2019).

všetkých Slovanov v lone katolíckej Cirkvi pod vedením rímskeho pápeža prostredníctvom úcty k svätému Cyrilovi a Metodovi. Prostredníctvom tejto encykliky došlo k posilneniu autority pápeža u Slovanov (Hromják 2010).

## Slováci a encyklika *Grande Munus*

Encyklika *Grande munus* našla odozvu aj v slovenskej dobovej tlači. Slováci a predovšetkým slovenskí predstavitelia katolíkov veľmi pozitívne reagovali na samotnú encykliku, pretože po Rakúsko-uhorskom vyrovaní v roku 1867 bolo pripomínanie cyrilo-metodského kultu vzhľadom na politicko-spoločenskú situáciu zatlačené do úzadia. Dušan Škvarna a Adam Hudek (2013, 50) výstižne charakterizujú situáciu v tomto období slovami: „*Propagácia a pestovanie kultu Cyrila a Metoda ako symbolu slovenskej i slovanskej identity a opory emancipácie Slovákov korelovali s národnostnou politikou voči Slovákom a so stavom slovenskej spoločnosti, jej kultúry a politiky. Maďarské elity, ktoré chápali kult Cyrila a Metoda ako konkurenta uhorských symbolov, sa usilovali, aby bol tento kult vytláčený z viditeľných miest a pokiaľ možno pretrvával v marginálnej pozícii posilňujúcej proces zabúdania*“. O tom, že úcta k sv. Cyrilovi a Metodovi bola po roku 1867 potlačovaná, svedčí príklad vzniku Spolku sv. Vojtecha. Hlavným iniciátorom vzniku spolku bol Andrej Radlinský, ktorý ho chcel pomenovať práve menami slovanských apoštolov. Ostrihomský arcibiskupský úrad síce vznik spolku nakoniec povolil, ale pod podmienkou, že neponesie názov sv. Cyrila a Metoda. Radlinský predsa len spomenul solúnskych bratov v prvom paragrafe programu spolku, kde sa o názve spolku uvádza: „*spolok dostáva meno svoje od sv. Vojtecha, patróna kráľovstva uhorského a bude sa teda nazývať „Spolkom sv. Vojtecha“, bude stáť pod ochranou nepoškvrnenej Rodičky Božej Panny Márie, sv. Cyrilla a Methoda, ktorí Slovanov na vieru Kristovu obrátili, a sv. Vojtecha.*“ (Hanakovič 2005, 25-39).

Cyrilo-metodská téma sa na krátky čas opäť dostala do povedomia nielen slovenských katolíkov, ale aj verejnosti v roku 1880, a to práve vďaka encyklike *Grande munus*. Slovenský preklad textu bol zverejnený v novembrovom čísle *Katolíckych novín* (KN 1880, 161-164). Encyklika Leva XIII. následne našla odozvu vo viacerých príspevkoch *Katolíckych novín* v roku 1881. V marcovom čísle uverejnil v článku *Nuž a my Slováci, čo?* katolícky kňaz a historik František Vítázoslav Sasinek (1830 – 1914) (1881b, 36-37) zaujímavú rozpravu o encyklike. V úvode píše, že pápež sa ňou prihovril ku všetkým Slovanom, ktorí vysielajú k nemu svojich reprezentantov, aby sa za ňu poďakovali. Konštatuje, že jedine Slováci mlčia, ale nie vlastnou vinou. V texte konkrétne uvádza: „*Mlčíme natolko, že nám zamykajú ústa, aby sme verejne neprihlásili sa k nebeským miláčkom našim, ss. Cyrillovi a Methodovi... Mlčíme od žiaľu, že prenasledovanie mien ss. Cyrilla a Methoda nezničilo ani tisícletie. Či nie? Daj tie mená pri krste, spomeň jich na kazateľnici, a zakúsiš. Ozdob tvoj príbytok obrazom týchto nesmrteľných Dobrodincov Slovanstva, a zakúsiš. Pestuj dľa príkladu ss. Cyrilla a Methoda kresťanskú slovenskú literatúru, a zakúsiš*“. Na konci príspevku konštatuje: „*Dá Boh aj slobodu šľapaným Slovákom, a títo potom oddychnuvše si z hĺbin srdca, shromaždia sa okolo Kristu verných pastierov, ktorí znajú miloval ovce Ježiša Krista, a zanesú radostný hlas do spitého mesta. Bude on svedkom rozptínaného katolíckeho Slováka nad uznaním nesmrteľných zásluh ss. Cyrilla a Methoda*“.

V nasledujúcom aprílovom čísle *Katolíckych novín* uverejnil advokát Franko Kabina (1881, 54-55) návrh, aby sa zorganizoval výbor zložený z kňazov a svetských osobností, ktorý by zostavil pozdravnú tzv. *adresu* (pozdravný a ďakovný list pápežovi) a zároveň vyzval všetkých slovanských kresťanov k jej podpisu. Tento výbor sa mal ustanoviť už dňa 23. mája 1881 v Nitre, kde bol biskupom Augustín Roškováni (Roskoványi) (1859 – 1892), ktorého označil ako nástupcu sv. Metoda. Podpísaná adresa spolu s pekným darom sa mala osobitnými vyslancami dňa 5. júla odovzdať

priamo pápežovi. Kabina vyzýva čitateľov priamo slovami: „*Adressu musíme zaniest' sv. Otcovi, adresu dôvery a uveličiť srdce Jeho, aby aj On pevnou nádejou hľadel na nás, tak ako my nádejou ním skriesenou hľadáme Naňho a na seba. My sme kresťania katolíci a nikto neotrovi srdcia naše, aby sme nedali výraz šlachetným citom svojim, nik nepoviaže vôľu našu, aby sme neďakovali sv. Otcovi za naše uvelebenie, nik neokuje ruky naše, aby sme nepodpisovali adresu určenú oslávil naše smýšľanie oproti sv. Stolicy... A nám Slovákom po samom predku sluší, aby sme počiatok urobili, lebo ved' pod našimi Tatrami počali sv. Cyrill a Method hlásať slovo Božie. My verní súc jich učeniu a príkladu, nesmieme si dať vyrvať prvenstvo...“.* Táto výzva zostala bez odozvy, pretože v máji prišlo z Prahy pozvanie na uskutočnenie cyrilo-metodskej púte s poďakovaním pontifikovi Levovi XIII. do Ríma, ktorá sa mala konať 5. júla. List, ktorý zostavili 5. mája 1881 v Prahe prepošt kapituly na Vyšehrade Václav Štulc a doktor bohoslovie a spoluriaditeľ arcibiskupského seminára v Prahe František zo Schönbornu, bol v plnom znení uverejnený v júnovom čísle *Katolíckych novín* (KN 1881a, 81-82). Na túto výzvu hneď v tom istom čísle reagoval František Vítazoslav Sasinek (1881e, 82) v príspevku *Vyzvanie*. V ňom deklaroval svoje odhodlanie zúčastniť sa púte do Ríma, kde by chcel odovzdať pozdravnú adresu priamo Levovi XIII. Navrhol tu aj konkrétny text pozdravnej adresy, ktorý znel: „*Najsvätejší Otče! My niže písaní katolícki Slováci, verní dedičia toho svätého Ježiša Krista evangeliuma, ktoré nesmrteľnej pamiatky slovanskí Apoštolovia, svätí Cyrill a Method na brehoch Moravy, Váhu a Hronu (riek to hornieho Uhorska) hlásali otcom našim, s najhlbšou pokorou približujeme sa k apoštolskému trónu Vašej Svätosti, z rozplesaného srdca vzdávajúce ty najvrúcnejšie dičky, že Vaša Svätosť veľké zásluhy svätých Cyrilla a Methoda celej svätej Cirkvi oznámiť slávu a tak slávu jejich pre veškerým svetom uveličiť ráčila; neprestávajúce spolu vrelými modlitbami prosiť Boha všemohúceho, aby Vašej Svätosti ráčil udeliť dožitie toho túženého okamženia, v ktorom by všetky slovanské kmeny s jednou vierou shromáždili sa okolo nepodvratného prestolu sv. Petra apoštola, jako jich niekdy ss. Cyrrill a Method za doby Mikuláša I., Adriana II. a Jána VIII., rímskych Pápežov, okolo neho boli shromáždili.“*

Vďaka tejto výzve a osobnej iniciatíve Sasinka sa podarilo vo veľmi krátkom čase pod zdravicu vyzbierať 3 930 mužských podpisov. Jednotlivé hárkny zviazali a graficky pripravili v Kníhtlačiarskom účasťníarskom spolku v Turčianskom Sv. Martine (Parenička 2015, 143). Sasinek, okrem podpisov pod adresu, zbieral aj milodary pre Leva XIII. Na stránkach *Katolíckych novín* uviedol, že 4. júla odovzdal v Ríme ostrihomskému kanonikovi Jánovi Krstiteľovi Jurigovi 1438 lír v zlate a 20 centisimov (Sasinek 1881a, 126). Po návrate z Ríma František V. Sasinek (1881c, 125-126; 1881d, 104-105; 1881f, 2-3) podrobne informoval o svojej púti a samotnej audiencii u Sv. Otca na stránkach *Katolíckych* aj *Národných novín*.

## Ďakovná púť Slovanov do Ríma v roku 1881 a jej odozva

Ďakovná púť Slovanov do Ríma sa konala v dňoch 25. júna – 5. júla 1881. Slováci sa na púti nemohli zúčastniť v samostatnej delegácii pre priamy odpor uhorskej vlády. Aj napriek tomu sa zúčastnili ďakovnej púte v spoločnej 250-člennej delegácii s Čechmi a Moravanmi. Lubomír Hromják (2013, 559) poukazuje na skutočnosť, že počet Slovákov na ďakovnej púti Slovanov nie je úplne známy, pretože v správach nuncia Serafína Vannutelliho je len uvedené, že počet českej a moravskej delegácie sa zvýšil z 200 na 250 kvôli pripojeniu sa Slovanov z Uhorska do tejto delegácie. Pod týmto termínom označoval nuncius Vannutelli vo svojich správach pre Rímsku kúriu zväčša Slovákov. Na základe tejto informácie sa Hromják (2013, 559) domnieva, že na tejto púti sa mohlo zúčastniť až 50 Slovákov ako súčasť 250-člennej českej a moravskej delegácie. Predpokladá, že viacerí slovenskí pútnici v tomto zozname nefigurovali z obáv z možných reštriktívnych krokov uhorských úradov a vlády. Upozorňuje na prípad účastníka púte Františka V. Sasinka,

na ktorého uhorské úrady vydali v roku 1882 zatykač za buričskú činnosť proti Uhorsku, a preto následne odišiel do Prahy. Na druhej strane uvádza, že v celkovom zozname 1400 slovenských pútnikov, ktorý uviedli noviny *L'Osservatore Romano* 7. júla 1881, figurovalo len 8 slovenských pútnikov, z toho sedem kňazov a roľník z Holíča Ján Malík (Hromják 2013, 559). Z kňazov to boli okrem Sasinka ostrihomský kanonik Ján Krstiteľ Juriga (1806 – 1888), spoluzakladateľ Matice slovenskej a Spolku sv. Vojtecha Juraj Slota (1819 – 1882), dekan Pružinského dištriktu Štefan Závodník (1813 – 1885), račiansky farár Móric Alster (1861 – 1894), farár na odpočinku a bývalý predseda Spolku sv. Vojtecha Ján Blaho (1815 – 1893) a napokon katechéta na dievčenskej škole v Ostrihome a neskorší správca Spolku sv. Vojtecha Andrej Kubina (1844 – 1900). Tento nízky počet možno považovať za reálny aj z toho dôvodu, že sa vyskytuje v správach priamych účastníkov púte.<sup>3</sup> Tieto mená uvádza vo svojom spise *Pout' Slovanu do Ríma ke dni sv. našich apoštolů Cyrilla a Methodeje r. 1881*, ktorý bol prídavkom k publikácii Bohumila Hakla *Cesta do Ríma a dále do Neapole a Pompeji*, moravský katolícky kňaz a vlastenec František Koželuha. V jeho zozname nájdeme aj Františka Precechtěla, ktorý mal pôsobiť ako františkán na Slovensku (Koželuha 2004, 97-99). Priezvisko však svedčí o jeho českom pôvode. Ako sa podarilo zistiť Jozefovi V. Gajdošovi (1970, 74), tak členom františkánov v Bratislave bol aj P. Maternus, ktorého prezývali Precechtěl. Gajdoš však vyjadril pochybnosť, že by do Ríma išiel s ostatnými Slovákmi. Tohto františkána nespomína vo svojich spomienkach ani priamy účastník púte Móric Alster, ktorý okrem mien doslova uvádza: „Zo Slovenska sa 7 kňazov a 1 sedliak z Holíča odhodlalo na púť, ktorú Maďari tiež nenávideli...“ (Gajdoš 1970, 70). Uhorské úrady totiž robili obštrukcie s vystavením cestovných dokladov. Svedčí o tom príklad Františka Sasinka, ktorý sa musel dožadovať vybavenia žiadosti až na Ministerstve vnútra v Pešti, keďže úrady Nitrianskej župy na jeho žiadosť nereagovali (Parenička 2015, 143).

Podrobné informácie o púti sú zachytené v spomínanej publikácii Františka Koželuha (2004, 59-177), ktorý stál na čele moravských pútnikov. Zo slovenských pútnikov podrobne informoval slovenskú verejnosť na stránkach Katolíckych a Národných novín František V. Sasinek (1881c, 125-126; 1881d, 104-105; 1881f, 2-3). Okrem Katolíckych novín dôležité informácie o púti zanechal pápežský kaplán Juraj Slota v špeciálne vydannej publikácii s názvom *Pamiatka putovania katolíckeho Slavianstva do Rímu k hrobu sv. Cyrilla apoštola slavianskeho a ku slávnosti, ktorú Jeho Svätosť Pápež - Kráľ Lev XIII. ku cti svätých Cyrila a Methoda na deň 3., 4. a 5. júlia 1881 v bazilike sv. Klementa zriadiť a vykonať ráčil*, ktorú vydal v Prahe roku 1882. V rukopisnej podobe dlho zostali spomienky ďalšieho účastníka púte, račianskeho farára Mórica Alstera. Záznam sa nachádza v kronike rímskokatolíckej fary v Rači s názvom *Protocollum ecclesiae et parochiae Récsensis (Zápisnica Chrámu a Fary mestečka Rejcha od r. 1732 do...)*. Zápis o púti do Ríma, ktorý je na stranách 358-363, zverejnil Jozef V. Gajdoš (1970, 70-73). Na základe týchto prameňov a dobovej tlače vieme podrobne zrekonštruovať cestu pútnikov, ako aj samotnú slávnosť v Ríme.

Pontifik prijal Slovanov na veľkolepej osobnej audiencii v Klementínskej kaplnke Vatikánskeho paláca, ktorá sa konala dňa 5. júla 1881. Milodar od slovenských veriacich odovzdal kanonik ostrihomskej kapituly Ján Juriga a pozdravnú adresu Juraj Slota. Práve on na druhý deň počas slávnostnej akadémie predniesol pápežovi a celému zboru kardinálov oslavnú báseň o chvále a cti sv. Cyrila a Metoda a Leva XIII. (1881c, 126-127; Gajdoš 1970, 72). Jej rozsiahly text uverejnili v augustovom čísle *Katolíckych novín* (KN 1881b, 113-114). O dva mesiace neskôr uvedené noviny zverejnili na prvých dvoch stranách výrazným písmom pozdravný list Leva XIII., ktorým reagoval na slovenskú adresu a prostredníctvom ktorého udelil apoštolské požehnanie (Odpoveď 1881, 145-146). Slovenskí pútnici vnímali účasť na ďakovnej púti v Ríme veľmi pozitívne. Račiansky

<sup>3</sup> František V. Sasinek (1881d, 104) vo svojej prvej správe o putovaní do Ríma, ktorú uverejnil v Katolíckych novinách už 15. júla 1881, nespomína medzi pútnikmi zo Slovenska Andreja Kubinu.

farár Móric Alster záznam o nej končí osobným vyjadrením: „*Táto slawjanska púť do Ríma ku cti svätých Cyrila a Metoda je a iste aj ostane najslávnejším momentom celého môjho života. Neoželel som ani podstúpené ťažkosti, ani útraty asi 200 zlatých činiace. Iste pre katolíka a k tomu radostná príhoda je vidieť rímskeho Otca a mesto Rím, stredisko celého kresťanstva. Poznal som i rozličné slawjanske kmene a nadobudol som presvedčenie, že sa všetky vedia porozumieť i bez jednej spoločnej literárnej reči, čo by ovšem k zveladeniu Slávského Národa slúžilo. K čomu nech všemohúci Boh, ako aj oslave katolíckej cirkvi na orodovanie sv. Cyrila a Metoda pomáha!*“ (Gajdoš 1970, 73).

Encyklika *Grande munus* bola témou Katolíckych novín aj v roku 1882, keď číslo 13 vyšlo symbolicky 5. júla s rovnomeným úvodníkom. Autor chváli Leva XIII. za tento počín. Konkrétne uvádza: „*Na čele tých, ktorí bez ohľadu na atheistický škrek politikárov zasadzujú sa o spojenie veľikánskeho Slovanstva s pravým ovčincom Ježišovým, stojí náš milovaný pápež Lev XIII. Dôkazom toho je obsah jeho vznešenej encykliky „Grande munus“, ktorá je jasným dokladom, že Ján VIII. v. p. po tisícročí ožil vo Lvovi XIII. Jako niekedy tamten, tak teraz tento, a to ešte slávnostnejším spôsobom pred Bohom a svetom vydal svedectvo nielen o pravovernosti, lež i o veľikánskych zásluhách sv. Cyrilla a Methoda, keď jich život a poctu sdelil celému svetu katolíckému. Jako niekedy tamten schválil užívanie slovanskej reči k vykonávaniu najsvätejších tajomství nášeho náboženstva, tak i tento s veľkou radosťou srdca schválil program lanskoročnej rímskej slávnosti, dľa ktorej v chráme sv. Klementa pápeža a mučenníka, nad hrobom sv. Cyrilla, konala sa vznešená bohoslužba v jazyku severných (ruských), východných (bulharských) a južných (hlaholských) Slovanov, zajiste v tej nádeji, že slovanský sever, východ a juh Európy vedľa latinského západu koríť sa bude jednomu Pánu; že sa spojí v jednotu viery, v ktorej nenie rozdiel medzi pohanom a židom, medzi cudzojazyčníkom a Scythom.*“ (KN 1882, 98). Práve Katolícke noviny aj v nasledujúcich rokoch 19. storočia prispeli k rozvoju úcty k sv. Cyrilovi a Metodovi a šíreniu cyrilo-metodskej tradície na Slovensku (Lopatková 2013, 251-255).

Okrem uvedených článkov, ktoré súvisia s encyklikou *Grande munus* alebo púťou do Ríma v roku 1881 možno dať do priameho súvisu piesne o sv. Cyrilovi a Metodovi, ktoré sa stali súčasťou *Duchovného Spewníka*, pretože ho zostavil František V. Sasinek. V roku 1937 prešli aj do *Jednotného katolíckeho spevníka* a spievajú sa dodnes. Medzi tieto piesne patrí *Duša kresťanská, zvelebuj Boha* (č. 431) a *Oslavujme hviezdy jasné* (č. 432), ktorých texty napísal František V. Sasinek. Pri príležitosti milénia svätého Metoda na základe textu Františka V. Sasinka vznikla pieseň *Tisíc rokov preletelo*. Oddanosť a vďaka Slovákov pápežovi Piovi IX. i Levovi XIII. sa odráža zas v piesňach *V srdci Ríma* (č. 522) a v *Sedmobrežnom kruhu Ríma* (č. 523), ktoré textovo pripravil Andrej Radlinský (Hromják 2013, 561; Šátek 1970, 90-93).

Priamo s encyklikou *Grande munus* možno spájať vznik a činnosť Apoštolátu sv. Cyrila a Metoda, ktorý bol založený na Velehrade v roku 1885. Jeho idea vychádzala práve z encykliky. Mal za úlohu zjednotiť v katolíckej viere všetkých Slovanov a podporovať misie i školy u východných Slovanov. Postupne sa do jeho činnosti zapájali aj slovenskí katolíci (Cinek 1933, 153-254).

## Záver

Cyrilo-metodská tradícia má bohatú históriu. V slovenskom a českom prostredí sa stala v 19. storočí súčasťou národného programu. Aj preto encyklika *Grande munus* pápeža Leva XIII. z roku 1880 našla medzi Slovákami pozitívnu odozvu, a to predovšetkým u katolíkov. Svedčí o tom fakt, že pod pozdravnú tzv. adresu (pozdravný a ďakovný list Sv. Otcovi) pápežovi Levovi XIII. sa podpísalo takmer 4000 veriacich Slovákov a niektorí z nich prispeli na milodar, ktorý bol pápežovi osobne odovzdaný slovenskými pútnikmi 5. júla 1881 v Ríme pri príležitosti ďakovnej púte Slovanov. Hoci Slovákov sa jej zúčastnilo málo, ale bol medzi nimi výkvet slovenskej katolíckej



inteligencie, ktorá aktívne vystupovala aj pred samotným pápežom. Slovanskí veriaci boli informovaní o encyklike i samotnej púti do Ríma vo svojom jazyku na stránkach Katolíckych novín. Vydanie encykliky významne prispelo k národnému povedomiu Slovanov a aj Slovákov, ako aj k upevneniu cyrilo-metodskej tradície u nich. Priami účastníci púte do Ríma v roku 1881 vnášali svojimi verejnými prejavmi a uverejnenými príspevkami do povedomia slovenskej spoločnosti informácie o význame diela solúnskych bratov pre slovanské národy. Poukazovali na skutočnosť, že práve sv. Cyril a Metod šíri kresťanskú vieru práve na území, ktoré obývali predkovia Slovákov. Prostredníctvom úcty k solúnskym bratom sa snažili slovenskí vlastenci posilniť vlastnú identitu u Slovákov. Prostredníctvom encykliky sa katolícki veriaci na celom svete oboznámili s najdôležitejšími kultúrnymi hodnotami, ktoré na Veľkú Moravu priniesli sv. Cyril a Metod z Byzancie. Štúdia je len skromnou sondou do výskumu problematiky. Ďalší výskum by sa mohol zamerať na podrobnejšiu analýzu percepcie encykliky *Grande munus* vo vtedajšom slovanskom svete.

## REFERENCES

- Ambros Pavel. 2018.* Encyklika Lva XIII. Grande munus (1880), apoštolský list sv. Jana Pavla II. Egregiae virtutis (1980) a jejich vliv na proměnu témat a funkcí cyrilometodějské tradice ve 20. a 21. století. In *Cyrilometodějská tradice v novodobých československých dějinách*. Zlín, 55-63.
- Cínek, František. 1933.* Dr. Antonín Cyril Stojan. Olomouc.
- Gajdoš, Věslav J. 1970.* Cyrilometodovské tisícročí v záznamech Mórica Alstera. In *Dedičstvo otcov. K 1100. výročiu smrti sv. Cyrila a 100. výročiu založenia spolku sv. Vojtecha*. Trnava, 63-77.
- Grande munus. 2019.* Sanctissimi domini nostri Leonis divina providentia Papae XIII littera encyclica Grande munus. [http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/la/encyclicals/documents/hf\\_l-xiii\\_enc\\_30091880\\_grande-munus.html](http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/la/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_30091880_grande-munus.html).
- Hanakovič, Štefan. 2005.* Dejiny Spolku svätého Vojtecha. Trnava.
- Hromják, Luboslav. 2010.* Lo slavismo cattolico di Leone XIII e gli Slovacchi. Praha.
- Hromják, Luboslav. 2013.* Cyrilo-metodský kult a jeho miesto v katolíckom slavizme Leva XIII. In *Tradícia a prítomnosť misijného diela sv. Cyrila a Metoda*. Nitra, 549-550.
- Kabina, Franko. 1881.* Nemlčme, bo mlčať nemusíme a mlčať nám neslušno. In *Katolícke noviny* 12/ 4, 15. apríla 1881, 54-55.
- KN 1880.* Encyklika sv. Otca pápeža Leva XIII. o svätých apoštoloch slovanských Cyrillovi a Methodovi. In *Katolícke noviny* 11/11, 10. novembra 1880, 161-164.
- KN 1881a.* Pozvání na pouť do Říma. S poděkováním sv. Otcí Lvovi XIII. a k slávnosti památky Cyrilla a Methoda dne 5. července. In *Katolícke noviny* 12/6, 6. júna 1881, 81-82.
- KN 1881b.* City katolíckých Slovákov uhorských, vyjavené od Juraja Slotty, čestného kaplana pápežského, dekana a farára pustavoderadského v Ríme v akademii polyglotnej (mnohojazykovej), ktorá ku cti a chvále Cyrilla a Methoda, apoštolov slovanských v prítomnosti Jeho Svätosti Pána Našeho Leva XIII. a celého sv. Sboru kardinálov v sieni klementinskej v apoštolskom paláci vatikánskom dňa 6. júla 1881 držaná bola. In *Katolícke noviny* 12/8, 15. augusta 1881, 113-114.
- KN 1882.* 5. Júla. In *Katolícke noviny* 13/13, 5. júla 1881, 97-98.
- Kolísek, Alojz. 1935.* Cyrillo-Methodějství u Čechů a Slováků do roku 1931. Brno.
- Koželuha, František. 2004.* Poutě Slovanu do Říma ke dni sv. našich apoštolů Cyrilla a Methoděje r. 1881. In *Koželuha, František. Paměti o věcech náboženských. II. svazek*. Prostějov, 59-177.

- Lopatková, Zuzana. 2013.* Cyrilo-metodská tradícia na stránkach Katolíckych novín (1870 – 1904). In *Tradícia a prítomnosť misijného diela sv. Cyrila a Metoda*. Nitra, 244-255.
- Odpoveď 1881.* Odpoveď sv. Otca Leva XIII. R. P. In *Katolícke noviny* 12/10, 15. októbra 1881, 145-146.
- Pareníčka, Pavol. 2015.* Cesta F. V. Sasinka do Ríma roku 1881 a jej význam pre Slovanov a Slovákov vo svetle dobovej slovenskej periodickej tlače. In *Mulík Peter (ed.). Čo písal o našich dejinách Sasinek*. Martin 2015, 141-146.
- Reč 1881.* Reč sv. Otca k pútnikom slovanským pri audiencii dňa 5. júla. In *Katolícke noviny* 12/8, 15. augusta 1881, 115-116.
- Sasinek, František Vítazoslav. 1881a.* Milodary. In *Katolícke noviny* 12/8, 15. augusta 1881, 126.
- Sasinek, František Vítazoslav. 1881b.* Nuž a my Slováci, čo? In *Katolícke noviny* 12/3, 15. marca 1881, 36-37.
- Sasinek, František Vítazoslav. 1881c.* Putovanie do Ríma. Besednica. In *Katolícke noviny* 12/8, 15. augusta 1881, 125-126.
- Sasinek, František Vítazoslav. 1881d.* Putovanie do Ríma Dopisy. In *Katolícke noviny* 12/7, 15. júla 1881, 104-105.
- Sasinek, František Vítazoslav. 1881e.* Vyzvanie. In *Katolícke noviny* 12/6, 6. júna 1881, 9.
- Sasinek, František Vítazoslav. 1881f.* Z denníka mojej púti – besednica. In *Národné noviny* 12/89, 2. 8. 1881, 2-3.
- Slotta, Juraj. 1882.* Pamiatka putovania katolíckeho Slavianstva do Rímu k hrobu sv. Cyrilla apoštola slavianskeho a ku slávnosti, ktorú Jeho Svätosť Pápež - Kráľ Lev XIII. ku cti svätých Cyrila a Metoda na deň 3., 4. a 5. júlia 1881 v bazilike sv. Klementa zriadiť a vykonať ráčil. Praha.
- Šátek, Jozef. 1970.* Slovenské cyrilometodovské piesne. In *Dedičstvo otcov. K 1100. výročiu smrti sv. Cyrila a 100. výročiu založenia spolku sv. Vojtecha*. Trnava, 78-94.
- Škvarna, Dušan – Hudek, Adam. 2013.* Cyril a Metod v historickom vedomí a pamäti 19. a 20. storočia na Slovensku. Bratislava.
- Tolomeo, Rita. 2005.* Les Puissances et Léon XIII: la Russie. In *The Papacy and the New World Order. Vatican Diplomacy, Catholic Opinion and International Politics at the Time of Leo XIII / La papauté et le nouvel ordre mondial. Diplomatie vaticane, opinion catholique et politique internationale au temps de Leo XIII*. Leuven 2005, 195-210.
- Tolomeo, Rita. 2015.* La visione slava di Leone XIII e il culto cirillo-metodiano. In *I Santi Cirillo e Metodio e la loro eredità religiosa e culturale, ponte tra Oriente e Occidente*. Città del Vaticano, 203-222.
- Trincia, Luciano. 2005.* The Central Government of the Church in the System of European Powers. In *The Papacy and the New World Order. Vatican Diplomacy, Catholic Opinion and International Politics at the Time of Leo XIII / La papauté et le nouvel ordre mondial. Diplomatie vaticane, opinion catholique et politique internationale au temps de Leo XIII*. Leuven 2005, 115-136.

SUMMARY: THE ENCYCLICAL *GRANDE MUNUS* AND A RESPONSE TO IT FROM THE SLOVAK CATHOLICS. In the year 1878 Pontiff Leo XIII came into the office. It was a time when the Papal court found itself isolated in Europe. During its Pontificate Leo XIII internationally strengthened the prestige and moral status of the Papacy. Pope Leo XIII issued the Encyclical *Grande Munus* on the 30th of September 1880, right at the beginning of his long pontificate. He noted apostolical merits of Sts. Cyril and Methodius there and extended their feast to the whole Church. The feast of Sts. Cyril and Methodius was set on the 5th of July by this Pontiff. The encyclical was warmly accepted by the Slovaks,

first and foremost by the Catholics. It is proved by the subsequent fact. Almost the 4000 catholic Slovaks put their signature on the thanksgiving letter to Pope Leo XIII and some of them contributed to a charitable gift for him. Slovak pilgrims handed them out to him on the 5th of July 1881 in Rome on the occasion of the thanksgiving pilgrimage of the Slavs. The Slovak catholic believers were informed about the encyclical and pilgrimage to Rome in their language on pages of the Catholic Newspaper. The publication of the encyclical significantly contributed to the national consciousness of the Slavs as well as Slovaks and to the reinforcement of the Cyrillo-Methodian tradition in their countries. The direct attendees of the pilgrimage to Rome in 1881 brought the information on the significance of the Salonica brothers' work for the Slavonic nations into the consciousness of the Slovak society by their public speeches and published studies or articles. They pointed to the fact that right St. Cyril and Methodius spread the Christian faith right on the territory where the Slovaks have been settled. The Slovak patriots tried to strengthen the Slovak identity through the veneration of the Salonica brothers. And through the encyclical the catholic believers across the world were acquainted with the most important cultural values that Sts. Cyril and Methodius, which they brought to Great Moravia.

prof. PhDr. Peter Ivanič, PhD.  
Constantine the Philosopher University in Nitra  
Faculty of Arts,  
Institute for Research of Constantine and Methodius' Cultural Heritage,  
Štefánikova 67  
949 74 Nitra  
Slovakia  
pivanic@ukf.sk

# ŠTEFAN ZÁVODNÍK A PAMÍATKY ZASVÄTENÉ SV. CYRILLOVI A METODOVI V OKRESE POVAŽSKÁ BYSTRICA

## Štefan Závodník and Monuments Dedicated to St. Cyril and Methodius in the District of Považská Bystrica

Karol Janas

DOI: 10.17846/CL.2019.12.2.107-116

**Abstract:** JANAS, Karol. *Štefan Závodník and monuments dedicated to Sts. Cyril and Methodius in the district of Považská Bystrica.* The spread of the Cyrillo-Methodian tradition throughout the district of Považská Bystrica is associated with Štefan Závodník, a Roman Catholic priest and national revivalist who worked in the village of Pružina. Thanks to his enthusiasm and intense activity the Cyrillo-Methodian tradition had already been established in the part of the district of Považská Bystrica by the late 19th century. Due to the influence of his ideas the tradition spread also to nearby parishes in the early 20th century. The paper outlines the importance of Štefan Závodník's influence on the dissemination of the Cyrillo-Methodian tradition in the Považská Bystrica district in the 19th and 20th century.

**Keywords:** *Štefan Závodník, Cyrillo-Methodian tradition, Pružina parish, sacral monuments, district of Považská Bystrica*

**Abstrakt:** JANAS, Karol. *Štefan Závodník a pamiatky zasvätené sv. Cyrilovi a Metodovi v okrese Považská Bystrica.* V okrese Považská Bystrica je šírenie cyrilo-metodskej tradície späté s osobou národného buditeľa, rímskokatolíckeho kňaza Štefana Závodníka, ktorý pôsobil v obci Pružina. Vďaka jeho intenzívnemu pôsobeniu sa cyrilo-metodská tradícia presadila v časti okresu Považská Bystrica už koncom 19. storočia. Pod vplyvom jeho myšlienok sa od začiatku dvadsiateho storočia dokázala rozšíriť do blízkych farností. Okrem presadzovania cyrilo-metodskej tradície sa pričínal aj o postavenie prvých sakrálnych budov zasvätených práve solúnskym bratom. Postupne v týchto farnostiach vzniklo viacero významných sakrálnych stavieb zasvätených sv. Konštantínovi, sv. Metodovi a ich nasledovníkom. Príspevok načrtáva význam vplyvu Štefana Závodníka na rozširovanie cyrilo-metodskej tradície v okrese Považská Bystrica v 19. a 20. storočí.

