

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 13, Issue 2/2020

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

Šéfredaktor / Editor in Chief
prof. 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. dr hab. Magdalena Jaworska-Wołoszyn, PhD. (The Jacob of Paradies Academy in Gorzów Wielkopolski,
Poland)
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. PhDr. Michal Valčo, PhD. (Comenius University in Bratislava; Slovakia)
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. Mgr. Miroslav Vepřek, Ph.D. (Palacký University Olomouc; Czech Republic)
doc. PhDr. Mgr. Jakub Zouhar, Ph.D. (University of Hradec Králové; Czech Republic)
Dr. Silviu Oța (National Museum of Romanian History, Bucharest; Romania)
Mgr. Martina Bolom-Kotari, Ph.D. (University of Hradec Králové; Czech Republic)
Mgr. Martin Husár, PhD. (Constantine the Philosopher University in Nitra; Slovakia)
Mgr. Martina Lukáčová, PhD. (Constantine the Philosopher University in Nitra; Slovakia)
Mgr. Patrik Petráš, PhD. (Constantine the Philosopher University in Nitra; Slovakia)

Adresa vydavateľa / Published by

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

IČO vydavateľa: 00157 716

Technický redaktor / Sub-editor

Mgr. Patrik Petráš, PhD.
prof. 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.

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 2020 / the 31st of October 2020

Náklad / Copies

150

Publikáciu podporila

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

The publication was supported by

The Cultural and Educational Grant Agency of the Ministry of Education, Science, Research and Sport
of the Slovak Republic (the contract No. 004UKF-4/2018 – *The Middle Ages in Europe interactively*).
European Cultural Route of Saints Cyril and Methodius, I.A.L.E.

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

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

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

OBSAH / TABLE OF CONTENTS

Články / Articles

- Kardash, Ostap: An Attempt at Delineation of the Eastern Missionary Route of the Clergy of Passau on the Lands of the Post-Avar Danube Region During the First Half of the 9th Century / 3 /
- Wesoły, Marian Andrzej: Konstantyn Filozof, czyli kto? / Constantine the Philosopher, Who Was He? / 22 /
- Martín Vico, Ana María: Saint Lazarus' Cypriot Folk Songs: Intertextuality with the Holy Bible and Other Cultural Aspects / 35 /
- Jaworska-Wołoszyn, Magdalena – Klementowicz, Michał: Ślady misji metodiańskiej w Polsce / Historical Traces of the Methodian Mission in Poland / 43 /
- Zubko, Peter: Obraz biskupa v románskej dobe (pol. 11. – pol. 13. storočia) / The Image of a Bishop in Romanesque Times (mid-11th – mid-13th Century) / 52 /
- Druga, Marek: Cirkevný desiatok medzi opátom a biskupom. K sporom o šomodské desiatky v 13. storočí / The Church Tithes Between Abbots and Bishops. About the 13th-Century Disputes Over Somogy Tithes / 65 /
- Zupka, Dušan: Aiunt non vos esse Papam, sed me. Svätý Bernard, rímski biskupi a pápežstvo v zrkadle korešpondencie / Aiunt non vos esse Papam, sed me. Saint Bernard, Roman Bishops and Papacy Mirrored in Correspondence / 76 /
- Zozulák, Ján: Nikolaj Kavásilas a kríza byzantskej spoločnosti v 14. storočí / Nicholas Kabasilas and the Crisis of Byzantine Society in the 14th Century / 89 /
- Zajc, Neža: St. Maximus the Greek (Arta, ca. 1470 – Moscow, 1556) and His Byzantine Worldview as His Contribution to Slavic Intellectual Ethical Encoding / 99 /
- Adamski, Andrzej – Przywara, Barbara – Przybyło, Sylwia: The Church's Attitude to the Means and Philosophy of Communication in the 9th and 16th Centuries: Courage and Trust Versus Escape and Censorship / 111 /
- Tran, Huong Thi: Martin Luther's Views on and Use of Aristotle: A Theological-Philosophical Assessment / 124 /
- Lauková, Silvia – Kaizerová, Petra: Baroková duchovná pieseň ako živý odkaz cyrilo-metodského dedičstva / Religious Songs of the Baroque Period as a Living Message of the Cyrillo-Methodian Heritage / 137 /
- Grečo, Peter – Kotulič, Rastislav – Kravčáková Vozárová, Ivana: Problematika človeka a slobody v liberalizme z pohľadu existenciálneho personalizmu / Question of Person and Freedom in Liberalism from the Perspective of Existential Personalism / 153 /
- Vitezová, Eva: Tematizácia motívu troch Svätoplukových prútov v slovenských povestiach / Thematization of the Motif of Svätopluk's Three Rods in Slovak Legends / 166 /

- Coranič, Jaroslav: The Beginnings of the Prešov Greek Catholic Eparchy During the Episcopacy of Its First Bishop Gregor Tarkovič / 176 /
- Pinterová, Beáta – Kičková, Adriana: Obraz Velkej Moravy v slovenských a českých učebniach pre stredné školy / Great Moravia in Slovak and Czech Textbooks for Secondary Schools / 187 /

Recenzie / Book Reviews

- Golian, Ján. Život ľudu detvianského. Historicko-demografická a kultúrna sonda do každodenného života na Podpoľaní v dlhom 19. storočí (Dominika Garajová) / 197 /

Správy / Chronicle

- Situační zpráva o rozvoji Cyrilometodějské stezky / 199 /

AN ATTEMPT AT DELINEATION OF THE EASTERN MISSIONARY ROUTE OF THE CLERGY OF PASSAU ON THE LANDS OF THE POST-AVAR DANUBE REGION DURING THE FIRST HALF OF THE 9TH CENTURY

Ostap Kardash

DOI: 10.17846/CL.2020.13.2.3-21

Abstract: KARDASH, Ostap. *An Attempt at Delineation of the Eastern Missionary Route of the Clergy of Passau on the Lands of the Post-Avar Danube Region During the First Half of the 9th Century*. The article is devoted to the problem of reconstruction of the possible eastern missionary routes of the clergy of the Diocese of Passau in the Danube region in the first half of the 9th century. By the analysis of the Carolingian diplomas of the 820s and 830s, some diplomas of the last quarter of the 10th century, as well as a significant amount of archaeological data, the eastern vector of missionary activity of monks from the Diocese of St. Stephen is outlined on the lands in *Marcha orientalis*, mentioned in the diplomas of Louis I the Pious (823) and the Bavarian King Louis II (833 and 836), and which were situated mainly along the both banks of the Danube and its tributaries. The author concludes that these possessions represented a holistic “ecclesial bond”, a missionary route that passed through the main monasteries, which were under the church jurisdiction of Passau, as well as through the ancient Roman ways and trade routes that were located in the above-mentioned possessions. In the 830s, after joining of new landholdings around the River Leitha and the Vienna Woods to the Passau’s sphere of influence the outlined missionary route reached even the boundaries of the Moravians’ settlement.

Keywords: *The Diocese of Passau, Moravia, missionary route, ecclesiastical jurisdiction, diploma, diploma falsification*

The elimination of political independence of the Avar Khaganate in about 796 by the forces of the Frankish King Charlemagne (*Karolus Magnus*, 742 – 814) and his son, “the King of Italy” (*rex Italiae*), Pippin (*Pippinus*, 777 – 810) created the favorable conditions for the systematic spreading of Christianity in the eastern borders of the possessions of the Carolingian dynasty (Lechner 1969, 41-42; Ruttkay 2007, 41; Štih 2010, 210-211; Čáky 2016, 21-22), in Moravia and later – in its Danubian provinces (Hudeček 1936, 15; Ratkoš 1971, 73; Floria 1988, 123; Ivanič 2007, 48; Ivanič 2011, 125; Bodnariuk 2012, 808). The most important threat in the face of the Avars disappeared on the way of Christian missionaries.¹ Since then, the ruling court began to provide the clergy, which carried out the Christianization of the local population of the conquered

¹ The remnants of the surviving Avars were allowed to settle between the Danube and the Raba rivers (Lechner 1969, 41; Vlasto 2004, 36), i. e., “between *Savaria* [the ancient city of Szombathely in Western Hungary – O. K.] and *Carnontum* [the present-day city of Hainburg on the Danube in Lower Austria – O. K.]” (“*inter Sabariam et Carnontum*”) (Annales regni Frankorum 1895, 119; Annales Tiliani 1966, 58; Szöke 2002, 249; Štefanovičová 1989, 69; Třeštík 2009, 93) under the rule of Khagan Theodore (*Theodorus*, † after 805), who was baptized and accepted his Christian name right after the military defeat by Charlemagne (Annales regni Frankorum 1895, 120; Annales Tiliani 1966, 59; Lechner 1969, 41; Vlasto

territories, with a regular force support, because in the same way the Carolingians regularly sent their troops, in particular, “to the land of the Slavs, called Bohemians” (Annales regni Frankorum 1895, 120)² and “in Pannonia to complete the controversies between the Huns [the Avars – O. K.] and the Slavs [probably, even the Moravians – O. K.] [...]” (CDEM I 1836, 7).³

In order to discuss the missionary tasks and methods of evangelization of the population, previously controlled by the Avars, a congress with the participation of the Patriarch of Aquileia Paulinus II (*Paulinus*, 730/740 – 802) and the Bishop of Salzburg Arno (*Arn/Arnonus*, 784 – 821) took place in the military camp of Pippin (Ivanič 2007, 47; Ivanič 2011, 124; Nótári 2007, 98; Čáky 2016, 20-21; Ruttikay 2016, 4). The Slavic lands south of the middle Danube, controlled previously by the Khaganate, became a part of the Carolingian possessions. By the decision of Charlemagne, the territory north of the Drava (a southern tributary of the Danube) was generally recognized as the sphere of missionary activity of the Bavarian Church (Kučera 1985, 7; Floria 1988, 123; Kožiak 2006, 141). The Diocese of Salzburg became a main Christianization medium and a center for the already baptized local population (Ratkoš 1971, 75; Bekker 2012, 930), and on April 20, 798 was transformed into the archbishopric (CDEM I 1836, 3-4; Kožiak 2006, 140; Nótári 2007, 100).

Similarly to Ludevít Knappek (1935, 240)⁴, the Slovak archaeologist and historian Alexander Ruttikay (2007, 41) states, that initially the Slavic lands, the former Avarian possessions, were distributed by the following way: the territories between the Raba, the Drava and the Danube became a missionary zone of the Archbishopric of Salzburg, the lands west of the Raba turned to the sphere of influence of the Passau episcopate, the possessions within the principality of Nitrava passed under the ecclesiastical jurisdiction of the Bishopric of Regensburg and, finally, the southern margins between the Drava and the Sava rivers (a right tributary of the Danube) answered to the Patriarchate of Aquileia. This conception of delimitation of the above-mentioned dioceses’ missionary areas is supported by another Slovak historian, Andrej Botek (2014, 24). However, we must admit that this eparchial division wasn’t always consistently respected, because of a number of factors (Ruttikay 2007, 41-42) connected, primarily, with the conflicts around the missionary areas of the listed dioceses of the Bavarian Church and their demarcation during the first half of the 9th century (CDEM I 1836, 9-10, 18; MMFH III 1969, 19-23).

Having eliminated the Avarian threat and organizing a regular military support in the post-Avar area, particularly in the Eastern March (*Marcha orientalis*) (Bowlus 1995, 3), Carantania and, in fact, in the Moravian lands (CDEM I 1836, 7-8), the ruling Carolingian court and the local elites began to assist the clergy of provincial monasteries also materially for the purpose of consistent institutionalization of the Latin Church in the outlined region. Besides, in this period the Carolingians spread their influence on the east often through the connections with local monastic centers (Good 2012, 205), granting them generous donations (Good 2012, 187). Therefore, other monasteries, founded by the Bavarian duke Odilo (*Ottilo*, 700 – 748) and his

2004, 36; Szóke 2002, 249). Afterward his successors were also baptized (Ratkoš 1971, 76; Vlasto 2004, 36).

² “[...] *in terram Sclavorum, qui vocantur Beheimi*” (Annales regni Frankorum 1895, 120).

³ “[...] *in Pannonia ad controversias Hunorum et Sclavorum finiendas* [...]” (CDEM I 1836, 7). For instance, two of such military campaigns took place in 811 on the initiative of Charlemagne, in order to secure a peace between the Slavs and the Avars “around the Danube” (“*circa Dunabium*”) (CDEM I 1836, 7-8; Štíh 2010, 130; Čáky 2016, 23). Once again it proves that the conquest and mastering of new lands were accompanied by the missionary activity and Church institutionalization (Lechner 1969, 42).

⁴ In the 1930s the Slovak historian Ludevít Knappek (1935, 240) argued that at the turn of the 8th – 9th centuries the area between the rivers of Drava, Raba and Danube, as well as the northern part of Lower Pannonia, belonged to the missionary zone of Salzburg, the lands north-west of the Raba to the Diocese of Passau, and the region south of the Drava to the Patriarchate of Aquileia.

son Tassilo III (*Tassilo*, 741 – 796) continued to play not less important role in the process of Christianization of the local population and the Church institutionalization in the specified areas (Vlasto 2004, 33; Good 2012, 196-218). In particular, there were the Benedictine monastery (since 804) of Mondsee (Ratkoš 1971, 75; Ivanič 2007, 48; Ivanič 2011, 125; Good 2012, 197, 199), the monastic centers in Chammünster (Parello 2015, 103; Good 2012, 200), Innichen (Vlasto 2004, 33; Good 2012, 202-203), Niederalteich (Ratkoš 1971, 75; Ivanič 2007, 48; Ivanič 2011, 125) and, especially, the Monastery of Kremsmünster (Ratkoš 1971, 75; Klíma 2001, 14; Vlasto 2004, 33), in organization of which the bishops from Salzburg, Passau and Regensburg were actively involved (Vlasto 1970, 16; Vlasto 2004, 33).

Generally, at the beginning of the 9th century the missionary potential of the Bavarian clergy became prominent enough, so the conflicts over the precession in evangelistic work in the outlined area began to emerge between the dioceses of the Bavarian Church. While the missionaries of Salzburg acted mainly in Carantania and Lower Pannonia (Hudeček 1936, 16; Lechner 1969, 42; Wolfram 1972, 15; Wolfram 2011, 66-67; Štih 2010, 211; Steinhübel 2016, 86-87), the preachers from the Diocese of Passau launched their evangelistic activity in the area populated by the Slavs, west of the Raba River (Ruttkey 2007, 41) and, in particular, in the valley of the Morava River (Hudeček 1936, 16; Floria 1988, 124; Vlasto 2004, 39; Rops 2014, 437). On this backdrop, in the 820s the contradictions emerged between the Bishopric of Passau and the Archbishopric of Salzburg over the lands of the Eastern March and the area east of the Vienna Woods (“*ultra Comagenos montes*”) (CDEM I 1836, 18; MMFH III 1969, 120; Lechner 1969, 42, 53; Konečný 1975-1976, 9; Floria 1988, 123-124; Steinhübel 2016, 124-125), through which all the “missionary routes” of the mentioned dioceses’ clergy passed. In 791 the boundary of Charlemagne’s state was shifted from the river of Enns to the river of Raba (Richter 1965, 130; Steinhübel 1995, 10; Vlasto 2004, 39), where the newly captured territories between the Inn (a right tributary of the Danube) and the Raba rivers, as well as between the Raba and the Vienna Woods (Upper Pannonia) were subjected to the jurisdiction of the Diocese of Passau (Richter 1965, 130; Steinhübel 1995, 15; Steinhübel 2016, 124; Nótári 2007, 99). Accordingly, the ecclesiastical jurisdiction of Salzburg extended in the lands south and east of the Raba (Richter 1965, 130; Lechner 1969, 42; Ruttkey 2007, 41).

From then, the missionary and church-institutionalization practice of the Passau clergy in the above-mentioned area received support from the Carolingians, in the person of the repeatedly mentioned Emperor Charlemagne and his son Louis I the Pious (*Ludovicus/Hluduuucus Pius*, 778 – 840). The last one, for example, by his diploma, proclaimed during the imperial congress in Frankfurt, at the request of the Bishop of Passau Reginhar, (*Reginarius/Ragenarius*, 818 – 838) confirmed the father’s donation to the Passau episcopate of “*certain places*” (“*quaedam loca*”) in the Eastern March, including “*Treismam, Wachowam, Pelagum, Nardinum, Reoda, Aspach, Wolfeswanch, Erlawam et in Artagrū basilicas duas* [two basilicas – O. K.] *et in Saxinum basilicas duas* [two basilicas – O. K.]” (MMFH III 1969, 21-22).⁵ Previously, these possessions were seized

⁵ In the modern geographic dimension the above-mentioned places should be understood as follows: *Treisma* – the archaic nomination of the modern-day city of St. Pölten, the capital of the federal land of Lower Austria (Klebel 1955, 321, 324; Erkens 1986, 87; Pleser 1998, 456; Weber 1999, 77), which was firstly mentioned in 799, when the possession of *Treisma* was granted by Charlemagne to the Diocese of Passau (Klebel 1955, 321; Erkens 1986, 108; Pleser 1998, 456). The city was named after the Monastery of St. Hippolyte, which was founded near the Benedictine Abbey of Tegernsee by the beginning of the 9th century – most probably around 799 (Pleser 1998, 456; Weinzierl 2018, 20, 22).

Wachowa – the Wachau, a valley of the Danube in modern-day Lower Austria, between the cities of Melk and Krems (Reutter 1912, 36; Klebel 1955, 319, 324; Mauer 1985, 74; Erkens 1986, 87). Probably, the possessions of the Passau episcopate in the valley of Wachau, according to the diploma of Louis I (823),

illegally from the ecclesiastical jurisdiction of the Diocese of Passau by the Prefect of the Eastern March, Count Gotafrid (*Godofredus/Gotafredus*, бл. 806 – 811/not later than 826), therefore, Bishop Reginhar needed the patronage and appropriate sanction of Louis I (CDEM I 1836, 13; MMFH III 1969, 22; Erkens 1986, 86; Weber 1999, 77).

Besides the aforelisted possessions, in the extended and farther version of the imperial diploma of 823, which is stylistically somewhat different, but still doesn't lose the content of the previous text (Erkens 1986, 87), "*a certain place, called Litaha, and Zeizzinmurum in the lands of the Huns*" (CDEM I 1836, 13; MMFH III 1969, 118) were also guaranteed to the Passau episcopate.⁶ Long time ago, historians proved that the aforementioned version of the document

included present-day Wesendorf and St. Michael with St. Michael's Monastery (Winter 1998, 431; Weber 1999, 78), which was founded by Charlemagne at the beginning of the 9th century on the site of pagan [probably, Celtic – O. K.] altar (Mauer 1985, 76-77).

Pelagum – the Pielach River, a southern tributary of the Danube, which flows into it in the city of Melk, south of the Wachau (Klebel 1954, 89; Klebel 1955, 324; Erkens 1986, 87; Weber 1999, 77-78). In the diploma of Louis I (823) the mentioned nomination should be understood, evidently, also as a certain delineation of lands around the river of Pielach, which were covered by the ecclesiastical jurisdiction of the Bishopric of Passau. It is known that exactly during this period the clergy from Passau asserted the right to own the territory of Schönbühl (the modern-day cognominal municipality in the district of Melk, Lower Austria) at the Pielach River mouth (Klebel 1954, 89).

Nardinum – the ancient Indo-European nomination of the Naarn River, a left northern tributary of the Danube, which flows into it south of the city of Perg, near Linz in Upper Austria (Erkens 1986, 87; Weber 1999, 77; Krawarik 2008, 35; Holub 2014, 116-117). This name also means a certain group of lands around the mentioned river (Müller 1915, 123).

Reoda – the nomination, identical, apparently, to the present-day municipality of Ried in der Riedmark (the district of Perg) in Upper Austria (Müller 1915, 123; Klebel 1955, 324; Erkens 1986, 87; Krawarik 2014, 54). However, the modern German historian Andreas Otto Weber (1999, 77) considers, that it is the present-day municipality of Ried im Traunkreis (the district of Kirchdorf an der Krems) in Upper Austria.

Aspach – the modern-day municipality of Ashbach (the district of Amstetten) in Lower Austria (Reutter 1912, 36; Müller 1915, 123; Klebel 1955, 325; Erkens 1986, 87; Weber 1999, 78).

Erlawa – the Erlauf River, a right tributary of the Danube near the city of Pöchlarn (the district of Melk) in Lower Austria (Haberl 1976, 153; Erkens 1986, 87; Weber 1999, 78) and, apparently, a certain definition of territories (probably, even of the above-mentioned city) around the river, which, according to the diploma of Louis the Pious, were covered by the ecclesiastical jurisdiction of the Diocese of Passau. However, Johanna Haberl, an Austrian historian (1976, 153), associates the nomination *Erlawa/Erlafa* etymologically only with the Erlauf River, excluding its connection with the city of Pöchlarn.

Wolffeswanch – most probably the archaic nomination of the modern-day municipality of Wolfsbach (the district of Amstetten, Lower Austria) (Klebel 1955, 320; Tisch 2013). However, the exact definition of this oikonim is very controversial (Reutter 1912; Erkens 1986, 87, 108; Weber 1999, 77; Tisch 2013), therefore, this problem requires a special research. According to the assumption of the Austrian-German historian Ernst Klebel (1955, 320, 326), *Wolffeswanch*, as well as *Erlawa* and *Aspach* among the 12 listed possessions, were the later insertions, evidently, of the end of the 9th century. But in our opinion, there are no compelling reasons for such conclusions.

Artagrum – the present-day municipality of Ardagger (the district of Amstetten) in Lower Austria. *Saxinum* – the modern-day municipality of Saxen (the district of Perg) in Upper Austria (Reutter 1912, 36; Klebel 1955, 325; Weber 1999, 78; Erkens 1986, 87).

⁶ "[...] *quondam locum, qui vocatur Litaha, et in terra Hunorum Zeizzinmurum [...]*" (CDEM I 1836, 13). *Litaha* – the archaic nomination of the Leitha River, a right tributary of the Danube in Lower Austria and Hungary (Šembera 1858, 30), and at the same time, probably, a certain delineation of lands around it, which became a part of the episcopal possessions of Passau (see the remark: MMFH III 1969, 119).

Zeizzinmurus – the original nomination (among its other variants: *Zeizinmura*, *Zeysenmurus*, *Cezurum*) of the present-day municipality of Zeiselmauer in the district of Tulln (Lower Austria) (see the remark:

is the late falsification, created between 971 and 977, or in 985, according to another conception, (Klebel 1955, 319, 324; Haberl 1976, 114; Erkens 1986, 89, 91; Weber 1999, 77; Krawarik 2008, 74), because the possessions *Litaha* and *Zeizzinmurus* (mentioned in the falsification), as a church beneficium, were granted to the Bishopric of Passau only in 830s and, moreover, by the King of Bavaria (*rex Baioariorum*, 817 – 843) and the future King of the Eastern Frankish Kingdom Louis II the German (*Ludovicus/Hludowicus*, 843 – 876) (MMFH III 1969, 32-35; Erkens 1986, 87, 92-93).⁷ However, the list of lands, intended to the Diocese of Passau in the imperial diploma of Louis I, is worth considering more carefully and in a slightly different light.

In our opinion, the identification of modern names of the territories, mentioned in this document, and their location on the map in the present-day geographic space allows us to interpret the appropriate fragment of the confirmation of Louis the Pious from 823 not just as a list of possessions, granted to the Diocese of St. Stephen by the emperor. Situated along the entire course of the Danube, both on the left (north) and on the right (southern) shore (Klebel 1955, 324-325), these possessions represented a peculiar “ecclesial chain” and the outlined missionary

MMFH III 1969, 119; Müller 1915, 125; Haberl 1976, 56; Erkens 1986, 87). There, on the site of ancient Roman fortifications, which were a part of the Danube Limes fortifications, and on the site of the legionary camp *Cannabiaca* in the 5th century, one of the oldest hall church of Lower Austria (*Saalkirche*) was constructed (Gessner – Pülz 2015, 11; Schwacz 2016, 80). It existed during the 9th century (Geschichtliche Beilagen 1890, 198) and the parts of its lower walls and crypts are still in use in the Church of the Immaculate Conception of St. Maria in Zeiselmauer (Genser 1982, 65; Gessner – Pülz 2015, 19). During the period of ecclesiastical-legal submission of Zeiselmauer to the Episcopacy of Passau, the complete settlement has already existed there, which is confirmed archaeologically (Weinzierl 2018, 22).

In this case, some Latin nominations of the rest of the previously mentioned possessions are recorded in a different way in the extended version of the diploma: *Tresma*, *Vuachouua*, *Pelagum*, *Nardinum*, *Reode*, *Asbahe*, *Vuoluesvuanch*, *Erlafa*, *Artargrum*, *Saxina* (CDEM I 1836, 13; MMFH III 1969, 118; Erkens 1986, 91-92).

⁷ The extended version of Emperor Louis' diploma is quite rightly considered as the falsification of the Bishop of Passau Pilgrim (*Pilegrinus/Peregrinus*, 971 – 991) by the absolute majority of researchers (Klebel 1955, 319; Haberl 1976, 114; Erkens 1986, 89, 95; Weber 1999, 77). It is evidenced, firstly, by the conclusions of the paleographic analysis of the text, secondly, by the fact that the lands around the river *Litaha* were granted to the Passau Diocese of St. Stephen not by Emperor Louis I the Pious, but by his son, Louis II the German a decade later – on March 4, 833 (MMFH III 1969, 32-33; Erkens 1986, 87) and three years later – on February 16, 836 – also the territory of *Zeizzinmurus* (MMFH III 1969, 34-35; Erkens 1986, 92-93). There is an assumption that this falsification originated with the participation of the Chancellor of *Imperium Romanum* and the Archbishop of Mainz at the same time – Willigis (*Willigisus*, around 940 – 1011) around 985, and, consequently, came from the chancellery of Emperor Otto III (*Otto III*, 980 – 1002) (Erkens 1986, 89). Perhaps, it was created in 985, on the judgment day, convened by the Bavarian duke Henry II the Wrangler (*Heinricus*, 951 – 995) in order to establish his own rights to Zeiselmauer (Erkens 1986, 95) during his struggle for the Bavarian Duchy.

However, as we have already found out, by the moment of creation of the falsification, the Diocese of Passau had possessed both the lands around *Litaha* and the territory under the nomination *Zeizzinmurus* for almost 150 years. Therefore, Bishop Pilgrim had no reasons to fabricate the evidences of the previous (short) version of the diploma of Louis I since 823 (Erkens 1986, 92), because there were another relevant diplomas since 833 and 836, related to the providing of the above-mentioned possessions to the clergy of Passau (MMFH III 1969, 31-35). Consequently, the episcopate fully possessed the ecclesial right to the outlined lands, which, according to the German historian Franz-Reiner Erkens (1986, 93), “had to be secured or extended due to the falsification”. So, the evidences of both – short and extended versions (taking into account the moment and circumstances of falsification of the last one) confidently can be used for our research purposes (Weber 1999, 77; Krawarik 2014, 54).

route of the Passau clergy at the same time.⁸ On many lots it coincided with the ancient late Roman roads, which were preserved and, apparently, used during the first half of the 9th century (Reutter 1912, 14, 23-24, 28-29, 32, 36; Maurer 1985, 14; Krawarik 2014, 42) for the missionary purposes.⁹ For instance, at the beginning of the 20th century the Austrian historian Hans Reutter (1912, 36) argued that the lands of *Wachowa* (the Wachau), *Nardinum* (the Naarn), *Artagrüm* (Ardagger) and *Saxinum* (Saxen) were located near the ancient Roman road already in the period of Emperor Charlemagne.¹⁰ For his part, the modern Austrian historian Hans Krawarik (2008, 42) emphasizes the existence of the “*very ancient*” [apparently, ancient Roman – O. K.] path of Naarn – Baumgarten – Loa – Hörstorf, east of the above-mentioned territories.¹¹

As we have mentioned, the Carolingians spread their influence on the eastern, transboundary lands due to the connections with the local monasteries (Good 2012, 205), which at that time were not only the means of colonization and Church institutionalization on new territories (Good 2012, 196, 199), but also served as the supporting points of communication routes and military expeditions (Good 2012, 196, 219). Consequently, this route, most obviously, passed also along the line of most important monasteries, which were located in the aforementioned lands and recognized the ecclesiastical jurisdiction of the Bishopric of Passau. In particular, there were, the Monastery of St. Hippolyte in *Treisma* (MMFH III 1969, 21; Erkens 1986, 105; Plesser 1998, 456;

⁸ E. Klebel (1955, 324-325), conversely, denied any logical connection between the above-listed land grants, given that the order of their placement from the east to the west in the diploma of Louis I is violated, the sequence is unsystematic, and the records of some lands (*Wolffeswanach*, *Erlawa* ſ *Aspach*), according to the historian, were not original, but later insertions (Klebel 1955, 320, 326). However, we consider that it was determined, more plausibly, by the often fuzzy fixation of territorial estates, typical for many early medieval diplomas. Consequently, there are no reasons to doubt that the Passau possessions belonged to the determined missionary direction.

⁹ A qualitative ancient Roman network of roads, laid by the huge stone-hewn blocks and constantly repaired almost to the beginning of the 5th century, had been in use for the next four centuries without special care, and formed the basis of the Frankish road network (Reutter 1912, 23), linking up the settlements of the Franks, especially the listed possessions of the Passau episcopate (Reutter 1912, 24, 28-29, 36). In our opinion, once again it proves the existence of the determined missionary route of the Passau (and not only Passau) clergy in the above-outlined paths of the former Danube Limes in the period of Louis I the Pious and Louis II the German.

¹⁰ In general, the researcher admitted that all the royal lands and farms of the Carolingians were located along the ancient Roman roads from Passau through Lorch to Vienna, and from there through *Savaria* to the Pannonian city of *Sirmium* [the modern-day city of Sremska Mitrovica in Serbian Vojvodina, on the left bank of the Sava River – O. K.], or through the ancient city of *Flavium Solvense* [in the former Roman province of Norik, nearby the present-day Austrian cities of Wagna and Leibnitz in Styria – O. K.] to *Virunum* [the former Roman city in the province of Norik, in the valley of Zollfeld, in the modern-day South-Austrian province of Carinthia – O. K.], as well as along the Danube, from Passau through Lorch to Carnunt [*Carnuntum* – a former ancient Roman legionnaire camp, later – the Pannonian city in the present-day municipality of Petronell-Carnuntum in Lower Austria – O. K.] (Reutter 1912, 32). These roads, according to archaeological explorations by J. Haberl (see the detailed delineation of mentioned roads: Haberl 1976, 108-109), also reached the Italian city of Aquileia and, in particular Emona (*Aemona*) [the modern-day city of Ljubljana, Slovenia – O. K.], a former ancient Roman military camp (Haberl 1976, 108). Consequently, the above-mentioned possessions, granted to the Diocese of Passau in 823 – 836, territorially were completely fitted to the outlined routes (Reutter 1912, 24, 33-34, 36).

¹¹ Later, these and other lands located between the Aist and Naarn rivers, will become the possessions of the Diocese of Regensburg, according to the diploma of King Louis the German since 853 (MMFH III 1959, 42-43; Krawarik 2008, 42; Krawarik 2014, 92).

Weinzierl 2018, 22)¹², the Monastery of St. Michael in the valley of Wachau (*Wachowa*) (MMFH III 1969, 21; Weber 1999, 78)¹³, obviously, the hall church of the Carolingian period on the site of the present-day Church of St. Vitus within *Wolffeswanch*¹⁴ along with the possession of *Aspach*, (Tisch 2013), the Monastery of St. Remigius in *Reoda* (Krawarik 2014, 54, 76)¹⁵, the unknown “two basilicas in *Ardagger*” (“in *Artagrūm basilicas duas*”), “two basilicas in *Saxen*” (“et in *Saxinum basilicas duas*”) (CDEM I 1836, 13; MMFH III 1969, 22; Erkens 1986, 87; Weber 1999, 78), one of which is, evidently, the present-day Church of St. Stephen in Saxen (Dessl OCist 2002, 175; Krawarik 2008, 74; Krawarik 2014, 76)¹⁶, as well as, probably, the Church of St. Michael in the land of *Nardinum* (Krawarik 2008, 96; Krawarik 2014, 54, 76), granted to the Diocese of Regensburg

¹² According to the Austrian historian Herbert Franz Weinzierl (2018, 22), the Monastery of St. Hippolyte was “the supporting point of *Passau*”, in which the church synods were held to organize “the events devoted to the Christianization of the eastern [the Moravian and Nitranian – O. K.] lands”. Its clergy spread Christianity across the entire region (Havlik 1963, 106; Klíma 2010, 4). This is evidenced, in particular, by the fact that this monastery became “maternal” for the ancient monastery in the city of St. Hippolyte (in the modern-day southern Moravian city of Znojmo, Southern Czech Republic), as well as for the same monastery of St. Hippolyte at the foot of the Mount Zobor (about 880) in the present-day Slovak city of Nitra (Havlik 1956, 10; Havlik 1998, 19; Klíma 2000, 66; Klíma 2001, 48; Klíma 2010, 4; Marsina 1992, 412; Marsina 2012a, 25-26; Ruttikay 2007, 42; Ruttikay 2016, 6; Steinhübel 2016, 215). Their appearance was the result of missionary activity and, thus, the spreading of the cult of St. Hippolyte in Great Moravia and the Principality of Nitra under its rule by the clergy from the *Passau* Diocese during the 9th century. (Havlik 1956, 10; Ratkoš 1971, 78; Klíma 2000, 66; Klíma 2001a, 13-14; Klíma 2001b, 48; Klíma 2010, 6; Steinhübel 2014, 44, 46). Accordingly, the Slovak historian Richard Marsina (2012a, 22) suggests that missionaries from the aforementioned Monastery of St. Hippolyte (*Treisma*) could visit Nitrava since the end of the 8th century. The aforementioned author, as well as another Slovak historian Ján Steinhübel (2016, 215), refers an occurrence of the eponymous local monastic center at the Mount Zobor to the last quarter of the 9th century, associating it with the activities of the Great Moravian Prince Svatopluk (*Zuentibald/Zuendibolch*, 840(?) – 894) and the Bishop of *Passau* Wicing (*Wicingus*, ? – 899) (Marsina 2012a, 25; Marsina 2012b, 115). Based on the long-term archaeological researches of the remnants of the Christian churches in Znojmo and burials within them (since 1986), the Czech archaeologist Bohuslav Klíma (junior) suggests that the initial phase of constructing of the Moravian monastery in the city of St. Hippolyte is dated exactly from the first third – the middle of the 9th century and is associated with the missionary activity of the *Passau* episcopate in Moravia. The other phase is dated back to the end of the 9th century (Klíma 2000, 66; Klíma 2001a, 14, 22; Klíma 2001b, 48; Klíma 2010, 6), i. e., to the period of completion of the canonical confrontation between the Bavarian clergy and the representatives of the Cyril and Methodius church tradition. The cult of St. Hippolyte was present among the others exactly in the ecclesiastical tradition of the Diocese of *Passau* (Ratkoš 1971, 78). This fact confirms again an existence of the mentioned missionary route of the *Passau* clergy, which passed along the line of the most important monastic centers in the possessions provided by the diploma of Emperor Louis since 823, where the ecclesiastical jurisdiction of the Diocese of *Passau* spread.

¹³ In the words of A. O. Weber (1999, 78), this monastery “was the main church and baptistry of the *Wachau* already during the Carolingian period”.

¹⁴ In the process of archaeological researches, which were carried out as a result of reconstruction of the foundations of the St Vitus Church in the community of Wolfsbach (Lower Austria) in 2011, a small rectangular hall church with a square apse was discovered, which, according to some researchers’ assumptions, belongs to the Carolingian epoch and certifies an existence of the organized church parish *Wolffeswanch* already in the 9th century (Tisch 2013), that is, just in the period of appearance of this toponym in the diploma of Louis I from 823.

¹⁵ In addition, it is worth emphasizing that the monastery center in *Reode*, as H. Krawarik states (2014, 54), was still too small at the time of its first mention (823). Perhaps, during the period of its founding (800 – 820s) this monastery was located outside the modern-day Riddorf in Upper Austria (Krawarik 2014, 54).

¹⁶ H. Krawarik (2008, 74; 2014, 54, 96) seems to be right denying the identification of one of *Saxen* basilicas

in 853 (Krawarik 2014, 92). After the accession of *Zeizzinmurus* to the possessions of the Passau Church on March 16, 836 (MMFH III 1969, 34-35; Erkens 1986, 92-93) the original monastic center [on the site of the modern Church of the Immaculate Conception of St. Maria – O. K.] in Zeiselmauer (Geschichtliche Beilagen 1890, 198; Weinzierl 2018, 22) was added to this list.

The ecclesiastical connection between the listed monasteries and the cities in which they were located, was established using the already mentioned ancient Roman roads (Reutter 1912, 23-36; Maurer 1985, 14; Krawarik 2008, 42), trade routes (Klíma 2010, 5)¹⁷, as well as by the rivers of Danube, Pielach, Naarn, Erlauf and Leitha and by the lands around them. The emergence of the Trans-European system of roads from the Iberian Peninsula through Eastern Bavaria and Moravia to the borders of the Khazar Khaganate until the middle of the 9th century could have also contributed to the development of such communication (Leont'ev – Nosov 2012, 386).

The land grant of Louis I to the Church of St. Stephen, and, thus, the outlined missionary route, were located along the Danube, which on many sites served as the peculiar Bavarian-Slavic (Balcárková – Kalhous – Eichert 2017, 38, 62) and the Frankish-Slavic frontier, the eastern imperial border of the Carolingian State (Reutter 1912, 28; Fedeles – Koszta 2011, 9-10; Dubski 2012, 84-85)¹⁸, separating it from the Moravians (Reutter 1912, 28; Lampel 1915, 129; Floria 1982,

with the present-day Church of St. Nicholas in Hofkirchen (the district of Perg, Upper Austria), which, according to him, was founded only at the end of the 10th century: in the 970s – 980s.

¹⁷ For instance, the settlement and ancient church in Znojmo (one of the oldest Great Moravian sacral constructions), which, as we have already mentioned, were derived from the Lower Austrian monastery of St. Hippolyte and where the Passau clergy reached, located on the ancient trade route (of iron and salt) that passed from the Danube to the above-mentioned Znojmo and was the shortest connection of southwestern lands with Moravia. Therefore, it was impossible for the missionaries to miss this settlement, “*the first centre in the “buffer zone” with Western neighbours*”, – according to B. Klíma (2010, 5), and, consequently, one of the points of the repeatedly mentioned missionary route of the clergy from Passau on its eastern segment.

¹⁸ It is wrong to diminish the value of the mentioned river, as a conditional line of the Frankish-Slavic frontier. But at the same time, it's worth remembering that the eastern borders of the Carolingian possessions (in particular, the Eastern Frankish Kingdom after 843) were quite dynamic during the 9th century, constantly changing under the influence of expansionary policy of the ruling court, Christianization, the constant dilatation of jurisdiction of the Latin Church and Frankish colonization on the lands of smaller, semi-dependent Slavic state formations (Dubski 2012, 81-92). Such a phenomenon was completely typical for that time, whereas, according to the right statement of the Czech historians Adéla Balcárková and David Kalhous, as well as the Austrian – Stefan Eichert (2017, 38), any border in the early Middle Ages “*hardly was a two-dimensional linear structure*”, rather “*a contact zone*” or “*the entire landscape, which stretched along the predicted boundary line*”. Thus, H. Reutter (1912, 29) considered that “*the almost impenetrable band*” of the Northern Woods, which separated the Carolingian state from the Slavic possessions [in Bohemia and Moravia – O. K.] in the south, was the real imperial border, rather than the Danube, which was called “*the secondary reference point*” by the author. This assertion is admissible, seeing that the numerous Frankish and Slavic settlements were located on both sides of the Danube River (Reutter 1912, 29; Krawarik 1971, 197; Krawarik 2008, 36, 92-93), and benefaction of Louis the Pious to the Passau episcopate since 823, as well as subsequent donations of Louis II the German to another Bavarian dioceses, actually, meant the expansion of the Carolingian Empire, and subsequently the Eastern Frankish Kingdom further east and north through the expansion of the ecclesiastical jurisdiction of the Latin Church (Dubski 2012, 86-87). In some regions the Carolingian influence conversely didn't even reach the Danube flow. In particular, it is well illustrated by the conclusions of the modern Hungarian historians Tamaš Fedeles and László Koszta (2011, 10), who emphasize that in Pannonia of the specified period the Frankish sovereignty extended only to the Western Danube region – to the western shore of the Lake Balaton, that is evidenced by the deficit of the Carolingian finds of the 9th century in the Trans-Danubian space. That is why we underline

84) and being the conditional southern limit of settlement of the latter ones at the same time (Lampel 1915, 129; Dekan 1947, 201-202; Havlík 1956, 8; Ratkoš 1958, 8; Richter 1965, 130; Floria 1982, 84; Balcárková – Kalhous 2016, 118; Balcárková – Kalhous – Eichert 2017, 39; Mulík 2017, 21).¹⁹ That is why the spread of ecclesiastical jurisdiction of the Episcopacy of Passau to these areas had a strategic significance for both its clergy and the Carolingian court. In particular, it was necessary to Christianize the remnants of the surviving Avars between the Danube and the Raba rivers (Annales Tiliani 1966, 58; Lechner 1969, 41; Vlasto 2004, 36), as well as the numerous Slavic population in the Danube region (Krawarik 1970, 131-132; Krawarik 1971, 197; Krawarik 2002, 86; Krawarik 2008, 36-38; Čaplovič 1998, 103, 107; Balcárková – Kalhous – Eichert 2017, 38)²⁰, and to subjugate them to the political authority of the Franks (Čaky 2016, 20), on what the Passau

the conventionality (sic!) of the Danube, as the Frankish-Slavic frontier and the boundary line of the future canonical confrontation between the Latin and the Cyril and Methodius church traditions at the same time.

¹⁹ Despite this, the Austrian historian Josef Lampel (1915, 129, 134) considered the Thaya, a right tributary of the Morava, as the primary “*Moravian border*”. The researcher admitted that only in the late Carolingian period, this frontier moved southward, to the Danube (Lampel 1915, 129). On the one hand, it seems to be quite obvious, considering the frankly unsuccessful attempts at the military-political confrontation of the last representatives of the Eastern Frankish line of the Carolingians: Arnulf (*Arnolfus*, 887 – 899), Louis IV the Child (*Hludowicus*, 900 – 911) as well as Conrad the Frankonian (*Cuonradus*, 911 – 918) [the first king not of the Carolingian dynasty – O. K.] with the Mojmirids and, in particular, with the Magyars (Bekker 2012, 940; Bodnariuk 2012, 831). According to J. Lampel (1915, 129), the mentioned “*Moravian border*” moved again northwards, to the “*frontier river*” Thaya under the strong impact of the Frankish and, especially, the new Saxon imperial policy. However, this river served as the ascending line for delineation of the Moravian lands, obviously, during the period of the Saxon dynasty of the Ludolfingers/Ottons (919 – 1024) and later (in the middle of the 11th century) (Havlík 2013, 355; Balcárková – Kalhous 2016, 119), when Moravia lost almost half of its possessions, particularly, the lands exactly between the Thaya and the Danube (Havlík 2013, 355). However, the Thaya River can't be used to outline the Frankish-Moravian frontier during the 9th century (sic!). We can absolutely agree with the assumption of A. Balcárková, D. Kalhous and S. Eichert that the boundaries of Great Moravia were not clearly established, and, consequently, the power of the Moravian rulers reached modern Lower Austria (Balcárková – Kalhous 2016, 18; Balcárková – Kalhous – Eichert 2017, 39) – in fact, to the Danube in the south (Lampel 1915, 129; Dekan 1947, 201-202; Floria 1982, 84; Dvornik 2005, 3). Thus, according to H. Krawarik (2014, 39), the Slavic cremation graves discovered north of the Danube are “*the signe of Slavic immigration from Great Moravia*”.

²⁰ Following the conclusions of the modern British medievalist Peter Heather (2016, 533-535), the process of large-scale Slavicization of European spaces east of the Elbe to the Volga River lasted during the 6th – 10th centuries, which is confirmed archaeologically. Consequently, north of the Danube, in particular, in the Naarn River basin, as well as in the south – in the the Enns River valley (a right tributary of the Danube) the numerous Slavic settlements also coexisted along with the Bavarian population (Krawarik 1971, 197; Krawarik 2002, 86; Krawarik 2008, 36, 92-93; Krawarik 2014, 89; Holub 2016, 116). It is evidenced by several Slavic necropolises of the 9th century on the northern bank of the Danube (in particular, 20 burials near Linz), numerous graves and settlements of the 7th – 9th centuries in the Eastern Danube region (Krawarik 2008, 36-38; Krawarik 2014, 81), a range of Slavic dwellings and the remains of the later Slavic settlement in Dietachdorf (in the present-day municipality of Dietach, the district of Steyr, Upper Austria) on the right bank of the Enns (Krawarik 2002, 86), as well as the early medieval Slavic artisan district discovered near the modern-day municipality of Mitterkirchen (the district of Perg, Upper Austria) and dated back to the early 9th century (Krawarik 2008, 37; Krawarik 2014, 39, 60). The last one may serve as archaeological evidence of the mentioned “*Slavic immigration*” from the territory of Moravia (Krawarik 2014, 39). Therefore, the spread of the ecclesiastical jurisdiction of the Episcopate of Passau and the Archbishopric of Salzburg and the administrative delimitation of their missionary spheres of influence in the outlined region was a completely legitimate measure of the Carolingians' church policy.

clergy directed its main missionary efforts. Therefore, in the words of H. Krawarik (2014, 90), the missionary centers of Naarn, Ried, Saxen and Linz contributed to the [ecclesiastical – O. K.] “*integration of the Slavs*” in the outlined region.

One of the tasks of great priority for emperor Louis the Pious and, especially, for his son, the King of Bavaria Louis II the German, was to expand their influence even to the “heart” of the Moravian Prince Mojmir’s state (*Moimarus dux Maravorum*, 795 – 846) – to the valley of the Morava River, which “*was most easily accessible from the direction of Passau*”, according to the British historian Alexis Peter Vlasto (1970, 22; 2004, 39). It was illustrated by the outlined missionary vector and the line of monastic centers of the aforementioned diocese along the Danube. However, in the late 820s the Diocese of Passau, *de iure*, according to the Czech historian Václav Medek (1971, 9) was only a neighbor of the principalities of Moravia and Nitrava, later united into the single Great Moravian state. After the administrative demarcation of territories of the dioceses of Salzburg and Passau in 796 and its confirmation in 829, in addition to Upper Pannonia and the lands north of the Danube, Moravia and Nitrava also passed into the sphere of influence of the Passau episcopate (CDEM I 1836, 18; MMFH III 1969, 120; Třeštík 2009, 161-162; Steinhübel 2016, 88, 125). But officially, Moravia wasn’t subjected to the Episcopacy of Passau by any imperial document (in contradistinction to the imperial sanction concerning the transition of Lower Pannonia to the church jurisdiction of Salzburg) (Richter 1965, 130), despite the fact that the missionary activity of its clergy was evidential there.²¹ Neither Louis the Pious, neither his son Louis the German could sanction such subordination of the Moravians to the ecclesiastical jurisdiction of Passau, since their lands were independent of the empire (Třeštík 2009, 162).

In order to achieve the set goal, the Carolingians needed to provide Passau missionaries with the direct and permanent access to the core of Mojmir’s state, where the Bishop of Passau Reginhar had previously baptized the Moravian elite (Chronicon monasterii 1721, 212; CDEM I 1836, 11; Vlasto 2004, 41; Wood 2001, 173-174), and about 831 performed a mass baptism of “*all the Moravians*” (“*baptizat omnes Moravos*”) (Bernardus 1880, 655; Notae 1880, 623; Lysý 2015, 91; Wood 2001, 174; Steinhübel, 2016, 125).²² That is why, in our opinion, King Louis II deliberately expanded the repeatedly mentioned missionary route of the clergy from the Diocese of St. Stephen further eastward, having extended its ecclesiastical jurisdiction to the new “*possessions [...] that*

²¹ The early presence of missionaries from Passau in the Moravian possessions is testified, for example, by the discovery of necklace with a lead cross of Passau origin from the burial in Dolní Věstonice (Southern Moravia, the Czech Republic) (Sommer – Třeštík – Žemlička, Josef 2013, 225), as well as numerous pectoral crosses of Passau origin, discovered in the territory of Moravia (Kouřil 2014, 109).

²² It should be emphasized that the Moravian elite headed by Prince Mojmir was baptized by Bishop Reginhar much earlier – between 818 and 825 (Chronicon monasterii 1721, 212; CDEM I 1836, 11; Vlasto 2004, 41; Wood 2001, 173-174). By this moment, the Moravians, a population of the Morava valley (an upper northern tributary of the Danube), which subsequently formed its own state called Great Moravia, hadn’t been influenced by systematic Christianization, because the interests of the Carolingians didn’t cover the territories located north of the Danube at that time (Hudeček 1936, 15; Poulík 1985, 11; Vlasto 2004, 37-38), mainly because of the Avar threat. In accordance with the statement of A. P. Vlasto (Vlasto 1970, 21; Vlasto 2004, 37-38), the local inhabitants hadn’t had considerable contacts with the Christian world approximately until the beginning of the 9th century, because the style of many burials of the 7th – 8th centuries and the burial equipment excavated within them (for example, in Devínska Nová Ves, Eastern Slovakia) is Avarian. The Russian archaeologist-slavist Valentin Sedov (1995, 128) followed a similar point of view. Exactly on the verge of the 8th – 9th centuries the traditional Slavic pagan rite of cremation was replaced by the also pagan rite of inhumation (Floria 1988, 123; Ivanič 2011, 63; König 2017, 13-14). Such a crisis of traditional beliefs, according to the assumption of Boris Floria (1988, 123), could make the ruling elite of the local Slavic [and not only Slavic – O. K.] community “*more susceptible to the preaching of Christian missionaries*”.

are in the province of the Avars, in a place called *Litaha*, above the source named *Sconibrunno*" (MMFH III 1969, 32)²³, i. e., the lands around the Leitha River (March 4, 833) (MMFH III 1969, 32-33; Erkens 1986, 92-93; Szöke 2009, 400); as well as the possessions "in a place called *Kirichbach*, that is, one constructed church with the land [...] up to the place called (*Tumulus*) and thence around up to the above-mentioned *Kirichbac* [...] and from there up to *Cumenberg*" (MMFH III 1969, 34-35)²⁴, including *Zeizzimurus*/*Zeizzimurus* (February 16, 836), mentioned in the extended version of the diploma of Louis I of June 28, 823 (CDEM I 1836, 13; MMFH III 1969, 118; Erkens 1986, 92-93; Weinzierl 2018, 22).

Similar territorial outline of the described donations is found in the late falsification (the last quarter of the 10th century) of the aforementioned diploma of Louis the Pious: "*Litaha* nearby the source called *Sconibruno* [...], and *Zeizzimurus* with such limit that our father Charles had established, that is, from that fortress in the eastern edge up to the hanging rock on the edge of the Mount *Comageni*, and up to the *Chunihohesstetin* in the south. Besides, up to the hills between *Tullanam* and the fortress itself in the west, and beyond the Danube to *Trobinse*, and thence up to *Mochinleo*, and as far as *Zinbure* and *Treisma* [...]" (CDEM I 1836, 13; MMFH III 1969, 118).²⁵

²³ "[...] *res proprietatis* [...], *que sunt in provintia Auarorum in loco qui dicitur Litaha super fontem qui vocatur Sconibrunno* [...]" (MMFH III 1969, 32). *Sconibrunno* – the modern-day Lower Austrian community of Schönabrunn (the district of Bruck an der Leitha), situated above the Leitha River (see the remark: MMFH III 1969, 32), in which territory one of the sleeves of the mentioned river flows. Most apparently, it is the same "*fons Sconibrunno*" from the diploma of Louis the German. However, in this case it is also about other lands around the Leitha, in particular, between the present-day communities of Götzendorf (the district of Bruck an der Leitha, Lower Austria) and Gattendorf (the district of Neusiedl am See, the state of Burgenland) (MMFH III 1969, 32). It's worth emphasizing that the Austrian historian Richard Müller (1915, 124) mistakenly denied the identification of *Sconibrunno* with modern-day Schönabrunn.

²⁴ "[...] *in loco qui dicitur Kirichbach, id est ecclesiam unam constructam cum territorio* [...] *usque ad locum qui dicitur (Tumulus) et inde per circuitum usque ad praedictum Kirichbach* [...] *et inde usque sursum Cumenberg*" (MMFH III 1969, 34-35).

Kirichbach – the modern-day village of Kirchbach (the district of Tulln, Lower Austria) within the Vienna Woods (Reutter 1912, 34).

Tumulus – the present-day village of Tulbinger Kogel in the Lower Austrian community of Tulbing (the district of Tulln) (see the remark: MMFH III 1969, 34).

Cumenberg – one of the early medieval Latin nominations of the mountainous area of the Vienna Woods (the mountain range in the Eastern Alps), not far from Vienna, within Lower Austria, among the names "*mons Comagenus*", "*Chumberg*", "*Cumeoberg*", "*Chumeoberg*" (Koller 1963, 238-241; Haberl 1976, 155-156).

²⁵ In Bishop Pilgrim's rigged text of the diploma-confirmation from 823 we find the following description: "[...] *Litaha iuxta fontem, qui vocatur Sconibruno* [...], *et Zeizzimurus cum tali marcha, ut genitor noster Karolus decreuit, hoc est ab illo castello in orientali plaga adusque pendentem lapidem in ora montis Comageni, et in australi vsque ad Chunihohesstetin. In occidentali autem vsque ad aceruos sitos inter Tullanam et ipsum castellum et ultra Danubium ad Trobinse, et exinde ad Mochinleo et usque ad Zinbure et Treisma* [...]" (CDEM I 1836, 13; MMFH III 1969, 118).

Chunihohesstetin – the modern-day community of Königstetten (the district of Tulln, Lower Austria) on the western slope of the Vienna Woods (see the remark: MMFH III 1969, 95; Lechner 1938, 38; Haberl 1976, 156).

Tullana – the present-day city of Tulln in Lower Austria (Müller 1915, 125; Haberl 1976, 156).

Trobinse – the modern-day community of Trübensee (the district of Tulln) in Lower Austria (Reutter 1912, 45; Müller 1915, 125; Lechner 1938, 32, 38).

Mochinleo – perhaps the present-day Lower Austrian community of Grossmugl (the district of Korneuburg) (Šembera 1858, 31; Reutter 1912, 45). However, the Austrian historian Karl Lechner (1938, 32), as well as R. Müller (1915, 125) before, identified this oikonim not with Grossmugl, but with the large

On the one hand, this passage once again demonstrates the nature of the extended version of falsification of the diploma from 823, because the previously cited documents of King Louis II from March 4, 833 and from February 16, 836 p. formed a basis of the creation of the falsification (Müller, 1915, 124-125), which is evidenced by the resemblance of geographical descriptions of some newly-owned possessions of the Bishopric of Passau (*Litaha, Sconibruno, Cumenberg/mons Comagenus*). Another part of the territories (*Chunihohesstetin, Tullana, Trobinse, Mochinleo, Zinbure*) was granted to the diocese not in 823, but only at the end of the 10th century (MMFH III 1969, 94; Lechner 1938, 38).²⁶ On the other hand, this description serves as the evidence of a constant extending of the ecclesiastical jurisdiction of the Diocese of Passau to the east and north, illustrating the dynamics of the north-eastern border of the area of the St. Stephen eparchy even during the second half of the 10th century.²⁷ Thus, Karl Lechner (1938, 32) considered that the above-drawn line of the Passau estates, in particular, the section of Wagram – Trübensee – Mohho north of the Danube, was the Moravian-Bavarian frontier until the turn of the 10th – 11th centuries. Author's conviction about the late demarcation line of the Bavarian and the Moravian lands is, in our opinion, completely justified, taking into account that the Bishopric of Passau obtained the mentioned possessions exactly from the hands of the Bavarian Duke Henry II in 985 – 991 (MMFH III 1969, 94) just within the contact zone of the Bavarians and the Moravians (Krawarik 2014, 39; Balcárková – Kalhous – Eichert 2017, 38-39, 62), wherefrom the ecclesiastical jurisdiction of the Diocese of Passau spread further eastward.²⁸

If we consider the royal land donations to the local Bavarian church dioceses as one of the signs of colonization and missionary development of a new space, then exactly these tasks were facing the Bishopric of Passau (Boshof 1995, 58). Undoubtedly, according to the conviction of the German historian Egon Boshof (1995, 58), this fact is confirmed by the benefaction of Emperor Louis from 823, particularly, by the land grants of Louis II the German to the Passau episcopate “*in provintia Auarorum*” from 833 [as well as by the donations from 836 – O. K.] and, in general, by the possessions between the Raba River and the Vienna Woods.

mound Mohho, located between the villages of Ober- and Unterzögersdorf (the district of Korneuburg, Lower Austria), which is quite possible, as in geographical aspect this barrow completely fit into the outline of the Passau land donations from the Bavarian King Louis.