**Kľúčové slová:** *Štefan Závodník, cyrilo-metodská tradícia, farnosť Pružina, sakrálné pamiatky, okres Považská Bystrica*

Rozvoj cyrilo-metodskej tradície v okrese Považská Bystrica je neodmysliteľne spätý s osobou kňaza, národovca a vlasteneckého učiteľa Štefana Závodníka. Jeho snahou bolo povzniesť ľud po stránke hospodárskej, spoločenskej i kultúrnej (LASNK, f. ŠZ, č. j. M116, E21). Narodil sa v roku 1813. Po vysvätení za kňaza sa stal kaplánom vo Veľkej Divine. Súčasne bol vychovávateľom v rodine Čákiovcov na Budatínskom zámku, kde mal možnosť vzdelávať sa v bohatej knižnici. V revolučných rokoch 1848 – 1849 odišiel pred prenasledovaním zo Slovenska. Po návrate na Slovensko v roku 1850 pôsobil celých tridsaťpäť rokov ako farár v Pružine (LASNK, f. ŠZ, M116, č. j. D32). Neskôr sa stal dekanom a školským dozorcom pružinského dištriktu. Zomrel

v Pružine. Pochovaný je pred miestnym kostolom. Štefan Závodník bol počas celého svojho pôsobenia v Pružine zástancom a propagátorom cyrilo-metodskej myšlienky (LASNK, f. ŠZ, M116, č. j. D28). V tom čase to nebolo obvyklé, pretože na Slovensku bola dominantná márijská tradícia. Cyrilo-metodská tradícia bola navyše vnímaná negatívne vtedajšou uhorskou cirkevnou, ako aj svetskou mocou. Vnímali ju ako presadzovanie cudzích a v Uhorsku neznámych svätcov. Napriek všetkým týmto problémom a obmedzeniam sa Štefan Závodník stal veľkým propagátorom práve cyrilo-metodskej tradície. Ovplyvnil tým nielen farnosť Pružina, v ktorej pôsobil, ale úcta k sv. Cyrilovi a Metodovi sa preniesla aj do okolitých farností okresu Považská Bystrica. V tejto súvislosti je zaujímavé, že dodnes sa cyrilo-metodská tradícia rozvíja takmer výhradne v tých farnostiach, ktoré susedili s pružinskou a kde mali veriaci možnosť prísť do styku s myšlienkami Štefana Závodníka. V iných častiach okresu Považská Bystrica, ako aj širšieho regiónu Horného Považia sa cyrilo-metodská tradícia hlbšie neujala a medzi veriacimi naďalej prevažuje najmä márijská tradícia.<sup>1</sup>

### Štefan Závodník – propagátor cyrilo-metodskej tradície

Samotný Štefan Závodník bol počas celého obdobia jeho pružinského pôsobenia neúnavným propagátorom cyrilo-metodskej tradície. Podporoval rozvoj cyrilo-metodskej tradície medzi farníkmi v miestnej škole a venoval sa jej aj v svojich kázňach (LASNK, f. ŠZ, M116, č. j. F11). V propagovaní cyrilo-metodskej tradície bol aktívny aj mimo svoju pružinskú farnosť. Zúčastnil sa na celonárodnej cyrilo-metodskej slávnosti v Selciach pri Banskej Bystrici, ktorá sa konala 30. mája 1863. V prítomnosti banskobystrického biskupa Štefana Moyzesa tam predniesol slávnostnú kázeň, v ktorej vyzdvihol význam solúnskych bratov (Latko 2010, 101–102). V roku 1863 sa zúčastnil aj všetkých cyrilo-metodských osláv, ktoré vyvrcholili celonárodnou púťou na Velehrad. Samotný Štefan Závodník pritom osobne organizoval púť veriacich na Velehrad. Na jeho popud sa púte zúčastnili veriaci nielen z pružinskej farnosti, ale aj z celého okresu Považská Bystrica (LASNK, f. ŠZ, M116, č. j. F22).

V propagovaní cyrilo-metodskej tradície však pokračoval najmä vo vlastnej pružinskej farnosti. Vďaka súhlasu nitrianskeho biskupa Augustína Roskoványiho položil v roku 1867 základný kameň pre stavbu kostola sv. Cyrila a Metoda v Mojtíne. Obec Mojtín patrila v tom čase do farnosti Pružina. Nový kostol zasvätený sv. Cyrilovi a Metodovi v Mojtíne sa tak mal stať filiálnym kostolom pružinského farského kostola (LASNK, f. ŠZ, M116, č. j. H2). Plány nového kostola v Mojtíne vyhotovil staviteľ M. Urbánek zo Vsetína, ktorý mal s podobnými stavbami skúsenosti. V minulosti totiž už projektoval kostol sv. Cyrila a Metoda v Dohňanoch. Kostol v Mojtíne mal mať podľa pôvodného projektu dve veže, ktoré by symbolizovali práve slovanských apoštolov sv. Cyrila a Metoda. Takáto symbolika sa však uhorským úradom nepozdávala a nakoniec povolili na kostole len jednu vežu. Stavba kostola v Mojtíne trvala viac ako sedem rokov a stála 60 000 zlatých. Slávnostná posviacka sa uskutočnila 3. októbra 1875. Na hlavnom oltári bol umiestnený veľký obraz sv. Cyrila a Metoda, no i v tomto prípade sa Štefan Závodník obával obvinenia z presadzovania cudzích svätých v Uhorsku. Prezieravo preto, aby predišiel podobným obvineniam, zadovážil do mojtínskeho kostola aj obrazy Nepoškvrneného počatia Panny Márie a sv. Štefana, prvého uhorského kráľa. Autorom všetkých troch obrazov bol známy slovenský maliar Jozef Božetech Klemens (Cimbala 2013, 36–38).

<sup>1</sup> V tejto súvislosti je zaujímavé, že informácie o kostoloch reflektujúcich cyrilo-metodskú tradíciu v okrese Považská Bystrica úplne chýbajú v práci V. Gálovej a J. Gála, ktorí mapovali kostoly a kaplnky, ktoré túto tradíciu na Slovensku pripomínajú (Gálová – Gál 2008, 347–356).

## Cyrilo-metodské pamiatky v meste Považská Bystrica

Pri pátraní po vplyve Štefana Závodníka na rozvoj cyrilo-metodskej tradície v okrese Považská Bystrica sa zákonite dostávame do Považskej Bystrice. Cyrilo-metodská tradícia sa do mesta preniesla vďaka úzkemu styku s pružinskou farnosťou. Obec považskobystrického okresu Podskalie a Ďurďové i napriek tomu, že jedna leží v pružinskej a druhá v podskalskej farnosti, sú od seba vzdialené doslova pár sto metrov. Veľmi dobré boli vzťahy tak medzi obyvateľmi farností, ako aj ich správcami. Navzájom sa navštevovali a myšlienkovovo ovplyvňovali. Dokonca do roku 1788 patrila do podskalskej farnosti aj samotná Pružina, Tŕstie a Bristenné, ktoré je dnes miestnou časťou Pružiny. Do podskalskej farnosti patrila až do roku 2011 obec Horný Moštenec. Obec bola dlho samostatná, no v roku 1979 sa integrovala a stala súčasťou mesta Považská Bystrica (Janas 2018, 67). A tak môžeme sledovať ako sa z pružinskej doliny preniesla vďaka Štefanovi Závodníkovi cyrilo-metodská tradícia do mesta Považská Bystrica cez miestnu časť Horný Moštenec. Je to zaujímavé pátranie, najmä ak si uvedomíme, že v meste Považská Bystrica uctievanie sv. Cyrila a Metoda končí a s výnimkou pružinskej farnosti už nikde inde v okrese Považská Bystrica ďalšie významnejšie sakrálne pamiatky zasvätené solúnskym bratom nenájdeme.<sup>2</sup>

V samotnom meste Považská Bystrica je však vďaka tomu viacero sakrálnych pamiatok, ktoré sú späté so svätými Cyrilom a Metodom a ich nasledovníkmi. Najvýznamnejšími sú kostoly v mestských častiach Považskej Bystrice Horný Moštenec a Dolný Moštenec. V ich prípade je taktiež zaujímavé, že napriek tomu, že sa nachádzajú v tesnej blízkosti a sú územne takmer zrasené, v minulosti patrili do rozdielnych farností. Horný Moštenec patrila do farnosti Podskalie, Dolný Moštenec bol súčasťou považskobystrickej farnosti. Dolný Moštenec bol pôvodne taktiež samostatnou obcou a s Považskou Bystricou sa integroval taktiež v roku 1979 (Janas 2017, 25). V oboch obciach, dnes mestských častiach, sa presadila cyrilo-metodská tradícia a ich kostoly sú jej zasvätené. Staršia, a z historického hľadiska významnejšia pamiatka, je kostol v Hornom Moštenci. Kostol je zasvätený solúnskym bratom sv. Cyrilovi a Metodovi a je významným sakrálnym objektom v meste Považská Bystrica. Cirkevne patrila v čase budovania Horný Moštenec ako filiálka do farnosti Podskalie. (ŠAT – APPB, f. OÚMNVP, k. 2, č. j. 4364/46). V kronike podskalskej farnosti sa môžeme dočítať, že úcta sv. Cyrila a Metoda do nej prenikla v devätnástom storočí práve zásluhou národného buditeľa Štefana Závodníka, ktorý pôsobil v susednej farnosti v Pružine. O jeho veľkom vplyve a vzájomnej previazanosti pružinskej a podskalskej farnosti svedčí i to, že do mojťínskeho chrámu po jeho dobudovaní putovali na sviatok slovanských apoštolov aj veriaci z podskalskej farnosti (Bagin 1985, 57-58). A obe farnosti boli previazané aj s Považskou Bystricou. Dôkazom toho je, že v neskoršom období chodili pružinskí veriaci každoročne spoločne s hornomoštenskými a dolnomoštenskými v spoločnej procesii na oslavy sviatku Božieho srdca do Považskej Bystrice. Tradície spoločných procesií sa zachovali až do päťdesiatych rokov dvadsiateho storočia, keď sa za totalitného režimu utlmili (AOP, D, KRKFP, 52), no vzájomné vzťahy a ovplyvňovanie sa zachovalo počas celého dvadsiateho storočia. Cyrilo-metodská tradícia bola veľmi silná najmä v Hornom Moštenci a aj preto sa veriaci rozhodli požiadať, aby bol nový kostol, ktorý v obci plánovali postaviť, zasvätený sv. Cyrilovi a Metodovi. V Hornom Moštenci kostol nebol až do polovice dvadsiateho storočia a veriaci tak museli chodiť na pobožnosti do niekoľko kilometrov vzdialeného Podskalia. Stavbu kostola navrhli veriaci už v roku 1945, aby tak prejavili vďaka za ochranu počas druhej svetovej vojny. Myšlienku na stavbu kostola

<sup>2</sup> V považskobystrickom okrese sa okrem spomínaných sakrálnych pamiatok nachádzajú už len obraz sv. Cyrila a Metoda v kostole a muky so sv. Cyrilom a Metodom, ako aj sv. Gorazdom pred kostolom v Hornej Marikovej a maľba sv. Cyrila a Metoda na stene kostola v Papradne. Spojitosť so Štefanom Zábojníkom a jeho aktivitami sa v týchto prípadoch nepodarilo preukázať.

v Hornom Moštenci inicioval správca farnosti Podskalie Jozef Fridrich. Návrh sa stretol s veľkým ohlasom a takmer ihneď sa začalo s prípravnými prácami a získavaním potrebných finančných zdrojov. Projekt pripravil architekt Jozef Hrabáčka z Považskej Bystrice. O výstavbu kostolíka sa však pričínili najmä veriaci z Horného Moštenca. Sami zháňali na stavbu materiál, usporadúvali zbierky. V tejto súvislosti je zaujímavé, že napriek nastupujúcej totalite mali v roku 1948 povolené vykonať zbierku na stavbu kostola aj v Považských strojárňach, ktoré už boli plne pod kontrolou nastupujúceho komunistického režimu. Podarilo sa im to vďaka ústretovosti dlhoročného riaditeľa podniku Jaroslava Kubíka, ktorý sa vždy snažil držať podnik bokom od politických vplyvov. Navyše v roku 1948 ešte rezonovali povinnosti voči cirkevným stavbám v okrese Považská Bystrica, ku ktorým sa podnik zaviazal po svojom vzniku v roku 1929.<sup>3</sup> V Považských strojárňach nakoniec na stavbu hornomoštenského kostola vybrali na tú dobu úctyhodnú sumu 33 000 Kčs. Na stavbu prispeli aj vystaňovalci z Horného Moštenca, z Ameriky, no i z Čiech či Moravy. Všetko potrebné drevo na stavbu venoval hornomoštenský urbár, no najväčší kus práce pod vedením farára Fridricha urobili obyvatelia Horného Moštenca, ktorí si kostol svojpomocne aj postavili (AMPB, f. KMČ, KOHM, 10).

Základy kostola sa začali kopať v roku 1948. Samotná stavba prebiehala v rokoch 1948 – 1950. Napriek nástupu komunistického režimu, ktorý bol v nepriateľskom vzťahu k rímskokatolíckej cirkvi, práce na výstavbe kostola nerušene pokračovali. V tejto súvislosti je zaujímavé, že predstavitelia režimu sa stavbu kostola neodvážili zastaviť. Stavbou totiž žila celá obec a všetci sa tešili z úspešného pokračovania prác. Na zasadnutiach pléna či rady miestneho národného výboru, ktoré už kontrolovali komunisti, preto stavbu kostola úplne ignorovali a nespomínali ju ani v zápisniciach zo zasadnutí. Stavbu kostola nespomínajú ani v plánoch na stavebný rozvoj obce, hoci išlo o najvýznamnejšiu a najväčšiu stavebnú aktivitu počas niekoľkých rokov. Zmohli sa len na pravidelné konštatovanie, že v obci zlyháva kultúrno-osvetová komisia, ktorá si neplní svoje úlohy a nevenuje patričnú pozornosť osvetovej činnosti medzi obyvateľmi (ŠAT – PAPP, f. MNVHM, k. 1, č. j. 27/56). Napriek tomu, či možno práve vďaka tomu, stavba kostola úspešne pokračovala. Na začiatku roka 1950 bola dokončená hrubá stavba a začalo sa s úpravami interiéru. Po dokončení nevyhnutných úprav povolil v októbri 1950 slúžiť sv. omše v novom filiálnom kostole v Hornom Moštenci nitriansky biskup dr. Eduard Nécsey. Kostol posvätil k úcte slovanských apoštolov sv. Cyrila a Metoda čestný kanonik, považskobystrický dekan, farár Štefan Bergendy. Na celkový výraz sakrálneho objektu významne vplývali názory veriacich z Horného Moštenca. Autor projektu rešpektoval vôľu veriaceho ľudu, preto je jednolodový kostol navrhnutý v tradičnom chápaní vo vzťahu k tvorbe priestoru a k usporiadaniu základných kompozičných prvkov. Polkruhové presbytérium je presvetlené piatimi úzkymi vysokými oknami, ukončenými jednoduchým oblúkom. V porovnaní s kostolnou loďou presbytérium je zúžené. Uzáver lode tvorí chór a vstup do kostola, z ktorého je nástup do veže. Kostolná veža s obdĺžnikovými zvukovými oknami je nadstavaná nad sedlovú strechu sakrálneho objektu a má jednoduchú ihlanovú striešku. Veľmi vkusne je vyzdobený aj interiérom kostola. V interiéri hornomoštenského kostola je umiestnený veľký kríž s Ukrižovaním a dve sadrové sochy solúnskych bratov. Sv. Konštantín-Cyryl má oblečené mníšske rúcho. V pravej ruke drží zatvorenú knihu, v ľavej ruke drží dvojramenný kríž. Sv. Metod, ako prvý slovanský arcibiskup, má na sebe oblečené slávnostné omšové rúcho. Pravou rukou dáva požehnanie, v ľavej ruke má obraz Posledného súdu (AOP, D, KRKFP, 44-45). Napriek tomu, že kostol bol posvätený už v roku 1950, úpravy na ňom a najmä na jeho vnútorných priestoroch pokračovali až do roku 1955 (AMPB, f. KMČ, KOHM, 10). Následne požiadal farár Fridrich biskupský úrad v Nitre o licenciu benedicendi pre preláta a kanonika Rudolfa Formánka za účelom

<sup>3</sup> Riaditeľ Považských strojární Jaroslav Kubík, ktorý podnik riadil od roku 1936, bol v roku 1949 odvolaný (Janas 2009, 82).

vykonania posviacky. O utužujúcej sa totalite svedčí i to, že súhlas muselo okrem biskupského úradu udeliť aj cirkevné oddelenie Krajského národného výboru v Žiline (AOP, D, č. j. 24/55). Farár Fridrich nakoniec všetky povolenia získal a 10. júla 1955 kostol v Hornom Moštenci kanonik Formánek definitívne posvätil (AOP, D, KRKFP, 45).

Druhým významným kostolom, ktorý reflektuje cyrilo-metodskú tradíciu v okrese, ako aj v meste Považská Bystrica, je kostol sv. Gorazda v Dolnom Moštenci. Jeho výstavbu iniciovala rímskokatolícka farnosť v Považskej Bystrici, pod ktorú Dolný Moštenec patrila (ARKFPB, D, ZKV). Myšlienka na vybudovanie kostola v Dolnom Moštenci mala dlhú tradíciu. Dolný Moštenec bola veľká obec, ktorá bola od Považskej Bystrice vzdialená niekoľko kilometrov. Po začlenení do Považskej Bystrice síce získala pravidelné spojenie so sídlom farnosti, no dochádzanie na bohoslužby bolo naďalej zložité, najmä ak komunistický režim nebol cirkvi naklonený a cesta autobusom na omše bola, kvôli úmyselne zle postavenému grafikonu autobusovej dopravy, veľmi komplikovaná (AMPB, f. KMČ, KOHM, 11). Aj preto chodilo mnoho obyvateľov Dolného Moštenca na bohoslužby radšej do neďalekého Horného Moštenca, kde prišli do styku práve s cyrilo-metodskou tradíciou. Napriek tomu neprestávali dúfať v možnosť vybudovania vlastného kostola v Dolnom Moštenci. Počas trvania komunistického režimu však bola takáto možnosť nereálna. Situácia sa zmenila po roku 1989 a následnom uvoľnení politických, ako aj cirkevných pomerov. Veriaci využili uvoľnenie a okamžite oživilí myšlienku výstavby nového kostola. Podporoval ich v tom najmä považskobystrický farár a dekan, kanonik Ladislav Herman, ktorý výstavbu nového kostola aj inicioval. Základný kameň nového kostola v Dolnom Moštenci posvätil 22. apríla 1990 v Bratislave, počas návštevy Slovenska, pápež Ján Pavol II. Od posvätenia základného kameňa po výstavbu kostola uplynula dlhá doba. Zdržanie stavby malo viacero príčin. Spôsobené bolo najmä dlhou prípravou projektu, no i nedostatkom finančných prostriedkov, ako aj hľadaním vhodného miesta pre umiestnenie kostola (Chrám 2001, 37-38). Miesto, kde bude kostol v Dolnom Moštenci stáť, bolo potrebné vyriešiť ako prvé. Farská rada vytypovala priestor v centre obce Dolný Moštenec. Problémom tejto lokalizácie však bolo, že pozemky patrili súkromnej osobe. Vlastník pozemkov, Alojz Kolek, nakoniec s výstavbou kostola súhlasil a pozemky 15. apríla 1994 predal rímskokatolíckej cirkvi za 1 300 000 Sk. Až následne sa mohlo začať s prípravou projektu kostola. Plán kostola podľa návrhu Ing. arch. Babčana schválil biskupský úrad v Nitre na základe posudku diecéznej liturgickej komisie. Autormi projektu kostola boli Ing. arch. Eduard Kolek a Ing. arch. Marta Koleková. Projektovú dokumentáciu vypracoval F. G. Projekt so sídlom na Karloveskej 64 v Bratislave (AOÚPB, f. DM, č. j. ŽP 1235/98). Náklady na stavbu boli naprojektované na 3 000 000 Sk. Kostol sa mal financovať z prostriedkov rímskokatolíckej farnosti v Považskej Bystrici, z milodarov veriacich a finančná pomoc prišla aj z Nemecka od Kirche in not Ostprieserhilfe. Po získaní finančných prostriedkov sa mohlo prikráčať k samotnej stavbe. O územné rozhodnutie považskobystrická farnosť požiadala 17. júla 1997 a dostala ho od Okresného úradu v Považskej Bystrici 10. októbra 1997. Po vydaní územného rozhodnutia sa prikráčilo k žiadosti o stavebné povolenie. Rímskokatolícka farnosť v Považskej Bystrici požiadala o stavebné povolenie na stavbu kostola v Dolnom Moštenci 24. júla 1998. Povolenie vydával taktiež vtedajší okresný úrad, odbor životného prostredia. Stavebné povolenie vydal Okresný úrad v Považskej Bystrici 19. júla 1998. Následne sa mohlo prikráčať k samotnej stavbe, no realizácia si vyžiadala mnoho nečakaných úprav, s ktorými sa v projekte nepočítalo. Napríklad ešte pred začatím stavby bolo potrebné vyregulovať potok Mošteník, ktorý tečie v tesnej blízkosti stavby. Pravidelne sa vylieval z koryta, pričom zaplavoval územie, na ktorom mal stáť nový kostol. Farnosť preto podala 21. júna 1998 žiadosť o úpravu potoka, v čom jej Okresný úrad v Považskej Bystrici vyhovel. Kostol sv. Gorazda sa po tomto zdržaní začal stavať 9. októbra 1998. Rozhodnutie o umiestnení stavby okresný úrad vydal 10. decembra 1998 (AOÚPB, f. KDM, č. j. ŽP 98/01093-FX9-A/10-st). Stavba nového kostola v Dolnom Moštenci



trvala necelé tri roky. Zemné práce sa urobili ešte v roku 1998. Hrubá stavba bola dokončená v roku 1999 a strecha, inštalácie a vnútorné omietky boli hotové v roku 2000. Následne sa začalo s úpravami interiéru. Sochu sv. Gorazda spolu s vnútorným liturgickým zariadením vyhotovil Dominik Monček. V kostole sú tri zvony pod menami sv. Gorazd, Panna Mária a sv. Ladislav. Odľal ich Jozef Tkadlec v Halenkove na Morave. Po dokončení posledných stavebných prác sa začalo s prípravami na kolaudáciu a posvätenie kostola. Kolaudačné rozhodnutie bolo Okresným úradom v Považskej Bystrici vydané 26. júla 2001. Kostol posvätil 29. júla 2001 nitriansky sídelný biskup Ján Chryzostom Korec (Borčányi 2016, 82).

Dolnomoštenský kostol fungoval po posvätení spočiatku ako filiálny kostol farnosti Považská Bystrica-mesto. Situácia sa zmenila v roku 2011. Rozširovanie Horného Moštenca, ako aj Dolného Moštenca, ich postupná vzájomná integrácia, ako aj integrácia s mestom Považská Bystrica si vyžiadala aj zmeny v cirkevnej správe. Najmä spojenie Horného Moštenca s Podskalím v jednej farnosti bolo veľmi nepraktické. Vzdialenosť medzi Horným Moštencom a Podskalím bola po cestách II. a III. triedy viac ako desať kilometrov. Cez hory a po lesných cestách bola vzdialenosť filiálky v Hornom Moštenci od farského kostola v Podskalí takmer päť kilometrov. Naproti tomu boli Horný a Dolný Moštenec, ako pri sebe ležiace mestské časti, na začiatku 21. storočia už takmer úplne zrastené. Z kostola v Hornom Moštenci do kostola v Dolnom Moštenci to boli necelé dva kilometre, pričom jediná cestná komunikácia z Horného Moštenca do Podskalí prechádzala práve cez Dolný Moštenec. Takže veriaci z Horného Moštenca, ktorí chceli autom ísť do farského kostola v Podskalí, museli prejsť cez Dolný Moštenec a pokračovať ďalej ešte niekoľko kilometrov. Spojenie autobusmi bolo ešte horšie. Keďže priame autobusové spojenie medzi Horným Moštencom a Podskalím nikdy neexistovalo, museli sa veriaci z Horného Moštenca najskôr prepraviť do Považskej Bystrice a potom pokračovať ďalším spojmom do Podskalí (ŠAPB, f. OÚMNVP, k. 2, č. j. 4518/48). Bolo to veľmi nepraktické a komplikované. Aj preto prišlo k rozhodnutiu o spojení Horného a Dolného Moštenca do jednej samostatnej farnosti. Rozhodnutie prijal žilinský biskup Tomáš Galis, ktorý zriadil 4. júla 2011 v Dolnom Moštenci samostatnú farnosť. Kostol sv. Gorazda v Dolnom Moštenci sa stal farským kostolom. K farnosti bol pričlenený Horný Moštenec, ktorý dovtedy patril pod farnosť v Podskalí. Kostol sv. Cyrila a Metoda v Hornom Moštenci sa stal filiálkou kostola sv. Gorazda v Dolnom Moštenci. Okrem Horného Moštenca bol k novej farnosti pričlenený aj Cingelov Laz, ktorý spoločne s Dolným Moštencom dovtedy patril pod farnosť Považská Bystrica-mesto (ARKFPB, D, ZKOBD). Zápisnicu o kánonickom oznámení biskupského dekrétu, zriaďujúceho farnosť Dolný Moštenec, uviedli do platnosti 4. novembra 2011 počas slávnostnej sv. omše, ktorú celebroidal biskup Tomáš Galis. Slávnostné okamihy vzniku novej farnosti umocnilo i to, že vo farnosti Dolný Moštenec boli 19. augusta 2011 vystavené ostatky sv. Cyrila (ARKFDM, D, č. j. PROT č. 1387/2011.).

## Cyrilo-metodské dvojkríže

Ďalšími významnými pamätihodnosťami, pripomínajúcimi sv. Cyrila a Metoda, sú cyrilo-metodské dvojkríže. Svoj odraz našli aj v okrese a meste Považská Bystrica, no i v tomto prípade je podobne ako pri kostoloch zaujímavé, že ide prioritne o miesta, ktoré sú späté s pružinskou farnosťou a s vplyvom Štefana Závodníka. Do pružinskej farnosti, v ktorej pôsobil, patrí dodnes neďaleká obec Ďurďové. Cyrilo-metodská tradícia si našla svoje miesto aj v tejto obci. Pri príležitosti 1150. výročia príchodu sv. Cyrila a Metoda na Veľkú Moravu v nej postavili dvojkríž. Obyvatelia Ďurďového sa ho rozhodli postaviť nad obcou na Stolovej skale. S pomocou dobrovoľníkov a v spolupráci s obecným úradom sa dielo podarilo zrealizovať. Dvanásťmetrový cyrilo-metodský dvojkríž postavili 29. augusta 2013. Cyrilo-metodský dvojkríž stojí nad kaplnkou Panny

Márie, ktorá pochádza z roku 1834. Kríž bol postavený a vysvätený za účasti dekana pružinskej farnosti Pavla Gavendu a farára z Podskalia Pavla Marettu. Ďalší cyrilo-metodský dvojkríž sa nachádza v Hornom Moštenci. Posvätený bol taktiež pri príležitosti 1150. výročia príchodu sv. Cyrila a sv. Metoda na naše územie. Pridali sa však aj ďalšie výročia, a to 150. výročie vzniku Matice slovenskej a 20. výročie vzniku Slovenskej republiky v roku 2013 (Kohút 2018, 18). Cyrilo-metodský dvojkríž sa nachádza aj v považskobystrickej miestnej časti Dolný Moštenec. Stojí na skalnatom bradle nazývanom „Skalica“, s ktorým je zviazaných mnoho povestí o tejto miestnej časti. Dvojkríž je dobre viditeľný z viacerých strán. Pôvodne na tomto mieste stál kríž drevený, ktorý bol taktiež posvätený 5. júla 1990, na sviatok sv. Cyrila a Metoda. Postupom času však chátral a bolo ho potrebné vymeniť. O jeho výmenu sa v roku 2016 pričínili obyvatelia Dolného Moštenca, ktorí nahradili pôvodný kríž kovovým dvojkrížom. V samotnom meste Považská Bystrica je najznámejším a najnavštevovanejším pamätník s cyrilo-metodským dvojkrížom v oddychovej zóne mesta Považská Bystrica pri rieke Domanižanka. Dvojkríž bol požehnaný v roku Sedembolestnej Panny Márie, patrónky Slovenska, 15. septembra 2014. Cyrilo-metodský dvojkríž bol podobne ako dvojkríž v Hornom Moštenci zhotovený ako spomienka pri príležitosti 1150. výročia príchodu sv. Cyrila a sv. Metoda na naše územie, 20. výročia vzniku Slovenskej republiky a 90. výročia založenia Miestneho odboru Matice slovenskej v Považskej Bystrici (Priniesli 2014, 5). Požehnal ho dekan Farnosti Považská Bystrica Pavol Mazúch a pri tejto príležitosti bola prednesená báseň Slová úcty a vďaky od miestneho historika Teodora Kohúta (Kováčik 2014, 2).

## Obraz sv. Cyrila a Metoda v považskobystrickom kostole

Poslednou významnou cyrilo-metodskou pamätihodnosťou okresu Považská Bystrica je obraz solúnskych bratov v považskobystrickom kostole. Obraz sa nachádza vo farskom kostole Navštívenia Panny Márie v Považskej Bystrici, v zadnej časti vpravo. Namaľoval ho významný rodák z Považskej Bystrice, akademický maliar Ján Rojko. Obraz bol požehnaný v roku 2013. Podobne ako pri kostoloch či dvojkrížoch aj genéza vzniku obrazu má dlhoročnú históriu. Myšlienka namaľovať podobizeň solúnskych bratov Cyrila a Metoda vznikla u výtvarníka Jána Rojka už v roku 1970. Sakrálna tvorba patrila medzi jeho obľúbené. Svedčia o tom jeho maľby a portréty svätých, ktoré zdobia viaceré chrámy na Slovensku. V roku 1970 pripravoval návrhy malieb aj do považskobystrického kostola. Nakoniec z nich z dôvodu nepriazne vtedajšieho režimu vzišlo. Po roku 1989 myšlienka ozdobiť stenu kostola podobizňou solúnskych bratov pri príležitosti výročia ich príchodu na Veľkú Moravu opäť ožila. Pôvodný návrh z roku 1970 však prešiel zmenami. Na pôvodnom návrhu bol okrem Cyrila a Metoda vyobrazený aj Kristus podávajúci chudobným chlieb. Autor nakoniec zostal len pri podobizni oboch solúnskych bratov. Súčasná maľba je osadená do dreveného rámu (Vávrová 2013, 9).

## Záver

Cyrilo-metodská tradícia a jej šírenie v okrese Považská Bystrica je dodnes málo spracovaná. Je to spôsobené možno aj tým, že rozvoj cyrilo-metodskej tradície na našom území bol v devätnástom, ako aj dvadsiatom storočí spojený s mnohými problémami. V 19. storočí narážal na odpor uhorskej svetskej, ako aj cirkevnej vrchnosti, no a v 20. storočí jej dlhodobejšiemu rozvoju zabránil nástup komunistickej totality, ktorá nemala záujem o propagáciu žiadnych cirkevných svätých, nielen sv. Cyrila a sv. Metoda. Ich význam komunistický režim nemohol zo slovenských dejín úplne vymazať, zredukoval ho však na oblasť rozvoja vzdelanosti a lingvistiky, prípadne

na spory s franskou cirkevnou vrchnosťou. V cirkevnej oblasti sa význam cyrilo-metodskej tradície opätovne začal zvyrazňovať až po páde komunistickej totality v roku 1989 (Ivanič 2018, 65-82). Opätovne sa dostal do popredia aj ich význam v oblasti cirkevnej. Prejavilo sa to aj v opravách a budovaní nových sakrálnych budov a viac či menej významných pamiatok, ktoré si mali pripomínať sv. Cyrila a sv. Metoda, ako aj ich význam pre Slovensko.

## REFERENCES

### Primary sources

- Archív Mesta Považská Bystrica (ďalej AMPB), fond (ďalej f.) Kroniky miestnych častí (ďalej KMČ), Kronika obce Horný Moštenec (ďalej KOHM).
- Archív Obce Podskalie (ďalej AOP), Dokumenty (ďalej D), Kronika rímskokatolíckej farnosti v Poskalí (ďalej KRKFP), číslo jednotky (č. j.).
- Archív Okresného úradu v Považskej Bystrici (ďalej AOUPB), fond (ďalej f.) Kostol Dolný Moštenec (ďalej KDM), číslo jednotky (č. j.).
- Archív rímsko-katolíckej farnosti v Dolnom Moštenci (ďalej ARKFD), Dokumenty (ďalej D), číslo jednotky (č. j.).
- Archív rímsko-katolíckej farnosti v Považskej Bystrici (ďalej ARKFPB), Dokumenty (ďalej D), Zápisnica o kánonickom oznámení biskupského dekrétu zriaďujúceho farnosť Dolný Moštenec (ďalej ZKOB).
- Archív rímsko-katolíckej farnosti v Považskej Bystrici (ďalej ARKFPB), Dokumenty (ďalej D), Zápisnice z kanonických vizitácií (ďalej ZKV).
- Literárny archív Slovenskej národnej knižnice v Martine (ďalej LASNK), fond (ďalej f.) Štefan Závodník (ďalej ŠZ), kartón (ďalej k.), číslo jednotky (č. j.).
- Štátny archív Trenčín, pracovisko Archív Považská Bystrica (ďalej ŠAT - PAPB), fond (ďalej f.) Miestny národný výbor v Hornom Moštenci (ďalej MNVHM), kartón (ďalej k.), číslo jednotky (č. j.).
- Štátny archív Trenčín, pracovisko Archív Považská Bystrica (ďalej ŠAT - PAPB), fond (ďalej f.), Obvodný úrad miestnych národných výborov v Pružine (ďalej OÚMNVP), kartón (ďalej k.), číslo jednotky (č. j.).

### Secondary sources

- BAGIN, Anton. 1985. Cyrilometodské kostoly a kaplnky na Slovensku. Bratislava.
- BORČÁNYI, Jozef. 2016. Katolíckym perom spod Manína. Považská Bystrica.
- CIMBALA, Marek. 2013. Štefan Závodník. Meritissimus parochus (najzaslúžilejší farár). Pružina.
- GÁLOVÁ, Valentína – GÁL, Jozef. 2008. Kostoly a kaplnky na Slovensku, ktoré v názvoch a výzdobe pripomínajú cyrilometodskú tradíciu. In: MICHALOV, Jozef et al. (eds.). Význam kultúrneho dedičstva sv. Cyrila a Metoda pre Európu. Nitra. 347-356.
- Chrám. 2001. Chrám Navštívenia Panny Márie v Považskej Bystrici a dejiny považskobystrickej farnosti. 2001. Považská Bystrica.
- IVANIČ, Peter. 2018. Cyrilo-metodská úcta na Slovensku v 19. a 20. Storočí. In: Cyrilometodská tradície v novodobých československých dejinách. Zlín, 65-82.
- JANAS, Karol. 2009. Považské strojárne. Od Muničky po ZVL. Žilina.
- JANAS, Karol. 2018. Príbehy z dejín mesta. Považská Bystrica v 20. storočí. Trenčín.

- JANAS, Karol. 2017. V rokoch normalizácie. Považská Bystrica v rokoch 1969 – 1989. Trenčín.
- KOHÚT, Teodor. 2018. Horný Moštenec v toku storočí. Považská Bystrica.
- KOVÁČIK, Milan. 2014. Pri príležitosti sviatku odhalili a požehnali dvojkríž. In Považskobystrické novinky, XVIII/38, 23. september 2014, 2.
- LATKO, Albín. 2010. Čo ukrýval tajomný archív. Štefan Závodník ako ho nepoznáme. Martin.
- Priniesli 2014. Priniesli nám najväčší dar. In Na pamäť Sedembolestnej Panny Márie a sv. Cyrila a sv. Metoda. Považská Bystrica.
- VÁVROVÁ, Katarína. 2013. Cyril a Metod po rokoch predsa v kostole. In Považskobystrické novinky XVII/27, 2. júl 2013, 9.

SUMMARY: ŠTEFAN ZÁVODNÍK AND MONUMENTS DEDICATED TO STS. CYRIL AND METHODIUS IN THE DISTRICT OF POVAŽSKÁ BYSTRICA. Cyrillo-Methodian tradition belongs to one of the most fundamental aspects which helped to shape both the Slovak nationhood and clerical tradition. Therefore, it is very interesting to examine its path and find out the concerns and strains which the tradition in Slovakia was facing in the past, and also to study the impact it had on ecclesiastical background and history. Despite the fact that Cyril and Methodius have been the patrons of Slovakia and Europe, the Cyrillo-Methodian tradition was almost unknown in Slovakia at the end of the 19th century. There are several reasons why the Cyrillo-Methodian tradition was very difficult to implement at the time. That was happening mainly due to other prevailing traditions in Hungary. Secular as well as ecclesiastical representatives of Hungary refused the Cyrillo-Methodian tradition as a means which promoted the veneration of non-Hungarian saints. Actually, the Marian tradition had been kept in Hungary and has remained popular until today. The worship of different saints was typical for Hungarian context, mainly those that were closely linked to Hungarian history and statehood. Unfortunately, Slovakia was under this influence and pressure as well. Recognizably, there are very few sacred buildings dedicated to Cyril and Methodius in Slovakia as a result of this policy and most of those which can be identified were consecrated in the twentieth century. The more ancient ones dedicated to St. Constantine, St. Methodius or their followers and disciples are very rare and scarce. Their existence is almost always closely related to an influential person who promoted the Cyrillo-Methodian tradition and convinced the community of the significance of the Holy Brothers from Thessalonica. This was the case in Northern Považie, too. In this strongly Slovak ethnic region the Cyrillo-Methodian tradition was hard to implement. The spread of the Cyrillo-Methodian tradition throughout the district of Považská Bystrica is associated with Štefan Závodník, a Roman Catholic priest and national revivalist who worked in the village of Pružina. He was the initiator of many activities and projects with the beneficial effect on the community and he had a great influence on the inhabitants within his parish and its surrounding area. Besides his promotion of the Cyrillo-Methodian tradition he also contributed to construction of several sacral buildings dedicated to the Holy Brothers. Thanks to his enthusiasm and intense activity the Cyrillo-Methodian tradition had already been established in the part of the district of Považská Bystrica by the late 19th century. The importance of Štefan Závodník's work has been emphasized due to the fact that the Cyrillo-Methodian tradition was implemented also outside the village of Pružina, his parish. Under the influence of his ideas the tradition spread to nearby parishes in the twentieth century. Gradually, a number of significant sacral buildings were dedicated to St. Constantine, St. Methodius and their followers. Štefan Závodník's efforts are noticeably influential because in other parts of the county the Cyrillo-Methodian tradition did not appear and spread so naturally. Nowadays, thanks to the progress in education and knowledge in the fields of linguistics, history and archaeology the respect towards Cyrillo-Methodian tradition is in considerable contrast with previous eras and it has become an inseparable part of both ecclesiastical and secular human lives.

KAROL JANAS

Doc. PhDr. PaedDr. Karol Janas, PhD.  
Alexander Dubček University in Trenčín  
Department of Political Science  
Študentská 2  
911 50 Trenčín  
Slovakia  
karol.janas@tnuni.sk

# RUKOPISNÁ ZBIERKA VOJTECHA MIHÁLIKA *NIE SME DNEŠNÍ* A HISTORICKÉ MÝTY<sup>1</sup>

## The Manuscript Collection “Nie sme dnešní” (We Were Not Born Yesterday) by Vojtech Mihálik and Historical Myths

Martin Navrátil

DOI: 10.17846/CL.2019.12.2.117-126

**Abstract:** NAVRÁTIL, Martin. *The Manuscript Collection “Nie sme dnešní” (We Were Not Born Yesterday) by Vojtech Mihálik and Historical Myths*. The author of the article tries to at least partially fill serious gaps in the poetry of Vojtech Mihálik (1926 – 2001) and contribute to supplementing and correcting his authorial profile. Martin Navrátil introduces an unknown manuscript collection of sonnets called “*Nie sme dnešní*” (*We Were Not Born Yesterday*), which represents a collection of poetry portraits of prominent cultural figures, who worked in the territory of present-day Slovakia or became a part of its history from the Early Middle Ages (e.g. Samo, Pribina, Sts. Cyril and Methodius, Svätopluk) to the 20th century (e.g. Svetozár Hurban Vajanský, Milan Rastislav Štefánik, Andrej Hlinka). He also points out the usage or rather the creation of national myths that are closely connected with literary production. They subsequently remain in national awareness as undeniable truths.

**Keywords:** *Vojtech Mihálik, sonnet, history, The Great Moravia, Slovakia, nationalism*

**Abstrakt:** NAVRÁTIL, Martin. Príspevok *Rukopisná zbierka Vojtecha Mihálika Nie sme dnešní a historické mýty* sa pokúša aspoň čiastočne zaplniť rozsiahle „biele miesta“ v tvorbe básnika Vojtecha Mihálika (1926 – 2001) a prispieť tak k dopĺňaniu a korigovaniu jeho autorského profilu. Predstavuje neznámu rukopisnú zbierku sonetov *Nie sme dnešní*, ktorá je súborom básnických portrétov významných osobností kultúry, ktoré pôsobili na území súčasného Slovenska alebo sa stali súčasťou jeho dejín od raného stredoveku (napr. Samo, Pribina, sv. Cyril a sv. Metod, Svätopluk) po 20. storočie (napr. Svetozár Hurban Vajanský, Milan Rastislav Štefánik, Andrej Hlinka). Tiež poukazuje na využívanie, respektíve tvorenie národných mýtov úzko späté s literárnou tvorbou, ktoré potom pretrvávajú v národnom povedomí ako nespochybniteľné pravdy.

**Kľúčové slová:** *Vojtech Mihálik, sonet, história, Veľká Morava, Slovensko, nacionalizmus*

Dodnes o básnickej genéze ranej poézie Vojtecha Mihálika (1926 – 2001) vieme pomerne málo. Jeho prvé zachované rukopisné básne pochádzajú z jesene 1939. Bolo to zrejme obdobie Mihálikovej „tichej“ prípravy na verejné vystúpenie so svojimi veršami. V literárnej obci dal totiž

<sup>1</sup> Príspevok je výstupom z projektu VEGA 1/0416/19 *Textologický a edičný výskum vybraných reedícií básnických zbierok vydaných od druhej polovice 20. storočia po súčasnosť*.

o sebe vedieť až v roku 1941, keď prvú zaznamenanú báseň *Október*<sup>2</sup> uverejňuje v časopise *Plameň*. Básnik, ktorý s publikovaním v časopisoch začal v roku 1941, akoby sa „vynoril“ z neznáma – tento dojem vznikol aj zásluhou marxistickej literárnej histórie, ktorá jeho rané tvorivé obdobie ignorovala – až svojím debutom *Anjeli* v roku 1947.<sup>3</sup> Z prevažnej časti pre vedomé a dobrovoľné ignorovanie tejto jeho etapy, čiastočne preto, že mnohé materiály doteraz neboli dostupné pre vedecký výskum. Sám básnik tvrdil, že jeho rané texty boli „z dvoch tretín knižne nepublikované“ (Mihálik 1966, 107).

Časť z týchto básní uverejňoval vo svojich neskorších zbierkach a výberoch. Pochopiteľne, všetky básne neboli súčasťou na vydanie, keďže v nich bolo ešte priveľmi cítiť rukopis začínajúceho adepta poézie. Iné neuverejnil najskôr z autocenzúrnych dôvodov, pretože by nekonvenovali režimu, ktorému sa V. Mihálik podriadil. A naozaj, z 808 rozličných básní, ktoré sa nachádzali v autorových rukopisoch<sup>4</sup> z tvorivého obdobia rokov 1939 – 1950, boli len niektoré predlohou pre 224 knižne uverejnených básní. A tak väčšina jeho básní zostala v rukopisoch alebo roztratená po dobových časopisoch a literárnej obci dodnes neznáma. Navyše, mnohé časopisecky publikované básne nezaznamenáva ani autorova personálna bibliografia,<sup>5</sup> okrem toho sa v nej vyskytuje viacero nedostatkov (omyly, preklepy, zjavné chyby atď.). Jeho raná tvorba tak čaká stále na svoje vyčerpávajúce spracovanie.

Prvé kroky v tomto smere urobila A. Jonášová svojím textom *Poznámky k básnickým začiatkom Vojtecha Mihálika*,<sup>6</sup> v ktorom na základe najväčšom časejších Mihálikových básní evidovaných personálnou bibliografiou, ktorej súčasťou text bol, načrtla básnickú genézu autora. Samozrejme, tá bola limitovaná materiálmi, ktoré mala k dispozícii. Na ranú etapu Mihálikovho básnického vývinu, avšak najmä z aspektu jeho konfesionality a príslušnosti ku katolíckej moderne, sa zamerával v texte *Zlom V. Mihálika*<sup>7</sup> Július Pašteka. V jeho línii pokračoval Peter Tollarovič, ktorý zozbieral a publikoval 58 Mihálikových časopisecky uverejnených básní a vydal ich pod názvom *Litánie loretánske a iné básne*<sup>8</sup> (2015).

\*\*\*

Jednou z takýchto dosiaľ neznámych častí Mihálikovej tvorby je rukopisná zbierka sonetov *Nie sme dnešní*. Básne sú fixované v dvoch zošitoch. Niektoré z nich sú potom ešte raz krasopisne a s ojedinelými štylistickými odchýlkami zachytené v ďalšom, treťom zošite s rozpadnutou väzbou, aj preto sa zrejme niektoré básne stratili a ich zdvojený výskyt je náhodný. Tento zošit mal byť pravdepodobne „reprezentatívnou“ ukážkou rukopisnej zbierky.

Sonetový cyklus *Nie sme dnešní* je „panteónom“ 52 osobností dejín, ktoré pôsobili na slovenskom území od stredoveku po novovek, respektíve po 20. storočie. Názov zbierky *Nie sme dnešní* možno čítať rôzne. Možno ho vnímať v prvom pláne ako holú konštatáciu, že ide o osobnosti „včerajška“, ktoré sú už po smrti. V druhom pláne sú to osobnosti, ktorých význam pre dejiny slovenského národa je nadčasový, trváci. Majú zdôrazňovať zakorenenosť Slovákov hlboko v slávnej

<sup>2</sup> Mihálik 1941, 57.

<sup>3</sup> Napríklad Pavol Plutko sa vo svojej štúdií *K literárnokritickej percepcii počiatkov Mihálikovej poézie* (1975) zaoberá *Anjeli* a zbierkami nasledujúcimi po nich; podobne čini aj Ján Škamla v knihe *Premeny poézie Vojtecha Mihálika* (1969). Nevšímajú si však autorove juvenilné verše roztratené po časopisoch.

<sup>4</sup> Rukopisy básní pochádzajú z Mihálikových rukopisných zošitov, ktoré sa dnes nachádzajú v súkromnom archíve Drahomíry Mihálikovej. Výpočet básní nemusí byť konečný, keďže treba rátať aj s možnosťou, že sa niektoré básne nezachovali. Už sa vyskytli ojedinelé prípady, keď báseň odtlačená v časopise nemala v rukopise zodpovedajúci čistopis alebo aspoň koncept.

<sup>5</sup> Czibulová 1997.

<sup>6</sup> Jonášová 1997, 5-11.

<sup>7</sup> Pašteka 2002, 361-368.

<sup>8</sup> Mihálik 2015.

minulosti a z toho vyplývajúce perspektívy do budúcnosti (báseň *Prológ*). „Nie sme dnešní“, teda nie sme iba výmyslom dneška, ale máme už dlhú tradíciu, ktorá bude ešte pokračovať.

Impulzom pre rukopis tejto zbierky mohla byť občasná rubrika, respektíve dva texty nazvané *Nie sme dnešní* z časopisu Hlinkovej mládeže *Nová mládež*, ktorý mal slovenský dorast vychovávať v nacionálnom a nacionalistickom duchu. Do časopisu prispievali okrem aspirantov poézie aj renomovaní básnici, ako Valentín Beniak, Rudolf Dilong, Andrej Žarnov, Svetoslav Veigl a ďalší. Niekoľko básní tu uverejnil aj sám V. Mihálik.<sup>9</sup> Mladým čitateľom sa prihovárali aj najvyšší predstavitelia Hlinkovej Slovenskej ľudovej strany a vlády Slovenskej republiky. Časopis bol plný agitačných článkov, ktoré mali ideovo formovať adeptov Hlinkovej mládeže.

Autorom prvého zo spomínaných textov bol publicista a historik Ľudovít Zachar a zaoberal sa v ňom dejinami Devína. Násilne v ňom podrobil svojráznej interpretácii aj historické skutočnosti: „A naši veľkí bratia (Cyril a Metod – pozn. M. N.) ešte ďalej idú a zostavia pre našich predkov slovenskú abecedu, ba preložia do slovenčiny Písmo sväté,“ z týchto slov sa zračí prepiata snaha hľadať legitimitu svojej autonómie, nájsť pôvod svojej národnosti v dávnej minulosti práve v čase, „keď budujeme základy našej národnej bytnosti, ako tiež samostatnosti“ (Zachar 1939, 37). Bez škrupúl hovorí o existencii Slovenska v čase, keď ono v žiadnom prípade neexistovalo. Mladý Slovenský štát (od 21. júla 1939 Slovenská republika) sa zaiste snažil hľadať legitimitu svojej existencie v dávnej minulosti, ktorá by mu dodala potrebný placet. Druhý text z počiatku roku 1940 s podtitulom *Prednáška so živými obrazmi, recitáciou a hudbou* je akýmsi scenárom slávnostnej akadémie, ktorou sa mala demonštrovať starobylosť a svojbytnosť Slovákov a ktorá tiež vyznačila niekoľko historických postáv (sv. Cyril a Metod, Pribina, Svätopluk, Mojmír, Anton Bernolák, Ľudovít Štúr, Svetozár Hurban Vajanský, Pavol Országh Hviezdoslav, Martin Kukučín, Andrej Hlinka), ktoré ich mali garantovať.

Okrem úvodného *Prológu* a záverečného *Epilógu* je zbierka *Nie sme dnešní* členená do štyroch častí: *Nitra*, *Pax*, *Reč* a *Boj*. Pre lepšiu orientáciu ponúkame zjednodušený zoznam zbierky<sup>10</sup> *Nie sme dnešní*:

### *Prológ / Prívet\**

#### *Nitra*

Samo\*

Pribina 1.\* , 2.\*

Mojmír\*

Rastislav\*

Cyril\*

Metod

Svätopluk 1., 2.

Gorazd

#### *Reč*

Anton Bernolák

Juraj Fándli

Juraj Palkovič

Alexander Rudnay

Ján Hollý

Ľudovít Štúr

Jozef Miloslav Hurban

Michal Miloslav Hodža

<sup>9</sup> V rozpätí od novembra 1942 do februára 1944 sme zaznamenali päťicu básní: *Krajine najkrajšej* (Mihálik 1942a, 19); *Svätopluk* (Mihálik 1942b, 19); *Slovenská pieseň* (Mihálik 1943a, 3); *Váh* (Mihálik 1943b, 11); *Dieta v snehu* (Mihálik 1944, 169).

<sup>10</sup> Zo zoznamu vynechávame číslovanie. Väčšina básní je v rukopisnom zozname podčiarknutá, to zachováme aj my. Nedochovalo sa niekoľko sonetov posledného cyklu *Boj*, pravdepodobne ani neboli napísané. Keďže práve nepodčiarknuté básne sa v rukopisných zošitoch nenachádzajú, usudzujeme, že zoznam bol víziou zbierky, ktorá nebola úplne naplnená, a spomínané básne z neznámeho dôvodu autor napokon nenapísal. Symbolom \* označujeme zdvojené básne. Verše citujeme zo zošita, v ktorom sa cyklus *Nitra* zachoval v úplnosti. Ak sa v rukopise vyskytli viaceré genetické vrstvy zápisu (škrty, prepisy a pod.), na účely tohto textu akceptujeme poslednú genetickú vrstvu. V dobových textoch aktualizujeme pravopis podľa dnešnej pravopisnej normy tak, aby sme nenarušili ich zvukovú rovinu.



Mojmír II.  
Svorad\*  
Beňadik\*  
Matúš Čák 1., 2.\*

*Pax*

Pavol z Levoče\*  
Juraj Dóža\*  
Ján Boza\*  
Vavro Brezula\*  
Mikuláš Oláh  
Peter Pázmány  
Jánošík  
Jakub Bogdan\*  
Ján Kupecký  
Vavrinec Benedikti  
Daniel Krman  
Matej Bél  
Ján Baltazár Magin

Štefan Marko Daxner  
Ján Francisci  
Samo Chalupka  
Samo Tomášik  
Ďurko Langsfeld

*Boj*

Šulek a Holuby  
Andrej Radlinský  
Štefan Moyzes  
Karol Kuzmány  
Andrej Sládkovič  
Svetozár Hurban Vajanský  
Pavol Országh-Hviezdoslav  
Štefánik 1., 2.  
Jackuliak, Fenik  
Štefan Mikuš  
Martin Kukučín  
Martin Rázus  
Andrej Hlinka 1., 2.  
Anton Kopal

*Epilóg*

Zbierka vznikala od 28. marca 1941 do 24. júla 1941. Štyri cykly majú predstavovať štyri štádiá vývoja slovenského etnika a jeho národnoemancipačného procesu. Podľa tejto interpretácie sa Slováci „vynorili“ z anonymných dejín práve prostredníctvom slávnych časov Nitrianskeho kniežatstva (cyklus *Nitra*), resp. ešte skôr, lebo za Samom vidí „*Slovač nedohľadnú*“ (tu zrejme v zmysle „početnú“, že jej nemožno dovidieť konca). Cyklus *Pax* vyjadruje pokojné obdobie pred procesom národného uvedomovania a zápasov, v ktorých sa Slováci prejavovali významnými činmi, ktoré neboli primárne upriamené na boj za národ. O lingvistických pokusoch konštituovať spisovný slovenský jazyk a o boji za právo používať túto signifikantnú črtu národa hovorí cyklus *Reč*. Posledný cyklus *Boj* mal vlastne vrcholiť vo vtedajšej súčasnosti a bol zavŕšený autonómiou Slovenska.

Odôvodnenosť týchto burcujúcich, takmer až národnobuditeľských veršov (keďže však ostali v rukopise, boli bez reálneho dosahu) mala v roku 1941 súvis i s mladým štátom Slovenská republika. Potreba budovať mytológiu okolo svojho nového štátu pramenila „z veľmi labilného postavenia samého štátu na prudko sa meniacej politickej mape vojnou stále viac zachvacovanej Európy. Nejestvovali istoty, preto bolo treba hľadať romantizujúce či pragmaticky účelové zdôvodnenia vlastnej existencie“ (Kamenec 2013, 182). Krajina, ktorá nemala svoje samostatné politické dejiny, si musela svoju legitimitu obhájiť pred sebou a najmä pred inými.<sup>11</sup> Defenzívne formulácie ukazujú na vládnuce obavy, ktoré naznačujú, že národnoobránná funkcia nestratila svoj význam.

Nemecký historik Frank Hadler vo svojej štúdii *Historiografický mýtus Velké Moravy v 19. a 20. storočí* (2001) ukázal, opierajúc sa o teóriu poľského historika Jerzyho Topolského, ako boli využívané a zneužívané veľkomoravské a cyrilo-metodské motívy v závislosti od panujúceho

<sup>11</sup> Historik Ivan Kamenec o tom ešte hovorí: „Historické legendy sa rodia buď vedome (a najčastejšie!) už počas existencie objektu, o ktorom sa mýtus vytvára, alebo spontánne neskôr, keď sa v dejinách úporne hľadajú a nachádzajú nejaké vzory, nasledovaniahodné príklady, ktoré majú legitimizovať aktuálne politické ciele, hľadačov a vzápätí, vykladačov minulosti“ (Kamenec 2013, 182).

politického usporiadania a ako podliehali premenám. Mytológia sa rozrastala tým viac, čím viac „ustupovalo historické jadro pôvodní ‚významné udalosti‘ stále více do pozadí“ (Hadler 2001, 162). V období prvej Československej republiky fungoval mýtus Veľkej Moravy ako symbol znovu obnovennej spoločnej štátnosti Čechov a Slovákov a opora čechoslovakistických ideí, novovzniknutý samostatný štát Slovákov však zdôraznil najmä cyrilo-metodskú misiu a privlastnil si ju. Za prvej Slovenskej republiky propaganda tieto symboly a emblematicku využívala a svojvoľne pritom vykladala dejiny, považujúc Slovákov za jediných dedičov Veľkej Moravy (historicky presnejšie Moravského kniežatstva), a vytvárala z nich mýty. Takéto automýty vytvárali a živili o vlastnom národe a jeho histórii neraz práve literáti. Preto F. Hadler volal po osobitej transdisciplinárnej spolupráci histórie a literárnej vedy.

Zbierka *Nie sme dnešní* je ďalším prípadom, keď literatúra, využívajúc princíp licencie poetica, prispieva k mytologizácii dejín, resp. keď rozvíja už vytvorené mýty. Najprv teda stručne načrtneme charakteristiku zbierky *Nie sme dnešní* od jej všeobecných zákonitostí a stratégií a následne prejdeme k demonštrácii na cykle *Nitra*. Nepôjde nám pritom ani tak o genézu veľkomoravského či cyrilo-metodského mýtu, ale o jeho svojské uchopenie v umeleckej realizácii.

Lyrický subjekt v zbierke vystupuje nad dejiny a hľadá v ich vývoji a činnosti osobností zmysel, samozrejme, zmysel, ktorý smeroval k osamostatneniu sa Slovenska, vysvetľoval existenciu Slovákov a hľadal i nachádzal kontinuitu s vtedajším stavom vecí. Štylizuje sa do nadosobnej úlohy hovorca ľudu a v jeho mene sa prihovára k osobnosti (zopárkrát hovorí aj k Bohu o zmienenej osobe), ktorej je sonet venovaný a ktorej meno nesie báseň v titule. Cez vizuálne evokácie upiera oči do minulosti (vidím, hľadím) a udržiava očný kontakt („na mňa sa díva“, *Pavol z Levoče*), vstupuje do veľkých dejín, a tak sa stáva ich súčasťou, kriese a oživuje dávno zašlú slávu. V. Mihálik vlastne preberá kraskovskú dikciu v jeho neskorších básňach s historickým námietom *História, Pribína, Svätopluk a Fantázia* (aj keď nie všetky boli publikované skôr, než V. Mihálik písal tento cyklus): „Šum slabý z dávných dôb doráza na môj sluch“, „Počuješ národe, stratený z dejín dôb?“, „... V zachvení prezerám stopy, kde hrdinov zástupy kráčali“ atď. (Krasko 1966, 133-135, 140-141).<sup>12</sup> Básne sú plné veľkých slov, patetických „výkrikov“ a zvolaní, nárekov ľudu, plných krivdy a následných vzdorov, k osobnostiam. V. Mihálik mal sklon k pátosu, tu mu však ešte nebol schopný stanoviť primerané hranice.

Básnik vo veľkých (v niektorých prípadoch i regionálnych) osobnostiach ex post nachádzal (aj ahistoricky) nepretržitú kontinuitu slovenského národa od franského (!) kupca Sama po Antona Kópala. Akoby sa teda všetky tieto osobnosti bez ohľadu na etnicitu a spoločensko-politickú a sve-tonázorovú orientáciu spojili pre „slovenskú vec“. Každý sonet obsahuje charakterizačný prvok alebo typický atribút osobnosti, ktoré dopĺňa národovecká rétorika. Hoci teda jednotlivé osobnosti oslavuje v oblastiach, ktorými sa preslávili – kniežatá či štátnici (*Pribína, Mojmir, Rastislav* atď.), svätci (*Cyril, Metod* atď.), osvetová práca a sociálne cítenie (*Juraj Fándly*), kodifikácia jazyka (*Anton Bernolák*), maliarstvo (*Jakub Bogdan*), sochárstvo (*Pavol z Levoče*) atď. – dovedna ich spája „rodolásky plam“ (báseň *Pribína* č. II.). Až na ojedinelé výnimky (v básni *Svorad* hovorí o ľudskom šťastí bez obmedzenia na národnosť) ich však nepozdvihuje k univerzálnym hodnotám (ako napríklad zrelá poézia Valentína Beniaka), myšlienkovy ich nerozvetvuje, ale ich hlasy vyznievajú unisono národne a s pribúdajúcimi sonetmi zbierka upadá do monotónnosti (čo môže byť aj dôvodom nedokončenia posledného cyklu).

Pre panegyrický charakter týchto národnoobraných veršov sú typické patetické slová, vzletný tón, veľké množstvo rečníckych a básnických otázok, nacionálne rétorstvo, kvantum emocionálne podfarbených výrazov, klišéovité rekvizity a lexika typická pre takúto literatúru (rab, hruda,

<sup>12</sup> Všetky tri citácie sú z básne *História*, uvádzame ich len ako reprezentatívny príklad, pretože by bolo zbytočné hromadiť ďalšie citácie.

vlci, plam, semä, plemä, verný syn, závoj hmiel, závoj dôb atď.) a nápadné je aj pripútavanie sa k územia a pôde (nivy, stráne, grapy, lesy, zápače, polia atď.), prípadne aj konkrétnejšia lokalizácia (Nitra, Váh, Dunaj). S cieľom heroizácie osobností sú využité antické reálie (Achilles, Herkul atď.) a iba ojedinelým tónom je náznak irónie (báseň *Anton Bernolák*) alebo zľahčovania vysokých tém („*ty s ostrým smiechom rozkazuješ žene, / by navarila k mäsu i kapustu!*“, *Vavro Brezula*), ktoré oživujú básne ustrnuté v oslavno-bojovnej tónine.

Všetkým štyrom cyklom predchádzal sonet *Prológ* a rámcovanie malo byť dotvorené *Epilógom*, ktorý sa však nezachoval. Už v *Prológu* je markantný všade- a vždyprítomný pocit ohrozenia, akcentovanie odhodlania k vzdoru („*a nezlomia nás jeho reči*“) a neurčité identifikovanie nepriateľa („*šaka!*“). Pre takéto národovecké verše je typické nekritické vyzdvihovanie svojho národa, jeho starobylosti a exponovanie vlastnej exkluzivity („*my sme tu boli ešte prv*“, „... máme, / čo spunpä zberba iným kradne“).

Ak sa teraz zameriame na cyklus *Nitra*, rýchlo pochopíme, ako básnik vytvára mýtus svojho národa, ako sa historické postavy umelecky transponovali do literárneho diela. V. Mihálik vybral určité historické fakty, ktoré sa stali charakterizačným prvkom osobnosti v sonete. Narážka na zostavenie hlaholiky pre Slovienov v básni *Cyriľ*: „*bo jazyk mŕtvy vzkriesil si nám znová*“; v básni *Gorazd* vyznačenie učňa, ktorého pred smrťou vymenoval sv. Metod za svojho nástupcu: „*bo prví majú z vlastnej krvi – kňaza...*“; alúzia na legendu o troch Svätoplukových prútoch v básni *Svätopluk* č. II.: „*ukázal jasne zhubnosť nesvornosti*“;<sup>13</sup> poukázanie na pustovnícky život v básni *Svorad*: „*ja závidím ti pokoj tichej cely*“; odkaz na prehranú bitku „*pána Váhu a Tatier*“ pri Rozhanovciach v básni *Matúš Čák* č. II.: „*i keď ťa zmohli zradné Rozhanovce*“. Tieto historické reálie zmiešal s historickými pseudofaktami, stereotypmi a mýtmi (Slováci, ktorí kráčali za Samom, panovníci 9. storočia s vedomím slovenskej identity atď.), resp. zamlčovaním historických poznatkov, čím znejasňoval hranicu medzi nimi a vytváral tak pozadie pre svoju tézu o kontinuite Slovákov siahajúcej až do raného stredoveku. To všetko doplnil frázami a ošúchanou lexikou, účelovo to naaranžoval v smere svojich téz a dodal tomu poetickú podobu.

Už voľba samotného názvu cyklu napovedá veľa. Odráža sa v ňom veľmi široké chápanie *Nitry* (od Sama po Matúša Čáka), aj keď súvislosť hlavných protagonistov s Nitrou nemusí byť historicky doložená alebo aspoň „*emblematická*“ (napr. Matúš Čák sa spája predovšetkým s Trenčínom). Nachádza pre to oporu, pretože už od národného obrodovania sa „*formoval obraz Nitry ako symbolu veľkomoravskej starobylosti*“, ktorý integruje v sebe štátotvorný, kultúrny a náboženský aspekt, „*pričom Nitra ako posvätné mesto nestelesňovala iba osud Veľkej Moravy, ale i celého národa*“ (Hetényi – Ivanič 2013, 48). Preto bolo treba do úzadia zatlačiť čechoslovakistické myšlienky a s nimi odsunúť aj názov Veľkej Moravy ako mýtického prvého spoločného štátu Čechov a Slovákov, a namiesto toho prízvukovať samostatnosť Slovákov a do popredia vysunúť Nitru.

Namiesto Veľkej Moravy bola teda zdôrazňovaná cyrilo-metodská tradícia a pridružila sa k nej pribinovská tradícia, pretože „*ideologická revitalizácia postavy Pribinu mala poukazovať na tradíciu akéhosi odpradávného priateľstva medzi Slovákmí a Nemcami*“ (Šmatlák, 2007, 441). Pribina, knieža, ktorý udržiaval dobré vzťahy s východofranskými panovníkmi, nadobúda semiotickú platnosť ako znak spojenia Slovákov a Nemcov. Navyše bol vyzdvihovaný ako horlivý kristianizátor, v ktorého kniežatstve bol v roku 828 vysvätený prvý kostol.

V. Mihálikovi neprekážali ani rozpory s historickou realitou, protirečivé historické fakty boli jednoducho zámerne prehliadané, aby spolu vytvárali dojem dejinnej kontinuity a spoločného cieľa. V záujme národnej myšlienky a demonštrácie jednoty tak dokonca ospevuje osobnosti z protihľých táborov (napríklad nitrianske knieža Pribinu a aj Mojmíra, ktorý ho z Nitry vyhnal),

<sup>13</sup> Pri Kamencovom texte na s. 185 sa nachádza fotografia, na ktorej je demonštrovaná symbolika vojnovej Slovenskej republiky. Motív troch Svätoplukových prútov v nej zohrával dôležitú úlohu.

oslavuje ako roduverných Slovákov panovníkov z moravskej mojmírovskej dynastie (Mojmír, Rastislav, Svätopluk, Mojmír II.), ktorí sú potom vlastne vydávaní za starých Slovákov, alebo Matúša Čáka Trenčianskeho považuje za svetlo, ktoré „nieslo pečať svojho ľudu“ (Matúš Čák č. I.), teda chápe ho nehistoricky ako slovenského (!) veľmoža, ktorý ostal „verný svojmu rodu“ (Matúš Čák č. II.), a podriaďuje ich jednej jedinej, národnej myšlienke. Alebo na jednej strane Svätopluka oslavuje v jemu venovaných básňach, na strane druhej, keď ho má jasne pomenovať ako vládcu, ktorý po Metodovej smrti dovolil vyhnanie jeho žiakov, diskkrétne sa obmedzí iba na všeobecné vyjadrenie: „a zatiaľ doma vládá hada – plaza...“ (Gorazd), resp. tým presúva zodpovednosť iba na Wichinga. A tiež bolo v dobovej atmosfére, keď bola s Treťou ríšou uzavretá Zmluva o ochrannom vzťahu medzi Nemeckou ríšou a Slovenským štátom (tzv. Schutzvertrag), zámerne opomínané, že medzi Východofranskou ríšou a panovníkmi mojmírovskej dynastie vládlo napätie.