It is very difficult to identify the toponym *Zinbure* in the diploma-falsification. For example, J. Lampel (1915, 151) associated it with the present-day Lower Austrian city of Eggenburg (the district of Horn). But in that case, *Zinbure* would be located too far north of the other toponyms mentioned in the falsification, in particular *Treisma*, which should be understood as present-day St. Pölten (Klebel 1955, 321; Erkens 1986, 87; Plessner 1998). It violates the logic of delineations of the Passau possessions “*ultra Danubium ad Trobinse, et exinde ad Mochinleo et usque ad Zinbure et Treisma*”. It is also possible that the clerk of the late 10th century under the name *Treisma* could fix the territory of the present-day city of Traismauer (the district of St. Pölten, Lower Austria). So, we consider that *Zinbure* – is a settlement near the village of Wargam (the district of Tulln) in Lower Austria (see the remark: MMFH III 1969, 95). Perhaps, it is even one of the archaic names of the modern-day Lower Austrian city of Herzogenburg (the district of St. Pölten) on the Traisen River, between Traismauer and St. Pölten.

²⁶ In fact, exactly that boundary of the Passau possessions, supplemented by a number of another toponyms, was recorded in the original diploma of the Bavarian Duke Henry II the Wrangler from 985 – 991 concerning the granting of lands in the Eastern March to the Passau episcopate (MMFH III 1969, 94).

²⁷ The purpose of creating the falsification of the diploma from 823 testifies a need to confirm and expand the territorial rights of the Passau churchmen during the specified period (Erkens 1986, 93).

²⁸ According to the German historian Eduard Mühle (1996, 222), exactly the falsifications of Bishop Pilgrim are the decisive testimony that the church ambitions of the Episcopate of Passau were directed not to “*neighbour Moravia*”, but rather to “*Moravia situated east of the Danube*”.

Consequently, the sanctions of the Bavarian King reflected in the above-cited diplomas and the first-hand missionary activity of Reginhar gave the expected result to the ruling Carolingian court. The Bavarian clergy and politically organized Christianization received a direct access to the Moravian lands and provided Louis II with a stable form of indirect intervention in the policy of the Moravian Prince Mojmir and his successor Rostislav (*Rasticius*, 846 – 870) (Čáky 2016, 18). Henceforth, the ecclesiastical jurisdiction of the Diocese of St. Stephen, as well as the Carolingian political influence, gradually begun to cover the lands in the Morava basin and the boundary territories of Mojmir's state (Floria 1988, 124; Goldberg 2004, 75; Čáky 2016, 32; Botek 2018, 99), where the clergy from Passau carried out the evangelizing work and introduced the Church institutionalization, for a long time competing with the missionaries from Salzburg (Havlík 1963, 107; Botek 2018, 99).²⁹

In general, the missionary potential of the Passau episcopate at the beginning of the 9th century was already so great, that the Frankish Emperor Louis I and his son, the Bavarian King Louis II began to donate new possessions in *Marcha orientalis* and Upper Pannonia to the Diocese of Passau. The analysis of the relevant diplomas from the chancellery of the Carolingians from 823, 833 and 836, as well as the documents of later origin (the last quarter of the 10th century), demonstrated that the land estates granted to the St. Stephen Bishopric – *Treisma, Wachowa, Pelagum, Nardinum, Reoda, Aspach, Wolfeswanach, Erlawa, Artagrum, Saxinum, Litaha, Zeizzinmurum, Kirichbach, Tumulus, Cumenberg* – compiled not only a list of territorial acquisitions, but also formed a peculiar missionary route of the Passau clergy. The ecclesiastical connection between these lands, situated along the both banks of the Danube and its tributaries – the Naarn, Pielach, Erlauf and Leitha rivers, was established along the line of the most important monasteries, which existed there and were covered by the church jurisdiction of the Episcopacy of Passau. Such communication also coincided with the ancient Roman roads and later trade routes in the structure of the Trans-European system of roads of the 9th century, which is proved archaeologically. In the 830s the outlined missionary route directly reached the possessions of the Moravian Prince Mojmir. There are weighty reasons to think that the Bavarian King Louis II intentionally extended the boundaries of the Bishopric of Passau eastwards, having attached to it the lands around the Leitha River and within the Vienna Woods in 833 – 836, in order to expand the ecclesiastical jurisdiction of the mentioned diocese, and, thus, his own royal influence further on the Great Moravian lands.

REFERENCES

Annales regni Frankorum. 1895. Annales regni Francorum inde ab A. 741. usque ad. A. 829. qui dicuntur Annales Laurissenses Maiores et Einhardi. In Pertz, Georg Heinrich – Kurze,

²⁹ The Czech historian Lubimír Havlík (1963, 107) was convinced that the Mojmiroviches' possessions had never been a subject of the ecclesiastical jurisdiction of Passau, excepting the one-year period of the Frankish occupation during 870 – 871, and “*the Christianization of Moravia wasn't the result of activities of only the Bavarian clergy*”. However, we don't agree with the authoritative researcher that the lands of the Mojmiroviches dynasty had never been covered by the jurisdiction of the Bavarian dioceses, in particular, of the Episcopate of Passau. Otherwise, how to explain the further long-lasting canonical and religious-political confrontation between the Bavarian supreme clergy and the representatives of the Cyril and Methodius church tradition during the second half of the 9th century for the spheres of influence in Great Moravia? In addition, the fact of missionary activity of the Bavarian monasticism in this area is confirmed by numerous archaeological finds of the cult objects of the “*Passau-Salzburg*” origin (Kouřil 2014, 102). On the other hand, L. E. Havlík (1963, 107) was quite right, stating the presence of the Eastern Roman (Byzantine) and the Northern Italian (Aquileian) missionary factors in the Mojmiroviches' possessions.

- Friderikus (eds.). *Monumenta Germaniae Historica. Scriptorum Rerum Germanicarum*. Hannover.
- Annales Tiliiani*. 1966. *Annales Tiliiani*. In Bartoňková, Dagmar et al. (eds.). *Magnae Moraviae Fontes Historici: Prameny k dějinám Velké Moravy, Tomus I : Annales et chronicae*. Praguae – Brunae, 58-59.
- Balcárková, Adéla – Kalhous, David – Eichert, Stefan*. 2017. Zur Entwicklung der Grenze im mährisch-österreichischen Grenzgebiet während des 11. – 12. Jahrhunderts und zur Rolle der Befestigung von Nikolausburg/Mikulov. In *Beiträge zur Mittelalterarchäologie in Österreich* 32, 37-72.
- Balcárková, Adéla – Kalhous, David*. 2016. Vývoj moravsko-rakouské hranice v raném středověku Mikulov – vstupní brána na území Moravy. In *Památky archeologické* 107, 117- 180.
- Bekker, Karl*. 2012. Древняя история [Ancient history]. Moscow.
- Bernardus*. 1880. *Bernardi Cremifanensis historiae*. In Pertz, Georg H. (ed.). *Monumenta Germaniae Historica, Tomus XXV : Scriptorum*. Hannover, 651-678.
- Bodnariuk, Bogdan Mykhailovych*. 2012. Харизма пустелі. Витоки, становлення, духовно-аскетична і місіонерська практика християнського чернецтва III–XI ст. [Charisma of desert. Origins, formation, spiritual-ascetic and missionary practice of Christian monasticism of the 3th – 11th centuries]. Chernivtsi.
- Boshof, Egon*. 1995. Das Schreiben der bayerischen Bischöfe an einen Papst Johannes – eine Fälschung Pilgrims? In Dahlhaus, Joachim – Kohnle, Armin (eds.). *Papstgeschichte und Landesgeschichte. Festschrift für Hermann Jakobs zum 65. Geburtstag*. Köln – Weimar – Wien, 37-67.
- Botek, Andrej*. 2014. *Velkomoravské kostoly na Slovensku a odraz ich tradície v neskoršom období*. Bratislava.
- Botek, Andrej*. 2018. K otázke novej kanonizácie našich panovníkov z najstarších dejín. In *Historický zborník: vedecký časopis o slovenských národných dejinách* 28/1, 91-116.
- Bowlus, Charles R*. 1995. *Franks, Moravians and Magyars: The Struggle for the Middle Danube, 788 – 907*. Philadelphia.
- Čáky, Milan*. 2016. *Politický a štátotvorný význam veľkomoravskej a cyrilo-metodskej tradície*. Brno.
- Čaplovič, Dušan*. 1998. *Včasnostredoveké osídlenie Slovenska*. Bratislava.
- CDEM I*. 1836. Boczek, Antonius (ed.). *Codex diplomaticus et epistolaris Moraviae, Tomus I : 896 – 1199*. Olomucium.
- Chronicon monasterii*. 1721. *Chronicon monasterii Mellicensis, ab anno primo Aerae Christi ad annum ejusdem MDLXIV*. In Pez, R. D. P. Hieronimus (ed.). *Scriptores Rerum Austriacarum, Tomus I*. Lipsia, 163-288.
- Dekan, Ján. T*. 1947. Príspevok k otázke politických hraníc Veľkej Moravy In Varsik, Branislav (ed.). *Historica Slovaca, Tomus 5*, 198-211.
- Dessl OCist, Reinhold J*. 2002. Der Hl. Laurentius in Oberösterreich. Eine Beitrag zur Geschichte seiner Kirchenpatrozinien. In *Jahrbuch des Oberösterreichischen Musealvereines* 147, 169-180.
- Dubski, Rainald*. 2012. *Grundherrschaft und Christianisierung als prägende Elemente des Grenzaumes zu Ungarn und Mähren – Vom Ende der Frankenherrschaft bis zum Beginn des hohen Mittelalters*. Dissertation angestrebter akademischer Grad PhD. Universität Wien. Wien.
- Dvornik, Francis*. 2005. Слов'яни в європейській історії та цивілізації [The Slavs in European History and Civilization]. Kyiv.

- Erkens, Franz-Reiner.* 1986. Ludwigs des Frommen Urkunde vom 28. Juni für Passau (MB²778). In *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 42, 86-117.
- Fedeles, Tamaš – Koszta László.* 2011. Pécs (Fünfkirchen). Das Bistum und die Bischofsstadt im Mittelalter. In Fazekas, István et al. (eds.). *Publikationen der Ungarischen Geschichtsforschung in Wien* 2. Wien.
- Floria, Boris Nikolaevich.* 1982. О самосознании великоморавской народности [About the self-consciousness of the Moravian people]. In Koroliuk, Vladimir Dorofeevich (ed.). *Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху раннего средневековья* [The development of ethnic identity of the Slavic peoples in the early Middle Ages]. Moscow, 82-96.
- Floria, Boris Nikolaevich.* 1988. Принятие христианства в Великой Моравии, Чехии и Польше [The adoption of Christianity in Great Moravia, Czech and Poland]. In Litavrin, Gennadiy Grigor'evich (ed.). *Принятие христианства народами Центральной и Юго-Восточной Европы и крещение Руси* [The adoption of Christianity by the peoples of Central and South-Eastern Europe and the baptism of Rus']. Moscow, 122-158.
- Gassner, Verena – Pülz, Andreas.* 2015. *Der römische Limes in Österreich: Führer zu den archäologischen Denkmälern.* Wien.
- Genser, Kurt.* 1982. Neues zu einigen Wirkungsstätten des heiligen Severin. In *Mitteilungen der Gesellschaft für Salzburger Landeskunde* 122, 61-70.
- Geschichtliche Beilagen.* 1890. *Geschichtliche Beilagen zu den Consistorial-Currenden der Diöcese St. Pölten.* Bd. 4. St. Pölten.
- Goldberg, Eric J.* 2004. Ludwig der Deutsche und Mähren. Eine Studie zu karolingischen Grenzkriegen im Osten. In Hartmann, Wilfried (ed.). *Ludwig der Deutsche und seine Zeit.* Darmstadt, 67-94.
- Good, Leanne Marie.* 2012. *Land and Landscape: The Transformation from Agilolfing to Carolingian Bavaria, 700 – 900.* PhD Thesis. University of California. Los Angeles.
- Haberl, Johanna.* 1976. *Favianis, Vindobona und Wien: Eine archäologisch-historische Illustration zur Vita S. Severini des Eugippius.* Leiden.
- Havlík, Lubomír E.* 1956. *Znojenské hradiště sv. Hypolita. Příspěvek k nejstarším dějinám církevní organisace na Moravě.* Brno.
- Havlík, Lubomír E.* 1963. Byzantská mise a Velká Morava. In *Sborník Matice moravské* 82, 105-131.
- Havlík, Lubomír E.* 1998. *Dějiny Královského města Znojma a znojemského kraje od nejstarších dob do sedmdesátých let 19. století.* Brno.
- Havlík, Lubomír E.* 2013. *Kronika o Velké Moravě.* Brno.
- Heather, Peter.* 2016. *Великие завоевания варваров. Падение Рима и рождение Европы* [Empires and Barbarians. The Fall of Rome and the Birth of Europe]. Moscow.
- Holub, Zbyněk.* 2014. *Jazykové doklady prehistorické podunajské migrace slovanského etnika na český jih.* Opava.
- Hudeček, Jakub.* 1936. *Vývoj církevního zřízení na Moravě v IX. a X. století.* In *Sborník velehradský* 7, 15-43.
- Ivanič, Peter.* 2007. *Predcyrilometodské misie na území dnešnej Moravy a Slovenska z pohľadu českej a slovenskej historiografie.* In Michalov, Jozef et al. (eds.). *Duchovné, intelektuálne a politické pozadie Cyrilometodskej misie pred jej príchodom na Velkú Moravu.* Nitra, 46-59.
- Ivanič, Peter.* 2011. *Západní Slovania v ranom stredoveku: história, kultúra, hospodárstvo, náboženstvo.* Nitra.
- Klebel, Ernst.* 1954. *Eichstätt und Herrieden im Osten.* In *Jahrbuch für fränkische Landesforschung* 14, 87-96.
- Klebel, Ernst.* 1955. *Zur Kritik der Urkunde Ludwigs des Frommen für Passau vom 28. 6. 823.* In *Archivalische Zeitschrift* 50/51, 319-327.

- Klíma, Bohuslav F.* 2000. Slovanské výšinné hradiště sv. Hypolita ve Znojmě – velkomoravské mocenské centrum Jz. Moravy. In Klíma, Bohuslav F. (ed.). Staroslovanská Morava. Sylaby přednášek ze semináře pro učitele ZŠ a SŠ. Drobné studijní texty – svazek 2. Brno, 55-70.
- Klíma, Bohuslav F.* 2010. Using the results of the Archaeological Excavations of the Department in Znojmo-Hradiště to the knowledge of Early Christianity in Moravia. In Sborník prací Pedagogické fakulty Masarykovy univerzity v Brně, řada společenských věd 24/2, 3-12.
- Klíma, Bohuslav.* 2001a. Objev prvního velkomoravského kostela na hradišti sv. Hypolita ve Znojmě. In Sborník prací Pedagogické fakulty Masarykovy univerzity v Brně, řada společenských věd 18, 3-24.
- Klíma, Bohuslav.* 2001b. Od počátků archeologických výzkumů MU na Velkomoravském výšinném hradišti sv. Hypolita ve Znojmě k posledním objevům. In Podborský, Vladimír (ed.). 50 let archeologických výzkumů Masarykovy univerzity na Znojemsku. Brno, 37-56.
- Knappek, Ludevít.* 1935. Cirkev a stat v boji o rozšírenie krestanstva v IX. storočí. Príspevok k charakteristike christianizácie kniežatstva Pribinovho a ríše Veľkomoravskej. In Stanislav, Ján (ed.). Ríša Veľkomoravska: sborník vedeckých prác. Praha, 231-253.
- Koller, Heinrich.* 1963. Der "mons Comagenus". In Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 71, 237-245.
- Konečný, Lubomír.* 1975 – 1976. Nejstarší politicko-církevní ústředí Moravy. In Sborník prací Filozofické fakulty Brněnské univerzity 24/25, 9-22.
- König, Tomáš.* 2017. The Great Moravian territory of Nitra. Cultural manifestations, territorial scope and the ethnic and social-political identity of its population. In Muzeológia a kultúrne dedičstvo 5/2, 9-28.
- Kouřil, Pavel.* 2014. Archeological evidence of Christianity in relics of material culture of the 9th and 10th centuries in Moravia with focus on crosses. In Kouřil, Pavel et al. (eds.). The Cyril and Methodius Mission and Europe. 1150 Years Since the Arrival of the Thessaloniki Brothers in Great Moravia. Brno, 102-113.
- Kožiak, Rastislav.* 2006. Christianizácia Avarov a Slovanov na strednom Dunaji: Príbeh svätcov-misionárov, svätá vojna alebo kultúrny šok. In Kožiak, Rastislav – Nemeš, Jaroslav (eds.). Studia Christiana, Vol. I. Bratislava, 121-147.
- Krawarik, Hans.* 1970. 850 Jahre Windischgarsten. In Jahrbuch des Oberösterreichischen 115, 129-154.
- Krawarik, Hans.* 1971. Zur Siedlungsgeschichte des Pyhrnpassraumes. In Jahrbuch des Oberösterreichischen Musealvereines 116, 195-212.
- Krawarik, Hans.* 2002. Frühmittelalterliche Erschliessung im Unteren Traungau. In Jahrbuch des Oberösterreichischen Musealvereines 147/1, 75-125.
- Krawarik, Hans.* 2008. Das Machland und seine Herren. In Mitteilungen des Oberösterreichischen Landesarchivs 21, 31-106.
- Krawarik, Hans.* 2014. Siedlungsprozesse des Frühmittelalters im Mühlviertel. In Jahrbuch der Gesellschaft für Landeskunde und Denkmalpflege Oberösterreich 159, 37-112.
- Kučera, Matúš.* 1985. Veľká Morava: spoločnosť, kultúra, tradícia. Bratislava.
- Lampel, Josef.* 1915. Der mährische Anteil am Gemärke des Landbuches. In Jahrbuch für Landeskunde von Niederösterreich 13/14, 28-156.
- Lechner, Karl.* 1938. Die geschichtliche Landschaft zwischen Donau und Wagram. In Jahrbuch für Landeskunde von Niederösterreich. Serie: Neue Folge 27, 30-70.
- Lechner, Karl.* 1969. Die salzburgisch-passauische Diözesanregulierung in der Buckligen Welt im Rahmen der Landschaftsgeschichte des 9. Jahrhunderts. In Mitteilungen der Gesellschaft für Salzburger Landeskunde 109, 41-64.

- Leont'ev, Andrey Yevgen'evich – Nosov, Evgeniy Nikolaevich.* 2012. Восточноевропейские пути сообщения и торговые связи в конце VIII – X в. [Eastern European communication routes and trade relations at the end of the 8th – 10th centuries]. In Makarov, Nikolay Andreevich (ed.). Русь в IX – X веках. Археологическая панорама [Rus' in the 9th – 10th centuries. Archaeological panorama]. Moscow – Vologda, 383-401.
- Lysý, Miroslav.* 2015. “Omnes Marahoni insimul mandaverunt”: мораване как этнос и политическая единица. [“Omnes Marahoni insimul mandaverunt”: the Moravians as an ethnos and political entity]. In *Studia Slavica et Balcanica Petropolitana* 2, 82-98.
- Marsina, Richard.* 1992. Kristianizácia Maďarov a Uhorska medzi východom a západom. In *Historický časopis* 40/4, 409-421.
- Marsina, Richard.* 2012a. Benediktínske opátstvo (kláštor) sv. Hypolita na Zobore (Čas vzniku, patronát, diplomatická činnosť). In *Studia Historica Tyrnaviensia* 14/15, 19-31.
- Marsina, Richard.* 2012b. Metodov boj. Bratislava.
- Maurer, Hermann.* 1985. Waldviertel 1985. Einführung in die Jahrestagung 1985 der Gesellschaft für vor- und Frühgeschichte in Pulkau. In *Mannus-Bibliothek* 23. Bonn.
- Medek, Václav.* 1971. Osudy moravské církve do konce 14. věku. I. Díl : Dějin olomoucké arcidiecéze. Praha.
- MMFH III.* 1969. Bartoňková, Dagmar et al. (eds.). Magnae Moraviae Fontes Historici: Prameny k dějinám Velké Moravy, Tomus III : Diplomata. Epistolae. Textus historici varii. Brno.
- Mühle, Eduard.* 1996. Altmähren oder Moravia? Neue Beiträge zur geographischen Lage einer frühmittelalterlichen Herrschaftsbildung im östlichen Europa. In *Zeitschrift für Ostmitteleuropa-Forschung* 46/2, 205-223.
- Mulík Peter.* 2017. Pojem slovenského územia z historicko-geografického a historicko-lingvistickeho aspektu v najstaršom období. In Letz, Róbert et al. (eds.). Slovenské územie. Martin, 15-32.
- Müller, Richard.* 1915. Frauen Helchen Burg. In *Jahrbuch für Landeskunde von Niederösterreich* 13/14, 112-127.
- Notae.* 1880. Notae de episcopis Pataviensis. In Pertz, Georg H. (ed.). *Monumenta Germaniae Historica*, Tomus XXV : Scriptorum. Hannover, 623-627.
- Nótári, Tomás.* 2007. Conversio Bagoariorum et Carantanorum – document of an early Medieval show trial. In *Publicationes Universitatis Miskolcensis. Sectio Juridica et Politica*, 25/1, 95-119.
- Parello, Daniel.* 2015. Die mittelalterlichen Glasmalereien in Regensburg und der Oberpfalz (ohne Regensburger Dom). In *Corpus Vitearum Medii Aevi* 13/2. Berlin.
- Plesser, Alois.* 1998. Zur Kirchengeschichte des Viertels ob dem Wienerwald vor 1627. In *Geschichtliche Beilagen zum St. Pöltner Diözesanblatt* 16. St. Pölten.
- Poulik, Josef.* 1985. Great Moravia and the mission of Cyril and Methodius. Prague.
- Ratkoš, Peter.* 1958. Velkomoravské obdobie v slovenských dejinách. In *Historický časopis* 6/1, 3-31.
- Ratkoš, Peter.* 1971. Kristianizácia Velkej Moravy pred misiou Cyrila a Metoda. In *Historický časopis* 19/1, 71-83.
- Reutter, Hans.* 1912. Ein fränkisches Grenz- und Siedlungssystem in den karolingischen Südostmarken. In *Jahrbuch für Landeskunde von Niederösterreich* 10, 1-108.
- Richter, Václav.* 1965. Die Anfänge der grossmährischen Architektur. In Macůrek, Josef (ed.). *Magna Moravia: sborník k 1100. výročí příchodu byzantské mise na Moravu*. Praha, 121-360.
- Rops, Daniel.* 2014. Kościół wczesnego średniowiecza. Warszawa.
- Ruttikay, Alexander T.* 2007. O počiatkoch kresťanstva a najstarších sakrálnych architektúrach na území Slovenska. In Michalov, Jozef et al. (eds.). *Poznávanie Kultúrneho dedičstva sv. Cyrila*

- a Metoda. Monografia príspevkov z medzinárodnej vedeckej konferencii. Nitra, 3. júl 2007. Nitra, 40-53.
- Ruttkay, Alexander T. 2016. O počiatkoch kresťanstva na území Slovenska, význame cyrilo-metodskej misie a jej odozvách v 10.–11. storočí. In Konštantínove listy 9/2, 2-10.
- Schwarcz, Andreas. 2016. Koexistenz im Untergang. Das Leben mit dem Barbaren am norischen Limes im 5. Jahrhundert. In Der Donaulimes in der Spätantike und im Frühmittelalter 22, 77-88.
- Sedov, Valentin Vasil'evich. 1995. Славяне в раннем Средневековье, Т. 2 [The Slavs in the early Middle Ages, Vol. 2]. Moscow.
- Šembera, Alois V. 1858. Dějiny řeči a literatury československé. Vídeň.
- Sommer, Petr – Třeštík, Dušan – Žemlička, Josef. 2013. Čechy a Morava. In Berendová, Nora (ed.). Christianizace a utváření křesťanské monarchie. Skandinávie, střední Evropa a Rus v období 10. – 12. století. Praha, 219-261.
- Štefanovičová, Tatiana. 1989. Osudy starých Slovanov. Martin.
- Steinhübel, Ján. 1995. Veľkomoravské územie v severovýchodnom Zadunajsku. Bratislava.
- Steinhübel, Ján. 2014. Kresťanstvo medzi Veľkou Moravou a Uhorskom : otázka continuity a discontinuity. In Historia Sclavorum Occidentis 1/6, 42-61.
- Steinhübel, Ján. 2016. Nitrianske kniežatstvo. Počiatky stredovekého Slovenska. Bratislava.
- Štíh, Peter. 2010. The Middle Ages between the Eastern Alps and Northern Adriatic: Selected Papers on Slovene Historiography and Medieval History. In East Central and Eastern Europe in the Middle Ages, 450 – 1450. Vol. 11. Leiden – Boston.
- Szöke Béla. M. 2002. Christliche Denkmäler in Pannonien aus der Karolingzeit. In Zalai Múzeum 11, 247-266.
- Szöke, Béla. M. 2009. Karolingische Kirchenorganisation in Pannonien. In Glaube, Kult und Herrschaft. Phänomene des Religiösen im 1. Jahrtausend n. Chr. in Mittel- und Nordeuropa 12, 395-416.
- Tisch, Peter, J. 2013. Überraschende Entdeckungen in der Pfarrkirche Wolfsbach. Neue Beobachtungen bei den Grabungsarbeiten. In VEMOG (ed.). Mosaik Steine. Spurensuche in der Mostviertler Geschichte. Linz, 86-103.
- <http://vemog.at/wp-content/uploads/2015/12/wolfsbach-archäologie-Pater-Jacobus-Tisch.pdf>
- Třeštík, Dušan. 2009. Powstanie Welkich Moraw. Morawianie, Czesi I Europa Środkowa w latach 791 – 871. Warszawa.
- Vlasto, Alexis P. 1970. The Entry of the Slavs into Christendom. An Introduction to the Medieval History of the Slavs. Cambridge.
- Vlasto, Alexis P. 2004. Запровадження християнства у слов'ян. Вступ до середньовічної історії слов'янства [The Entry of the Slavs into Christendom. An Introduction to the Medieval History of the Slavs]. Kyiv.
- Weber, Andreas O. 1999. Studien zum Weinbau der altbayerischen Klöster im Mittelalter: Altbayern – österreichischer Donaauraum – Südtirol. Stuttgart.
- Weinzierl, Herbert F. 2018. Nachantike Siedlungsentwicklung am römischen limes in Österreich. Wien.
- Winter, Otto F. 1998. St. Lorenzi in der Wachau (St. Lorenz, Marktgemeinde Rossatz-Arnsdorf). In Jahrbuch für Landeskunde von Niederösterreich 63/64, 429-447.
- Wolfram, Herwig. 1972. Der heilige Rupert und die antikarolingische Adelsopposition. In Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 80, 4-34.
- Wolfram Herwig. 2011. Die ostmitteleuropäischen Reichsbildungen um die erste Jahrtausendwende und ihre gescheiterten Vorläufer. In Hlaváček, Ivan – Patschovsky, Alexander (eds.). Böhmen

und seine Nachbarn in der Přemyslidenzeit (In Vorträge und Forschungen 74). Ostfildern,
49-90.

Wood, Ian. 2001. *The Missionary Life: Saints and the Evangelisation of Europe 400 – 1050*.
Harlow – New York.

Ostap Kardash
Vasyl Stefanyk Precarpathian National University
Faculty of history, politology and international relations
Department of world history
Centrum Studiorum Mediaevalium
Shevchenko St., 57,
76018, Ivano-Frankivsk,
Ukraine
ostap.kardash@gmail.com

KONSTANTYN FILOZOF, CZYLI KTO?

Constantine the Philosopher, Who Was He?

Marian Andrzej Wesoły

DOI: 10.17846/CL.2020.13.2.22-34

Abstract: WESOŁY, Marian Andrzej. *Constantine the Philosopher, Who Was He?* This outstanding historical figure who died 1151 years ago on February 14, 869, has become known in history under a different name, often known without the eloquent epithet of 'philosopher', but with the added religious dignity of St. Cyril. He is usually compared to his elder brother St. Methodius, and they are nowadays commonly referred to as the Apostles to the Slavs, although today hardly anyone knows that their original names were Konstantinos and Michael. There is extensive literature on the importance of these Thessalonian brothers for the creation of the Slavic alphabet (Glagolitic) and the translation from Greek of the liturgical offices. The literature includes mainly religious, philological and historical perspectives, but there are only few philosophical and historiosophical considerations. In respect of the mentioned anniversary of Constantine – St. Cyril, we will reflect on his philosophical education, views and discussions with various interlocutors.

Keywords: *Constantine the Philosopher, Methodius, first teachers of the Slavs, enkyklios paideusis, Byzantine philosophy*

*Odrzekł mu tedy Filozof: dar to wielki dla tych, co go
potrzebują, a dla mnie nie ma nic większego od nauki, przez
którą zyskując mądrość czci i bogactwa chcę szukać pradziada.*

*Posłaliśmy ci tego, komu Bóg te [lity słowiańskie] objawił,
męża czcigodnego i prawowiernego, miłośnika ksiąg i filozofa.
Przyjmij dar ten, co cenniejszy i lepszy od wszelkiego srebra
i złota, i drogocennych kamieni, i przemijającego bogactwa.*

Żywot Konstantyna IV 15; XIV 18 (tłum. moje M.W.)

Znakomita postać, od śmierci której mija ponad 1150 lat (zm. 14 luty 869), przeszła do historii pod innym imieniem, z pominięciem wymownego epitetu 'Filozof', lecz z przydaniem religijnej godności 'Świętego'. Bywa on zestawiany ze swym starszym bratem, także 'Świętym', znanym potocznie też pod innym imieniem. Takie bowiem były przybrane imiona zakonne owych braci z Tesalonik (Sołunia): Kyrillos (Cyryl) i Methodios (Metody), zwanych potocznie w naszych czasach 'Apostołami Słowian', chociaż dziś mało kto wie, że ich oryginalne imiona brzmiały: Konstantinos (Konstantyn) i Michael (Michał). Kojarzy się ich z ewangelizacją, misją religijną

czy nawracaniem, jednak żadne z tych określeń nie występuje w dokumentach źródłowych, gdzie Konstantyn Filozof nazywany jest pierwszym nauczycielem ludu słowiańskiego, a Metody – ojcem i mistrzem naszym, arcybiskupem morawskim.

Na ich temat jest obszerna literatura przedmiotu, ujęta głównie w wymiarze religijnym, historycznym i filologicznym¹, wszelako niewiele w tym szerszego rozpoznania perspektywy filozoficznej czy historiozoficznej². Stworzenie od podstaw słowiańskiego alfabetu (głagolicy i cyrylicy) oraz przekład z greki ksiąg liturgicznych, to wiekopomne dziedzictwo braci Sołuńskich, o którym ogólnie wiadomo, lecz mało znane i docenione jest to, że Konstantyn był z wykształcenia i powołania filozofem. Dlaczego jego postać nie widnieje w wykładni historii filozofii bizantyńskiej czy średniowiecznej? Czyż nie można w ogóle określić jego poglądów filozoficznych i działalności na ich podstawie? Fakt, że nie tworzył tekstów filozoficznych, nie wyklucza go z tej dziedziny, skoro też inni niczego nie pisali, jak Sokrates, Pirron czy Karneades, choć mają zaszczytne miejsce w dziejach filozofii europejskiej.

Konstantyn jako filozof skazany był na zapomnienie zapewne dlatego, że właściwe rozpoznanie i docenienie filozofii greckiej krzewionej w Bizancjum nastąpiło dopiero w drugiej połowie XX wieku i jako nowa dziedzina historiografii nadal wymaga gruntownych studiów³. Tak więc autorzy większości prac o Konstantynie – Cyrylu w zasadzie nie byli zainteresowani wykładnią filozofii bizantyńskiej, jako też sami jej nieliczni badacze nie uwzględniali tegoż Konstantyna, gdyż uchodził on za misjonarza religijnego⁴.

Rozpoznajmy więc w źródłach racje uznania Konstantyna za jego życia Filozofem, nie tylko przez jego rodaków, ale i Saracenów, Chazarów, Żydów i Słowian. Podstawowym źródłem jest *Żywot Konstantyna i Żywot Metodego* – powstałe wkrótce po ich śmierci w języku i środowisku słowiańskim. Te najstarsze teksty tego piśmiennictwa, niebędące przekładem z grecki, tchną żywym wspomnieniem o tych świątłych i zasłużonych nauczycielach Słowian.

W *Żywocie Konstantyna* zwany on jest Filozofem prawie 70 razy, a raz tylko Cyrylem, gdy przed swą śmiercią przyjął takie imię zakonne. Tak samo wymowne jest nazywanie go Filozofem prawie 10 razy w nieco późniejszym *Żywocie Metodego*, napisanym wkrótce po jego śmierci (885). Konstantyn, choć młodszy od Metodego przynajmniej o dekadę i krócej żyjący (ok. 827-869), w obydwu tych tekstach stawiany jest na pierwszym miejscu i z wymownym epitetem Filozof. Z kolei Metody, jak czytamy w jego *Żywocie* (IV), gotów był umrzeć za wiarę chrześcijańską, służąc bratu młodszemu modlitwą, a ten jako Filozof nauczaniem pokonywał przeciwników.

Bliskim czasowo wyciągiem obydwu tych żywotów słowiańskich jest pochodny dokument łaciński, zwany *Legendą włoską* – *Legenda Italica*. W tym zwięzłym tekście Konstantyn jako Filozof wzmiankowany jest 12 razy, choć wątki biograficzne dotyczące braci Sołuńskich są tutaj na drugim planie.

Z kolei w słowiańskiej *Mowie pochwalnej na cześć świętych Cyryla i Metodego* chodzi już o uczczenie tych postaci jako świętych i przesławnych nauczycieli ludu słowiańskiego. Konstantyn jako Filozof wspomniany jest tylko raz, i to w takiej wzniosłej duchowej stylizacji:

¹ Podstawowe pozycje w literaturze obcej to: Grivec -Tomšič (1960), Dvornik (1970), Bernstein (1984), Tachiaos (2001). Z ważniejszych polskich opracowań: Lehr-Splawiński (1967), Naumow (1985), Leśny (1987), Moszyński (1988), Gajek – Górka (1991), Wójtowicz (2000).

² Na temat pojęcia filozofii według Konstantyna – Cyryla nieliczne są artykuły: Ševčenko (1956), Dostál (1966), Schütz (1985; 1990), Dupkala (2009), Gulevska (2012), Zozulaková (2016), Lukoviny (2017).

³ Pionierska była *La philosophie byzantine* Bazyla Tatakisa (1949 – polski przekład z moim posłowiem 2012). Zob. najnowsze opracowanie G. Kaprieva z przeglądem bibliografii: Brungs – Kapriev – Mudroch (2019).

⁴ W *Posłowie* do polskiego przekładu dzieła Tatakisa (277-28) umieściłem Konstantyna Filozofa w zestawie filozofów w Bizancjum. Podobnie uczynił także Ján Zozulák (2016, 55).

„Młodszym z urodzenia był błogosławiony Konstantyn, który przez umysł i cnoty wysoko w górę niczym orzeł wzlatywał na skrzydłach ducha. Oświecony boskim światłem rozumu stał się narzędziem wybranym Ducha Świętego (Dz 9, 15.17) i przezeń jaśniejąc wszelką wiedzę filozofów okazał się skarbnicą niewyczerpaną.” (tłum. A. Naumow).

Jeszcze w Liście papieża Hadriana II *Gloria in excelsis Deo* (868-969) Konstantyn widnieje jako błogosławiony filozof, natomiast w późniejszych dokumentach papieskich znika już jego imię, gdyż rzecz dotyczy głównie jego brata Metodego⁵. Poniżej jeszcze wrócimy do wczesnych utworów słowiańskich, w których Konstantyn wspomniany jest jako filozof, lecz wpiery rozpoznajmy dane biograficzne o jego usposobieniu duchowym, edukacji i powołaniu filozoficznym.

Jak czytamy w Żywocie Konstantyna [III], jako siedmioletni chłopiec w proroczym śnie wybrał on Mądrość (*Sophia*) na umiłowaną towarzyszkę życia. Otóż imię *Sophia* stało się w Bizancjum prawosławnym symbolem w wymownej nazwie świątyni Hagia Sophia, nie tylko zresztą w Konstantynopolu (Święta Mądrość - trafniej dosłownie tak tłumaczyć, niż potocznie Mądrość Boża).

W tym też duchu od wczesnej młodości był on pod wpływem ksiąg Grzegorza Teologa z Nazjanzu, którego czytał i wpażał pamięciowo uznając za swego „mistrza i oświeciciela”. Ten żyjący pięć wieków wcześniej (ok. 320 – 390), wybitny Ojciec Kościoła, uważał wykształcenie (*paideia*) za najwyższe dobro, jakie osiągamy w życiu. Jak wspominał w *Opowieści o swoim życiu* (Εἰς τὸν ἑαυτοῦ βίον), oddany był najbardziej zadumie i dociekliwości duchowej, a przypadła mu działalność publiczna sprawiała niewdzięczność i przygnębienie. Zauważmy analogiczne usposobienie duchowe młodego Konstantyna, który poświęcił się księgom i nauce, a przypadnie mu nader wymagająca służba cesarzowi.

Pragnąc dalej kształcić się w dziedzinie gramatyki (tj. w studiach literackich), nie zdołał znaleźć nauczyciela w ojczystym Sołuniu. Dzięki zaś wsparciu logotety (sekretarza cesarskiego) Teoktysta udał się na studia do Carogrodu (słowiańska nazwa Konstantynopola). Tam od połowy IX wieku po przewyciężeniu ikonoklazmu następuje polityczna i kulturowa konsolidacja Cesarstwa. To czasy, jak podają historycy, „świtu nowego humanizmu” (Tatakis, Lemerle), za sprawą wybitnych erudyty, bibliofilów, oraz odrodzenia świeckiej edukacji (*enkyklios paideusis*), czyli kształcenia w zakresie *trivium* (gramatyka, retoryka, dialektyka/logika) oraz *quadrivium* (geometria, arytmetyka, astronomia, muzyka). Powołano też działalność stołecznej wszechnicy (*pandidakērion*) w pałacu cesarskim Magnaura, gdzie zwieńczeniem studiów wyższych było prawo, medycyna i filozofia.

Takie wykształcenie uzyskał Konstantyn w krótkim czasie, jak czytamy w jego Żywocie [IV], że „wyczył się Homera i geometrii u Leona i u Fotiosa dialektyki i wszystkich nauk filozoficznych, nadto zaś retoryki, arytmetyki, astronomii i muzyki, i wszystkich innych sztuk helleńskich. A wszystkie te nauki tak opanował, jakby się tylko jednej uczył. Bystrość bowiem łączyła się z pilnością, jedna drugą przemagając, przez co doskonałą się nauki i sztuki.” (tłum. T. Lehr-Spławiński).

Otóż Leon (ok. 790 – 869) i Focjusz (ok. 810/820 – 893) to dwaj znakomici nauczyciele Konstantyna, dzięki którym mógł on wykształcić się na światłego filozofa. Nie wiemy, kiedy i gdzie studiował on u Leona, zwanego też wymownie Matematykiem czy Filozofem⁶. Zauważmy u Leona i Konstantyna analogiczne dążenie do wiedzy. Leon kształcił się najpierw w Konstantynopolu, lecz zainteresowany szczególnie matematyką udał się do pewnego mistrza na wyspie Andros i tam też zdobył fachowe i rzadkie księgi. Potem prywatnie nauczał, a jeden z jego uczniów

⁵ Odsyłamy do dokumentów papieskich zebranych w przekładzie polskim w: Gajek – Górka (Część 2, 1991).

⁶ Na temat Leona Matematyka zob. P. Lemerle (1971); T. A. Senina (2017).

będąc w niewoli saraceńskiej popisał się przed kalifem (zapewne Al-Mutasimem) świetną znajomością geometrii, nabytą u Leona. Wówczas kalif miał zaprosić Leona na swój dwór z ofertą sowitego wynagrodzenia, lecz ten odmówił, a w nagrodę cesarz Teofil zaoferował mu nauczanie (*ekpaideutērion*) przy kościele Czterdziestu Męczenników. Potem Leon awansował na arcybiskupa Tesalonik (840 – 843), lecz wkrótce został odsunięty jako przeciwnik kultu ikon, tak jak jego krewny i patriarcha Jan Gramatyk. Dalej nauczał on we wszechnicy pałacu cesarskiego Magnaura, który miał wyposażać w różne wynalazki techniczne, jak drzewa z ruchomymi ptakami, ryczące lwy i lewitujący cesarski tron. Był wynalazcą optycznego telegrafu z użyciem światła na wielkie odległości (od Konstantynopola do Tarsos w Cylicji).

W Leonie miał więc młody Konstantyn wzór niezwykle miłośnika ksiąg, uczonego w matematyce, astronomii i medycynie, ale też w literaturze i poezji (zachowały się jego epigramy). Konstantyn miał kształcić się u niego w tej właśnie dziedzinie geometrii i poezji.

Tak samo, a może jeszcze więcej, Konstantyn zawdzięczał znakomitemu mistrzowi Focjuszowi, u którego uczył się dialektyki i zespołu dziedzin filozoficznych. Focjusz bowiem najbardziej interesował się logiką i dialektyką Arystotelesa, którego nader cenił za realizm poznawczy, w czym zapewne zgadzał się także sam Konstantyn. Zanim został patriarchą, Focjusz przeczytał, streścił i ocenił w celu dydaktycznym ogromną liczbę ksiąg (270 tzw. kodeksów, nazwanych potem *Biblioteką*). Rozliczne pisma Focjusza świadczą o jego niebywałej erudycji i zacięciu pedagogicznym z troską o filozoficzną i teologiczną edukację młodzieży⁷.

Był to wytrawny uczonec i dyplomata, któremu dwukrotnie przypadło być światłym patriarchą (858 – 867; 877 – 886) Konstantynopola, choć wiązało się to z narosłymi konfliktami. W liście do papieża Mikołaja I (z roku 861) Focjusz żalił się z tego powodu, że po wyborze na patriarchę zmieniło się jego życie, oderwany został od kręgu swych uczniów i dyskutantów, narażając się na nieprzyjemności, zawiść i niezrozumienie.

W teologii Focjusz był wierny tradycji soborów powszechnych i pentarchii, czyli władzy pięciu wielkich patriarchatów. Jako patriarcha głosił homilie, rozsyłał listy i przesłania w spornych sprawach kościelnych, określił przymioty i cnoty sprawiedliwego władcy, relacje między cesarstwem a patriarchatem. Wszelako to jego osoba i podjęte decyzje stały się osią konfliktu z papieżem w sprawie prymatu Rzymu, chrystianizacji Bułgarii i Moraw, a także w kwestii dogmatycznej *Filioque*, co doprowadziło do schizmy (w 867 r.).

W tym wszystkim z braku świadectw niejasny jest stosunek Konstantyna Filozofa do swego mistrza Focjusza. Być może niezależnie od ich ewentualnych sporów oraz kolei losu jeden dla drugiego był „nader trwałym przyjacielem” (*fortissimus amicus*), jak to podaje Anastazy Bibliotekarz⁸.

W każdym razie Focjuszowi głównie zawdzięczał Konstantyn swą świetną formację filozoficzną. Dodajmy, że Focjusz wykształcił później także cesarza Leona VI (886 – 912), któremu też przypadł zaszczytny epitet Filozof.

Przytoczmy teraz, jak odpowiedział Konstantyn na pytanie logotety Teoktysta: „Filozofie, chciałbym się dowiedzieć, co to jest filozofia. On zaś bystrze mu zaraz odpowiedział: Jest to rozumienie rzeczy Boskich i ludzkich, w jakim stopniu może się człowiek zbliżyć do Boga i jak uczy się przez działanie stawać się na obraz i podobieństwo Stwórcy swego. Odtąd tym bardziej polubił go i stale zapytywał o wszystko ten mąż tak znakomity i czcigodny. A on wykladał mu filozofię, wielkie myśli w niewielu słowach wypowiadając.” (*Żywot Konstantyna*, IV 8, Lehr-Splawiński 1967).

Jest to najważniejsze świadectwo, które należy rozumieć w kontekście ówczesnej edukacji filozoficznej. To wczesny okres filozofii bizantyńskiej, odziedziczonej po antycznej, jeszcze sprzed

⁷ Na temat Focjusza zob. Lemerle (1971); Dvornik (1967; 1970; 1974); Kapriev (2019).

⁸ Zob. Lukoviny (2015); Garzaniti (2015).

sporami wokół tzw. teologii mistycznej i apofatycznej⁹. Tradycyjnie dzielono filozofię na teoretyczną obejmującą teologię, fizykę i matematykę, oraz praktyczną w zakresie etyki, ekonomii i polityki. W znaczeniu zaś bardziej określonym filozofię pojmowano dość szeroko zgodnie z tradycją szkół neoplatońskich w Atenach i Aleksandrii. U schyłku V wieku Ammonios w *Komentarzu do Isagogi* (2.22-9.24) Porfiriusza wyszczególnił sześć określeń filozofii, powtarzanych i przez innych egzegetów (Jan Damasceński, Dawid, Elias). Są one następujące:

1. poznanie bytów jako bytów (γνώσις τῶν ὄντων ἢ ὄντα); 2. poznanie spraw boskich i ludzkich (γνώσις θεῶν τε καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων); 3. upodobnianie się do Boga podług ludzkiej możliwości (ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν ἀνθρώπων); 4. medytacja nad śmiercią (μελέτη θανάτου); 5. sztuka sztuk i wiedza wiedz (τέχνη τεχνῶν καὶ ἐπιστήμη ἐπιστημῶν); 6. umiłowanie mądrości (φιλία σοφίας).

To ostatnie, najogólniejsze pojęcie (6) powtarza sens samej nazwy. Z pozostałych zaś jedno pochodzi od Arystotelesa (1 i 5), drugie (3 i 4) od Platona, a trzecie (2) od stoików. Choć z tych różnych określeń filozofii niektóre wykluczały się wzajemnie, to nie pozostawały w sprzeczności z chrystianizmem, a najbardziej odpowiadały tej duchowości pojęcia (3 i 4), w wersji raczej neoplatońskiej.

Z powyższego wynika, że Konstantyn pojmował filozofię w znaczeniu (2) i (3), z dodaniem chrześcijańskiego sensu działania na obraz i podobieństwo Stwórcy. Tak jak starał się on ujmować poznawanie nauk i sztuk w scalającej jedności, tak też w filozofii „wrażać wielkie myśli w niewielu słowach.” Świadczy to o ścisłym i racjonalnym jego podejściu w duchu Arystotelesa i Focjusza.

Teoktyst zachwycony zdolnościami swego protegowanego oferował mu uzyskanie bogactw, intratny ożenek i zaszczytny urząd stratega, lecz ten odmówił w myśl swego powołania w filozofii: „dar to wielki dla tych, co go potrzebują, a dla mnie nie ma nic większego od nauki, przez którą zyskując mądrość czci i bogactwa chcę szukać pradziada”.

Odpowiedź ta jest wymowną oznaką osobowości Konstantyna Filozofa, podobnie też ocenionego przez cesarza Michała III, który wysłał go z krzewieniem pisma słowiańskiego na Morawy (zob. podane na wstępie *motto*).

Następnie za wstawiennictwem Teoktysty u cesarzowej Teodory młodemu Konstantynowi przypadł zaszczytny stołeczny urząd kustosa (*chartophykas*) przy patriarsze u Świętej Mądrości. Jednakże wkrótce schronił się potajemnie w monasterze nad Bosforem (zapewne Kleidon), skąd po pół roku odszukano go i nakłoniono, by „przyjął katedrę nauczycielską i nauczał filozofii rodaków i cudzoziemców z pełną powagą i [urzędowym] poparciem. I tego się podjął” (tłum. Lehr-Spławiński 1967).

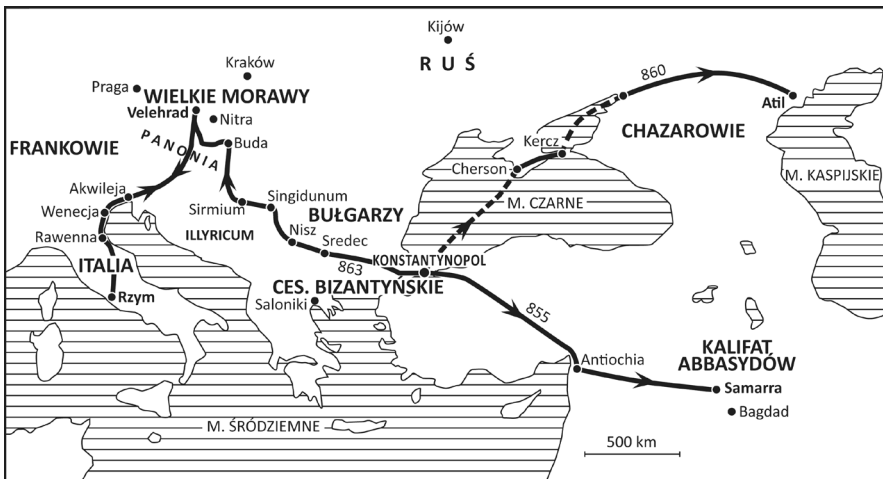
Niestety niczego nie wiemy o tym jego oficjalnym nauczaniu i uczniach w tym zakresie. W każdym razie (ok. 850 roku) jeszcze w młodym wieku zasłynął Konstantyn jako znakomity filozof; musiał być oddanym wykładowcą w krzewieniu mądrości na chwałę bożą, na miarę wielkiego dzieła cesarza Konstantyna.

W rozpoznaniu Konstantyna jako filozofa, wobec niewielu danych, trzeba uwzględnić to, w jaki sposób i w jakich kwestiach ujawnia się on jako wytrawny dyskutant i polemista. W jego Żywocie znajdujemy kilka takich zdarzeń dyskusyjnych w różnych miejscach i z różnymi rozmówcami. Są to m. in.: Jan Gramatyk, Saraceni, Chazarzy, Żydzi, biskupi i duchowni w Wenecji.

I tak z inicjatywy samego cesarza młody Konstantyn podjął polemikę z odsuniętym za ikonoklazm patriarchą Janem Gramatykiem. Zwycięska i chyba publiczna dysputa młodego filozofa z dumnym starcem na temat żywej i spornej nadal sprawy kultu ikon musiała wyrzucić niemałe wrażenie, choć okoliczności tego nie są nam znane.

⁹ Zob. Ierodiakonou – Zografidis (2010); Brungs – Kapriev – Mudroch (2019).

Tak jak Focjusz dzięki swej niebywałej erudycji, nawet wbrew własnej woli, podjął się być patriarchą, tak też Konstantyn dzięki swej sławie uczonego filozofa, wciągnięty został do służby cesarskiej w trzech nader dalekich i uciążliwych misjach ekumenicznych, w trzech różnych kierunkach geopolitycznych, najpierw (855 – 856) do Agarienów (Saracenów) na południowym Wschodzie, potem (860 – 961) do Chazarów na północnym Wschodzie, i jeszcze (864 – 869) do Słowian na Wielkie Morawy na północnym Zachodzie (zob. na mapie prawdopodobne trasy – ogromne odległości do pokonania w każdą stronę):



Saraceni wyznający islam zwrócili się do cesarza o wyjaśnienie niedorzecznego według nich dogmatu Trójcy Świętej. Konstantyn Filozof dla obrony wiary chrześcijańskiej z radością zgodził się wystąpić w cesarskim poselstwie, w którym uczestniczył tajny radca (*asikrit*) i chyba także Focjusz, ale nie brat Konstantyna Metody¹⁰. Udało się ono zapewne do Samarry nad Tygrysem, nowej i zamożnej stolicy Abbasydów za kalifa Al-Mutawakilla (847 – 861). Konstantyn dyskutował tam ze światłymi rozmówcami i odważnie przeciwstawił głębię wiary chrystusowej płytkiemu wyznaniu proroka Mahometa. Opowiadał na wszystko ze znanstwem, a zapytany, skąd tyle wszystkiego wie, orzekł, że to od nas (tj. od Greków) wywodzą się wszelkie sztuki i umiejętności.

Po powrocie z tej dalekiej misji dla Konstantyna przykrym niewątpliwie przeżyciem było zabicie logotety Teoktysta (856), stąd wycofał się on do monasteru na górze Olimp, gdzie przebywał jego starszy brat Metody. Zmienił się układ władzy (regencja Bardasa) i Focjusz został patriarchą (588), ale braciom Sołuńskim przypadnie teraz wielkie ekumeniczne wyzwanie.

Na prośbę Chazarów o przysłanie uczonego męża, który by pokonał w rozprawie Żydów i Saracenów, „abyśmy przyjęli wiarę waszą”, cesarz Michał III odszukał Konstantyna Filozofa i odprawił go wraz z bratem Methodym do Chazarów, aby wyłożył im chrześcijański dogmat Trójcy Świętej”.

W Żywocie Konstantyna [VIII-XII] najdłuższa partia tekstu to relacja z poselstwa do Chazarów, które dla Filozofa było nader cenne poznawczo, gdyż w Chersonie miał wyczyć się mowy żydowskiej i przełożyć na grekę jej gramatykę, poznać też księgi samarytańskie, a także Ewangelie i Psalterz pisane literami ‘roskimi’, który to język miał też sobie przyswoić¹¹. Ponadto miał tam

¹⁰ Zob. Dvornik (1967).

¹¹ Rzecz niejasna i dyskutowana, zob. Tachiaos (2001).

odnaleźć szczątki św. Klemensa, które później przekazał w Rzymie papieżowi Hadrianowi II z wielką czcią i uznaniem dla swojej osoby.

Podczas pobytu u Chazarów przypadło Filozofowi odpowiadać na pytania dotyczące zwyczajów w cesarstwie, mądrości ksiąg i pism, także na pytania samego kagana, który odnosił się doń z respektem, gdyż chodziło mu o rozstrzygnięcie, która wiara najlepsza jest ze wszystkich. Natomiast dysputa z Żydami była długa i zawzięta wokół racji starego i nowego Zakonu. To ciekawe świadectwo ówczesnej konfrontacji wyznaniowej z judaizmem. W większości odpowiedzi Konstantyn powoływał się na biblijne przypowieści, ale i rzekł w sposób filozoficzny: „Ogniem sprawdza się złoto i srebro, a człowiek rozumem odcina fałsz od prawdy” (38). Filozof ukazywał wyższość chrystianizmu nad islamem i judaizmem, jednak misja ta nie powiodła się i Chazarowie ostali przy judaizmie.

Po powrocie do Konstantynopola wrócił Filozof do zacisznego życia wśród ksiąg i modłów, lecz wkrótce przypadła mu nowa i wyczerpująca posługa misyjna. Jeśli poprzednio Saracenom i Chazarom chodziło raczej o objaśnienie i poradę teologiczną, to teraz (863) do cesarza Michała III zwrócił się Rościsław, książę Wielkich Moraw, z prośbą o przysłanie im biskupa i nauczyciela, którzy by głosili prawdziwą wiarę chrześcijańską w mowie zrozumiałej dla Słowian, aby „widząc to inne kraje, do nas się upodobniały”.

Ze strony Rościsława była to rozgrywka dyplomatyczna, aby zmyślnie przeciwstawić się dominacji papieskiej i frankońskiej na Morawach, podobnie jak w tym samym czasie między Rzymem a Konstantynopolem rzecz rozgrywał Borys, chan Bułgarii. W tej złożonej sytuacji geopolitycznej cesarz jednak nie posłał na Morawy biskupa, licząc się bardziej z odzyskaniem strefy wpływów w chrystianizowanej Bułgarii. Poselstwu zaś Rościsława uroczyście opowiedział, że wysyła mu „miłośnika ksiąg i filozofa”, którego dar głoszenia w mowie słowiańskiej prawdziwej wiary jest cenniejszy od wszelkich skarbów, a droga prawdy służy zbawieniu i upamiętnieniu na miarę wielkiego dzieła cesarza Konstantyna (zob. podane na wstępie *motto*).

Misja Konstantyna i Metodego do Chazarów i Morawian przypadła na czasy pierwszego patriarchatu Focjusza (858 – 867), gdy doszło do schizmy (867) z papieżem Mikołajem i dramatycznej rywalizacji Rzymu i Konstantynopola o chrystianizację Bułgarii i Moraw. Jednak w pismach Focjusza i w innych greckich brak wzmianki o misji morawskiej braci Sołuńskich, co przecież nie oznacza, że rola tego patriarchy nie była tutaj znacząca¹².

Pomijamy jednak te kwestie, jak i inne związane ze stworzeniem przez Konstantyna oryginalnego alfabetu słowiańskiego dla przekładu z greki ksiąg liturgicznych. Ważne zaś w naszym temacie jest to, w jaki sposób Konstantyn odpierał w Wenecji zarzuty stawiane mu przez zebranych tam biskupów i duchownych łacińskich, którzy „napadli nań jak kruki na sokoła”, że naucza w nieprawym języku. Ujawnił się on znów jako filozof, mimo iż jego adwersarze tak go tutaj nie nazywają, a tylko wyzywająco w ten sposób:

„Człowiecze, powiedz nam, jak mogłeś teraz stworzyć dla Słowian pismo i uczysz go, czego nikt pierwiej nie wynalazł [...] my zaś wiemy tylko o trzech językach, którymi przystoi w piśmie Boga chwalić: hebrajskim, greckim i łacińskim.” (tłum. Lehr-Splawiński).