V otváracíj básni cyklu *Nitra* vidí za franským kupcom Samom stáť „Slovač nedohladnú“. Toto spojenie jednoznačne konotuje Slovákov, nedochádza tu k významovej interferencii s pomenovaním Slovan. A pritom sa vôbec neberie do úvahy, že Samo zo svojej historickej perspektívy v 7. storočí nielenže nemohol tušiť budúcu existenciu moderného slovenského národa, ale nemohol k nemu ani prechovávať zvláštne city. No táto fabulácia mohla vzniknúť historickou „skratkou“, keď sa Slovania 7. storočia v Panónskej panve jednoducho stotožnili so Slovákmí. Postavy svojich sonetov idealizoval, napr. Samo má „umné čelo“ a požíva „úctu, čo mu zdobí hlavu“, Mojmír I. má „jasnosť v líci, v oku odblesk sily“ a o Svätoplukovi hovorí ako „o smelom Achillovi v tigre tlamie“ atď. A sú tiež nesmrteľní, pretože prežívajú v myšliach ľudu („búrka ho, ni zášť nepobije, / on navždy s rodu osudom je spiaty!“; *Pribina* č. II.; „on, hoc i mŕtvy, večne žije!“; *Rastislav*). Cnosť, pripisovanú postavám minulosti, vnímal ako niečo dedičné (*Svätopluk* č. II, *Mojmír* č. II.), niečo, čo automaticky dedia po sebe generácie Slovákov, čo vlastne tiež oprávňuje existenciu ich samostatného štátu.

Pod vplyvom slovenskej autonómnosti do značnej miery zaujímal afirmatívny vzťah aj k ľudáckej ideológii, je tu viac či menej latentne prítomný vodcovský princíp – na čele zjednoteného národa (alebo jeho časti) stojí silný vodca (*Mojmír*, *Svätopluk*, *Matúš Čák* č. I.). Zamýšľaným apelom na čitateľa (alebo eventuálneho poslucháča) spomedzi rodákov sa prejavuje mobilizujúci charakter básní: „Kam hľadáš, brat môj, v dialky večera“ (*Samo*), „Nepovedz, brat môj, že dost bolo hrdinov“ (*Pribina* č. II.) atď. Výrazný akcent v zbierke nadobúda aj kresťanská orientácia, veď hrdinami sonetov sú veľmož, ktorý postavil prvý kostol v Nitrianskom kniežatstve (*Pribina*), vierozvestcovia (*Cyryl*, *Metod*),<sup>14</sup> veľkomoravský biskup (*Metod*), kňaz spomedzi veľkomoravského ľudu (*Gorazd*) či pustovníci (*Svorad*, *Beňadik*). V súlade s tým sú aj biblické motívy („Mne pripomínaš Jairovu dcéru“, *Cyryl*; „podobná v púšti znejúcemu hlasu“, *Metod*), ktorými dodával svojim veršom váhu a vznešenosť. Matúša Čáka prirovnáva k pastierovi (samozrejme, môže to byť motivované rýmom *ovce – Rozhanovce*), čo asocjuje biblickú predstavu dobrého pastiera.

Ďalším zo sprievodných mýtov o sláve a štátnosti Slovákov je mýtus obeť,<sup>15</sup> podľa ktorého Slováci museli podstupovať mučenícky úděl (veľmi výrazné je to napr. z básne *Matúš Čák* č. I.), ktorý je v súlade s automýtom o holubičom národe. Štylizoval pritom historické postavy ako obrancov národa, viery a slobody voči nepriateľom (*Avari*, nepomenovaný, ale latentne prítomný *Karol Róbert I.*, *odrodilci* atď.). Ako mierumilovné osoby, ktoré zaujíмали defenzívne postavenie

<sup>14</sup> Okrem toho sa nasledujúcimi veršami očividne prekrýva skutočnosť, že cyrilo-metodskú misiu predchádzali aj kresťanské misie zo Západu: „Kto by nás učil hľadať život v raji, / kto z Písma v srdci večnú múdrosť nosiť, / kto Otčenášom Boha svojho prosiť, / keby nie teba v našom rodnom kraji?“ (*Cyryl*). Pôsobenie kresťanských misionárov na území Veľkej Moravy pred príchodom sv. Cyrila a Metoda zmapoval P. Ivanič (2007, 46-59).

<sup>15</sup> Pozri Krivý – Mannová 2013, 77-85.

pred utlačovateľmi národa, alebo si zvolili až útek od sveta („*Ja závidím ti pokoj tichej cely / (...) / keď búri svet sa klamom rozochvelý...*“; *Svorad*), osoby, ktoré boli napádané inými neprajníkmi. Pričom ignoroval, že vládovia mojmírovskej dynastie viedli dlhodobo dobyvačnú politiku, alebo že otázkou neboli národné, ale mocenské záležitosti.

V idealizme zakotvený súboj protikladných síl (dobro – zlo, svetlo – tma, raj – peklo, ovce – vlci atď.) a schematicky naznačené postavy zapadajú do čierno-bieleho videnia sveta (oni – zlí a my – dobrí). Na jednej strane vyzdvihuje cnosti vytrvalosti, odolnosti, vernosti, štedrosti, viery, vzdelanosti, činorodosti, a naopak, odsudzuje zradu, odrodilstvo, lož, zlodejstvo, ziskuchtivosť, hrabivosť atď. Takto načrtnuté hrdinské postavy nadobúdajú status mýtu či legendy. A je tu všadeprítomný, niekedy jasne pomenovaný („*však Avar spupný zhanil zbroje hľasy*“, *Samo*), inokedy anonymný (buď iba všeobecne označený ako *nepriateľ*, alebo dostáva emocionálnejšie pomenovanie: „*z pekla prišlé vrany*“, *Mojmír II.*, „*zmija*“, „*had – plaz*“ atď.), a teda demonizovaný vonkajší nepriateľ.<sup>16</sup>

Umeleckému zámeru podriadil V. Mihálik historické fakty, čo je pre literárnu fikciu legitímny postup. Lenže tieto literárne vytvorené mýty sa neraz v rozpore s historickou skutočnosťou udomácnujú v kultúrnom povedomí národa ako fakty. Isteže, problémom je aj to, keď percipient prečíta umelecký obraz ako fakt. Básnik sa v tejto zbierke vlastne zmocnil mnohých mýtov, ktoré udomáčňovali a upevňovali v slovenskom kultúrnom povedomí najmä literárne generácie 19. storočia (napr. jánošíkovskú tematiku Pavol Jozef Šafárik, štúrovci nám privlastnili Matúša Čáka Trenčianskeho atď.).<sup>17</sup> A jednotlivé politické zriadenia si ich modifikovali podľa vlastných potrieb (napríklad tak, ako to predstavil Ludovít Zachar).

V. Mihálik už od počiatku chápal tvorbu ako prácu. Bol mimoriadne citlivý na podnety, ktoré intenzívne zužitkoval vo svojej tvorbe, a rýchlo absorboval aj prvky dobovej propagandy. Ódický tón sonetov nie je teda iba lyrickým výlevom z pretlaku emócií, ale aj remeselným, štylistickým cvičením a holdom známym osobnostiam dejín na území Slovenska, podopretým vzdelaním. Už tu sa učil využiť v tvorbe prvky kultúrnej vzdelanosti, tvorivo ich parafrázovať (ako neskôr parafrázoval napríklad Kraskove verše vo svojom majstrovskom sonete *Topol*), „zabrnkat“ na city čitateľa a rafinovane využívať štylistické prostriedky jazyka, čo sa neskôr výrazne prejavilo v jeho tvorbe, pravdaže, v oveľa zrelšej a invenčnejšej podobe.

Cvičil sa v zručnosti v zovretej veršovej forme, akou je sonet, a už tu prejavil svoj artistný naturel. V zbierke *Nie sme dnešní* použil konvenčnú, ničím inovatívnu alebo vynaliezavú formu sonetu. V básňach sa vyskytujú časté gramatické rýmy (*neprerazil – neprekazil, robil – zdobil* atď.), staromilské slovosledné inverzie („*Mladíci slnní s boja plamom v tvári*“, *Šulek a Holuby*), občasné rýmovanie známe z romantickej sylabickej prozódie (stretnutie párnopočetného slova a nepárnopočetného slova v rýmovej dvojici, *tvoja – od znoja* a pod.) či ošúchané slová, ktoré vstupujú

<sup>16</sup> Zygmunt Bauman (2002) považuje za jeden z predpokladov holokaustu dehumanizáciu, teda zbavenie človeka jeho ľudskej podstaty, jeho identity. Môže sa to diať napr. odňatím mena a pridelením čísla v koncentračnom tábore. Formou dehumanizácie je potom aj pomenovanie človeka „*šakalom spupným*“, „*zmijou*“ či „*z pekla vyšlou vranou*“. K poslednému označeniu sa viaže aj jav, ktorý Tomáš Halík (2017) nazval sakralizáciou politiky. Je to postup, keď sa pri traktovaní politických problémov využíva náboženská rétorika a symbolika, pretože sú „*ľudské emoce príliš silné*“ a „*sekulárny jazyk, sekulárny symboly a gesta nejsou schopny je plně vyjádřit*“. Názorový oponent sa napr. vyhlási za diabla či satana, s ktorým potom už nemožno viesť dialóg. Hlboké dôsledky týchto skutočností si však mladý básnik zrejme ešte dostatočne neuvedomoval.

<sup>17</sup> Do dnešných dní sme sa úplne nevyrovnali s mnohými našimi národnými (auto)mýtmami, ktoré pretrvávajú. Príznačné je, že odhaľovaním a vyjasňovaním slovenských historických a historiografických mýtov sa zaoberali v knihe *Mýty naše slovenské* (2005, 2013) viacerí slovenskí vedeckí pracovníci z rôznych oblastí výskumu až na počiatku 21. storočia. Ich sondy do existencie jednotlivých mýtov presvedčivo ukazujú, ako sa kreovali.

do rýmovej pozície (*tvári – žiari* atď.), no aj to dodávalo textu určitú patinu starobylosti a vznošného štýlu.

V. Mihálik v zbierke sonetov *Nie sme dnešní* teda umelecky stvárnil to, čo hlásala propaganda Slovenskej republiky. Pravdaže, historické postavy majú vo sfére ideí funkciu symbolu, emblému, ktoré môžu byť príkladom cností. Ťažkosti však nastávajú, keď sa takýto účelovo a ahistoricky zdeformovaný symbol pragmaticky použije ako nástroj a argument na presadzovanie politických cieľov. Niektoré z týchto postáv už dohrali svoju rolu v umení, prípadne sa občasne stanú objektom príležitostnej tvorby pri výročiach, ale napríklad solúnski bratia ako nadčasové symboly viery a vzdelanosti pretrvávajú v tvorbe dodnes, ako o tom svedčí sonda Jána Gallika *Sv. Cyril a Metod v slovenskej poézii 20. a 21. storočia* (2016).

Pretože Mihálikova rukopisná zbierka *Nie sme dnešní* nebola publikovaná, nemohla verejne pôsobiť a vplývať na mýtotvorbu. Je skôr potvrdením existujúcej mytológie, jej recepcie, spoločenského pôsobenia a následnej umeleckej transformácie. Nemohla síce vyvolať ohlas, ale je rezervoárom ideologických mýtov. Zbierka je teda svedectvom o dobovej atmosfére, o tendenciách prítomných v spoločnosti, v ktorej vznikla, a dokazuje, kam až zašla masívna propaganda, keď jej kľúčové tézy dokázal v básni zužitkovať a rozvinúť pätnásťročný chlapec. A v neposlednom rade vypovedá o artistických sklonoch svojho autora a je doplnením jeho osobnej básnickej genézy.

## REFERENCES

- Bauman, Zygmunt. 2002. *Modernosť a holokaust*. Bratislava.
- Czibulová, Etela. 1997. *Vojtech Mihálik*. Personálna bibliografia. Galanta.
- Gallik, Ján. 2016. *Sv. Cyril a Metod v slovenskej poézii 20. a 21. storočia* [Sts. Cyril and Methodius in Slovak Poetry of the 20th and 21st Century]. In *Konštantínove listy* [Constantine's Letters] 9/2, 98-105.
- Hadler, Frank. 2001. *Historiografický mýtus Veľké Moravy v 19. a 20. storočí* (Přeložil Vlastimil Brom). In *Časopis Matice moravské* 120/1, 155-171.
- Halík, Tomáš. 2017. *Návrat náboženství?* <http://halik.cz/cs/tvorba/clanky-eseje/clanek/363/>.
- Hetényi, Martin – Ivanič, Peter. 2013. *Reflexia cyrilometodskej tradície v slovenskej spoločnosti v 19. a 20. storočí*. In Junek, Marek (ed.). *Cyrlometodějská tradice v 19. a 20. století, období rozkvětu i snah o umlčení*. Praha, 47-67.
- Ivanič, Peter. 2007. *Predcyrilometodské misie na území dnešnej Moravy a Slovenska z pohľadu českej a slovenskej historiografie*. In *Duchovné, intelektuálne a politické pozadie cyrilometodskej misie pred jej príchodom na Veľkú Moravu*. Nitra, 46-59.
- Jonášová, Anna. 1997. *Poznámky k básnickým začiatkom Vojtecha Mihálika*. In *Czibulová, Etela*. *Vojtech Mihálik*. Personálna bibliografia. Galanta, 5-11.
- Kamenec, Ivan. 2013. *Slovenská republika 1939 – 1945 a jej mýty*. In Krekovič, Eduard et al. (eds.). *Mýty naše slovenské*. Bratislava, 181-189.
- Krasko, Ivan. 1966. *Súborné dielo Ivana Krasku 1*. Ed. Michal Gáfrík. Bratislava.
- Krivý, Vladimír – Mannová, Elena. 2013. *Mýtus obete*. In Krekovič, Eduard et al. (eds.). *Mýty naše slovenské*. Bratislava, 77-85.
- Mihálik, Vojtech. 1941. Október. In *Plameň* 9/4, 57.
- Mihálik, Vojtech. 1942a. *Krajine najkrajšej*. In *Nová mládež* 5/ 3-4, 19.
- Mihálik, Vojtech. 1942b. *Svätopluk*. In *Nová mládež* 5/3-4, 19.
- Mihálik, Vojtech. 1943a. *Slovenská pieseň*. In *Nová mládež* 5/ 8, 3.
- Mihálik, Vojtech. 1943b. *Váh*. In *Nová mládež* 5/ 7, 11.
- Mihálik, Vojtech. 1944. *Dieťa v snehu*. In *Nová mládež* 6/ 5-6, 169.

- Mihálik, Vojtech.* 1966. Sonety pre tvoju samotu. Bratislava.
- Mihálik, Vojtech.* 2015. Litánie loretánske a iné básne. Tollarovič, Peter. (ed.) Trnava.
- Nie sme dnešní. 1940. Nie sme dnešní. In *Nová mládež* 2/2-3, 154-156.
- Pašteka, Július.* 2002. Tvár a tvorba slovenskej katolíckej moderny. Bratislava.
- Plutko, Pavol.* 1975. K literárnokritickej percepcii počiatkov Mihálikovej poézie. In Krištof, Štefan (ed.). Zborník Pedagogickej fakulty v Nitre 23/1975. Jazyk a literatúra. Bratislava, 123-135.
- Radosť z básnickej rodiny plamenistov. 1947. Radosť z básnickej rodiny plamenistov. In *Plameň* 12/11, 169.
- Rukopisy zo súkromného archívu Drahomíry Mihálikovej (z básnikovej pozostalosti).
- Škamla, Ján.* 1969. Premeny poézie Vojtecha Mihálika. Bratislava.
- Šmatlák, Stanislav.* 2007. Dejiny slovenskej literatúry II. Bratislava.
- Zachar, Ludovít.* 1939. Nie sme dnešní. In *Nová mládež* 1/2, 36-38.

SUMMARY: THE MANUSCRIPT COLLECTION “NIE SME DNEŠNÍ” (WE WERE NOT BORN YESTERDAY) BY VOJTECH MIHÁLIK AND HISTORICAL MYTHS. The greater part (approximately two thirds) of the early works of Vojtech Mihálik still remains quite unknown to the present readers and literary scholars. After a long time of avoiding this phase of his artwork, Anna Jonášová, Július Pašteka and Peter Tollarovič gradually started with its uncovering. The manuscript collection called “*Nie sme dnešní*”, which Vojtech Mihálik wrote during the year 1941, belongs to these unknown texts as well. The collection represents a set of sonnets dedicated to significant (and local) figures (dukes, saints, priests, scholars, artists, etc.) connected with Slovak history from the Middle Ages to the 20th century and it is divided into four series (titled *Nitra, Pax, Reč, Boj*) and two framing parts (*Prológ, Epilóg*). The poems written at the time of uncertain statehood, which are in celebrating and military (or more precisely national defensive) spirit, use a repertoire typical for the patriotic verse creation: pathetic words, rousing formulations, a large amount of rhetorical and poetic questions, rhetoricity, cliché, and lexis characteristic for this type of literature. Based on black-and-white scheme (we are good – they are bad) the author portrays the antithetic forces, where national awareness is continuously threatened by an omnipresent and anonymous enemy. In addition to the national ideas the poems are also filled with Christian accents, which were in accordance with the official line of the Slovak state (later with the Slovak republic). Moreover, applying ahistorical and mythical approach, the author of these poems searches for the continuity of Slovaks deep in the past. Using this suggestive literary form they contribute to reviving, maintaining, firming, developing and creating of historical myths. The above mentioned sonnets are not considered to be Mihálik’s masterpieces, but their nature rather lies in exercising stylistics and complex strophic forms.

Mgr. Martin Navrátil, PhD.  
Slovak Academy of Sciences  
Institute of Slovak Literature  
Dúbravská cesta 9  
845 35 Bratislava 45  
Slovakia  
martin.navratil@savba.sk

# GRÉCKOKATOLÍCKA CIRKEV NA PODKARPATSKEJ RUSI A STRET KULTÚR V ROKU 1945<sup>1</sup>

## Greek Catholic Church in Carpathian Ruthenia and Clash of Cultures in 1945

Peter Borza

DOI: 10.17846/CL.2019.12.2.127-134

**Abstract:** BORZA, Peter. *Greek Catholic Church in Carpathian Ruthenia and Clash of Cultures in 1945*. The Greek Catholic Church in Carpathian Ruthenia held a prominent place in society and 1945 was a dramatic twist in the life of Greek Catholics in Carpathian Ruthenia. The connection to the Soviet Union was not only accompanied by the loss of freedom in the totalitarian regime, but also by the degradation of cultural values that have been built up in society for centuries. The Greek Catholic Church, as one of the most influential bearers the saint Cyril and Methodius cultural heritage of the Subcarpathian people, soon became a real cataclysm after the Soviet power came into existence, and officially ceased to exist, but in reality it continued to operate in real life until the resurgence after the fall of communism. The presented paper offers an outline of the issues of the activities of the Greek Catholic Church and its attitudes in the environment of the Czechoslovak Republic, during the Second World War and finally its fate in the process of affiliation of Carpathian Ruthenia to the Soviet Union.

**Keywords:** *Greek Catholic Church, Carpathian Ruthenia, Czecho-Slovakia, Soviet Union, communism, heritage of Saints Cyril and Methodius*

**Abstrakt:** BORZA, Peter. *Gréckokatolícka cirkev na Podkarpatskej Rusi a stret kultúr v roku 1945*. Gréckokatolícka cirkev na Podkarpatskej Rusi zastávala významné miesto v spoločnosti a rok 1945 bol dramatickým zvratom v živote gréckokatolíkov na Podkarpatskej Rusi. Pripojenie k Sovietskemu zväzu nebolo sprevádzané len stratou slobody v totalitnom režime, ale aj degradáciou kultúrnych hodnôt, ktoré boli v spoločnosti po stáročia budované. Gréckokatolícka cirkev ako jedna z najvplyvnejších nositeliek cyrilo-metodského kultúrneho dedičstva podkarpatoruského ľudu prešla čoskoro po nástupe sovietskej moci skutočnou kaktaklismou a oficiálne prestala existovať, ale v ilegalite reálne pôsobila ďalej až do obnovenia po páde komunizmu. Predložený príspevok ponúka náčrt problematiky činnosti gréckokatolíckej cirkvi a jej postojov v prostredí Československej republiky počas druhej svetovej vojny a napokon jej osudy v procese pričlenenia Podkarpatskej Rusi k Sovietskemu zväzu.

**Kľúčové slová:** *gréckokatolícka cirkev, Podkarpatská Rus, Československo, Sovietsky zväz, komunizmus, cyrilo-metodské dedičstvo*

<sup>1</sup> Príspevok bol spracovaný v rámci riešenia grantového projektu VEGA č. 1/0184/17 *Gréckokatolícka cirkev na okupovaných územiach Československa v rokoch 1938 – 1945*.



Gréckokatolícka cirkev v dejinách Podkarpatskej Rusi zohrávala v jej zlomových okamihoch vždy dôležitú úlohu. Rok 1945 bol dramatickým zvratom v živote obyvateľov Podkarpatskej Rusi. Pripojenie k Sovietskemu zväzu nebolo sprevádzané len stratou slobody v totalitnom režime, ale aj degradáciou kultúrnych hodnôt, ktoré boli v spoločnosti po stáročia budované. Gréckokatolícka cirkev, ktorá bola jednou z najvplyvnejších nositeľiek cyrilo-metodského kultúrneho dedičstva podkarpatoruského obyvateľstva prešla čoskoro po nástupe sovietskej moci skutočnou katalizmom a de iure zanikla, ale v ilegalite de facto pôsobila ďalej až do obnovenia v roku 1989. Predložená štúdia ponúka náčrt problematiky činnosti gréckokatolíckej cirkvi a jej postojov v prostredí Československej republiky, počas druhej svetovej vojny a napokon jej osudy v procese pričlenenia Podkarpatskej Rusi k Sovietskemu zväzu. Zámerne sa pritom vyhýba otázkam postavenia jednotlivých národností na jej území, a len okrajovo zachytáva aj túto oblasť činnosti gréckokatolíckych predstaviteľov, keďže danej téme sa už podrobne venovalo viacero autorov, ako napríklad Paul Robert Magocsi, ktorý uvádza až 2326 publikácií na túto tému (Magocsi 1994, 246-285).

Príchod Červenej armády na územie Podkarpatskej Rusi v závere druhej svetovej vojny znamenal nielen koniec vojnového strádania, ale priniesol aj obavy z ďalšieho vývoja. Nádej v deklarované znovuoobnovenie Československa narušilo jednanie Sovietskeho zväzu v prospech pripojenia k Ukrajinskej sovietskej socialistickej republike (Švorc 1996, 104-109).

Gréckokatolícka cirkev sa tak ocitla pred najtragickjším obdobím vo svojich dejinách a výzvou čeliť totalitnému režimu, ktorý svoje záujmy presadzoval tým najbrutálnejším spôsobom, o čom sa duchovenstvo a veriaci čoskoro presvedčili na vlastnej koži. Paradoxne v roku 1945 stáli gréckokatolíci na prahu osláv 300. výročia uzatvorenia Užhorodskej únie z roku 1646 a práve spojenie s katolíckou cirkvou bolo podrobené neobvyklej skúške. Príslušnosť k rímskemu pápežovi je jedným z troch prvkov cyrilo-metodského kultúrneho dedičstva v gréckokatolíckej cirkvi a zároveň ju odlišuje od pravoslávnej cirkvi. Ďalšími sú spoločné elementy ako byzantský obrad a liturgický jazyk. Výnimočnosť gréckokatolíckej cirkvi umocňuje to, že je nositeľkou modelu kresťanstva od sv. Cyrila a Metoda, ktorý bol vždy spätý s pápežom a vyznačoval sa uznaním jeho authority. V priebehu dejín sa gréckokatolíci rôznou intenzitou hlásili k odkazu sv. Cyrila a Metoda, pričom väčší dôraz sa na prínos byzantskej misie dával od vzniku Československej republiky. Najvýraznejšiu stopu zaznamenali unionistické kongresy konané na Velehrade v rokoch 1907 – 1936 a 1946 – 1947 hlásiace sa k odkazu sv. Cyrila a Metoda. Ich účastníkmi boli aj gréckokatolícki biskupi, ktorí svojou aktívnou prítomnosťou na Velehrade zdôrazňovali cirkevnú jednotu. Mukačevský biskup Peter Gebej počas jedného z nich v roku 1924 prijal biskupskú vysviacku, a tým sa aj prihlásil k cyrilo-metodskému odkazu i spoločnej štátnosti. V podobnom duchu vyzneli aj oslavy 1100. jubilea posvätenia prvého kresťanského kostola v Nitre, oslavy dostali názov podľa kniežaťa Pribinu – Pribinove slávnosti. Pri príležitosti jubilea bola v Trnave vydaná reprezentačná publikácia *Katolícke Slovensko 833 – 1933*, v ktorej boli uverejnené aj texty gréckokatolíckych biskupov Pavla Petra Gojdiča OSBM z Prešova a Alexandra Stojku z Užhorodu (Borza 2013, 169-170).

Gréckokatolícka cirkev v Československu bola organizovaná v dvoch eparchiách. Prešovskú eparchiu postupne tvorili farnosti v Čechách, na Morave a Slovensku. Mukačevská eparchia zahŕňala predovšetkým farnosti na Podkarpatskej Rusi a časť aj na Slovensku. Sídлом Mukačevskej eparchie bolo mesto Užhorod, kde mukačevskí biskupi sídlili už od 18. storočia (*Katolícke Slovensko*, 1933, 148-149).

Bezprostredne po prvej svetovej vojne prežívala Mukačevská eparchia rôzne ťažkosti. Okrem už spomínaného odcudzenia sa veriacim, pretrvávala medzi duchovenstvom a inteligenciou nostalgia za pomermi v monarchii a z toho plynúce ťažkosti včleniť sa do nového politického a sociálneho systému. Skutočnosť, že mukačevský biskup Anton Papp sa zriekol biskupstva a väčšina duchovných odmietla vyjadriť svoju lojalitu novému Československému štátu, mala

za následok nezáujem štátnych orgánov o právnu ochranu gréckokatolíckej cirkvi. Túto situáciu využilo pravoslávne hnutie, ktoré bolo podporované niektorými protikalolíckymi kruhmi novej vlády. Propaganda pravoslávnych vyslancov z Haliče a Bukoviny, sociálna tieseň chudobného ľudu Podkarpatskej Rusi, emigrácia pravoslávnych kňazov a rehoľníkov po októbrovej revolúcii v roku 1917 spôsobili na území Mukačevskej eparchie rozšírenie pravoslávia. Prechod k pravosláviiu bol často sprevádzaný násilnosťami, fyzickými útokmi na kňazov a násilným zaberaním chrámov. Gréckokatolícku cirkev do roku 1930 opustilo viac ako 100-tisíc veriacich (Vasiľ 2000, 125). Sčítanie obyvateľstva uskutočnené v tom istom roku napriek zložitej situácii potvrdilo majoritné postavenie gréckokatolíckej cirkvi na Podkarpatskej Rusi. Z celkového počtu 725 357 obyvateľov sa za gréckokatolíkov prihlásilo 359 166 veriacich. Z ďalších vierovyznaní boli zastúpení veriaci pravoslávnej cirkvi 112 034, židia 102 542, evanjelici reformovaní 70 833, rímskokatolícki veriaci 69 262, bez vyznania 4953 a tiež neznámi 6567 (Statistický lexikón 1937, 10).

Od 17. storočia totiž gréckokatolícka cirkev na území Podkarpatskej Rusi nadobudla významné postavenie a vplyv, ktorý sa v 20. storočí prejavoval v oblasti štátnej správy a vzdelávania (Pop 2008; Fenich 2015, 102-125). Vzdelávací systém Mukačevskej eparchie tvoril komplex vzdelávacích a výchovných inštitúcií, ktoré sídlili nielen v Užhorode, ale aj Chuste a jednotlivých farnostiach. Gréckokatolícke cirkevné školy prepracovaným vzdelávaním a výchovou smerovali k výchove gréckokatolíckej inteligencie. K tomu slúžila sieť škôl vo farnostiach, ponúkajúca základné vzdelanie a v Užhorode bola možnosť pokračovať v ďalšom štúdiu v inštitúciách, akými boli Teologické lýceum, Kňazský seminár, dve pedagogické školy. Potrebné zázemie študentom poskytovali dievčenské a chlapčenské internáty v Užhorode a Chuste. Sieť škôl bola systematicky budovaná od 18. storočia a jej cieľom bolo pozdvihnúť vzdelanostnú a kultúrnu úroveň gréckokatolíkov v Mukačevskej eparchii (Schematismus 1939, 31-36).

Okrem vzdelávacích inštitúcií pôsobili rôzne náboženské a kultúrne spolky formujúce mládež a veriacich gréckokatolíckej cirkvi. Medzi nich patrili najmä spolky *Duchnovič*, *Prosvita* a *Školská pomoc*. Vo farnostiach svoju činnosť vykonávali náboženské organizácie ako *Apoštolská modlitba* a *Mariánska družina*. Súčasťou aktivít bolo aj vydávanie početných titulov tlače, ktorá vystupovala aj kriticky voči československým orgánom a ich sociálno-ekonomickým alebo politickým aktivitám na Podkarpatskej Rusi. K formovaniu gréckokatolíkov prispieval aj Rád sv. Bazila Veľkého a jeho najvýznamnejší kláštor na Černečej hore v Mukačeve, ktorému v roku 1926 pápež Pius XI. daroval vzácnu ikonu Matky Božej z 15. storočia. Daná udalosť viedla k založeniu tradície mariánskych pútí v Mukačeve (Hranchak 1995, 442-443).

Uprázdnené miesto biskupa Mukačevskej eparchie po konsolidácii pomerov v gréckokatolíckej cirkvi obsadil biskup Peter Gebej, ktorý ho viedol v rokoch 1924 – 1931. S menom tohto biskupa, ordinovaného na Velehrade 3. augusta 1924, sa spája obnovenie cirkevného života v Mukačevskej eparchii. Biskup P. Gebej pochopil dôležitosť včlenenia cirkvi do novej politickej skutočnosti. Nadviazal kontakty s vládou, čím dosiahol aj isté prevzatie záväzkov štátu v otázke materiálneho zabezpečenia duchovenstva, čo riešil kongruový zákon (Zákon kongruový č. 122/1926 Sb. z.) z 26. júla 1926. To dovolilo vylepšiť ekonomickú situáciu kléru a uspokojiť veriacich, ktorí sa nachádzali často v konfliktoch so svojimi farármi, ktoré sa vyskytli v živote práve kvôli zastaranému polofeudálnemu systému splácania cirkevných poplatkov. Iný zákon z 23. apríla 1925 o vzťahoch medzi rôznymi náboženstvami (Zákon č. 96/1925 Sb. z.) dovolil pribzdiť násilie, ktoré sprevádzalo prestup na pravoslávie. Odvolávajúc sa na tento zákon dosiahli gréckokatolíci vrátenie mnohých chrámov a iných cirkevných budov, ktoré im nezákonne zabrali pravoslávni (Pekar 2000, 119). Známa je snaha biskupa P. Gebeja aj o oživenie náboženského života, oživenie na poli verejného vzdelania, v oblasti apologetickej a misijnej tlače a pri podpore ľudových misií. Biskup P. Gebej ustanovil aj takzvanú *Centrálnu kanceláriu na obranu viery*, ktorej úlohou bolo usmerňovať zákonodarnú prácu na obranu práv gréckokatolíckej cirkvi. Bohužiaľ,

časť duchovenstva s prevažne promaďarským cítením sa bránila niektorým rozhodnutiam biskupa na kultúrnom a národnom poli. Tieto ťažkosti zašli až tak ďaleko, že prinútili biskupa žiadať o demisiu, ktorú však Svätá stolica bez meškania odmietla. Dňa 25. apríla 1931 biskup P. Gebej vo svojom príhovore ku kňazom oznámil navrátenie posledného chrámu, ktorý násilne zabrali pravoslávni. Nasledujúci deň 26. apríla 1931 zomrel (Vasil 2000, 128-130).

Po výbere vhodného kandidáta Svätá stolica menovala v roku 1932 Alexandra Stojku na post biskupa Mukačevskej eparchie. Následne ju viedol v rokoch 1932 – 1943. Biskupom sa stal v období ekonomickej depresie a vyznačoval sa hlbokou náklonnosťou k sociálnej otázke. Svojimi pastoračnými a politickými opatreniami, ako aj osobným príkladom vyzýval všetkých na pomoc najchudobnejším. V rozličných prípadoch sa stal aj sprostredkovateľom medzi sociálne slabými vrstvami a vládou, štrajkujúcimi robotníkmi a zamestnávateľmi, čo vyvolalo osobitnú sympatiu medzi veriacimi. Na úrovni kultúrnej a národnostnej orientácie v období jeho spravovania biskupstva sa stretávame s rôznymi prúdmi, jedným rusofilským, ďalším ukrajinským a promaďarským. Ten posledný bol predstavovaný často ako výraz hľadania osobitnej identity karpato-ruského národa (Vasil 2000, 128-130). Prevratné politické zmeny na jeseň 1938 a na jar 1939 narušili aj cirkevný život. Znovuobsadenie územia Mukačevskej eparchie Maďarskom prijal biskup A. Stojka v začiatkoch s pokojom a lojálnosťou. Túžba po zlepšení ekonomickej situácie ho načas primkla ku niektorým promaďarsky orientovaným politikom, ktorí pracovali na znovupripojení Podkarpatskej Rusi k Maďarsku. V roku 1939 po rozpade Československa a po anexii Podkarpatskej Rusi bol biskup A. Stojka maďarskými úradmi najprv favorizovaný, ale onedlho nato sa ich postoj voči nemu radikálne zmenil. Keďže sa dožadoval dodržiavania národnostných práv pre Rusínov, stratil priazeň maďarských vládnych kruhov, ktoré začali proti nemu silnú politickú kampaň s cieľom odstrániť ho z mukačevského biskupského stolca. Konečným výsledkom bolo to, že biskup A. Stojka zanechal politické otázky a sústredil svoju pozornosť na apoštolát a na pastoračnú a sociálnu činnosť pre dobro svojich veriacich (Pop 2008, 235).

Špecifikom vojnového obdobia bola pomoc rasovo prenasledovaným Židom, ktorí unikali pred perzekúciami z okupovaného Poľska do Maďarska, ktorého súčasťou bola aj Podkarpatská Rus. Poskytnutie nezištnej pomoci možno pozorovať na príklade kňaza Jozefa Borovského a jeho manželky Evy, ktorí pochádzali zo slovenskej časti Mukačevskej eparchie. Obaja boli za svoju nezištnú pomoc Židom ocenení štátom Izrael 16. marca 2009 udelením vyznamenania *in memoriam Spravodlivý medzi národmi*, ktoré bolo odovzdané príbuzným 27. januára 2010 v Bratislave. Na Slovensku prebiehala pomoc prenasledovaným Židom zo strany gréckokatolíckej cirkvi už od roku 1939, keďže ich postavenie v spoločnosti bolo oveľa horšie ako v Maďarsku (Borza 2014, 112-128).

Jozef Borovský sa narodil 23. októbra 1906 vo Veľkom Ruskove (okr. Trebišov). Študoval v Košiciach a v Užhorode. V roku 1934 uzavrel sviatosť manželstva s Evou Dudinskou, s ktorou mali šesť detí. Prvé z nich však skoro po narodení zomrelo. V tom istom roku mu mukačevský biskup Alexander Stojka udelil v Užhorode sviatosť kňazstva a vymenoval ho za administrátora farnosti Latorka na Podkarpatskej Rusi. Vo farnosti pôsobil desať rokov a od roku 1945 až do roku 1950 v Stankoviach. Počas komunizmu bol väznený a poslaný do vyhnanstva v Čechách. Koncom 50. rokov sa mohol vrátiť do svojho rodiska na Slovensko, kde pracoval v jednotnom roľníckom družstve. Zdravotné dôvody mu po roku 1968 nedovolili vrátiť sa do pastorácie. Zomrel 17. júna 1973 (Babjak 2009, 337-339).

Počas druhej svetovej vojny riskovali s manželkou svoje životy, aby zachránili pred istou smrťou v koncentračnom tábore rodinu Dávida Gesslerera. A okrem neho aj Eleka Gesslerera, Lily Gesslererová a Romana Gesslerera. Gréckokatolícky farár Jozef Borovský s manželkou Evou aktívne pomáhali prenasledovaným ľuďom pri prechode Karpatmi. Jozef bol v tom čase duchovným administrátorom fary v dedinke Latorka v Podkarpatskej Rusi, ktorá bola pred rokom 1939 súčasťou Československa, ale po vzniku Slovenského štátu sa stala súčasťou Maďarska. Koncom roku 1941

sa začalo masové vyvražďovanie Židov v údoliach smrti na Ukrajine. Mnohí z nich sa preto pokúsili o útek cez Karpaty do Maďarska, ktoré bolo v tom čase pomerne bezpečné (The Righteous Among 2018; Wierzbieniec 2013, 338-353).

Zložité podmienky Židov pri prechode cez Karpaty viedli Borovského k rozhodnutiu, aby sa zapojil do poskytovania pomoci prenasledovaným. Správa o jeho добрote a ochote sa rozšírila za Karpatmi na Ukrajine. Dozvedel sa o nej aj Gessler a v januári 1942 sa spolu s prvorođeným synom Elekom, ktorý mal vtedy 14 rokov, vydal na cestu. Opatrovateľke dvoch menších detí Elly zanechal kontakt na Borovského. Borovský mu poslal na pomoc dvoch mladíkov, ktorí sa vyznali v okolí, vedeli obísť nebezpečné miesta a s ich pomocou sa úspešne dostali na územie Podkarpatskej Rusi. Borovský ich prichýlil na fare, kde sa o nich starala jeho manželka Eva. Neskôr, keď nastal vhodný okamžik, ich odprevadil do Mukačeva a postaral sa aj o dôvernú osobu, ktorá ich sprevádzala cestou vlakom až do Budapešti. V marci 1942 sa Elly rozhodla, že kvôli bezpečnosti detí bude lepšie, keď sa vyberú na cestu do Maďarska. Informovala Borovského o svojom rozhodnutí a on k nej poslal dvoch mladíkov, aby ju spolu s deťmi previedli v noci cez Karpaty. Po ťažkej a dlho trvajúcej ceste sa napokon dostali na faru. Eva Borovská ich pri príchode vystríhala pred prítomnosťou Nemcov v dome. Keď nebezpečenstvo pominulo, strávili spolu niekoľko dní. Potom ich Borovský odprevadil do Mukačeva, odkiaľ odcestovali vlakom do Budapešti, kde sa rodina spolu zvíjala. Po obsadení Maďarska Nemcami Gesslerovci spolu s Elly utiekli do Rumunska a tam sa dožili oslobodenia (Gessler 2006, 30-33).

Mukačevský biskup Alexander Stojka zomrel v roku 1943 a jeho nástupcom sa stal v roku 1944 mladý 33-ročný intelektuálne založený kňaz Teodor Romža. Mukačevská eparchia mala v danom roku 257 farností s 460 000 veriacimi a 354 kňazmi (Hranchak, 1995, 442-443). Biskup T. Romža bol predstaviteľom novej generácie, ktorá vyrástla v demokratických podmienkach Československej republiky a zároveň bol absolventom prestížnej Gregoriánskej univerzity v Ríme. Výnimočný a v mnohých oblastiach odlišný od svojich predchodcov, ktorí ešte boli poznamenaní prostredím monarchie. Bol moderným človekom, ovládal viacero jazykov, venoval sa športu a rád jazdil na motocykli. V roku 1939 bol biskupom Stojkom menovaný za špirituála Kňazského seminára v Užhorode a zároveň tam pôsobil aj ako profesor filozofie. Po menovaní prijal 21. septembra 1944 biskupské svätenia v zložitých podmienkach blížiaceho sa frontu a čoskoro po príchode Červenej armády bol vystavený novým pomerom (Pop 2008, 216-217).

Spočiatku predstavitelia armády zachovali voči gréckokatolíckej cirkvi istú zdržanlivosť, ale už koncom roka 1944 pravoslávna cirkev s ich podporou preberala gréckokatolícke chrámy v oblasti Chustu. Pri príležitosti osláv veľkej októbrovej revolúcie velenie 4. ukrajinského frontu zorganizovalo v Užhorode manifestáciu obyvateľstva za pripojenie k Sovietskemu zväzu. Slávnostné zhromaždenie sa konalo 6. novembra 1944 v Užhorode. Do Rákocziho kinosály bol pozvaný aj biskup T. Romža, na ktorého prítomnosti velenie armády trvalo. Bol vyzvaný, aby privítal armádu osloboditeľku a jej veliteľa Jozefa Visarionoviča Stalina. Mal poďakovať za oslobodenie a vyhlásiť jednotu ruského, ukrajinského a zakarpatského ľudu, vyzvať mládež ku vstupu do Červenej armády a v mene ľudu poprosiť, aby došlo k pripojeniu k Sovietskemu zväzu. Na zhromaždení biskup predniesol diplomatickú reč a vyhol sa výzve za pripojenie a akejkolvek politickej agitácii. Krajské noviny Zakarpatsk Ukrajina falošne informovala o príhovore biskupa T. Romžu, ktorý si želá pripojenie k Sovietskemu zväzu. Text prevzala aj kyjevska a moskovská tlač. Neskôr po prijatí „Manifestu“ na zjazde národných výborov konanom 26. novembra 1944 v Mukačeve bol biskup T. Romža spolu s kúriou vyzvaný aby „Manifest“ podpísal, čo on aj jeho spolupracovníci odmietli. Zhoršujúce sa postavenie gréckokatolíckej cirkvi umocňovalo násilné preberanie chrámov a farností zo strany Pravoslávnej cirkvi za asistencie Červenej armády. Došlo aj k zatýkaniu kňazov, čo napokon biskupa prinútilo začiatkom januára k jednaniu s Ludovou radou na čele s predsedom Ivanom Turianicom. Počas jednaní jasne demonštroval svoj apolitický postoj a vôľu

spolupracovať s Ľudovou radou na poli kultúry a v sociálnych otázkach. Navrhol zorganizovanie zbierky v eparchii na pomoc sirotám a vdovám po vojakoch, ktorí zahynuli pri oslobodzovaní Podkarpatskej Rusi. Zo strany Ľudovej rady však voči biskupovi a gréckokatolíckej cirkvi pretrvávalo nepriateľské stanovisko, a to napriek istej spolupráci, ktorá v nasledujúcom období prebehla (Puskás 2011, 127-130; Pekar 1967, 159-164).

Negatívne stanoviská sovietskeho vedenia viedli biskupa T. Romžu k zintenzívnieniu činnosti v prospech veriacich. Hojne navštevoval jednotlivé farnosti a povzbudzoval k vernosti gréckokatolíckej cirkvi. Zároveň pripravoval kňazov na obdobie veľkej skúšky. Po podpísaní zmluvy medzi Československom a Sovietskym zväzom o odstúpení Podkarpatskej Rusi – Zakarpatskej Ukrajiny Sovietskemu zväzu v júni 1945 sa stupňovala diskreditačná kampaň proti gréckokatolíkom. Došlo k zatýkaniu a súdnym procesom s vybranými duchovnými. Za danej situácie sa najprv v Užhorode na sviatok Premenenia Pána a potom 28. augusta 1945 na sviatok Nanebovzatia Panny Márie v Mukačeve na Černečej hore uskutočnili tradičné púte za účasti desiat tisíc veriacich, ktorí prichádzali v procesiách, a tak verejne demonštrovali svoju vernosť gréckokatolíckej cirkvi. Počas týchto pútí sa biskupovi naskytila jedinečná možnosť ovplyvňovať postoje duchovných a veriacich, ktorých napriek hroziacemu nebezpečenstvu povzbudzoval k zachovaniu vernosti (Puskás 2011, 150-152).

Tragédiu gréckokatolíckej cirkvi predznamenal vývoj na západnej Ukrajine, kde bola dňa 10. marca 1946 v Lvove počas zinscenovaného soboru zrušená Brest-Litovská únia. Nasledovali ich gréckokatolíci z Rumunska (Sedmohradsko), kde bola podobným spôsobom zrušená únia gréckokatolíkov v Bukurešti 1. decembra 1948. Tlak na biskupa T. Romžu vzrástol, ale keďže bol neoblomný, požiadal prvý tajomník Komunistickej strany Ukrajiny Nikita Sergejevič Chruščov, ktorý chcel zlikvidovať teroristov v Zakarpatskej oblasti, J. V. Stalina o súhlas k fyzickej likvidácii biskupa T. Romžu a vyslaniu špeciálneho komanda z Moskvy. Dňa 26. októbra 1947 sa komando 4. výzvedno-diverzného oddielu pokúsilo biskupa Romžu zavraždiť na ceste do Užhorodu, ale po neúspešnej akcii ho napokon zavraždili 1. novembra 1947 smrtiacou injekciou v nemocnici. Po smrti biskupa bola štruktúra gréckokatolíckej cirkvi rozbitá a kňazi, ktorí odmietali prestup do pravoslávnej cirkvi boli uväznení a deportovaní. K formálnemu zániku gréckokatolíckej cirkvi na Zakarpatskej Ukrajine došlo 28. augusta 1949, keď bola zrušená Užhorodská únia (Halagida 2013, 121-122; Borza 2003, 23; Pop 2008, 218; Pekar 1967, 164-169).

## REFERENCES

- Babjak, Ján.* 2009. Zostali verní. Osudy gréckokatolíckych kňazov. Zväzok I. Prešov.
- Borza, Peter.* 2003. Blahoslavený Vasíl Hopko, prešovský pomocný biskup (1904 – 1976). Prešov.
- Borza, Peter.* 2013. Cyrilo-metodská tradícia medzi gréckokatolíckimi na Slovensku v 20. storočí. In Junek, Marek (ed.). Cyrilometodějská tradice v 19. a 20. století, období rozkvětu i snah o umlčení. Praha, 165-179.
- Borza, Peter.* 2014. Formy pomoci Židom zo strany Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku v rokoch 1939 – 1945. In *Historia Ecclesiastica : časopis pre dejiny cirkví a náboženstiev v Strednej Európe.* 5/2, 112-128.
- Fenich, Vladimír.* 2015. Долаючи етнічні стереотипи та національні міфи: Греко- католицька церква в підкарпатській історіографії 1890 – 1945 [Overcoming ethnic stereotypes and national myths: The Greek Catholic Church in Subcarpathian historiography from 1890 to 1945]. In Fenich, Vladimír – Snicer, Igor (eds.) *Підкарпатська Русь в року Другої світової війни* [Subcarpathian Rus in years of the WW II.]. Užhorod, 102-125.

- Gessler, A. *Roman*, 2006. A Life's Journey: From Shattered Dreams to Serendipity. A Memoir. Tel Aviv.
- Halagida, Igor. 2013. Między Moskwą, Warszawą i Watykanem. Dzieje Kościoła greckokatolickiego w Polsce w latach 1944 – 1970. Warszawa.
- Hranchak, Ivan et al. 1995. Нариси історії Закарпаття, Том II., (1918 – 1945) [Essays on the history of Transcarpathia, Part II., (1918 – 1945)]. Užhorod.
- Katolícke Slovensko 833 – 1933. 1933. Trnava.
- Magocsi, Paul Robert. 1994. Формування національної самосвідомості Підкарпатська 1848 – 1948 [Formation of national consciousness Subcarpathian]. Užhorod 1994.
- Pekar, Atanas. 1967. Нариси історії церкви Закарпаття [Essays on the history of church in the Transcarpathia]. Rome.
- Pekar, Atanas. 2000. Греко-католицка црква в кордонах Чехословаччини 1919 – 1939 [Greek Catholic Church at the borders of Czechoslovakia 1919-1939]. In Mušinka, Mikuláš. (ed.). Zakarpatská Ukrajina v rámci Československa (1919 – 1939). Prešov.
- Pop, Ivan. 2008. Podkarpatská Rus. Osobnosti její historie, vědy a kultury. Praha.
- Puskás, László. 2011. Blažený Teodor Romža. Život a smrť biskupa – mučeníka. Michalovce.
- Schematismus cleri Graeci Ritus Catholicorum Dioecesis Mukacensis ad Annum Domini 1938. 1939. Užhorod.
- Statistický lexikón obcí v Republice Československé IV. Země Podkarpatoruská. 1937. Praha.
- Švorc, Peter. 2006. Zakliata krajina. Podkarpatská Rus 1918 – 1946. Prešov.
- The Righteous Among* 2018. The Righteous Among The Nations, Borovský FAMILY. <http://db.yadvashem.org/righteous/family.html?language=en&itemId=6966918>.
- Vasil', Cyril. 2000. Gréckokatolíci, Dejiny – osudy – osobnosti. Košice.
- Wierzbieniec, Waclaw. 2013. Židovska gmina wyznaniowa w Jarosławiu w okresie II Rzeczypospolitej i jej losy podczas holocaustu. In Kónya, Peter ed. Židia pred a za Karpatmi v priebehu stáročí. Prešov, 338-353.
- Zákon č. 96/1925 Sb. z. Zákon č. 96/1925 Sb. z. a n. o vzájemných poměrech náboženských vyznání.
- Zákon kongruový č. 122/1926 Sb. z. Zákon kongruový č. 122/1926 Sb. z. a n. zákon ze dne 25. června 1926 o úpravě platů duchovenstva církvi a náboženských společností státem uznaných, příp. recipovaných.

SUMMARY: GREEK CATHOLIC CHURCH IN CARPATHIAN RUTHENIA AND CLASH OF CULTURES IN 1945. The Greek Catholic Church in Carpathian Ruthenia, in comparison with the rest of Czechoslovakia, where it was a minority, held an important position in society. For centuries, it has played an important role in raising the educational and cultural level of the local population. A complex of educational and educational institutions, not only in Užgorod, but also Chust and individual parishes, served for this purpose. This activity was complemented by associations and religious organizations. In the retrospective view of the period between 1920 and 1945, we can conclude that there has been ongoing progress in this area of activity. However, with the arrival of the Red Army in 1944 and the annexation of Carpathian Ruthenia, the entire system was destroyed and, finally, the Greek Catholic Church itself.

The significant influence of the Greek Catholic clergy and intelligence on the events in the society of Subcarpathian Rus manifested itself mainly through the actions of the individual bishops. Each of them was an interesting personality. Bishop Anton Pap left the eparchy after the break-up of the Mukachevo monarchy and lived in Hungary. His place was taken by Bishop Peter Gebej, who found his way to the representatives of the political

and religious environment of the Czechoslovak Republic. Through his attitudes, there has been a positive collaboration between the state and the church, which ultimately helped to eliminate the injustices caused by the Orthodox movement and the consolidation of the situation in the Greek-Catholic Church. His successor, Alexander Stojka, continued in the established line, but after the annexation of Carpathian Ruthenia by Hungary in 1939, he experienced the support of Hungarian political circles, which, however, did not last long in the face of his national demands for the benefit of the local population. As a result, he focused his attention on the apostolate and on pastoral as well as social action for the good of his believers.

The specificity of the war period was to help the racially persecuted Jews who escaped from persecution with occupied Poland to Hungary, which also included Carpathian Ruthenia. The grant of selfless help can be seen in the example of priest Jozef Borovský and his wife Eva. This area of activity of Greek Catholics is still awaiting detailed research and clarification.

After the death of Bishop A. Stojka in 1943, the Holy See appointed a young intellectual priest, Teodor Romžu, to replace his generation. Bishop Romza grew up in an environment of democratic Czechoslovakia, and his attitudes were clearly visible. In the difficult conditions of crossing the front and changing the state, he tried to defend the interests of the Greek Catholic Church to such an extent that top Soviet officials had him brutally murdered in 1947. The Greek Catholic Church was abolished and believers forced to enter the Orthodox Church. However, Saint Cyril and Methodius' rich spiritual and cultural heritage remained hidden and the Greek Catholic Church was reborn in 1989.

Doc. ThDr. Peter Borza, PhD.  
Department of History  
Faculty of Arts  
Pavol Jozef Šafárik University in Košice  
Moyzesova 9  
040 01 Košice  
Slovakia  
peter.borza@upjs.sk

# SONDY DO HODNOTOVEJ PLATFORMY BYZANTSKEJ FILOZOFIE A JEJ ODKAZ PRE SÚČASNÚ EURÓPSKU HODNOTOVÚ ORIENTÁCIU. NÁČRT PROBLEMATIKY<sup>1</sup>

## Probes Into the Value Platform of Byzantine Philosophy and Its Message to Contemporary European Value Orientation. A Sketch of the Issue

Tomáš Pružinec

DOI: 10.17846/CL.2019.12.2.135-147

**Abstarct:** PRUŽINEC, Tomáš. *Probes Into the Value Platform of Byzantine Philosophy and Its Message to Contemporary European Value Orientation. A Sketch of the Issue.* This article presents the issue of the value platform of Byzantine philosophy. It begins with polemics about the possibility itself of opening a debate concerning such a theme. It focuses on delimitation and complications of the research of a value platform of Byzantine philosophy and – at the same time – it looks for chances of its detection. Attention is paid to the field of culture and semantics of the terminological apparatus. Great importance is given to the reflection on the philosophical expression of cosmos as well as on the meaning of terms like “synergic” and “ecumenic”. The final part of the article refers to the possible message of the platform of values of Byzantine philosophy for contemporary European value orientation and its direction.

**Keywords:** *Byzantine philosophy, Byzantine culture, value platform, cosmos, man, person, right, justice*

**Abstrakt:** PRUŽINEC, Tomáš. *Sondy do hodnotovej platformy byzantskej filozofie a jej odkaz pre súčasnú európsku hodnotovú orientáciu. Náčrt problematiky.* Príspevok predkladá problematiku hodnotovej platformy byzantskej filozofie. Začína polemikou nad samotnou možnosťou otvorenia tejto témy. Zameriava sa na ohraničenia a komplikácie pri hľadaní hodnotovej platformy byzantskej filozofie a zároveň hľadá možnosti jej detegovania. Pozornosť sa obracia na oblasť kultúry a sémantiky pojmoslovného aparátu. V popredí je úvaha nad filozofickým výrazom kozmos, ako aj toho, čo predstavujú pojmy „synergický“ a „ekumenický“. Záver príspevku načrtáva možný odkaz hodnotovej platformy byzantskej filozofie pre súčasnú európsku hodnotovú orientáciu a jej nasmerovanie.

**Kľúčové slová:** *byzantská filozofia, byzantská kultúra, hodnotová platforma, kozmos, človek, osoba, právo, spravodlivosť*

---

<sup>1</sup> Táto práca bola podporovaná Agentúrou na podporu výskumu a vývoja na základe Zmluvy č. APVV-16-0116. Všetky preklady z cudzích jazykov v tomto príspevku pochádzajú od autora.



## Otvorenie otázky hodnotovej platformy

Riešiť problematiku hodnotovej platformy byzantskej filozofie, ktorá reflektuje byzantské dedičstvo a z neho vychádza, je pre súčasnú filozofiu jednak smelým počinom, ako aj aktuálnou výzvou. Smelým počinom preto, lebo bádateľ v tejto oblasti riskuje zakopnutie, keďže spracovanie byzantskej filozofie ako takej je len v počiatkoch. Magdalena Jaworska-Wołoszynska (2017, 12) veľmi správne konštatuje, keď píše o situácii v poľskom prostredí, „že pokiaľ ide o Byzanciu a jej kultúrne dedičstvo, uprednostňované a propagované sú predovšetkým výsledky v oblasti literatúry, dejín, práva, dejín umenia a archeológie, zatiaľ čo výsledky výskumu z oblasti filozofie sú do veľkej miery ignorované.“ Aj na Slovensku je výskum byzantskej filozofie len v samotných počiatkoch, ale ako píše Ján Zozulák (2017a, 9) „v posledných rokoch sa ukázalo, že byzantská filozofia má nezastupiteľné miesto v dejinách európskeho filozofického myslenia, preto sa jej zvýšená pozornosť začala venovať aj na Slovensku.“ Hoci sa „byzantská filozofia“ začala systematicky skúmať pomerne neskoro, až na prelome 19. a 20. storočia (grécky historik filozofie Βασίλειος Ν. Τατάκης<sup>2</sup> a francúzsky historik filozofie Émile Bréhier), a hoci jej odborná platforma bola kreovaná v Medzinárodnej spoločnosti pre štúdium stredovekej filozofie<sup>3</sup> až v roku 1975, treba optimisticky skonštatovať, že za posledné storočie bolo publikovaných nemalé množstvo prekladov byzantských filozofov, štúdií a článkov pojednávajúcich o byzantskej filozofii.

Ak teda tvrdíme, že riešenie problematiky hodnôt v oblasti byzantskej filozofie je pre súčasnú filozofiu smelým počinom, máme tým na mysli otvorenú možnosť riskovania v zmysle produkovania nekompletných a nesystematických výsledkov, ktoré budú skôr prezentovať fragmentárne spracovania alebo naopak, necelivé reflexie. Takéto riskovanie je však súčasťou každého vedeckého bádania a do tejto línie sa radí aj predmetný príspevok. Treba ho teda vnímať len ako jeden z pokusov pri hľadaní a detegovaní základnej hodnotovej platformy byzantskej filozofie, ako pokus, ktorý nechce dať hotové odpovede, lež otvoriť samotnú tému či skôr otázku. To však indikuje, že bádanie v oblasti byzantskej filozofie a zvlášť v oblasti jej hodnotového systému je aktuálnou výzvou, zvlášť aj preto, že súčasná Európa objavuje svoje myšlienkové a kultúrne korene, na ktoré sa často v ideovom, ale aj politickom diskurze sporadicky odvoláva, či už za účelom úprimného hľadania a určenia svojej identity, alebo aj za účelom kamuflovania politických cieľov v prospech politickej hry. Riešenie problematiky hodnôt v oblasti byzantskej filozofie je však aktuálnou výzvou aj preto, lebo európske filozofické myslenie potrebuje oboje plúc, plúca východu, rovnako ako aj plúca západu. V tomto zmysle posolstvo ruského básnika a filozofa Vjačeslava Ivanoviča Ivanova o zblížovaní východu a západu, ktoré spredmetnil v známom aforizme „dýchať obidvoma plúcami“ (*Дыхать обидвома плуцями*) (1987, 429)<sup>4</sup> sú stále aktuálnou výzvou.

<sup>2</sup> Fran. Basile Nicolas Tatakis, slov. Vasil N. Tatakis alebo Vasilios N. Tatakis istú časť svojho života študoval a pôsobil vo Francúzsku, kde prvýkrát vydal dielo *La Philosophie byzantine* (Byzantská filozofia) ako súčasť publikácie *L'Histoire de la Philosophie*, ktorej autorom bol Émile Bréhier (1949). Dielo vyšlo v prestížnom vydavateľstve Presses Universitaires France a malo veľa ďalších vydaní. Dodnes zostáva „pilotnou monografiou“ (Neupauer 2011, 8) a „originálnou a priekopníckou prácou z dejín filozofického myslenia Východorímskej (Byzantskej) ríše“ (Zozulák 2017b, 27).

<sup>3</sup> Medzinárodná vedecká spoločnosť s francúzskym názvom Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (skr. SIEPM) bola založená v roku 1958. Jednou z komisií vedeckej spoločnosti je aj Commission on Byzantine Philosophy. V súčasnosti je jej koordinátorkou Katerina Ierodiakonou z Národnej a Kapadostriasovej univerzity v Aténach (*Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών*).

<sup>4</sup> Túto ekumenickú myšlienku zdôrazňoval aj Ján Pavol II. (1996, 65, čl. 54) v súvislosti s odvolávaním sa na reciprocitu Byzancie a Ríma v prvom tisícročí histórie kresťanstva.

## Ohraničenia a komplikácie pri hľadaní hodnotovej platformy

Pri hľadaní a detegovaní hodnotovej platformy byzantskej filozofie narážame na skutočnosť, že byzantská filozofia je ešte stále v počiatočnom rozpracovaní, aj keď pionierske začiatky má už dávno zdarne za sebou. Ján Zozulák (2017b, 21) správne konštatuje, keď píše: „Napriek novým poznatkom sa doteraz nepodarilo podrobne preskúmať a analyzovať byzantské filozofické myslenie a uspokojivo odpovedať na otázku, aký pokrok urobili byzantskí filozofi vo svojej dobe, čím obohatili filozofické myslenie svojich predchodcov, do akej miery ovplyvnili neskoršie filozofické myslenie európskych filozofov a aký bol ich vplyv na sýrsku, arabskú, latinskú a slovanskú kultúru.“ Fakt, že sa doposiaľ nepodarilo podrobne preskúmať a analyzovať byzantské filozofické myslenie je skutočnosť, ktorá komplikuje hľadanie hodnotovej platformy byzantskej filozofie. Tieto komplikácie konkretizujeme aj v nasledovných problematických bodoch.

Je potrebné si uvedomiť dejinný fakt, a to, že byzantská filozofia sa rodila v etapách tak, ako samotná Byzantská ríša, počnúc transformáciou východorímskeho impéria na stredovekú Byzantskú ríšu, ktorá vrcholila v 9. až 12. storočí. Byzantská ríša sa vyvíjala a dotvárala. Dnes môžeme konštatovať minimálne jej tri fázy: antickú, ranobyzantskú<sup>5</sup> a byzantskú. Pokiaľ ide o samotnú byzantskú filozofiu, tu teda treba hovoriť o etapách vývoja v rôznych periódach. Jestvuje pluralita jej chronologického rozdelenia a diskusia vo vedeckých kruhoch o jej širšom či užšom ohraničení, o ktorých píše Ján Zozulák (2017b, 52-56)<sup>6</sup>. Treba brať vážne do úvahy komplexnosť samotnej periodizácie byzantskej filozofie, „problém jej datovania“ a jej „rozdiely v prístupe k periodizácii jednotlivých období vývoja filozofického myslenia“ (Neupauer 2011, 9), ktoré riešenie problematiky hodnotovej platformy v oblasti byzantskej filozofie ešte viac komplikujú. Ku komplikácii sa pridáva samotný fakt „nejasnosti v chápaní pojmov filozofie a filozof“, ktoré tiež viedli k spochybneniu existencie filozofie pred 11. storočím (Milko 2009, 109). Mnohovýznamovosť filozofie<sup>7</sup>, mnohosť a pluralita byzantských filozofov<sup>8</sup>, ich rozmanitá komplexnosť a problematika samotného zadenovania<sup>9</sup>,

<sup>5</sup> V diele Geografa Ostrogorského *Geschichte des byzantinischen Staates* sa stretávame s označením „predbyzantské obdobie“ (1952), ktoré situuje do rokov 324 až 610.

<sup>6</sup> V tejto súvislosti odporúčame konzultovať periodizáciu, ktorú predkladá Pavel Milko (2009, 171-203).

<sup>7</sup> Byzantská filozofia je vskutku mnohovýznamová a je to komplexný jav. Pod byzantskou filozofiou môžeme chápať akademickú disciplínu, ale vo všeobecnosti aj kresťanské myslenie a zároveň aj formu praktického života. Pre pohanské myslenie sa používalo označenie vonkajšia múdrosť (*σοφία ἔξωθεν*) alebo zmiešaná múdrosť (*σοφία θύραθεν*).

<sup>8</sup> Aj keď bola byzantská filozofia do istej miery inšpirovaná aristotelizmom alebo novoplatonizmom, filozofické prístupy a interpretácie boli pluralitné. Aj u byzantských filozofov nachádzame rôzne prístupy, počnúc filozofi z novoplatónskej aténskej školy z 5. stor. (napr. *Πρόκλος ὁ Διάδοχος*, Proklos, prezývaný Nástupca), cez početných viac či menej významných kresťanských filozofov 7. stor. (napr. *Στέφανος ὁ Ἀλεξανδρεὺς*, Štefan Alexandrijský), 11., 12. stor. (napr. *Μιχαὴλ Ψελλός*, Michael Psellos alebo jeho nasledovník na univerzite v Konštantínopole *Ἰωάννης ὁ Ἰταλός*, Ján Italos, ďalej *Ἐϋστράτιος Νικαίας*, Eustrátios Nikejský), 13. stor. (napr. *Ἰωσήφ Ῥακενδύτης*, Jozef Rakenditis), 13., 14. stor. (napr. *Θεόδωρος Μετοχίτης*, Teódoros Metochítis), 14., 15. stor. (*Γεώργιος Γεμιστός Πλήθων*, Geórgios Gemistós Pléton) a mnohých iných, až po humanizačné prístupy filozofov 15. stor. (napr. *Μιχαὴλ Ἀποστόλιος* alebo *Ἀποστόλης*, Michal Apostolis; *Ἰωάννης Ἀργυρόπουλος*, Ján Argyrópulos) a kresťanských obrancov aristotelizmu (napr. *Γεώργιος Κουρτέσιος Σχολάριος*, Geórgios Kourtésios Scholários, neskôr patriarcha *Γεννάδιος Β΄*, Genádios II.).

<sup>9</sup> V tejto súvislosti uvedme, že pod výrazom *φιλόσοφος*, resp. v pluráli *φιλόσοφοι* sa v Byzancii nemysleli len vzdelanci, učitelia filozofie a obvykle profesori filozofie, ktorí pôsobili na cisárskej vysokej škole (resp. v dnešnom ponímaní univerzite), ktorí boli takto titulovaní, a ďalej majstri klasickej vzdelanosti vo všeobecnosti, ale aj mnísi, ba dokonca aj askéti, ktorí boli milovníkmi životnej múdrosti. (Bližšie k tejto téme pozri Milko 2009, 108-117).

skutočnosť rôznych renesančných prúdov<sup>10</sup>, ako aj fakt vývoja byzantskej filozofie pochopiteľne sťažuje bádanie v rámci jej hodnotovej platformy. Treba mať tiež na zreteli aj metodologickú a hermeneutickú rovinu prístupu k byzantskej filozofii. Musíme zobrať do úvahy fakt, že „nie je možné vcelku ponúknuť tzv. „správnu metódu prístupu“ k téme filozofie v Byzancii“ (Milko 2009, 65). Asi v poslednom rade sťažovanie bádania spôsobuje „filologizácia problému“, ktorú načrtáva Neupauer (2011, 68)<sup>11</sup>. Komplexnosť vývoja samotného gréckeho jazyka a jeho sémantické premeny sú namieste, avšak v rámci štúdia problematiky byzantskej filozofie „nie je nutné ho preceňovať“ (Neupauer 2011, 69). Myslíme si, že je nutné brať do úvahy vyššie uvedené výhrady a prekážky, ktoré sa vzťahujú na byzantskú filozofiu ako na značne komplexný jav. V tejto súvislosti si teda kladieme súbor oprávnených otázok: Je vôbec možné detegovať hodnotovú platformu byzantskej filozofie, ak sa ešte nepodarilo podrobne preskúmať a analyzovať byzantské filozofické myslenie? Neriskujeme tým nebezpečenstvo prílišného generalizovania? A ďalej: Neriskujeme tým umelé zuniverzalizovanie zložitého dejinného, jazykového a intelektuálneho komplexu, ktorý by mal byť študovaný skôr parciálne?