Następuje dłuższa i żywa polemika Konstantyna w sprawie tej „trójjęzycznej herezji”, pomysłowo wsparta biblijną i filozoficzną argumentacją. Najpierw podaje on argument z porządku naturalnego i zwyczajowego, że przecież deszcz od Boga pada równo na wszystkich, także i słońce na wszystkich świeci. Wiele też obcych ludów chwali Boga w swoim języku, jak np. Ormianie, Persowie, Abazgowie itd. Głoszenie więc Ewangelii należne jest wszystkim ludziom i objawienie Słowa Bożego winno być słyszane i rozumiane.

¹² Zob. Dvornik (1974); Ivanov (2003); Garzaniti (2015).

Na rzecz tego poglądu parafrazuje Konstantyn partie z listu św. Pawła do Koryntian (14, 5-33; 37-40). Choć duch może się modlić w niezrozumiałej mowie, ale przy tym umysł pozostaje jałowy. „W kościele wolę pięć słów wymówić z rozumem, aby i innych pouczyć, niż tysiące wygłosić w nieznanym języku.” Dostrzegamy w tym racjonalne i pedagogiczne podejście filozofa w krzewieniu nauki i prawosławnej wiary.

Jak czytamy w Żywocie Konstantyna [XVI], „tymi słowy i lepszymi jeszcze zawstydził ich i odszedł, pozostawiając ich wszystkich”. Papiestwo najpierw przychylnie liturgii słowiańskiej na Morawach, potem wskutek interwencji niemieckiego duchowieństwa zdecydowanie jej zakazało (w roku śmierci Metodego – 885 roku). Jednak szczęśliwym trafem obrządek słowiański krzewiony był w Bułgarii, a dalej na Rusi, tworząc doniosłe dziedzictwo cyrylo-metodiańskie.

Najstarszym bodaj utworem poetyckim Słowian jest *Proglas – wstęp do Ewangelii*, przypisywany samemu Konstantynowi Filozofowi. Jest to manifest uświęconego słowa słowiańskiej mowy i nauki danej od Boga. Wymowa tego współbrzmi w planie ideowym z Żywotem Konstantyna, który jako filozof „wielkie myśli w niewielu słowach wyrażał”. Zacytujmy takie wymowne wyimki z tego tekstu (w przekładzie A. Naumowa 1985, 32):

„Więc posłuchajcie wszyscy Słowianie:
dar to jest przecież od Boga dany,
dar Boży dany dla części prawej,
dar duszom, który nigdy nie tleje,
tym duszom wszystkim, co go przyjmują.” [...]

„Bo święty Paweł rzekł nauczając:
Modlitwę swoją oddając Bogu
Wole powiedzieć słów pięć za ledwie,
Byleby wszyscy bracia pojęli,
Niż niepojętych dziesięć tysięcy.
I jakież człowiek tego nie pojmie?
Któż przypowieści nie uzna mądrej,
Która nam daje prawe nauki.” [...]

„Lecz niech dorzucę i ja przypowieść,
by w słowach rzecz mądrość wielką:
nagie są bowiem bez ksiąg narody,
a bez oręża nie mogą walczyć
z tym, co dusz naszych jest przeciwnikiem,
w niewolę wiecznych mąk paść gotowi.”

Innym wczesnym utworem, inspirowanym żywotami braci Sołuńskich, jest anonimowy *Kanon*, który opiewa Cyryla Filozofa i błogosławionego Metodego. Z Pieśni III taki fragment (w przekładzie A. Naumowa 1985, 54):

„Drabiną wybraną się stałeś,
Filozofie, Boga głoszący,
przez swoje jasne nauki
wszystkich do nieba wiodąc.
Żyjąc na ziemi jak anioł,
o Konstany, pełen mądrości,
słusznie zostałeś nazwany
nauczycielem wszystkich.”

Ponadto z Pieśni V te wersy opiewające Filozofa (s. 57);
 „Mądrość filozofów czerpałeś
 Z głębin tajemnic Bożych
 I nimi olśniony, mędrce,
 Słowo zanosłeś narodom nowym.”

I jeszcze dłuższy anonimowy utwór poetycki *Służba ku czci Świętego Cyryla* jako „wspomnienie o świętym ojcu naszym Konstantynie Filozofie, co przybrał imię Cyryla, nauczyciela narodu słowiańskiego”. Oto wymowny fragment z Pieśni VI (s. 125):

„Od młodości miłując mądrość
 wybrałeś siostrę Mądrość prawdziwą
 i wciąż rosła twa mądrość w Bogu,
 i stałeś się mędrce i filozofem.”

Dodajmy, że z misją Konstantyna i Metodego na Morawach zbiegły się też początki chrystianizacji Bułgarów, ale Rusów i to w kolejnych etapach. Znamienne jest to, że właśnie na Rusi najbardziej poczytne były *Żywoty* braci Sołuńskich, skoro stamtąd pochodzą niemal wszystkie zachowane ich manuskrypty. Tam też najbardziej krzewiona była żywa tradycja cyrylo-metodiańska pisma słowiańskiego (*gramota slovienskaja*) i nauczania książkowego (*uczenije knižnoje*)¹³.

Świadczy o tym dobitnie *Opowieść o przełożeniu ksiąg na język słowiański* zawarta w *Powieści minionych lat* [11]¹⁴. Otóż Słowianie stanowiący jeden naród, gdy byli już ochrzczeni, nie znając grecki ani łaciny, zwrócili się do cesarza Michała o przysłanie nauczyciela, który by im „wyłożył słowa ksiąg i ich znaczenie”. Czytamy tam, że „cesarz Michał wezwał wszystkich filozofów i przekazał im wszystko, co powiedzieli kniaziowie słowiańscy. I rzekli filozofowie: ‘Jest w Salonikach mąż, imieniem Leon; jego dwaj synowie są mądrymi filozofami.’” (podkreślenie moje – M. W.).

Chodziło oczywiście o Konstantyna i Metodego, lecz w tej wersji pojawiają się ‘filozofowie’ (w liczbie mnogiej), a dalej mowa o ułożeniu alfabetu słowiańskiego i przełożeniu ksiąg kościelnych oraz sprzeciwu przeciwko temu i reakcji papieża rzymskiego. Kronikarz ruski wprawdzie błędnie podaje, że Konstantyn miał potem nauczać naród bułgarski, lecz wymowa ideowa tej opowieści jest taka, że naród słowiański i ruski stanowi jedno we wspólnym dziedzictwie języka i ksiąg przełożonych z greki.

Co więcej, dalej w *Powieści minionych lat* [36-42] w związku z chrystianizacją Rusi powraca postać greckiego filozofa i ‘nauczania w księgach’. Po przybyciu do kniazia Włodzimierza Bułgarów z ofertą wiary mahometańskiej, Niemców z Rzymu od papieża i Żydów chazarskich, potem Grecy przysłali doń filozofa, który, aby przekonać kniazia do przyjęcia chrystianizmu greckiego, wygłasza przed nim długą i uczoną opowieść o stworzeniu świata, wygnaniu z Raju Adama i Ewy, zabójstwie Abla, potopie i wieży Babel, o Abrahamie, o Mojżeszu i prorokach, a dalej o Chrystusie, którego od nauki apostołów przyjęli Grecy w swej wierze.

Znamienne jest to, że występuje tu nie nazwany z imienia właśnie filozof grecki. Nie ma wątpliwości, że był on szacownym symbolem, wzorem greckiego uczonego, miłośnika ksiąg i mądrości na wzór Konstantyna Filozofa. Na koniec dla kniazia Włodzimierza w przyjęciu chrztu decydująca była nie tylko opowieść greckiego filozofa, ale i urok greckiej liturgii z relacji poselstwa ruskiego. Czytamy o tym w *Powieści minionych lat* [42]:

¹³ Na ten temat zob. D. Obolensky, 1997.

¹⁴ Fragmenty z *Powieści minionych lat* podajemy w przekładzie F. Siedleckiego (1999).

„I przyszlismy tedy od Greków, i wiedli nas, gdzie służą Bogu swojemu, i nie wiedzieliśmy, w niebieli byliśmy, czy na ziemi: nie ma bowiem na ziemi takiego widowiska ni piękna takiego, i nie wiemy, jak opowiedzieć o tym, tylko to wiemy, że tam Bóg z ludźmi przebywa, i nabożeństwo ich jest najlepsze ze wszystkich krajów. My zaś nie możemy zapomnieć piękna tego, każdy bowiem człowiek, gdy skosztuje słodkości, później gorzkości nie przyjmuje, jako i my nie możemy tu żyć.”

Ponadto greckim dziedzictwem Konstantyna Filozofa było też to, że po chrzcie Rusów Włodzimierz „posyłał też zbierać u znakomitszych ludzi dzieci, i dawać na naukę w księgach” (*uczenije kniżnoje*). Wychowany w takiej formacji duchowej został także jego syn Jarosław, zwany stąd „Mądrym”, gdyż lubił księgi i czytał je w nocy i we dnie, promował przekłady ksiąg greckich i płynące z nich nauki. Rozliczne księgi składał on we wzniesionej cerkwi Świętej Sofii w Kijowie. Oto wymowne słowa z *Powieści minionych lat* [59]:

„Wielki bowiem bywa pożytek z nauki książkowej, przez księgi bowiem napominani i pouczeni jesteśmy o drodze do pokuty, mądrość bowiem zyskujemy i wstrzeźliwość przez słowa ksiąg, gdyż te są rzekami napawającymi wszystek świat, są źródłami mądrości; w księgach bowiem jest głębia niezmierna, przez nie wszak w smutku pocieszeni jesteśmy, one są węzłami wstrzeźliwości.” (tłum. F. Sielicki).

Tak więc przetrwało w świadomości Słowian stworzenie przez Konstantyna alfabetu słowiańskiego i przełożenie z greki *Pisma świętego* jako dzieło miłośnika ksiąg i uczonego filozofa. Wspominany on był z dumą i czczony w pamięci potomnych jako pierwszy nauczyciel ludu słowiańskiego. Mnich Chrabr (1 poł. X w.) podaje, że nieliczni tylko z uczonych greckich wiedzą o pochodzeniu ich pisma i ksiąg. „Natomiast jeśli zapytasz słowiańskich uczniów, mówiąc: kto wam litery wymyślił: czy kto księgi przełożył? – to wszyscy wiedzą i odpowiadając rzekną: święty Konstantyn Filozof zwany Cyrylem, on to nam litery wymyślił i księgi przełożył, a także Metody brat jego, apostoł słowiański. Jeszcze żywi bowiem ci, którzy ich widzieli.” (tłum. A. Naumow).

Wszelako osobliwe jest to, że od imienia zakonnego Cyryla nazwano w następstwie ‘cyrylicą’ alfabet, którego on przecież nie był twórcą. Stworzony przez Konstantyna Filozofa genialnie od podstaw alfabet stanowiła ‘głagolica’. Cyrylica tak nazwana dla uczczenia pamięci tego Filozofa została stworzona później w ośrodku ochrydzkim na podstawie liter alfabetu greckiego przez skrybów przyzwyczajonych do pisania tym alfabetem¹⁵.

Tak jak Leon Matematyk i patriarcha Focjusz, tak i Konstantyn Filozof należał do najbardziej świątłych postaci tamtych czasów. Konstantyn i jego starszy brat Metody nie byli z powołania misjonarzami, nie mieli święceń kapłańskich, pierwszy był chyba tylko diakonem, a drugi igumenem w monasterze. Metody sprawował urząd archonta w prowincji zamieszkałej przez Słowian, lecz wcześniej wycofał się do monasteru Polychron na górze Olimp w Bitynii. Zasłużony też w misji do Chazarów otrzymał od patriarchy Focjusza propozycję sakry biskupiej, lecz odmówił i powrócił do swego monasteru. Potem misja na Morawach stała się dlań głównym powołaniem życiowym i wiekopomną zasługą. Konstantyn na łożu śmierci zachęcił brata Metodego, aby nie wracał do ulubionego monasteru, a tylko ciągnął dalej swe nauczanie Słowian.

Konstantyn natomiast był z powołania i zamiłowania uznanym filozofem. Niezrównany w dysputach zapragnął mądrości ksiąg, choć dwukrotnie schronił się w monasterze, polecenia cesarskie wypełnił wzorcowo. Jak sam rzekł cesarzowi przed misją na Morawy, że choć zmęczony i schorowany, pójdzie tam z radością. A na łożu śmierci miał rzec: „Odtąd nie jestem już służą cesarza, ani nikogo na ziemi, ale tylko Boga Wszechmogącego. I byłem i będę na wieki. Amen.” Wyczerpany trzema długimi podróżami, przeżył tylko 42 lata, a pochowany został uroczyście w rzymskim kościele św. Klemensa. To w ogóle rzadki przypadek, aby słynny za życia filozof

¹⁵ Dokładniej o tym zob. Wójtowicz, 2000.

został po śmierci błogosławionym (*blažen*, gr. *beatus*, łac. *makarios*) czy świętym (podówczas nie odróżniano beatyfikacji od kanonizacji).

Jako uczoney i filozof Konstantyn nie miał sobie równych w ówczesnym świecie łacińskiego Rzymu i frankońskiego Zachodu, ani w wymiarze filozofii ani w projekcie czy woli chrystianizacji Słowian w ich uświęconym języku.

Cesarstwo Konstantynopola odegrało wiekopomną rolę w inkulturacji ludów słowiańskich na Bałkanach i na Rusi, które poprzez stworzenie im alfabetu i przekłady z greki ksiąg nie tylko liturgicznych, przyswajały wysoce rozwiniętą cywilizację materialną i duchową, dzięki wpływowi której ich rodzima kultura rozwinęła się wcześniej i prężniej niż w obrębie słowiańszczyzny zachodniej. Wszelako podział chrześcijańskiego na kościół rzymskokatolicki i prawosławny stał się fatalny dla słowiańskiej tożsamości kulturowej i miał bolesne konsekwencje dla wszystkich ludów słowiańskich. Wiązą się z tym pośmiertne i dramatyczne losy dziedzictwa cyrylo-metodiańskiego w przejawach tępienia tożsamości prawosławnej, czego nie sposób tutaj przedstawić.

Dość wspomnieć, że dopiero po jedenastu wiekach, następuje rehabilitacja zasług braci Sołuńskich w skali ekumenicznej, głównie dzięki encyklice papieskiej *Grande Munus* (1880) Leona XIII, który kanonizował braci Sołuńskich. W stulecie tego wydarzenia (1980) Jan Paweł II ogłosił Cyryla i Metodego „współpatronami Europy” (obok św. Benedykta). Następnie papież ten ogłosił doniosłą encyklikę *Slavorum Apostoli* (1985) pod znakiem jubileuszu 1100-lecia śmierci św. Metodego.

W tym wszystkim jednak niewystarczająco podkreśla się fakt, że przecież ten, kto stworzył Słowianom alfabet i zainicjował przekłady ksiąg liturgicznych był z powołania i zamiłowania greckim filozofem; tak bardzo bowiem zasłużył się w wierze prawosławnej, że został niemal wymazany z pamięci w typowo greckim wymiarze filozofii, która przecież wzbogacała chrystianizm swym intelektualnym zapleczem duchowym.

Dlatego szczególnym upamiętnieniem i docenieniem tej wiekopomnej postaci w wymiarze edukacyjnym jest nazwanie od ćwierć wieku (1996) słowackiej uczelni: Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre – Constantine the Philosopher University in Nitra. Tam też od 2008 roku wychodzi szacowne czasopismo: *Konštantínove listy / Constantine's Letters* – poświęcone badaniom nad cyrylo-metodiańskim dziedzictwem kulturowym.

Jest to dla mnie szczególnym zaszczytem z okazji jubileuszu 1151-lecia od śmierci Konstantyna – św. Cyryla móc przedłożyć w tym czasopiśmie docenienie go jako filozofa.

REFERENCES

- Bernstein, Samuil Borisovich. 1984. Константин-философ и Мефодий [Constantine the Philosopher and Methodius]. Moscow.*
- Brungs, Alexander – Kapriev, Georgi – Mudroch, Vilem (eds.). 2019. Die Philosophie des Mittelalters, Band 1: Byzanz. Judentum. Schwabe Verlag.*
- Dostál, Antonín. 1966. Konstantin der Philosoph und das Ausmass seiner geistigen Bildung. In Byzantinische Forschungen 1, 76-91.*
- Dupkala, Rudolf. 2009. Filozofia antyczna i chrześcijańsko-bizantyńska w legendzie wielkomorawskiej “Żywot św. Konstantyna-Cyryla”. In Społeczeństwo i Edukacja 1, 33-42.*
- Dvornik, Francis. 1967. The Embassies of Constantine-Cyril and Photius to the Arabs. In To Honor Roman Jakobson. Essays on the Occasion of his Seventieth Birthday. The Hague, 569-576.*
- Dvornik, Francis. 1970. Byzantine Missions among the Slavs: SS. Constantine-Cyril and Methodius, New Brunswick.*
- Dvornik, Francis. 1970. The Photian Schism: History and Legend. Cambridge.*

- Dvornik, Francis.* 1974. Photius' Career in Teaching and Diplomacy. In *Byzantinoslavica* 34, 211-218 (reprint in: *Dvornik, Francis.* 1974. *Photian and Byzantine Ecclesiastical Studies.* London).
- Garzaniti, Marcello.* 2015. The Constantinopolitan project of the Cyrilo-Methodian mission according to the Slavonic Lives of the Thessalonican brothers. In *Cyril and Methodius: Byzantium and the World of the Slavs.* Thessaloniki, 40-56.
- Gajek, Jan Sergiusz – Górk, Leonard* (eds.). 1991. *Cyryl i Metody. Apostołowie i nauczyciele Słowian.* Vol. I-II. Lublin.
- Grivec, Franz – Tomšič, France.* 1960. *Constantinus et Methodius Thessalonicenses.* Fontes. Zagreb.
- Gulevska, Valentina.* 2012. The Philosophy of Constantine-Cyril and its Contribution to the Spread of the Educational Policy in the Slavic World. www.edu.uowm.gr/site/book/export/html/288.
- Ierodiakonou, Katerina – Zografidis, George.* 2010. Early Byzantine Philosophy. In Gerson, Lloyd P. (ed.). *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity.* Vol. 2. Cambridge, 843-868.
- Ivanov, Sergej.* 2003. Византийское миссионерство: Можно ли сделать из – «варвара» христианина? [Cultural History of Byzantine Missionary Activities: Can a “Barbarian” be turned into a Christian?]. Moscow.
- Lemerle, Paul.* 1971. Le Premier humanisme byzantin. Notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au Xe siècle. Paris, 148-176.
- Leo the Mathematician and Philosopher.* 2017. Сочинения. Перевод с греч., коммент., вступительная статья Т. А. Сениной (монахини Кассии) [Works in Russian translation, commentary, introductory article by T. A. Senina (nun Cassia)]. St. Petersburg.
- Lehr-Splawiński, Tadeusz.* 1967. *Konstantyn i Metody. Zarys monograficzny z wyborem źródeł.* Warszawa.
- Leśny, Jan.* 1987. *Konstanty i Metody. Apostołowie Słowian.* Poznań.
- Lukoviny, Luboš.* 2015. Filozofia Konštantína Filozofa solúnskeho v textoch Anastázia Bibliotekára (k byzantskej náuke o duši) [Philosophy of Constantinus Philosophus Thessalonicensis in the Texts of Anastasius Bibliothecarius [on the Byzantine Doctrine of the Soul]]. In *Konštantínove listy [Constantine's Letters]* 8, 25-39.
- Lukoviny, Luboš.* 2017. Vybrané problémy filozofie Konštantína Filozofa Solúnskeho. In *Byzantinoslovaca* VI, 159-177.
- Naumow, Aleksander.* 1985. *Pasterze wiernych Słowian: Cyryl i Metody.* Kraków.
- Moszyński, Leszek.* 1988. *Apostołowie Słowian. Żywy Konstantyna i Metodego.* Warszawa.
- Obolensky, Dimitri.* 1997. Dziedzictwo Cyryla i Metodego na Rusi. In *Kłoczowski, Jerzy* (ed.). *Chrześcijaństwo Rusi Kijowskiej, Białorusi, Ukrainy i Rosji (X-XVII wiek).* Kraków, 55-76.
- Laourdas, Vasileios – Westerink, Leendert Gerrit* (eds.). 1983-88. *Photii patriarchae Constantinopolitani Epistulae et Amphilochia.* Vol. I-VI. Lipsiae.
- Schütz, Joseph.* 1985. Konstantins Philosophie und seine Bestallungsurkunde als Philosoph. In *Wiener Slawistisches Jahrbuch* Bd. 31, 89-98.
- Schütz, Joseph.* 1990. Der Dialog zwischen Kaiser Michael III. und Konstantin dem Philosophen. In *Slovo* 39-40, 27-35.
- Ševčenko, Ihor.* 1956. The definition of philosophy in the „Life of Saint Constantine”. In *For Roman Jakobson: essays on the occasion of his sixtieth birthday.* The Hague, 449-457.
- Siedlecki, Franciszek.* 1999. *Powieść minionych lat.* Kraków.
- Tachiaos, Anthony-Emil N.* 2001. *Cyril and Methodius of Thessalonica: The Acculturation of the Slavs.* New York.
- Wesoły, Marian.* 2012. „Posłowie”. In *Tatakis, Bazyli.* *Filozofia bizantyńska.* Trans. by S. Tokariew. Kraków, 255-301.
- Wójtowicz, Marian.* 2000. *Początki pisma słowiańskiego.* Poznań.

Zozulak, Ján. 2016. Byzantská filozofia. Plzeň.

Zozulaková, Viera. 2016. Praktická filozofia v živote Konštantína a Metoda [Practical Philosophy in the Lives of Constantine and Methodius]. In Konštantínove listy [Constantine's Letters] 9 /1, 149-157.

Prof. PhDr. Marian Andrzej Wesoly
The Jacob of Paradies Academy
Department of Humanities
Teatralna 25
66-400 Gorzów Wielkopolski
Poland
wesoly@amu.edu.pl

SAINT LAZARUS' CYPRIOT FOLK SONGS: INTERTEXTUALITY WITH THE HOLY BIBLE AND OTHER CULTURAL ASPECTS

Ana María Martín Vico

DOI: 10.17846/CL.2020.13.2.35-42

Abstract: MARTÍN VICO, Ana María. *Saint Lazarus' Cypriot Folk Songs: Intertextuality with the Holy Bible and Other Cultural Aspects*. Greek Cypriot folk songs belong to the Greek world's artistic expression. Among them, the religious songs may be highlighted because of their cultural interest. Certainly, the different versions of *Saint Lazarus' song* narrate the complete tale of this saint that is, what is said in the canonical text and what has been traditionally transmitted in Cyprus. They are related to the Holy Bible and contain diverse cultural elements. Thus, here the intertextuality between the referred texts and the cultural elements are studied. On the one hand, the poems are directly connected with the Book of Psalms, the Gospels and the Apocalypse. Different biblical events and characters (i.e. Lazarus of Bethany, Marta, Maria, Thomas the Apostle, Jesus, King David, Adam, the Virgin Mary and Saint Michael Archangel) can be identified, although there are differences between the source texts and the poems. On the other hand, the fact that the poem's versions were originated in different Cypriot geographical points have several significances, and we can distinguish references to other traditions and texts thanks to the used vocabulary in the poems. Consequently, we observe the meanings of *Saint Lazarus' song* for the Greek Cypriot culture.

Keywords: *Saint Lazarus, Cypriot folk songs, Cyprus, intertextuality, Holy Bible, cultural aspects, culturemes*

Introduction

Greek Cypriot folk songs belong to the Greek world's artistic expression. When abstracted from their musical context, these compositions may be considered as anonymous poems which reflect the nature of its origin: the genuine character of its culture and concerns (Tsarmas 1993, IX). This feature entails a wide thematic variety in which religious pieces (which constitutes an authentic expression of Orthodox Christian faith) may be highlighted because of their cultural interest. Among them, several praises, hymns, chants and songs can be distinguished. Here they are in our interest those songs which are dedicated to the biblical character Lazarus of Bethany, that are different versions of an only composition: the called *Saint Lazarus' song*.

For the purpose of this article, the study of the intertextuality between the aforementioned poems and the Holy Bible as well as the study of other related cultural aspects, the texts compiled by Nearchos Kliridis (2017, 60-110) have been analysed locating all their biblical and cultural references and consulting appropriate sources. Furthermore, it is worth pointing out the sense of the terms *intertextuality* and *cultural aspects* that has been taken into account, i.e., the *intertextuality* as "the literal or allusive relation between different texts" and the *cultural aspects* as "the specific elements which belong to a differentiated cultural system".

Intertextuality with the Holy Bible

The intertextuality (also as cultural aspect) is a very noticeable characteristic of the Saint Lazarus' Cypriot folk songs for, as previously mentioned, this biblical character is the main theme of these poems. This means that there is an intrinsic relationship between him and the Holy Bible. When reading the previously mentioned compositions, they can be observed both the narration of Saint Lazarus' biblical legend and the saint's legend originated in Cyprus (which finally result in an only tale). Having said that, the legend's Bible narration of these poems becomes a new version of the one of the original text and it shapes the Cypriot legend's basis. As there are eight versions of the *Saint Lazarus' song*, it has to be admitted that there are eight different texts and this indicates that the literary play which is created by the intertextuality presents variations between them. Thus, it implies the existence of the main biblical theme and the inclusion of literal biblical expressions (which can be observed in the texts), although the poems' narrative content is not completely true to the Holy Scriptures and they present their own contents too. In fact, in the work of Nearchos Kliridis (2017, 74-86), the extracts which appear in more than one text (or which are very similar with each other) are indicated, that is, the first 22 verses of the third and the fourth version of the poem are identical, the verses 110-140 of the fourth version are almost the same of those of the fifth version, the verses 84-97 of the fourth version appear between the verses 92-116 of the fifth version, and the fifth and the sixth version of the poem are almost alike.

Lazarus of Bethany's biblical legend is narrated by the Gospel According to John¹, so this is the original source that must be consulted firstly. In summary, this Gospel relates the raising of Saint Lazarus. Equally, the *Saint Lazarus' song* does it too. However, this poem usually adds that Lazarus escaped from the Jews in Bethany, arrived in Cyprus, turned a vineyard into a salt lake, was named bishop of Larnaca by the apostles, lived and passed away in the aforesaid city (where a church was built in his honour) and even his relics were transported to Constantinople.

The title of the poem's first version, *The raising of the fair Saint Lazarus*, describes Lazarus as *fair*. This adjective is commonly used when referring to saint characters. However, the simple fact of using it determines his conception. In the same way, the title of the poem's fourth version, *Lazarus of the Four Days and Christ's friend*, describes the saint as *the person who was dead for four days* and was *Christ's friend*. But this manner of describing and conceiving Lazarus is not used in the other poems, as their title is just *Saint Lazarus' song*.

The verse 2 of the first version of the poem is revealing because it announces Jesus' Resurrection just as it happens in the chapter 11 of the Gospel According to John, predicting life's victory over death by means of Lazarus' raising. In other words, summarizes briefly the chapter 11's message.

Afterwards, the triumphal entry into Jerusalem, which is told by the Gospels² is referred to in the verses 5-6 of the same version. In this case, however, there is just an exhortation with which children are asked to bear branches and sing the *Hosanna*³. Therefore, these verses don't explain how the triumphal entry happened.

The verses 13-14 of the first version almost reproduce the verse 4 of the Gospel According to John. To take a concrete example, while the biblical verse says «When Jesus heard that, he said, This sickness is not unto death, but for the glory of God, that the Son of God might be glorified thereby⁴», the poem doesn't include the subordinate clause and modifies the second part of the coordinate clause, as it says that «for God would glorify his name thereby». Similarly, the

¹ Cf. John: 1.

² Cf. Mathew 21: 1-11, Mark 11: 1-11, Luke 19: 28-44 and John 12: 12-19.

³ For more details regarding the *Hosanna*, see Gerhard Kittel and Gerhard Friedrich (1995, 682-684).

⁴ This verse holds the previously indicated life's victory over death (cf. John: 20, chapter in which Jesus' Resurrection is narrated).

verses 15-76 of the poem (very faithful to the Holy Bible) recreates the biblical verses 5-57 with a dialogue. But the detail given by the verses 77-79 of the poem, in which they tell that the high priests decided to kill Lazarus, belong to the verse 10 of the chapter 12.

Marta and Maria, who are Lazarus' sisters, take part in his tale too. What is interesting is how they are described⁵. The referred verses in the previous footnote want to say that the sisters were affectionate and had a clean heart. Besides, it is said that they were good housekeepers⁶. These considerations express the both sisters' virtues according to old thinking and values.

In the same way, the poem provides information that describes how Lazarus was like. He would be a beloved friend of Jesus and fall gravely ill because he would reveal the Lord as a god⁷. It is even highlighted that the saint was dead for four days, which is the reason why he is named *Lazarus of the Four Days*⁸. As he descended into Hades, he wore in his forehead the death's mark⁹ and he would never smile again¹⁰. As a matter of fact, there is an only recreated verbal intervention by Lazarus¹¹ and some references to other no-literal interventions¹², and the verse 99 of the six version tells that the saint didn't speak in the moment after having been resurrected. The work that he carried out in Cyprus is also described as it is said that he was bishop¹³. Besides, it is deduced that he was not a sinner, if we base on the fact that it is said that the person to whom he asked for a grape considered that *the saint was a sinner as he or she really was*¹⁴.

When Thomas the Apostle intervenes in the verses 24-25 of the first version of the poem, he is not named by his epithet *Didymus*, i.e., *Twin*¹⁵. Besides, the used speech verb is not *to say* but *to shout*, and it is emphasized by a declined substantive with adverbial value, (figuratively) *with a great eagerness*. Although this fact can be related to its poetic purposes, it successes in underling Thomas' statement. It announces that *he and his fellowdisciples may die along with Jesus*, that is, that Jesus' disciples will die buy they also will resurrect because they will do together with the Lord. With respect to the other apostle they are alluded but not their proper names¹⁶.

⁵ Cf. verses 15-16 of the seventh version.

⁶ Cf. verse 30 of the eighth version.

⁷ Cf. verses 14-15 of the first version.

⁸ Cf. verses 37, 60 and 86 of the first version, verses 42-44 of the fourth version, verses 44 and 65-66 of the fifth version, verses 43-44 and 67-68 of the sixth version, verse 129 of the seventh version.

⁹ Cf. verse 84 of the first version.

¹⁰ Cf. verses 85-86 of the first version, verses 147-149 of the third version, verses 130-141 of the fourth version, verses 150-155 of the fifth version, verse 147 of the sixth version, verse 95 of the seventh version.

¹¹ Cf. verses 100-113 of the eighth version.

¹² Cf. verses 102-105 of the fourth version, verse 122 of the fifth version, verse 124 of the sixth version.

¹³ Cf. verses 61-62 of the second version, verses 139-142 of the third version, verses 120-123 of the fourth version, verses 141-142 of the sixth version, verses 115-122 of the seventh version.

¹⁴ Cf. verses 110-111 of the fourth version.

¹⁵ Cf. John 11: 16.

¹⁶ Cf. verses 17, 20, 44 and 61 of the second version, verse 140 of the third version, verse 121 of the fourth version, verse 141 of the fifth version, verse 141 of the sixth version, and verses 24 and 116 of the seventh version.

Concerning Jesus, some his healing miracles are mentioned¹⁷. The mentioned miracles are the cure of the blindness¹⁸, the deafness¹⁹, the leprosy²⁰ and the paralysis²¹ and even the resurrection of deceased people²².

The Holy Bible refers the dual nature of Christ²³, who is considered to be God's human son and perfect deity. The Cypriot poem usually makes reference to this nature in an explanatory way²⁴. Besides, the word *θεάνθρωπος* (/theánthropos/), which can be literally translated as *God-man*, is used in the verse 40 of the first version referring to him.

The verse 31 of the poem summarizes the verse 24 of the chapter 11 according to John when it mentions the *Parousia*, the *Second Advent* or *Second Coming of Christ*, which is clearly explained in Apocalypse 1: 4-8. The *Parousia* is also mentioned in the verses 68-70 of the third version and it is described as a horrible and frightening day.

Moreover, the Passion of the Christ²⁵ is just alluded in the verse 5 of the third version and in the verse 7 of the fifth version.

The King David is alluded in the second version of the poem. The verse 49 indicates that he was prophet of the tale which is narrated next, that is, the triumphal entry into Jerusalem and the complete tale of Saint Lazarus. However, according to the Book of Psalms, King David's prophecies are different, and the poem doesn't mention the Israelite king's prophecy about Lazarus' raising²⁶.

Adam, the first man who was created by God according to the Holy Bible²⁷, is mentioned in the verses 120-127 of the eighth version. In these verses it is said that Adam was in the hell, God took him out from there and placed him in the Paradise, so he was smiling and fortunate.

Finally, the phraseme *gnashing of teeth* (which expresses the torment's anguish) appears in the verses 91-92 of the first version, the verse 141 of the fourth version, the verse 89 of the fifth version and the verse 91 of the sixth version. This expression is characteristic of the Holy Bible and it is used with the referred sense, for example, in Luke 13: 28, Mathew 8: 12, Mathew 13: 42, Mathew 22: 13 and Mathew 25: 30.

Other cultural aspects

The eight poems about Lazarus' legend were located by Nearchos Kliridis (2017, 60-110) in different geographical points of Cyprus, i.e., Agros, Zodia, Dali, Pano Kivides (in Limassol) and Larnaca, although the origin of the last two versions compiled by Nearchos remains unknown. Consequently, we have to distinguish several significances: a) the song was and is widely known there, b) the song was and is an important text because of its impact in its context, c) the different

¹⁷ Cf. verse 53 of the first version, verses 17-18 of the third version, verses 19-25 of the fifth version, verses 21-26 of the sixth version.

¹⁸ Cf. Mathew 9: 27-31, Mathew 20: 29-34, Mark 8: 22-26, Mark 10: 46-52, Luke 18: 35-43, John 9: 1-41.

¹⁹ Cf. Mark 7: 31-37.

²⁰ Cf. Mathew 8: 1-4, Mark 1: 40-45, Luke 5: 12-16, Luke 17: 11-19.

²¹ Cf. Mathew 8: 5-13, Mathew 9: 1-8, Mathew 12: 9-14, Mark 2: 1-12, Mark 3: 1-6, Luke 5: 17-26, Luke 6: 6-11, Luke 7: 1-10, Luke 13: 10-17, John 5: 1-18.

²² Mark 5: 38-43, Luke 7: 11-17, Luke 8: 49-56.

²³ Cf. John 1: 14, Colossians 2: 9.

²⁴ Cf. verse 47 of the first version of the poem, verses 21, 22, 87, 116 and 117 of the third version, verses 30, 31, 76 and 77 of the fourth version, verses 83-84 of the fifth version, verses 85-86 of the sixth version, verse 71 of the seventh version.

²⁵ Cf. Mathew 26: 1-28, Mark 14: 1-15; Luke 22: 1-23, John 18: 1-19.

²⁶ Cf. Ps. 16: 9-11.

²⁷ Cf. Genesis 1-3.

geographical points, which are indeed diverse cultural focuses, can be related to the particular versions' dissemination²⁸ and d) the legend is essentially associated with Larnaca²⁹, which becomes a pilgrimage site.

In this sense, the tie between Saint Lazarus, his legend and Cyprus represent a kind of honour or pride for Orthodox Cypriots. This fact can be observed in the poems. Thus, the verse 83 of the first version says that Lazarus chose Larnaca as his only homeland and the verse of the version considers Larnaca as a divine land. Besides, and regarding what has been said above, the verses 100-103 express that Cyprus feels pride and is glad because that city harbours the temple in which Lazarus was originally interred and pilgrims from around the world visit it. According to the poem, Saint Lazarus and his extraordinary experiences were so well-known that their news spread³⁰.

Another expression of devotion to Lazarus is the celebration of his saint's day. This is referred in the verses 104-116, in which it is explained that Saint Lazarus prays for the good Christians in Easter³¹ and they celebrate it. Their subsequent hope is the arrival of Jesus' Resurrection.

Similarly, the texts mention the Larnaca's Salt Lake³². The indicated verses narrate that Lazarus arrived in Larnaca, asked a man (or a woman³³) for grapes in a vineyard and, as he (or she) refused, the saint turned the vineyard into the salt lake. Although this tale shows an act of divine justice, the final result becomes a godsend (since it produces salt and makes profits) and thus it explains the importance of this famous place from a religious perspective.

The second version of the poem explains even the reasons why the public of the song should listen to it. The verses 6-10 say that the purpose is the benefit of the listeners so that they learn about Saint Lazarus' tale.

The language which was used for composing the poems was the Cypriot Greek. So they can be recognized their dialectal phonological, morphological, syntactic and lexical characteristics³⁴. Nevertheless, the dialect is overshadowed by the religious textual typology, whose distinctive sign is the use of a strong vocabulary that finds its roots in Ancient Greek. In any case and having in mind the style of the liturgical language's complexity that Greek Cypriot Orthodox parishioners face, the resultant texts are pleasant and easy to remember.

Regarding the lexical aspects, the use of the word *Hades* (< ancient *Ἅιδης* [áidis]) may be noted. If the *Dictionary of Standard Modern Greek* is consulted (Greek Language Centre 2008), the existence of two definitions can be distinguished. Although it is utilized by the Greek folk tradition too, the first one is of pagan origin (as it comes from ancient Greek mythology) and its meaning is that of the *underworld*. Besides, the *Hades* is personified because it is able to feel and behave like a person does³⁵. For its part, the second one means *hell* just as it is considered by the Christian religions. In the poem, we recognize the first sense but the word *hell* (*κόλαση* [kólasi]) also appears. It wants to say that, in this Orthodox text, various aspects from two different traditions coexist as

²⁸ The distances between the different geographical points could be taken into account in order to consider the spaces in which the dissemination started.

²⁹ In the different poems, Larnaca is also named Kition (the name of the city-kingdom which was located in the contemporary Larnaca). With respect to this city, its neighborhood Skala is mentioned as the place in which the Church of Saint Lazarus is located.

³⁰ Cf. verses 59-60 of the second version.

³¹ Saint Lazarus' day is celebrated the Saturday before the Palm Sunday.

³² Cf. verse 59 of the second version, verse 32 of the third version, verse 116 of the fourth version, verse 139 of the fifth version, verse 120 of the sixth version.

³³ The sex of this character varies according to the text.

³⁴ For more details regarding the Cypriot Greek, see Nikolaos Kondosopoulos (2000, 196-197).

³⁵ Cf. verses 90-92 of the fifth version and verses 92-94 of the sixth version.

they do in secular contexts. In any case, we speak about a place which is inhabited by demons and damned souls³⁶.

The *swallow* is a recurrent element in the Greek world's literature. It is even the theme of the songs named *χελιδονίσματα* (*/jelidonísmata/*)³⁷. Thus, it must be said that it is mentioned in these poems too, it brings the Resurrection's news³⁸ and thus it has the literary function of the symbols.

Moreover, the verses 112-114 mention several specialties of the Cypriot and/or Greek cuisine. In this way, they reflect their importance for the Easter traditions in Cyprus. Linguistically, these elaborations are culturemes which cannot be translated by using equivalent terms. The words we refer to are *βλαούνες* (*/vlaúnes/*)³⁹, *αυκοτές* (*/afkotés/*)⁴⁰, *κουλούρια γυριστά* (*/kulúria gíristá/*)⁴¹, *αυγά κοκκινιστά* (*/afgá kokkinistá/*)⁴² and *αυγά ευλογημένα* (*/afgá eflógiména/*)⁴³.

In the linguistic plane (but also in the literary one), the eight poems present a final body text in which the poetic voice expresses itself with desiderative intention. The hope which is expressed varies according to the text, but we must say that the one of the eighth versions is completely different from the others, for it firstly provides a reflection about God's pity in the verses 117-127. Afterwards, we distinguish a prayer in which several different religious figures are alluded to, i.e., Jesus⁴⁴, the Virgin Mary⁴⁵, Saint Lazarus⁴⁶ and Saint Michael Archangel⁴⁷.

Other religious texts associated with the poem at issue are the *Trisagion* and the *Angelic Hymn*. When these texts are referred to, the verses 166-174 of the fourth version tell that Jesus is sung these songs.

It should not be forgotten that Leo VI Sophos, Byzantine Emperor, is mentioned⁴⁸. In the poem, the transfer of Lazarus' relics to Constantinople is attributed to this emperor. The verses of the version explain that the reason of this act was that Leo VI missed them. Furthermore, the verses of the version tell how the transfer was carried out: the saint's relics were cautiously transferred with his intact head, neck, feet and hands and very valuable presents. Subsequently, it is said that the relics were the cause of several miracles⁴⁹.

³⁶ Cf. verse 90 of the first version, verse 136 of the fourth version, verse 155 of the fifth version, verse 151 of the sixth version and verses 133-134 of the seventh version.

³⁷ For more details regarding the *χελιδονίσματα*, see Linos Politis (1994, 97).

³⁸ Cf. verses 159-165 of the fourth version.

³⁹ Sesame Rolls, which are consumed after Resurrection Sunday.

⁴⁰ Sesame pastry sheets, which are consumed during Holy Week.

⁴¹ White sesame roscas.

⁴² Boiled eggs in natural tomato sauce.

⁴³ Easter boiled eggs.

⁴⁴ Cf. verse 118 of the first version, verse 76 of the second version, verse 159 of the third version, verse 179 of the fourth version, verse 165 of the fifth version, verse 168 of the sixth version and verse 155 of the seventh version.

⁴⁵ Cf. verse 118 of the first version, verse 76 of the second version, verse 159 of the third version, verse 179 of the fourth version, verse 165 of the fifth version, verse 168 of the sixth version and verse 155 of the seventh version.

⁴⁶ Cf. verse 118 of the first version, verse 76 of the second version, verse 160 of the third version, verse 180 of the fourth version, verse 169 of the fifth version, verse 172 of the sixth version and verse 156 of the seventh version.

⁴⁷ Cf. verse 77 of the second version, verse 167 of the fifth version and verse 170 of the sixth version.

⁴⁸ Cf. verse 78 of the second version, verse 151 of the third version, verses 144-145 of the fourth version, verses 158-159 of the fifth version, verses 159-160 of the sixth version and verse 135 of the seventh version.

⁴⁹ Cf. verse 78 of the second version, verse 151 of the third version, verses 144-145 of the fourth version, verses 158-159 of the fifth version, verses 159-160 of the sixth version and verse 135 of the seventh version.

Conclusion

The different versions of the *Saint Lazarus' song* contribute to the configuration of the Greek Cypriot collective imagination and religion, for they spread a legend which is consolidated by its own dissemination and memorization. They also show the Cypriot Orthodox Church and its filigrees' knowledge of the relevance of their faith's evidences and the need of praying and celebrating their faith. This fact implies the existence of a well-known character in the Greek Cypriot culture. Evidently, this character is Saint Lazarus, to whom extraordinary events are linked because of its legend, a reason of faith and devotion for Cypriot Orthodox Christian.

Despite the existence of a common referent, those poems' verses which differ and offer other *new* information are proof of the texts' evolution and diversification. Given that literary texts are partly product of one or more traditions, this *new* information entails changes in the involved tradition (or traditions). Even the fact that each of the versions of the *Saint Lazarus' song* presents its own informative elements shows that there are little subtle differences in the same Cypriot tradition.

When we delve into the common and similar extracts of the different versions of the poem, we understand their interrelations. Thus, they are related to one another the third version and the fourth, the fourth and the fifth, the fifth and the sixth, and vice versa. These connections indicate the directions of the relations between the diverse cultural geographical points, i.e., Dali-Pano Kivides, Pano Kivides-Larnaca and Larnaca-Larnaca.

Analysing the intertextuality between *Saint Lazarus' song* and the Holy Bible allows us to observe the biblical information which they wanted to transmit (i.e. the above referred biblical events), to identify some of the characters that played an important role in the Cypriot Orthodox Christianity or that were very recognized by this religion (i.e. Jesus Christ, the Virgin Mary, Thomas the Apostle, Lazarus of Bethany and his sisters Marta and Maria, King David, Adam and Saint Michael Archangel), and to know the genuine characteristics that the Orthodox people configured and accepted culturally (i.e. the new added information that differ of the canonical one).

Similarly, the study of the other mentioned cultural aspects lead us to several conclusions: a) the Orthodox Greek Cypriot people felt that their land had been chosen and blessed by saint Lazarus, b), the fact that *Saint Lazarus' song* is a folk piece doesn't mean the oversight of the religious linguistic style, c) in the poems they converge canonical religious traditions and texts and several elements from the Greek world, and d) the song's listening by the receivers had at least the purpose of getting benefits.

In short, Saint Lazarus' Cypriot folk songs are paradigm of the fact that different texts and cultural elements can be used by a culture in order to spread and strengthen some of the characteristics which shape its identity and express its shared feeling.

REFERENCES

- Ediciones Paulinas*. 1989. La Santa Biblia [The Holy Bible]. Madrid.
- Kendro Ellinikis Glossas* [Greek Language Centre]. 2008. Λεξικό της κοινής νεοελληνικής [Dictionary of Standard Modern Greek]. http://www.greek-language.gr/greekLang/modern_greek/tools/lexica/triantafyllides/
- Kittel, Gerhard; Friedrich, Gerhard*. 1995. Theological dictionary of the New Testament, Volume IX. Stuggart.
- Kliridis, Nearchos*. 2017. Κυπριακά Δημοτικά Τραγούδια [Cypriot Folk Songs]. Nicosia.

Kondosopoulos, Nikolaos. 2000. Μετά την Άλωση. Διάλεκτοι και ιδιώματα. Κυπριακή [After the Fall. Dialects and Variants. Cypriot]. In Ιστορία της ελληνικής γλώσσας [History of the Greek Language]. Athens.

Politis, Linos. 1994. Historia de la literatura griega moderna [History of the modern Greek literature]. Madrid.

Tsarmas, Pieris. 1993. Πηγές της Κυπριακής Δημοτικής Μουσικής [Sources of the Cypriot Folk Music]. Nicosia.

Ana María Martín Vico
University of Granada
Centre of Byzantine, Modern Greek and Cypriot Studies
C/Gran Vía 9 – 2^a
18001 Granada
Spain
martinvico@correo.ugr.es

ŚLADY MISJI METODIAŃSKIEJ NA ZIEMIACH POLSKICH

Historical Traces of the Methodian Mission in Poland

Magdalena Jaworska-Wołoszyn – Michał Klementowicz

DOI: 10.17846/CL.2020.13.2.43-51

Abstract: Jaworska-Wołoszyn, Magdalena – Klementowicz, Michał. *Historical Traces of the Methodian Mission in Poland*. The controversy around Saints Cyril and Methodius's mission to the historic Polish lands has remained an issue of heated discussions. Many new implications regarding the mission came to light in perspective of the 1050th anniversary of Poland's Christianization. In literature, the beginnings of Christianity are convergent in time with the event of the baptism of Mieszko I (Czech influence) and the Christianization in a wider scope (influence of Longobard monks). In most available studies the sources which legitimize non-Latin beginnings of Polish Christianity are sometimes intentionally excluded. There is no mention of the Slavic rituals on Polish grounds before 966. The current state of knowledge confirms Methodian mission among the tribes of the Vistulans and the Polans (it concerns people who lived in the original lands in the Vistula basin). This article, therefore, discusses the scope of mission of both Byzantine Christian theologians in Southern Poland.

Keywords: *Methodian mission, Saints Cyril and Methodius, Poland, Byzantine tradition*

List apostołski *Egregiae virtutis* otworzył w Kościele łacińskim nowe spojrzenie na misję cyrylo-metodiańską (Jan Paweł II 1980). Papież, ustanawiając we wspomnianym dokumencie Braci Sołuńskich patronami Europy, uznał misję ich życia za kluczowy wkład Konstantynopola w ewangelizację Słowian. Historiografia dotycząca zasięgu misji Cyryla i Metodego, jej ewentualnego oddziaływania na ziemię południowej Polski, pozostaje jednak przedmiotem ożywionej dyskusji. Niniejszy artykuł ma na celu uporządkowanie historiografii oraz źródeł archeologicznych, które świadczą o wschodnich rysach chrześcijaństwa na ziemiach dzisiejszej Polski już w IX wieku. Opracowanie będzie miało charakter egzegezy historycznej. Na początku ukazane zostanie w nim tło misji metodiańskiej na Morawach jako podstawa przenikania tradycji słowiańskiej na ziemię Polski. W dalszej części zaprezentowane zostaną dowody świadczące o tzw. pierwszym chrzcie Wiślan i Polan. Kolejnym etapem będzie ukazanie przesłanek za istnieniem słowiańskiej organizacji kościelnej w Polsce. Podsumowaniem całości będzie zaprezentowanie archeologicznych śladów kultu słowiańskiego.

Tło historyczne

Podstawą powodzenia misji prowadzonej przez Braci Sołuńskich na terenie Wielkich Moraw jest przede wszystkim spójny organizm państwowy, jaki w I połowie IX wieku stworzył na tym terenie książę Mojmir. Przyjęcie przez niego zwierzchnictwa królów frankońskich spowodowało, iż Państwo Wielkomorawskie znalazło się pod wpływem biskupstwa passawskiego. Prawdopodobnie z tego

kręgu kulturowego książę przyjął chrzest już około roku 822. Trudno jednak mówić o zaistnieniu wtedy powszechnej misji chrystianizacyjnej na terenie zamieszkanym przez Słowian Panońskich. Jej początki związane są z aktywnością Braci Sołuńskich – Konstantyna i Metodego. Jest to działanie późniejsze o blisko pół wieku. Wpisuje się ono w szeroko rozumiany proces chrystianizacji Słowian, którego początki sięgają oddziaływania misyjnego zarówno Rzymu, jak i Konstantynopola na Karantię oraz ludy mieszkające na terenie Dalmacji (Leśny 1987, 19-20).

Podejmując próbę uporządkowania początków działalności ewangelizacyjnej Konstantyna i Metodego, należy zauważyć, że koncepcja ich misji nie powstała jako przejaw aktywności Bizancjum. Inspiratorem działań był sam władca Wielkich Moraw – książę Rościsław (Lehr-Splawiński 1936, 44-45). Chcąc uniezależnić się od wpływów polityczno-religijnych ze strony Ludwika Niemieckiego, słowiański książę zwrócił się najpierw do papieża Mikołaja I, a następnie cesarza Michała III z prośbą o przysłanie na Morawy misjonarzy posługujących się zrozumiałym językiem słowiańskim. Swoją prośbę do cesarza motywował w następujący sposób „[...] dla ludzi naszych, którzy wyrzekli się pogaństwa i trzymają się prawa chrześcijańskiego, nie mamy nauczyciela takiego, który by w [naszym] własnym języku prawdziwą wiarę chrześcijańską wykładał, aby się i inne kraje, widząc to, do nas upodobniły. Poślij nam więc, władco, biskupa i nauczyciela takiego, od was bowiem zawsze się na wszystkie kraje dobre prawa rozchodzą (*Żywot św. Konstantyna-Cyryla* 1967, XIV)”. Zaproszenie ze strony Rościsława spotkało się z pozytywną reakcją cesarza, który zdecydował się na przysłanie mnichów Konstantyna i Metodego.

Przybycie Braci Sołuńskich na teren Wielkich Moraw prawdopodobnie na początku roku 864 pod wieloma względami należy uznać za przełomowe. Wspomniana misja nie byłaby możliwa bez ważnych dokonań o charakterze naukowym oraz teologicznym. Otóż należy podkreślić prekursorskie działanie Konstantyna na rzecz systematyzacji pierwotnej wersji języka staro-cerkiewno-słowiańskiego zwanego głagolicą (Leśny 1987, 40). Osiągnięcie to jest kluczowe dla rozwoju kultury słowiańskiej. Umożliwiło ono drugie z niekwestionowanych dokonań, jakim był przekład na język starosłowiański tekstów Pisma Świętego (początkowo jedynie Psalterza i niektórych tekstów nowotestamentalnych) oraz ksiąg liturgicznych, którymi Konstantyn i Metody posługiwali się w czasie misji na Morawach (Olszewski 1991, 79).

Pierwszy etap pracy Braci Sołuńskich kończy się na Morawach w roku 867. Oskarżeni o herezję mnisi musieli udać się do Rzymu w celu wyjaśnienia wątpliwości związanych ze swoją działalnością ewangelizacyjną. Mimo to, śmierć Konstantyna w roku 869 nie przerywa misji wśród Słowian. Działalność tę kontynuował Metody, który po otrzymaniu aprobaty dla swoich działań przez papieża Hadriana II zamierzał powrócić na Morawy. Wyprawa wojenna Ludwika Niemieckiego przeciw Rościsławowi pokrzyżowała jednak te plany. Nową legitymacją w pracy Metodego wśród Słowian miała być jego konsekracja biskupia. Papież, mianując go metropolitą, powierzył jego trosce (jako legata) wszystkie narody zamieszkujące Wielkie Morawy. Działalność samego Metodego na terenie Państwa Wielkomorawskiego mogła zostać wznowiona dopiero w roku 873. Zmieniająca się zaś sytuacja polityczna wśród Słowian Panońskich oraz nieprzychylna postawa biskupa Wichinga (sufragana w metropolii podległej Metodemu) ostatecznie doprowadziła do zakończenia jego misji na Morawach. W roku 881 Metody powrócił do Konstantynopola (Leśny 1987, 63-69).

Co istotne, słowiańska tradycja liturgiczna nie została przerwana na Morawach wraz z opuszczeniem tych terenów przez Metodego oraz usunięciem z tych ziem około roku 887 uczniów Braci Sołuńskich. Otwartą pozostaje bowiem kwestia wpływu misji metodiańskiej poza zwyczajowo przyjmowany zasięg Państwa Wielkomorawskiego. W opracowaniach historyków zwraca się uwagę, że w okresie szczytowym rozwoju Wielkich Moraw ich składową mogły pozostawać nawet tereny Małopolski oraz Śląska (Żerelik 2002, s. 37-38), choć podejmując dyskusję, nie brak głosów wykluczających taką możliwość (Korta 2003, 55-57; Kürbis 1991, 152).

Potencjalna ekspansja Państwa Wielkomorawskiego byłaby podstawą do uznania, że wpływ misji metodiańskiej (a przez to słowiańskiej liturgii) sięgnął dalej na północ poza tradycyjnie rozumiane ziemie skupione wokół stolicy w Weligradzie. Analiza dokumentów źródłowych (zwłaszcza kronik) oraz odkryć archeologicznych pozwala na podjęcie głosu w dyskusji na temat obecności uczniów Konstantyna i Metodego w kraju Wiślan, Polan oraz częściowo także na Śląsku. Wskazywałoby to na przenikanie tradycji metodiańskiej (kultury i tradycji religijnej) poza teren podległy władzy historycznych władców morawskich Rościława i Świętopelka.

Pierwszy chrzest polskich plemion

Przenikanie tradycji metodiańskiej na historyczne ziemie Polski, bez względu na stanowisko reprezentowane przez historyków (respektujące bądź odrzucające taką możliwość), można oprzeć na przykładzie bogatej historiografii przedmiotu. Przykłady wypowiedzi zwracają przede wszystkim uwagę na chrzest plemion mieszkających w dorzeczu Wisły, który miał nastąpić przed historycznie przyjmowaną chrystianizacją w X wieku.

Ważnym świadectwem dotyczącym chrztu władcy plemienia Wiślan jest informacja zamieszczona w *Żywocie Metodego*, związana z ekspansywną polityką Państwa Morawskiego po 973 r. Zawarte w przywołanym tekście informacje dotyczą jednego z Braci Sołuńskich, który miał wywrzeć wpływ i doprowadzić do chrztu władcy „siedzącego na Wiśle”. Zawarty jest tam następujący przekaz: „Książę pogański, silny bardzo, siedzący na Wiśle, urągał wiele chrześcijanom i krzywdy im wyrządzał. Stąd wysłany do niego (Metody) powiedział: Byłoby lepiej dla ciebie synu gdybyś ochrzcił się z własnej woli w twojej własnej ziemi, w przeciwnym razie będziesz wzięty w niewolę i otrzymasz chrzest w ziemi obcej, przypominając sobie słowo, które wypowiedziałem. I tak się stało (Lanckorońska 1961, 10)”.