## Možnosti detegovania hodnotovej platformy

Ak chceme zodpovedne hľadať a detegovať hodnotovú platformu, ktorá bola pilierom, ako aj produktom byzantskej filozofie, musíme si uvedomiť sociálno-politicko-náboženskú platformu, na ktorej bola postavená byzantská civilizácia, resp. byzantská kultúra. Významný rusko-juhoslovanský byzantológ Georg (Georgij) A. Ostrogorsky (rus. Георгий Александрович Острогорский, srb. Георгије Острогорски) ju vo svojej knihe *Geschichte des byzantinischen Staates* definoval ako syntézu rímskej štátnej formy, gréckej kultúry a kresťanskej viery (1952). Český byzantológ a filológ Vladimír Vavřínek (1992, 7) Ostrogorského definíciu výstižne okomentoval, že Ostrogorsky „tým postihol tri najvýznamnejšie črty byzantskej spoločnosti“ a zároveň zvýraznil fakt, že „treba zdôrazniť, že všetky tieto zložky vskutku tvorili ucelenú, organicky spojenú jednotu, že spĺyvali jedna s druhou a navzájom sa podmieňovali. Byzantská civilizácia tým nadobudla zvláštnu svojbytnú jedinečnosť, ktorá svojou monolitickou ucelenosťou vzbudzuje dojem až strnulej nehybnosti. Je to však predstava príliš jednostranná, a tým do určitej miery klamná.“ Vavřínek tým skvele vypovedal fakt o svojbytnej jedinečnosti byzantskej civilizácie a zároveň sa tým postavil proti teórii jej strnulosti a nehybnosti, ktorú mohla mylne evokovať. Pravdou však je skutočnosť, že pre byzantskú ríšu bola príznačná „adaptabilita“ a „trvalá rada zmien.“ (Vavřínek 1992, 7).

Výhrady a prekážky, ktoré sme predložili vyššie sú pre bádanie v oblasti hodnotovej platformy dobre položeným mantinelom ale zároveň aj dobre postaveným majákom, pretože ukazujú smer. V tejto súvislosti detegujeme dve skutočnosti. Po prvé, byzantská filozofia riešila tie isté témy aké riešila antická filozofia, resp. ktoré otvorila. Antická filozofia náhle neskončila a byzantská filozofia náhle nezačala. Hovoríme o istom *continuatio* s predchádzajúcim myslením. V tomto význame Pavel Milko (2009, 105) tvrdí, že byzantská filozofia riešila tie isté témy ako filozofia

<sup>10</sup> Okrem významných či menej významných osobností byzantskej filozofie rôznych období, treba brať do úvahy aj rôzne formy renesancie v zmysle zintenzívnenia recepcie antického dedičstva, ako napr. prvú vlnu humanizmu, tzv. macedónsku, resp. makedonskú renesanciu (9. – 11. stor.), druhú vlnu humanizmu, tzv. komnénovskú renesanciu (11. – 12. stor.) a tretiu vlnu humanizmu, tzv. palaiologovskú renesanciu v neskorobyzantskom období (13. – 15. stor.).

<sup>11</sup> V tejto súvislosti robí Eduard Neupauer (2011, 70) zaujímavú alúziu na samotnú hermeneutiku. Píše, že aj prvá časť tretieho diela historika filozofie Hansa Georga Gadamera *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* nesie názov „Jazyk ako médium hermeneutickej skúsenosti.“

predchádzajúceho obdobia, asi až snáď na otázku osoby. Ján Zozuľak (2018a, 37-50) však ide ešte ďalej a na základe svojich bádání tvrdí, že byzantská filozofia sa zaoberala aj inými témami, ako napr. témou bytia a nebytia a pod. Po druhé, bolo to kresťanské posolstvo a konkrétne teológia, ktorá určila smer byzantskej filozofie, pričom to nevyhnutne neznamená, žeby byzantská filozofia nemusela byť autonómna a od teológie nezávislá<sup>12</sup>. Aj v tejto súvislosti súhlasíme s Milkom (2009, 107), ktorý pripomína skutočnosť, že napr. triadologické a kristologické spory jedinečným spôsobom vybrúsili aj filozofické pojmoslovie, napr. *οὐσία, ὑπόστασις, φύσις, πρόσωπον*. Výhrady a prekážky, ktoré sme uviedli v predchádzajúcej časti by nemali byť zátarasou k tomu, aby sa urobil hoci aj opatrný pokus o detegovanie či zosumarizovanie hodnotovej platformy, aj keď by mohlo ísť len o veľmi skromné postulovanie niektorých východiskových pozícií. Hodnotová platforma byzantskej filozofie totiž výrazne reflektovala vyššie uvedenú syntézu rímskej štátnej formy, gréckej kultúry a kresťanskej viery. Napriek tomu, že byzantská ríša prešla krízami a kolíziami, mala schopnosť im čeliť a udržať jednotu, a to aj vďaka hodnotovej platforme, na ktorej bola postavená.

## Kultúra a sémantika pojmoslovného aparátu

Pri detegovaní hodnotovej platformy si treba uvedomiť fakt, že byzantská kultúra má svoje vlastné „*sui generis*, ktoré predstavuje svojrázny kultúrny typ“ (Milko 2009, 14). Treba si uvedomiť, že „kresťanstvo bolo v Byzantskej ríši kultúrou“, ako správne tvrdí Cyril Diatka (2013, 594). Kresťanstvo bolo kultúrou aj v iných častiach Európy, ktorú formovalo a dávalo jej hodnoty. Pre Byzanciu to platilo zvlášť, ako píše Václav Ježek (2009, 32): „Prvky byzantskej kultúry a byzantského myslenia sa objavujú v iných kultúrach, ale Byzancia je jedinečná tým, že poskytla «systémový» kontext pre rozvoj kultúry.“ Kultúra v Byzancii mala vplyv na súkromný a na verejný život, ktorý vytvárala. Vladimír Vavřínek (1992, 11) tvrdí, že „to, čo byzantskú spoločnosť spojovalo, čo podmieňovalo príslušnosť k nej, bola jej kultúra, ktorú možno najlepšie charakterizovať tým, že bola grécka svojou formou a kresťanská obsahom. Keby mal nejaký Byzantíneček<sup>13</sup> odpovedať na otázku, akého je pôvodu alebo aká je jeho príslušnosť, najskôr by povedal, že je *Romaïos* – Riman<sup>14</sup>, občan Rímskej (t. j. byzantskej) ríše<sup>15</sup>, a že je *christianos orthodoxos* – pravoslávny kresťan. Tieto dve hodnoty boli z byzantského hľadiska rozhodujúcimi a tie vystihovali vlastnú podstatu tejto civilizácie“. Takéto interpretovanie súvzťažnosti kresťanstva a kultúry nám lepšie otvára dvere aj k pochopeniu samotnej hodnotovej platformy byzantskej filozofie. Veď „duchovnosť byzantskej spoločnosti predstavuje systémový rámec, v ktorom filozofia rozvíja a zároveň plní očakávané funkcie“ (Neupauer 2011, 11). Keď v časopise *Revue des Études Grecques* Paul Lemerle (1951, 388) recenzoval Tatakisove dielo *La philosophie byzantine*, hneď v úvode recenzie

<sup>12</sup> V tejto súvislosti pripomeňme pluralitu byzantských filozofov, ich rozmanitú komplexnosť a problematiku samotného zafinovania filozofov a filozofie, o čom sme písali vyššie (viď napr. pozn. 8, 9).

<sup>13</sup> Označenie, ktorým západní autori tradične označovali občanov Rímskej ríše.

<sup>14</sup> Sg. *Ῥωμαῖος*, pl. *Ῥωμαῖοι*. Obyvatelia Rímskej ríše a neskôr Byzantskej sa označovali za Rimanov. Tzv. Byzantínci sa pokladali za prirodzených pokračovateľov Rímskej ríše. V súvislosti s klarifikáciou a s významovosťou pojmoslovia Vladimír Vavřínek (1992, 7) správne píše: „Byzancia [...] je to názov, ktorý vytvorilo až novodobé historické bádanie. Bol vytvorený podľa mena starej gréckej osady Byzantion, na mieste, na ktorom cisár Konštantín Veľký založil nové hlavné mesto ríše nazývané podľa neho grécky *Konstantinopolis* (latinsky *Constantinopolis*) – Konštantínove mesto. Obyvatelia ríše, ktorú my dnes nazývame byzantskou, tohto názvu neuzívali a tiež sa k nemu nehlásili. Pre nich to bola stále Rímska ríša a oni samy sa nazývali Rimanmi.“

<sup>15</sup> Grécky oficiálny výraz pre Rímsku ríšu bol *Ῥωμαϊκή Αυτοκρατορία*, lat. *Imperium Rōmānum*. Používal sa aj neoficiálny výraz Ríša Rimanov (*Αυτοκρατορία των Ῥωμαίων*).

citoval Tatakisove slová: „Byzantská filozofia je jednou formou, kresťanskou formou gréckeho myslenia, gréckeho rozumu a gréckej duše“ a túto výpoveď následne okomentoval: „Takto je čitateľ hneď od začiatku upovedomený, že ide menej o filozofiu, v tom zmysle ako ju ľudovo obyčajne chápeme, ale že ide o filozofiu náboženskú, a exaktnejšie kresťanskú.“ Výskum byzantskej filozofie a jej hodnotovej platformy nás napokon vrhá aj do kulturológie. To znamená, že zaradením problematiky do širšieho kultúrneho rámca je možné prekonať aj konfesijné alebo pozitivistické hľadisko (Neupauer 2011, 14).

O čom teda v kultúre hovoríme, keď tvrdíme, ako sme uviedli vyššie, že kresťanstvo bolo v Byzantskej ríši kultúrou? Slovanami Ericha Mistríka (1999, 28) „hovoríme o hodnotách, normách, o ľudskom vnímaní technológií, materiálov, prostriedkov.“ (...) „Kultúra, to sú významové a hodnotové aspekty života spoločnosti.“ Kresťanstvo v Byzantskej ríši formovalo, a kulturológickým slovníkom vyjadrené kultivovalo, resp. zušľachťovalo literatúru, výtvarné umenie, techniku a celý spoločenský, politický, právny, hospodársky a intelektuálny život bez toho, aby eliminovalo dedičstvo antiky. Práve naopak. Byzantskú kultúru treba chápať ako „dialóg klasickej kultivovanosti a kresťanskej kultúry“ (Neupauer 2011, 35). Bezpochyby, kresťanstvo kultivovalo byzantské filozofické myslenie v nadväznosti na antické dedičstvo. Pochopiteľne, každá civilizácia a kultúra má svoju sociálnu, kultúrnu a intelektuálnu pamäť a táto pamäť má aj svoje historické väzby. Byzantské filozofické myslenie sa teda prirodzene stalo dedičom gréckeho antického myslenia. Prebralo pojmoslovný, ale aj významový aparát, ktorý sa ďalej vyvíjal, menil a aktualizoval v závislosti od etáp vývoja. Pojmoslovný aparát sa vyvíjal, menil a to nielen sémanticky, ale aj filozoficko-axiologicky, a to zvlášť tým, že aplikoval kresťanské poslanstvo.

Ako príklad uvedieme výraz kozmos (*ὁ κόσμος*). Nebudeme sa tu bližšie zaoberať používaním tohto výrazu v ranej alebo neskoršej filozofii a ani nebudeme objasňovať jeho detailnú analýzu vývoja, pričom treba tiež zdôrazniť fakt, že používanie tohto výrazu bolo iné napr. u epických básnikov a iné u filozofov. Zvýrazníme len tie fakty, ktoré sú prelomové v konotácii s kresťanstvom. Výraz kozmos sa už v ranej gréckej prírodnej filozofii všeobecne používal na označenie sveta, svetového poriadku, usporiadania sveta (Kahn 1992, 9-10). Často ho vidíme aj v tvare slovesa *κόσμεω* v popise bežných civilných i vojenských aktivít, teda mimo filozofiu. Napr. výraz sa týka šípu, ktorý sa hodí do luku alebo zoradovania a usporadúvania vojska. Aj v činnosti tento výraz naznačuje „poriadok“ a „usporiadanosť“ alebo aj estetickú kvalitu v zmysle „ozdoby“<sup>16</sup>, či ako „disciplínu“ (Kahn 1992, 10-11). Vo filozofii sa ním označoval „prirodzený poriadok vesmíru“, „usporiadanie všetkých vecí, v ktorom má každá prírodná sila pridelenú svoju funkciu a svoje hranice“, teda „prírodný svet podľa vedomej analógie s dobrým usporiadaním spoločnosti“ (Kahn 1992, 12-13). V ranej gréckej prírodnej filozofii môžeme výraz *ὁ κόσμος* objaviť aj ako synonymum k výrazu *ὁ οὐρανός* (nebo alebo nebeský priestor, nebeský poriadok, sféra usporiadaných hviezd), pričom jeho filozofický základ môžeme chápať ako „usporiadanie“ alebo ako „svetový poriadok ako celok“. Aj u Hérakleita sa kozmos chápe ako „úplný organizovaný cyklus elementárnych a vitálnych transformácií“ (Kahn 1992, 14-15). Pre filozofické uvažovanie ranej gréckej prírodnej filozofie dal koncepcný základ milétsky pohľad na prirodzený svet ako na organizovaný systém (Kahn 1992, 20). Z milétskej koncepcie a z neskorších filozofov prírody vychádzal aj Pytagoras a jeho škola. Pytagoras dával kozmosu charakter harmónie a za jeho stavebný materiál pokladal čísla. Harmónia znamenala „jednotu, spájajúcu mnohosť a celkové zosúladenie toho, čo je nesúladne“. (...) „Harmónia mala byť podľa pytagorejcov dušou sveta (Legowicz 1973, 68-69). Pytagoras a jeho škola však na rozdiel od milétskej školy neľadali tajomstvo sveta v pralátke, ale v prazákone (Störig 1992, 99). Je úplne pochopiteľné, že v helenizme, ktorý národný rys filozofie

<sup>16</sup> Neskôr aj Rimania prekladali *κόσμος* ako *mundus* – ozdoba (Kahn 1992, 13).

nahradiť kozmopolitným nazeraním, je kozmos, ako „súhrn usporiadaného celku sveta“, spolu s logom a erosom, kľúčovým pojmom filozofie (Störig 1992, 142).

V mladšej gréckej filozofii sa kozmos vnímal aj ako javisko, v ktorom sa odohráva ľudský život. Mal aj sociálno-hospodársky a sociálno-antropologický význam a môžeme ho nájsť pri označení obydľia ľudí alebo ako ľudský svet, v ktorom je výrazný aspekt dejín.

V kresťanskej filozofii význam slova kozmos nadobudol úplne iný rozmer. Príchodom Krista do ľudského života spôsobom inkarnácie nadobudol kozmos prevratne aj inú hodnotu. V kresťanstve kozmos už nenaznačuje len organizovaný systém, poriadok a usporiadanosť a ani nielen obydlie ľudí, ľudstvo, ľudský svet a javisko pozemských dejín. Kozmos je priestor, v ktorom vykúpiteľsky, zachraňujúco koná Boh. Boh vstupuje do dejín sveta, do dejín človeka, čím dejiny sveta a dejiny konkrétneho človeka robí svojimi dejinami. Pre grécky svet a následne pre byzantské myslenie nastáva úplne nová interpretácia kozmosu. Protiklad medzi Bohom a kozmom je Kristom nielenže prekonaný, ale viac, kozmos sa vo filozofii stáva centrom Božieho konania. V Kristovi nastáva jednota viditeľného (*κτιστό*) a neviditeľného (*ἀκτιστό*). Príroda, svet a jeho dejiny, celé živočíšstvo, svet ľudí a svet duchov sú zhrnuté do jedného pojmu – kozmos. Sémanticky tu vidíme jasný príklad toho, ako sa obsah klasickej antickej terminológie zmenil. Do terminológie vstúpila nová kultúra myslenia sformovaná kresťanským poslanstvom. Grécky jazyk a jeho pojmoslovný aparát tak začal vyjadrovať novú kresťanskú mentalitu myslenia. Filozoficky a teologicky by sme uvedenému pojmu mohli priradiť pojem všeobsiahlosť. Kozmos nie je videný a interpretovaný fragmentárne, ale ako celok. Pre filozofické myslenie je kozmos zmierený s Bohom a spása sa vníma ako kozmická dimenzia. Je súčasťou Božieho kráľovstva, pretože v kozme sa odohrala dráma vykúpenia a táto dráma zvíťazila. Vyjadrené teologicky, Božie kráľovstvo už prišlo a Boh kraľuje. Táto axioma sa premietla do ideového základu samotnej Byzantskej ríše. Vladimír Vavřínek (1992, 14) správne konštatuje, keď píše, že „Byzantská ríša je, aspoň v teórii a svojimi nárokmi (...) je, alebo aspoň má byť, pozemským obrazom nebeského kráľovstva.“ Filozoficky to však dalo interpretácii kozmu aj iný náboj. Skutočnosť, že sa Boh ujal sveta bola *optimistickou perspektívou budúcnosti*. Byzantská ríša budovaná na obraz nebeského kráľovstva *produkovala pozitívny prístup k životu*. Kresťanstvo napokon umocnilo *celistvé chápanie života* s jeho dôrazom na celok, čím filozoficky podporilo holistický princíp, ktorý sa spraktizoval do symbiózy človeka, prírody, spoločnosti a kozmu. Prevratné filozofické poslanstvo v tejto súvislosti nachádzame na začiatku Evanjelia podľa Jána, *KATA ΙΩΑΝΝΗΝ*. Boh bol ó Λόγος (Slovo), z ktorého nevzniklo nič z toho, čo jestvuje: „Ἐν ἀρχῇ ἦν ó λόγος, καί ó λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καί θεὸς ἦν ó λόγος. οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν. πάντα δι’ αὐτοῦ ἐγένετο, καί χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν. ὃ γέγονεν“<sup>17</sup> (JOHN, 1,1-3). Všetko vzniklo prostredníctvom Loga: „Πάντα δι’ αὐτοῦ ἐγένετο“, a ďalej ním, teda prostredníctvom neho vnikol kozmos: „(...) ó κόσμος δι’ αὐτοῦ ἐγένετο (...)“<sup>18</sup> (JOHN, 1,10). Boh (ó Λόγος) sa ujal sveta, fyzicky doň vstúpil, aby v ňom prebýval: „Καί ó λόγος σὰρξ ἐγένετο καί ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, καί ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός, πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας“<sup>19</sup> (JOHN, 1,14). Tento grécky text vypovedá o tom, že kozmos má pre Boha hodnotu. Text „ó λόγος

<sup>17</sup> „Na počiatku bolo Slovo, to Slovo bolo u Boha a to Slovo bolo Boh. Ono bolo na počiatku u Boha. Ním vzniklo všetko a bez neho nevzniklo nič z toho, čo jestvuje“ (Biblia 2008, 96). „In the beginning was the Word, and the Word was God. He was in the beginning with God; all things were made through him, and without him was not anything made that was made“ (The Greek-English New Testament 1993, 247).

<sup>18</sup> „Všetko vzniklo skrze neho (...) svet ním vznikol (...)“ (Biblia 2008, 96). „(...) all things were made through him (...) the world was made through him (...)“ (The Greek-English New Testament 1993, 247).

<sup>19</sup> „A Slovo sa stalo telom a prebývalo medzi nami a my sme videli jeho slávu, slávu, akú má od Otca jednorodný Syn, plný milosti a pravdy“ (Biblia 2008, 96). „And the Word became flesh and dwelt among us, full of grace and truth; we have beheld his glory, glory as of the only Son from the Father“ (The Greek-English New Testament 1993, 247).

σὰρξ ἐγένετο“ vypovedá o ďalšej prevratnej skutočnosti, v ktorej sa hodnota sveta ešte viac konkretizuje. Boh (ὁ Λόγος) sa stal telom, čo gréčtina vyjadruje podstatným slovom mäso (ἡ σὰρξ). Majú sa tým na mysli dve skutočnosti. Po prvé, Boh vstúpil do pomínuteľnej skutočnosti, stal sa „mäsom človeka“, čím na seba vzal podmienky materiálnej pomínuteľnosti človeka. Po druhé, Boh týmto priznal človekovi hodnotu, ba viac, priznal hodnotu aj pomínuteľnému a chradnúcemu ľudskému telu. Tento *pozitívny prístup k ľudskému telu a telesnosti* treba interpretovať viac než v perspektíve estetickje dekorácie, ale v zmysle hodnoty človeka a v zmysle jeho tela a telesnosti vo všeobecnosti. Dodajme, že Boh priznal hodnotu tak ľudskému telu, ako aj duši človeka (Zozulák – Valčo 2018, 1037-1049).

Vyššie uvedené interpretácie neboli pre rímske a grécke myslenie uchopiteľné. Monoteistická skutočnosť jedného Boha, ktorý vstupuje do sveta a ktorý navyše miluje, Boha, ktorý dáva hodnotu človekovi a jeho telesnosti a dokonca za neho berie aj bolesti a zomiera za neho, bola pre Grékov len ťažko prijateľným paradoxom. Apoštol Pavol preto v Prvom liste Korinťanom (ΠΡΟΣ ΚΟΡΙΝΘΙΟΥΣ Α) konštatoval, že toto posolstvo je pre Grékov, ktorí „hľadajú múdrosť“ (Ἕλληνες σοφίαν ζητοῦσιν), pre nich, resp. pre všetky „národy bláznovstvom“, mentálnou choromyseľnosťou (ἔθνεσιν δὲ μωρίαν)<sup>20</sup> (I. CORINTHIANS, 1,22-23), teda niečo, čomu sa nedá racionálne porozumieť.

Je pochopiteľné, že tieto úvahy otvorili cestu k novému zadefinovaniu človeka, jeho významu a veľkosti. Neskôr, v rámci byzantských teologických dišput, konkrétne triadologických otázok, sa dostala do popredia téma človeka (ὁ ἀνθρώπος) ako osoby (τὸ πρόσωπον)<sup>21</sup> a následne pomerne zložitá rekodifikácia termínu *osoba*. Aj byzantská paideia (ἡ παιδεία) sa sústredila na formovanie človeka, na jeho utváranie ako osoby a jeho spirituálnej dimenzie prostredníctvom duchovných cvičení (Milko 2009, 78-86). Teologické otázky o podstate a vzťahu troch Božích osôb sa premietli aj do filozoficko-antropologických a antropologicko-pedagogických otázok, ktoré viedli k otvoreniu sa pre *vzťahovú koncepciu človeka v praktickom živote*, čo môžeme vidieť ako veľký hodnotový prínos byzantského myslenia. Človek bol u Grékov predmetom práva a zákona a už od antiky sa kládol dôraz na výchovu občana, na jeho slobodu, spravodlivosť, verejnú činnosť a aj na náprotivky ako bezprávie, nespravodlivosť, nesloboda. Tieto témy neboli v byzantskom myslení ničím novým. Jasne to vidieť už v gréckom právnom systéme (Tomsa 1923/2007). Kresťanstvo a následné jeho aplikovanie v sociálnom, politickom a náboženskom systéme Byzantskej ríše dalo však človekovi ako osobe hodnotu neopakovateľnej a jedinečnej bytosti, o ktorú sa treba starať už „tu a teraz“ a ktorá je aj podstatným elementom posledných vecí, teda toho, čo je najvzdialenejšie, posledné, najvyššie – ἔσχατος. Osoba človeka je bytosť, ktorá žije „tu a teraz“, a aj „tam a potom“, a preto starostlivosť o osobu človeka, o jeho rozvíjanie, uskutočňovanie a o jeho ochranu je súčasťou jeho hodnoty<sup>22</sup>. Z tohto dôvodu nadobudla paideia, ako výchova k hodnotám, a právo ako uskutočňovanie týchto hodnôt, nový význam.

<sup>20</sup> Niektoré novšie texty uvádzajú „pre Grékov bláznovstvom“, „Ἕλλησιν δὲ μωρίαν“. Pôvodný text je však „pre národy bláznovstvom“ (ἔθνεσιν δὲ μωρίαν), čo implicitne zahŕňa aj Grékov.

<sup>21</sup> Poznamenajme, že v pôvodnom slova význame τὸ πρόσωπον znamenalo obličaj, tvár, ako aj masku, resp. tvár masky.

<sup>22</sup> V súvislosti s eschatologickou dimenziou, ktorej osoba človeka je súčasťou, uvedme komentár Václava Ježka (2009, 32) ku knihe sovietského a ruského byzantológa a slavistu Sergeja Sergejeviča Averinceva (rus. Сергей Сергеевич Аверинцев) Эволюция философской мысли [The evolution of philosophical mind] (Averintsev 1984): „Pre Averinceva mala Byzancia nadčasový rámec, a to preto, že hodnoty byzantskej kultúry mali nadčasovú a eschatologickú dimenziu. Nie v zmysle toho, že prvky byzantskej kultúry boli neopakovateľnými alebo jedinečnými, ale pretože Byzancia ponúkala systémovosť, ktorá disponuje eschatologickými kvalitami.“

## Odkaz pre súčasnú európsku hodnotovú orientáciu a jej smer

Ján Zozulák (2017b, 70) vo svojej knihe *Byzantská filozofia* venuje štvrtú kapitolu stretu antickej filozofie a kresťanského myslenia. Autor správne konštatuje, že „Stret helenizmu a kresťanstva priniesol pozitívne výsledky pre pokrok oboch systémov myslenia, pretože helenizmus poskytol byzantským autorom prostriedky a pojmy na presné formulovanie základných právd kresťanskej viery a kresťanstvo vdýchlo nový duch do gréckeho filozofického myslenia, čím vytvorilo možnosti pre nové filozofické hľadanie pravdy.“ Príklad stretu antickej filozofie a kresťanského myslenia, ktorý sa odohral v Byzancii môže byť pre súčasnú európsku premenu príkladom. Stret európskych filozofií a kultúr, východnej a západnej, severskej a južanskej, euroatlantickej a balkánskej a podobne, a mohli by sme povedať, že aj celkovo stret inakosti v jej rôznych formách, ktoré prekračujú európsky priestor, sa nemusí nevyhnutne interpretovať v zmysle obáv a hrozieb alebo dokonca katastroficky, ale v perspektíve obohacujúcej vzájomnej výmeny. Ak rozrôžňovanie postojov, napr. politických, ekonomických, kultúrnych a sociálnych neruší harmóniu celku, ale naopak celok kultivuje, potom diferenciacia Európy môže byť jej bohatstvom. Ak mnohopodobnosť celku je viac ako dekorácia, teda ak je priestorom pre dynamizmus myslenia a zdravej konfrontácie, potom diferenciacia môže v sebe obsahovať významnú silu spolusúčinnosti v rozmanitosti, a v konkrétnom prevedení, v partnerskej spolupráci. V tomto význame môžeme chápať aj význam synergie<sup>23</sup>, ako byzantské posolstvo pre dnešnú Európu, čo môže mať pre ňu hodnotný význam. Cyril Diatka (2013, 597) v tejto súvislosti uvažuje hlboko pragmaticky a eticky: „Európa je v kultúrno-historickom zmysle celok, i keď vnútorne diferencovaný. Správne pochopenie týchto diferencií, ak poznáme príčiny ich jestvovania, nás môžu priviesť k vedomiu tesnejšej spolupráce a zbaviť záťaže rozličných mocensko-politických kombinácií a nástrojov donucovania. Vedomie, že tvoríme určitý celok je pre každý ďalší krok do budúcnosti potrebné a žiaduce.“ Pevnosť celku sa rodí a ukotvuje práve v spomenutom *continuatio*, ktoré by prirodzene malo stavať na svojej sociálnej, kultúrnej a intelektuálnej pamäti. Zmeny a vývoj ako prirodzený fakt tvorivosti nemusia eliminovať európske dedičstvo, naopak, môžu naň kontinuálne nadväzovať, čo môže byť silným jednotiacim prvkom európskej identity a spolupatričnosti. Európska identita sa môže formovať ako mnohopodobová a Európa samotná sa môže uskutočňovať ako jednota spájajúca mnohosť. Byzantské myslenie môže byť v tomto zmysle príkladom. Malo to, čo dnes nazývame „ekumenickou črtou“, ktorá bola postavená práve na synergii. Grécky výraz *ή οικουμενική γη* môžeme preložiť ako obývaný svet, resp. voľnejšie ako ľudstvo na zemi. Etymologicky sa derivuje zo slovesa *οικέω*, čo prekladáme ako „bývať“, a z neho vyplývajúceho podstatného mena *ο οἶκος*, ktoré prekladáme ako spoločné obydlie, spoločný dom, resp. domácnosť. Ďalej sa výraz skladá z podstatného mena *ή γη*, čo prekladáme ako zem, krajina, resp. aj ako ríša. Pod prídavným menom „ekumenický“<sup>24</sup> teda môžeme myslieť na skutočnosť, ktorá má univerzálny charakter praktizovaný v synergii. Ekumenický charakter

<sup>23</sup> Uvedme, že slovo *συνεργία* má svoj koreň v spojení *σύν* (spolu, s, so, vo spoľ a pod.) a *τό έργον* (dielo, počin, skutok a pod.). Sloveso *συνεργεῖν*, ktoré znamená „v diele pomáhať“, „v diele podporovať“ má hlbokú myšlienkovú hodnotu a odkazuje na význam spolupráce či spoločnej práce. Slovo synergia sa do západoeurópskeho prostredia dostalo pomerne neskoro. Bolo to zásluhou francúzskeho lexikografa Emila Littrého, ktorý ho prvýkrát použil v roku 1873 v etymologickom, gramatickom a historickom slovníku *Dictionnaire de la langue française*, ktorý je tiež známy pod pomenovaním *Le Littré*.

<sup>24</sup> Neskorší a dnešný význam slova „ekumenický“ sa vyskytol až v 19. storočí v kresťanskom hnutí usilujúcom sa o jednotu cirkví. V tomto zmysle sa slovo „ekumenický“ použilo prvýkrát počas stretnutia Evanjelikálnej aliancie v Londýne v roku 1846. Autorom tohto dnešného významu slova bol protestantský francúzsky pastor Adolphe Louis Frédéric Théodore Monod.

Treba však poznamenať, že už v starej gréčtine sa rozlišovali výrazy „univerzálny“ a „ekumenický“. Ak chceli starí Gréci pomenovať veci a skutočnosti ako „univerzálne“, t. j. niečo, čo je „celé“ alebo celkom“



dáva dôraz na všestrannosť, teda na kategórie, ktoré sú hodnotovo spoločné, idey hodnôt, ktoré nepoznajú hranice, prekračujú ich a sú pre všetkých obyvateľov zeme. Ekumenický neznamená internacionálny alebo interkultúrny, ale skôr transnacionálny a transkultúrny, ktorý nijako neruší osobitosti lokálnych, regionálnych alebo národných kultúr a bohatstiev. Ekumenický znamená skutočnosť, že všetci ľudia sú pozvaní k tomu, aby spoločne obývali spoločný dom a v ňom spolupracovali. Chce teda zdôrazniť hodnoty, ktoré prekračujú a presahujú rasové, kultúrne, historické, sociálne, ekonomické, politické a náboženské ohraničenia a obmedzenia. V ekumenickom slova zmysle ide aj o *universitas*, celok ako hodnotou pre každého a v každej dobe. Byzantská ríša sa stala „nositeľkou sprostredkovania výmeny kultúrnych hodnôt“ (Zozulák, 2017a, 8), nie jej brzdou. Krízy a kolízie, a konkrétne aj kríza kresťanstva v medzikultúrnom kontexte ešte nemusia znamenať rozklad. Naopak, môže to byť výzvou, priaznivým časom – kairosom<sup>25</sup>, ktorý možno správne a vo vhodnom čase uchopiť a v ktorom sa možno správať synergicky. Dovolíme si tvrdiť, že v Byzancii opakom viery (*ή πίστις*) nebola veda (*ή ἐπιστήμη*), odborné poznávanie, hľadanie a skúmanie, o čom vypovedá aj samotná slovná spriaznenosť výrazov. Opakom viery bola skepsa a byť skeptický (*σκεπτικός*). Hodnotová platforma byzantskej filozofie čerpala práve z vyššie spomenutých pozícií, ak neboli priam jej piliermi.<sup>26</sup>

## Záver

Ako sme uviedli na začiatku tohto príspevku, predmetnú reflexiu treba vnímať len ako jeden z pokusov hľadania a detegovania základnej hodnotovej platformy byzantskej filozofie. Predložená reflexia je skôr pokusom, ktorý chce otvoriť samotnú otázku o hodnotovej platforme byzantskej filozofie, podnetom k hľadaniu jej hlbšieho zmyslu. Pravdepodobne je ešte skoro určiť zložky hodnotovej paradigmy, veď mnohé diela samotných byzantských filozofov ešte len čakajú na reedície a následne na filozofickú analýzu. Nie je však neskoro načrtnúť témy byzantskej filozofie, ako to robí Ján Zozulák (2018a, 37-50), jej okruhy a z toho derivovať prvé uzávery. Systematické zvažovanie a reflexia byzantskej hodnotovej platformy je namieste. Je potrebné ju skúmať a nebať sa prvých krokov, aj keď možno skončia zakopnutím alebo aj pádom, čo môže byť prípadom aj tejto reflexie. Lucjan Klimsza (2013, 135) celkom správne konštatuje, keď píše, že „Antická tradícia hovorí, že všetky veci sa musia najprv zväziť, aby ukázali svoju hodnotu. Až potom svoju hodnotu ukážu.“ Tak je to v prípade aj tohto príspevku. Jeho autor vyjadruje želanie, aby sa v bádani byzantskej filozofie pokračovalo čoraz viac dynamickejšie, aby sme ako bádatelia mali odvahu zväziť aj to, čo je ešte len fragmentárne poznané, premyslieť aj to, čo je ešte neúplne prebádané, a aby sme mali odvahu objavovať a reflektovať „duchovné tradície“ a „dejinnú kontinuitu“, v ktorých možno nachádzať „trvácé hodnoty“ (Diatka 2013, 596).

---

„každý“ a „vospolok“, resp. chceli poukázať na všetkých, alebo na všetko ako na jeden spolok, vtedy použili buď slovo *ἅπας* alebo slovo *σύνμαχος*.