Perspektywa chrztu na terenie zamieszkanym przez polskie plemiona znajduje skądinąd potwierdzenie w informacjach zawartych w *Kronice Thietmara*. Zamieszczony tam przekaz dotyczy chrześcijaństwa, które miało stać się udziałem historycznego władcy Polan – Mieszka I jeszcze przed chrystianizacją ze strony Czech. Po ślubie księcia z Dąbrówką władca miał być – według przekazu kroniki – nawracany przez czeską księżniczkę z „różnorodnych błędów pogaństwa”. Ten zapis interpretowany jest w ten sposób, iż wspomniany Mieszko mógł jeszcze przed rokiem 965 być chrześcijaninem związanym ze wschodnim ośrodkiem misyjnym, jaki dotarł nie tylko do Wiślan, ale również poza granice Małopolski tzn. do Polan (Mironowicz 2002, 234).

Przekaz dotyczący chrztu Mieszka znalazł się także w *Kronice Krasieńskich*. Otóż dokument zawiera informację, że pierwszy historyczny władca Polski przyjął chrzest w tradycji metodiańskiej, a bierzmowanie otrzymał już w rycie łacińskim (Lanckorońska 1961, 46). Podkreślenie przyjęcia dwóch ważnych sakramentów w różnych tradycjach potwierdza po części także *Kronika Galla Anonima*. Znajdująca się tam informacja o „przejrzeniu”, jakiego rzekomo doświadczył Mieszko, nawiązuje do wschodniego rozumienia chrztu określanego jako „photismos”, który przed 966 rokiem przyjął miał władca Polan (Mironowicz 2002, 234).

Przyjęcie chrztu przez plemiona żyjące w dorzeczu Wisły lub nawet poza granicami Małopolski znajduje również potwierdzenie w *Opowieściach o piśmiennictwie słowiańskim*. Analizując przywołany tekst, Henryk Łowmiański zwraca uwagę na to, że misja ewangelizacyjna św. Wojciecha w X wieku związana była z wykorzeniem „wiary prawdziwej” oraz odrzuceniem „ruskiego pisma”. Wskazane tu odniesienia nie mogą zdaniem słynnego mediewisty być interpretowane w inny sposób, jak tylko w kluczu obecności chrześcijaństwa (tutaj wschodniego) przed historycznym chrztem Mieszka I w 966 r. (Mironowicz 2017, 51).

Biskupstwo słowiańskie na ziemiach Polski

Drugim kluczowym wymiarem obecności obrządku słowiańskiego na ziemiach w dorzeczu Wisły lub szerzej Małopolski jest koncepcja istnienia na tych terenach biskupstwa związanego z misją metodiańską. Istnienie takiej struktury związane było z wypędzeniem z Moraw duchowieństwa obrządku słowiańskiego. Konsekwencją tego miałyby być założenie przez ucznia Metodego – Gorazda stolicy biskupiej w Krakowie (Mironowicz 2002, 229). Nadmienia o tym w swoich pracach Józef Umiński. Badacz analizując przekaz kronikarski *Galla Anonima* dotyczący istnienia dwóch metropolii w stolicy Małopolski, stwierdza, że chodzi tutaj o biskupstwo związane z tradycją wschodnią (Umiński 1957, 31-32). Wskazana koncepcja rozwijana jest ponadto przez wybitnego badacza Franciszka Dvornika, który potwierdza obecność metodiańskiej organizacji kościelnej na ziemiach Polski (Dvornik 1970, 199-200). Inspiracje zacytowanych badaczy podziela również przekaz zamieszczony w *Kronice Wincentego Kadłubka*. Dokument zawiera informację, że śmierć biskupa Stanisława ze Szczepanowa (zm. 1079) dokonała się *inter infulas*. Rzecz dotyczy zatem istnienia w Krakowie dwóch katedr – łańciskiej św. Wacława oraz drugiej – wschodniej katedry pod wezwaniem św. Michała (Mironowicz 2002, 229).

Koncepcja biskupstwa słowiańskiego na terenie państwa Wiślan pojawia się także w opracowaniach Łowmiańskiego. Jego zdaniem, taka jednostka mogła zaistnieć na południu Polski już w drugiej połowie X wieku. Zdaniem badacza, podlegała ona początkowo patriarchatowi bułgarskiemu, a następnie jurysdykcję nad nią przejął Konstantynopol. W opracowaniach Łowmiańskiego uzasadnia się, że powstanie wschodniego biskupstwa musiało zaistnieć w Krakowie przed rokiem 970, kiedy w Pradze powołano łańciską organizację kościelną. Ta ostatnia natomiast w chwili zaistnienia zgłosiła swoje pretensje do jurysdykcji nad terenem zamieszkanym przez Wiślan (Mironowicz 2002, 232-233).

Powyższe inklinacje dotyczące istnienia biskupstwa słowiańskiego rozwija w swoich opracowaniach także Karolina Lanckorońska. Podobnie jak Umiński czy Mironowicz, wiąże ona początki wschodniej organizacji kościelnej z przybyciem na tereny Polski biskupa Gorazda. Według badaczki, konsekwencją tego wydarzenia jest fakt istnienia w XI wieku, w czasie panowania Bolesława Chrobrego, dwóch metropolii w Krakowie. (Lanckorońska 1961, 18-20). W swoich rozważaniach Lanckorońska idzie jednak o krok dalej niż zaprezentowane uprzednio opracowania Umińskiego czy Łowmiańskiego. Otóż sugeruje ona, powołując się na Stanisława Zakrzewskiego, nie tylko powstanie biskupstwa słowiańskiego na terenie Polski, ale i istnienie wschodniej metropolii kościelnej. W takiej formule organizacyjnej miałyby znaleźć się biskupstwa, których ośrodki mogłyby znajdować się w Wiślicy lub Sandomierzu (Lanckorońska 1961, 43-48). Poglądy Lanckorońskiej znajdują swoje potwierdzenie w pojawiających się (w łańciskich dokumentach kościelnych) imionach wschodnich biskupów przebywających na terenie Małopolski. Przywołane wskazówki zawierają m.in. *Rocznik Kapitulny* oraz *Rocznik Krasieńskich* (Lanckorońska 1961, 46).

Poszukiwania badawcze Lanckorońskiej są zgodne z myślą Franciszka Dvornika. Odwołując się m.in. do *Katalogu biskupów krakowskich*, badacz zwraca uwagę na obecność w dokumencie imion hierarchów Prochora oraz Prokulfa (czasami wymieniany jest także trzeci biskup Lambert). Zdaniem historyka, są to związani z obrządkiem słowiańskim hierarchowie, którzy rezydowali w Krakowie przed powołaniem tam łańciskiej stolicy biskupiej (Dvornik 1970, 198).

Obok powyższych odniesień, warto zauważyć, że miejsce istnienia metropolii słowiańskiej nie jest kojarzone wyłącznie z Krakowem. W ujęciu Stanisława Kętrzyńskiego taka organizacja kościelna mogła istnieć także w Sandomierzu. W dyskusji pojawia się głos, że o ile stolicą chrześcijaństwa w zachodnich części Polski miałyby być Gniezno, o tyle wschodowi kraju „miał przewodzić Sandomierz” (Umiński 1957, 34). Sufraganiami metropolitów sandomierskich

w ujęciu Kętrzyńskiego mieliby natomiast pozostawać biskupi kruszwicki, łęczycy, płocki oraz chełmiński (Umiński 1957, 34-35).

Archeologiczne ślady kultu słowiańskiego

Poza źródłami historiograficznymi, elementem, na jaki należy zwrócić uwagę, analizując ślady tradycji metodiańskiej, są źródła archeologiczne. W odniesieniu do korzeni polskiego chrześcijaństwa Jerzy Klinger w swoim opracowaniu pt. *Nurt słowiański w początkach chrześcijaństwa polskiego* podkreśla, że „polskie chrześcijaństwo ma znacznie bogatsze źródła niż jedna tradycja kulturalno-kościelna, jaką ustanowił obrządek łaciński. Przemilczenie tego drugiego, a może i trzeciego źródła, którymi były obrządek metodiański lub nawet obrządek bizantyjski, w swej czystej postaci również sporadycznie pojawiający się na naszych ziemiach, bynajmniej nie przyczyniło się do ubogacenia kultury polskiej, lecz raczej do jej zubożenia (Klinger 1985, 410)”. Jak słusznie zauważa Leonard Górka, zapewne u podstaw niedoceniaania metodiańskiego wpływu lub jego celowego pomijania leży czas zaborów i cesarska polityka, która z działalności świętych Braci Sołtuńskich uczyniła przykrywkę dla swych imperialistycznych i panslawistycznych aspiracji (Górka 1991, 184). I choć mowa jest o czasach minionych, to niestety i dziś nierzadko nie pamięta się albo wcale nie wspomina o dziele Cyryla i Metodego w naszym kraju. Wiadomo jednak, że bliskie sąsiedztwo ziem polskich z Wielkimi Morawami, jak również z Rusią i Czechami w okresie późniejszym, nie pozostało bez wpływu na właściwe dlań oblicze wyznaniowe. W literaturze przedmiotu przeto dość często zaciera się ślady misji metodiańskiej w Polsce. Jak podaliśmy powyżej, istnienie obrządku o proveniencji słowiańskiej znajduje swoje potwierdzenie nie tylko w różnych dokumentach i przekazach literacko-historycznych, ale i w samych odkryciach archeologicznych. Świadectwa obecności kościoła metodiańskiego ocalały w formie pozostałości po sakralnych budowlach odnalezionych m.in. w Wiślicy, Poznaniu, Sandomierzu, Przemysłu, Wrocławiu i Krakowie. Warto wszakże podkreślić, iż i w tym przypadku kwestia chronologii zabytków stanowiących jego dziedzictwo na ogół uchodzi za sporną i kontrowersyjną, gdyż ich powstanie datowane jest rozmaicie.

Metodiańskie rotundy w Polsce

Wykopaliska archeologiczne potwierdzają występowanie chrześcijańskich świątyń na polskich ziemiach już w X i XI wieku, przy czym rzecz dotyczy ośrodków, które znajdowały się pod wpływem Bizancjum i jako takie odznaczały się liturgią słowiańską i były wolne od kontroli łacińskiej. Dowodem istnienia tego typu świątyń zdają się być odnalezione na terenie Polski rotundy, a precyzyjnie ujmując, budynki ściśle okrągłe wyróżniające się układem centralnym, jednoosiowym i dwucołowym, które znano już w dobie antyku. W architekturze antycznej rotundy wykorzystywano w celach sepulkralnych, memorialnych lub jako sale z przeznaczeniem na termy, ale wraz z pojawieniem się nowej religii zaczęły one pełnić nowe funkcje, tj. pamiątkowych kaplic, martyriów i baptysteriów. Skądinąd rotundy znajdujące na ziemiach polskich wykazują duże podobieństwo do tych występujących na innych ziemiach zamieszkałych przez Słowian zachodnich, czyli w Czechach, Słowacji i Morawach. Według Michała Hrycuniaka, istnienie rotund tego rodzaju na naszych ziemiach „tłumaczyć należy akcją chrystianizacyjną i przynależnością terenów południowych Polski do Państwa Wielkomorawskiego, co znalazło także swoje odbicie w ich formie architektonicznej (Abp Sawa (Hrycuniak) 1991, 137). Do budowli w kształcie rotundy przynależą liczne obiekty. I choć zdaniem Jerzego Hawrota (Hawrot 1962, 155) najważniejszymi

są rotunda w Ostrowie Lednickim oraz św. Feliksa i Adaukta na Wawelu, to nie sposób tutaj nie wspomnieć tych znajdujących się w Strzelnie, na Ostrowiu Tumskim we Wrocławiu czy choćby w Przemyślu.

Tak więc jednym z najbardziej doniosłych przykładów budowli tego typu jest krakowski kościół Najświętszej Marii Panny. Reprezentuje on pierwszą budowlę przedromańską odkrytą na Wawelu, obecnie znaną pod wtórnym wezwaniem jako rotunda św. Feliksa i Adaukta. Zgodnie z podaniem Klaudii Stali, „czteroapsydowy plan rotundy wawelskiej jest jak dotąd jedynym znanym nam przykładem z terenu naszego kraju (Stala 2007, 24)”, samej zaś genealogii tetrachonkos Najświętszej Marii Panny należy doszukiwać się w architektonicznych wzorcach antyku, w czym badaczka pozostaje w zgodzie ze wcześniejszą opinią Klementyny Żurowskiej. Warto dodać, że w literaturze przedmiotu badania planów wawelskiej budowli oraz dociekania jej genealogii stanowią przedmiot zagorzałej dyskusji, przez co dominująca hipoteza o pochodzeniu właściwego dlań czteroapsydowego pierwowzoru wskazująca na wzorzec wschodni (lub jego wariacje) i bizantyńską proveniencję bywa niekiedy negowana. Niemniej jednak, m.in. według Adolfa Szyszko-Bohusza, Vojeslava Molè i Żurowskiej, wawelska rotunda Najświętszej Marii Panny stylistycznie nawiązuje do ściśle związanych z tradycją cyrylo-metodiańską rotund czeskich. Na ogół jej powstanie datuje się na okres przełomu X i XI wieku do połowy wieku XI (Rodzińska-Choraży 2009, 93). Propozycja zaś Żurowskiej łącząca fundatora rotundy z postacią Bolesława Chrobrego do dziś stanowi jedynie supozycję.

W Krakowie ślady obrządku słowiańskiego widoczne są także w Kościele św. Salwatora na Zwierzyńcu, pod którym odkryto budowlę na wzór wiśnickiej o czworokątnej formie z absydą. Przymuszcza się na gruzach rotundy z X w. wzniesiono następnie kamienną rotundę w stylu romańskim. Ponadto nazwa samego patrona tegoż kościoła pozwala domniemywać o ściślejszej więzi z Rusią, gdzie podobnie kultem otaczano Spasa. Trzeba wszakże dodać, że datacja jego powstania uchodzi za kwestię problematyczną, gdyż niektórzy badacze (m.in. Grabski i Radwański), zakładając trzy etapy budowy świątyni, wiążą pierwszą fazę tworzenia tej budowli już z wiekiem X, a inni (w tym Gawlik, Hawrot, Pianowski) dopiero z wiekiem XI lub XII. Tak czy inaczej u podstaw wcześniejszej chronologii Kościoła św. Salwatora leży jego podobieństwo względem budowli powstałych na planie krzyża greckiego na terenie Europy Środkowej oraz znamienne dlań wezwanie.

Jeszcze co najmniej w dwóch innych miejscach, tj. nieopodal katedr w Poznaniu i w Płocku, obserwujemy analogiczne tendencje pod względem architektonicznym. Dzięki ustaleniom z przeprowadzonych badań na terenie wokół poznańskiej katedry można przypuszczać, iż najstarszemu miejscu kultu w Poznaniu nie były obce wschodnie wpływy. Zdaniem Antoniego Mironowicza, wschodni charakter tegoż ośrodka religijnego potwierdzają „odnalezione trzy misy chrzcielne, mur oddzielający nawę od prezbiterium na wzór wschodniego ikonostasu, oraz dwa aneksy przy absydzie na wzór bizantyjskiego prothesis i pomieszczenie zwane diakonikon (Mironowicz 2002, 235; Mironowicz 2017, 47)”. Identyczne opinie w tym zakresie podzielają i inni badacze, tj. Józefowiczówna, Klinger i Sawa (Józefowiczówna 1963, 69; Klinger 1983, 384-386; Sawa 1991, 138). Należy też podkreślić, że w literaturze przedmiotu omawiane odkrycie archeologiczne w Poznaniu przekłada się na supozycję wyżej przywołanych uczonych, iż chrzest Mieszka I mógł nosić znamiona metodiańskiej tradycji. To zaś oznacza, że Mieszko I wprawdzie został ochrzczony w obrządku słowiańskim, a ryt łańciski przyjął w czasie późniejszym, a mianowicie po swych zaślubinach z Dąbrówką i przybyciu biskupa Jordana. Jednakże z czysto naukowej perspektywy, problematyczną i dyskusyjną jawi się kwestia odkrytej misy usytuowanej na długiej osi kościoła i jej przeznaczenia, gdyż niektórzy badacze traktują ją jako zwykły obiekt pełniący

funkcję mieszadła do zaprawy wapiennej, inni natomiast jako piscinę chrzcielną (Urbańczyk 1995, 3-18; Sikorski 2016, 7-48)¹.

Z drugiej strony, katedra w Płocku została wybudowana z inicjatywy czeskiej księżniczki Judyty będącej małżonką Władysława Hermana (1079 – 1102) i córką zwolennika obrządku słowiańskiego księcia Wratisława II. Nie dziwi więc, że płocka rotunda posiadająca kształt trianchosa z narteksem o proveniencji bizantyńskiej stanowi nawiązanie do innych budowli tego typu mieszczących się na Bałkanach (Mironowicz 2002, 243; 2017, 59).

Jeszcze innymi archeologicznymi obiektami potwierdzającymi obecność obrządku słowiańskiego na ziemiach polskich są te odnalezione w Ostrowie Lednickim, Przemyślu i Wiślicy. Dzięki wykopaliskom prowadzonym na terenie Ostrowa Lednickiego odkryto datowany na wiek X chrześcijański ośrodek, a wraz z nim kaplicę na planie krzyża greckiego z dobudowanym palatium. Bardzo podobną kaplicę również z palatium i datowaną na wiek X odkryto pod prezbiterium katedry w Przemyślu. W samej natomiast Wiślicy mamy do czynienia co najmniej z kilkoma śladami potwierdzającymi obecność obrządku słowiańskiego. Są nimi misa baptyzmalna, kościół z końca X w. oraz kaplica grobowa. W ostatnim z obiektów odkryto groby pogrzebane zgodnie z obyczajem chrześcijańskim, czyli głową na wschód, co było znamienne obrządkowi wschodniemu, a nie rytowi łacińskiemu, podług którego zmarłych chowano w nawach i prezbiterium. Jest więc możliwe, że w kaplicy wiślickiej umieszczono pochówki biskupów słowiańskich. Jak donosi nam zresztą Mironowicz, „potwierdzeniem tej tezy było znalezienie prostokątnego palatium związanego z korpusem rotundy (Mironowicz 2017, 58)”. Skądinąd jest dalece prawdopodobne, że pierwotną wiślicką kolegiatę zdobiły ściennie malowidła utrzymane w stylu bizantyńskim. Ponoć malowidła tego rodzaju były nadal obecne we wzniesionym w XIV wieku przez Kazimierza Wielkiego kościele gotyckim, który został identycznie umiejscowiony.

Zdaniem wielu badaczy, przywołane powyżej obiekty świadczą o obecności śladów misji metodiańskiej na terenach polskich. Z racji często sprzecznych i wykluczających się ustaleń na polu samej archeologii trudno pokusić się o wskazanie rzeczywistego zasięgu na naszych ziemiach owej misji. Sytuacji nie ułatwia także fakt zarzucania i świadomego pomijania świadectw historycznych i literackich albo ich egzegeza w duchu czysto zachodnim i łacińskim. Wszelako wciąż warto badać wpływy bizantyńskie na terenach naszego państwa, bo być może są one większe, aniżeli pokazuje nam aktualny stan badań.

Pokaźna historiografia oraz archeologiczny materiał źródłowy nie wyczerpują wszystkich odniesień na temat śladów tradycji metodiańskiej na ziemiach Polski. Przedstawione opracowanie miało na celu uporządkowanie najważniejszych spostrzeżeń. Ich systematyzacja to głos w dyskusji. Merytorycznie jej kontynuowanie może dotyczyć wyłącznie gromadzenia kolejnych świadectw, które mogą pomóc w odkrywaniu bogatej tradycji kulturowo-religijnej Polski.

REFERENCES

- Abp Sawa, (Hrycuniak). 1991.* Ślady działalności misyjnej św. Metodego na ziemiach polskich. In Gajek MIC, Jan Sergiusz, Górka SVD, Leonard (eds.). *Cyryl i Metody apostołowie i nauczyciele Słowian. Studia i dokumenty. Część I: Studia.* Lublin, 133-143.
- Buko, Andrzej. 2016.* Chrześcijananie i poganie. O problemach interpretacji odkryć archeologicznych związanych z początkami chrześcijaństwa na ziemiach polskich. In *Slavia Antiqua LVII*, 13-51.

¹ Szerzej na temat sporu o baptysterium m.in. traktuje A. Buko w swojej rozprawie na temat dylematów interpretacyjnych odkryć archeologicznych dotyczących genezy chrześcijaństwa w Polsce. Por.: Buko 2016, 20-28.

- Dvornik, Francis.* 1970. Byzantine Missions among the Slavs: SS. Constantine-Cyril and Methodius. (Rutgers Byzantine Series.) *New Brunswick*.
- Górka, Leonard.* 1991. Trwałe wartości tradycji cyrylo-metodiańskiej. W 1100-lecie śmierci św. Metodego. In Gajek MIC, Jan Sergiusz, Górka SVD, Leonard (eds.). *Cyryl i Metody apostołowie i nauczyciele Słowian. Studia i dokumenty. Część I: Studia*. Lublin, 185-194.
- Hawrot, Jerzy.* 1962. Problematyka przedromańskich i romańskich rotund bałkańskich, czeskich i polskich. In *Biuletyn Historii Sztuki* 24/3-4, 255-283.
- Jan Paweł II.* 1980. *Egregiae virtutis*. In <http://www.cyrylimetodymarianie.pl/egregiae.htm> (access 01.01.2020).
- Józefowiczówna, Krystyna.* 1963. Z badań nad architekturą przedromańską i romańską w Poznaniu. Wrocław.
- Klinger, Jerzy.* 1985. O istocie prawosławia. Wybór pism. Warszawa.
- Korta, Waclaw.* 2003. *Historia Śląska do 1763 roku*. Warszawa.
- Kürbis, Brygida.* 1991. Krąg czesko-morawski a pierwsza chrystianizacja Polski. In Gajek MIC, Jan Sergiusz, Górka SVD, Leonard (eds.). *Cyryl i Metody apostołowie i nauczyciele Słowian. Studia i dokumenty. Część I: Studia*. Lublin, 145-158.
- Lehr-Splawiński, Tadeusz.* 1936. Cyrillo-Methodiana. In *Collectanea Theologica* 17/1-2, 41-50.
- Leśny, Jan.* 1987. *Konstantyn i Metody. Apostołowie Słowian dzieło i jego losy*. Poznań
- Mironowicz, Antoni.* 1999. Kościół Prawosławny w dziejach Rzeczypospolitej. In *Elpis* 1/1, 85-125.
- Mironowicz, Antoni.* 2002. Misja metodiańska na ziemiach polskich do końca XI wieku. In *Elpis* 4/6, 219-252.
- Mironowicz, Antoni.* 2017. Chrzest polski z różnych perspektyw. In *Rocznik Teologiczny* LIX/ 1, 37-73.
- Olszewski, Mieczysław.* 1991. U początków liturgii słowiańskiej. In Gajek MIC, Jan Sergiusz, Górka SVD, Leonard (eds.). *Cyryl i Metody apostołowie i nauczyciele Słowian. Studia i dokumenty. Część I: Studia*. Lublin, 75-83.
- Rodzińska-Choraży, Teresa.* 2009. Zespoły rezydencjonalne i kościoły centralne na ziemiach polskich do połowy XII wieku. Kraków.
- Sikorski, Dariusz Andrzej.* 2016. Studia nad baptysteriami w Polsce X wieku. I: Poznań, Ostrów Tumski. In *Ecclesia. Studia nad Dziejami Wielkopolski* 11, 7-48.
- Sikorski, Dariusz Andrzej.* 2016. Chrzest Polski i początki Kościoła w Polsce (do pierwszej połowy XI wieku). In Janiak, Tomasz (ed.). *Chrzest – św. Wojciech - Polska. Dziedzictwo średniowiecznego Gniezna*. Gniezno, 25-38.
- Stala, Klaudia.* 2007. Tetrakonchos NMP (św. św. Feliksa i Adaukta) na Wawelu jako przykład dziedzictwa antycznego w architekturze wczesnośredniowiecznej. Problemy interpretacyjne. In *Wiadomości Konserwatorskie* 21, 20-27.
- Umiński, Józef.* 1957. Obrządek słowiański w Polsce IX-XI wieku i zagadnienie drugiej metropolii polskiej w czasach Bolesława Chrobrego. Lublin.
- Urbańczyk, Przemysław.* 1995. Czy istnieją archeologiczne ślady masowych chrztów ludności wczesnopolskiej? In *Kwartalnik Historyczny* 102/1, 3-18.
- Żerelik, Rościław.* 2002. *Historia Śląska*. Wrocław.
- Żywoť św. Konstantyna-Cyryla.* 1967. In Lehr-Splawiński Tadeusz, *Konstantyn i Metody. Zarys monograficzny z wyborem źródeł*, Warszawa.
- Zozulak, Ján.* 2019. Zdroj hodnôt v kultúrnom živote Slovanov [A Source of Values in the Cultural Life of the Slavs]. In *Konštantínove listy [Constantine's Letters]* 12/1, 13-21.

Magdalena Jaworska-Wołoszyn, PhD
The Jacob of Paradies Academy
Department of Humanities
Teatralna 25
66-400 Gorzów Wielkopolski
Poland
margda@yahoo.com
ORCID: 0000-0002-7423-2395

Rev. Michał Klementowicz, PhD
The John Paul II Catholic University of Lublin
Department of Theology
Aleje Raławickie 14
20-950 Lublin
Poland
hindenburg@wp.pl
ORCID: 0000-0001-5375-7961

OBRAZ BISKUPA V ROMÁNSKEJ DOBE (POL. 11. – POL. 13. STOROČIA)

The Image of a Bishop in Romanesque Times (mid-11th – mid-13th Century)

Peter Zubko

DOI: 10.17846/CL.2020.13.2.52-64

Abstract: ZUBKO, Peter. *The Image of a Bishop in Romanesque Times (mid-11th – mid-13th Century)*. In the 11th century, several reforms took place in the Catholic Church, which also concerned the ministry and position of bishops. Bishops formed only a small but influential part of the life of the Christian community. From the Romanesque period, the first detailed information about the life of bishops from non-hagiographic sources has been preserved. At the same time, requirements were defined as to the characteristics of an orthodox Catholic bishop. During this period, the office of archbishop was established. The bishop was elected by the chapter according to the usual rules. The importance of the cathedral and the episcopal liturgy increased. The bishops reserved some sacramental acts and decisions just for themselves. The four Lateran Councils paid wide attention to the bishops; the article lists all the relevant canons of these councils on bishops. In Romanesque times, the position of the bishop in the Catholic Church was highlighted and strengthened, and at the same time he gained an important place in secular society. The bishops were autonomous vis-à-vis the pope, so the individual dioceses differed from each other, but certain intellectual, cultural and spiritual influences had an impact on the universal Christian community. The bishops had an important say in the administration of the lands, they were advisers to the rulers, and only those who met certain qualities (which was new compared to the previous time) could be bishops, but on the other hand it was not possible to bypass the rulers with the appointment. This heritage was influential until the late middle ages.

Keywords: *Middle Ages (Romanesque period), bishop, Lateran Councils, Episcopal Reserves, cathedral*

Jedenáste storočie v dejinách katolíckej cirkvi bolo časom reforiem v protiklade s predchádzajúcim obdobím, ktoré historici nazvali *temným storočím* (lat. *saeculum obscurum*). Obrodu začal pápež Gregor VII. (1073 – 1085) s predpripravenou pôdou už pápežom Levom IX. (1049 – 1054). Obroda rehoľného života zas vychádzala z opátstva v Cluny. Išlo predovšetkým o vnútornú obnovu cirkevného a duchovného života, ale vo vzťahoch medzi cirkevnou (duchovnou) a svetskou (sekulárnou) spoločnosťou, čiže o vzťahy medzi cirkvou a štátom. Dvanáste storočie prinieslo kultúrne zmeny: Európu prestali sužovať vpády cudzích, pohanských vojsk, nastal ekonomický rast, boli založené prvé univerzity (Bologna 1158), európska kultúra vstúpila do svojho klasického veku (porov. Leonardi 2014). Viacerí teológovia a kánovníci výrazne prispeli k rozvoju teológie, filozofie (scholastika) a kánovníckeho práva. Kresťania viedli osem krížových výprav (1096 – 1270). Na prelome 12. a 13. storočia sa objavujú nové, mendikátske rehole (McGrath 2014, 148-194;

Ráček 1940, 200-252). Celá stredoveká spoločnosť prechádza istou sakralizáciou, vrátane príbehov, symbolov a rozprávání (porov. Pastoureau 2011).

Honorius Augustodunensis namiesto tripartitnej spoločnosti prirovnal spoločnosť ku kostolnej budove, kde stĺpmi boli biskupi, vitrážami majstri, klenbami kniežatá, strešnou krytinou rytieri, dlažbou ľud. Saský františkán Konrád v 13. storočí prirovnával oltár s Kristom, veže s pápežom a biskupmi, chór s klérom a loď s laikmi. Bertold z Rezna rozlišoval desať spoločenských tried, ktoré zodpovedali desiatim anjelským zborom. Istý nemecký kazateľ z roku 1220 vyrátal až 28 stavov: 1. pápež, 2. kardináli, 3. patriarchovia, 4. biskupi, 5. preláti, 6. mnísi, 7. križiaci, 8. laici, 9. potulní mnísi, 10. svetskí kňazi, 11. juristi a lekári, 12. študenti, 13. potulní študenti (vaganti), 14. rehoľníčky, 15. cisár, 16. králi, 17. kniežatá a grófi, 18. rytieri, 19. šľachtici, 20. panoši, 21. mešťania, 22. obchodníci, 23. kupci, 24. heroldi, 25. poslušný vidiecky ľud, 26. vzdorovitý vidiecky ľud, 27. ženy, 28. bratia kazatelia. V skutočnosti pápež viedol klérus a cisár laikov (Le Goff 2005a, 348; porov. Le Goff 1999). V tomto stredovekom svete tvorili biskupi len malú časť, ale významnú a vplyvnú.¹

Obrodienie svetského kléru

Od 11. storočia sa zachovali rôznorodejšie pramene, vďaka čomu je možné venovať podrobnejšiu pozornosť svetskému kléru, jeho štruktúram, každodennosti, pastoračnej práci, vzájomným vzťahom. Dovtedy v literatúre medzi žánrami prevládali *Gesta* a *Vitae*, ktoré majú hagiografickú povahu, lebo hovoria o kanonizovaných svätcoch a treba v nich vedieť kriticky čítať. Teraz pribúdajú pramene svetskej povahy či úradnej (korešpondencia, spisy kapitúl, kláštorov), ale i súkromnej. Popritom vznikajú teologické, homiletické traktáty, liturgické knihy. To všetko je jedinečným prameňom informácií. Samozrejme, že medzi jednotlivými kresťanskými krajinami v Európe existovali regionálne špecifiká a za prevládajúcimi prúdmi bolo cítiť oneskorovanie (porov. Hledíková 2002, 139-165).

Velký znalec kánonického práva Gracián teoreticky opísal a vysvetlil trojaké biskupské poslanie: kňazské, učiteľské a pastoračné. Tieto funkcie z biskupov robia hierarchov, ktorí stoja medzi farármi a pápežom. Tu vzniká pohľad na biskupstvo ako na miestnu cirkev, kedysi pri vzniku cirkevnej organizácie chápanú ako farnosť. Tak sú biskupom rezervované niektoré úkony sakrálnej povahy: birmovanie, ordinácia a čiastočne spoveď (rozhréšovanie rezervátov). Rituály sa rozmnožili nielen v prípade orda svetských osôb (biskup udeľoval nižšie a vyššie svätenia), ale zasahoval aj do života reholí a kláštorov (benedikcie opátov a opátok, prijímanie sľubov mníšok), bežných farností (posviacky kostolov, cintorínov) a života spoločnosti (prenášanie relikvií – kanonizácia).

V karolínskych kapitulároch sa často biskup charakterizuje ako muž s čnosťami čistoty, lásky k blížnemu a pokory – ide o vlastnosti, ktoré boli v predošlom 10. – 11. storočí opomínané; je kritizovaná simonia, porušovanie celibátu. Vznikol tak nový prototyp biskupa: ten, čo stojí bližšie k veriacim, ktorý je povinný dvakrát ročne zvolať diecéznu synodu, na ktorej oznámi rozhodnutia pápeža, exkomunikuje hriešnikov, dá pastoračné a disciplinárne usmernenia, urovná miestne spory, vyrieši problémy. Vtedy sa stretne aj s predstavenými kláštorov a kapitúl. Závery synod sú zverejňované na spôsob synodálnych štatútov a kánonov, ktoré mali častejšie pastoračnú povahu a viac zasahovali do života v bežných farnostiach. Biskupi dohliadajú na mníšske i kánonické rehole; najmä v 12. storočí výrazne stúpa počet kláštorov i kapitúl. To znamená aj zvýšenie počtu

¹ Tejto problematike sa v literatúre venuje menšia pozornosť. Nasledujúca časť je zostavená na základe dostupnej literatúry (Parisse 2001, 209-236; Walton – Hannah – Lynn Peterson 2008; Kryštúfek 1889, 255-258; Carrol 2009).

konfliktov, do ktorých biskup vstupuje ako sudca: ide o spory majetkové, kompetenčné, pastoračné, a to nielen medzi konventmi navzájom, ale i konventmi a farnosťami. Benediktíni a niektoré kánonické rehole sa snažili vymaniť sa spod moci biskupov tzv. exempciou, hoci od 12. storočia sa paradoxne o biskupskú priazeň ešte viac usilovali, aby si tak zabezpečili vplyv. Bohatí a vplyvní opáti, ktorí mali majetky v niekoľkých diecézach sa tak častokrát stávali mimoriadne cennými poradcami biskupov, ale i konkurentmi. Rozsiahly kláštorný majetok tvoril časť biskupského vlastníctva.

Diecézy a episkopáty

V dejinách kresťanskej Európy biskup nebol len duchovným pastierom, ale tiež svetským pánom, ktorý slobodne spravoval svoje územie, bol rovný kniežatám, v prípade vojny postavil vlastných vojakov alebo razil vlastné mince. Neraz biskup vlastnil nejaké pevnosti alebo hrady, lesy, usadlosti, mýta i opátstva v iných diecézach, teda na území v jurisdikcii iného biskupa. Čím väčší a rozsiahlejší majetok, tým väčšia moc katedrálneho chrámu a jeho svätého patróna. Tak mohol biskup ako autorita intervenovať proti komukoľvek, kto upieral práva biskupovým podriadeným (farárom) v jeho diecéze (cirkevná geografia), ale tiež na jeho majetkoch mimo vlastnej diecézy (teritoriálna geografia). Je zrejmé, že svetské autority venovali výberu biskupa mimoriadnu pozornosť. Vo veľkostiach biskupstiev existoval veľký nepomer. V Anglicku, Francúzsku boli diecézy relatívne rozsiahle, v južnej Itálii maličké a biskup sídlil v každom významnejšom meste. V Anglicku sa biskupi presídľovali od katedrál do väčších a významnejších miest, v Ríši sa hranice nemenili, hoci územné rozdelenie bolo komplikované, no stabilné vďaka hustej sieti opevnených biskupských hradov a vynikajúco stráženým hraniciam so svetskými panstvami. Kolín, Mohuč, Liège, Metz a mnohé ďalšie nemecké diecézy si po stáročia zachovali charakter svetských kniežatstiev. Ak si porovnáme talianskeho biskupa, spravujúceho len niekoľko desiatok farností, a nemeckého biskupa, ktorý spravoval niekoľko stoviek farností, je zjavný nielen ekonomický, ale aj pastoračný nepomer: vo väčšej diecéze sa pozornosť sústreďovala viac na hmotné dobrá, kým v menšej na pastoráciu.

Spoločné problémy hierarchie

Na pomyselnom rebríku cirkevnej hierarchie medzi biskupmi a pápežom stál arcibiskup (ako predstavený cirkevnej provincie) a časom prímás. Hranice medzi cirkevnými provinciami prebiehali zhodne s tradíciou podľa provincií rímskeho cisárstva. Toto rozdelenie nebolo geograficky ideálne, v tej istej krajine boli povedľa seba ideálne i neideálne riešené provincie, niektoré boli veľmi malé (Embrun a Aix v Provans), iné rozsiahle (Mohučská cirkevná provincia so 14 sufragánymi biskupstvami siahala od Rýnu do Prahy). Arcibiskup získaval jurisdikciu prijatím pália od pápeža. Ambície cirkevných a svetských kniežat plodili konflikty, ktoré trvali i niekoľko desaťročí. Nové štáty stredovýchodnej Európy tiež ustanovovali vlastné cirkevné provincie.

Arcibiskup bol vyberaný priamo na tento post, len výnimočne bol predtým niekde biskupom. Funkcia arcibiskupa nebola jasne definovaná, preto dôležitú úlohu tu zohrávala osobnosť takého človeka. Niektoré úlohy boli rezervované len arcibiskupovi, napríklad dohliadanie na sufragánnych biskupov v cirkevnej provincii, ktorých konsekroval v katedrálach spolu s inými dvoma biskupmi z tej istej provincie; rovnako mal právo vizitovať všetky biskupstvá svojej provincie; vznikol zvyk pri sporoch obrátiť sa na arcibiskupa ako na poslednú odvolaciu inštanciu. Sufragánni biskupi mali podiel na jeho rozhodnutiach prostredníctvom hlasovacieho práva v úlohe jeho poradcov.

Arcibiskup mal povinnosť pravidelne zvolávať riadne provinčné synody. Tieto práva sa však v románskej dobe len vyvíjali a jasnejšie ich vieme opísať až v 12. storočí. Synody často zvolávali svetskí vládcovia alebo pápežskí legáti, aby riešili spory o investitúru, alebo aby sa zaoberali reformátorskými snahami, len okrajovo sa zaoberali konkrétnou správou cirkevných provincií.

Existoval jeden nadprovinčný problém, ktorý sa týkal hodnosti primasa. Jeho podstata spočívala v špecifickej pozícii, vyvýšenej nad ostatných biskupov, bol osobitým predstaviteľom Svätej stolice v krajine a jeho pozícia sa rovnala postaveniu panovníka. Aj tu existovali rozdiely: primát Lyonu vo Francúzsku bol oveľa menej významný ako primát Canterbury v Anglicku. Niektorí biskupi a arcibiskupi získali vysoké hodnosti a dôležité funkcie, takže stáli vysoko nad inými; navyše biskupi a arcibiskupi, v službách panovníkov ako kancelári, mali osobitne veľkú moc; tí, ktorých pápež vymenoval za svojich legátov, časom spravovali súdy. V 12. storočí činnosť legátov bola všeobecne značná a niekde aj nahrádzala vládu biskupov.

Kánonické právo ustálilo právomoc metropolitov v rámci cirkevných provincií. Do ich kompetencií patrilo: 1. schválenie voľby sufragánnych biskupov a ich konsekrácia, 2. zvolávanie a predsedanie provinčných synod, 3. dohľad a kánonická vizitácia sufragánnych biskupstiev, trestanie sufragánov cirkevnými cenzúrami, 4. odvolacia druhá inštancia na riešenie sporov zo sufragánnych biskupstiev, 5. devolučné právo (suplovanie zanedbaných povinností sufragánov). V správe diecéz nastali výrazné zmeny. Vyvinul sa stupeň arcidiakonov (v Uhorsku sa ich právomoc zvyčajne kryla s územím stolice alebo jej časti), pretože biskupi sa buď nevenovali dostatočne svojej službe a uprednostňovali svetskú či panovníkovu spoločnosť, alebo išlo o rozsiahle biskupstvá. Ich právomoc zodpovedala jurisdikcii vikárov na území svojho arcidiakonátu a bola delegovaná od biskupa. Od 12. storočia sa biskupi snažili obmedzovať právomoci arcidiakonov zavedením funkcie generálnych vikárov, ktorí prevzali dovtedajšiu agendu arcidiakonov. Tridentský koncil akúkoľvek právomoc arcidiakonov zrušil, v Uhorsku však táto hodnosť prežila ako viac-menej honorárna funkcia. Od 13. storočia sa viacerí zaneprázdnení biskupi nechali zastupovať svätiacimi alebo titulárnymi biskupmi pri pontifikálnych liturgických slávnostiach. Svätiaci biskup bol v podstate rituálny pomocník s biskupskou vysviackou. Jeho menovanie sa viazalo na priradenie niektorej zaniknutej diecézy vo vtedajšom mohamedánskom svete. V Uhorsku po obsadení južných častí krajiny Osmanmi (*episcopi in partibus infidelium*) boli napríklad viacerí spišskí prepošti súčasne titulárnymi biskupmi už neexistujúcich uhorských biskupstiev, hoci nemali biskupskú konsekráciu (tzv. *episcopi electi*) (Špirko 1943 [1945], 429-430).

Osobnosť biskupov

O osobnostiach biskupov a arcibiskupov 11. a 12. storočia vieme oveľa viac ako o ich predchodcoch. Všeobecne možno povedať, že biskup 12. storočia mal aristokratický pôvod a dobré vzdelanie. Keďže hodnosť biskupa sa spájala s výkonom moci, úrad biskupa bol predurčený limitovanej spoločenskej a intelektuálnej elite pochádzajúcej z vysokej šľachty. Po zmenách v spôsobe výberu biskupa katedrálami kapitulami sa výrazne zvýšil podiel ľudí pochádzajúcich zo šľachty v danej diecéze alebo cirkevnej provincii. Len niektoré miesta s výnimočnejším postavením prihliadali pri výbere na potenciál učencov z celej krajiny (Paríž). V Ríši staršia prax výberu miestnych kandidátov tiež upadla. Do kapitúl sa dostáva nižšia šľachta, ale ešte nemala prístup k biskupskej hodnosti, s výnimkou Itálie, kde je veľa biskupstiev a málo vysokej šľachty. V niektorých krajinách sa biskupmi stávali aj ľudia neurodzeného pôvodu, nevoľníci (nemecké krajiny) či rytieri.

V 12. storočí je biskup vybraný spomedzi kanonikov katedrálnej kapituly, ale napríklad v južnom Francúzsku sa biskupmi stávajú aj mnísi, najmä benediktínski opáti alebo premonštráti, už pomenej cisterciiti. Zaujímavý prípad je Anglicko, kde polovicu katedrálnych kapitúl tvorili

rehoľníci. Všade tam, kde sa katedrálny klérus cítil silný, vystačil si s výberom skvelých kandidátov na biskupov, pričom vyberal takých, ktorí už úspešne vykonávali nejakú funkciu: farára, arcidia-kona, kantora alebo vedúceho katedrálnej školy.

Biskup bol najčastejšie vzdelaný muž, plne oddaný svojej službe. Keď kláštorné školy zažívali stagnáciu alebo úpadok, katedrálne školy zintenzívňovali výuku. Viaceré takéto učilištia sa za- nedlho stali univerzitami. Biskupi získali vzdelanie neraz v cudzine alebo mimo svojej diecézy. Povest' známeho učenca mohla mať vážny vplyv na výber biskupa. Sú známe prípady biskupov nevýznamného pôvodu, ktorí svojím nadaním, trpezlivosťou, usilovnosťou a intelektuálnou i praktickou schopnosťou boli vybraní za biskupov vo významných diecézach, a to i ďaleko od ich rodiska, najmä ak v takých rodných končinách chýbali školy.

Ďalšou kategóriou boli biskupi, ktorí pred svojím zvolením boli duchovnými alebo radcami na kniežacích dvoroch (porov. Dvořáčková-Malá – Zelenka a kol. 2014, 387-389). Výber krá-lovských priaznivcov sa vysvetľuje tým, že boli vhodní pre toto poslanie, alebo že panovníkovi záležalo na obsadení kľúčových miest ľuďmi z jeho blízkosti. Prirudzene, tu vznikli nové problémy vo vzťahu medzi cirkvou a štátom a tiež v spôsobe výberu biskupov po reforme. Vzájomný vzťah kráľa a cirkvi symbolizuje obrad korunovácie, ktorú mohol vykonať len biskup. Kráľovské pomazanie dovoľovalo pomazanému panovníkovi dokonca posluhovať pri omši v úlohe subdiakona. Na druhej strane kráľ ochraňoval cirkev, bol jej hlavný ochranca (porov. Roux 2009, 249-250; Kantorowicz 2014). Odvolávajúc sa na údajnú prax tohto obdobia, vznikla v ranonovovekom Uhorsku idea o tzv. hlavnopatronátnom práve, podľa ktorého mal uhorský kráľ napr. právo zria-ďovať nové biskupstvá.

Volba biskupa

Postup pri voľbe biskupa bol teoreticky jasne ustálený. Keď sa biskupský stolec uprázdnil, zišla sa katedrálna kapitula, aby zvolila nového biskupa. Pravdepodobne z predchádzajúcich rokovanií vznikla propozícia, ktorú kanonici potvrdzovali hlasovaním. Definitívne potvrdenie prináležalo arcibiskupovi alebo panovníkovi. Ustálil sa čas biskupskej konsekrácie – nedeľa. Ak sa konala aj svetská investitúra, bola udeľovaná takisto vtedy. Každá fáza voľby bola chodením po tenkom ľade a jej výsledok nebol vždy istý. Ťažko hovoriť o slobode voličov, vplyve arcibiskupov, svetských kniežat alebo panovníkov či pápeža, vždy však muselo dôjsť k väčšinovej zhode.

Čoraz častejšie sa vyskytovali prípady zvolených biskupov, ktorí neboli hneď svätení (tzv. *electi*), a v 12. storočí boli takí rozšírení, že sa otvorila otázka, či nekonsekrovaný biskup má právo spravo-vať svoju diecézu. Ustálilo sa pravidlo, že *electus* nemá právo spravovať biskupstvo, kým svetské knieža nepotvrdí jeho voľbu, preto absencia investitúry mohla nebezpečne predlžovať obdobie va-kancie. Zvolený mohol váhať o prijatí konsekrácie z rúk arcibiskupa, ak s ním nemal dobré vzťahy, najmä ak sa rozchádzali v politických názoroch. Tretí lateránsky koncil ustanovil, že *electus* nemô-že vysluhovať kňazské svätenia. Súčasťou investitúry bolo odovzdávanie regálií, čím biskup získal napríklad právo výberu poplatkov. V Ríši a vo Francúzsku sa z odďalovania investitúry stal vážny kánonický problém vzťahov medzi cirkvou a štátom. Problém investitúry vyriešil až Wormský kon-kordát (1122).

Obdobie trvania sedesvakancie biskupského stolca nemal trvať dlhšie než tri mesiace. Vo Francúzsku kráľ kontroloval menej než polovicu biskupstiev. Kráľ v čase vakancie ťažil z po-stavenia suveréna a poberal biskupské príjmy z neobsadených miest. Keď kráľ podporoval vlast-ných kandidátov, mohlo to tiež vyvolať odpor vo vnútri cirkvi. Bernard z Clairvaux celý život rázne vystupoval proti takým kandidátom, kráľovmu vplyvu a vnucoval kandidátov podľa svojho uváženia. Ešte vypuklejšim sa stal prípad Tomáša Becketa v Anglicku. Henrich II. Plantagenet

vymenoval svojho kancelára za arcibiskupa v Canterbury. Tento syn kupca z Rouen mal najlepšie vzdelanie a priatelil sa s Jánom zo Salisbury. Svojou uvážlivou politikou vrátil kráľovi autoritu, panovník ho 21. mája 1162 vymenoval za prímasa. Následne došlo k zmene: ako vehementne Tomáš dovtedy vystupoval ako kráľov kancelár, tak teraz sa stal obrancom práv anglickej cirkvi, pretože považoval duchovnú moc za nadradenú svetskej moci. Tomáš odmietol potvrdiť obyčajové právo potvrdením verzie artikúl zostavených kráľom. Spor s kráľom skončil vraždou Tomáša v katedrále 29. decembra 1170. Henrich II. bol zavrhnutý zo všetkých strán, až napokon rezignoval na kráľovský trón. Konkordát v Avranches (1172) obsahuje veľa kompromisov zo strany panovníka presne v duchu mučeníka z Canterbury.

Biskupský kostol

Suger, duchovný syn sv. Benedikta, postavil kláštorný kostol s výrazne mestským charakterom. Dal tak príklad, aby v jeho diele pokračovali biskupi a faráři veľkých a významných miest. Vo Francúzsku 12. storočia tak boli postavené (alebo do tejto podoby prestavané) architektonické prototypy katedrálnych chrámov, ktoré ovplyvnili celé stredoveké obdobie. Katedrály ako biskupské chrámy sa stali symbolom moci cirkvi. Biskupi boli súčasťou stredovekej hierarchie a boli považovaní za piliere kráľovskej moci. Pri biskupovi existovala kapitula. Biskup i kanonici ekonomicky ťažili z viacerých zdrojov stredovekého hospodárstva. Na jednej strane mali inštitúcie dôležité a významné pre krajinu rozsiahle fundačné majetky, rozsiahle nehnuteľnosti, potom participovali na miestnom obchode (oficiálnom i neoficiálnom), poberali desiatky, dostávali milodary. Kupcom sa opakovane prízvukovalo, že sa svojou prácou nemôžu zapáčiť Bohu, lebo sa obohacujú na úkor bratov, preto si chceli zlé svedomie vykúpiť štedrosťou voči cirkvi. Vo Francúzsku bol v 12. storočí zisk stále považovaný za smrteľný hriech. Cirkev na to do istej miery zareagovala náukou o očistci (porov. Le Goff 2003). V románskej dobe dary od majetných veriacich (kráľa, šľachty, mešťanov, obchodníkov) tvorila väčšinou hotovosť, nie nehnuteľnosti. Biskup mohol pri každej významnej cirkevnej stavbe rátať s kráľovou pomocou. Kráľ býval najštedrejším mecenášom a biskupi boli blízkymi príbuznými kráľa alebo jeho familiárami. Biskup bol priateľ panovníka. Iniciatívy biskupa mali v prvom rade upevniť jeho moc a slávu. Stávalo sa z neho skutočné duchovné knieža s veľkou autoritou. Najväčším hrdinstvom biskupa bolo postavenie novej katedrály. Jednotliví biskupi sa medzi sebou predbiehali, kto postaví krajší chrám, hoci by išlo len o prestavbu predsiene. Slávu si biskupi zabezpečovali vytesaním svojich podobizní v kamenných prvkoch alebo na vitrážach, alebo malbách. Neskôr tento spôsob vtieranja sa do priazne panovníkom a biskupom využili i mestá, keď svojich ochrancov maľovali alebo iným spôsobom pripomínali vo svojich mestských kostoloch. Katedrály neboli len centrom biskupskej liturgie, ktorá bola – prirodzene – prvotriedna (čo do kvality i početnosti účinkujúceho kléru, kvality liturgického spevu, druhu obradov), ale aj spoločenského života a kultúrneho diania v danej lokalite. Toto prepojenie sa znásobilo prepájaním medzi civilnou a sakrálnou sférou tak, že obchodníci (neskôr tovarištvá, cechy) financovali zhotovenie vitráží a neskôr oltárov a svojich oltárikov. Cirkev zas cez tieto osoby a združenia osôb dokázala ovplyvňovať kresťanskú morálku v ich okolí. Najlepšie vzdelanie po stáročia sprostredkovali kláštorne školy. Vo Francúzsku v 11. storočí svetský klérus prepadol rytierskej hrubosti a kláštory sa uzavreli do seba. Monopol na vzdelávanie tak prešiel na biskupov. Mnisi v klauzúre sa modlili odrezaní od sveta. Biskupovo postavenie však bolo také významné, že sám sa o školu nestaral, túto funkciu zveroval klerikom, kanonikom. V biskupskej škole dostalo vyučovanie nový štýl, bolo otvorené skutočnému životu. Kým v kláštoroch prebiehalo vzdelávanie na individuálnom prístupe, nanajvýš sa vzdelávala dvojica novicov, katedrálne školy vzdelávajú skupiny študentov. Učiteľ študentom predčítal knihu a komentoval ju. Študenti sa združovali

do spolkov, nežili izolovane, ale chodili do spoločnosti, túlili sa, takmer všetci boli klerikmi, nosili tonzúru, na krátko ostrihané vlasy a typické oblečenie, čiže boli ľahko identifikovateľní a spadali do biskupovej jurisdikcie. Ak sa rozhodli zanechať svetský život a nestali sa rytiermi, čakala ich slubná cirkevná kariéra. Štúdium malo sakrálny rozmer. Absolventi už ako klerici medzi laikmi šírili poznanie Boha a upevňovali pozície cirkvi (porov. DUBY 2002, 113-122).

Ortodoxia

Biskupi boli strážcami pravovernosti vo svojej diecéze. Neexistovala rímska centralizácia v záležitostiach viery a mravov, ako ju poznáme z novoveku. Ak sa vyskytlo nejaké mravné alebo dogmatické pochybenie, biskup okamžite zasiahol (porov. Lambert 2000; Patschovsky 2018). Štvrtý lateránsky koncil k tomu výrazne napomohol ustanoveniami o biskupskej inkvizícii. Niektoré záležitosti si síce rezervoval pápež, napríklad právo vyhlásiť niekoho za svätého, v románskej dobe v niektorých regiónoch toto právo biskupi ešte využili. Ak sa niekde udiali tzv. zázračné udalosti, biskup ich preskúmal a buď potvrdil, alebo zakázal. Biskupi neboli vysunutými nástrojmi pápeža, ale konali autonómne (Jedin 1990, 38), no najmä sa stali nezávislými na svetskej moci (Chélini 1996, 233). Svetskí historici toto isté obdobie hodnotia ako dominanciu pápežstva (porov. Fried – Hehl 2013, 214-218), no v podstate ide o obrozenú katolícku cirkev na čele s pápežom (Roberts 2002, 253-267). Životaschopnosť a dynamiku tohto prostredia zabezpečila sloboda individualít biskupov, ktorí mohli konať primerane potrebám svojich diecéz, univerzálnym požiadavkám a vlastným ambíciám.

Pred vznikom mendikantských reholí boli častým fenoménom potulní kazatelia. Ich poslucháčmi boli mestské elity, bývalí rytieri, právnici, obchodníci, ktorých biskupský rítus neuspokojoval, pretože hľadali spásu. Často sa im ale pripomínalo, že charakter ich práce a skutkov ich – podľa zaužívaných stereotypných názorov – zo spásy vylučoval. V katedrále sa totiž zvyčajne spievalo, nie kázalo. Potulní kazatelia sa prihovárali na križovatkách ciest, hovorili priamo do konkrétnej duchovnej situácie poslucháča a kázali v jeho jazyku. Zvyčajne to boli odpadnutí klerici, ktorí si nevedeli predstaviť svoj život medzi kanonikmi z bohatých vrstiev. Potulní kazatelia mali zvyčajne nižší sociálny pôvod a neuspokojoval ich ani kláštorň, ani pustovnícky život. Potencionálne boli zdrojom nespokojnosti, a preto ich biskupi prenasledovali. Väčšina kazateľov hlásala pokánie, vyzývala na reformu cirkvi. Ako pomôcku na tvorbu kázní používali exemplá (Le Goff 2005b, 91-94). Tak vznikli niektoré kacírské hnutia. Kacíri označovali katedrálny klérus za skazený a nemravný a za príčinu tohto úpadku bolo označené bohatstvo: Akú hodnotu majú sviatosti, ktoré potom vysluhujú? Ak chce byť ľud spasený, musí takýchto nemravníkov pozbaviť ich moci. Tieto názory narúšali stabilitu spoločnosti a privedli kacírov na hranicu alebo do väzenia. Mystika chudoby bola považovaná za nebezpečnú, preto cirkev váhala s potvrdením žobravých reholí. Biskup mal v tejto oblasti represívnu úlohu akejsi protikacírskej polície. Riadny biskupský súd sa zaoberal zvyčajnými prehrškami proti cirkevnej disciplíne, aj to len vtedy, ak niekto podal žalobu. Okrem toho existoval mimoriadny, inkvizitný súd (z lat. *inquire* = vyhľadávať, vyšetrovať, pátrať). Biskup začínal vyšetrovanie sám od seba, bez podania nejakej žaloby, čiže bol súčasne vyšetrovateľom i sudcom. Na otvorenie procesu stačilo opakujúce sa udanie (*clamosa insinuatío*) alebo všeobecná fáma (*fama publica*). Častokrát biskupi konali iniciatívne, prípadne vyzývali na nahlasovanie takých prípadov. Inkvizitór zvyčajne vyhlásil lehotu, počas ktorej mohli všetci bez nebezpečenstva svetského potrestania priznať svoje previnenia. Kajúcnikom boli uložené isté formy pokánia, no podmienkou bolo objasnenie heretických praktík. Nasledovala individuálna fáza procesu. Ak sa obvinený dobrovoľne priznal a zriekol sa svojich omylov, nemusel nasledovať fatálny rozsudok. Inkvizitór uložil vinníkovi prísne pokánie, napríklad púť, ale častejšie doživotné väzenie. Ak niekto trval na svojom

blude, bol odsúdený a odovzdaný svetskému ramenu a upálený „očistným“ ohňom. Biskup tak zo svojho duchovného stáda odstraňoval „choré“ ovce, ktoré by mohli nakaziť zdravé. Podľa odhadov historikov vo väzení skončilo len asi 10 % odsúdených a upaľovanie bolo skutočnou výnimkou. Na druhej strane mal biskup osvecovať veriacich dobrým svetlom, ohlasovať dogmy, šíriť pravdu (porov. DUBY 2002, 135-148; SUCHÁNEK – DRŠKA 2013, 288-289). V Uhorsku v ranej románskej dobe existovali ordálie, Božie sudy v biskupských mestách (STIPTA 2004, 164-167).