<sup>25</sup> Slovo kairos je prevzaté z gréckej mytológie a z triády troch hlavných konceptov času: Chronos (*Χρόνος*), Kairos (*Καιρός*) a Aión (*Αἰών*). Kairos bol antickým bohom. Mal fyzickú zvláštnosť, a to, že na hlave nosil jeden chumáč vlasov. Keď ľudia stretli Kairosa, tak sa ocitli v troch situáciách. Buď ho nevideli, alebo ho videli a nič neurobili alebo ho videli a v správnom okamihu ho uchopili za chumáč vlasov, aby ho už viac nepustili. Posledná tretia situácia je zmyslom toho čo je Kairos, a to uchytiť v pravý čas príležitosť a v príhodný čas ju nepremárniť.

<sup>26</sup> V tejto súvislosti dávame do pozornosti článok Interaction of philosophy and natural sciences in Byzantine Empire (Zozulák 2018b, 7-15).

## REFERENCES

- Averintsev, Sergey Sergejevich. 1984. Эволюция философской мысли [The evolution of philosophical mind]. In Культура Византии. IV – первая половина VII в. М.: Наука [In Culture of Byzantium. IV – first half VII.: The science], 42-77.*
- Biblia. 2008. Slovenský ekumenický preklad s deuterokánonickými knihami. Slovenská biblická spoločnosť. Banská Bystrica.*
- I. CORINTHIANS [ΠΡΟΣ ΚΟΡΙΝΘΙΟΥΣ Α]. 1993. In The Greek-English New Testament. Stuttgart.*
- I. CORINTHIANS [ΠΡΟΣ ΚΟΡΙΝΘΙΟΥΣ Α]. 1994. In The Greek New Testament. Fourth revised edition. Dictionary. Deutche Bibelgesellschaft. United Bible Societies. Institute for New Testament textual research. Stuttgart/Münster.*
- Delfová, Hanna – Georg-Lauerová, Jutta – Hackeneschová, Christa – Lemckeová, Mechthild 1993. Lexikón filozofie. Preklad Ladislav Kiczko. Bratislava.*
- Devambež, Pierre – Schuhl, Pierre-Maxime – Flacelière, Robert. 1977. Lexikon gréckej civilizácie. Preložili Soňa Hollá, Viera Štetinová. Bratislava.*
- Diatka, Cyril. 2013. Cesta. In Tradícia a prítomnosť misijného diela sv. Cyrila a Metoda. Nitra, 593-597.*
- Dictionnaire de la langue française par Émile Littré. 1874. Tome quatrième Q – Z. Paris/Londres.*
- Dictionnaire français-grec composé sur le plan des meilleurs dictionnaires français-latins et enrichi d'une table des noms irréguliers, d'une table très complète des verbes irréguliers ou difficiles et d'un vocabulaire des noms propres / par MM. Alexandre, Planche et Defauconpret. 1861. Paris.*
- Dictionnaire français-grec suivi d'un vocabulaire des noms propres, par Eugène Talbot (1894). 13e édition. Paris.*
- Ivanov, Vyacheslav. 1987. Собрание сочинений [Collected works]. Том 4. 1971-1987. Т3. [Tom 4. 1971-1987. T3]. Brussels.*
- Ján Pavol II. 1996. Ut unum sint. Preklad Petra Poloniová. Trnava.*
- Jaworska-Wołoszyn, Magdalena. 2017. Przegląd badań nad myślą bizantyjską w Polsce [An Overview of Research on the Byzantine Thought in Poland]. In Konštantínove listy [Constantine's Letters] 10/1, 12-24.*
- Ježek, Václav. 2009. Budoucnost byzantologie v kontextu myšlení S. S. Averinceva. In Synergia. Časopis venovaný byzantským dejinám, kultúre a teológii, 5/N°1, 27-37.*
- JOHN [ΚΑΤΑ ΙΩΑΝΝΗΝ]. 1993. In The Greek-English New Testament. Deutche Bibelgesellschaft Seventh edition. Stuttgart.*
- JOHN [ΚΑΤΑ ΙΩΑΝΝΗΝ]. 1994. In The Greek New Testament. Fourth revised edition. Dictionary. Deutche Bibelgesellschaft. United Bible Societies. Institute for New Testament textual research. Stuttgart/Münster.*
- Kahn, Charles H. 1992. Užití termínu ΚΟΣΜΟΣ v rané řecké filozofii. In Kosmos a živly. ΟΙΚΟΥΜΕΝΗ. Edice PomFil. Praha.*
- Klimsza, Lucjan. 2013. Hermeneutická etika hodnot. Ostravská univerzita v Ostravě. Ostrava.*
- Lemerle, Paul. 1951. Tatakis (Basile), La philosophie byzantine (Histoire de la Philosophie, par E. Bréhier, deuxième fascicule supplémentaire). Paris, Presses Universitaires de France, 1949, In 8°, VIII + 323 p. Prix. 480 fr. In Revue des Études Grecques, tome 64, fascicule 299-301, Janvier-juin 1951, 388-391.*
- Latinsko-slovenský slovník. Dictionarium latino-slovacum. 1983. Latinsko-slovenský slovník. Dictionarium latino-slovacum. Bratislava.*
- Legowicz, Jan. 1973. Prehľad dejín filozofie. Základy doxografie. Preložila Anna Varsiková. Bratislava.*

- Lexique français-grec avec l'explication latine, à l'usage des classes de grammaire et d'humanités: ouvrage entièrement neuf par Fleury de Lécuse. 1844. Troisième édition revue et augmantée. Paris.*
- Milko, Pavel. 2009. Úvod do Byzantské filosofie: se studií Michala Řoutila Na Východ od Antiochie. Řecké myšlení za hranicemi Byzance, 2. – 8. století. Syrská tradice. Červený Kostelec.
- Mistrík, Erich. 1999. Kultúra. Culture. In Mistrík, Erich et al. Kultúra a multikultúrna výchova. Culture and Multicultural Education. Bratislava.
- Naugle, Davey. The greek concept of Paideia – Paideia. DBU Summer Institute in Christian Scholarship. 1-9. In [https://www3.dbu.edu/naugle/pdf/institute\\_handouts/paideia/notes.pdf](https://www3.dbu.edu/naugle/pdf/institute_handouts/paideia/notes.pdf)
- Neupauer, Eduard. 2011. Filosofie v Byzanci. Dvě metodologické studie. Plzeň.
- Ostrogorsky, Georg. 1952. Geschichte des byzantinischen Staates. München.
- Řecko-český slovník. 1993. Řecko-český slovník. Praha.
- Störig, Hans Joachim. 1992. Malé dějiny filozofie. Preložili Rezek, Petr – Petříček, Miroslav – Šprunk, Karel. Praha.
- Tatakis, Basile. 1949. La philosophie byzantine (Histoire de la Philosophie, par E. Bréhier, deuxième fascicule supplémentaire). Paris.
- Teologický slovník k Novej zmluve III – IV (Théta – Ný). 1987. Vybral a preložil Ján Greššo. Liptovský Mikuláš.
- Tomsa, Bohuš. 1923/2007. Idea spravdnosti a práva v Řecké filosofii. Reprint původního vydání z roku 1923. Bratislava/Plzeň.
- Vavřínek, Vladimír. 1996. Úvod. In Zástěrová, Bohumila et al. Dějiny Byzance. Praha, 5-20.
- Zozulák, Ján. 2017a. Štúdium byzantskej filozofie v Európe a na Slovensku [The Research of Byzantine Philosophy in Europe and Slovakia]. In Konštantínove listy [Constantine's Letters] 10/1, 3-10.
- Zozulák, Ján. 2017b. Byzantská filozofia. Vydavateľství a nakladateľství Aleš Čeněk, s.r.o. Plzeň.
- Zozulák, Jan. 2018a. Inquiries into Byzantine Philosophy. Berlin.
- Zozulák, Ján. 2018b. Interaction of philosophy and natural sciences in Byzantine Empire. In Komunikácie [Communications] 20/1A , 8-15.
- Zozulák, Ján – Valčo, Michal. 2018. Byzantine Philosophy of the Person and its Theological Implications. Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 78/4, 1037-1049.

SUMMARY: PROBES INTO THE VALUE PLATFORM OF BYZANTINE PHILOSOPHY AND ITS MESSAGE TO CONTEMPORARY EUROPEAN VALUE ORIENTATION. A SKETCH OF THE ISSUE. This article treats the issue of the value platform of Byzantine philosophy that reflects the heritage of Byzantine culture. Byzantine philosophy has an irreplaceable role in the history of the European philosophical thinking. Nevertheless, there are many handbooks of Byzantine philosophy still waiting for re-editing and philosophical analysis. We must admit that the analysis of Byzantine philosophy is still in its initial elaboration stage, although early steps have already been taken. This article is one of the attempts of researching and detecting a basic value platform of Byzantine philosophy. It doesn't have the ambition of giving prompt answers, but it aims at opening a debate about the issue itself.

When searching and defining value platform, there are some limitations and complications. There is the complexity of periodisation of Byzantine philosophy. And there are also some uncertainties regarding the comprehension of the concepts of philosophy and philosopher, which is well manifested in the diversified complexity and in the issue of definition itself. With regard to the study of Byzantine philosophy, there is no stable methodological and hermeneutical approach. Another obstacle of research in the field of value platform is represented by the "philologisation of the issue"; this aspect results from the complexity

of the development of Greek language and its semantic transformations. Despite the existing obstacles, it is possible to detect a platform of values. We must be aware of the social, political, and religious platform that forms the basis of the Byzantine civilisation or Byzantine culture. These components constituted a compact and organic oneness. They were penetrating one into the other with mutual influences.

Byzantine philosophy was in a relationship of *continuatio* with classical antiquity. Its value platform reflected the synthesis of Roman state form, Greek culture, and Christian faith. Despite the fact that the Byzantine Empire faced several crises and collisions, it always had the ability of overcoming them and maintaining its unity – also thanks to the value platform on which it was based. In the Byzantine Empire, Christianity was a culture. It took over the terminological and semantic apparatus of the antiquity and it further developed it. The change in the word *ὁ κόσμος* is an example of axiological modification. The new definition of person is also quite significant. One of the most important themes was the concept of man (*ὁ ἄνθρωπος*) as a person (*τό πρόσωπον*). This was reflected in sectors as education of citizens, their freedom, justice, public activity, etc.

The example of encounter between antique philosophy and Christian thinking in Byzantium can serve as a model for current European transformations. The meeting of European philosophies and culture should not be necessarily interpreted in terms of preoccupation and threats – even catastrophic – but in a perspective of enriching reciprocal exchange.

If the multiform character of the ensemble is more valuable than decoration, if it becomes a place for dynamism of thoughts and thorough confrontation, then differentiation can have the significant strength of cooperation in our diversity. In this sense we can understand also the meaning of synergy and oecumene as a Byzantine message for today's Europe. The message of the oecumene wants to underline values that go beyond racial, cultural, historical, social, economic, political, and religious demarcations and limitations. With this regard, even Europe can be a mediator of exchange of cultural values, not a brake. In order to do this, it must be capable of promptly reacting to new situations and it must be open to the *kairos* (*καιρός*). Here we can find an outline of the message of Byzantine philosophy for value orientation in contemporary Europe.

Doc. PhDr. ThDr. Tomáš Pružinec, PhD.  
Constantine the Philosopher University in Nitra  
Faculty of Arts  
Departement of Philosophy  
Hodžova 1  
94901 Nitra  
Slovakia  
tpruzinec@ukf.sk

## RECENZIE / BOOK REVIEWS

ΛΑΜΠΡΟΥ, Σουλτάνα Δ. Ο αυτοκράτωρ Μανουήλ Β΄ Παλαιολόγος ως Θεολόγος. Συμβολή στην έρευνα της Παλαιολόγειας Γραμματείας, [LAMPROU, Soultana D. The Emperor Manuel II Palaiologos. A Contribution to Research Into the Palaiologean Dynasty. Thessaloniki: ILP Productions, 2012. 472pp. ISBN 978-960-6668-11-1.

The author is associate professor in the School of Theology at the Aristotelian University of Thessaloniki and for a decade and more has been working on the Palaiologean Dynasty, and in the present case on Manuel II Palaiologos whom this theological work presents and analyses. Other researchers, in addressing this heroic and tragic emperor, have overlooked his theology; repairing that omission became an aim of this research. The author has undertaken a study of the theological oeuvre of this important man based on a host of his unpublished works stored in famous libraries both at home and abroad. This rich bibliography helped the author to demonstrate that Manuel's theology was clearly influenced by St Gregory Palamas and the spiritual heritage of his grandfather Ioannis Kantakouzinus.

In the Introduction to her book, Ms Lamprou describes the character of Manuel as being esteemed, besides, by supporters both Turkish and European not only of his own era but beyond it. Prominent men of his time, such as his teacher Dimitrios Kydonis, Dimitrios Chrysoloras, and the professors of the Sorbonne, praised Manuel; Other researchers ancient and modern who studied his political and spiritual activity, chief among them J. Berger de Xivrey (1853), positively opposed him. In Chapter 1 Ms Lamprou writes of the political and ecclesiastical situation during the Palaiologean era beginning with Michael VIII Palaiologos (1261 – 1282) and dealing in order with the dangers that menaced Byzantium during the following

decades: the Ottomans, the Catalans, the Serbs of Stefan Dusan (1331 – 1355), the Bulgarians. And the civil wars which weakened the empire to the advantage of the enemies of the Byzantines. To these are added the various theological disputes, chief among them that of the Hesychasts of Gregorios Palamas and their adversaries under the leadership of Barlaam Kalavros, and the unifying efforts of the Byzantine emperors who in vain from the era of Michael VIII Palaiologos tried to salvage the empire by accepting ecclesiastical submission to the west in exchange for military assistance from the west. Ms Lamprou goes on to write of Manuel II Palaiologos whom she rightly considers the most worthy emperor of the Palaiologan dynasty. From his youth he faced up to the Ottoman threat, believing that he could curb it with the help of Europe, going so far, indeed, as to put up with the exploitation of the Venetians during the period when they held captive his father, Ioannis V Palaiologos, (the winter of 1370 – 1371) and compelled Manuel to hurry from Thessaloniki, where he was governor, to Venice in an effort to free him. Events were dramatic during the periods when Manuel was governor of Thessaloniki, 1369 – 1373 and 1381 – 1387. He had already established the second largest Byzantine city as the hub of resistance to the Ottomans, which is how I characterized this era in my 1987 study (see the volume Χριστιανική Θεσσαλονίκη, Palaiologean era, KB' DIMITRIA, Scientific Conference, Thessaloniki 1989, 65-68, and the republication thereof in the volume Πραγματεία περί Μακεδονίας published by Kyriakidis, Thessaloniki, 1990. 106-126). And the young man had the courage to distance himself from the submissive attitude of his father towards the Ottomans and towards the west and to act like an independent ruling monarch during the time he governed Thessaloniki. It was then that he recorded proud victories against the Ottomans (1382 – 1383) which filled the citizens with enthusiasm, although opposition within the city towards his pro-Western policy was expressed by the hesychasts and by Archbishop Isidoros

Glabas who had in the meantime taken refuge in Constantinople.

In my study «A Papal Delegation to Thessaloniki (1386?), *Makedonika* 35 (2005-2006) 285-290, republished in volume II *Thessalonikeia kai Makedonika*, published by Kyriakidis, 2006, pp. 40-47, I write of Manuel's political maneuvers in the face of the Vatican and the West. Thus in February or March of 1386 Manuel sent his representatives from Thessaloniki to Venice and to the Pope to discuss the Union of the Churches and in the summer of 1386 he received in turn in Thessaloniki a papal delegation to discuss the same subject. This mission resulted in an agreement that military assistance from the West be sent to Thessaloniki, then in danger from the Ottomans-assistance. The actions of the emperor resulted the severe reactions of the majority of Thessalonians, because of the fear of the acceptance of Manuel of the Union of the Churches and of the filioque in exchange (of the military assistance). This assistance never arrived and so this issue came to an end.

However, the people of Thessaloniki were exhausted by the siege imposed by Murad I (1362 – 1389) and they left unaided their romantic and heroic leader, who abandoned their city on the 6th of April 1387. From then on Manuel experienced many adventures until in the winter of 1391 he ascended the throne, succeeding his father at a time when the Ottomans with Bayazit were extending their dominion in Asia Minor and the Balkans, with the West permanently indifferent. As ever he placed his hopes in Europe and for that reason travelled to Paris to see King Charles VI in May of the year 1400, and there he remained for two years trying in vain to attract the interest of princes of less and less importance. He also had meetings with the English king Henry IV, the King of Portugal John I, and Pope Benedict VI, who at that time was in Avignon. In June 1403 he returned empty-handed to Constantinople without ceasing to treat with the West through his friend Manuel Chrysoloras. He began again

working for the reconstruction of the state, having freedom of movement after the defeat of Bayazit by the Timur's Mongols at the Battle of Ankara in July 1402. Until his death on the 21st July 1425 he struggled passionately through many difficulties, chief among them the three-month siege of Constantinople by Murad in the summer of 1422. The people loved their Emperor and according to the historian Sphrantzes they mourned his death more than they had that of any previous king. And their love was justified while Manuel, as philosopher-king, insofar as he was able kept the balance between them and the West and the Turks, who in fact behaved towards him with respect and trust. Besides, Manuel was prudent, conciliatory, distinguished for his excellent education obtained amidst his military career and his demanding projects and endless administrative cares. To him is owed the reconstruction of the University and of the monasteries of St John of Petron and St John of Stouditou where there were important libraries. Manuel had formed an excellent circle of scholars: among them were Dimitrios Kydonis, bound to him not only by their common love of letters but also by his non-defeatist political attitude towards the Turks, Nicholas Kabasilas, Dimitrios and Manuel Chrysoloras whom he used repeatedly for diplomatic missions to the West, Georgios Plithon Gemistos, the historian Georgios Sphrantzes, Makarios Makres, Joseph Bryennios, Byssarion Trapezountios and others.

Ms Lamprou writes that Manuel was distinguished also as a theologian and she differentiates between theology and philosophy; He had total familiarity with theological questions, excellent knowledge of holy scripture and especially of the Old Testament, of patristic literature, of the theology of the Catholics and of Islam, while his reverence for the Virgin Mary and the saints is imprinted upon his homiletic works and his correspondence. His recourse to theology helped Manuel to face up to grievous vicissitudes. The author indicates

that in his works he develops quotations from the Church Fathers, sometimes naming his source and sometimes not; She lists the names of these at the beginning and goes on to analyze the matter in detail. On the other hand she observes that in his apologia against Islam he depends directly upon the work of St John of Damascus, John VI Kantakouzinus, Niketas Byzantios and Ricoldo di Monte Croce. And it is clear, she writes, that his teacher of theology above all others is St Gregorios Palamas as the true Orthodox theologian.

The sub-section in which the author deals with Manuel's stance towards the Catholics, the Jews and Islam is interesting. Against the Catholics he composed the treatise *Περί τῆς τοῦ Ἁγίου Πνεύματος ἐκπορεύσεως* (*On the Procession of the Holy Spirit*), characterizing their dogma as «sick», «decayed», «ludicrous and abominable» insofar as it does not follow the dogmas of the Church as ratified by a host of theologians; Thus the Catholics, by not following what had been handed down by the Church and the accepted order, fall away from the body of the Church, as they do with their new dogmas such as their unreasonable introduction of the filioque into the Creed. Ms Lamprou discourses likewise upon the juxtaposition of the conservatives of the Augustinian school and the more lenient Western theologians (as characterized by the author). The former were probably influenced by Plato and to a lesser extent by Aristotle. Manuel considers the reason for the error of the West to be their dependence upon philosophy, their imperfect understanding of the limits of human knowledge and of revealed theology, the expenditure of much time on matters of faith in wisdom external to theology (Plato and Aristotle), systematic wisdom, which led them into pride, blindness, arrogance and aberration. Characteristically, Manuel mentions in his commemorative dissertation an occurrence in Paris when in front of an audience someone claimed that the theologians of Paris surpassed the theologians of old and that their logic resembled that of the angels by reason

of their superior education. Undermined by fallacies and sciences, they disdained, in short, the theology of Scripture and of the Fathers.

Manuel accused the Jews of isolating excerpts of Scripture and distorting them, for which he numbers them among idolaters and heretics and calls them *therolektes*. He considers them blind that they did not believe in the utterances of the prophets whom they killed, nor in the miracles and signs of the Savior.

Manuel wrote a treatise entitled *Διάλογος μέ Μουτερίζη* (*Dialogue with «Muterizes»*), setting out his conversations with Muterizes, a Muslim teacher, which took place in Ankara in the winter of 1391 when he was a hostage of Bayazit and was compelled to traverse Asia Minor with him. In this work he demonstrates his admirable Christianity and the error of Islam. In any case the future emperor knew what was happening in Asia Minor where Christian populations had been depleted; It grieved him that many of the Christians had changed faith and were helping the non-Christians.

As for Manuel's attitude towards the union of the Churches, Ms Lamprou sets out in detail the movements and the thoughts that constituted his behaviour towards the Latins, taking his discussions with them as her theme. Thus she reminds us of the visit of the papal delegation to Thessaloniki in 1386 at the time of the siege by Murad I and the warm welcome this received, provoking the reaction of flight to Constantinople in the metropolitan Isidore Glabas; Of his letters and of the sending to Pope Boniface IX (ca. 1397) and Pope Benedict of ambassadors such as his friend Manuel Chrysoloras, and Nicholas Eudaimogiannis to Pope Martin V (1417 – 1431); Of his journey to Europe, and so on. Ms Lamprou correctly concludes that all these movements of the emperor were aimed at the protection of the empire against the Ottoman threat, because these movements, characterized by diplomatic intelligence, intimidated the Turks with the possibility of intervention by the West. Having studied Manuel's sources

and documents, Ms Lamprou writes, correctly in our opinion, that the emperor did desire union and peace in the Church, but was not prepared to beg and plead; He had no intention of achieving it by exchanging for western military aid his own faith and that of his subjects, as his father had done.

In the second chapter the author deals with Manuel's body of written work which consists of a host of studies and of his finely crafted letters. Ms Lamprou shows that in the studies classical writers unite with the virtues of Plato, Isocrates, Demosthenes, Xenophon, and even the humor of Aristophanes, to form his style. Among the Fathers he knows and develops in his work are Grigorios Nazianzinos, St Chrysostomos and Basilios the Great. His style is atticised, his vocabulary the everyday language of the middle ages with frequent insertions of the rhetorical questions, quoted maxims, comparisons drawn from the history and mythology of ancient Greece, and well-known phrases borrowed from patristic and secular literature, together with argumentation supported by Orthodox faith from the Gospels to the Ecumenical Synods and the Church Fathers, with Aristotelian directness as a tool. All this richness, according to the specialist researchers Barker, Khoury, and certainly Ms Lamprou as well, is owed to the cultural legacy handed down to him from Ioannis VI Kantakouzinos and the circle of friends and scholars of his time, but chiefly to his teacher Demetrios Kydonis. And Manuel had the humility to ask them to edit his texts, as he did Gabriel the Metropolitan of Thessaloniki (1397-1418), Makarios Makris the Protosyngellus of the Great Church of Christ, David Batopaidinos, Isidoros metropolitan of Kiev and Plethon Gemistos. The author goes on to separate the works of Manuel into the following categories: A: Theological works. 1. Διάλογος μέ μωαμεθανόμουτερίζη (*Dialogue with muslim-muterizes*), a conversation that evolved in Ankara in the winter of 1391; 2. Πραγματεία περί της τοῦ Ἁγίου Πνεύματος ἐκπορεύσεως (*Treatise on the Procession of the Holy Spirit*), which

was written between 1401 and 1402 in Paris; 3. Λόγος περί τῆς ἐν τῇ Ἁγίᾳ Τριάδι τάξεως (*Discourse about the Order of The Holy Trinity*), a continuation of the previous work, 1401 – 1402, Paris; 4. Στίχοι πολιτικοί εἰς ἄθεον ἄνδρα (*Political verse addressed to an atheist*) written around 1406; 5. Ἐπιστολιμαῖος λόγος πρὸς Ἀλέξιον Ἰαγούπ (*Epistolary discourse addressed to Alexius Iagoup*), ca. 1404; 6. Ἐπιστολιμαῖος λόγος πρὸς Καβάσιλαν (*Epistolary discourse addressed to Nicolaus Cabasilas*), summer 1387, Lesbos; 7. Σαφήνεια (*Clarification*), between 1409 and 1410, concerning his discussion with Demetrios Chrysoloras and Antonio d' Ascoli. B: Philosophical and Ethical works. 1. Ἐπιστολιμαῖος λόγος πρὸς Ἀνδρέαν Ἀσάνην (Περὶ ὄνειρων) (*Epistolary discourse addressed to Andreas Asanes*), written between 1389 – 1392; 2. Ὑποθήκαι βασιλικῆς ἀγωγῆς (*Precepts on the education of an emperor*), written for his son King John VIII Palaiologos; 3. Ἠθικοπολιτικοὶ Λόγοι (*Ethico-political orations*) to his son John. C: Lectures. 1. Λόγος περὶ τῆς οἰκονομίας καὶ προνοίας τοῦ Κυρίου (*Homily on the Nativity of our Lord Jesus Christ*), which is recently published by Ms Lamprou; 2. Λόγος εἰς τὴν Κοίμησιν τῆς Θεοτόκου (*Homily on the Dormition of the Mother of God*), written post 1421 or in his youth; 3. Λόγος εἰς τὸν Ἅγιον Ἰωάννην τὸν Πρόδρομον (*Homily on St John the Baptist*), ca. 1417; 4. Λόγος εἰς τὴν ὁσίαν Μαρίαν τὴν Αἰγυπτίαν (*Homily on St Mary of Egypt*), to Gabriel of Thessaloniki, ca. 1408 – 1410. D: Liturgical works. 1. Ἐν εἴδει ψαλμοῦ (*In the form of a psalm*), post 1402, Paris; 2. Εὐχαὶ ἐωθιναὶ (*Morning prayers*), ca. 1406; 3. Κανὼν Παρακλητικὸς εἰς τὴν Θεοτόκον (*Canon to the Mother of God*), ca. 1411 – 1412; 4. Πρὸς τὸν ἑαυτὸν πνευματικόν, confession addressed to the spiritual fathers David and Damian Batopaidinos, which is recently published by Ms Lamprou; 5. Κεφάλαια κατανυκτικά (*Chapters of compunction*), ca. 1406; 6. Δέησις κλυδωνιζομένων (*Prayer for those buffeted by storm*), ca. 1422. E: Philological and rhetorical works. 1. Μελέτη πρὸς μέθυσον (*Sermon on a drunkard*), ca. 1365-1367; 2. Προοίμιον Ἀντήνορος πρὸς



Ὀδυσσεΐα (*Response of Antenor to Odysseus*), ca. 1365-1367; 3. Συμβουλευτικὸς πρὸς τοὺς Θεσσαλονικεῖς (*Counsel to the Thessalonians*), ca. 1383; 4. Λόγος πανηγυρικός περὶ τῆς τοῦ βασιλέως ὑγείας (*Panegyric on the recovery of his father from illness*), ca. 1389 – 1390; 5. Στίχοι ἀνακρεόντειοι (*Anacreontic verses*), ca. 1392 – 1396; 6. Διάλογος ἠθικός ἢ περὶ γάμου (*Moral dialogue on marriage, with the Empress-Mother*), ca. 1392; 7. Ἐαρος εἰκὼν ἐν ὑφαντῷ παραπετάσματι ρηγικῷ (*The image of spring on a royal tapestry*), ca. November 1402; 8. Λόγος πρὸς εὖνους ὑπηκόους τοὺς ἐν ἀκμῇ (*Oration to well-disposed state's subjects*), written in 1383 or 1402, or between 1404 and 1408, Thessaloniki; 9. Τίνας ἂν εἶπε λόγους ὁ τῶν Περσῶν τε καὶ Σκυθῶν ἐξηγούμενος τῷ τυραννούντι τῶν Τούρκων (*What Tamerlane might have said to Bajezid*), written in July 1402, Mystras; 10. Λόγος ἐπιτάφιος εἰς τὸν αὐτάδελφον αὐτοῦ Θεόδωρον τὸν Παλαιολόγον (*Funeral oration on his brother Theodore the Palaiologos*), written in December of 1409 or January of 1410; 11. Ἄτινα συντομίαν ἄγει καὶ εἰρήνην ἐν ταῖς βουλαῖς (*Admonitions leading to conciseness in expression and tranquility in one's thought*). F. Correspondence – the letters were published by E. Legrand as *Lettres de l'empereur Manuel Paléologue*, Paris 1983, Amsterdam 1962, and by G. I. Dennis, *The Letters of Manuel II Paleologus*, Text, Translation and Notes, *Dumbarton Oaks Texts*, 4, Washington 1977, 2000.

Ms Lamprou accompanies all of the above list of Manuel's works with the beginning and end of each work, the provision of the manuscript, the place and date of writing, the content, and its publishing history if any.

In the third chapter the author analyses the Emperor Manuel's position on a variety of the themes she has discerned in the entirety of his theological work. Thus she writes of the way Manuel handled theological matters such as the authority of the Bible, of the Fathers and the Synods, the teaching of the Holy Trinity, the essence and energies and origins of the Holy Spirit, teaching about man, the Mother

of Christ, the Mysteries of Holy Baptism, of the Holy Eucharist, and of Marriage, Asceticism and the virtues, sins and passions, voluntary or involuntary. In short, Ms Lamprou issues the above categorization and an analysis of the above theological stances of Manuel based on his work concerning the theology of the emperor.

The monograph closes with the author's conclusions and bibliography. She has undoubtedly with this work filled a large vacuum where the theology of this heroic, tragic and wise Byzantine emperor is concerned, given that up until now our own and foreign researchers have all concerned themselves with the publishing of his works, their literary and philological qualities, the history connected to them, his correspondence, the manuscript tradition, diplomacy etc. The author has examined exhaustively, as far as I could ascertain, all of Manuel's works, published and unpublished, focusing her research into and study of them upon that which she aspired to reveal, the emperor-theologian Manuel II Palaiologos. For this reason her contribution to the theological interpretation of Palaiologean literature is both important and fundamental, quite unknown, I venture to say, until now. The language she uses is worthy of attention, as is her decision to use the polytonic system as befitting such a serious theme.

Dr Athanasios E. Karathanasis, professor  
Aristotle University of Thessaloniki-Greece

Kapsová, Eva a kol. *Obrazy citlivých miest slovenskej histórie. Reinterpretácia kultúrnej pamäti v umení*. Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, 2018. 272 s. ISBN 978-80-558-1354-7.

História sa zúčastňuje na určitom spôsobe poznávania ľudského bytia. Je umením, ktoré predpokladá poučenie sa zo skúsenosti a nadobúdanie vzťahu k hodnotám. Slovanmi Paula Veyneho (1998) „*história je dcérou pamäti*“. Slovo pamäť je kľúčovým a zjednocujúcim

momentom, resp. leitmotívom publikácie autorského kolektívu predkladanej monografie. Pamäť (historická, kultúrna, kolektívna) sa tu skúma, rekonštruuje a rekonfiguruje cez akčný rádius použitých umeleckých foriem „zapamätávania“ a „rozpamätávania“ sa na našu minulosť. Práve umenie je jedným z dôležitých módov prežívania a vysvetľovania sveta človekom, ale aj inventárom ideí, úložiskom spomienok na udalosti, ľudí, veci, vyžadujúci aktívny prístup k tvorbe a/alebo interpretácii a recepcii. Navyše je spôsobom tvorby novej skutočnosti, ktorá nemusí byť zakotvená v realite, napriek tomu určité polohy a obrazy reality predstavuje, formuje, anticipuje či interpretuje. Je malým výsekom z minulosti, aktuálnej reality či aj možnej budúcnosti, ozvláštneným o zložky stojace mimo rozumové vnímanie a poznávanie. Umenie je aj súčasťou „historiografie“ v zmysle toho, ako zachytáva pečať a „príchut“ doby, spoločenské pohyby, historické udalosti, udalosti osobného prežívania, ktoré síce selektovane (nie nepodobne historiografii), zato však mnoho farbistejšie a emotívnejšie, predstavuje novým generáciám.

Monografia kolektívu autorov Nitrianskej školy, pod vedením teoreticky umenia a estetiky prof. Evy Kapsovej, predstavuje unikátny projekt oživovania historickej pamäti udalostí 20. storočia na území Slovenska, ktoré jednak najviac rezonujú a sú prítomné vo vedomí (aj žijúcich aktérov) a súčasne majú najviac styčných plôch so súčasným spoločným a politickým dyaním na Slovensku (napr. zostrovanie extrémistických a nacionalistických síl v spoločnosti). Týmito udalosťami sú druhá svetová vojna (v rámci nej Slovenský štát, holokaust, SNP) a nemenej nebezpečný totalitný režim druhej polovice 20. storočia, neslávne končiaci socializmus ako cesta k raju na zemi, komunizmu. Deje sa tak skrze nastavenie metodologických východísk a precízne interpretačné analýzy autorského kolektívu zamerané na súčasné umelecké prejavy (performatívne a participatívne formy) a umelecké diela, menovite ide o vizuálne odbory (Eva Kapsová, Erik Vilím, Eva Pariláková), literatúru (Hana Zeleňáková) a hudbu (Renáta Beličová, Milan

Michalec). Za celkom cítiť jednotné metodologické stanovisko a jasnú koncepciu, aj keď komunikačné a interpretačné stratégie spoluautorov sa menia. Za celým úsilím stojí snaha o hľadanie umeleckej pravdy (autora i recipienta) cestou umeleckého zobrazenia, fikcie, interpretácie, re-interpretácie, narácie hrdinov, antihrdinov, prijímateľov spomínania i participujúcich recipientov.