Štyri lateránske koncily

Stret medzi duchovnou a svetskou mocou, ktorý prebiehal prakticky počas celého 13. storočia, nepohltil všetku energiu cirkvi. Tá zažila búrlivý rozvoj svojich inštitúcií. Každý z lateránskych koncilov sa v nejakej miere zaoberal biskupmi. Najúspešnejším podujatím bol Štvrtý lateránsky koncil za pápeža Inocenta III. Bol zvolaný bulou *Vineam Domini Sabaoth* („*Vinicu Pána zástupov zamýšľajú zničiť dravé šelmy...*“), zúčastnilo sa ho 1200 biskupov, opátov a delegátov z celej Európy a Blízkeho východu; samotných biskupov bolo prítomných 412. Rokovania prebehli v troch zasadaniach. Koncil reagoval na aktuálne otázky doby: potvrdil teokratickú doktrínu pápežskej moci, odsúdil heretické učenie katarov. Boli prijaté opatrenia na potláčanie heréz, fungovanie inkvizíčných súdov, trestanie svetskou mocou. Nešlo o vznik pápežskej inkvizície, ale o posilnenie biskupských tribunálov. Cirkev vytvorila účinný a rýchly nástroj na odstraňovanie odpadlíkov, ale bolo tu veľké nebezpečenstvo zneužitia. Koncil priniesol organizačné a disciplinárne zmeny. Odsúdil simoniú a porušovanie celibátu, klerikom zakázal účasť na slávnostiach, súbojoch, lovoch a vykonávanie chirurgickej praxe. Zakázal život v prepychu a od kňazov žiadal dôstojnosť pri bohoslužbách. Biskupská stolica nesmela byť neobsadená viac ako tri mesiace a nedovoľovala sa kumulácia benefícií. Tri dekréty sa týkali hierarchie, jeden svetskej organizácie. Metropolitni mali každoročne konať provinčnú synodu a dohliadať na voľbu biskupov a ich činnosť (SCHATZ 2014, 100-104; SUCHÁNEK – DRŠKA 2013, 287-291).

Kánony lateránskych koncilov o biskupoch²

Na tomto mieste prinášame preklady ustanovení, ktoré sa osobitne dotýkali osoby biskupa alebo jeho služby.

Prvý lateránsky koncil (1123) spomína biskupov v piatich kánonoch:

Kánon 2: *Iní biskupi nemajú prijímať osoby exkomunikované ich vlastnými biskupmi. Zakazujeme, aby tí, ktorí boli exkomunikovaní svojimi vlastnými biskupmi, boli prijímaní do cirkevného spoločenstva inými biskupmi, opátmi či klerikmi.*

Kánon 3: *Za biskupa možno konsekrovať výlučne osoby vybrané kánonickým spôsobom. Nikto nemôže konsekrovať na biskupa niekoho, kto nebol vybraný kánonickým spôsobom. Ak sa ktosi odváži toto urobiť, nech je odstránený z úradu: rovnako konsekrovaná osoba, tak aj konsekrátor, bez žiadnej nádeje na vrátenie pozície.*

Kánon 4: *Nikto nemôže prebrať starostlivosť o iné duše bez súhlasu biskupa. Žiadny arcidiacon, arcikňaz, prepošť alebo dekan nech nezverujú nikomu starostlivosť o duše ani cirkevné prebendy bez rozhodnutia alebo súhlasu biskupa. Rozumie sa, ako to bolo ustanovené v posvätných kánonoch, že starostlivosť o duše a spravovanie cirkevných záležitostí prináleží*

² Vlastný preklad podľa kritického vydania (COD 2013, 187-271). Pre ľahšiu orientáciu je každé ustanovenie doplnené nadpisom v kurzíve, ktorý je s prihladnutím na iné kritické vydanie (DSP 2003).

úsudku a moci biskupa. Ale ak by sa niekto opovážil privlastniť si oprávnenia prináležiace biskupovi, nech sa zdržiava ďaleko od brán cirkvi.

Kánon 8: *Veriaci laici nemôžu disponovať cirkevným majetkom.* Okrem toho v súlade s nariadeniami pápeža Štefana [III.] ustanovujeme, že laici, hoci by boli čo ako vrúčne oddaní cirkevným záležitostiam, nemajú žiadne poverenie na spravovanie cirkevných majetkov, ale v súlade s apoštolskými kánonmi je biskup povinný mať správu nad všetkými cirkevnými záležitosťami a nech ju tak vykonáva, akoby sa na neho díval Boh. Ak by si niekto z popredných alebo iných laikov privlastnil správu alebo obchodoval s nimi, nech sa na to hľadí ako na svätokrádež.

Kánon 18: *Farári majú byť ustanovení biskupmi.* Vo farských kostoloch majú byť presbyteri ustanovení biskupmi, ktorí sa pred nimi zodpovedajú za duchovnú správu a za to, čo podlieha biskupovi. Nesmú prijímať desiatky ani chrámy od svetských osôb bez súhlasu a vôle biskupa. Ak sa úmyselne previnia proti právu, budú potrestaní kánonickým trestom.

Druhý lateránsky koncil (1139) spomína biskupov tiež v piatich kánonoch:

Kánon 3: *Nech nikto neprijíma osoby exkomunikované ich vlastnými biskupmi.* Všetmožno zakazujeme, aby ľudia exkomunikovaní ich vlastnými biskupmi boli prijímaní inými. Ak sa niekto opováži nesvedomito prijať do [cirkevného] spoločenstva exkomunikovanú osobu, pokiaľ nebude oslobodená od trestu, ktorý vyriekol ten, čo ju exkomunikoval, sám upadne do takého trestu.

Kánon 4: *Treba pozbaviť cirkevných benefícií tých, ktorí napomínaní svojím biskupom nechcú sa napraviť.* Nariaďujeme, aby rovnako biskupi ako i klerici sa usilovali páčiť sa Bohu i ľuďom, a to tak duchovne, ako aj navonok. Nech oči tých, pre ktorých majú byť vzorom a príkladom, sa neobhliadajú za prepychom, odevom, farebnosťou šiat, ani účesom, ale radšej nech vyžarujú svätosť, pretože tá prináleží tomuto stavu. No ak biskupmi napomínaní sa nechcú napraviť, budú pozbavení cirkevných benefícií.

Kánon 19: *O biskupovi, ktorý sníme z exkomunikovaného trest za podpalačstvo.* Ak by nejaký arcibiskup alebo biskup zmiernil trest uložený predchádzajúcim kánonom [18 o podpalačoch], je povinný napraviť škody, a okrem toho jeden rok nech sa zdrží od vykonávania biskupského úradu.

Kánon 20: *Nech kniežatá vykonávajú spravodlivosť po porade s biskupmi.* Nech je jasné to, že neodnímame kráľom a kniežatám moc vo vykonávaní spravodlivosti za účasti arcibiskupov a biskupov ako poradcov.

Kánon 28: *Volba biskupov.* V prípade smrti biskupa uprázdnenie, podľa nariadenia otcov, nesmie trvať dlhšie ako tri mesiace. V tejto súvislosti zakazujeme pod trestom anatemy, aby na biskupskú voľbu kanonici z biskupského mesta nepripúšťali rehoľníkov, ale opierajúc sa o ich rady nech zvolia za biskupa počestnú a šľachetnú osobu. Ak by sa voľba uskutočnila s obídením týchto rehoľníkov, bude považovaná za neplatnú a daromnú, pretože sa uskutočnila bez ich súhlasu a spoluúčasti.

Tretí lateránsky koncil (1179) spomína biskupov na dvoch miestach:

Kánon 3: *Nároky na kandidátov vybraných do cirkevnej správy.* 1. Keď pri udeľovaní svätení a prijímaní cirkevných úradov treba overiť, či kandidát dosiahol potrebný vek, zistiť povahu jeho zvyklostí, ako aj zrelosť, o to viac to treba žiadať od biskupa, ktorého povinnosťou je bdieť nad inými a vlastným príkladom svedčiť iným o tom, ako sa treba správať v Pánovom dome. 2. Z toho dôvodu, aby sa vyhlo prípadom nátlaku okolností a času, tiež aby sa ony nestali vzorom pre budúcnosť, ustanovujeme týmto nariadením, že nikto nemôže byť vybraný za biskupa, ak nedosiahol tridsiaty rok života a nenarodil sa z legitímneho manželského

zväzku; okrem toho je povinný dať sa spoznať ako človek hodný uznania vzhľadom na svoj život a výchovanie. Po zvolení a potvrdení voľby, ako aj prijatí správy cirkevných majetkov, po uplynutí kánonmi predpísaného času na biskupskú konsekráciu, pretože mu prináležia benefíciá, nech má výlučné právo disponovať týmito hmotnými dobrami. 3. [Ustanovenie o dekanoch a arcidekanoch.] 4. [Ustanovenie o farároch.] [...] Okrem toho biskup, ak sám nevykoná niečo v protiklade s týmto právom, alebo to dovoľí niekomu inému, stráca právo disponovať vyššie spomínanými benefíciami a táto právomoc prechádza na kapitulu alebo na metropolitu, ak sa kapitula na tom nevie zhodnúť.

Kánon 5: *Nikoho neslobodno vysvätiť bez titulu.* Ak by biskup vysvätil niekoho za diakona alebo presbytera bez zabezpečenia titulu, z ktorého by mohol získavať prostriedky nevyhnutné pre život, je povinný uspokojovať jeho potreby tak dlho, kým mu neprizná v nejakom kostole náhradu hodnú jeho duchovnej služby; týka sa to situácie, keď ten, ktorý prijal svätenie, nemá vlastný majetok alebo dedičný podiel.

Štvrtý lateránsky koncil (1215) spomína vážnosť biskupskej služby na šiestich miestach:

Kánon 9: *Rozličné ríty tej istej viery.* 1. Pretože na mnohých miestach v hraniciach jedného miesta a diecézy sa pomiešali ľudia hovoriaci rozličnými jazykmi majúci jednu vieru, ale rozličné obrady a zvyky, striktno nariaďujeme, aby sa biskupi týchto miest a diecéz postarali o určenie zodpovedných ľudí, ktorí by mohli podľa rozličných obradov a v rozličných jazykoch sláviť pre veriacich bohoslužby, vysluhovať sviatosti, ako aj vyučovať ich ako slovom, tak aj príkladom. 2. Avšak vo všeobecnosti zakazujeme, aby jedno mesto alebo diecéza mala viac biskupov, pretože jedno telo s viacerými hlavami stane sa akýmsi monštrum. Ak by sa z vyšších príčin vyskytla naliehavá potreba, biskup miesta ustanoví katolíckeho preláta tej istej národnosti, ako majú veriaci, za vikára v spomínaných záležitostiach, ktorý mu bude vo všetkom poslušný a podriadený. 3. Ak by niekto konal inak, nech vie, že ho preniká meč exkomunikácie, a ak nepríde k rozumu, bude odstránený od všetkých cirkevných služieb, súčasne s použitím pomoci svetskej moci s cieľom odstránenia tak veľkej opovážlivosti.

Kánon 10: *Ustanovenie kazateľov.* 2. Často sa stáva, že biskupi z rozličných príčin, zlého stavu zdravia, nepriateľských nájazdov, či iných dôvodov – nevraviac, že z nedostatku vedomostí, keď v ich prípade je to vždy vyžadované a v budúcnosti nebude tolerované – nech sú sami pripravení poslúžiť ľudu ohlasovaním Božieho slova, osobitne vo veľkých a rozsiahlych diecézach. 3. Touto konštitúciou nariaďujeme, aby biskupi vyberali seba zodpovedných mužov, zdatných na plnenie spásonosnej služby svätého poučania, mocných v čine i reči, ktorí by ich horlivo zastúpili, keď tak nemôžu urobiť sami, aby im zverených ľudí utvrdovali slovom i príkladom. Biskupi majú povinnosť dbať o zabezpečenie ich potrieb, aby nedostatok vecí potrebných pre život ich neprivedol k zanechaniu začatého diela. 4. Preto nariaďujeme, aby rovnako v katedrálnoch, ako aj kláštorňoch kostoloch boli vymenovaní zodpovední muži, ktorí by mohli byť pre biskupa pomocníkmi a spolupracovníkmi, nielen v službe ohlasovania, ale rovnako v počúvaní spovedí, udeľovaní pokánia, ako aj ďalších veciach slúžiacich na spásu duší. Ak niekto toto naplnenie zľahčuje, bude prísne potrestaný.

Kánon 11: *Školskí učiteľia.* 1. Z dôvodu nedostatku prostriedkov sú niektorí zbavení možnosti štúdia a tiež rozvoja. Preto [Tretí] lateránsky koncil vydal zbožné ustanovenie [18], aby „v každom katedrálnom chráme bolo zriadené zodpovedajúce benefícium pre učiteľa, aby bezplatne vyučoval jeho klerikov a tiež iných chudobných študentov a učiacim sa otváral cestu k poznaniu.“ 2. [...] 3. Metropolitný chrám je rovnako povinný mať

teológa, ktorý by vyučoval kňazov a ďalších Sväté písmo, tiež ich vychovával najmä v tom, čo sa týka pastoraácie duší. 4 [...]

Kánon 16: *Oblečenie klerikov*. 1 – 3 [...] 4. Všetci biskupi, na verejnosti alebo v chráme, nech nosia šaty z ľanového plátna, iba ak by boli mníchmi, sú povinní nosiť mníšsky habit. Nech na verejnosti nenosia vejuce plášte, ale nech ich majú dobre zopnuté pod krkom na hrudi.

Kánon 23: *Vakancia v katedrálnom alebo rehoľnom kostole nemôže trvať dlhšie ako tri mesiace*. Aby pre neprítomnosť pastiera dravý vlk nenapádal stádo a osirotená cirkev (diecéza) nemala veľké škody na svojich majetkoch, túžiac týmto spôsobom zamedziť hroziacim nebezpečenstvám pre duše a zabezpečiť nezávislosť cirkví, ustanovujeme, že katedrál-ny alebo rehoľný chrám nemôže byť bez svojho preláta dlhšie než tri mesiace. Ak v tomto čase tí, ktorým prináleží uskutočnenie voľby – len ak by tomu prekážali zákonité dôvody – neprevedú voľbu, budú pozbavení tohto práva voľby. Zase ten, na koho toto právo prejde, majú pred očami Pána a zohľadniac radu svojej kapituly, ako aj iných súdnych mužov, nech nezanedbá, ak chce ujsť pred kánonickým trestom, kánonické vymenovanie samotnej osoby pre osirelý kostol v lehote troch mesiacov: z tej alebo onej cirkvi, ak sa v ňom taká nachádzala.

Kánon 58: *Interpretácia privilégii v prospech biskupov*. Dovoľenie udelené niektorým rehoľníkom rozširujeme na biskupov v prospech biskupského úradu. Dovoľujeme, aby v prípade, keď je nejaké miesto postihnuté všeobecným interdiktom, za zamknutou bránou tichým hlasom a bez zvonenia odbavili bohoslužbu, jedine žeby im to bolo výslovne zakázané. Dovoľujeme to len tým [biskupom], ktorí nedali žiadnu príčinu k interdikt, aby zástupné a protichodné konanie nepremenilo to, čo má priniesť úžitok, k nepravnej škode.

Prvý lyonský koncil (1245) nemá osobitné ustanovenie týkajúce sa biskupov. Reforma presadená na Druhom lyonskom koncile (1274) zvýraznila úlohu biskupstva, preto niektorí historici považujú tento medzník za koniec románskej doby. V zásade o nej platilo to, čo o pápežskej stolici, do funkcie mali byť vyberaní vzdelaní a morálne spôsobilí muži, bolo kanonizovaných viacero biskupov ako vzorov morálneho života. No vyskytovalo sa dosť biskupov, ktorí viedli luxusný život a pestovali záľuby rytierskej, nie duchovnej spoločnosti. Preto sa zvýšil počet pápežských zásahov proti biskupom, ktorí viedli neprimeraný život a neplnili si svoje povinnosti. Nebolo výnimočné, že niektoré biskupské voľby neboli potvrdené, ba dokonca boli odmietnuté. Nezhľadňovali sa pritom len cirkevné záujmy. Pápežstvo dokázalo častokrát vzdorovať svetskému tlaku (Suchánek – Drška 2013, 292-293).

Vieroučné (dogmatické) vyjadrenia o episkopáte

Pri biskupoch sa zdôrazňovala pastoračná služba, najmä ohlasovanie a posväcovanie (Chélini 1996, 233). Bola definovaná biskupská kolegialita a posilnená doktrínálna autorita biskupov. Zdôraznením kolegiality vznikol osobitý spoločenský status biskupov, ktorý bol sakralizovaný náukou o apoštolskej postupnosti, čo znamenalo istú nedotknuteľnosť. Samozrejme, pápež to podporil svojím primátom v cirkvi po apoštolovi Petrovi a tým, že je jej viditeľnou hlavou. Primát má moc priamo od Krista, nie sprostredkovane od cirkvi.³ Posilnenie zodpovednosti za čistotu viery v diecézach na pleciah biskupov znamenalo významnú vnútornú autonómiu, ktorú nabúral až

³ Definícia primátu Rímskej stolice je súčasťou učenia Magistrátu katolíckej cirkvi (DS 774-775, 811), ktoré bolo definované pápežom Inocentom III. v roku 1199 (Denzinger – Hünermann 2012, 430-433, 462-463).

rímsky centralizmus po Tridentskom koncile v rámci rekatolizácie. Súčasťou posväcovacej úlohy bola plnosť moci, vysluhovanie sviatostí a svätenín.

Napodobnenie sakrálnosti biskupského stavu zrejme inšpirovalo uhorského kráľa Ladislava, aby v roku 1083 nechal kanonizovať zakladateľov vtedy panujúcej kráľovskej dynastie Arpádovcov (zakladateľa kráľovstva Štefana a jeho syna Imricha), čím si posilnil autoritu a nedotknuteľnosť (Le Goff 2005a, 356). Popritom využil i povest' svätosti benediktínskych mníchov pustovníkov Andreja-Svorada a Benedikta, a biskupa Gerarda. Všetky typy kanonizovaných svätcov boli duchovným pilierom románskej spirituality. Obdobný proces je známy i zo západnej Európy (porov. Potestà 2017).

Záver

V románskej dobe sa v katolíckej cirkvi zvýraznilo a posilnilo postavenie biskupa, ktorý súčasne získal významné miesto v svetskej spoločnosti (porov. Le Goff 2002, 294-304). Biskupi pôsobili autonómne voči pápežovi, preto sa jednotlivé biskupstvá od seba odlišovali, no isté myšlienkové, kultúrne a duchovné vplyvy globálne ovplyvňovali univerzálne kresťanské spoločenstvo. V rámci liturgie bolo biskupské postavenie v hierarchii upevnené rezervovaním istých úkonov, buď výlučne pre seba (bolo viazané na biskupskú vysviacku, inak bol úkon neplatný: kňazské ordinácie, birmovanie, konsekrácia kostola a oltára), alebo podliehali jeho licencií, inak bol úkon nedovolený (napríklad požehnanie základného kameňa kostola, nového cintorína, zvonov atď.). Symbolika mala v stredovekej spoločnosti veľmi dôležité miesto (porov. Davy 2014; Schmitt 2004; Pastoureau 2018). Biskupi mali významné slovo pri spravovaní krajín, boli poradcami panovníkov a biskupom mohol byť len ten, kto spĺňal isté kvality (čo bolo novinkou oproti predchádzajúcej dobe), no na druhej strane s vymenovaním nebolo možné obísť panovníkov. Na toto dedičstvo nadviazal i neskorý stredovek (Kalous 2014, 315-367).

REFERENCES

- Carrol, Warren H.* 2009. Historia chrześcijaństwa. Tom III. Złota epoka chrześcijaństwa. Kobierzyce.
- COD* 2013. Conciliorum oecumenicorum decreta. Edizione bilingue. Alberigo, Giuseppe et alii (eds.). Bologna.
- Davy, Marie-Madeleine.* 2014. Románská symbolika. Duch 12. století. Praha.
- Denzinger, Heinrich – Hünermann, Peter* (ed.). 2012. Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. 34^a edizione bilingue. Bologna.
- DSP* 2003. Dokumenty soborów powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski. Tom II (869 – 1312). Konstantynopol IV, Lateran I, Lateran II, Lateran III, Lateran IV, Lyon I, Lyon II, Vienne. Baron, Arkadiusz – Pietras, Henryk (eds.). Kraków.
- Duby, Georges.* 2002. Věk katedrál. Umění a společnost 980 – 1420. Praha.
- Dvořáčková-Malá, Dana – Zelenka, Jan et al.* 2014. Přemyslovský dvůr. Život knížat, králů a rytířů ve středověku. Praha.
- Fried, Johannes – Hehl, Ernst-Dieter* (eds.). 2013. Dějiny světa. Globální dějiny od počátků do 21. století 3. Výklady světa a světová náboženství 600 až 1500. Praha.
- Hledíková, Zdeňka.* 2002. Biskup. In Nodl, Martin – Šmahel, František (eds). Člověk českého středověku. Praha, 139-165.
- Chélini, Jean.* 1996. Dzieje religijności w Europie zachodniej w średniowieczu. Warszawa.

- Jedin, Hubert.* 1990. Malé dějiny koncilů. Praha.
- Kalous, Antonín.* 2014. Biskupské a legátské rituály a ceremonie. In Nodl, Martin – Šmahel, František (eds.). Slavnosti, ceremonie a rituály v pozdním středověku. Praha, 315-367.
- Kantorowicz, Ernst H.* 2014. Dvě těla krále. Praha.
- Kryštof, František Xaver.* 1889. Všeobecný církevní dějepis. Díl druhý. Středověk. Část druhá. Květ středověku a klesání jeho ke konci; od papeže Řehoře VII. až do pseudoreformace (1073 – 1517). Praha.
- Lambert, Malcolm.* 2000. Středověká hereze. Praha.
- Le Goff, Jacques – Schmitt, Jean-Claude.* 2002. Encyklopedie středověku. Praha.
- Le Goff, Jacques.* 1999. Středověký člověk a jeho svět. Praha.
- Le Goff, Jacques.* 2003. Zrození očiště. Praha.
- Le Goff, Jacques.* 2005a. Kultura středověké Evropy. Praha.
- Le Goff, Jacques.* 2005b. Středověká imaginace. Praha.
- Leonardi, Claudio (ed.).* 2014. Středověká latinská literatura (6. – 15. století). Příručka. Praha.
- McGrath, Alister E.* 2014. Dějiny křesťanství – Úvod. Praha.
- Parisse, Michel.* 2001. Odrodzenie kleru świeckiego. In Paravicini Bagliani, Agostino et al. Ekspansja Kościoła rzymskiego 1054 – 1274. Warszawa, 209-236.
- Pastoureau, Michel.* 2011. Medvěd. Dějiny padlého krále. Praha.
- Pastoureau, Michel.* 2018. Dějiny symbolů v kultuře středověkého západu. Praha.
- Patschovsky, Alexander.* 2018. Bludiště pravé víry. Sektáři, kacíři a reformátoři ve středověkých Čechách. Praha.
- Potestà, Gian Luca.* 2017. Poslední mesiáš. Proroctví a panovnická svrchovanost ve středověku. Praha.
- Ráček, Blažej.* 1940. Církevní dějiny v přehledu a obrazech. Praha.
- Roberts, J. M.* 2002. Přehledné dějiny světa. Praha; Plzeň.
- Roux, Jean-Paul.* 2009. Král. Mýty a symboly. Praha.
- Schatz, Klaus.* 2014. Všeobecné koncily. Ohniska církevních dějin. Brno.
- Schmitt, Jean-Claude.* 2004. Svět středověkých gest. Praha.
- Stipta, István.* 2004. Dejiny súdnej moci v Uhorsku do roku 1918. Košice.
- Suchánek, Drahomír – Drška, Václav.* 2013. Církevní dějiny. Antika a středověk. Praha.
- Špirko, Jozef.* 1943 [1945]. Cirkevné dejiny s osobitným zreteľom na vývin cirkevných dejín Slovenska. Sväzok I. Martin.
- Walton, Robert C. – Hannah, John D. – Lynn Peterson, Susan.* 2008. Kościoły zachodnie. Chrześcijańskie tablice encyklopedyczne, tom III. Warszawa.

prof. PhDr. ThDr. Peter Zubko, PhD.
University of Ss. Cyril and Methodius
Faculty of Arts
Department of Slovak Language and Literature
Námestie J. Herdu 2
917 01 Trnava
Slovakia
peter.zubko@ucm.sk

CIRKEVNÝ DESIATOK MEDZI OPÁTOM A BISKUPOM. K SPOROM O ŠOMODSKÉ DESIATKY V 13. STOROČÍ¹

The Church Tithes Between Abbots and Bishops. On the 13th-Century Disputes Over Somogy Tithes

Marek Druga

DOI: 10.17846/CL.2020.13.2.65-75

Abstract: DRUGA, Marek. *The Church Tithes Between Abbots and Bishops. On the 13th-Century Disputes Over Somogy Tithes.* The study deals with the circumstances and broader context of the comita tus Somogiensis tithes disputes between the Pannonhalma abbots and the Veszprem (to a lesser extent Zagreb) bishops in the 13th century. It introduces the circumstances of the Somogy tithes donation, which was granted to the Pannohalma Abbey by King Stephen, and the gradual legal anchoring of religious tithes in Hungarian legislation. Following the introduction of the broader context, which had helped to form the bishops' claim for the tithes, the study proceeds to focus on the circumstances of specific court trials, then on the mechanisms of asserting and securing the bishops' and abbots' claims for the tithes and, finally, on the methods of solving particular disputes. The study demonstrates the wide range of ways, in which bishops and abbots prevailed in disputes. Bishop from Veszprém based his claims on the right of bishops to tithes. This right was already secured by canonic law and by the Hungarian royal laws of the kings of St. Stephen, St. Ladislav and Coloman. On the other hand, abbot from Pannonhalma monastery Urias tried to enforce his claims with the false charter of Pannonhalma abbacy and with the authority of the king St. Stephen. The study thus emphasizes the unique confrontation between bishops and abbots in the disputes over the whole comitatus tithes.

Keywords: *Pannonhalma, tithes, abbas, bishop, law-suit*

V poslednej dobe opätovne rozvírila vody maďarskej medievalistiky problematika šomodských desiatkov, ktoré mal darovať Pannonhalmskému kláštoru pri jeho založení kráľ sv. Štefan. Témou na diskusiu sa tentokrát stala zmienka rábskeho biskupa Hartvika o každom desiatom dieťaťi darovanom opátstvu v rámci desiatku (Lados 2016, 73-98; Solymosi 2016, 11-24). Šomodské desiatky pritom pútajú pozornosť historickej vedy z viacerých perspektív. Do okruhu záujmu maďarských medievalistov sa dostávajú predovšetkým okolnosti vzniku donácie a rozsah cirkevných právomocí opátov a biskupov na území Šomodského komitátu.² Nasledujúce riadky predstavujú skôr pokus o pohľad na početné spory, ktoré nároky opátov či biskupov na príjmy z desiatkov nevyhnutne vyvolávali. Pozornosť bude v príspevku zameraná na okolnosti, ktoré pôsobili ako podnety súdnych sporov, na mechanizmy presadzovania a zabezpečovania nárokov na desiatky

¹ Táto práca bola podporená agentúrou VEGA v rámci projektu: VEGA 2/0129/18: *Panovnícka moc v stredoveku. Vývoj panovníckej moci od veľkomoravských kniežat po uhorských kráľov neskorého stredoveku.*

² K otázke údajných biskupských právomocí Pannonhalmy na území Šomodského komitátu pozri bližšie Kristó 2002, 449-453; Zsoldos 2002a, 451-461; Zsoldos 2002b, 471-477; Solymosi 2002, 439-448.

a čiastočne na efektivitu zavádzania normatívnych opatrení do praxe. Do popredia sa teda budú dostávať predovšetkým výrazne interpolované privilegialne listiny z prelomu 10./11. storočia, pápežské a panovnícke konfirmácie starších písomností, ale aj rozhodnutia ďalších predstaviteľov súdnej moci, ktoré do tohto (v uhorských pomeroch) ojedinelého stretu o právo na komitatné desiatky zasahovali. Spory o šomodské desiatky síce nevznikli len v stretoch opátov s biskupmi, v texte však bude dôraz kladený predovšetkým na konfrontáciu opát – biskup.

Na úvod bude vhodné pristaviť sa aspoň v krátkosti pri okolnostiach vzniku nárokov pannonhalmských opátov na šomodské desiatky. Podľa údajnej privilegialnej listiny kráľa Štefana z roku 1001 (1002?) postavil (či skôr dokončil) panovník na Panónskom vrchu kláštor sv. Martina. Na zapotrebenie mníchov daroval opátstvu desiatky podrobeného šomodského obyvateľstva, ktoré pozostávali zo všetkých vecí či produktov práce (*de omnibus negociis*), statkov (*praediis*), pôdy (*terris*), viníc (*vineis*), sejby (*segetibus*), mýt (*vectigalibus*) či vína hostí (*vinumque hospitum*) (Györffy 1992, 40, č. 5/II). Štefan uskutočnil donáciu údajne z vďačnosti za pomoc sv. Martina pri porážke odboja Šomodského komitátu (v skutočnosti šomodského kniežata Kopáňa). V maďarskej historickej vede prevláda názor, že k darovaniu desiatok prišlo v čase založenia kláštora. Naproti tomu sa v príspevku o okolnostiach vzniku donácie snažím poukázať na nezrovnalosti, ktoré sa s takouto interpretáciou prameňov spájajú. Len ťažko si totiž v čase prakticky neexistujúcej cirkevnej správy predstaviť ako hlavnú zložku hmotného zaopatrenia mníšskej komunity predchádzajúcou skúsenosťou neoverenú a úradným aparátom včasnostredovekého štátu logisticky sotva zvládnuteľnú položku. Šomodský komitát sa navyše nespomína ani pri vymedzení diecézneho územia Vesprímskeho biskupstva z roku 1009, čo vyvoláva vážne pochybnosti o jeho skoršom zriadení ako politicko-správnej jednotky, a tým aj o autentickosti časti privilegialnej listiny pre Pannonhalmu, ktorá sa venuje desiatkom. V Menšej svätoštepanskej legende (*Legenda minor Sancti Stephani regis*) sa navyše zachovali pravdepodobne zlomky staršej vrstvy informácií o obdarovaní Pannonhalmského kláštora. Autor hagiografie uvádza, že Štefan učinil z podrobeného obyvateľstva služobníkov kláštora a až neskôr, údajne na radu svojho blízkeho okolia, obmedzil pôvodné rozhodnutie len na výber desiatok. Za zmienku stojí aj samotná podstata votívneho daru sv. Martinovi (*votum Sancto Martino*). Donácia Štefana totiž spočívala v očakávaní pomoci svätca v nadchádzajúcom boji s Kopáňom – v prípade donácie cirkevných desiatok by tak protihodnota za túto pomoc spočívala v platbe, ktorej by sa Štefan nevzdával ani z panovníckych, teda vlastných príjmov. Domnievam sa, že pôvodne mohli plynúť Pannonhalme z územia porazeného šomodského kniežata skôr príjmy, ktoré sa viazali na práva pannonhalmských opátov ako cirkevných zemepánov a zároveň držiteľov panovníkom prepustených dávok zdaneného obyvateľstva. Domnienku argumentačne podopiera aj silné majetkové zázemie opátstva na šomodskom území, ktoré preukázateľne siaha už do 11. storočia. Až niekedy po roku 1009, keď sa postupne stávali desiatky stabilnou a stále významnejšou súčasťou príjmov cirkevných inštitúcií (na prvom mieste biskupstiev), sa tak mohli nároky pannonhalmských opátov definitívne obrátiť k cirkevným desiatkom. Tieto nároky opátov mohli byť zároveň presadené v dôsledku silného povedomia o podriadení územia šomodského kniežata a všetkých z neho plynúcich príjmov Pannonhalme. So sformovaním diecézneho územia Vesprímskeho biskupstva, do ktorého sa dostal pravdepodobne až niekedy po roku 1009 aj šomodský región, mohlo prichádzať k prvým prejavom nespokojnosti biskupov a k následnej kompenzácii stratených desiatok obdarovaním biskupstva kráľovským majetkom alebo dvorcom (*Cortou*) s príslušnými príjmami a obyvateľstvom (Druha 2019, 75-88).

Odvádzanie cirkevných desiatok má dlhú, do neskorej antiky siahajúcu tradíciu. Spočiatku dobrovoľné dary prinášané v košoch k bránam kostolov postupne nahrádzala desiatka časť úrody veriacich (*decimae, decimationes*), pričom od konca 5. storočia už nariadenia pápežov Simplicia (468 – 483) a Gelasia (492 – 496) nasmerovali tieto príjmy do rúk biskupov (Érszegi 1996, 51-52). Odvod desiatok ako povinnú platbu cirkvi definovali synodálne nariadenia 6. storočia.

Niekedy v tomto období možno hľadať aj dávne korene všeobecne rešpektovaného zvyku, podľa ktorého delil biskup tri štvrtiny desiatkov medzi klérus, chudobu a prostriedky určené na opravu a zveladenie cirkevných stavieb. Jednalo sa o teoretický model, ktorý bol nezriedka zneužívaný samotnými biskupmi, častejšie však vlastníckmi a neskoršími laickými patrónmi kostolov. Výber desiatkov napokon dlhodobo zabezpečoval svetský úradný aparát, nezriedka tak disponovali predovšetkým desiatkami určenými nižšiemu kléru laici. Hoci sa odvádzanie desiatkov pôvodne týkalo všetkých príslušníkov kresťanského spoločenstva, povinnosť platiť desiatok postupne snímali početné imunity, ktoré smerovali k predstaviteľom svetskej nobility a predovšetkým duchovného stavu. Postupné zavádzanie desiatku do uhorskej spoločnosti nachádzalo oporu aj v kráľovskom zákonodarstve. Práve nariadenia panovníkov tak možno označiť za právnu záruku vymáhateľnosti tejto biskupom adresovanej platby.

S povinnosťou odvádzat' cirkevný desiatok sa je možné stretnúť už v zákonoch kráľa sv. Štefana.³ 52. kapitola jeho druhej knihy zákonov ďalej nariaďuje každému, kto by desiatok odovzdať odmietol, zaplatiť devätnásobok hodnoty desiatku.⁴ Z kontextu nariadení kráľa Štefana o desiatkoch ďalej vyplýva ich nasmerovanie do rúk episkopátu – každé odcudzenie desiatkov náležiacich biskupom trestá panovník ako krádež, pričom biskupom sa prisudzuje aj právo na celú výšku následnej pokuty.⁵ Konkrétnejšie nariadenia už obsahujú zákony kráľa Ladislava. Podľa jeho prvého zákonníka (nariadenia Szabolcsskej synody z roku 1092) mali platiť slobodní desiatky biskupom, kým ľudia darovaní do služby cirkvi mali desiatky odvádzat' príslušným kostolom, do ktorých farského obvodu patrili.⁶ Zákonodarstvo kráľa Ladislava zároveň navodzuje dojem voľnejšej dispozície biskupa s desiatkami, keď o povinnosti biskupa postupovať štvrtinu desiatkov miestnemu kléru informuje len v súvislosti s hospodárskym zvieratstvom, z ktorého prijal biskup desiatok na území inej diecézy.⁷ Szabolcsská synoda už približuje aj spôsob výberu desiatkov. Na ich odvádzanie mali dohliadať úradníci biskupov (pristaldi), v sporných prípadoch pristaldi kráľa a župana.⁸ S odkazom na staro- či novozákonné texty priznáva biskupom desiatok aj zákonodarstvo za vlády kráľa Kolomana.⁹ Podľa I. Kolomanovej knihy zákonov mali smerovať desiatky z viníc opátov a svetského kléru do rúk biskupov, na diecéznom území ktorých bola úroda pestovaná.¹⁰ II. kniha zákonov kráľa Kolomana obsahuje zmienku o všeobecnej povinnosti platiť desiatky biskupom s výnimkou služobníkov cirkvi, ktorí majú platiť desiatky kostolom.¹¹ Odvádzanie desiatkov upresňuje aj nariadenie I. Ostrihomskej synody, podľa ktorej nie je svetský ani reholný klérus

³ „*Si cui Deus decem dederit in anno, decimam Deo det*“ (Stephanus II, 20. Bak et al. 1999, 11).

⁴ „*Et si quis decimam suam abscondit, novem solvat*“ (Stephanus II, 20. Bak et al. 1999, 11).

⁵ „*Et si quis decimationem episcopo separatam furatus fuerit, diiudicetur ut fur, ac huiusmodi compositio tota pertineat ad episcopum*“ (Stephanus II, 20. Bak et al. 1999, 11).

⁶ „*Episcopi de liberis accipiant decimas. Liberi vero, cuicumque episcopo vel comiti adhaeserint, sicut eis placuerit, ita habeantur, salva tamen libertate. Qui autem pro animarum salute libertati mancipati fuerint, eo tenore tamen, ut ecclesiae serviant, ipsi nemini, nisi soli presbytero administrent*“ (Syn. Szab., 30. Bak et al. 1999, 57).

⁷ „*Episcopi qui decimationem pecorum in alio episcopatu nascentium accipiunt, quartam partem presbyteris in suo episcopatu manentibus tribuant*“ (Syn. Szab., 33. Bak et al. 1999, 57).

⁸ Syn. Szab., 33. Bak et al. 1999, 58-59.

⁹ „*De tributis autem et vectigalibus sicut comitibus tertiam partem dari decrevimus, ita decimam quoque episcopis censemus, quibus tam novi quam veteris testamenti pagina decimas dandas esse proclamat*“ (Colomanus, 25. Bak et al. 1999, 26).

¹⁰ „*Presbyteri et abbates, seu cuiuslibet personae dignitatis, ecclesiae decimationem persolvant, in cuius territorio agriculturam exercent aut vindemiant*“ (Colomanus, 66. Bak et al. 1999, 30).

¹¹ „*Decretum est in sancta synodo ac omnibus, ut episcopis populus sanctae ecclesiae decimas omnium quae possident, servi vero ecclesiae parochiano presbytero tres denarios impendant*“ (Syn. Strig., 90. Bak et al. 1999, 65).

povinný odvádzať desiatky z oviec, obilia či vínných pivníc.¹² Zlatá bula Ondreja II. z roku 1222 sa napokon už len stručne zmieňuje o povinnosti odovzdávať desiatky vo víne a obilí miesto ich odvádzania v peniazoch.¹³

Kráľovské zákonníky z obdobia vlády Arpádovcov tak v hrubých obrysoch načrtávajú panovníkmi podporovaný nárok biskupov na desiatky. Zároveň naznačujú tendenciu presmerovávať desiatky ľudí darovaných cirkvi smerom ku kostolom. Postupne sa menili aj podmienky, za ktorých platili desiatky príslušníci duchovného stavu. Kolomanove staršie zákony ešte obsahujú zmienky o povinnosti rehoľného kléru odvádzať desiatky biskupom, I. Ostrihomska synoda však už mníchov od platenia desiatok sčasti oslobodzuje. Nemožno pochybovať, že sa na prelome 11./12. storočia formovali nariadenia o desiatku pod výrazným vplyvom aktívne vystupujúceho episkopátu. V tomto období zrejme prichádzalo k zvýšenému náporu biskupov na predchádzajúce výsady nárokovanej opátstvami, predovšetkým na exempčnú právomoc kráľovských kláštorov, práva opátov používať biskupské insígnie a na výber desiatkov. Ďalšiu hrozbu predstavovala pre kláštory (dalo by sa tu však uvažovať o cirkevných inštitúciách všeobecne) cirkevná politika kráľa Kolomana a s ňou súvisiaci nápor svetskej moci na ich hospodárske privilégia a majetky (podrobne Font 1999, 42-47). Niekde k začiatku 12. storočia tak zrejme siaha aj zvýšené úsilie pannohalmských opátov o zabezpečenie starších práv kláštora prostredníctvom pápežských konfirmácií.

Prvý náznak ohrozenia šomodských desiatok náležiacich Pannohalmskému opátstvu je možné hľadať už v pápežskej listine Paschalisa II. z roku 1102. Podľa zákonodarstva aktuálne vládnuceho Kolomana mali byť výnosy kláštorov a ďalších cirkevných inštitúcií z rybolovu redukované na mieru, ktorá stačila na obživu kléru. Panovník nemal siahať iba na hospodárske výsady darované cirkvi ešte kráľom Štefanom.¹⁴ V dobe kulminujúceho kultu svätého kráľa sa tak stávali kláštorné privilégia zaštitené menom sv. Štefana jediným účinným prostriedkom voči cirkevnej politike Kolomana a sekularizačným tendenciám. Nepochybne na žiadosť opáta Petra tak dal potvrdiť Paschalis II. Pannohalme držbu deviatich kostolov s príslušenstvom na území vesprímskej, rábskej a ostrihomskej (arci)diecézy, ďalej staršie cirkevné privilégia a desiatky, ktoré mal kráľ Štefan zabezpečiť kláštoru ich „kúpou“ od Vesprímskeho biskupstva (*decimae vero, quas Stefanus rex ab ecclesia Sancti Michahelis emit*), teda pravdepodobne ich výmenou za kráľovský dvorec (*Cortou*) s príslušnými príjmami a obyvateľstvom (Györffy 1992, 331-334, č. 117). Zvyšujúcu sa potrebu právnej fixácie majetkov, privilégií a desiatkov Pannohalmského kláštora zvýrazňujú v priebehu 12. storočia aj pápežské listiny Alexandra III., Urbana III. a Kolomana III. z poslednej tretiny 12. storočia. (Erdélyi 1902, 606-608, č. 18; 612-613, č. 24; 613-614, č. 25). Výzva Alexandra III. z roku 1181 k zachovávaní práv opátstva (*eorum libertates custodire*) už napokon smerovala výlučne k uhorským (arci)biskupom (Erdélyi 1902, 609, č. 20). Otázka oprávnenosti nárokov pannohalmských opátov či vesprímskych biskupov na šomodské desiatky tak bola veľmi pravdepodobne aktuálna už v priebehu 11./12. storočia. Nedostatok zmienok o starších sporoch tu možno spájať, skôr ako s absenciou rozporov, s nedostatočným písomňovaním právnych aktov počas dlhého obdobia doznievajúcej právnej tradície založenej na staršom zvykovom práve. Podľa svedectva zachovaných písomných prameňov sa však napokon desiatkové spory vystupňovali až v druhej dekáde 13. storočia.

Dôvody vzniku sporov o šomodské desiatky sa tradične hľadajú v príchode ambiciózneho a mimoriadne schopného opáta Uriáša do Pannohalmy. Primárne motívy, ktoré klerikov do týchto sporov vŕhali, možno pritom spájať predovšetkým s narastajúcou ekonomickou výnosnosťou

¹² Syn. Strig., 64. Bak et al. 1999, 64.

¹³ Bak et al. 1999, 34.

¹⁴ „*Similiter decrevimus piscinas monasteriis et ecclesiae datas, alias quidem reddere, sed necessarias quotidiano fratrum usui relinquere, nullas vero nisi superfluas auferre*“ (Colomanus, 16. Bak et al. 1999, 26).

desiatkovej platby. Na začiatku 13. storočia možno pozorovať zvýšené úsilie rehoľného kléru o výber desiatkov z územia v kláštornej držbe, prípadne z farských obvodov kostolov pod správou opátov. Tieto dôvody stáli aj za vypuknutím sporov o desiatky medzi benediktínskymi kláštorami v Pannonhalme a Somogyvári. Predstavy francúzskych mníchov v Somogyvári o nároku na desiatu časť príjmov z rehoľných majetkov, vrátane samotného mesta Somogyvár, znamenali zrejme dočasné presmerovanie vybraných desiatkov k pivniciam a sýpkam tejto filie francúzskeho opátstva v St. Gilles. Listina Ostrihomskeho arcibiskupstva z roku 1210 však už zároveň dokladá prvé úspechy opáta Uriáša v desiatkových sporoch. Ostrihomský arcibiskup Ján a komes Tibor potvrdili ako zmierovací sudcovia právo Uriáša na desiatky zo šomodského vína a na tri štvrtiny desiatkov kaplnky sv. Petra v meste Somogyvár. Ročné príjmy somogyvárskeho opátstva z desiatkov sa tak obmedzili na 80 sudov vína pre potreby jeho mníchov (Wenzel 1861, 102-104, č. 59). Gilbertov nástupca Herveus súdne rozhodnutie niekoľko rokov v plnej miere rešpektoval a z listiny opáta vyplýva, že tak činil v záujme zachovania dobrých vzťahov s predstaveným Pannonhalskeho kláštora (Erdélyi 1902, 632, č. 45). V roku 1238 opätovne riešil palatín Dionýz sťažnosti Uriáša ohľadom zadržovania jemu náležajúcej desiatej časti z úrody, statkov, vínnych pivníc, hospodárskeho zvieratstva a desiatkov kaplnky sv. Petra (Erdélyi 1902, 761-762, č. 176). Francúzski opáti mali teda tendenciu, pravda za cenu istých kompromisov, nárokom Uriáša skôr ustupovať. Desiatky kaplnky sv. Petra na najbližšom a najvýnosnejšom majetku opátstva napriek tomu pre predstavených kláštora ostávali, najmä po nástupe nových opátov, naďalej potenciálnym zdrojom kláštorných príjmov.

K intenzívnejším atakom Uriáša voči právam vesprímskych biskupov na desiatky z územia celého Šomodského komitátu prichádzalo až od roku 1211, teda za episkopátu Roberta z Lutychu. Biskup západoeurópskeho pôvodu pôsobil najneskôr od roku 1207 ako kráľovský kancelár Ondreja II., o dva roky bol investovaný ako vesprímsky biskup a svoju cirkevnú kariéru završil v roku 1227 ako ostrihomský arcibiskup. Robert bol navyše diplomatom v službách kráľa – silná pozícia na kráľovskom dvore a osobné schopnosti mu v nasledujúcich rokoch umožnili úspešne hájiť práva vesprímskych biskupov v oblasti ekonomických a cirkevných výsad biskupstva. Na sklonku roka 1211 bol biskup vyslaný panovníkom do Ríma, kde mali jeho diplomatické schopnosti poslužiť pri urovnávaní kompetenčných sporov medzi ostrihomským a kaločským arcibiskupom (Erdélyi 1902, 152). Tu sa dostal pred pápežom do priamej konfrontácie s osobne prítomným pannonhalským opátom Uriášom. Predstavený Pannonhalskeho kláštora napádal predovšetkým cirkevnú politiku biskupa v otázke výberu šomodských desiatkov. Podľa podania Uriáša zbavoval Robert z Lutychu slobodné služobníctvo biskupa (*conditionales homines*), zvonárov (*pulsatores*) a ďalších služobníkov cirkvi na jeho diecéznom území desiatkovej povinnosti. Biskup ďalej odmietal na ťažšie prístupných miestach v periférnych oblastiach komitátu zakročiť voči pastierom sviň, ktorí dlhodobo neodvádzali desiatok, a odnímal kostolom a kaplnkám cirkevnú príslušnosť k opátstvu, čím oberal kláštor o štvrtinový podiel z desiatkov. Uriášova sťažnosť smerovala aj ku kňazom, ktorí skupovali od služobníkov kráľa víno ešte pred výberom desiatkov, čím opátstvo prichádzalo o ďalšiu časť desiatkovej platby. Opát žiadal pápeža o zakročenie voči zadržovaniu desiatkov biskupom a o presmerovanie odvádzania všetkých šomodských desiatkov do držby opátstva tak, ako to nariaďovali už privilégia Paschalisa II. a sv. Štefana.¹⁵

Vesprímsky biskup prešiel do okamžitej protiofenzívy. Pred pápežom žiadal predovšetkým navrátenie šomodských desiatkov, pokiaľ opát nebude schopný predložiť relevantný dôkaz o nespochybniteľnom práve na ne. Robert z Lutychu zároveň požadoval od opáta náhradu

¹⁵ „[...] *petebas, ut idem episcopus non impediatur nec faciat impediri, quominus omnes, qui in Simigiensi comitatu consistunt, de omnibus, que possident, decimas integras sibi solvant, sicut plene in privilegio felicis memorie Paschalis pape ac sancti regis Stephani continetur*“ (Erdélyi 1902, 634, č. 48).

za neprávom vyberanú štvrtinu desiatkov na zveladenie a opravu cirkevných budov (*quarta fabricae ad reparandam ecclesias*), ktorá náležala biskupom. Vespřímsky biskup sa ohradzoval aj voči obmedzeniam cirkevných právomocí, ktoré spadali pod práva episkopátu. Opát mal hmotne zabezpečiť pohostenie biskupa počas jeho prítomnosti na šomodských majetkoch opátstva. Biskup ďalej žiadal o zbúranie kaplniek vo Füzítő v oblasti Zselicsského lesa a v dedine (pastierov svíň) sv. Ladislava, ktoré boli postavené bez jeho súhlasu, zároveň o navrátenie kaplniek v Tepej a Kőröshegy (Erdélyi 1902, 634, č. 48). Stojí za zmienku, že posledné dve menuje v držbe Pannonhalmského opátstva už pápežská listina Paschalisa II. z roku 1102. O argumentačných schopnostiach Uriáša na druhej strane niet pochyb, pápež tak bol ochotný potvrdiť nároky opáta, pravda pod podmienkou, že Uriáš predloží autentickú listinu Štefana trom uhorským prelátom na porovnanie s jej predloženým prepisom. V otázke cirkevných právomocí na šomodskom území mali byť do vynesenia rozsudku zachované nároky vespřímskeho biskupa s dodatkom, ktorý predsa len ponechával opátovi istý manévrovací priestor (Fejér 1829a, 134).

Protiútok biskupa naznačuje sebavedomie „svetského“ preláta, ktoré vychádzalo zo všeobecne uznávaného, aj uhorským kráľovským zákonodarstvom explicitne zdôrazňovaného práva episkopátu na desiatky z územia vlastnej diecézy. Pápežská listina Inocenta III. z roku 1212 a konečné rozhodnutie pápeža z roku 1215 zároveň poodhalujú ďalšie súvislosti. Uriáš prichádzal do Ríma s nárokmi, ktoré mala argumentačne podporiť pápežská listina Paschalisa II. a prepis údajnej privilegálnej listiny sv. Štefana. Autentickosť posledne menovanej písomnosti bola zrejme okamžite spochybnená Robertom z Lutychu. Inocent III. totiž potvrdzoval a prepisoval opátom predloženú a biskupom niekoľkokrát spochybnenú privilegálnu listinu kráľa Štefana, aby už v budúcnosti nemožla byť označená za listinný podvrh.¹⁶ Desiatky z celého územia Šomodského komitátu boli v plnej miere priznané opátovi, vrátane biskupom požadovanej štvrtiny desiatkov určenej na opravu cirkevných stavieb. Výnosy z farských obvodov kostolov a kaplniek opátstva na diecéznom území biskupa mali pripadnúť opátovi, cirkevno-právne mali naďalej podliehať Vespřímskemu biskupstvu. Pápežské rozhodnutie bolo teda vo väčšine sporných bodov priaznivo naklonené opátstvu. Naopak, ústupky voči nárokom biskupa sa obmedzili na priznanie cirkevnej príslušnosti kostolov a na každoročnú platbu za stratu štvrtinového podielu z desiatkov vo výške 10 mariek, ktoré mali byť vyplácané biskupstvu opátom (Erdélyi 1902, 634–635, č. 48).

Na prvý pohľad tak môže zarážať skutočnosť, že na pápežské rozhodnutie rezignoval už o tri roky práve pannonhalmský konvent. Nadchádzajúci sled udalostí však vhodne ilustruje pomerne nestabilné pozície opátstva na odľahlom šomodskom území pod správou vespřímskeho biskupa. Krehká rovnováha nastolená Inocentom III. sa naštrbila po odchode Uriáša do Svätej zeme v rámci križiackej výpravy Ondreja II. (jeseň 1217). Nasledovalo opätovné zadržiavanie desiatkov biskupom, napádanie úradníkov opátstva, následné odmietnutie vyplatenia ročnej kompenzácie za desiatky biskupstvu, cesta priora opátstva do Ríma (január 1218) a snaha konventu o zrušenie pôvodného rozhodnutia a vydania nového.¹⁷ Za pozadím krokov pannonhalmských mníchov možno hľadať predovšetkým nedodržiavanie pôvodných nariadení Inocenta III., podceňiť však nemožno ani nespokojnosť konventu s odvádzaním ročného poplatku a s cirkevno-právnym

¹⁶ „[...] vos ad iuris vestri defensionem privilegium Sancti Stephani regis produxistis, quod idem episcopus multis modis nisus est inprobare. Sed vobis e contrario diversis rationibus resistentibus ipse tandem in sua intentione defecit. Ne igitur ipsi privilegio ulterius possit opponi vicium falsitatis, illud quod contradicto iudicio comperimus esse verum, de verbo ad verbum presenti pagine iussimus annotari“ (Erdélyi 1902, 633, č. 47).

¹⁷ O udalostiach informujú listiny pápeža Honorio III. adresované vespřímskemu biskupovi z 1. februára a 3. marca 1218 (Fejér 1829b, 258; Erdélyi 1902, 644, č. 56).

podriadením šomodských kostolov a kaplniek opátstva biskupstvu.¹⁸ Pannonhalmští opáti sa totiž už po celé 12. storočie snažili zabezpečovať výnimočné postavenie opátstva pápežskými listinami, ktoré ich oslobodzovali od akýchkoľvek zásahov diecéznych biskupov. Z tohto pohľadu mohlo byť rozhodnutie Inocenta III. vnímané mníchmi ako zásah do ťažko vybojovanej kláštornej exempcie. Za dôrazom pannonhalmského konventu na dodržiavanie cirkevných výsad možno pritom opätovne hľadať predovšetkým ekonomické motívy. Nejednoznačne definované právomoci opátov pri ďalšom rozširovaní počtu šomodských kostolov a kaplniek totiž mohli ohrozovať aj perspektívu potenciálneho rastu desiatkových príjmov kláštora. Práve kvôli zefektívneniu výberu desiatkov a ďalších príjmov mohlo prichádzať za opáta Uriáša k systematickejšiemu sceľovaniu kláštorných majetkov na území Šomodského komitátu ich výmenou, kúpou a predajom. Relatívne husto osídlené majetkové komplexy v kláštornej držbe poskytovali vidinu vyšších príjmov, odvody z nich však mohli byť na diecéznom území Vesprímskeho biskupstva aj pod účinnejšou kontrolou kláštornej byrokracie. Proces stmelovania šomodských majetkov opátstva bol v období pred tatárskym vpádom ukončený ziskom starej šomodskej lokality Stoličnobelehradského prepošstva v Bogáte. Neďaleko južných brehov Blatenského jazera sa tak dotvorila jedna z najľudnatejších enkláv majetkov Pannonhalmského opátstva v 13. storočí.¹⁹

Rozhodnutie prelátov poverených pápežom Honoriom III. vynesím rozsudku v podstate ponechávalo v platnosti status quo. Tento stav umožnil Uriášovi v nasledujúcich rokoch zefektívniť v minulosti skôr teoreticky nárokovany výber desiatkov. Nespokojnosť vesprímskeho biskupa mala byť naďalej kompenzovaná ročne odvádzaným poplatkom za stratu štvrtinového podielu z nich. V roku 1227 však prepukol neriešený problém zakladania nových kostolov na území vesprímskej diecézy. V bezprostrednej blízkosti jednej z najľudnatejších šomodských dedín v kláštornej držbe (Tepej neďaleko spomenutej lokality Bogát) dal postaviť Uriáš bez povolenia biskupa kaplnku (pravdepodobne sv. Jakuba) na lokalite s príznačným názvom Remete. Cirkevná stavba bola následne vypálená a mnísi napadnutí ľuďmi vesprímskeho biskupa (Wenzel 1861, 246, č. 144). Na druhej strane sa zachovala aj zmienka o protestoch Uriáša proti biskupom postavenej kaplnke v blízkosti kláštornej kaplnky sv. Ladislava v Zselicskom lese. Nástupca Roberta z Lutychu Bertalan bol následne nútený priznať pred pápežským legátom Jakubom právo opátstva na štvrtinový podiel z desiatkov vo farskom obvode biskupom postavenej kaplnky. Uriáš následne presadil, nepochybne zásluhou silného postavenia na kráľovskom dvore, aj obnovu zhorenej kaplnky v Remete, ku ktorej mu pričlenil Ondrej II. ako náhradu za vzniknuté škody dve poplužia.²⁰ Intenzita desiatkových sporov s Vesprímskym biskupstvom sa už následne po dosadení Roberta z Lutychu na arcibiskupský stolec v Ostrihome výrazne zmiernila.

V rozmedzí rokov 1210 – 1232 sa Uriáš súdil o šomodské desiatky aj so Záhrebským biskupstvom. Požiadavku na desiatky z úrody, lesov, hospodárskeho zvieratstva, daní, mýt a na desiatky troch šomodských kaplniek (sv. Kríža, sv. Trojice a sv. Barnabáša) predložil opát pred pápežom Inocentom III. už v roku 1210, následne na všeobecnej synode na jeseň roku 1215. Od tohto roku sa záhrebskí biskupi voči nárokom opáta, ktoré boli opäť argumentačne podporené pápežskými listinami z 12. storočia a privilegálnou listinou sv. Štefana, bránili nepretržitou držbou desiatkov za ich predchodcov. Na napadnuté desiatky šomodských kaplniek si biskupi nárokovali ako na súčasť desiatkovej platby vyberanej na vlastnom diecéznom území. K dohode medzi sporiacimi sa stranami prišlo až po dlhých 22 rokoch. Podľa dvoch listín pápeža Gregora IX. z roku 1232 sa

¹⁸ V týchto príčinách videl obnovenie sporu už László Erdélyi (1902, 155).

¹⁹ Ku genéze kláštorných majetkov pred tatárskym vpádom pozri podrobnejšie László Solymosi (1996, 515-526).

²⁰ Priebeh sporov v dvadsiatych rokoch 13. storočia vyčerpávajúco spracoval už László Erdélyi (1902, 156-157).

Uriáš desiatkov na diecéznom území Záhrebského biskupstva za riekou Drávou zriekol za cenu pomerne rozsiahlych ústupkov. Opát totiž získal ako kompenzáciu desiatky a majetky náležiace k sporným kaplnkám a odškodné za straty a súdne náklady vo výške 500 mariek. Konečná suma mala byť opátstvu vyplatená v kvalitných, za vlády Ondreja II. v Uhorsku už pomerne rozšírených friesachských denároch v dvoch splátkach.²¹

Prvé úspechy v desiatkových sporoch a argumentačná sila tzv. privilegiálnej listiny kráľa Štefana vháňala Uriáša do konfrontácie s ďalšími cirkevnými inštitúciami.²² V súvislosti s nevšednou šírkou súdnych sporov sa tlačí do popredia otázka, či za nimi skutočne možno vidieť len silnú osobnosť opáta, teda s nástupom Uriáša spájané systematické úsilie o právnu legitimizáciu dávno existujúcich nárokov na cirkevné desiatky z územia Šomodského komitátu. Na dôvody prepuknutia desiatkových sporov je totiž možné hľadiť aj z podstatne širšej perspektívy. Od prelomu 12./13. storočia sa z ekonomického hľadiska postupne presúval dôraz od darovanej pracovnej sily a naturálnej produkcie k držbe pôdy a k peňažným príjmom, ktoré sa s ňou spájali.²³ Do tohto kontextu možno zasadiť aj desiatkové spory. Význam desiatkov sa mohol v celom stredoeurópskom priestore zvyšovať predovšetkým v dôsledku nárastu hospodárskej produkcie a počtu obyvateľstva, podceňiť však nemožno ani stále efektívnejší systém správy majetkov vo vlastnej rézii cirkevných inštitúcií.²⁴ V súvislosti so spormi o šomodské desiatky možno pritom nachádzať zaujímavé analógie aj v priemyslovských Čechách. Najvýznamnejšiu paralelu k šomodským desiatkam predstavujú spory o desiatky z troch severočeských provincií (Bilíňsko, Děčínsko, Litoměřicko) medzi Břevnovským opátstvom a Pražským biskupstvom za biskupa Ondreja. „Břevnovské“ desiatky z týchto provincií sa považujú, obdobne ako šomodské, za donáciu z konca 10. storočia, ktorou mal hmotne zabezpečiť prvý břevnovský konvent pražský biskup a údajný spoluzakladateľ kláštora sv. Vojtech.²⁵ Desiatky z troch severočeských provincií však pripomínajú prípad šomodských desiatkov aj samotnou dobou a okolnosťami vzniku desiatkových sporov. Ku konfirmácii pôvodného papyrusového originálu pápežského privilégia Jána XV. pre kláštor v Břevnove pristúpili břevnovskí mníši v roku 1224, teda bezprostredne po intenzívnom spore medzi Přemyslom Otakarom I. a pražským biskupom Ondrejom v rokoch 1216 – 1222 (podrobne Žemlička 1981, 704-730). Konfirmáciu tak možno vnímať ako reakciu břevnovských benediktínov na silnejúci tlak svetskej cirkvi. Za obdobné možno považovať aj mechanizmy, ktorými mníši v Pannonhalme a v Břevnove pristúpili k obrane ohrozených desiatkov. S veľkou pravdepodobnosťou sa totiž práve v dôsledku nastupujúcich desiatkových sporov uchýľovali opáti týchto kláštorov k spísaniu interpolovaných listín, ktoré mali nahradiť staršie, obsahom a výpovednou hodnotou už nevyhovujúce písomnosti.²⁶ Tzv. břevnovské falzá sa v tejto podobe zachovali dodnes.

V sporoch o šomodské desiatky bola rozhodujúcim argumentom tzv. privilegiálna listina kráľa sv. Štefana.²⁷ Príklad tohto umne skonštruovaného falza, či skôr interpolácie výstižne dokladá

²¹ O sporoch zo Záhrebským biskupstvom platí konštatovanie z predchádzajúcej poznámky, v rámci príspevku sa im tak podrobnejšie venovať nebudem. K hodnote friesachských denárov a k okolnostiam ich vyplácania v Uhorsku za vlády Ondreja II. pozri Bálint Hóman (1916, 79-82, 289-314).

²² Uriáš sa intenzívne súdil predovšetkým s benediktínskym opátstvom v Somogyvári, vesprímskymi biskupmi, Ostrihonským arcibiskupstvom, vesprímskymi johanitmi a Stoličnobelehradskou kapitulou.

²³ Podrobne pozri Bloch 2010, 79-92; Bloch 1967, 230-243. Ide, prirodzene, o zovšeobecnenie podstatne variabilnejšieho vývoja, ktorého počiatky siahajú v západoeurópskom prostredí hlboko do 11. storočia.

²⁴ K dopadom vrcholnostredovekej transformácie v tzv. „dlhom“ 13. storočí na reholné prostredie pozri Borovský 2010, 307-318.

²⁵ Friedrich 1914 – 1917, 347-350, č. 375.

²⁶ K analýze privilégia Jána XV. pre Břevnovský kláštor pozri Gustav Friedrich (1905, 12-21); Václav Hrubý (1920, 117-126); novšie Josef Žemlička (1993, 25-39).

²⁷ Ku géneze výskumu listiny pozri Gábor Thoroczky (1996, 90-109).

nároky, ktoré pri predkladaní dokazovacích prostriedkov kládla na sporiace sa strany stredoveká právna tradícia. Účinnosť týchto dôkazov totiž spočívala predovšetkým v preukázateľnej starobylosti ich pôvodu. Z tohto pohľadu nie je prekvapujúca ani následná snaha Uriáša o konfirmáciu privilegiálnej listiny kráľa Štefana Ondrejom II. v roku 1213. V záujme zadostučinenia spravodlivosti a právu (*ut ius exigit*) žiadal Uriáš panovníka o potvrdenie a obnovenie (*corroborare et renovare*) rozhodnutia, ktorým disponovalo opátstvo od dávnych čias (*tante prerogative, quam ex longa antiquitate possidet*). Žiadosť opáta bola motivovaná odstránením akýchkoľvek úkladov či pochybností (*ad recidendum quamlibet calumpniam*) – v zmienke sa už zreteľne odrážajú nedávne udalosti, ktoré samotnú potrebu konfirmácie bezprostredne vyvolali (Erdélyi 1902, 625, č. 39).

Širšie koncipované práce západných medievalistov pozadí stredovekého falšovania naznačujú, že pre predstaviteľov cirkevných elít nepredstavovalo priradovanie vlastných textov k menám a pečatiam adorovaných panovníkov morálnu dilemu.²⁸ Aj príklad šomodských desiatok dokladá, že sa nezriedka jednalo o jediný účinný spôsob, ako právne ukotviť výsady a majetky cirkevných inštitúcií. V desiatkových sporoch bolo pritom kráľovské zákonodarstvo v Uhorsku jednoznačne na strane episkopátu. Nárokmi biskupov mohli v tomto smere otriasť iba dôkazy, ktoré sa opierali o autoritu svätého kráľa a preukázanú starobylosť nárokovovaných práv. V súvislosti s desiatkovými spormi Uriáša so záhrebskými biskupmi stojí na druhej strane za pozornosťou, že sa už za riekou Drávou argumenty opáta nepresadili. Jedným z rozhodujúcich činiteľov tu však opát mohla byť existujúca staršia tradícia. Z diecézneho územia záhrebských biskupov totiž šomodské desiatky Pannonhalme nikdy predtým neplynuli. Zainteresovaným stranám a predstaviteľom súdnej moci musel byť nesúlad medzi rozsahom komitátneho územia v čase donácie desiatok Pannonhalmskému klášturu a pomermi z 13. storočia celkom zrejmy – presmerovanie desiatkovej platby by v tomto prípade narúšalo od prelomu 11./12. storočia existujúci stav. Aj pod dojomom tejto skutočnosti sa tak mohla argumentačná prevaha opáta na území Záhrebského biskupstva oslabovať. Otáznym ostáva, do akej miery by dokázal pannonhalmský opát zabezpečiť plynulý výber desiatok z odľahlej, ťažko prístupnej a logisticky nezabezpečenej oblasti. Ani štedrá kompenzácia vyplatená Pannonhalme záhrebským biskupom tak nakoniec nemusela byť vnímaná medzi početnými desiatkovými spormi iniciovanými Uriášom ako jednoznačný neúspech.

REFERENCES

Primary sources

- Bak, János M. et al. (eds.). 1999. *Decreta regni mediaevalis Hungariae I (1000 – 1301)*. Idyllwild.
- Fejér, Georgius (ed.). 1829a. *Codex diplomaticus Hungariae ecclesiasticus ac civilis I*. Budae.
- Fejér, Georgius (ed.). 1829b. *Codex diplomaticus Hungariae ecclesiasticus ac civilis III*. Budae.
- Friedrich, Gustav (ed.). 1914-1917. *Codex diplomaticus et epistolaris regni Bohemiae I*. Pragae.
- Györffy, György (ed.). 1992. *Diplomata Hungariae Antiquissima. Accedunt Epistolae et Acta ad historiam Hungariae pertinentia*. Budapest.
- Wenzel, Gusztáv (ed.). 1861. *Codex diplomaticus Arpadianus continuatus. Árpád-kori új okmánytár I*. Pest.

²⁸ Poukázať možno v tejto súvislosti predovšetkým na rozsiahly výstup z medzinárodnej konferencie venovanej stredovekému falšovaniu z rôznych perspektív: *Fälschungen im Mittelalter. Internationaler Kongress der Monumenta Germaniae Historica. München, 16. – 19. September 1986 (I-V)*. *Schriften der Monumenta Germaniae Historica*, Band 33. Hannover 1988.

Závodszy, Levente (ed). 1904. A Szent István, Szent László és Kálmán korabeli törvények és zsinati határozatok forrásai. Budapest.

Secondary sources

- Bloch, Marc*. 2010. Feudální společnost. Praha.
- Bloch, Marc*. 1967. Natural economy or money economy: a pseudo-dilemma. In *Land and work in mediaeval Europe*. London, 230-243.
- Borovský, Tomáš*. 2010. Několik otázek nad přemyslovským 13. stoletím. In *Wihoda, Martin – Reiting, Lukáš* (eds.). *Proměna středověčného Evropy raného a vrcholného středověku. Mocenské souvislosti a paralely*. Brno, 307-318.
- Erdélyi, László*. 1902. A Pannonhalmi Szent-Benedek rend története I. Budapest.
- Druga, Marek*. 2019. Comitatus decimationem abbati subiugarem. K pôvodu donácie šomodských desiatkov. In *Forum Historiae* 13/2, 75-88.
- Érszegi, Géza*. 1996. Szent István pannonhalmi oklevele (Oklevéltani-filológiai kommentár). In *Takács, Imre* (ed.). *Mons Sacer 996 – 1996 I. Pannonhalma*, 47-89.
- Fälschungen im Mittelalter. Internationaler Kongress der Monumenta Germaniae Historica. München, 16. – 19. September 1986 (I-V)*. In *Schriften der Monumenta Germaniae Historica, Band 33*. Hannover 1988.
- Font, Márta*. 1999. Könyves Kálmán és kora. Szekszárd.
- Friedrich, Gustav*. 1905. O privilegiu papeže Jana XV. daném v r. 993 klášteru Břevnovskému. In *Český časopis historický* 11, 12-21.
- Hóman, Bálint*. 1916. Magyar pénztörténet 1000 – 1325. Budapest.
- Hrubý, Václav*. 1920. Falsa břevnovská. In *Český časopis historický*, roč. 26, 117-126.
- Kristó, Gyula*. 2002. Joghatóság Somogy felett Szent István korában. In *Veszprém, László* (ed.). *Szent István és az államalapítás*. Budapest, 449-453.
- Lados, Tamás*. 2016. Megjegyzések a pannonhalmi gyermektized történetéhez. In *Magister historiae II. Válogatott tanulmányok a 2014-ben és 2015-ben megrendezett középkorral foglalkozó, mesterszakos hallgatói konferenciák előadásából*. Budapest, 73-98.
- Solymosi, László*. 1996. Albeus mester összeírása és a pannonhalmi apátság tatarjárás előtti birtokállománya. In *Takács, Imre* (ed.). *Mons Sacer 996 – 1996. Pannonhalma 1000 éve I. Pannonhalma*, 515-526.
- Solymosi, László*. 2002. Püspöki joghatóság Somogyban a 11. században. In *Veszprém, László* (ed.). *Szent István és az államalapítás*. Budapest, 439-448.
- Solymosi, László*. 2016. Szent István és a pannonhalmi apátság somogyi tizedjoga. In *Somorjai, Ádám – Zombori, István* (eds.). *Episcopus, archiabbas, Benedictinus, historicus ecclesiae. Tanulmányok Várszegi Asztrik 70. születésnapjára*. Budapest, 11-24.
- Thoroczkay, Gábor*. 1996. Szent István pannonhalmi oklevelének historiográfiája. In *Takács, Imre* (ed.). *Mons sacer 996 – 1996 I. Pannonhalma*, 90-109.
- Zsoldos, Attila*. 2002a. Somogy és Visegrád megye korai története, valamint a „várelemek spontán expanziója“. In *Veszprém, László* (ed.). *Szent István és az államalapítás*. Budapest, 471-477.
- Zsoldos, Attila*. 2002b. Somogy megye korai történetének forrásairól. In *Veszprém, László* (ed.). *Szent István és az államalapítás*. Budapest, 451-461.
- Žemlička, Josef*. 1993. K hodnověrnosti listiny Jana XV. pro klášter v Břevnově (31.V.993). In *Bláhová, Marie – Hlaváček, Ivan* (eds.). *Milénium břevnovského kláštera (993 – 1993)*. Sborník statí o jeho významu a postavení v českých dějinách. Praha, 25-39.

Žemlička, Josef. 1981. Spor Přemysla Otakara I. s pražským biskupem Ondřejem. In Československý časopis historický 29, 704-730.

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

AIUNT NON VOS ESSE PAPAM, SED ME. **SVÄTÝ BERNARD, RÍMSKI BISKUPI A PÁPEŽSTVO V ZRKADLE** **KOREŠPONDENCIE¹**

Aiunt non vos esse Papam, sed me.
Saint Bernard, Roman Bishops and Papacy Mirrored in Correspondence

Dušan Zupka

DOI: 10.17846/CL.2020.13.2.76-88

Abstract: ZUPKA, Dušan. *Aiunt non vos esse Papam, sed me. Saint Bernard, Roman Bishops and Papacy Mirrored in Correspondence.* Bernard of Clairvaux (1090 – 1153) belongs to the most important historical figures of the first half of the twelfth century. Almost 500 letters were preserved from his monumental works until today. These letters were sent to most important personalities of the secular and spiritual world of his day. This article seeks to analyse and interpret the relation of Saint Bernard with popes as leader of the Catholic Church and with the papacy as an institution destined to lead the faithful to the eternal salvation. The abbot of Clairvaux kept vivid contacts with all the popes reigning between 1124 and 1153. In the case of Innocent II and Eugene III one can say that he even actively enabled their instalment on the throne of St. Peter. Just like in the case of monasticism, episcopate or lay princes, Bernard took a similar approach towards the popes. He enforced his vision of the papacy. Bernard was also able to transform these visions to real life and so he exercised a double impact on the most important institution of the Christian world.

Keywords: *Bernard of Clairvaux, papacy, correspondence, church reform, cistercians, Innocent II, Eugenius III*

Máloktoľá osobnosť ovplyvnila duchovné, kultúrne, no v neposlednom rade aj politické dejiny Európy v prvej polovici 12. storočia tak výrazne ako svätý Bernard (1090 – 1153). Ten sa stal opátom cisterciatského kláštora v burgundskom Clairvaux v roku 1113. Po dobu štyroch desaťročí, až do svojej smrti, zostal neúnavným bojovníkom za cirkev, svoj rehoľný rád, ako aj vplyvnou duchovnou osobnosťou kresťanského Západu.² V literatúre je často označovaný za najmocnejšieho muža svojej doby (Duby 1979, 10; Le Goff 1985, 50), človeka stelesňujúceho renesanciu 12. storočia (Davy 2001, 17), ktoré tiež nazývajú storočím sv. Bernarda (Leclercq 1998, 109; Verger – Jolivet 2006, 180-183). Stal sa hlavným predstaviteľom cistercitov, bol ich najznámejšou osobnosťou a dokázal si získať mocných a vplyvných priateľov. Práve tieto jeho kontakty a oddanosť vysokých

¹ Táto štúdia bola podporená Agentúrou na podporu výskumu a vývoja na základe zmluvy č. APVV – 18 – 0333 *Databáza historickej terminológie k dejinám Strednej Európy*, projektom VEGA 1/0814/18 *Dejiny diplomacie v ranom stredoveku* a KEGA 004UKF-4/2018 *Európsky stredovek interaktívne*.

² Literatúra k životu a dielu sv. Bernarda je mimoriadne rozsiahla. Opát z Clairvaux bol totiž predmetom záujmu historikov už počas svojho života a tento trend neochabol dodnes. Štandardné všeobecné spracovania ponúkajú Joseph Calmette (1979), Pierre Aubé (2003) a Adriaan H. Bredero (1996).

cirkevných i svetských hodnostárov boli dôležitým kľúčom k úspechu Bernardovho pôsobenia. Spojovníkom s Rímom bol Burgundán, kancelár Haimeric, na biskupskom stolci v Châlons bol priateľ a učiteľ Viliam zo Champeaux, biskupom v Langres sa stal Bernardov bratranec Godefroi de la Roche, priateľmi mu boli aj sv. Norbert, arcibiskup v Magdeburgu, Malachiáš, biskup v írskom Armaghu, Hugo z Mâconu biskup v Auxerre, Suger, opát zo St. Denis, opát Viliam zo St. Thierry, teológovia Hugo a Richard zo Sv. Viktora pri Paríži a ďalší.³ Úlohou a snahou každého významného cirkevného autora bolo definovanie cirkvi a načrtnutie vlastnej vízie a chápania tejto inštitúcie. Veľa informácií sa dozvedáme z obsiahleho korpusu spisov, kázni a listov, v ktorých Bernard z Clairvaux reflektoval svoju dobu podobne ako pred ním naposledy sv. Augustín.⁴ V tomto príspevku sa pokúsime zrekonštruovať svätcové názory na rímskych biskupov a inštitúciu pápežstva tak, ako ju vykreslil vo svojej bohatej korešpondencii.⁵ Tá sa považuje za najoriginálnejšiu časť Bernardovho diela, ktorá svojou priamosťou a úprimnosťou najlepšie vystihuje jeho skutočné myšlienky (McGuire 2011, 3).

Postgregoriánske pápežstvo a opát z Clairvaux

Ako rehoľník sa Bernard z Clairvaux dostával do každodenného kontaktu s predstaviteľmi miestnej cirkvi, ako opát rozvíjajúceho kláštora zase musel udržiavať vzťahy s okolitými biskupmi, no a ako verejne a literárne činný vzdelanec komunikoval aj s pápežmi. Cisterciti podliehali vďaka zvláštnemu privilégiumu pod ochranu rímskeho biskupa a boli oslobodení od platenia desiatok. Táto naviazanosť na kúriu je badateľná i na samom Bernardovi, ktorý počas svojho pôsobenia udržiaval korešpondenciu so všetkými šiestimi pápežmi medzi rokmi 1124 – 1153. S mnohými sa aj osobne poznal. Pre Inocenta II. bojoval osem rokov o jeho uznanie proti Anakletovi a Inocentov nástupca Eugen III. bol jedným z Bernardových najbližších priateľov v Clairvaux. Okrem toho, čo bolo pre cistercitov typické (Barraclough 1968, 90), bol náročným pozorovateľom a kritikom diania v Ríme, hlavne pokiaľ išlo o novozavádzané praktiky, prílišnú zameranosť na právne úkony či vlašnosť v liturgických povinnostiach pápeža. V neskorších rokoch, už ako uznávaná autorita, pomáhal Bernard aktívne formovať inštitút Petrovho nástupcu a priamo ovplyvňoval mnohé rozhodnutia kúrie.⁶

Po rokoch dlhých bojov, ktoré od pontifikátu Gregora VII. (1073 – 1085) zvädzala rímska cirkev s nemeckými cisármi, i vo vlastných radoch, sa po uzavretí mieru Wormským konkordátom roku 1122 začína nová éra postgregoriánskej reformy. Tieto snahy sú veľmi dobre symbolizované návratom k pôvodným menám pápežov z čias ranej cirkvi. Počínajúc Urbanom II. od roku 1088 nastupujú Paschalis, Gelasius, Kalixtus, Honorius, Inocent, Celestín a Lucius, všetci s poradovým číslom II. Všetky tieto kroky vonkajšej i vnútornej premeny vedú postupne k centralizácii a monarchizácii

³ Kardinál Haimeric bol doslova „pravou rukou“ Bernarda v rímskej kúrii. Opát z Clairvaux bol zároveň jeho duchovným radcom. Venoval mu napríklad svoje dielo *O láske k Bohu* (Béguin 1953, 27). K ostatným kontaktom pozri (Jedin 2000, 4890-4892).

⁴ Bernardovo súborné dielo patrí k najrozsiahlejším v dejinách kresťanstva. Všetky práce sú vydané v klasickej edícii J. P. Migne (Patrologia Latina, tom. 182-185) a v modernom vydaní editorov Leclercq-Talbot-Rochais (Sancti Bernardi Opera 1957-1958).

⁵ Vydané v Patrologia Latina (Tom. 182, col. 1-367). V súčasnosti sa prevažne používa moderné štandardné vydanie B. S. Jamesa. (James, Letters 1998). Listy citované v tomto príspevku sa pridriavajú číslami jeho edície.

⁶ Zhrňujúcou prácou, ktorú opát napísal pre potrebu práve zvoleného Eugena III., je jeho známe dielo *O rozvažovaní* (*De consideratione*). My sa však obmedzíme len na názory prezentované v Bernardovej bohatej korešpondencii.

pápežstva, ktoré dosiahne svoj vrchol na sklonku 12. storočia v pontifikáte Inocenta III. (1198 – 1216) (Franzen 2006, 138-169; Sayers 1994).

Práve tento trend posilňovania moci rímskeho biskupa, dôslednejšie presadzovanie jeho autority i v odľahlých častiach Európy pomocou pápežských legátov, úzka spolupráca s reformnými mníšskymi rádmi a istota v možnosti spoľahnúť sa na diecéznych biskupov, vytvárali priaznivé podmienky pre vzostup inštitúcie, ktorá by zaujala vedúcu úlohu v duchovnom, kultúrnom, no stále viac i v právno-politickom dianí Európy.⁷

Kristov námestník

Bernard z Clairvaux bol citlivým pozorovateľom týchto zmien a zároveň k nim zaujímal stanovisko vo svojich dielach a listoch. Okrem popisovania súčasného stavu, kritizovania neduhov či chvály dobrých krokov, môžeme v jeho korešpondencii postrehnúť aj vytváranie určitého modelu – dokonalého Petrovho nástupcu (resp. Kristovho námestníka, Bohom posväteného, biskupa národov, najvyššieho kňaza). Tak ako vo všetkom, aj v tomto prípade hľadá opät inšpiráciu vo Svätom písme a kladie dôraz najmä na apoštolskú tradíciu, ktorej priamym pokračovateľom je práve rímsky biskup.

Zo starozákonnej tradície je pápežovi najvhodnejším príkladom či predobrazom postava dobrého služobníka Božieho, ktorý je zároveň akoby otcom celého národa. Podobne ako v ťažkých časoch Boh vybral pre biblický vyvolený národ pomazaného služobníka, tak aj súčasný kresťanský ľud potrebuje ochrancu a milujúceho otca, čo povedie svojich verných. Jeden príklad za všetky predstavuje práve kráľ Dávid:

Nezabudol som na Božie rozhodnutia v dávnych časoch, alebo o ktorých vraví Písmo, keď veľa mužov bolo Božou vôľou vzatých zo súkromného či dokonca vidieckeho života, aby vládli jeho ľudu. Aby som spomenul len jedného, nevybral si Dávída podobným spôsobom, aby bol jeho služobníkom...? (List 237)⁸

Pápež si má byť vedomý svojho výnimočného postavenia a úlohy, ktorou ho Boh poveril, zároveň však nesmie svoj post zneužívať a vždy musí brať hlavne ohľad na svojich blízkyh. Jeho právomoc daná zhora je však pomerne široká, no také sú i nároky na jej držiteľa. Post rímskeho biskupa je postom vysokým, ale zároveň neistým, vznešeným, ale taktiež nebezpečným, jedným slovom teda hrozné miesto (*terribilis locus*) (List 238).

Základom postavenia a vplyvu pápeža vo svete bola jeho prirodzená autorita, ktorú požíval ako nástupca svätého Petra, priamo ustanoveného za pastiera kresťanov Kristom. Táto autorita mu umožňovala jednať rovnocenne so všetkými cirkevnými a svetskými predstaviteľmi, vrátane biskupov a panovníkov, a zároveň mu dodávala určitú výhodu oproti nim. V postupne sa vytvárajúcej stredovekej *christianitas* požíval pápež stále väčšiu vážnosť a bol symbolickým i skutočným pánom.⁹

⁷ Podrobnejšie k tomuto procesu Barber (1993, 85-101); Collins (2009, 220-244); Hehl et al. (2002, 9-23; 243-262).

⁸ „Sed nec ego oblitus sum iudiciorum Dei antiquorum, et Scripturae plurimos recensentis ex privata seu etiam rusticana vita olim assumptos in voluntate Domini ad regendum populum ejus. Denique nonne (ut unum e pluribus memorem) tali quodam modo elegit David servum suum [...]“. List napísaný roku 1145 pri príležitosti zvolenia Bernarda z Pisy za pápeža Eugena III.

⁹ Azda najlepšie spracovanie tejto problematiky podal vo svojej prelomovej práci Robert Bartlett (1994, 243-268).

Bernard ako každý, túto autoritu rešpektoval. No zdôrazňuje, že i ten najlepší či najmocnejší pápež sa musí podrobiť autorite Najvyššieho veľkňaza (*summus Pontifex*), teda samotného Krista. Žiadny čin ani nariadenie nie sú správne, keď odporujú Kristovmu učeniu, a teda to, čo je zlé, nemôže sa legalizovať pápežským dovolením, lebo je zlom súhlasiť so zlom.¹⁰ Takéto dodatočné zakrývanie zlých skutkov na základe (často vynútených) povolení od rímskeho biskupa je však len neúčinným a zúfalým pokusom o potretie vlastnej hanby tak, ako sa o to pokúšali Adam a Eva s figovým listom. Keď Ježiš učil, aby „sa nikto neopovážal pohrdáť týmito maličkými, ktorí vo mňa veria“ (Mt 23-10,6), nedodal k tomu „pokiaľ nemáte pápežské povolenie“ (List 7).¹¹

Bernard však nezostáva len pri pomenovaní toho, čo pápež nesmie a čím má byť jeho konanie ohraničené. Venuje sa aj tomu, čo by malo byť pre rímskeho biskupa najdôležitejšie, jeho hlavným povinnostiam a jeho postaveniu vo svete. Svojím povýšením sa má vžiť do úlohy milujúceho otca tak, ako pred ním Abrahám, Jakub, Peter a Pavol (List 238). Ako ženích cirkvi musí neustále pomáhať chudobným a blížnym, očakáva sa od neho, že sa bude starať o ľudí, a nie o zlato, že bude dohliadať na ríše a ničiť všetko zlo. Aby mohol tieto povinnosti plnohodnotne plniť, musí byť odvážny a dobrého srdca, pamätať na to, že je len človek a báť sa Boha, brať si príklad z vrtkavosti osudu, ktorý neraz zrazí na kolená aj tých najmocnejších (List 238). V liste pre svojho bývalého spolubrata Eugena III. sa svätý Bernard pokúsil zhrnúť tieto predpoklady, ktoré dodávajú pápežskej inštitúcii kredit. Ako biskup sveta (*orbis Episcopum*) a držiteľ jedinečného primátu (*unici primatus*) musí vedieť správne zasiahnuť, kedy plieť alebo sadiť, kedy ničiť alebo stavať. Mocných a pyšných treba zosadiť a chudobných a pokorných pozdvihnúť, hladných nasýtiť (List 240).¹²

Problémom, ktorý zamestnával generácie cirkevných spisovateľov, panovníkov i samotných rímskych biskupov, bola otázka pápežského primátu. Zložitá problematika, ktorá vyvolávala spory už od ranokresťanských čias, bola Rímom vykladaná ako nespochybniteľné právo pápeža na nielen čestné, ale aj faktické prvenstvo medzi všetkými biskupmi kresťanského sveta.¹³ Svätý Bernard má aj v tejto otázke jasno a okrem už spomínaných ohraničení a požiadaviek, vystupuje ako zástanca primátu so všetkými jeho dôsledkami. V liste pre Milánčanov z roku 1135 píše:

Ak jej preukázete úctu, ktorá jej náleží, bude to úcta bezvýhradná, pretože Apoštolská stolička, vďaka jedinečnému privilegiu, je obdarená plnou autoritou nad všetkými cirkvami sveta. Každý, kto odporuje tejto autorite, nastavuje tvár proti Božím ustanoveniam. Ona môže, ak to považuje za vhodné, určiť nových biskupov tam, kde dovtedy žiadni neboli. Z tých, ktorí už existujú, môže zosadiť niektorých a iných zase povýšiť tak, ako to považuje za najlepšie; teda ak to pokladá za potrebné, môže vyzdvihnúť biskupov na arcibiskupov alebo naopak. Môže zvolávať duchovných, nezávisle na tom, ako sú mocní a vznešení, z konca sveta a priviesť ich k sebe, a to nie raz alebo dva razy, ale tak často, ako to uváži za potrebné. Navyše je rýchla v trestaní neposlušnosti, ak by sa niekto pokúsil odporovať jej prianiam. (List 131)¹⁴

¹⁰ „Papae permissio licitum facere valuit, quod purum malum fuit.“ List 7, pochádza z roku 1125. Do popredia tu vystupuje Bernardovo učenie o láske (*charitas*) a dobre ako najvyšších morálnych príkazoch.

¹¹ „Nec enim Deus ubi ait, Nolite contemnere unum ex iis pusillis qui in me credunt; addidit etiam, Nisi cum licentia“.

¹² List z roku 1145 alebo 1146 má slúžiť novozvolenému pápežovi ako krátky náčrt jeho povinností. Ilustruje však aj Bernardove osobné názory.

¹³ Dobrý prehľad o tejto téme poskytuje práca Klausa Schatza (2002, najmä 95-97).

¹⁴ „Esto, fac quod dicis; quia si exhibeas debitam, et omnimodam. Plenitudo siquidem potestatis super universas orbis Ecclesias, singulari praerogativa apostolicae Sedi donata est. Qui igitur huic potestati resistit, Dei ordinationi resistit. Potest, si utile judicaverit, novos ordinare episcopatus, ubi hactenus non fuerunt. Potest eos qui sunt, alios deprimere, alios sublimare, prout ratio sibi dictaverit, ita ut de episcopis creare archiepiscopos liceat, et e converso, si necesse visum fuerit. Potest a finibus terrae sublimes quascunque

Posledná veta je venovaná konkrétne milánskej cirkvi, živenej silnou ambrózijskou tradíciou¹⁵, ktorá sa už od antiky usilovala o nezávislosť od Ríma, z čoho pramenili početné vzájomné konflikty.

Sila a autorita jedinečného postavenia Petrovho nástupcu zaručuje, že je útočiskom chudobných a slabých pred zlom silných, čo dodáva jeho primátu zvláštne opodstatnenie. Podľa Bernarda je najzácnejším drahokamom v pomyslenej korune pápežských cností túžba po dobre a pomoci utláčaným (List 198).¹⁶ Človek v tejto funkcii teda musí byť zaneprázdnený starosťou o cirkev, stať sa jej múrom voči prenasledovateľom a zároveň jej mečom pripraveným kedykoľvek zasiahnuť na obranu.

Opát z Clairvaux úprimne usiloval o zachovanie vysokého morálneho postavenia rímskej kúrie a nebola mu ľahostajná žiadna udalosť s ňou spojená. V pápežovi videl garanta zachovania pokoja a kresťanského poriadku na zemi, a preto považuje každé poškodenie kúrie za svoje vlastné (*Romanae curiae injuriam a me non judico alienam*). Z tohto dôvodu neváhal zdvihnúť hlas a napomenúť Svätú stolicu, keď niekedy posielala tajné listy, ktoré boli v rozpore s jej oficiálnou doktrínou, pretože tým konala proti *charitas* a stávala sa terčom posmechu pre okolie (List 236). V jednom zo svojich prvých listov smerujúcich do Ríma otvorene píše, že „problémy cirkvi budú trvať dovtedy, dokým bude rímska kúria vynášať rozhodnutia na úkor neprítomných preto, aby sa zapáčila tým, ktorí sú práve po ruke“ (List 48).¹⁷ Apeluje taktiež na česť. V prípade, že pápež vydal rozhodnutie, ktoré sa neskôr ukáže ako nesprávne alebo vynútené, nesmie sa hanbiť ho odvolať a zjednať nápravu. Dobrý úmysel a túžba po dobre sú jednoducho nadradené akýmkoľvek kánonom, predpisom či postranným záujmom. Týmto spôsobom chcel Bernard z Clairvaux taktiež prispieť k formovaniu určitého dokonalého pápeža, ktorý by bol pre ľudí skôr milujúcim a starostlivým otcom, než prísny a mocným panovníkom. Počas svojho verejného pôsobenia mal dostatok príležitostí uviesť tieto myšlienky do praxe.¹⁸

Ochranca pápežstva v turbulentných časoch

Zo šiestich pápežov, ktorí sa vystriedali na Petrovom stolci počas jeho verejného pôsobenia, nadviazal opát z Clairvaux najväčšie i najúprimnejšie kontakty s Inocentom II. (1130 – 1143), ktorého prakticky pápežom „urobil“ a s Eugenom III. (1145 – 1153), ktorého zase duchovne formoval a učil. Jeho vplyv na týchto (ale aj ostatných) rímskych biskupov bol nespochybniteľný, i keď ich vzťahy neboli vždy jednoduché. Dlhé roky strávil v poslušnej službe pre kúriu, no dokázal zároveň presadiť u nej svoje názory a riešenia mnohých problémov. Prvým priamym kontaktom s pápežstvom bolo jeho povolanie na obhajobu Inocenta II. počas schizmy v rokoch 1130 – 1138 (Jedin 2000, 4846-4854).

V noci na 14. februára 1130 zomrel v Ríme pápež Honorius II. a skôr než bolo jeho telo pochované, boli už zvolení dvaja jeho nástupcovia. Ráno v Lateráne kardinál Haimeric presadil voľbu kardinála-diakona Gregora zo S. Angela za pápeža Inocenta II. Väčšina kardinálskeho zboru však

personas ecclesiasticas evocare, et cogere ad suam praesentiam, non semel aut bis, sed quoties expedire videbit. Porro in promptu est ei omnem ulcisci inobedientiam, si quis forte reluctari conatus fuerit.“

¹⁵ Milánsky arcibiskup sv. Ambróz (4. stor.) bol rešpektovanou cirkevnou autoritou, mentorom pápežov a cisárov a zakladateľ silného postavenia milánskej cirkvi v Itálii (Franzen 2006, 74-75).

¹⁶ Adresovaný pápežovi Inocentovi II.

¹⁷ „Si non cesset Romana curia pro voluntate assistentium facere praejudicium in absentes.“ List bol adresovaný pápežskému kancelárovi, kardinálovi Haimericovi okolo roku 1130.

¹⁸ Podrobnejšiu analýzu vzťahu sv. Bernarda s pápežstvom podáva Joseph Calmette (1979, 56-87), Pierre Aubé (2003, 455-461) a Adriaan H. Bredero (1996, 128-139).

zvolila o niekoľko hodín neskôr Pietra Pierleonioho, pápežským menom Anakleta II. (Vita Prima II. 1, PL 1853; Davy 2001, 50). Oba pápeži pochádzali z mocných rímskych rodín. Inocent z rodu Papeschi z Trastevere a Anaklet z konvertovanej židovskej rodiny Pierleoniovcov (Jedin 2000, 4848).¹⁹ Tento spor je teda považovaný aj za súboj staršej generácie reformátorov okolo Anakleta a mladšej generácie snažiacej sa získať vplyv okolo Inocenta (Barraclough 1968, 101).

Vojenská, finančná i diplomatická prevaha Anakletových stúpenčov donútila Inocenta opustiť Rím a stiahnuť sa do Pisy. Teraz si kúria spomenula na horlivého opáta z Clairvaux a všemožne sa ho snažila získať do svojich služieb. Inocent musel získať na svoju stranu podporu cirkvi a panovníkov v okolitých krajinách, preto sa vydal do Francúzska. Na koncile v Étampes boli zhromaždení najvýznamnejší biskupi a opáti a podľa prameňov sa po počiatčnom váhaní pridali na stranu Inocenta práve po presvedčení opáta z Clairvaux (Vita Prima II.3, PL 1853; Aubé 2003, 218-238). Podobným spôsobom sa mu podarilo získať na pápežovu stranu aj francúzskeho kráľa Ludovíta VI., anglického kráľa Henricha I., nemecký episkopát a neskoršieho cisára Lotara III.²⁰ donútil k uskutočneniu rímskej jazdy. Tá sa konala roku 1132/1133 a vďaka nemeckým vojskám mohol Inocent na čas zaujať stratené pozície v Ríme a v júli 1133 korunovať Lotara na cisára v Lateráne. Odchod Lotarových armád znamenal aj odchod Inocentovej skupiny, lebo neboli schopní udržať pozície proti stále silnému Anakletovi. Nový vynútený exil v Pise využil Inocent na zvolanie synody (30.5. – 6.6. 1135), na ktorej sa zúčastnili biskupi z celého Západu, a na ktorej sa znovu prejavila dominantná povaha Bernarda z Clairvaux, ktorý sa tam stal ústrednou osobnosťou (Vita Prima II. 8, PL 1853; Thomas 1984, 131-186). Kľúčom k ovládnutiu severnej Itálie však bolo Miláno, ktoré stálo na strane Anakleta. Bernard však prijal aj túto výzvu a po dlhých dňoch kázni a „robenia zázrakov“ nakoniec za ovácií Milánčanov priniesol do Pisy spojenectvo tohto večne nepriateľského mesta. Nadšení obyvatelia mu dokonca ponúkali milánsky arcibiskupský stolec.²¹ Ani nová výprava Lotara však nepriniesla rozhodnutie, lebo Anaklet sa spojil s mocným sicílskym panovníkom Rogerom II. Ten pripravil Bernardovi ďalšiu výzvu, keď mu navrhol, aby sa stretol v teologickej dišpute s vyhláseným mysliteľom a rečníkom Petrom z Pisy, stojacim na pozíciách Anakleta. Bernard, vedomý si Petrovej teologickej prevahy, sa rozhodol na stretnutí v Salerne (1137) použiť silu svojej osobnosti a presvedčací talent, vďaka ktorému získal aj tohto protivníka do tábora Inocenta (Vita Prima II. 45-46, PL 1853; Calmette, 1979, 75-76).

Schizma trvajúca osem rokov sa nakoniec skončila smrťou Anakleta na začiatku roku 1138. Inocent sa mohol vrátiť do Večného mesta, Bernard do svojho tichého opátstva v Clairvaux. Opátova prestíž a sláva počas týchto rokov stúpala natolko, že sa stal prirodzenou autoritou v rozhodovaní všetkých cirkevných záležitostí, radcom biskupov aj kráľov a duchovným vodcom mníšskej reformy. Bernard si z Itálie privádza okrem triumfu aj nadaného mnícha Bernarda z Pisy, ktorý zohrá dôležitú úlohu v jeho živote i v dejinách pápežstva (McGuire 2011, 51).

Vypuknutie schizmy na jar roku 1130 rozdelilo Európu a hlavne jej cirkev na dva tábory. Postupom času (aj vďaka energickému a neustálemu úsiliu Bernarda) sa na Inocentovu stranu priklonila väčšina kardinálov, biskupov, opátov, ako aj panovníkov a ľudu. Proti pápežovi Anakletovi zachovali vernosť len niekoľkí talianski kardináli, panovník Roger Sicílsky a akvitánsky episkopát

¹⁹ Obidve voľby boli uskutočnené za veľmi nejasných okolností na hranici legálnosti. Z toho vznikli dlhodobé spory o platnosti týchto volieb. Kanonickejšou z oboch sa však zdá byť skôr voľba Anakleta. Kardinálovi Haimericovi dalo veľa práce, aby dosiahol úplné uznanie svojho počínania.

²⁰ Ten svoju podporu podmieňoval získaním úplného investitúrneho práva, no na koncile v Liége ho Bernard z Clairvaux rázne proti tomu napomenul (Vita Prima II. 5, PL 1853).

²¹ Bernard bol v tejto otázke neobľomný. Okrem milánskeho stolca odmietol i post biskupa v Langres, Janove a Châlons-sur-Marne či arcibiskupskú hodnosť v Remeši (Vita Prima, II. 9-12, 26, PL 1853).

pod autoritou biskupa Gerárda z Angoulême. Práve tých bolo treba presvedčiť, aby bolo uznanie pontifikátu Inocenta II. v cirkvi úplné.

Uprostred tejto situácie sa opát z Clairvaux snažil dokázať morálnu prevahu svojho kandidáta v listoch pre akvitánskych klerikov.²² Pápež Inocent je predstavený ako Bohom a ľuďmi vyvolený služobník, ktorého neprajníci sú Antikristovými sluhami. Prenasledovaním Inocenta sú prenasledovaní všetci nevinní ľudia (*innocentiam*), no a jeho útek z Ríma pred Anakletovým vojskom je prirovnávaný k úteku apoštola Pavla (*Sk 9,25*). Tým, že trpel útekem ako apoštoli, dokázal Inocent, že sám je apoštolom (List 124).²³ A v skutočnosti, že zutekal, Bernard vôbec nevidí potupu, lebo keď „Lev reve, kto by sa nebál?“ (List 124).²⁴

Anakletovi nemôže prísť svätec na meno, a preto ho nazýva príšerou z Apokalypsy (*Bestia de Apocalypsi*), ktorá okupuje Petrov stolec ako lev čakajúci na svoju korisť. Jediný, kto ho nazýva pápežom, je Gerárd z Angoulême, avšak len preto, že sa tak stal jeho legátom. Cirkevný predpis však hovorí jasne, že po prvej voľbe už nemôže nasledovať druhá: *Stat quippe sententia ecclesiastica et authentica, post primam electionem non esse secundam* (List 126). Taktiež jeho podpora je takmer nulová, pretože Inocenta prijali za biskupa svojich duší panovníci vo Francúzsku, Nemecku, Anglicku, Škótsku, Španielsku i v Jeuzaleme s celým svojím klérom a ľudom.

Svoje hlavné argumenty v prospech Inocenta uvádza Bernard vo všetkých spomínaných listoch až na záver:

Trojité povraženie sa nedá ľahko roztrhnúť a voľba najlepších, schválenie viacerými a hlavne (čo je najúčinnejšie) potvrdenie čistých mravov, spoločne odporúčajú všetkým Inocenta a bezpochyby ho ustanovujú za najvyššieho veľkňaza (List 124).²⁵

Alebo inými slovami ho teda cirkev podporuje, lebo vie, že jeho povest' je čestnejšia, jeho voľba rozumnejšia a jeho podporovatelia prevážia počtom i vznešenosťou, a v neposlednom rade pre konsekráciu biskupom z Ostie.²⁶

Ďalšou výzvou pre opáta z Clairvaux bol konflikt medzi Rimanmi a pápežom Eugenom III., ktorého na popud Arnolda z Brescie vyhnali z mesta.²⁷ Nespokojným obyvateľom bolo treba vysvetliť, že ich údelom je bývať v sídle Petrovho nástupcu a že bez neho stráca mesto svoju výnimočnosť. Pretože keď bolí hlava, tak trpí celé telo, tak aj keď je pápežovi robené násilie, zákonite tým trpí celá cirkev.²⁸ V osobe Eugena vyhnali svojich patrónov sv. Petra a Pavla a pohnevali si samotného Boha. Zosmiešnili sa pred celým svetom, keď prišli o prítomnosť nástupcu apoštolov a z Ríma urobili ovdovené mesto bez hlavy. Tak, ako v prípade Milánčanov nabáda neposlušných obyvateľov, aby sa rýchlo vrátili na správnu cestu a neprivolali na seba zbytočne hnev Boží (v obidvoch prípadoch nakoniec mešťania na svoje spurné správanie doplatili). Naopak, protikladom k týmto mestám bola pre cisterckého opáta Pisa, kam sa Inocent II. počas schizmy uchýlil. Mesto bolo v tomto období Bohom obdarené a povýšené na štatút Ríma a baštu Svätej stolice (List 130).²⁹

²² List 124 pre Hildeberta, arcibiskupa z Tours, list 125 Geoffreyho z Loreta a list 126 pre akvitánskych biskupov pochádzajú z rokov 1131 – 1132.

²³ „Fugit, et in hoc vere virum se apostolicum probans, quod apostolica sese forma insignierit.“

²⁴ „Leo rugiet, quis non timebit?“ Narážka na Anakletovo rodové meno Petrus Leonis. Porovnaj *Am 3, 8*.

²⁵ „Funiculus triplex difficile rumpitur. Electio meliorum, approbatio plurium, et, quod his efficacius est, morum attestatio, Innocentium apud omnes commendant, summum confirmant pontificem.“

²⁶ Argumenty uvádzané v listoch 125 a 126. Biskup z Ostie podľa tradície vysväcoval pápežov po ich zvolení.

²⁷ O Arnoldovi a jeho počinaní v Ríme pozri Brosse (1995, 746-749); Evans (2000, 18).

²⁸ Celý nasledujúci odsek podľa listu 243 adresovaného priamo Rimanom v roku 1146.

²⁹ V Pise sa konal aj veľký koncil biskupov Západu. List pochádza z vrcholného obdobia schizmy, teda okolo roku 1135.

Vo svojej korešpondencii sa Bernard len okrajovo venuje vzťahu rímskeho biskupa a cisára. V každom prípade aj v tejto otázke má mierne navrch pápež a od panovníka sa očakáva, že bude „preukazovať úctu najvyššej a Apoštolskej stolici a vikárovi sv. Petra presne tak, ako by si to želal pre seba v celej ríši (*in exhibenda reverentia summae et apostolicae Sedi, et beati Petri Vicario, sicut ipsam vobis vultis ab universo servari imperio*)“ (List 183).³⁰

V otázke vzťahu a právomoci pápeža voči reholným rádom tvrdil, že mnísi majú byť plne oddaní a poslušní voči pápežovým prianiam a nariadeniam. Tieto nároky však nesmú odporovať *Biblii*, Benediktovej reholi a snahe mníchov po *charitas*. Konkrétnym príkladom môže byť napríklad voľba generálneho opáta v Citeaux, ktorú cisterciti uskutočnili slobodne medzi sebou. Bernard z Clairvaux už len dodatočne informuje pápeža o tomto čine a prosí ho o formálne potvrdenie ich voľby posvätením (List 270).³¹

Vplyv vo Večnom meste a vzťahy s pápežmi

Sv. Bernard si postupne uvedomoval, že jeho konanie môže ovplyvňovať správanie pápežov. Dokázal k tomu využiť svoje veľmi dobré kontakty v kúrii, ale aj svoj presvedčiaci talent. Vystihujú to napríklad jeho zásluhy na presadení Inocenta II. počas schizmy alebo dlhodobý vplyv na „cistercitského“ pápeža Eugena III. Bernard však nikdy nepocitoval potrebu hierarchického postupu či ovládania kohokolvek. Jeho osobnosť a vysoký morálny kredit mu však umožňovali dovoliť si trochu viac, ako by sa dalo očakávať.

Obrovský počet opátových listov smeroval do rímskej kúrie s rôznymi žiadosťami, prosbami či dokonca nariadeniami. Bernard orodoval za svojich priateľov i neznámych ľudí rôzneho postavenia, ktorí sa naňho obracali, lebo vedeli, že len tak ich v Ríme vypočujú. To sú napríklad prípady odporúčacích listov pre Sugera zo St. Denis, clunyjského opáta Petra Ctihodného či Jána zo Salisbury, pre ktorých žiadal pomoc u pápežov.³²

O tom, že jeho prosby (či pripomienky) mali v Ríme úspech svedčia prípady, keď roku 1136 píše pápežovi Inocentovi, ktorý práve menoval svätcovho priateľa Bernarda z Portes biskupom v Pavii, že by bolo lepšie, ak ho preloží na iné miesto, čo sa nakoniec aj stalo (List 155). V roku 1150 si Eugen III. povolal do Ríma biskupa z Beauvais, ktorého si však Bernard dovolil zdržať vo Francúzsku s odôvodnením, že mu nebolo celkom jasné, prečo tam má ísť (List 305).³³ To, že Eugen nemal problém s plnením prianí svojho vplyvného učiteľa dosvedčuje aj krátky list, v ktorom proste dostáva pokyny, ako zasiahnuť v rôznych záležitostiach v prospech Bernardových blízkych i jemu celkom cudzích ľudí (List 284).

V prípade, že sa veci vyvíjali odlišne od jeho predstáv, dáva to opát z Clairvaux najavo. Po vyslovení svojho rozhorčenia Eugenovi doslova nedáva na výber a píše, že nemôže už urobiť nič iné, len odvolať svoje predošlé rozhodnutie (List 268).

Na druhej strane nešetrí sv. Bernard pri dobrých skutkoch slovami chvály a povzbudenia. Sám seba ponízuje do úlohy syna, lebo autoritu otca prenechal Eugenovi, a s vďačnosťou poslúcha toho, kto môže prikazovať, komu chce a čo chce. A keďže to robí dobrovoľne, už viac nie je služobníkom ale poslušným synom (List 258 a 259). Na dokázanie svojho citového vzťahu k pápežovi opát

³⁰ Nemeckému kráľovi Konrádovi III. z roku 1139.

³¹ Pápežovi Eugenovi III. z roku 1151.

³² Listy 309, 277 a 361.

³³ „Quod autem retinere volui, cum multae occurrerent causae, illud praecipuum fuit, quod de vestra dubitavimus voluntate.“

z Clairvaux vyhlasuje, že „čokoľvek, čo poškrvni dobré meno môjho najdrahšieho pána raní moje srdce (*Quidquid dulcissimi domini mei nomen decolorat, cor meum excoriat*)“ (List 179).³⁴

Teoreticky sa vrcholom kariéry Bernarda z Clairvaux stáva rok 1145, keď sa naplňa jeho celoživotný sen o *christianitas* riadenej cisterciackým mníštvom. V tom roku sa totiž pápežom stáva Bernardov priateľ a bývalý mních z Clairvaux Bernard z Pisy, ktorého si tam opät priviedol počas pôsobenia v Itálii, a ktorý prijíma meno Eugen III. (Oldenbourg 1982, 81). V skutočnosti však išlo možno viac o prejav rešpektu voči samotnému Bernardovi, lebo už súčasníci vaveli, že on je pravým pápežom a Eugen je len hračkou v jeho rukách.³⁵ V každom prípade sa opät z Clairvaux k nemu správal tak, ako ku všetkým ostatným pápežom – radil mu, nabádal ho a prikazoval mu, čo má robiť (Listy 238, 239, 276, 282, 284, 305).

Záver

Jedinečné a významné postavenie medzi všetkými biskupmi mal biskup rímsky. Ako priamy nástupca svätého Petra mal pápež, sídliači v bývalom hlavnom meste sveta, teoretické i praktické nároky na spočiatku čestný, neskôr už skutočný primát medzi kresťanskými biskupmi. Opät z Clairvaux bol zástancom tohto primátu a po celý život bol naklonený pápežskej politike, v ktorej sa často angažoval.

Ako najvyšší predstaviteľ a hlava celého kresťanstva, ktorý svoju úlohu a moc odvodzoval priamo od poverenia samotným Kristom (*Mt 16,18-19*), musel na seba prevziať obrovskú zodpovednosť a starosti. A tu sa nám vynára predstava ideálneho pápeža, ktorú svätý Bernard formuluje vo svojej korešpondencii. Najvernejším biblickým vzorom mu je tak, ako aj v iných otázkach, starozákonný kráľ Dávid. Pápež však nemá vystupovať ako bojovník a prísny sudca, ale ako milujúci otec a ochranca, ktorý je oporou pre svoj ľud (Listy 237 a 238). Bohužiaľ, pevný a čistý charakter, patričné vzdelanie, ochota zostať i v tomto postavení poníženým služobníkom Božím, spojené s chudobou, boli väčšinou len predstavou v myšlienkach clairvauxského opáta. V skutočnosti musel pápežov často napomínať a pripomínať im ich úlohy a dodržiavanie kresťanských životných pravidiel. Vďaka pozornému dohľadu a neustálemu prúdu listov majúcich napomenúť a napraviť ich poklesky, sa Bernardovi zväčša podarilo zamedziť pápežom v nejakých veľkých excesoch alebo pohoršlivých skutkoch, ich previnenia sa obmedzili na drobnejšie prehrešky. Toto počínanie a rétorika použitá v predložených listoch spôsobuje niekedy dojem akoby tento opät stál hierarchicky nad pápežmi. To bolo, samozrejme, možné len za cenu toho, že už nemohol žiť v ideálnom svete kontemplatívneho mnícha odrezaného od okolitého sveta. Sám Bernard to napokon veľmi dobre vedel. V jednom zo svojich najznámejších listov sám seba opisuje ako bájnu bytosť zloženú z viacerých stvorení: „Som akousi modernou chimérou, lebo už nie som ani klerikom, ani laikom. Ponechal som si šat mnícha, no už dávno som opustil život“ (List 326; McGuire 2011, 41).

REFERENCES

- Aubé, Pierre. 2003. Saint Bernard de Clairvaux. Paris.
 Barber, Malcom. 1993. The Two Cities. Medieval Europe 1050-1320. London-New York.
 Barraclough, Geoffrey. 1968. The Medieval Papacy. London.

³⁴ Pápežovi Inocentovi II.

³⁵ Priznáva to sám Bernard v liste adresovanom práve Eugenovi: „Aiunt non vos esse Papam, sed me“ (List 239). K tomu pozri Verger – Jolivet (2006, 183).

- Bartlett, Robert.* 1994. *The Making of Europe. Conquest, Colonization and Cultural Change 950 – 1350.* London.
- Béguin, Albert.* 1953. *Oevres mystiques de Saint Bernard.* Paris.
- Bredero, Adriaan H.* 1996. *Bernhard von Clairvaux. Zwischen Kult und Historie.* Stuttgart.
- Brosse, Jacques.* 1995. *Histoire de la Chrétienté d'Orient et d'Occident,* Paris.
- Calmette, Joseph.* 1979. *Saint Bernard.* Paris.
- Collins, Roger.* 2009. *Keepers of the keys of heaven: a history of the papacy.* New York.
- Davy, Marie-Madeleine.* 2001. *Bernard de Clairvaux.* Paris.
- Duby, George.* 1979. *Saint Bernard et l'art cistercien.* Paris.
- Evans, G. R.* 2000. *Bernard of Clairvaux.* Oxford.
- Franzen, August.* 2006. *Malé dějiny církve. Kostelní Vydří.*
- Frizot, Julien – Perrin, Thierry.* 2006. *Sur les pas de Bernard de Clairvaux et des Cisterciens.* Rennes.
- Hehl, Ernst-Dieter – Ringel, Ingrid Heike – Seibert, Hubertus (eds.).* 2002. *Das Papsttum in der Welt des 12. Jahrhunderts.* Stuttgart.
- James, Bruno Scott (ed.).* 1998. *The Letters of St. Bernard of Clairvaux.* Kalamazoo.
- Jedin, Hubert.* 2000. *Handbuch der Kirchengeschichte. Digitale Bibliothek Band 35.* Berlin.
- Leclercq, Jean.* 1998. *St. Bernard et l'esprit cistercien.* Paris.
- Leclercq, Jean – Talbot, Charles-Hugh – Rochais, Henri (eds.),* 1957 – 1958. *Sancti Bernardi Opera.* Editiones cistercienses. Roma.
- Le Goff, Jacques.* 1985. *Les intellectuelles au Moyen Age.* Paris.
- McGuire, Brian Patrick (ed.).* 2011. *A companion to Bernard of Clairvaux.* Leiden-Boston.
- Migne, Jacques-Paul (ed.).* 1854 – 1855. *S. Bernardi Opera Omnia. Patrologiae cursus completus. Series latina. Tom. 182-185.* Paris.
- Oldenbourg, Zoé.* 1982. *Saint Bernard.* Paris.
- Sayers, Jane.* 1994. *Innocent III. Leader of Europe 1198 – 1216.* London-New York.
- Schatz, Klaus.* 2002. *Dějiny papežského primátu.* Brno.
- Thomas, Robert* 1984. *Vie de Saint Bernard.* Dijon.
- Verger, Jacques – Jolivet, Jean.* 2006. *Le siècle de saint Bernard et Abélard.* Paris.
- Vita Prima PL 1853.* Migne, Jacques-Paul. (ed). *Patrologiae cursus completus. Series latina. Tomus 185.* Paris.