Editorka publikácie Eva Kapsová prináša prvú kapitolu v podobe pilotnej rozsiahlej metodologickej štúdie nazvanej (*Stopy pamäti v obrazoch bolestivých miest národnej histórie. Vizuálne figúry pamäti*, s. 13-56), ktorá je obohatená o konkrétne interpretácie novodobých umeleckých diel slovenských autorov. Zúročuje v nej mnohoročné výsledky svojho skúmania súčasných umeleckých prejavov a súčasného výtvarného umenia (vážneho, artového, interaktívneho atď.). Historická látka tu predstavuje štrukturálny prvok, pričom je tu otvorená i možnosť spolupodielu autora na historickom výskume cestou jeho umeleckej imaginácie pri práci s historickou látkou. S výkladom konkrétneho umeleckého materiálu súvisia pojmy ako úložná pamäť, figúra pamäti a miesto pamäti. Téma kultúrnej pamäti späť s motívmi kľúčových udalostí domácej histórie je skúmaná cez prizmu realizovaných umeleckých postupov, pri „ktorých základom výpovede je historická skutočnosť evidovaná v individuálnej alebo kolektívnej pamäti“ (s. 15).

Autorka konštatuje, že kolektívu autorov ide o „reinterpretáciu v zmysle nového a doplneného čítania histórie, ktorá je spracovaná osobitnou umeleckou formou“ (ibid.), pričom pomenúva kľúčové pojmy s tým súvisiace. Rekapituluje témy, výstavy, výstavné projekty zamerané na biele (tmavé) miesta našej nedávnej histórie (SNP, holokaust, J. Tiso a d.). Na vybraných príkladoch dokumentuje možné interpretačné postupy, v rámci semiotiky a stratégií artikulácie pamäti. V hľadáčiku má umelecké diela autorov ako J. Bartusz, E. Szóke, J. Varga, N. Knap, J. Kostolanský, A. Sládek, A. Čierny, pričom sprievodný bohatý obrazový materiál dokumentuje interpretované polohy reinterpretovania histórie. Kapsová poukazuje ne prepojenie

minulosti a mrazivej súčasnosti, cez inštrumentálnu povahu spomínania a zabúdania, pričom kultúrnu pamäť označuje za dôležitý nástroj sebauvedomovania a budovania identity (jedinka i spoločensva). „*Súčasnú umenie využíva stopy úložnej pamäti – autentické materiály alebo ich obrazy, pracuje s dokumentmi. Tie sa začleňujú do tvaru diela, stávajú sa segmentom jeho štruktúry. [...] Autenticita segmentu má schopnosť priniesť a rozšíriť svoju sugestívnu silu na recepciu celého diela*“ (s. 45-46) s cieľom cez ideový potenciál pôvodných diel otvoriť sa a utvárať si vzťah k aktuálnym spoločenským procesom.

Erik Vilím organicky nadväzuje na Kapsovej metodologické východiská a ciele vo vzťahu k téme i obsahu monografie v druhej kapitole monografie *Resuscitácia obrazov kultúrnej pamäti. Teória, formy, stratégie vo výtvarnom umení* (s. 57-80). Reflektuje (hoci omnoho stručnejšie) metodologicko-teoretické a diskurzívne rámce, za bázu si volí teoretické postuláty Pierra Noru (odlíšenie pamäti a histórie) a Františka Mika (výrazová sústava recepcnej estetiky) ako východiská k interpretačným záverom. Na príkladoch tvorby J. Kyšu, J. Vargu, D. Baču skúma pamäťové stopy, reč symbolov, ako aj referenčné rámce presahujúce od minulosti k prítomnosti (nacionalizmus, extrém, zneužívanie katolicizmu, xenofóbia). Snaží sa aktuálne prehodnotiť, a teda suplovať nedostatky či tendenčnosť historiografie, ale aj akcentovať „*presun pamäti z jej mŕtveho miesta (inštitucionalizovanej reprezentácie) do živého komunikačného procesu*“ (s. 76).

Autorka tretej kapitoly „*Face history*“ – *fotografický portrét ako citlivé miesto slovenskej kultúrnej pamäti. Interpretácia projektu Šymona Klimana Partizáni v kontexte súčasného umenia* (s. 81-130) Eva Pariláková, opierajúc sa o názory kultúrnej teoretičky A. Assmanovej, ako svoje metodologické východisko vymedzuje dištinkciu medzi frazémami „biele“ a „citlivé miesta (body)“ pamäti (pozn. Kapsová pred ňou hovorí aj o „temných“ miestach, ktoré sú zrejme k „citlivým“ synonymné). Pariláková smeruje svoje uvažovanie k presunu akcentu od bielych k citlivým miestam, signalizujúc aktuálny stav spoločnosti a neochotu či neschopnosť plne demaskovať naše zlyhania alebo aj

potenciálne hrozby. Autorka hľadá odpoveď na otázku, „*ako dosiahnuť to, aby sa tzv. citlivé miesta našej kultúrnej pamäti ako neuralgické body negatívnej emocionality a afektivity postupne transformovali do takej senzitivnosti, ktorá má podobu empatie s obeťami a pokorného priznania vlastných historických vín*“ (s. 83). Paralelne upozorňuje na skutočnosť, že „*jedným z následkov nedoriešenej sebareflexie národa je aj opakovanie tých istých historických chýb*“ (s. 86). Precízna analýza a estetická interpretácia projektov Š. Klimana je exemplárnym príkladom recepcnej interpretácie fotografie a tváre ako novodobého média pamäti, pričom si kreatívne osvojuje nový pojem J. E. Younga, „antimonument“, ako výstižnejší vo vzťahu ku Klimanovmu projektu odkazujúcemu k SNP.

Hana Zelenáková, autorka štvrtej kapitoly nazvanej *Proti spomienkovému optimizmu. Rekonštruovanie kultúrnej pamäti v románe Silvestra Lavríka Nedelňé šachy s Tisom* (s. 131-160), presúva záujem autorov monografie smerom k literárnovednému a literárno-estetickému diskurzu. Ide o snahu vrátiť do komunikačného obehu tému totality vojnového slovenského štátu (v centre románu stojí jeho hrdinka a hrdinkin „hrdina“ Jozef Tiso) preosievaním minulosti formou rozprávania („nespolahlivá rozprávačka“) a spomínania spestreného autorskou fikciou. Cez diferenciaciu pojmov historická pamäť, kultúrna pamäť a kolektívna pamäť autorka stavia svoju koncepciu postavenú na skúmaní kultúrnej pamäti cez bolestné spomienky kolektívu i individua. Interpretáciou románu odpovedá (úspešne) na kardinálnu otázku, či ide o historický román alebo historiografickú fikciu (resp. historiografickú metafikciu). Záverečnou konklúziou je odhalenie, že v tomto literárnom diele v autorskom texte koexistujú vedľa seba súčasne spôsob „*fiktívneho spracovania historickej reality*“ (s. 154) a inovatívne podoby historického románu.

Piata kapitola knihy z pera hudobnej estetiky a poprednej predstaviteľky Nitrianskej recepcnej estetiky Renáty Beličovej nazvaná *Historické témy v súčasnej opere. Ako odolať mýtom a nepodľahnúť imaginácii* (s. 161–203)

vychádza z premisy, že umelecké diela výraznou mierou dotvárajú kolektívnu pamäť, konštituovanie a modelovanie spojení s pamäťou je jednou z dôležitých funkcií umenia. Opera ako multimedialný syntetický žáner otvára široký priestor a ponúka mody expresie funkčné pre tematické spracovanie alebo reinterpretáciu tém spätých s dejinami európskej kultúry. Viaceré operné opusy slovenského hudobného skladateľa Mareka Piačeka v poslednej dekáde čerpajú práve z historickej látky (*Zbojníci, Král duchov, Posledný let, 66 sezón, Apolloopera*), prinášajú veľké témy dejín malého národa, preverujú funkčnosť zaužívaných druhov a žánrov opery, funkčnosť kompozičného a výrazového aparátu pri spracovaní historických námětov. Jadrom kapitoly je excelentná viacvrstvová analýza opery (v princípe ide skôr o melodrámu) *Apolloopera* (2013) prepájajúca obsahovú analýzu textového podkladu (dokumentárny typ libreta) a hudobnej reči. Autorka kapitoly do hĺbky odкрýva stále nové vrstvy pohľadu na historickú udalosť (bombardovanie areálu rafinérie Apollo) a jej prepojenie so súčasným problémom bezohľadného a historickú pamäť nerešpektujúceho developerstva. „*Umelecké stvárnenie bombardovania rafinérie v Apolloopere pripomína vždy a všade prítomnú osobnú zodpovednosť. Zodpovednosť spoločenstva nielen za jeho minulé udalosti, ale i zodpovednosť za spoločnú budúcnosť.*“ (s. 182).

Autor poslednej kapitoly nazvanej *Obraz Rómov v kultúrnej pamäti a súčasná hudobná kultúra. Rómovia v holokauste. Sendreiovcí le Orchestraoha a pieseň Aušvicate hi kher báro* (s. 205-237) Milan Michalec komparatívnou metódou porovnáva textové a hudobné verzie piesne *Aušvicate hi kher báro*, ktorá vznikla v čase rómskeho holokaustu a väznenia Rómov v tábore Auschwitz-Birkenau neďaleko poľského mestečka Osvienčim v období druhej svetovej vojny. Pojednaním sa ako leitmotív nesie idea o potrebe práce s rómskou mládežou, posilňovania jej kultúrnej pamäti a identity na základe ľudovej hudobnej tradície tohto etnika, dnes oslabovanej popkultúrnymi modifikáciami a zámerne fragmentárnym využívaním rómskych motívov, čo v konečnom dôsledku

vedie k deformovaniu kultúrnej pamäti. Túto skutočnosť spôsobuje vyrastanie Rómov mimo prirodzenej komunity, ktorá bola kedysi nositeľom ich hudobných prejavov. Autor akcentuje dôležitú skutočnosť, ktorá je súčasne edukačným apelom smerom k akulturácii Rómov: „*Ich kultúrna a i hudobná pamäť a identita sa formujú najmä prostredníctvom hudby*“ (s. 215), vyzýva k tolerancii tejto minority majoritou a ku kultivácii ich kultúrnych zvykov, ako najdôležitejšieho zdroja ich identity a rozvoja ich potencialít.

Rôzne autorské stratégie spoluautorov jednotlivých kapitol, v slede opisu, analýzy a interpretácie umeleckých diel, umeleckých prejavov, performancií, románov, hudobných diel, majú spoločný jednotiaci prvok: je ním poctivé štúdium historických dokumentov a historických umeleckých predlôh (ako častých predmetov aktualizácie) zo strany tvorcov (výtvarník, spisovateľ, hudobný skladateľ, hudobný aranžér), ako aj autorov interpretačných skíc a prípadových štúdií knihy. Ďalšou unifikujúcou črtou je akcent na estetické účinky umenia vo vzťahu k historizujúcim momentom s tým určujúcim špecifikom, že jednotlivé jazyky umení majú moc nám pripomínať historické udalosti v nerigidnej a nerigoróznej forme, teda nie učebnicovým a nudným výkladom, ale farbistou rečou umeleckých druhov a ich expresie, sociatívnosti a asociatívnosti, ako výrazového základu pre vťahnutie recipienta do udalostí, ktoré ho a priori vôbec nemuseli zaujímať, oslovovať, trápiť.

Monografia obsahuje okrem zoznamu literatúry aj zoznam prameňov k téme, index (súhrn vecného a menného registra), medailóny autorského tímu. Má pekné grafické vyhotovenie, zaujímavý dizajn (na obálke i vnútri), kvalitný kriedový papier, na ktorom sa reprodukcie vynímajú obzvlášť farbisto a dokumentárne. Všetky kapitoly knihy so sebou prinášajú aj bohatý dokumentačný materiál, fotografie archívnych prameňov, prezentácií, performancií a pod., ktoré účinne dopĺňajú a dopovedajú vyslovené teoretické postuláty a výsledky esteticko-zážitkových analýz, ako také sprevádzajú čitateľa svetom umenia aj

cez túto sprostredkovanú formu výseku zážitkového sveta umeleckých artefaktov.

Nad historickými faktami sa však vyníma „umenie interpretácie“ (ako excelentne prepracovanej recepčnej metódy), ktorým je Nitrianska estetická a umenovedná škola povestná. Jednotná metodologická línia, ako aj interpretačný inštrumentár recepčnej estetiky dávajú monografii status kompaktného celku. Zjednocujúcim momentom je hľadanie a nachádzanie stratégií budovania a uchovávanía pamäti v konkrétnych umeleckých oblastiach. Podľa Paula Veyneho (1998, s. 12) „*história sa nikdy neopakuje, hoci sa jej stáva, že opätovne vraví to isté*“ a má sklon „*opakovať sa, aj keď nemožno presne povedať, čo sa bude opakovať, ani za akých podmienok*“ (ibid., s. 106). A to je najdôležitejšie humanistické posolstvo i memento zaujímavej a erudovanej knihy.

Doc. PaedDr. Slávka Kopčáková, PhD.  
University of Prešov in Prešov  
Slovakia

**Priebeh alebo pretrvanie kultúrneho rozvoja v europocentrizme globálneho sveta.** GABAŠOVÁ, Katarína – JAKIMOVSKA-TOSHIKJ, Maja (eds.) *Culture in Transition Countries*. Skopje: Ss. Cyril and Methodius University, 2018. 351 p. ISBN 978-608-4744-10-8.<sup>1</sup>

Niekoľkoročná akademická a vedecká spolupráca medzi Inštitútom macedónskej literatúry na Univerzite „Sv. Cyrila a Metoda“ v Skopje (Macedónska republika) a Filozofickou fakultou Univerzity Konštantína Filozofa v Nitre (Slovenská republika) sa rozšírila v roku 2018 o ďalší originálny a zároveň aj výborne zvládnutý publikačný projekt, pričom ide o monografiu tematicky zameranú na aktuálnu úlohu a miesto kultúry v súčasných procesoch tranzície v krajinách centrálnej a juhovýchodnej

Európy. Najmä zámer tematického výskumu poukazujúceho na kultúru v tranzitných krajinách sa sústreďuje na národné skúsenosti s jej počínaním a realizáciou, ale aj na konkrétne aspekty politickej, sociologickej a predovšetkým kultúrnej interpretácie tranzície v nadväznosti na kultúrnu tradíciu a súčasné národné alebo interkultúrne pomery v Macedónsku a na Slovensku. V rámci projektovej spolupráce medzi profesormi a vedeckými výskumníkmi kultúrnych štúdií na Inštitúte macedónskej literatúry v Skopje a na katedre kulturológie Filozofickej fakulty v Nitre bolo prezentovaných 14 príspevkov (7 z každého národného centra), ktoré tematicky aktualizujú stupeň vplyvu kultúry na proces tranzície – ako už existujúcej globálnej platformy v súčasných civilizačných hodnotách. Macedónski a slovenskí výskumníci podnecujú k prepracovaniu nového stavu diskurzu v tranzitnom interkultúrnom vzťahu, keď niečo menej ako tri desaťročia európske krajiny a národy fungujú integrovane na diaľku od už neexistujúcich politických, ekonomických a sociálnych hraníc niekdajšieho bipolárneho, ideologického a kultúrneho života.

Ak v prvých desiatich rokoch od počiatkov tranzície boli tendencie smerované k ideologickému a politickému postaveniu, aby sa spoločnosť prispôbila fungovaniu rozličností a podobností za účelom vzájomného spolunažívania v otvorenom globálnom svete, tak už v 21. storočí sa v integrácii naskytili myšlienky smerujúce k šíreniu kultúry medzi národmi. Kultúra sa tak stala istým spojivom na prekonanie tranzitných rozporov akejkoľvek povahy v priebehu súčasnej europocentrickej globalizácie. V súčasnosti už možno argumentovať tým, že kultúra predstavuje aj istý faktor vplyvu pri realizácii politických, diplomatických, ekonomických a medzinárodných vzťahov v súvislosti s porozumením a toleranciou. Z toho dôvodu je aj vzájomná idea oboch riaditeľiek tohto bilaterálneho macedónsko-slovenského projektu, ktorými sú Maja Jakimovska-Tošić a Katarína Gabašová, právom zameraná na to, aby sa vykonal prieskum tejto angažovanej myšlienky za účelom napredovania, interpretácie alebo

<sup>1</sup> Prezentácia monografie sa uskutočnila 15. februára 2019 na rektoráte Univerzity „Sv. Cyrila a Metoda“ v Skopje.

prezentovania v podmienkach, v ktorých dnes globálna Európa potrebuje zastať pred otázkou, či už je cesta tranzície dokončená alebo je, naopak, nekonečná vo svojom nepretržitom trvaní. Inak povedané, ak politické ideológie alebo ekonomicky štrukturálne hnutia prešli alebo ešte stále prechádzajú cestou tranzície, dokázali sa v tomto prípade kultúrne tradície a súčasné národné kultúrne identity prispôbiť novým požiadavkám doby? Z toho dôvodu aj kritické skúmanie tohto zborníka sledujeme z hľadiska priebehu alebo zotrvania tradície kultúr v globálnom svete europocentrizmu.

Súvislá štruktúra výskumu v monografii *Kultúra v tranzitných krajinách* dôsledne nadväzuje na symboliku 7 + 7. Tematické prúdy autorov sú totiž zoskupené v dvoch koncepčne navrhnutých cykloch s názvom *Opätovná úvaha o kultúrnej tranzícii a Reflexie na tému kultúrnej tranzície v umení a v médiách*.

Prvý tematický cyklus začína prácou Maje Jakimovskej-Tošić, ktorá má názov *Zaobchádzanie s kultúrnym dedičstvom v tranzitnom období*. Na príklade skúseností z Macedónska a zo širších globálnych procesov sa tu vyvíjajú vzťahy ku kultúrnemu dedičstvu ako podpora národnej investície v spektre všeobecných civilizačných hodnôt a zároveň ako k dynamickej kultúrnej politike s cieľom afirmácie národnej kultúrno-historickej identity.

Príspevok Kristíny Jakubovskej *Revitalizácia kultúrnych tradícií – nový spôsob formovania súčasnej kultúrnej identity* vyzdvihuje úlohu kultúrnej tranzície ako istej výzvy podieľať sa na objasňovaní nadobudnutých hodnôt kultúrnej tradície, z ktorej zdrojov budú čerpať súčasné globálne kultúrne zážitky a procesy zblížovania medzi národmi.

Valentína Mironska-Christovska v príspevku *Tranzícia a nový systém myslenia* varuje pred zavedením praktík neopodstatneného fungovania tranzície v krajinách ako Macedónska republika a jej podobných v oblasti životného prostredia, kde proces bol a naďalej aj je riadený na základe vopred naplánovaného monitorovania, v rámci ktorého dominuje koncepčná požiadavka na integritu národných kultúrnych úspechov z tradície

alebo zo súčasnosti – bez jednotnej možnosti afirmácie v globálnom význame.

Práca Kataríny Gabašovej s názvom *Problémy existenčnej krízy: Eskapizmus ako spôsob života konfrontovaný s mocou a bezmocnosťou kultúry v tranzícii* aktualizuje aspekt istej kultúrnej krízy ako únik z reality v súvislosti s prehodnocovaním života, abstrahovaný najmä podľa skúseností a premyslených inšpirácií dánskeho filozofa Sorena Kierkegaarda objasnených v kontexte súčasnej tranzície a globalizácie.

V práci *8. marec v macedónskej kultúre (Boj za rodovú rovnosť pred a po rozpade SFR Juhoslávia)* sa Ana Martinovska zameriava na vzťah rodovej a kultúrnej emancipácie ako niekdajšej politicko-ideologickej skúsenosti demonštrovannej počas osláv dňa žien v porovnaní s aktuálnymi formami súčasného prispôbovania sa mobilizácii na udržanie rovnováhy v spoločenskom rodovom postavení.

Osobitne si ceníme aj prácu Jozefa Puškára, ktorá sa nazýva *Aspekty multikulturalizmu v súčasnej Európe (Vplyv globalizácie na vytváranie nových identít v 21. storočí)*. Kultúrna tranzícia je tu sledovaná z hľadiska vplyvu motivácie na posun globalizácie smerom k pluralistickej relativizácii identít. Prvý tematický cyklus uzatvára príspevok Veroniky Moravčíkovej pod názvom *Kultúra ako faktor medzinárodných vzťahov – kultúrna diplomacia a zahranično-kultúrna politika v premenách modernej spoločnosti*. Autorka vo svojom príspevku zdôrazňuje vzostup interkultúrnych vzťahov pre aktívny vplyv v súčasnom medzinárodno-politickom prepojení tranzitných procesov.

Súčasťou druhého tematického cyklu je príspevok, ktorého autorkou je Jasmína Mojsieva-Guševa – *Kríza identity v macedónskom tranzitnom románe a filme (vytvorenom v prvých dvoch desaťročiach 21. storočia)*. Kríza individuálnej, kolektívnej, sociálnej, náboženskej alebo rodovej identity sa v ňom sleduje ako výsledok skúseností macedónskej ideologickej a kultúrnej tradície, ktorá stále pretrváva a zároveň sa tiež stala inšpiratívnym základom v súčasnej macedónskej literárnej a kinematografickej tvorbe.

Miroslav Ballay opisuje význam témy kultúrnej tranzície, ktorá spôsobila osvojenie si tvorivého vzťahu v teatrológii u autorov – režisérů Ivety Ditte Jurčovej, Slávy Daubnerovej a Andreja Kalinku, pričom predmet svojho výskumu pomenúva *Diverzifikácia poetiky v súčasnom slovenskom divadle (Pre niekoho inšpiratívne zmeny v súčasnom slovenskom divadle)*.

V príspevku *Macedónsky román a procesy tranzície* od Lorety Georgievskej-Jakovlevej je sémantická pozícia syntagiem kultúrnej tranzície postavená do funkcie požadovania a objavovania nových hodnotných systémů v ľúbostnej literárnej tvorbe macedónskych autorů od roku 1980 až do súčasnosti. Erika Moravčíková tu má svoje zastúpenie s príspevkom *Velký brat řa vidí. Premeny života a kríza identity vo virtuálnom priestore sociálnych sietí*, pričom výskumný aspekt je zameraný na dôsledky konvencií kultúrnej tranzície s ďalšou motiváciou pre vznik krízy identity ako druhu závislosti od sociálnych sietí.

Príspevok Goce Smilevskeho *Generácia X, transformácia a kultúra v súčasnom macedónskom románe* predstavuje akési špecifické výskumné laboratórium na rozvíjanie prozaickej umeleckej tvorby v macedónskej literatúre, ktorej spôsob myslenia napreduje, aby sa v podmienkach spoločenskej a kultúrnej tranzície mohla profilovať identita umelcov z „Generácie X“.

Vo výskumoch Sonje Stojmenskej-Elzesev prostredníctvom článku *Motív sociálnej spravodlivosti v súčasnej macedónskej poézii* sa opätovne potvrdzuje záujem o sociálnu spravodlivosť ako

nový podnet pre básnickú inšpiráciu v súčasnej macedónskej literárnej tvorbe. Tentokrát však ide o dištancovanie sa od ideologického prispôsobovania podmienenému aktivizmu globalizácie ako dôsledku procesu tranzície v samotnej spoločnosti a kultúre.

Vydavateľský projekt postupne ukončuje posledný príspevok Lucie Valkovej s názvom *Zmeny v ženskej intimite vo vybraných dielach „Červenej knižnice“*, kde autorka overuje funkčnosť postmodernistických konceptuálnych analýz, a to vzhľadom na postoj kultúrnej tranzície k provokatívnym otvoreným otázkam o intimite a sexualite žien ako inšpiratívneho základu v literárnej tvorbe.

Takto tematicky koncipovaný a štruktúrne postavený bilaterálny macedónsko-slovenský výskumný a vydavateľský projekt zvyrazňuje dôležitosť vplyvu procesu tranzície v kultúrnom správaní a kreatívnej tvorbe. Zameriava sa na to, či jej pretrvávajúce priamo spôsobuje pokrok kultúrneho vývinu alebo naopak zohráva kľúčovú úlohu v typickom narúšaní integrity a identity v oblasti kultúr ako zreteľných a rozlíšiteľných kolektívů. Najmä myšlienka nositeľů projektu je ešte prijateľnejšia, keď vezmeme na vedomie situáciu v súčasnom procese globalizácie, kde sa tieto otázky nachádzajú mimo priorít krízových riešení.

Preklad z macedónčiny: Zuzana Vrabcová  
Prof. d-r. Ilija Velev, PhD.

Ss. Cyril and Methodius University in Skopje  
Republic of North Macedonia

## SPRÁVY / CHRONICLE

### **Cyrlometodějská stezka poprvé usilovala o uznání Rady Evropy – stala se prioritním projektem kulturní stezky pro rozvoj v Podunají**

Kulturní stezka sv. Cyrila a Metoděje se snaží pomocí společného tématu evropského dědictví propojit země střední, východní a jižní Evropy, tedy oblast, kterou v 9. století výrazně ovlivnila cyrilometodějská mise. Svátí Cyril a Metoděj jsou sami o sobě symboly reprezentující základní hodnoty evropské civilizace, jako je vzdělání, křesťanství a dialog mezi náboženstvími, kulturami a národy. Cyrilometodějská stezka zahrnuje řadu poutních tras zaměřených na putování po stopách svatých Cyrila a Metoděje a jejich následovníků (tzv. Sedmipočteníků). Jednotlivé trasy spojují lokality, památky, kulturní instituce a další turistické nebo přírodní zajímavosti. Partnerskou síť Cyrilometodějské stezky tvoří 18 členů ze šesti zemí. Žadatelé uvádějí dalších 72 potenciálních partnerů, což představuje dobrý základ pro budoucí spolupráci a rozšíření sítě. Soubor poutních tras Cyrilometodějské stezky dosahující délky přes 7500 km propojuje jižní, střední a východní Evropu. Kromě toho protíná státy tři evropských makroregionů: Jadersko-jónského regionu (Řecko, Itálie, Chorvatsko, Slovinsko, Srbsko a Albánie), Podunajského regionu (Česká republika, Slovenská republika, Německo, Rakousko, Maďarsko, Slovinsko, Chorvatsko, Srbsko, Bulharsko a Rumunsko) a Baltského regionu (Polsko, Německo). K dnešnímu dni existuje asi 350 km značených poutních tras Cyrilometodějské stezky vedoucích po území dvou států – České republiky a Slovenska.

Certifikace Cyrilometodějské stezky jako Kulturní stezky Rady Evropy představuje dobrou příležitost pro posílení vědomí společného evropského dědictví prostřednictvím koordinované sítě partnerů z různých evropských zemí. Přispěje k rozvoji kulturní spolupráce v rámci celé Evropy podél trasy kulturní stezky i mezi jednotlivými lokalitami, jež ilustrují naši společnou kulturu a dědictví související s odkazem svatých Cyrila a Metoděje. Stezka jako taková rovněž představuje platformu pro mezikulturní dialog, vzájemný respekt a porozumění dosažené skrze kulturu a umění. Přispívá k sociální soudržnosti prostřednictvím rozvoje inspirativních témat a participačních aktivit. Zároveň podporuje evropské hodnoty, zejména demokracii a lidská práva, včetně práva na přístup ke kultuře pro všechny. V září 2018 podal sekretariát sdružení Evropská kulturní stezka sv. Cyrila a Metoděje poprvé žádost o uznání Cyrilometodějské stezky Kulturní stezkou Radou Evropy na Evropský institut kulturních stezek v Lucemburku, který žádosti přijímá a řídí evaluační cyklus. Ten trvá téměř tři čtvrtiny roku a mimo jiné žádost podléhá zkoumání nezávislého experta. Tím byla institutem vybrána doc. Ing. Mária Tajtáková, PhD. (School of Management/City University of Seattle, Bratislava), která 8. 2. 2019 přijela na studijní návštěvu Cyrilometodějské stezky. Speciální celodenní program byl připraven ve spolupráci s partnery ve Starém Městě, na Modré a Velehradě. Následně se setkala expertka se zástupkyní Slovenského domu Centrope v Bratislavě a vypracovala hodnotící zprávu o Cyrilometodějské stezce, kterou předložila lucemburskému institutu. Závěrem konstatovala, že žádost o certifikaci Kulturní stezky sv. Cyrila a Metoděje ze strany Rady Evropy splňuje kritéria způsobilosti uvedená v Rozhodnutí CM/Res(2013)67. Vcelku pozitivní zprávu poskytující cennou zpětnou vazbu od hodnotitelky sekretariát obdržel a jeho zástupci byli pozváni na obhajobu žádosti do Lucemburku 10. 4. 2019. Přes doporučení správní rady rozšířené dohody o kulturních stezkách (EPA Governing Board) se žádost osobní prezentací pracovníky sekretariátu před zástupci 35 států Evropy obhájit nepodařilo. Nicméně jsme byli informováni o hlasování členů Řídící skupiny Podunajské strategie (Steering Group of the PA 3 of EUSDR), že naši kulturní stezku vybrali společně se Stezkou doby



železné za prioritní projekty se značným potenciálem v Podunají, jejichž rozvoj chce EU a Rada Evropy podpořit prostřednictvím společného projektu Routes4U řízeného Evropským institutem kulturních stezek v Lucemburku. Cílem je podpořit rozjezd aktivit v dalších zemích mimo ČR a SR a zapojit také více expertů z dalších zemí pro odborné vymezení stezky. Na to navázala účast zástupce sekretariátu na Řídicím výboru projektu Routes4U 2. 7. 2019 v Lucemburku, příprava projektové žádosti – Po stopách Cyrila a Metoděje v Podunají – předložené 9. 9. 2019 do výzvy Evropské unie a Rady Evropy do grantu Routes4U pro turistické produkty a služby kulturních stezek propagující kulturní dědictví Podunají (Cultural Routes grant 2016CE160AT111), pozvání do Sofie na konferenci o nových kulturních stezkách v Podunají organizované bulharským Ministerstvem cestovního ruchu 30. 9. 2019 a na setkání se stakeholdery kulturních stezek v evropských makroregionech 14. – 15. 10. 2019 ve Vídni. Zde proběhl workshop s novými stakeholdery z Bulharska, Srbska, Chorvatska, Rumunska, Slovenska a Rakouska.

Cyrlometodějská stezka věnuje pozornost všem prioritním oblastem aktivit uvedeným v Rozhodnutí CM/Res(2013)67. Nejslibnější rozvíjecími se oblastmi jsou oblast 3.2.2 – Posílení vědomí, historie a evropského kulturního dědictví a oblast 3.2.5 – Kulturní cestovní ruch a udržitelný rozvoj kultury. Výzvy do budoucna leží především v oblasti 3.2.1 – Kooperace ve výzkumu a vývoji a oblasti 3.2.3 – Kulturní a vzdělávací výměna mladých Evropanů. Vzdělávací aktivity zaměřené na mladé Evropany realizuje Cyrlometodějská stezka prostřednictvím interaktivních a zážitkových aktivit, aktivit zapojujících více smyslů, i formou her. Existuje zde potenciál pro vznik projektů na bázi spolupráce se vzdělávacími institucemi na primární, sekundární i terciární úrovni, stejně jako se specializovanými uměleckými školami. Partneři projektu (regiony, církve) zadali řadu zakázek na nová umělecká díla související s odkazem sv. Cyrila a Metoděje. Cyrlometodějská stezka dále podporuje spolupráci amatérských a profesionálních umělců prostřednictvím projektů určených pro mladé Evropany a kombinujících cíle v oblasti vzdělávací i kulturní. Nová a moderní umělecká díla vznikla především v oblasti architektury, výtvarného umění a uměleckých řemesel. Silnou stránkou projektu Cyrlometodějské stezky je oblast zahrnující kulturní cestovní ruch a udržitelný rozvoj kultury. Produkty a iniciativy z oblasti cestovního ruchu zahrnují poutní cesty, poutě s průvodcem, tematické akce a spolupráci se subjekty podnikajícími v cestovním ruchu i s organizacemi ve veřejném sektoru. Jak ukazují příklady správné praxe, lze téma mise sv. Cyrila a Metoděje na Velké Moravě skvěle využít k podpoře a rozvoji cestovního ruchu. Vzhledem ke svému nadregionálnímu charakteru může Cyrlometodějská stezka rovněž přispět k dialogu mezi kulturami měst a venkova i mezi rozvinutými a znevýhodněnými regiony. Cyrlometodějská stezka navíc představuje jedinečnou možnost jak návštěvníky seznámit i s méně známými lokalitami a destinacemi.

Ing. Martina Janochová  
European Cultural Route of Saints Cyril and Methodius, I.A.L.E  
The Czech Republic

Vážení čitatelia,

v čísle 1/2019 bol publikovaný príspevok Vavrinca Žeňucha s názvom List pápežovi Inocentovi X. z roku 1652 vo svetle faktov. Pre naše technické pochybenie bol text predčasne publikovaný na webovej stránke časopisu. Udialo sa tak ešte predtým, ako boli získané recenzné posudky. Príspevok sme preto boli nútení publikovať aj v printovej podobe časopisu. Za toto pochybenie sa čitateľom ospravedľujeme.

*Redakcia časopisu Konštantínove listy*

Dear readers,

an article, which is titled “List pápežovi Inocentovi X z roku 1652 vo svetle faktov” and was written by Vavrinec Žeňuch, was published in issue 1/2019 of the Constantine’s Letters journal. Due to technical fault, this text was prematurely published on the website of our journal. It happened yet before the editorial board received its review(s). Therefore, we were forced to publish the given article in print as well. We apologise to readers for this failure.

*The editorial board of the Constantine’s Letters journal*



**Cyril and Methodius  
Route**

**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 2/2019

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)  
Magdalena Jaworska-Wołoszyn, PhD. (The Jacob of Paradies Academy in Gorzów Wielkopolski, Poland)  
Mgr. Martina Lukáčová, PhD. (Constantine the Philosopher University in Nitra; Slovakia)  
Mgr. Patrik Petráš, PhD. (Constantine the Philosopher University in Nitra; Slovakia)

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

IČO vydavateľa: 00157 716

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

Jazyková úprava / Proofreading  
Mgr. Martina Lukáčová, PhD.

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

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

Periodicita vydávania: 2x ročne  
Periodicity: twice a year

Dátum vydania / Publication date  
31. októbra 2019 / the 31st of October 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>