Mgr. Dušan Zupka, PhD.
Comenius University Bratislava
Faculty of Arts
General History Department
Gondova 2
811 02 Bratislava
Slovakia
dusan.zupka@uniba.sk

Príloha / Appendix

Tabela 1. Listy Bernarda z Clairvaux adresované pápežom 1124 – 1153.³⁶

Table 1. Letters of Bernard of Clairvaux addressed to popes between 1124 and 1153.

List	Adresát	Dátum
5	Kalixtus II.	1124/1125
14	Honorius II.	1126
15	Honorius II.	1128/1129
49	Honorius II.	1129
50	Honorius II.	1129
52	Honorius II.	1129
53	Honorius II.	1129
137	Inocent II.	1135
149	Inocent II.	1134
155	Inocent II.	1133
156	Inocent II.	1133
158	Inocent II.	1135
161	Inocent II.	1136
162	Inocent II.	1136
164	Inocent II.	1133
165	Inocent II.	1134
179	Inocent II.	1138
181	Inocent II.	1138
182	Inocent II.	1138
185	Inocent II.	1138
187	Inocent II.	1142
188	Inocent II.	1142
202	Celestín II.	1143
204	Lucius II.	1144
205	Eugen III.	1145
206	Eugen III.	1145
207	Eugen III.	1145
208	Eugen III.	1146/1147
209	Inocent II.	1139/1140
211	Inocent II.	1139
213	Inocent II.	1139
218	Inocent II.	1135
220	Inocent II.	1140
221	Inocent II.	1140
222	Inocent II.	1140
227	Inocent II.	1140

³⁶ Číslovanie listov podľa edície *James, Bruno Scott (ed.). 1998. The Letters of St. Bernard of Clairvaux. Kalamazoo.*

239	Inocent II.	1140
242	Inocent II.	1140
252	Inocent II.	1141
254	Inocent II.	1141
255	Inocent II.	1141
258	Inocent II.	1143
264	Inocent II.	1138 – 1143
265	Inocent II.	1138 – 1143
266	Inocent II.	1138 – 1143
267	Inocent II.	1138 – 1143
268	Inocent II.	1138 – 1143
269	Inocent II.	1138 – 1143
280	Inocent II.	1140
281	Inocent II.	1141
282	Inocent II.	1143
283	Inocent II.	1139
284	Inocent II.	1140
285	Inocent II.	1140
286	Inocent II.	1141/1142
287	Inocent II.	1141/1142
288	Inocent II.	1143
289	Inocent II.	1143
290	Inocent II.	1138 – 1143
291	Inocent II.	1138 – 1143
292	Inocent II.	1143
294	Inocent II.	1142
295	Inocent II.	1143
304	Celestín II.	1143
314	Eugen III.	1145
321	Eugen III.	1145
322	Eugen III.	1146
323	Eugen III.	1146
324	Eugen III.	1146/1147
325	Eugen III.	1146
327	Eugen III.	1147
330	Eugen III.	1150
331	Eugen III.	1145 – 1148
332	Eugen III.	1145 – 1148
334	Eugen III.	1151
335	Eugen III.	?
337	Eugen III.	1147
338	Eugen III.	1148
339	Eugen III.	1149 – 1152
340	Eugen III.	1151

343	Eugen III.	1152
345	Eugen III.	1152
346	Eugen III.	1152
347	Eugen III.	1152
349	Eugen III.	1151
350	Eugen III.	1149
353	Eugen III.	1152
354	Eugen III.	1151/1152
356	Eugen III.	1149 – 1153
359	Eugen III.	1150 – 1153
363	Eugen III.	1152
371	Eugen III.	1150
381	rímsky biskup	1145
399	Eugen III.	1150
412	Eugen III.	1152
413	Eugen III.	1152

NIKOLAJ KAVÁSILAS A KRÍZA BYZANTSKEJ SPOLOČNOSTI V 14. STOROČÍ¹

Nicholas Kabasilas and the Crisis of Byzantine Society in the 14th Century

Ján Zozulák

DOI: 10.17846/CL.2020.13.2.89-98

Abstract: ZOZULÁK, Ján. *Nicholas Kabasilas and the Crisis of Byzantine Society in the 14th Century*. The aim of the article is to present the life and work of Nicholas Kabasilas, one of the forefront figures of the fourteenth-century Eastern Roman (Byzantine) Empire. Not much information has survived on the life of Nicholas Kabasilas, despite the fact that he was an advisor to the Emperor John VI Kantakouzenos from 1347 to 1354 and significantly influenced the development during his era which was shaken by two very crucial events: Hesychast controversy and the fight for the throne after the death of Andronikos III between Alexios Apokaukos and John VI Kantakouzenos. Misunderstandings and conflicts between Hesychasts and Anti-Hesychasts lay in different starting points and are related to the issue of the humanistic and patristic revival in Byzantium. Greek monk Barlaam of Calabria got into conflict with traditional Byzantine views and he ruled out the possibility of real communion with God, therefore he opposed Hesychasts. The defence of Hesychasts was undertaken by Gregory Palamas, the paramount representative of Byzantine thought and the leading figure of Hesychasm who reacted to the gnosiological issue of God on the basis of distinction between unattainable Divine substance and attainable uncreated Divine energies. Kabasilas did not enter open conflict like Gregory Palamas, but he focused more on the clarification of anthropological questions. He also paid attention to the social issues and problems of common people in need who were fighting for social justice. He criticized usury and injustice of the rich, which led people to poverty and, in turn, violence.

Keywords: *Nicholas Kabasilas, Byzantine Empire, humanist revival, patristic revival, Hesychast Controversy*

Úvod

Posledné tri storočia existencie Východorímskej (Byzantskej) ríše boli kritickým obdobím, plným nepokojov a rozkolov tak v politickej, ako aj v cirkevnej rovine. Na jednej strane ju ohrozovali vonkajší nepriatelia: Frankovia, Srbi, Bulhari a Turci, na druhej strane sa ríša zmietala v nepokojoch a sporoch o cisársky trón. Obnovená Byzancia v roku 1261 už nebola slávnou ríšou minulosti, ale malým štátnym útvarom s armádou, ktorá nestačila na jej obranu. Veľké ekonomické problémy, sociálna nerovnosť a kríza hodnôt postupne viedli k zložitej spoločenskej situácii, ktorá vyvrcholila pádom Konštantínopola v roku 1453 a zánikom viac ako tisíc rokov trvajúcej ríše.

Napriek politickému a hospodárskemu úpadku bolo 14. storočie obdobím humanistickej a patristickej obrody, ale zároveň aj obdobím isychastických (hesychastických) sporov.

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

V Konštantínopole a Thessalonikách pôsobili významní filozofi, teológovia, právnici, lekári, matematici a znalci prírodných vied, ktorí konštruktívne reagovali na rôzne filozofické, teologické a filologické otázky, rozvíjali prírodné vedy a filozofiu, venovali sa umeniu a aktívne sa podieľali na spoločenskom a politickom živote Byzantskej ríše. Neobvyklý rozmach zaznamenalo byzantské umenie, ktorým bol v tomto období výrazne ovplyvnený aj Balkán, predovšetkým Srbsko. Zároveň došlo k stretu východnej a západnej kultúry, čo spôsobilo zvýšený záujem byzantských filozofov, teológov a politikov o západné filozofické a teologické myšlienky. Mnohí byzantskí vzdelanci sa snažili pochopiť západnú kultúru a reagovali na rôzne otázky.

Uprostred tejto duchovnej klímy žil a pôsobil byzantský intelektuál Nikolaj Kavásilas, ktorý patril k významným osobnostiam Byzantskej ríše v 14. storočí, ako je zjavné z jeho života i diela. V našej štúdií predstavíme život tohto veľkého mysliteľa, ktorý bol na jednej strane búrlivý kvôli cirkevným a politickým otrasom, na druhej strane cnostný a nepozorovaný.

Pôvod Nikolaja Kavásila

O živote Nikolaja Kavásila sa nezachovalo veľa informácií napriek tomu, že žil v Thessalonikách i Konštantínopole, výrazne ovplyvnil svoju dobu a podstatne prispel k víťazstvu isychastov v Byzantskej ríši. Nie je známy presný rok jeho narodenia ani smrti, pretože sa nezachoval jeho životopis. Niekoľko stručných informácií, ktoré o ňom máme, pochádza z jeho vlastných diel a dobových historických prameňov.

Na základe existujúcich informácií vieme, že Nikolaj Kavásilas sa narodil okolo roku 1322 v Thessalonikách, druhom najvýznamnejšom meste Byzantskej ríše. Dokazuje to list, ktorý v roku 1351 poslal Anne Palaiologine, správkyni Thessaloník. Píše v ňom, že ešte nedovršil tridsiaty rok života (Guiland 1935, 274).² V roku 1353 sa ako laik stal jedným z troch kandidátov na voľbu nového konštantínopolského patriarchu a podľa cirkevných kánonov musel mať najmenej tridsať rokov (Christou 1979, 8).

Jeho matka pochádzala z bohatej a významnej byzantskej rodiny Kavásilas.³ Bola sestrou thessalonického arcibiskupa Níla Kavásila (1361 – 1363). Priezvisko jeho otca bolo Chamaetós, ktoré sa v prameňoch spomína zriedka. Obaja rodičia sa vyznačovali cnostným životom a poskytl mu kresťanskú výchovu. Otec bol hlboko veriaci a zbožný človek, ako je zjavné z korešpondencie, ktorú s ním viedol počas svojho štúdia v Konštantínopole.

Základné vzdelanie dostal v Thessalonikách pod vedením strýka Níla Kavásila, horlivého podporovateľa Gregora Palamu. Z toho vyplýva, že Nikolaj bol vychovávaný v duchovnom prostredí isychastov, v ktorom významné miesto zohrával Isidor, neskôr konštantínopolský patriarcha (1347 – 1349). Isidor bol žiakom Gregora Sinajského (1255 – 1346), otca a učiteľa ticha (ήσυχια). Žil v Thessalonikách a duchovne viedol hlavne mladých ľudí. Duchovným otcom Nikolaja Kavásila bol Doróteos Vlatís, žiak a verný nasledovateľ Gregora Palamu a neskôr thessalonický arcibiskup (1371 – 1379).

Napriek tomu, že Thessaloniki boli v 14. storočí „metropolou filozofie“ (μητρόπολις της φιλοσοφίας), ako sa zmiňuje Kavásilas vo svojej oslavnej reči svätému Dimítriovi (Laurdas 1952, 108-109), a boli tam významné školy, na podnet svojho strýka Níla odišiel do Konštantínopola, aby na Filozofickej škole pokračoval v štúdiu (1335/7 – 1342) filozofie, rétoriky, teológie, práva

² „Καί μήν οὐδέ ἐκεῖνῳ νομίζω τῷ νόμῳ χώραν εἶναι παρ’ ὑμῖν ὃν ἔθεσαν Ἄθηναῖοι τόν εἶσω τριάκοντα ἐτῶν μή δικηγορεῖν ἐξεῖναι.“

³ Podrobnejšie o geneológii tejto rodiny pozri Angelopoulos 1977, 367–396.

a prírodných vied. Na základe jeho listov a krátkych štúdií z tohto obdobia je zrejmá jeho láska k literatúre i spisovateľský talent.

Isychastické (hesychastické) spory

Na konci štúdia Nikolaja Kavásila v roku 1341 Konštantínopolom otriasli dve udalosti: isychastické spory a boj o spravovanie uvoľneného cisárskeho trónu po smrti Andronika III. (1328 – 1341) medzi Aléxiom Apokaúkom a Jánom VI. Kantakuzinom.

Isychastické spory trvali od roku 1334, keď grécky mních Varlaám (Barlaám) z Kalábie v Itálii (okolo 1290 – 1348) uverejnil dielo *Proti latinikom (Contra Latinos)*, do roku 1351, keď bol zvolaný snem, na ktorom cisár Ján VI. Kantakuzinós, patriarcha Kállistos (1350 – 1353, 1355 – 1363) a ďalší členovia snemu podpísali Synodálny Tómos (Συνοδικός Τόμος), ktorým potvrdili pravoslávnu teológiu, ako ju vyjadril Gregor Palamas a isychasti. Neskôr ho podpísal aj Ján V. Palaiologos a Matúš (Matthaíos) Kantakuzinós.

Varlaám (Barlaám) otvoril vážne filozofické a teologické otázky, ktoré viedli k isychastickým sporom. Mal vynikajúce vzdelanie a hoci sa jeho myslenie zo začiatku zhodovalo s byzantskou tradíciou, náklonnosť k západnej dialektike zásadne zmenila jeho postoj a dvojitú metódu predošlých byzantských mysliteľov nahradil scholastickou dialektickou metódou, čím sa dostal do rozporu s tradičným byzantským chápaním. Varlaám, navyše, spochybňoval skúsenosť teoptie a vylučoval možnosť skutočného spoločenstva človeka s Bohom, preto sa postavil proti isychastom, ktorí prostredníctvom asketického spôsobu života a ustavičnej modlitby dochádzali k videniu nestvoreného svetla. Bol hlavným nositeľom západného renesančného ducha, ktorého základnými charakteristickými znakmi bol autonómny humanizmus, ktorý predpokladal človeka odtrhnutého od Boha, racionalizmus, ktorý uctieval ľudský rozum a poznanie, odcudzenie teológie od životnej skúsenosti Cirkvi.

Obrany isychastov sa ujal Gregor Palamas (1296 – 1359), vrcholný predstaviteľ byzantského myslenia a najvýznamnejšia osobnosť isychizmu, ktorého základným rysom bola snaha o dosiahnutie dokonalosti človeka. Palamas svojimi formuláciami upevnil byzantskú filozofickú a teologickú tradíciu. Jeho prácu môžeme označiť za syntézu celého byzantského myslenia. Medzi Palamove najdôležitejšie texty patria traktáty a listy, ktoré obsahujú dôležitý filozofický, teologický a historický materiál. V triádach *Reči na obhajobu isychastov* (Palamas 2010, 313-694) vysvetľuje rozlíšenie podstaty (οὐσία) a energií (ἐνέργειες) v Bohu, ktoré Varlaám odmietol, pretože trval na absolútnej neprístupnosti a nepoznatelnosti Boha a akékoľvek tvrdenie o videní Boha považoval za opis rôznych ľudských pocitov. Zároveň „odmietal používanie sylogizmov v teológii a jeho základnou tézou bol špecifický teologický a v podstate aj všeobecný agnosticizmus, ktorý vychádzal z filozofického chápania negatívnej teológie“ (Milko 2009, 198).

Gregor Palamas rozvinul originálne myslenie a na základe nových filozofických východísk objasnil gnozeologické otázky. Zároveň vysvetlil chápanie vzťahu medzi filozofiou a teológiou v Byzancii. Na podnet antiisychastov, ktorí používali dialektickú metódu a vychádzali zo stvorenej reality, objasnil, prečo sa isychasti striktne držia dvojitej metódy, podľa ktorej poznávať Boha je možné najprv prostredníctvom účasti (μέθεξις) na Božom osvietení a až potom prostredníctvom filozofického skúmania. Zdôraznil, že Božia podstata je pre človeka neprístupná a nepoznatelná, ale človek pri zbožštení (θέωσις), konečnom ciele a zmysle života, dochádza do reálnej účasti v Bohu prostredníctvom Božích energií, ktoré sú nestvorené, ale líšia sa od podstaty. Isychasti sa snažili vidieť Boha prostredníctvom modlitby a askézy, preto teológiu používali ako prostriedok priblíženia sa k nestvorenému Bohu. Antiisychasti sa na základe racionalistického prístupu domnievali, že poznanie Boha je možné na základe schopností ľudskej mysle, preto teológiu

považovali za predmet skúmania. Je zrejmé, že nedorozumenia medzi isychastami a antiisychastami spočívali v odlišných východiskách a súvisia s problematikou humanistickej a patristickej obrody v Byzancii.

Humanistická a patristická obroda

Počiatky rozvoja humanistickej obrody v Byzancii siahajú k filozofovi Michalovi Psellovi a jeho žiakovi Jánovi Italovi. Michal Psellós (1018 – 1078) zanechal bohaté literárne dielo, ktoré jasne odráža byzantskú filozofiu, dialektiku, rétoriku, gramatiku, geometriu, aritmetiku, etiku, psychológiu, biológiu, botaniku, zoológiu a ďalšie vedy. Tento polyhistor mal jedinečnú schopnosť zahrnúť do svojho myslenia celú byzantskú kultúrnu tradíciu a jej syntézou významne prispel k rozvoju byzantskej vedy a filozofie. Študoval Aristotela, Platóna, Plotína, Porfýria, Iamblicha i Prokla a právom mu patril titul najvyšší filozof (*ὑπατος τῶν φιλοσόφων*). Najviac sa preslávil obnovením platónskych a novoplatónskych štúdií a niektoré významné novoplatónske diela poznáme len z jeho komentárov. Michal Psellós bol vedcom, filozofom i rétorom (Papaioannou 2013, 29), ku ktorému prichádzali študovať mnohí učitelia, pretože obdivovali jeho znalosti. Zároveň bol teológom, ktorý si pri svojom uvažovaní plne uvedomoval význam dvojitej metódy byzantských mysliteľov, preto „charizmatická teológia bola pre neho životom, vedecké pozorovanie jednotlivých častí poznateľných javov niečím samostatným a filozofia zmysluplným skúmaním každého poznania“ (Matsoukas 2010, 447-448).

Ján Italos (okolo 1025 – 1082) bol rovnako výraznou osobnosťou. Po rýchlej kariére tiež dostal titul najvyššieho filozofa a stal sa nástupcom svojho učiteľa Michala Psella. Pochádzal z Kalábrie, ale v Konštantínopole našiel vedecké a filozofické prostredie, ktoré hľadal, preto sa začal venovať komentovaniu novoplatónskych a aristotelovských textov. Filozofiu nepoužíval v duchu zaužívanej tradície byzantských mysliteľov a na rozdiel od svojho učiteľa sa nepridržiaval dvojitej metódy, podľa ktorej filozofia skúma otázky stvorenej reality. V dôsledku toho nerozlišoval charizmatickú teológiu od vedeckej a kresťanskú skúsenosť nahradil filozofickými kategóriami. Platónsku filozofiu chápal ako základný prvok teológie, ktorá je len „pokračovaním filozofie v inom kontexte“ (Milko 2009, 187).

Humanistickú obrodu do veľkej miery podporoval cisár Michal VIII. Palaiologos⁴ a do popredia sa čoraz viac dostávalo humanistické vzdelávanie. Učenie Platóna a Aristotela sa začalo vyučovať na všetkých vysokých školách v Byzancii a ich myslenie výrazne ovplyvňovalo intelektuálne kruhy. Mnohí byzantskí humanisti boli ovplyvnení západným aristotelovským myslením a preukazovali osobitnú náklonnosť k intelektuálnemu riešeniu teologických otázok. Antická filozofia, predovšetkým Aristotelova, sa pre nich stala základným kritériom interpretácie rôznych teologických otázok. Napriek tomu byzantský humanizmus nebol zameraný protinábožensky, ako tomu bolo na Západe, hoci Božiemu zjaveniu pripisoval sekundárny význam.

Latinská scholastická teológia sa v Byzancii stala známou vďaka prekladom najvýznamnejších diel západných spisovateľov Augustína⁵ a Tomáša Akvinského⁶, ktoré do gréckeho jazyka v 14. storočí zrealizovali Maxim Planúdis a bratia Dimítrios a Próchoros Kydónis. Maxim Planúdis (okolo 1255 – 1305), filológ, matematik a astronóm, patril k najväčším vzdelancom doby. Pokúsil sa pozdvihnúť vzdelanie prostredníctvom matematiky a istým spôsobom odvrátiť nebezpečenstvo

⁴ Michal VIII. Palaiologos v roku 1261 oslobodil Konštantínopol a začalo sa obdobie kultúrneho rozmachu, nazývané byzantská renesancia.

⁵ O prekladoch Augustínových diel do gréckeho jazyka pozri C. Kugea (1909, 106-146); M. Rackl (1924, 1-35); M. Gigante (1958, 173-194).

⁶ O prekladoch diel Tomáša Akvinského do gréckeho jazyka pozri S. Papadopoulos (1967, 27-116).

prichádzajúceho zániku Byzantskej ríše. Napísal učebnice gramatiky, vydal Ptolemaiovu *Geografiu* a texty antických autorov s komentármi. Jeho literárna činnosť sa neobmedzovala len na gréčtinu, ale naučil sa aj latinský jazyk, z ktorého preložil texty Cicera, Macrobia, Augustína, Boétia a Tomáša Akvinského. K jeho najdôležitejším prekladom patrí Augustínove dielo *De trinitate*. Planúdis sa prostredníctvom prekladov stal sprostredkovateľom medzi východným a západným svetom a môže byť považovaný za predchodcu obrody gréckych klasických štúdií na Západe.

Dimítrios Kydónis (okolo 1324 – 1397) preložil dielo *Summa theologiae* Tomáša Akvinského a diela Augustína i Ambróza. Napriek náklonnosti k západnej teológii v jeho filozofickom a teologickom diele dominuje byzantský spôsob myslenia. Rovnaký postoj zaujal jeho brat Próchoros Kydónis (okolo 1333 – 1369/70). V tomto zložitom období sa obaja bratia snažili stať mostom medzi Východom a Západom.

Prostredníctvom uvedených prekladov sa do Byzancie dostala Augustínova teológia, ktorá je v podstate syntézou kresťanstva a platonizmu – novoplatonizmu, ako aj scholastická teológia Tomáša Akvinského, ktorá je syntézou kresťanstva a aristotelizmu. Latinská teológia medzi niektorými byzantskými humanistami našla odozvu, ale medzi mnohými vyvolala negatívne reakcie.

Protikladnou voči humanistickej obrode bola patristická obroda na čele s mysliteľmi, ktorí za ideál života považovali zjednotenie s Bohom – teoptiu (θεοπτία) prostredníctvom kultivovania cností cez askézu a duchovnú ostrážitosť (νήψις). Bol to hlavný teologický prúd 14. storočia, ktorého predstaviteľia, nazývaní isychasti (ἰσυχαστές), sa vzdelávali v rovnakom duchu ako humanisti s tým rozdielom, že z rôznych filozofických systémov si prepožičiavali len niektoré vonkajšie elementy, pričom sa odvolávali na Božie zjavenie. Rozdiel medzi humanistickou a patristickou obrodou spočíval v odlišných východiskách, čo viedlo k stretu byzantskej a latinskej scholastickej teológie (Papadopoulos 1970, 46). Logickým dôsledkom tohto stretu bol konflikt medzi isychastami a antiisychastami.

Antiisychasti boli väčšinou humanisti, ktorí vychádzali z antropologických predpokladov západných mysliteľov, nadmerne zdôrazňovali ľudský rozum a opierali sa o aristotelizmus. Isychasti zdôrazňovali možnosť videnia nestvorených energií ako Božieho (Táborského) svetla a vysvetľovali proces účasti človeka na nestvorených Božích energiách prostredníctvom ustavičnej modlitby a očisťovania od vášní. Tak rozvíjali patristickú tradíciu autentického byzantského humanizmu a opierali sa o byzantskú antropológiu, ktorej cieľom je spása človeka a zjednotenie s Bohom prostredníctvom videnia (θεωρία) Božej slávy.

Reakcia Nikolaja Kavásila na krízu byzantskej spoločnosti

Neustále vojny a vnútorné konflikty v 14. storočí priniesli politické i ekonomické otrasy a neistotu ľuďom, ktorí pri snahe uniknúť z krízy zobrali zodpovednosť do svojich rúk, pretože sa domnievali, že tak zachránia spoločnosť. V dôsledku toho v roku 1341 vypukla občianska vojna, ale mladý Nikolaj Kavásilas sa pravdepodobne aktívne nezapojil do bojov. Nasledujúci rok sa vrátil do Thessaloník, kde panoval veľký politický, spoločenský a náboženský chaos, horší ako v hlavnom meste. Mesto ovládli zelóti, ktorí sa postavili proti Kantakuzinovi a vyzývali obyvateľov k ozbrojenému povstaniu proti bohatej aristokracii, ktorej pripisovali zodpovednosť za všetky útrapy. Zvrhli právny poriadok a dopustili sa násilných činov. Išlo o vzburu ekonomicky a spoločensky nižších tried, ktoré v júli 1342 ovládli mesto. V dôsledku toho došlo k izolácii Thessaloník a život obyvateľov sa veľmi skomplikoval, čo viedlo väčšinu obyvateľov k hľadaniu dohody s Kantakuzinom. V roku 1345 boli Nikolaj Kavásilas a Geórgios Farmákis poslaní do Vérie s cieľom upokojiť situáciu. Namiesto nastolenia pokoja zelóti začali neľútostné vraždenie thessaloníckej aristokracie. Len niektorí z nich sa zachránili, medzi nimi aj Nikolaj Kavásilas, ktorého ľudia ukryli v studni.

Po týchto tragických udalostiach Kavásilas upriamil pozornosť na spoločenské problémy, ktoré vyvolali násilnosti, a reagoval na požiadavky prostého ľudu, ktorý bojoval za nastolenie spravodlivosti v spoločnosti. Citlivo a s pochopením sa snažil nájsť riešenie danej situácie, preto napísal dva spisy,⁷ v ktorých je cítiť jeho súcit a horlivosť pre spravodlivosť a pravdu. V týchto textoch kritizoval úžerníctvo a nespravodlivosť bohatých, ktoré viedli ľudí k chudobe a násiliu. Navrhol zákony, ktoré by mohli zmierniť situáciu trpiacich a nešťastných ľudí. V tejto súvislosti je dôležité upozorniť, že Nikolaj Kavásilas bol jedným z mála byzantských mysliteľov, ktorí sa zaoberali sociálnymi problémami svojej doby.

Nikolaj Kavásilas vo funkcii poradcu cisára

V roku 1347 sa skončil konflikt medzi Aléxiom Apokaúkom a Jánom VI. Kantakuzinom a za cisára bol korunovaný Kantakuzinós. Jeho víťazstvo bolo zároveň víťazstvom isychastov. V tejto atmosfére zmierenia Dimítrios Kydónis (okolo 1324 – 1397) pravdepodobne na príkaz nového cisára pozval Nikolaja Kavásila do Konštantínopola, kde sa začala jeho politická kariéra. Cisár si tak vysoko cenil jeho schopnosti, že spolu s Dimítriom Kydónisom ho vymenoval za svojho hlavného poradcu. Túto funkciu Nikolaj vykonával od roku 1347 do roku 1354 (Kavásilas 2004, 14).

Novým konštantínopolským patriarchom sa zhodou okolností stal Isidor (1347 – 1349), jeden z jeho prvých učiteľov v Thessalonikách. V septembri 1347 Nikolaj Kavásilas sprevádzal novozvoleného arcibiskupa Gregora Palamu po mori na intronizáciu do Thessaloník, ale zelóti im znemožnili vstup do mesta, preto odišli na Svätú Horu Atos, kde zostali jeden rok a potom sa vrátili do Konštantínopola.

Na sneme v roku 1351 definitívne zvíťazilo isychastické učenie Gregora Palamu. Odvtedy Dimítrios Kydónis viac inklinoval k Palaiologovi a stal sa protivníkom isychazmu. Nikolaj Kavásilas viac inklinoval ku Kantakuzinovi a zaujal odlišný postoj k isychazmu, ktorý prijal bez zvláštnej obhajoby či polemiky. Dôvodmi ich odlišného postoja boli rozdielne dogmatické a cirkevno-politické východiská.

Isychastickú tradíciu Kavásilas dokázal majstrovsky využiť pri písaní svojich textov a prostredníctvom úvah o nestvorených Božích energiách sa mu vynikajúcim spôsobom podarilo objasniť jednotu prirodzeného (φύσις) a nadprirodzeného (ὑπερφύσις), hmoty (ῥλη) a ducha (πνεῦμα), tela (σῶμα) a duše (ψυχή). Grécke vzdelanie a kultúru formoval prostredníctvom byzantského pravoslávia (ὀρθοδοξία), **nie návratom k starým antickým vzorom. Humanistické chápanie človeka** obohatil o progresívne zdokonaľovanie, ako je zrejmé z jeho najdôležitejšieho diela *O živote v Kristu*, v ktorom objasňuje zjednotenie človeka s Bohom prostredníctvom Božej ikonómie. V Kavásilových textoch nachádzame nielen koncentrovanú podobu celého byzantského myslenia, ale aj reakciu na agnostické postoje antiisychastov.

Koncom 14. storočia sa v Byzancii odohrávali dramatické udalosti a turecká hrozba viedla byzantských politikov k snahe zblížiť východný a západný svet s cieľom získať pomoc od rímskeho pápeža. V postoji k Západu nepanovala jednota, preto vznikli dva smery: zástancovia a odporcovia jednoty s Rímom. Prví podporovali jednotu so západnou cirkvou a stáli po boku cisárov usilujúcich o jednotu. Predstavitelia druhého smeru boli presvedčení, že jednota znamená podriadenie sa pápežovi. Nikolaj Kavásilas sa v otázke vzťahov s rímskokatolíckou cirkvou vyjadril za zblížovanie bez dogmatických či ekleziologických ústupkov, ale Dimítrios Kydónis trval na bezpodmienečnom zjednotení s rímskym pápežom. Kantakuzinós bol presvedčený, že otázka cirkevných vzťahov je v právomoci Cirkvi, preto navrhol zvolanie všeobecného snemu na neutrálnej pôde

⁷ Λόγος κατά τοκίζόντων a Τῆ εὐσεβεστάτῃ Αὐγούστῃ. Περὶ τόκου.

za účasti všetkých biskupov Východu i Západu. Zdá sa, že mu to poradil Nikolaj Kavásilas, ktorý mal v tom čase už veľkú autoritu.

Koniec politickej kariéry Nikolaja Kavásila

V roku 1354 sa cisárskeho trónu zmocnil Ján V. Palaiologos a Kantakuzinós sa stal mníchom. Vtedy sa Nikolaj Kavásilas prestal venovať politickým záležitostiam a po boku patriarchu Filótea Kókkina (1353 – 1355, 1364 – 1376) sa pravdepodobne zaoberal len cirkevnými otázkami. V roku 1362 sa vrátil do Thessaloník a pokúsil sa dostať pod kontrolu časť svojho veľkého majetku, ktorý mu zostal po uchvátení zelótov a Srbov. Keď tam prišiel, dozvedel sa o smrti svojho otca, ktorý krátko predtým zomrel. Nasledujúci rok zomrel aj jeho strýko, thessalonický arcibiskup Nílos. Jeho matka sa po týchto udalostiach stala mníškou v monastieri svätej Teodory v Thessalonikách (Christou 1979, 11). Je dosť pravdepodobné, že v tom čase sa aj Nikolaj stal mníchom (Angelopoulos 1968, 67-74), čo sa zhoduje s jeho návratom do Konštantínopola v roku 1364 a druhým nástupom Filótea na trón konštantínopolského patriarchu. Oslobodený od verejných a politických záležitostí posledné roky života prežil v tichu (έν ήσυχία). Na základe svedectiev jeho súčasníkov sa usadil v jednom z monastierov v Konštantínopole, pravdepodobne v monastieri svätého Juraja v Mangane. Neexistujú informácie o tom, či bol vysvätený za kňaza, hoci jeho znalosti a spôsob vyjadrovania v dvoch hlavných dielach naznačujú kňazský stav.

Posledné biografické údaje sa zachovali v liste, ktorý mu adresoval Jozef Vryénios (1350 – 1431). V tomto liste popisuje Nikolaja Kavásila ako váženu osobnosť, milovníka krásy (φιλόκαλον), zbožného človeka (φιλόθεον) (Bryennios 1784, 139) a rozvážneho učiteľa duchovného života (Nellas 1984, 84). Vyzdvihuje jeho múdrosť a rozvážnosť, nazýva ho blaženým nielen pre jeho bohumilý život, ale hlavne preto, že patrí k „pravej a autentickej“ (ἀκίβδηλον και γνησίαν) skupine kresťanov a ochraňuje „pôvodnú zbožnosť otcov“ (τήν ἐκ τῶν πατέρων εὐσέβειαν ἀπαραποίητον). V liste nachádzame roztrúsené pocity úcty, obdivu a lásky: „*Kto by ťa neobdivoval pre tvoje cnosti? Kto by ťa nemal rád? Nuž, aj my ťa milujeme, ale pred nami ťa miluje Boh, ktorého si napodobňoval v ľudomilnosti*“ (Tomadakis 1959, 31-32).

Na základe tohto listu je zrejmé, že Nikolaj Kavásilas v pokročilom veku bojoval za pravú vieru v období sporov medzi tými, ktorí zastávali jednotu s Rímom a tými, ktorí sa postavili proti tejto jednote. Patriarcha Filóteos Kókkinos sa snažil podporovať ľud v pravoslávnej viere, zatiaľ čo cisár Ján V. Palaiologos so svojím spolupracovníkom Dimítriom Kydónisom a ďalšími poprednými predstaviteľmi sa nachádzali na Západe a vyjednávali o zjednotení s rímskokatolíckou cirkvou.

Viac informácií o živote a pôsobení Nikolaja Kavásila sa nezachovalo. Nie je známy ani rok jeho smrti, ale posledný list,⁸ ktorý mu napísal cisár Manuel II. Palaiologos (1350 – 1425), umožňuje predpokladať, že zomrel po roku 1391.

Záver

Isychastické spory v Byzancii vyvolali nepokoje, ale zároveň vytvorili predpoklady pre rozkvet autentického cirkevného života i myslenia. Odhalili tiež rozdiely medzi byzantskou a latinskou teológiou, ktoré boli príčinou nepriateľstva medzi gréckou a latinskou cirkvou od schizmy v roku 1054. Tieto rozdiely v byzantských intelektuálnych kruhoch v 14. storočí nadobudli podobu dlhotrvajúceho konfliktu medzi tými, ktorí si z politických dôvodov želali jednotu s rímskokatolíckou cirkvou za akúkoľvek cenu, aj ústupkami v otázkach viery, a tými, ktorí v žiadnom prípade neboli

⁸ 'Επιστολιμαῖος λόγος πρὸς Καβάσιλαν. Pozri S. Labrou (2012, 173-175).

ochotní obetovať svoju pravoslávnu vieru. Počas týchto sporov najvýznamnejší byzantskí intelektuáli napísali vynikajúce diela, medzi ktorými nezastupiteľné miesto majú texty Nikolaja Kavásila z posledného obdobia jeho života: Reči *O živote v Kristu*, *Výklad svätej liturgie*, tri exegetické diela o videniach proroka Ezechiela, Reči o utrpení a vystúpení na nebo Pána, Reči o narodení, zvestovaní a zosnutí Presvätej Bohorodičky. Kvalitu Kavásilových diel vysoko hodnotí Geórgios Gennádios Scholários (okolo 1400 – 1472), ktorý vyzdvihuje autentickejšť jeho myslenia a hovorí o ňom, že je „ozdobou Kristovej Cirkvi“.⁹

Nikolaj Kavásilas vynikajúco poznal predošlých byzantských mysliteľov, problematiku a filozofické prúdy svojej doby, ale neprichádzal do otvoreného konfliktu ako Gregor Palamas, ktorý reagoval na gnozeologický problém Boha na základe rozlíšenia medzi neprístupnou Božou podstatou a prístupnými nestvorenými Božimi energiami. Pozornosť sústredil na objasnenie antropologických otázok¹⁰ a opakovane zdôrazňoval, že poznanie Boha je možné prostredníctvom skúsenosti, ktorú človek získava cez sväté tajiny. Vo svojom najzrelšom diele *O živote v Kristu*, v ktorom je cítiť jeho vlastnú duchovnú skúsenosť, nepriamo, ale jasne odpovedá na odcudzenie teológie od životnej skúsenosti Cirkvi. Autonómny humanizmus a antropocentrizmus konfrontuje so životom v Kristu ako autentickým životom človeka, ktorý nie je ľudský, ale bohoľudský, pretože jeho meradlom nie je starý, ale nový človek – Kristus: „*Spasiteľ prvý a jediný svojím étosom a životom ukázal, kto je pravdivým a dokonalým človekom*“ (Kavasilas 1865, 680C).

Nikolaj Kavásilas veľmi dobre poznal podstatu kresťanskej viery, bol skúsený v duchovných zápasoch a jasne formuloval antropologickú problematiku. Keď hovorí o živote v Kristu, nemooralizuje, ale analyzuje kresťanskú ontológiu. Život v Kristu podľa neho nie je formálnym uplatňovaním Božích prikázaní, ale ontologickou obnovou človeka prostredníctvom kultivovania cností (Kavasilas 1865, 684CD), pretože duchovne obnovený človek má možnosť okúsiť blaženosť budúceho života už v terajšom živote.

REFERENCES

- Angelopoulos, A.* 1968. Νικόλαος Καβάσιλας ο Χαμαετός. Η ζωή και το έργο αυτού [Nikolaos Kavasilas the Hamaetos. His Life and Work]. Thessaloniki.
- Angelopoulos, A.* 1977. Το γενεαλογικόν δένδρον της οικογενείας των Καβασιλών [The genealogical tree of the Kavasilis family]. Μακεδονικά [Macedonian] 17, 367-396.
- Bryennios, Joseph.* 1784. Τῷ σοφωτάτῳ ἀνδρί, ἀρετῆς τε ἄκρῳ φίλῳ καὶ πίστεως κυρῷ Νικολάῳ τῷ Καβάσιλᾳ. Ed. Ευγενίου Βουλγάρεως, Τα Παραλειπόμενα [The wise man, great friend of virtue and faith, to Nikolaos Kavasilas. Ed. Eugenios Bulgarian, The Missing]. Leipzig.
- Christou, Panagiotis.* 1979. Νικόλαος Καβάσιλας. Εισαγωγή, κείμενο, μετάφρασις, σχόλια [Nikolaos Kavasilas. Introduction, text, translation, comments]. In Φιλοκαλία των νηπτικών και ασκητικών [The Philokalia of the Niptic and Ascetic]. Vol. 22. Thessaloniki.
- Gigante, Marcello.* 1958. Ciceronis somnium Scipionis in graecum a Maximo Planude translatum. La Parole del Passato, 59-60, 173-194.
- Gouillard, Jean.* 1967. Le Synodikon de L'orthodoxie: Édition et Commentaire. *Travaux et Mémoires* 2. Paris, 1-316.
- Guilland, R.* 1935. Le traité inédit «Sur l'usure» de Nicolas Cabasilas (extr. des Mélanges Sp. Lampros). Athens, 269-277.

⁹ „Κόσμος εισί τη του Χριστού Εκκλησία.“ Pozri Miklosich, F. – Müller, J. 1862.

¹⁰ Podrobnú analýzu byzantskej antropológie na základe textov Nikolaja Kavásila pozri P. Nellas (1995).

- Kavasilas, Nikolaos, Agios. 2004.* Περί της εν Χριστώ ζωής: Λόγοι επτά [The life in Christ: Seven Orations]. Souroti Thessaloniki.
- Kavasilas, Nikolaos. 1865.* Περί της εν Χριστώ ζωής [The life in Christ]. In *Patrologiae cursus completus*, edited by Jacques Paul Migne. Paris. Vol. 150, 493-725.
- Kugea, C. 1909.* *Analecta Planudea*. In *Byzantinische Zeitschrift* 18, 106-146.
- Labrou, Soutlana. 2012.* Ο Αυτοκράτωρ Μανουήλ Β΄ Παλαιολόγος ως Θεολόγος. Συμβολή στην έρευνα της Παλαιολογίας Γραμματείας [Emperor Manuel II Palaiologos as Theologian. Contribution to the Research of the Palaiologan Literature]. Thessaloniki.
- Laurdas, V. 1952.* Νικολάου Καβάσιλα. Προσφώνημα και επιγράμματα εις Άγιον Δημήτριον. [Nikolaos Kavasilas. Address and Epigrams to Saint Demetrius]. *Επετηρίδα Εταιρείας Βυζαντινών Σπουδών* [Yearbook of the Society of Byzantine Studies] 22, 108-109.
- Matsoukas, Nikos. 2010.* Ιστορία της φιλοσοφίας Αρχαίας Ελληνικής, Βυζαντινής, Δυτικοευρωπαϊκής: Με σύντομη εισαγωγή στη φιλοσοφία [History of Ancient Greek, Byzantine, Western European Philosophy: With a Brief Introduction to Philosophy]. Thessaloniki.
- Miklosich, Franz – Müller, Joseph. 1862.* *Acta Patriarchatus Constantinopolitani*. Volume 2, 27. Vindobonae.
- Milko, Pavel. 2009.* Úvod do byzantské filosofie. Červený Kostelec.
- Nellas, Panagiotis. 1984.* Εισαγωγικά στη μελέτη του Αγίου Νικολάου Καβάσιλα [Introductions to the Study of St. Nikolaos Kavasilas]. In *Πρακτικά Θεολογικού Συνεδρίου εις τιμήν και μνήμην του σοφωτάτου και λογιωτάτου και τοις όλοις αγιωτάτου οσίου πατρός ημών Νικολάου Καβάσιλα του και Χαμαετού* [Proceedings of the Theological Conference in honour and memory of the very wise and our Saint Father Nikolaos Kavasilas and Hamaetos]. Thessaloniki, 67-86.
- Nellas, Panagiotis. 1995.* Ζών Θεούμενον. Προοπτικές για μία Ορθόδοξη κατανόηση του ανθρώπου [Zoon Theoumenon. Perspective for an Orthodox Understanding of Man]. Athens.
- Palamas, Grigorios. 2010.* Υπέρ των ιερώς ησυχάζόντων [For the Sacredly Prayers]. In *Γρηγορίου του Παλαμά. Συγγράμματα* [Gregory of Palamas. Writings]. Vol. 1. 3rd ed. Thessaloniki, 313-694.
- Paradopoulos, Stylianos. 1967.* Ελληνικά μεταφράσεις θωμιστικών έργων. Φιλοθωμισταί και αντιθωμισταί εν Βυζαντίω [Greek Translations of Works by Thomas Aquinas. Adherents and Opponents in Byzantium]. Athens.
- Paradopoulos, Stylianos. 1970.* Συνάντησις ορθοδόξου και σχολαστικής Θεολογίας εν τω προσώπω Καλλίστου Αγγελικουδή και Θωμά Ακινάτου [Meeting of Orthodox and Scholastic Theology in the Person of Kallistos Angelikoudis and Thomas Aquinas]. Thessaloniki.
- Papaioannou, Stratis. 2013.* Michael Psellos: Rhetoric and Authorship in Byzantium. Cambridge.
- Rackl, Michael. 1924.* Die griechischen Augustinusübersetzungen. *Miscellanea Fr. Ehrle* (Studi e Testi 37) I. Città del Vaticano, 1-35.
- Tomadakis, N. 1959.* Χρονολογικά προβλήματα Ιωσήφ Βρυεννίου [Joseph's Bryennios chronological problems]. In *Επετηρίδα Εταιρείας Βυζαντινών Σπουδών* [Yearbook of the Society of Byzantine Studies] 29, 1-33.

JÁN ZOZUĽAK

prof. ThDr. Ján Zozuľak, PhD.
Constantine the Philosopher University in Nitra
Faculty of Arts
Department of Philosophy
Hodžova 1
949 74 Nitra
Slovakia
jzozulak@ukf.sk
ORCID ID: 0000-0001-5263-1224
WOS Researcher ID: AAB-5533-2020
SCOPUS Author ID: 57204003830

ST. MAXIMUS THE GREEK (ARTA, CA. 1470 – MOSCOW, 1556) AND HIS BYZANTINE WORLDVIEW AS HIS CONTRIBUTION TO SLAVIC INTELLECTUAL ETHICAL ENCODING

Neža Zajc

DOI: 10.17846/CL.2020.13.2.99-110

Abstract: ZAJC, Neža. *St. Maximus the Greek (Arta, ca. 1470 – Moscow, 1556) and His Byzantine Worldview as His Contribution to Slavic Intellectual Ethical Encoding*. The paper investigates the foundations of the ethical values that shaped the deeply personal theology of St. Maximus the Greek. By providing the original evidence from his writings (as well as from manuscripts) and the precise biographical context, the author reveals significant disagreement between Maxim's Russian co-speakers and his previous philological, ascetic and monastic experience, concerning the Byzantine system of education, especially the Byzantine consideration of divine wisdom and human knowledge. In particular, this paper analyses Maxim's understanding of (Greek) grammar. It also discusses the question of 'the Jesus prayer' and its possible literal traces in the writings of Maxim the Greek. In conclusion, it seems that Maxim the Greek created a completely unique ethical system of intellectual knowledge that should be connected to the Athonite prayer and liturgical practice.

Keywords: *St. Maximus the Greek (npen. Максим Грек), Byzantine ethical system, Italian humanism, grammar, liturgy, Jesus prayer, liturgical canticles, monastic values, asceticism, the Holy Mount Athos, the Holy Monastery of Vatopedi*

Some biographical facts and notes on the writings

Born as Mihail Trivolis in Arta, a town in Greek Epirus, near the border of Ioannina's patriarchate and the Albanian lands, which followed the Byzantine rites with the bilingual liturgical languages, Old Greek and Albanian (Janin 1955, 21, n. 1, 533), Mihail received an excellent education at home. His uncle Demetrius¹ was well known for his passion for manuscripts (Denissoff 1943, 121-123) and developed his own collection. He collected precious manuscripts and books, and had been in contact with Greek and Italian intellectuals who were seeking Greek knowledge. The Library of Trivolis was probably one of the sources of manuscripts for the Medici Library (Denissoff 1943, 126). It seems that in his youth Mihail was already on the path to a lifetime of learning in various languages, and especially in his native Greek. In his later theological writings he claimed that grammar (and particularly Greek grammar) is the beginning of every kind of wisdom, and that it is the first step into philosophical taught:

“Grammar is the Lord's and apostolic teaching, which is trained (practised) intensely among the Hellenes. Because it is the entrance into philosophy, its power cannot be understood within short words and in a short time.” (Moscow, RGB, Mss. Rum. 264, f. 132 r.)

¹ He is known to have been one of Mihail's relatives (cf. Denissoff 1943, 83).

In these words can be recognised an emphasis on the meaning of the Hellenic nation, that was significant for the late Byzantine period from the 13th century on (Ševčenko 2002, 284). From the other side, this could be explained as the reflection of the significance which the early-Renaissance gave to intellectual activity², in which (Mihail) Maxim chose its specific aspect, particularly, that philological practice should be the main condition for understanding and further valuation of the natural sources as the basic philosophical foundations (origins: gr. arche) of Divine and human mind. While, if this kind of understanding of grammar might reflect the bilingual practice of Technê by the Byzantine diplomat and first teacher of Greek who was invited to the West, Manuel Chrysoloras, as it was given in his *Erotemata* (Robins, 237), it could be compared with the view of the Byzantine scholar, polyhistorian and a monk himself, a member of “the first Greek diaspora”, Maximus Planudes, who stood theologically against the controversial lat. *Filioque* (Robins 1993, 202) – exactly what Maxim the Greek attacked in his polemic works in Muscovite Russia. However, both Chrysoloras who was responsible for the real beginnings of humanistic teaching in the West (Mann 2001, 16-17), and Planudes, who taught non-Greek-speaking citizens of the Byzantine Empire classical Greek and translated many scientific and philosophic texts from Latin, shaped the intellectual sphere with which Mihail Trivolis first identified himself. Indeed, the above-mentioned view of grammar was characteristic for those Greek speakers who were refining their language over all their lives.

When he was 20 years old, Mihail Trivolis travelled across Crete, Kerkyra and the Croatian Islands to North Italy, while he became close to Greek philologists, especially to Janos Laskaris and Marko Mousuros. It is likely that in Florence, where in 1492 he met Aldo Manuzio, he not only copied Greek texts (Strabo’s *Geography*, a Byzantine manuscript book called *Geoponica* and Joseph Flavius’s *Jewish Antiquities*), and transcribed old manuscripts, but also edited Greek philosophic texts and perhaps translated them. In autumn 1496 Mihail was recommended to Venetian typographer Aldo Manuzio (Speranzi 2010, 281, 283), who later utilised his handwriting as ‘Druckvorlagen’ for printing of Theocritus’s *Idylls*.

It seems possible that Mihail’s non-academic (non-institutional) education contained at least two practices. One was teaching non-Greeks his native language, which was Mihail’s first employment at the Mirandola Castle, teaching Greek to Gianfrancesco Pico Della Mirandola, the nephew of Giovanni Pico Della Mirandola. At around that time Gianfrancesco completed his philosophical works *De imaginatione* (by December 1500) and *De rerum praenotione* that speaks against pretended modes of prophecy (Schmitt 1967, 191-192). It has to be mentioned that Giovanni Pico also wrote the work *Against astrology*. *De imaginatione* and *De rerum praenotione* had a great influence on Mihail Trivolis, who worked to spread anti-Aristotelian views with regard to Platonic philosophy shared by the Mirandola thinkers. He insisted on studying the ancient philosophers from the original texts and objected to adoption or simplification of Platonic ideas, a view that he had in common with the Byzantine scholar John Argyropulos. Nevertheless, we know nothing for certain about Mihail’s opinion of Neoplatonism (Denissoff 1943, 312, n. 5).

The other practice which Mihail followed was his study of Greek patristic texts by comparing individual words from Greek biblical texts with the corresponding Latin versions. At the Mirandola Castle Mihail probably first encountered ascetic writings, such as those of Basil the Great and the teachings of Pseudo-Dionysius the Areopagite, whom he understood as a direct follower of Jesus

² The philologist (lat. grammaticus) was considered as a devotee (‘philoï’) of the study of words (‘logoi’) who drew on the expert knowledge of the language, culture and history of Greece and Rome to determine the precise meaning of an ancient author’s word in a specific context. Within that they were entitled to interpret any type of work – historical, rhetorical, philosophical, or poetical. Philosophers were searching for fundamental truths and timeless wisdom (‘wisdom’) (Kraye 2001, 142, 148).

and the Apostle Paul, and of Roman origin. There he may have become familiar with the texts of early Byzantine monasticism, including the influential sixth-century work by John Climacus, known as *The Ladder of Divine Ascent*. This would certainly shed some light on Maxim's later writings, not only literally but also iconographically.

Mihail Trivolis lived at the Mirandola Castle twice and between his stays he travelled again to Kerkyra (Corfu). When he returned to Mirandola, he was accepted "with joyful greetings, confirmed by several signs" as he said himself in a letter to John Grigoropoulos, a Greek scholar from Crete who lived in Venice (Denissoff 1943, 230). It was from the Mirandola Castle that he wrote most of his letters to Scipion Carteromach, and established his personal preference of ethical values that were based on intellectual pleasure, combined with a significant touch of ascetic spirituality. He practised intellectual pursuits in the workshop of Manuzio, where he collaborated with other Greek members of the diaspora, such as Nikolaos Sophianos and Zacharias Kalliergis, but also with his Italian colleagues, like Angelo Poliziano, Marcilio Ficino, Giovanni Crastones and Cristophoro Landino. Ficino and Crastones were monks, and Crastones edited the Psalter and *Bilingual Lexicon* (Greek-Latin Dictionary) which were printed by Aldo Manuzio. Landino, a former teacher of Ficino, was one of those humanists who adhered to the view of "natural magic" based on Pliny's *Natural History*, commentaries on which Landino made in collaboration with the Medici Academy, when he was residing at the Mirandola Castle (cf. Manetti 2007, 133).

Mihail's interest in ascetic practice also arose from listening to the preaching of Girolamo Savonarola. As a matter of fact, after the death of Savonarola in 1498, Mihail Trivolis entered the Florentine Monastery of San Marco, but remained there less than a year as a novice, and then he left it (Sinitsyna 2008, 24-25). When he received an invitation to Bologna University from the canonist and scholar Urceo Codro (who was of Slavic origin), he refused it (Denissoff 1943, 92-93).

Mihail Trivolis moved from Italy in 1503 and returned to his native Greece. In 1506, he joined the Vatopedi (Vatopaidi) Monastery at the Holy Mount Athos, which was dedicated to the Holy Annunciation of the Mother of God. Mihail Trivolis was ordained and given the monastic name Maxim (following the monastic example of Saint Maximus the Confessor). In the Athonite monastery Maxim worked on manuscripts and continued his extensive writing, translation and transcribing activities, to which he added the knowledge of Slavic languages. At the Holy Mount Athos he began to revise liturgical and hagiographic books. His previous experience from Italy was well appreciated, and the monk Maxim soon became known for his competence in dealing with precious and delicate manuscripts. Moreover, it could be presumed that he kept some of the contacts that he had established with Italian-Greek colleagues from his time in North Italy (Denissoff 1943, 322). It is of great interest to hypothesise about the correspondence between Gianfrancesco Pico Della Mirandola and Maxim, the Athonite monk, while having in mind that at that time (1503 – 1506) both started to write poetic works in verse. Unfortunately, there is no historical evidence that such communication took place. The Vatopedian monks entrusted Maxim with the work of copying a damaged document from the 11th century which was crucial in the land disputes between the Zoograph and Kastamonitou Monasteries. This small document shows Maxim's knowledge and ability to handle manuscripts and his understanding of the importance of old documents that had not been touched for centuries (Fonkich 2003, 71-73).

It was at the Holy Mount Athos that the monk Maxim created his own poetic works which were sent to Constantinople (Denissoff 1943, 322), where these were approved by Manuel "The Great Rhetor" (ca. 1460 – ca. 1531), to whom Maxim dedicated some of his epigrammatic verses. Maxim's verses showed a humanistic sense of synthesis with the vision of "the songs, born from Muses, Graces and Wisdom" (Grek 2008, 104). Besides Maxim's epigrammatic (short) works, his poetical texts had homiletic character. For example, he composed a service-prayer to Saint

Erasmus of Ochrid, a saint known for very strict asceticism practiced in caves in the Balkans. At this time he became a close disciple of the Constantinople Patriarch Niphon II, who was a Metropolitan in Walachia. With him Maxim participated in Orthodox missions outside the Holy Mount Athos, particularly in Macedonia, Albania and Moldo-Walachia. The need for such missions arose because of the spread of various heretical teachings in the Balkans and central Europe, and during these travels Latin was used as the language of diplomatic conversation, as a sign of respect and consideration of the equality of all members of the Church, with the rite of baptism realised in non-violent conditions of converting people to Christianity.

During his Orthodox missions the monk Maxim became familiar with the colloquial language of the South Slavs. He must have become familiar also with the phonetic side of Slavonic language that was liturgically confirmed by the Orthodox Church of the Slavs. If he had previously, around Venice and on the Croatian islands, heard the Slavic dialects and perhaps sporadically the related Slavonic liturgical language, he could now get a more profound insight into Slavic common language, and particularly into the sacred language of the Church and liturgy. When he afterwards described such missions in his letter to Metropolitan Macarius (1542 – 1546/7 – Sinitsyna 2014, 15), he reported that at that time he was already working on polemic writings against heresies, and declared that when preaching the Orthodoxy he was truly inspired by the Holy Spirit:

“I was doing a great work for our Orthodox faith, as not only here, among you, but already previously I wrote down the proper teachings against the biggest heresies, that means, against the Hebrews, Muslims, and even against Hellenes, and against those who are seducing the Orthodox believers, that means liars, the superstitious, astrologers [...] and in front of the very noble men, called ‘Lachs’, I preached our Orthodox faith in the pure Light and totally unambiguous, only with the grace of the Holy Paracletus.” (Paris, NB, Mss. Slave 123, f. 79 r.)

This paragraph also indicates among which nations the Athonite monk Maxim might have preached the Orthodox faith, and it is clear that such assignments were likely conducted among the Italians, Albanians, or Romanians, whose language was of Roman origin. He crossed the Balkan Peninsula where he certainly came into contact with the Slavs. However, some Balkan nations were already Orthodox Christians, and Maxim experienced their Slavonic liturgical language as one of the Orthodox linguistic features of the religion.

In the Athonite monastery of Vatopedi he also wrote many poetic works for Patriarch Niphon II, such as *Elegiacs* and *Verses*. After the Patriarch's death Maxim, his disciple, wrote the ‘biographical epigraph’, *The First Epitaph on Patriarch Niphon II*, which by mentioning the prophet Elijah reminds us that this saint was particularly popular among the South Slavs. For Maxim's spiritual development at that time his most important work was a hymn in the form of a Canon dedicated to St. John the Baptist, one that still remains in the Athonite manuscript. In contrast to Romanos Melodos, who in the sixth century composed a poem of 18 odes on the death of St. John the Baptist (Tillyard 1923, 14-15), Maxim's Canon included seven odes with an overture and hirmos(es), marked by a highly lyrical notion. Since then, Maxim's poetic works were most closely connected to liturgical contemplation that could be associated with the understanding of the Church in the context of the interpretation of the Holy Bible. This approach could be particularly connected with ‘the Mystagogy’ of St. Maximus the Confessor (Bornert 1966, 112-115) and his theological interpretation of the sacred space. At that time the Vatopedian monk Maxim had already revised various liturgical manuscripts, since his critical marks in the form of theological variants (reader's commentaries) have been found in the margins of *The Hagiography of Clement of Ochrid*. This text is included in a rare Greek manuscript (Vatopedi, Mss. 1134) in

the paleographic style of a late Byzantine bouleé (14th century), similar to the characteristics of the Constantinople (S. Sophia, the convent of the Theotokos) parchment formation of the manuscripts (cf. Barbour 1981, 23-24) which also contained the monastic service to this saint (in the Menologion of November the 25th).

Perhaps Maxim could have become a prominent liturgical monastic poet, had he not accepted a mission to Russia in 1516 where he was to work as a translator and redactor of liturgical books on the request of Muscovite Great Prince Vasili III. This was a part of an Orthodox mission in his sincere service to the Vatopedi Monastery, which at that time faced poverty and starvation. Maxim came to Moscow with a completed system of his ethical values, and immediately began to work as a redactor and translator, dedicating his work to the Highest. After first translating the Apostolic Works, he soon started work on translating an annotated Psalter with exegetical commentaries, together with an extended patristic interpretation of the canticles. Maksim Grek – as he was called in Russia – became the first translator of the entire manuscript of the Exegetical Psalter into Old Church Slavonic. He soon received many confirmations of his spiritual influence on the highest ecclesiastical and imperial circles in Moscow, and was known as one of the most educated theologians and philosophers of the age. However, in 1525 he was suddenly accused of making heretical mistakes in his translation work by the Moscow Church council, and remained imprisoned until almost his dying day (for about 25-7 years). He was not only forbidden to communicate, read (his own Greek books were taken from him) and write (Sudnye spiski 1971, 55), but also to attend liturgical service (the Divine Liturgy) and to receive the Holy Eucharist, which was surely the harshest punishment for an Athonite Orthodox monk. These punishments resulted from the fact that Maxim refused to translate the text of the *Church History* of Theodoret of Kyrr, as he was asked to by the Metropolitan Daniil because he thought that its complex theological content might be too difficult (with theologically doubtful terms) for some Russians. Then in 1531 further accusations against him were raised. He was suspected of being a Turkish spy (Sudnye spiski 1971, 133), of witchcraft, and of insulting the honour of the Holy Mother of God, due to his translation of the hagiographic text on the *Life of The Mother of God*, from the *Menologion* of the Byzantine hagiographic author Symeon Logothet Metaphrastos (Sudnye spiski 1971, 127). That translation Maxim completed in 1521 (Sinitsyna 1977, 65, n. 20).

After the second trial he was moved to another prison in Tver Otroch Monastery. After that, the conditions of his imprisonment were mitigated and he was allowed to write. It seems reasonable to suggest that Maxim began to write mainly auto-apologetic texts in his self-defence. In these, he mostly referred to various biblical correspondences with his autobiographical approach that he got already acquainted with in Italy (when he was at Mirandola and in Florence, where he was in the with the Camaldulian monk Pietro, and in the writings of Savonarola). His special consideration of the Bible in the form of an apologetic answer, named by him as 'Libellus' (Sinitsyna 1977, 153), might be compared to a literary genre commonly used by educated monks in the early Renaissance in the North Italy as a call to a philologically attested theology (cf. Hay, Law 1979, 302, 144, n. 10). This effort places Maxim within the contemporary European humanistic movement. Secondly, he started to write polemical works, especially against the Latin additions (modifications) to the Credo of the Christian faith, which was the controversial *filioque*.

II. Works

Maxim began to work on his most profound writings (selected author's works), which were mainly apologetic and he claimed that he was innocent until the end of his life. From his point of view his work (of translation and revising the texts) was highly righteous, because his translations

were done under the rule and power of the Holy Spirit. However, it seems clear that in Maxim's experience in Moscow two (Orthodox) ethical systems – Byzantine and Russian (Slavic?) – confronted each other.

Maxim's Orthodox ideal could be associated with the intellectual life of the early church, participating in theological debate and production of manuscripts and books. His intellectual hierarchy was therefore particularly influenced by the ascetic rule dividing knowledge into two kinds: one, *external*, proceeded from the human mind (including the medieval quadrivium and trivium which were not secularized),³ and the other, the respectable one, *internal* knowledge which had been associated only with prayer, meditation, liturgy, reading and contemplating the Bible.⁴ It could be said that such a view places him alongside members of "the first Greek diaspora" that considered theology the 'queen of sciences' (Robins 1993, 201), but it seems that Maxim alone came to the conclusion that, according to his words, "only those texts that are inspired by the Holy Spirit are sacred and in essence good and profitable for people" (the internal knowledge). However, the latter could be also recognized as Maxim's contemplation of the Holy Bible.

As noted above, Maxim the Greek understood grammar as a gateway to philosophy (**the first level**). At the first level grammar should represent condition for more sophisticated contemplation, and specifically for philosophy which Maxim the Greek saw as a form of *external* knowledge, attributed to human beings. Moreover, the knowledge of grammar should be the basis for further learning and the foundation for education in the (literary, literate) sciences, and for the teaching of philosophy, theology, history, geography, rhetoric and poetics. It means, according to Maxim the Greek, that grammar is the science of the written and spoken word. Indeed, according to his very important saying which Maxim might have adopted from quite similar thoughts of St. Maxim the Confessor: "The human soul is made of words (rational), and it is at the same time immortal" (cf. Grek 2014, 155) and if it is pure and in accordance with God, it can also "participate in godlike discussions/words of God" (Paris, Mss. Slave 123, 217 v.-218 r.). Consequently, such view of grammar suggests that it is at the same time created in accordance with the human mind (soul). Additionally, it has to be mentioned that Maxim considered theology only from the Christological aspect, or as he called it directly "the theology of Jesus Christ" (Grek 2008, 194-195). In truth, he felt that the only fruit of one's life should be literary activity, and thus creation of texts. In point of fact, he understood words as a platform for Jesus Christ's constant presence.

On the other hand, in the text entitled "About correcting Russian books" Maxim considered grammar in a new aspect (**the second level**). He stated that grammar is "sacred" (and apologized, saying that he corrected mistakes that previous Russian scribes or translators had made because they had not studied and practiced "the Holy grammar" enough – Grek 2014, 136). Literally, he said: "*grammar as the Holy*" (the adjective in the reverse position – Mss. Slave 123, f. 260 r.), which could have two meanings. Firstly, an understanding of grammar as (one of the forms of) sacred knowledge; secondly: because Maxim had in mind the texts of the Holy Scripture and liturgical texts, this statement could be related to biblical philological textuality. Therefore, at the second level, in the second example, the Holy grammar is especially related to biblical exegesis as the approach not only to learn more about the history of the Bible but also to meditate every single

³ However, it has not been yet confirmed whether the Byzantines accepted the theory of education corresponding to the *trivium* and *quadrivium* of Western Europe (Reynolds, Wilson 1991, 75).

⁴ Indeed, one could find the similar view in 'Examen vanitatis doctrinae gentium' (1520) of Gianfrancesco della Mirandola, where he employed Sceptical arguments (taken from Sextus Empiricus) in order to demonstrate the unreliability of all human knowledge, and in particular Aristotelian philosophy, compared with the absolute certainty of the divinely revealed Bible (cf. Kraye 2001, 155; Schmitt 1967).

word (verse, phrase, sequence) of the Holy Scripture, which was reasonably connected with the Byzantine art and humanistic practice of biblical exegesis.

It should be kept in mind that, as mentioned above, in this context the phrase means ‘the grammar of the sacred texts’, or, directly ‘the grammar of the Holy Bible’. Knowledge of the Holy grammar, according to Maxim the Greek, educated the purest part of spiritual consciousness of the human mind (humanity). The Holy grammar was one of the tools shaping the inner world of one’s intimacy, formed by monastic values and ascetic ethics. The latter created the space of the *internal* knowledge, inspired entirely by the redirecting (overcoming) of the actions of one’s calling of the Holy Spirit, analogous to the liturgical invocation (gr. Epiklesis). Consequently, for Maxim grammar and philological activity were never separated from his prayer and spiritual practice. This is the reason why he, even when he purposely supported the traditional Byzantine dogmatic doctrine, free from innovation or alien influences, ascribed a lot of value to grammatical education, and learning from sacred manuscripts and to learning which led beyond those ends.

In the exegetical commentaries of his extended interpretation of 150 psalms of the Psalter, there are profound commentaries on the biblical canticles, among which one can find an explanation of Mary’s canticle (‘Magnificat’) by Gregory Nazianzen, who interpreted that canticle from the perspective of a hierarchical cosmographical worldview, and expressed heartfelt praise of the humanity created by God and the glorification of the Holy Word as the incarnated God the Son.

In fact, in an (unpublished) text about the saying: “Go, my people, go and step forward, and along etc.” (“the Divine prophet Isaiah is saying ‘Go, my people, step into your cellar; close the door, etc.’”), which in the Parish manuscript follows after the Letter to Metropolitan (Archbishop) Macarius, Maxim provided his own understanding of the 5th liturgical song, based on the verses of Old Testament prophet Isaiah’s canticle (cf. Semjachko 2011, 128), and singularly, of one verse (“Come, my people, enter thou into thy chambers, and shut thy doors about thee: hide thyself as it were for a little moment until the indignation be overpast”; Is 26, 20), and he interpreted the liturgical verses (Psalm 125, 6; the Book of Isaiah) in an ascetic context.⁵ Moreover, Maxim included here verses from other liturgical canticles (from the ‘Song of three children’), as one could find them in the Exegetical Psalter and also in the Liturgical Psalter after the reading of the 150 psalms – which Maxim the Greek translated-revised four years before his death (1552).

Furthermore, in the same text Maxim founded the theological cosmography of the internal space, shaped only by a person’s inner life, limited by his soul, spirit and mind. To describe the space untouched by five external senses he created the term ‘internal man’⁶, one who lives in silence and hidden peace. According to Maxim, such spiritual space is not formed by geographical movement or someone’s actions, but by the virtuous fulfilment of Christ’s sacred commandments, which could give rise to the contemplating reality of prayer and meditation. After providing Christ’s words (“Walk while ye have the light” – Jn 12, 35) Maxim clearly explained them: “Not walking between the places (cities), but virtuous realization of Christ’s Holy commandments” (Mss. Slave 123, f. 80 v.). In other words, the man of virtue should be at the same time marked by the signs and influence of the Holy Spirit. Maxim defined the subjects of the oxymoronic verse of Isaiah’s liturgical song (cf. Is 26, 14), “The dead cannot be alive, and the healers do not rise”, as follows: “the dead” are

⁵ However, it seems that the source for those Old Testament’s words came from the Septuagint as the full phrase is not provided (there are no words: ‘Let step’) in the (Standard and Slavic) Bible.

⁶ This expression (‘internal man’) Maxim used also in his text ‘About the Permission to the Less Fasting’ which follows the above-mentioned text (Mss. Slave 123, f. 73 v.), and in the text ‘The Teaching About the Improvement of the Monastic Life and About the Power of the Great Schema (The Highest Monastic Degree)’ by which the “monastic cycle” (f. 80 r. – 90 r.) of the texts in the Paris manuscript collection of Maxim the Greek’s works is completed.

the non-Christian nations that will not receive eternal life. “The healers” (their ‘spirits’) Maxim explained in the reversed sense and in the soteriological context with the crucial meaning that ‘the healers’ are apostolic words (epistles) by which even the fallen souls (and dead bodies) will rise (cf. Is 26, 19; Mss. Slave 123, f. 80 r. - 81 v). He tried to explain the liturgical Song of Isaiah not only with regarding the prophecy of the (contemporary?) threat to Christianity (“the irrational Seldjukes and Pharisees who imprisoned Apostles in dark confinements”), but also with the connection to the New Testament claims about the torture of Christ (eschatological stress on the closeness of the Lord’s Judgment and His Second Coming), and to apostolic preaching (by the words: “who both killed the Lord Jesus and the prophets, and drove us out, and please not God, and are contrary to all men” – 1 Tess 2, 15-16; “You want to foreshadow us the blood of this Man” – cf. Acts 13, 27-32). It could be said that he compared the Old and New Testament signs of the never-ending, uninterrupted and continued presence of Christ. However, a detailed reading reveals another aspect of Maxim the Greek’s interpretation. If he truly synthesized the Old and New Testament at the synchronic level, at the same time he implicitly stressed the personal impact (‘Seldjukes’, ‘us’, ‘blood of the man’) in the explanation of Isaiah’s words (cf. Is 26, 19) by the following interpretation: “the fertile man will be joyful and he will be refreshed in the dew of the morning, which means God’s baptism, the Communion of the sacred gifts of the Holy Spirit and the pure pleasure, coming from the sacred scriptures”. The ‘Dew of the morning’ is defined in the liturgical Song of Isaiah as ‘the future recovery’ which is coming to the Earth after Lord’s (illness, recovery and) birth of “the Spirit of salvation” (Moscow, GIM, Mss. Uvar. 85/14, f. 130r. – 130 v.).⁷ One should notice that Maxim mentioned spiritual experience and advancing towards intellectual perfection alongside baptism. The immanent autobiographical semantic features act as the juxtaposition of two realities, biblical and contemporary - the age of the early Renaissance.

An intimate and very personal aspect, characteristic for Maxim’s interpretation, declares the third point of view, which notes the eternal value and liturgical moment. It could be defined as ‘tertium comparationis’, by which Maxim’s understanding of the biblical message could not be described as only allegorical (cf. Sinitsyna 2014, 41), or symbolic, but as highly metaphorical with moral sense (a metaphorical figure with moral teaching and with the theological dimension of cosmography as the dogmatic concept of the Holy Trinity as well as the support of future human’s dignity – cf. Grek 2008, 155-156). That means of ‘saying differently, in other words’ those biblical verses, that were at the same time written under the power of the Holy Spirit and should be interpreted in the poetic discourse, led ultimately by the Holy Spirit. This is the legacy of the lyrical effect and of the meaning of biblical interpretation by which Maxim approved his system of ethics.

Holy Spirit, accessible through liturgical experience, was the main guidance of all Maxim’s actions and literary inspirations, and allowed him to do his translation work and his polemical, theological and other literal personal work during his imprisonment in Muscovite Russia. The description of collecting all mental energies in the heart corresponds to the so-called ‘prayer of the heart’ or ‘the Jesus prayer’, better known from the beginnings of Athonite hesychasm, which, as Byzantine’s last religious controversy (1341 – 1357), had a decisive impact on Byzantine philosophical and theological thought, although, in fact, it went back to earlier ascetic practices (Reinert 2002, 265-267). For Gregory Palamas, Theodore the Studite and the mainstream of Russian hesychasts, such as Nil Sorsky, the expression of the “sun of the mind”, coming from the interpretation of the Corpus of Pseudo-Dionysius the Areopagite (Prochorov 2010, 208), and the contemplation and vision from the light of Mount Tabor as the visual sign of divine’s energy (Prochorov 1968, 92), were very significant. However, in the writings of Maxim the Greek the

⁷ Cited from the original manuscript (one of the earliest copies of) Maxim the Greek. This is the Psalter without commentaries, the so-called ‘Liturgical Psalter’ that Maxim the Greek revised-translated in 1552.

emphasis on such light cannot be found. Instead, he brought to Russia his experience of “the man who is righteous and therefore has the right to experience the sun as a pure reflection of God’s light”, and his own, very strict hierarchical view of the sequence of Christological history, attainable only through the spiritual development. It could be said that Maxim the Greek combined Byzantine worldviews with Athonite ascetic values, but, in fact, he endorsed a specific, intra-biblical ethical view, to which he added patristic interpretation. In one of his earlier texts written in Moscow (*The First Letter to Fiodor Karpov against Astrology*), he clearly expressed his understanding of the levels of spiritual knowledge available to enlightened individuals. He stated that only three Apostles, James, John and Peter, those who witnessed the moment of Christ’s Transfiguration, were able to see Christ in His glory, and could perceive the real and deep meaning of salvation. In other words, they gained an insight – meant in a theophanic sense – into Christ’s mind by Holy Grace. All others, including patristic authors (Maxim the Greek named particularly Gregory of Nyssa, Gregory of Nazianzen, John Chrysostom and Basil the Great) stayed only at the bottom (at the foot) of Mount Tabor. In the same passage Maxim mentioned the contribution of Gregory of Nazianzen (in “the 7th Homily on the Silence”) and his consideration of ascetic life which is exactly “the hidden life in Christ”, gained after the loss of the pearl by the merchant who willingly chose the life of complete poverty (Grek 2008, 313-314).

In his programmatic text *The confession of the Orthodox faith*, Maxim the Greek stated that he was continuously singing-pronouncing the name of the Lord (“All days and nights I am singing [...] also in everyday praising I am singing, blessing, praising and saying: ‘Lord, Thee, my God, the lamb Divine, the Son of God, please, accept the sins of the earth, have mercy upon us’”, Grek 2014, 55), which could be a proof that he practised the prayer of the heart, and that it was in Old Church Slavonic – what was very important, regarding the Russian accusations on his account that he “did not know enough Russian Slavonic language” (cf. Bulanin 2017, 90-91; Ivanov 1969, 17). The latter was decisive for Maxim when he was put to the Monastery’s prison (“in dark, solitude, and in starvation, without the right to speak, to read, to write and to communicate” – Sudnye spiski 1971, 55) and suffered discrimination from Russian church authorities. He was prohibited to attend the liturgy which could be the reason that led him to interpret the Bible using theological and liturgical keys, similarly to Maximus the Confessor, albeit in a deeply personal way that differed from previous interpretations due to his own implicit self-identification. The highly personal path of every single interpretation, very significant for Maxim the Greek’s writings and his deeply personal theology, was, however, a reflection of his involvement in his age, in an age of mixed religious values and horror of individual disappearance along with the threat of losing the Christian state in the early Renaissance. In conclusion, he came to a strict division of knowledge, one that did not provide for even the minimum area of mixed values. Moreover, Maxim understood the confusion of different sorts of knowledges in Russia as a lack of faith in the Holy Spirit.

However, the internal knowledge was never specified by Maxim. Instead, it is possible to suggest that this knowledge could be achieved only by the most advanced monastic practice, completed during the training of the mind by the teachings of sacred writings, wakeful prayers and vigils that are pleased to God – as he indicated in the text “The Teaching About the Improvement of Monastic Life and About the Power of the Great Schema”. (Paris, Mss. Slave 123, f. 88 r.). This creative act could be healing because it reflects the (historically, theologically, philosophically) non-limited knowledge. The experience of prayer, under the control of the Holy Spirit, can lead to an allowance to visionary or mystical experience, what could be properly related to the gift of prophecy in the context of the biblical historical reality. Maxim the Greek implicitly suggested that all these “wisdoms”, related to the so called internal knowledge, can (should) be expressed exclusively in the literal form (by words) – in the Christological sense (the Lord as the

Holy Logos). His understanding of the internal knowledge is therefore closely associated with the concept of 'studia humanitatis' which Maxim got to know in North Italy, where he also saw the threat to the Christian religion from the Turkish invasion. He was one of the few people at that time who felt that the pristine canonical Christian knowledge in Europe and the Christian Church itself were endangered.

Epilogue

In Muscovite Russia Maxim realised that the value of the Good, in terms of human virtue, could be neglected and that it is possible to manipulate the sources of morality in the name of Orthodox faith. Perhaps in this sense we can understand Maxim's words which he pronounced with a mild smile and in a peaceful voice when he heard that Russian collaborators with whom he had worked on translation lied about him to the council: "His soul will raise him up" (Sudnye spiski 1971, 102). No scholar has previously discussed or interpreted his words, although they are among the most characteristic of Maxim the Greek, even if not directly expressed in his writings. If we look deeper at this phrase, which Maxim the Greek used several times during the trials against him, we could come closer to the nature of his mind. He forgave his accusers and was capable of seeing their souls rising them up. This was clearly the evidence of his spiritual superiority over the injustice that he experienced in Russia. Maxim was aware of the presence of the Holy Spirit in his literary works, translated texts and edited liturgical manuscripts. In Moscow, however, he experienced the diminishing role of the Holy Spirit as a basic inspirational value in one's literary, translation and writing activity. Additionally, he understood that in Russia people did not believe in the immortality of the human soul, as "licensed" by the action of the Holy Spirit. Finally, it is possible that Maxim did not observe properly ministered procession of 'Epiclesis' in the Russian liturgical practice of sacred gifts of the Holy Spirit. It was the faith in the guidance of the Holy Spirit which led him in his personal prayer, the ascetic practice that had already acquired at the Holy Mount Athos. Consequently, he arrived in Moscow with a developed ethical hierarchical system of intellectual and theological values.

In Russia he met with a lack of grammatical knowledge, and his linguistic knowledge was proclaimed heretical. This was strange and new for the Vatopedian monk Maxim, who received scholarly (philological, humanistic) training and education in North Italy. In North Italy, he was influenced and intellectually shaped by the special humanistic theory of poetic and rhetoric works of literature, appreciated as a new educational ideal under the term 'studia humanitatis', expressed by Aeneas Silvius Piccolomini (Simoniti 1979, 139-140) whose 'Story about the Fall of Constantinople' Maxim the Greek also translated in Moscow. However, such ideal of literal knowledge was uncommon in other places or cities in Europe.

It seems that Maxim the Greek successfully synthesised the humanistic view of life-time intellectual development and moral theology (which differed also from Italian humanists) based on the interpretation of 'biblical reality', with his monastic Athonite knowledge (theological, patristic, hagiographic, liturgical), in a deeply personal and strict theocentric approach that he named "Orthodox".

REFERENCES

Primary sources (manuscripts)

Paris, Bibliotheque Nationale: Mss. Slave 123.

Moscow, RGB (Russian Government Library): Mss. Coll. Rum. 264.
Moscow, GIM (Russian Historical Museum): Mss. Uvar. 85/14.
The Holy Mount Athos: The Monastery of the Holy Vatopedi: Mss. 1134.

Secondary sources

- Barbour, Ruth.* 1981. *Greek Literary Hands. A. D. 400 – 1600.* Oxford.
- Bornert, René.* 1966. *Les commentaires byzantins de la divine liturgie du VII au XVe siècle.* Paris.
- Bulanin, Dimitrij.* 2017. М. Максим Грек - греческий писатель или московский книжник? [Maxim the Greek: Was he a Greek Litterateur or an Expert in Muscovite Writings?] In *Studia Slavica et Balcanica Petropolitana* 22/2, 84-98.
- Denissoff, Eliah.* 1943. *Maxime le Grec et l'Occident. Contribution à l'histoire de la pensée religieuse et philosophique de Michel Trivolis.* Paris – Louvain.
- Fonkich, Boris L'vovich.* 2003. *Греческие рукописи и документы в России в XVI-начале XVIIIв.* [Greek Manuscripts and Documents in Russia in 16th-at the beginning of 17th centuries]. Moscow.
- Hay, Denys. Law, John.* 1989. *Italy in the Age of the Renaissance 1380-1530.* Longman History of Italy. London and New York.
- Ivanov A. I.* 1969. *Литературное наследие Максима Грека [Literal Works of Maxim the Greek.]* Leningrad.
- Janin, R.* 1955. *Les eglises orientales et les rites orientaux.* Paris.
- Kraye, J.* *Philologists and philosophers.* In *The Cambridge Companion to Renaissance Humanism* (ed. Jill Kraye). Cambridge 2001, 142-160.
- Manetti, Renzo.* 2007. *Mona Lisa: Leonardo's heavenly companion.* In *Monna Lisa. Il volto nascosto di Leonardo. Leonardo's hidden face* (R. Manetti, L. Schwartz, A. Vezzosi). Firenze, 119-145.
- Maksim Grek.* 2008. *Сочинения I.* [Works, P. 1.] . Moscow.
- Maksim Grek.* 2014. *Сочинения. Т. 2.* [Works, P. 2] Moscow.
- Prochorov, Gelian Mihailovich.* 1968. *Исихазм и общественная мысль в Восточной Европе в XIV в.* [Hesychasm and the Social thought in Eastern Europe in 14th century]. In *TODRL (Trudy Otdela Drevnerusskoj Literatury).* Leningrad, 86-109.
- Prochorov, Gelian Mihailovich.* 2009. *Византийская литература XIV в. в Древней Руси.* [Byzantine Literature of 14th century in Old Rus']. Sankt Petersburg.
- Reinert, Stephen W.* 2002. *Fragmentation.* In *The Oxford History of Byzantium.* Cyril A. Mango (ed.). Oxford, 248-283.
- Reynolds, L. D., Wilson, N. G.* 1991 *Scribes and Scholars (A Guide to the Transmission of Greek and Latin Literature).* 3rd ed. New York.
- Robins, H. Robert.* 1993. *The Byzantine Grammarians.* New York: De Gruyter.
- Schmitt, Charles.* 1967. *Gianfrancesco Pico Della Mirandola (1469 – 1533) and His Critique of Aristotle.* ARCH vol. 23. S. I.
- Semjachko, S. A.* 2011. *Рукопись как сборник постоянного состава. Rukopis' F. I. 738 kak sbornik postojannogo sostava.* In *Миниатура и текст. Миниатура и текст [The Miniature and the Text]* (E. A. Gordienko, S. A. Semjachko, M. A. Shibaev). Sankt-Peterburg. 124-162.
- Simoniti, Primož.* 1979. *Humanizem na Slovenskem.* Ljubljana.
- Sinitsyna, Nina Vasil'evna.* 1977. *Максим Грек в России.* [Maxim the Greek in Russia]. Moscow.
- Sinitsyna, Nina Vasil'evna.* 2008. *Раннее творчество преподобного Максима Грека.* In *Maksim Grek. 2008. Сочинения I.* [Works, P. 1] Moscow, 15-83.

- Sinitsyna, Nina Vasil'evna.* 2014. Творчество преподобного Максима Грека 30–50 гг. XVI в. и собрание избранных сочинений из 47 глав. In *Maksim Grek.* 2014. Сочинения. Т. 2. [Works, P. 2] Moscow, 12-47.
- Speranzi, David.* 2010. Michele Trivoli e Giano Lascari. Appunti su copisti e manoscritti greci tra Corfù e Firenze. In *Studi Slavistici VII*, 263-297.
- Sudnye spiski.* 1971. *Sudnye spiski Maksima Greka i Isaka Sobaki.* [The Documents of Trials against Maxim the Greek and Isaac Sobaca]. Pokrovski, N. N. – Shmidt, S. O. (eds.) Moscow.
- Ševčenko, Ihor.* 2002. Palaiologan Learning. In Mango, Cyril A. (ed.). *The Oxford History of Byzantium.* Oxford, 284-293.
- Tillyard, H. J. W.* 1923. *Byzantine Music and Hymnography.* Oxford.

Neža Zajc, Ph.D.
Research Centre of Slovenian Academy of Sciences and Arts
History and Slavic Studies
Institute of Cultural History
Novi trg 2
1000 Ljubljana
Slovenia
neza.zajc@zrc-sazu.si

THE CHURCH'S ATTITUDE TO THE MEANS AND PHILOSOPHY OF COMMUNICATION IN THE 9TH AND 16TH CENTURIES: COURAGE AND TRUST VERSUS ESCAPE AND CENSORSHIP

Andrzej Adamski – Barbara Przywara – Sylwia Przybyło

DOI: 10.17846/CL.2020.13.2.111-123

Abstract: ADAMSKI, Andrzej – PRZYWARA, Barbara – PRZYBYŁO, Sylwia. *The Church's Attitude to the Means and Philosophy of Communication in the 9th and 16th Centuries: Courage and Trust Versus Escape and Censorship*. This article is interdisciplinary. It concerns the research area of communication and media studies, theology and history. The authors analyze papal documents issued in the sixteenth and seventeenth centuries, which concerned the distribution of the so-called avvisi - handwritten ephemeral writings, commonly regarded as prototypes of modern press. The authors put forward the hypothesis that the criticism of avvisi at that time was mainly based on an immediate political need, while arguments of theological nature had less influence on this attitude. Nevertheless, such an attitude should be regarded as conservative and withdrawing. The authors juxtapose it with a diametrically different approach to the issue of communication, which the Church presented in relation to the mission of Cyril and Methodius. The courageous and trusting attitude of inculturation and treating the language of the Slavic peoples as an instrument of evangelization allowed for more effective missionary activities.

Keywords: *social communication and journalism, avvisi, the Catholic Church, Constantine and Methodius*

Introduction

During the SARC-CoV-2 coronavirus pandemic in March 2020, the Holy See and individual bishops gave the faithful dispensations from the obligation to participate in the Sunday Eucharist, recommending spiritual communication with the Church community through radio, television or Internet transmissions. This form of participation in an emergency such as a pandemic was considered fully-fledged and had the same spiritual effects as physical participation. And yet, initially, in the era of dynamic radio development, the popes responded negatively to questions about the possibility of transmitting the Eucharist. They were undoubtedly guided by respect for the liturgy and care for the respect for it. They believed that it was not appropriate for the celebration of the sacraments to be adjacent on the ether waves with obscene and indecent content. However, the victorious approach was the pragmatic and reasonable one, which made us ask the question whether this intransigence will cause spiritual benefit to the faithful or spiritual harm to the sick, the servants, those who are too far away from the temple, or everyone else who, for important reasons, cannot take part in the Sunday Eucharist personally? (Szczeplaniak 2012, 11-13). Nevertheless, the Church's stance towards the broadly defined means of mass communication has not always been favorable. The beginnings were difficult and often characterized by scepticism and mistrust, even hostility. This was not only true for radio, cinema or television, but above all for print and press.

This article addresses these issues. The direct subject of research and analysis will be the three statements of the popes on the publications which are considered to be prototypes of modern press. These statements are the two apostolic constitutions of Pius V “*Romani Pontificis providentia*” and Gregory XIII “*Ea est rerum*” (both published in 1572), as well as Sixtus V “*Bando contra li calunniatori e detrattori della fama et honor d'altri*” of 11 November 1586. (this was, however, already a much smaller document). The content of these acts will be shown in a historical, social and religious context, and then analysed in terms of the message, the effects and further evolution of the Church's attitude towards the means of communication. In particular, the aim of the article is to answer the following questions: Can these papal documents be considered as the first statements of the Catholic Church on the press? What were the conditions for this particular position of the Holy See and not the other? The authors would also like to refer the content of these documents to the events of the ninth century, to the work of Constantine and Methodius, so the next research question is: Is not such a rigorous and reluctant attitude of the Church, so strict and reluctant to the modern forms of mass communication formed in the sixteenth century, a step backwards and a denial of the courageous missionary attitude of the Solon Brothers? Contrary to appearances, the answer to these questions is not simple or unambiguous. The authors of this article put forward a hypothesis that the sixteenth-century criticism of *avvisi* found its source primarily in an immediate political need, while arguments of theological nature had less influence on that attitude.

These issues can be attributed to the research area of media and communication theology, which is one of the subdisciplinary scientific subdisciplinary of communication and media studies. Due to the interdisciplinarity of the article and the subject of the research, the authors will use methods typical of both the social communication and media sciences, historical sciences and theological sciences (historical, linguistic and sub *ratione Dei* method)¹. The authors will make a desktop research of available studies on the history of the press and journalism (especially on *avvisi* and their role in shaping the modern circulation of information in Europe) and the history of the Church, taking into account her internal situation in the sixteenth century. This will allow for a better understanding of the factors that influenced the formation of the current doctrine of the Catholic Church on the media.

¹ The historical method is „the mapping in man of salvation events and the whole history of salvation, accomplished in biblical times and continuing cognitively throughout history. It emphasizes the empirical dimension, that is, certain historical events, studied with the means belonging to the historical sciences. In turn the linguistic method includes the study of language. Three approaches are possible: neopositivist – it focuses on syntactics; hermeneutic – it examines the meanings of Christian language and structuralist – it treats the linguistic layer as a representation of the structure of the Christian phenomenon (Remisiewicz 2015, 129). As for the sub *ratione Dei* method, according to H. Seweryniak (2010, 19-20) it consists of two stages. The first one „recognizes” the studied problem, taking into account its complexity, interdisciplinarity of the problem, possible conditions, etc. In the second, the theological interpretation of the problem is made, considering it in the light of biblical anthropology and axiology and the Magisterium of the Church. The points of contact between theological concepts and those taken from other sciences are also examined. In other words, we come from non-theological sites to show their theological significance (including how they broaden our culture of faith), to show coherence or inconsistency with the Catholic value system. In the case of the documents in question, the authors will attempt to read them in their proper historical context – so that, through the prism of the epoch in which they were created, the Church's efforts to achieve man's main goal, which for the Church is salvation, can be read.

State of Art

The relationship of the Roman Catholic Church to the social media has been the subject of many studies, carried out from various research perspectives, with particular emphasis on historical, theological and social. As far as the historical perspective is concerned, it is important to note the differences in showing the beginnings of the Church's reference to the media. Jan Chrapek (1989, 245) stresses that "the Church has modified her approach to the press, film, radio and television over the course of time, in line with the changes taking place in this respect in intellectual circles. Today, the moral and defensive attitude has been replaced by an open attitude of the Church towards the means of social communication". This author distinguishes several periods in the Church's official approach to the media: the moral-defensive period (1832 – 1922), the period of the Church's openness to new media (until the Second Vatican Council), a period of in-depth theological reflection (during the Second Vatican Council) and finally the post-conciliar period (after 1965) (Scratch 1989, 231-240). Different researchers, however, take a different approach to which of the Church's official statements should be regarded as the first with regard to the social media. Much depends on the definition and understanding of the media. If we consider books as such, all papal documents on preventive censorship of prints, the index of forbidden books and everything connected with publishing books are included in this approach (Pokorna-Ignatowicz 2002, 16; Rolfes 2007, 8-9; Mordarski 2007, 35-37; Łęcicki 2012, 26-27; Adamski – Łęcicki 2019, 24). However, for many researchers, the Church's official reference to the media starts with the encyclical "Mirari vos" by Gregory XVI of 1832 (Scratch 1989, 231; Schmolke 1981, 410-412; Lewek 2003, 47) and even the pontificate of Pius XII (Kappeler 2006, 59; Caccamo 2008). This is due to the lack of recognition of the ephemeral writings already existing in the 16th century as social media. In fact, the Church has already spoken about the press and journalism in 1572 in two apostolic constitutions². These were critical statements and kept in a forbidden tone, and in 1621 something happened that could be called an unwilling acceptance of journalistic activity.

Historical and social background

The 16th century was the beginning of the development of various forms of information distribution, considered to be the prototypes or even ancestors of modern press. These were ephemeral letters, usually written by hand. It is likely that they emerged and evolved as an offshoot of mercantile information (Infelise 2010, 51). They were called differently in different countries (gazette, avisso, mercury)³. Typical avvisos were handwritten, published before the popularisation

² While the former, published by Pius V, is noted by some studies (e.g. Pokorna-Ignatowicz 2002,17; Świgoń 2009), the latter, published by Gregory XIII, is rather noticed only in very detailed and specialized historical studies and almost completely unknown by researchers dealing with the theology of media and communication.

³ M. Infelise explains: "In Italian the most usual term between the fifteenth and sixteenth centuries was the generic avviso (notice), which did not however distinguish between the object and its content. A German avviso could be at one and the same time a news-sheet carrying various nuove (news) coming from Germany or, more simply, a single piece of news from Germany. In Venice the term reporto was widely used with the same meaning, which was then carried to England as the word report. Consequently reportista (reporter) was synonymous with a compiler of newsletters or gazettes. In Rome from the mid-sixteenth to the end of the seventeenth century, the expression menante enjoyed great favor to denote a writer of handwritten work. Around 1560 the word gazzetta began to be recorded but seemed for many decades to be primarily a term belonging to the spoken language to refer to those news-sheets without any great credibility which might circulate in the city" (Infelise 2010, 53-54). In the following article the

of a printed magazine (although also for some time after the invention of printing). Private letters were their prototype, as the role of written communication gradually grew. Monarchs and statesmen, as well as scientists and merchants increasingly used the written word to maintain mutual relations. The content was official and the language used was usually Latin, but more and more often small announcements of a general nature written in the national language were added at the end of the letter; they were read in the private circle of friends after the letter was delivered. Gradually this final message became longer and more important than the letter itself. It was copied on separate pages and then sold to interested recipients (Vanthoor 1950, 8-11).

As a separate textual genre, *avvisi* has existed since the 1640s. They could be purchased by subscription, and their advantages consisted in the regularity and speed of their information, mainly concerning political and military events (Nuovo 2011, 196). *Avvisi* more than any other source give a lively and relatively complete picture of the political and social life, customs and passions of the time. They make it easier for us to understand how political events influenced each other and how international and local public opinion was created (Van Houtte 1925, 360). Topics other than politics and military issues have been hosted by *avvisi* quite rarely: in Rome, religious events were occasionally discussed, and (rarely) extraordinary phenomena (fires, floods, earthquakes) were described (Petitjean 2010, 112). Roman *Avvisi* also included a compilation of news from the papal court and Rome, which circulated among merchants, bankers and diplomats. The information contained there concerned celebrations, performances, births and deaths, as well as events and scandals. Later, the *avvisi* printed in Rome and other Italian cities contained information about events from distant places (Jones – Wisch – Ditchfield 2019, 556-557).

As the content of the news was in the local language, the name of the newspaper was also changed in the local language. *Avviso* appeared in two variations: *secreto*, handwritten only, containing confidential information addressed to persons in power, and *avvisi pubblici*, which could be written or printed (Arblaster et al. 2016, 66-67). In Italy, Venice is considered to be their homeland, where they initially served as an official information service for ambassadors and ordinary people. However, agencies were soon set up by professional writers (*scriptori d'avvisi*). In Rome, they were better known as *novellanti* or *gazettanti* (Vanthoor 1950, 8-11) or *menanti* (the origin of this word is not clear; most often it is assumed to come from Italian words meaning conduct or intrigue (Petitjean 2010, 113)). In fact, Venice and Rome are rightly considered the two main centres of *avvisi* production in Italy (Nuovo 2011, 196). It would, however, be a mistake to say that the range of *avvisi* was limited to Italy only; they were known in many European countries, and among the main centres, where this – very modern for those times – form of communicating news was very popular, one mentions Vienna, Brussels, Antwerp and Prague among others (Petitjean 2010, 111-112).

There is a difference of opinion among historians as to whether, due to its form and content, *avvisi* can be called the ancestor of modern press. This is how most historians perceive them (Petitjean 2010, 116), although M. Infelise (2004, 212) stipulates that *avvisi* have a slightly different genesis than the modern press – namely, that they are a child of Italian love for political intrigue and debate. J. Raymond (2008, 1-2) notes, on the other hand, that in order to speak of a newspaper as it is understood today, six characteristics must be met: publication, i.e. commercial accessibility for the public, regular periodicity, serial publication, continuity of the title and physical format, timeliness of the content and heterogeneity of the content. Nevertheless, it acknowledges that: “manuscript news media [...] constituted an early modern media revolution that was central to state formation, reading, and politics in this period. The quantity of news provision increased,

authors are going to use the Italian term „*avvisi*“. For more concerning the naming and origin of the various terms see: (Arblaster et al. 2016, 66-67; Petitjean 2010).

resulting in a qualitative transformation, and news media became embedded in politics and culture” (Raymond 2008, 1).

It should be noted that although externally *d'avvisi* resembled ordinary letters, they were the product of conscious activity of the correspondent, who treated their editing and distribution in a professional manner, making them a source of income. These letters had a permanent title, and lacked the typical courtesy and interest in the personal affairs of the addressee (Wolert 2005, 52). Thus, they could definitely be considered the prototype of the modern press, although the printed press did not appear until the next century.

Research

The Apostolic Constitution occupies a very high position in the hierarchy of importance of official Church statements. It is the Pope's solemn letter of faith or ecclesiastical discipline, which applies to all or part of the Church [...]. By virtue of the Constitution the truths of the faith (e.g. dogmas), norms concerning liturgy and ecclesiastical discipline are proclaimed (Catholic Encyclopedia 2002, 732). The promulgation of a document of this rank therefore means that the two popes mentioned above attached great importance to the issues discussed in them.

Both constitutions were published in 1572, only 6 months apart. The first was issued by Pope Pius V (1566 – 1572), a few months before his death⁴.

It was entitled “*Romani Pontificis providentia*” and was published on 17 March 1572. In the ‘*Romanum Bullarium*’ it is explained that it was written ‘*Contra scribentes, dictantes, retinentes, transmittentes et non lacerantes libellos famosos atque litteras nuncupatas d'avvisi, continentes alicuius famae laesionem futurorumque successuum et eorum que pro regimine Status Ecclesiastici secreto tractantur revelationem.*’ (Bullarium Romanum 1862, 969-971). (Against writers who write, dictate, preserve, transmit, and do not destroy defamatory books and writings called *d'avvisi*, containing a violation of someone's good reputation, and the disclosure of future events and things that are treated in secret for the management of the Church).

This short text consists of two parts. The first part contains a reference to the situation that caused the Pope to decide to issue this letter. At the outset, it refers to the already existing regulations relating to the publication of “defamatory books”. (*famosum libellum*). The Pope reminds us of the total ban on publishing them, and of the rules for dealing with them, if someone finds or otherwise comes into possession of such a book (“and if someone finds such a book, whether at home, in a public place or any other place, he is obliged to destroy it or burn it before someone else finds it, and not to reveal to anyone what he has found, but whoever does otherwise will be subject to the same penalties as the author of such a crime”). Further, the Pope regrets that severe punishments do not deter the authors of these publications. They are called “sons of

⁴ As Pope Pius V, he acted in three directions: the introduction of the Trentine reform into the life of the Church, the fight against numerous heresies of that time and the fight against Islam (Kumor 2004, 172). He was characterized by a modest lifestyle and extraordinary piety. Faced with great diversity in the field of liturgy, he tried to unify the liturgical books. Thus he gave rise to „curial centralism“. (Tüchle – Bouman 1986, 132). During the pontificate of Pius V, the „Roman Catechism“ (a textbook for the preaching and catechetical activities of the clergy), the „Roman Breviary“, the „Roman Missal“, among others, were created, and work began on the final determination of the text of the Vulgate. He took up the fight against heresies with great determination. In 1568, he published the „Bull“ on Thursday, in which he collected „church censorship against the heresies of the time“. (Kumor 2004, 172). Some authors note that the pontificate of this pope gave the church a „spirit of certainty and authoritarianism“. (W. J. La Due, 251), which was due to fear of the spread of heresy.

injustice and disciples of loss” (*iniquitatis filii, perditionis alumni*), and in the long catalogue of the titles of their wines it is mentioned “touching with various insults and insults some rulers, prelates, noblemen, public and private persons, taking away their good fame and honor” and telling not only what happened, but “also what – according to the bold judgment of the authors – will happen in the future”. This catalogue of guilt is extended in the second part of the Constitution to include making, dictating, writing, copying, preserving or transmitting to anyone “libelous books and writings called in spoken language *lettere d’avvisi*, containing insults, insults, and violations of someone’s good name and honor, or any writing that deals with future incidents, or reveals what is secretly treated before us or before other persons appointed to administer the state of the universal Church”.

The result, according to the Pope, is “hatred, hostility, rioting, quarrels, murders, an insult to God’s majesty, a danger to souls, and a disastrous example and a disgrace to many. And all this is done “under the imaginary pretense of some writing, by an unknown author, not only from our city [i.e. Rome], but from various provinces. The Constitution imposes sanctions on publishers, distributors or owners of such writings, putting them on an equal footing. Although the document does not explicitly mention the penalties that threatened to be imposed for these crimes, it is known that they were very drastic, including the death penalty⁵.”

The second constitution, known as “*Ea est rerum*” (*Bullarium Romanum* 1863, 12-13), was issued on September 11, 1572 by Gregory XIII, considered to be one of the most outstanding popes⁶. The document is headlined: “*Contra famigeratores nuncupatos “menantes” corumque scripta recipientes et famosos libellos scribentes et mittentes*” (Against gossipers, known as “*menanti*” [Italian designation for editors of the aforementioned *lettere d’avvisi*], and those who receive their writings, and against those who write and send out defamatory books.) The structure of this document is similar to the previous one. In the first part, however, the extensive (albeit negative) characteristics of the people who publish the “*lettere d’avvisi*” are noted. They are even called “a sect of indecently curious people” (*setta hominum improbe curiosorum*),” who can either find out everything about public and private matters, which they can either find out from everywhere, or make up their own mind as they like, [...] whether it happened or not, whether it was true or false, they report, accept, write down, in such a way that they have already created some new art of it”. Then many of them write “usually collected from false gossip of the crowd, of unknown authorship, here and there, they send out.” In these notes, “not only do they mock past things as they please, but also what is to come out of this or that thing, they ridiculously prophesy. For making such notes or accepting, transcribing and distributing them, there was a risk of being sentenced to galleys (for life or time). The justification for such drastic steps is the “great evil” that results from the distribution of these writings – “because false things instead of true things are often spread, either directly or indirectly, and by some artificial pretence good fame and opinion is violated by others.”

⁵ Such a severe punishment was given to a certain Annibale Cappello, among others, although there are voices saying that he was not a typical Roman *menante* and that he was convicted primarily of serving heretics and writing pornographic books (Lee 1991, 90).

⁶ Gregory XIII (1572 – 1585) was the successor of Pius V and continued the church reform. He was a professor, an expert in law, and was committed to supporting science (e. g., he significantly contributed to the development of *Collegium Romanum*). He believed that a good clergy education was extremely important for the church. He led the reform of the Julian calendar, creating the Gregorian calendar (named after this Pope). He also reformed church music. Like his predecessor, Pius V, he implemented reforms of the Council of Trent. He made special efforts in the struggle against the spread of Calvinism in northern European countries. (Tüchle – Bouman 1986, 132-136; Kumor 2004, 171-174).

The letter issued by Sixtus V⁷ on 11 November 1586 was entitled: 'Bando contra li calunniatori e detrattori della fama et honor d'altri'⁸ ('banishment against slanderers and detractors of fame and honor of others'). However, it was a document of a much lower rank than the Apostolic Constitution, a letter of a typically administrative nature. It concerned the same behaviour as the two above-mentioned letters. It also sustained severe punishments for the above acts: death sentence, confiscation of property and eternal shame ("condanna a morte, confisca dei beni ed infamia perpetua") (Lee 1991, 90).

The rigour and severity of the documents in question may be astonishing today. For the people of the 21st century, brought up in the spirit of interreligious dialogue, ecumenism and tolerance, such a drastic restriction of freedom of speech is unacceptable. However, we must remember that the interpretation of views, legal acts or behaviours must take into account the context of the era in which they took place. Therefore, the interpretation of the Pope's teaching on the media requires us to take a broader view.

Above all, it is important to remember the very important assumption for the Church that the highest good of man is the salvation of his soul⁹; it takes precedence over such values as freedom or even life. Meanwhile, the fourteenth and fifteenth centuries were full of new philosophical ideas and religious and political events (including the crisis of papal authority, Western schism, ideas proclaiming the sovereignty of the people and of every ruler, the separation between politics and morality, and especially the beginning of the Reformation). The first Protestants intensively disseminated their ideas by printing in large quantities (books, brochures, letters), using the local language (and not like the Latin elite of the time). The spread of printing allowed for a kind of "media war" between Protestantism and Catholicism – already in 1534 French Protestants used the press to publish their ideas. In Switzerland, on the other hand, posters ridiculing Catholic rituals were hung, in other countries, satirical poems and caricatures were spread on house walls and brochures were distributed (Briggs – Burke 2010, 102).

The Popes of the Reformation era were strongly focused on politics, and the Church itself was increasingly in crisis, both on the spiritual, internal and organizational levels. It was only in the first half of the 16th century that the papacy gradually changed on the religious and moral level. A radical reform leading to an end to the crisis was brought about by the Council of Trent, called by Pope Paul III in 1544 with the bull "Laetare Jerusalem"¹⁰, and its opening took place on 13 December 1545. It lasted for three separate periods: in the years 1545 – 1547 for the pontificate

⁷ Sixtus V (1585 – 1590), was the successor of Gregory III and, despite a rather short pontificate, introduced many changes in the structure of the church's supreme authority, which remained valid for several centuries. He also arranged the issues of dealing with the affairs of the universal Church and the Church State. He was the founder of 15 cardinal congregations for more important matters, whose activities and structures were precisely defined. He was the founder of the Vatican Printing House mainly in order to prepare a new edition of the Vulgate. (Banashak 1989, 133; Tüchle – Bouman 1986, 136-138).

⁸ The scan is available online in a digital version: <http://dr.casanatense.it/drviewng.html?action=jumpin;idbib=1299;idpiece=-1;imageNumber=1>.

⁹ It is based on a passage from the Gospel that says: „Well, if your hand or your leg is the cause of sin for you, cut it off and throw it away! It is better for you to enter into life with a crippled or chilly person than with two arms or two legs to be thrown into eternal fire. And if your eye is the cause of sin for you, cut it out and throw it away! It is better for you to come into life with one eye than with two eyes to be thrown into a fire hell. (Mt 18, 8-9; cf. Mk 9, 43-48).

¹⁰ The first councils were convened by the emperors, so they were presidents. It was not until the Fourth Lateran Council (1215) that these duties were taken over by the Pope, who could attend the Council in person or delegate his Legates (which took place, among other things, during the Council of Trent). (Sitkowska 2013, 9-10).

of Pope Paul III, then in the years 1551 – 1552 for the pontificate of Pope Julius III and in the years 1562 – 1563 for Pope Pius IV. (Kumor 2004, 162). The three successors of Pius IV, who ended the Council of Trent, were called the Great Trent Popes (Pius V, Gregory XIII and Sixtus V). (Banashak 1989, 123). They are the authors of the documents discussed in this article.

The tool of counter-reformation was, among other things, the development of an index of forbidden books, which the faithful were not allowed to read. Moreover, they could not be traded, they could not even be kept, and their finder was obliged to deliver them to the Inquisition. However, it turned out that there was a gap in this fearful flow of uncontrolled information and opinions of regulations. There was no mention of handwritten private letters... However, they often revealed information that the popes would prefer to keep secret. As already mentioned, their authors did not avoid repeating rumours or spreading untruth on purpose. The Pope's response to this problem was very strict legal regulations. Their enforcement was all the easier because the popes of that time had not only spiritual power, but also the secular, including military power, according to the current doctrine of Caesarpapism. It must be remembered, however, that its doctrinal assumptions "were not of a dogmatic nature, but were the result of an extreme interpretation of Christian dualism, which arose in a specific historical situation". (Krukowski 1993, 27).

Similarly, criticism of the authors of *avvisi* cannot be seen as a dogmatic statement, but above all as an administrative one. Today, it could be compared to the struggle with fake news that "are analysed as a 21st century biggest thread of new media". (Paśławska – Popielska-Borys 2018, 136)¹¹. The Pope's worries concerned primarily the dissemination of bad or confidential information, e.g. about the Pope's health, about clergy or information of a sensational nature. The Pope's health in particular was a taboo subject. The Romans waited impatiently for the time *sede vacante*, i.e. the period between the Pope's death and the election of his successor. At that time, the papal law ceased to apply. If the Pope was infamous and disliked, the people attacked his statue on Capitol Hill. It can be seen that the disinformation about the expected death of the Pope was seen as a threat to order and also undermined the authority of the papal authority, causing confusion and chaos in the streets of Rome (Hunt 2014, 145-146).

Therefore, in the Pope's reaction, there is no point in looking for direct theological-philosophical motivations. He acted in the same way as many rulers at that time – he reacted to the uncontrolled spread of information (especially false information) which could have damaged his authority or put his power at risk.¹² Already in 1275 England issued a decree against the spread of false messages. Similar measures were taken by Charles V (1519 – 1556) and Philip II (1556 – 1598) (Vanthoor 1950, 16), among others.

On the other hand, there was a growing realisation that the flow of reliable information was necessary, at least for the mighty of this world. In 1572, the Venetian decree exempted ambassadors, secretaries and representatives of the princes from the ban on *avvisi*, thus recognising that their

¹¹ On the other hand, it is puzzling and worrying that after so many centuries of media development, in the era of ethical and legal regulations concerning journalism, one of the main challenges for the media is to fight for the truth, which in the era of disinformation, fake news, propaganda and the collapse of journalistic ethics becomes a scarce commodity (Los 2015, 33). However, the process of reaching the truth is complex and different for every human being; it takes place „inside the human soul and through the senses, imagination, experience and intellect in various ways“. (Ntotsika 2019, 39). The task of the Church is to accompany people on this journey, the task of the media is to help to reach the truth, or at least not to interfere with it.

¹² What is worrying in the history of the Church, however, is the fact that often, despite emphasizing the importance of morality and fidelity to the Gospel, the actions of the popes were primarily aimed at the maintenance of military, political, economic and social power (Cf. Gluchman 2017, 62).

production and dissemination was essential for the smooth running of politics (Infelise 2002, 156-157). The secular authorities changed their policy towards publishers quite quickly and granted those who wanted to submit to censorship a patent or permission to print certain documents (Vanthoor 1950, 16). The situation was somewhat different in Rome: since 1602, any dissemination of the *avvisi* required the written consent of the City Governor. They began to be considered a dangerous category of writings, and their circulation was prohibited regardless of their content. They were subject to similar censorship to printed magazines (Infelise 2002, 155; Dooley 1999, 1326). However, the repression did not yield great results, mainly because the custom of reading *avvisi* has gained great popularity. Moreover, only some content was unacceptable. Thus, if there were no violations against the Pope and his rights in his writings, no sanctions were imposed. D'Onofrio (1962) points out that it issued on 6 March 1621. The "Bando generale concernente il Governo di Roma" distinguishes between "menanti" and "libellisti" in Chapters 28 and 29, that is to say, between dissemination activities (*avvisi*) and the production of slander and misinformation. The first category of activity was subject to censorship and the obligation to obtain a licence, while the second was still subject to severe penalties, including the death penalty. In his opinion, this could be a sign of reluctance, but still a recognition by the Church of a certain professional group that deals with the dissemination of news. He considers this act to be a kind of edict tolerant of the then precursors of journalism (D'Onofrio 1962, 541).

Discussion and Conclusions

The media doctrine of the Church has long been characterised by mistrust. It was also visible in following centuries, especially in the 19th century. This was due to many factors, for example, the fact that the press (already in its modern version) was often used by enemies of the Church. On the other hand, the pope's desire to control the transmission of information and thoughts is still visible. Even when they called (beginning with the Encyclical *Nostris et nobiscum* given by Pius IX in 1849) for the creation of a "good press", this would still be done under the control of the Church. But the Church quickly realized that the progress of the media is inevitable and instead of being offended by this new reality, the media should be used as a tool for preaching the Gospel and for communicating one's own teaching and point of view to the world. The creation of the daily *L'Osservatore Romano* (1861) or Vatican Radio (1931) is certainly an important result of this reflection.

On the other hand, St. Francis of Sales, recognized as the patron saint of journalists, already in the 16th century did something that today could be described as evangelization through the media. A similarly bold (even pioneering) attitude was presented much earlier by the 9th century Saints Constantine and Methodius. At first, it seems that they have nothing to do with the situation and moment in the history of the Church described in the article. Nothing could be further from the truth! The key to understanding are the words of P. Soukupa (2019, 26): "The history of Christianity could be written as a history of communication, with media playing a role both in faith development and in evangelization. Although Constantine and Methodius did not use social media, in preaching the Gospel they referred to another medium (or rather meta-medium), which is language. A language which (following Gadamer's thought) is a universal area in which human reason and cognition are realized, not just a collection of formal signs (Bronk 1988, 301-303). A language "is created by man, but at the same time shapes its own creator. It develops together with man. Language is an integral part of man's ontological heritage, a testimony of his bodily and spiritual structure. Language appears as a hermeneutic; as a reading of the essence of being and a description of its broadest horizon". (Liszka 2005, 340-341). Thus, the action of Constantine and

Methodius was more than just a simple act of translation. They considered the language of the Slavs to be “an effective tool for bringing the truths of God closer to us” (SA, 12). In order to do so, they themselves had to know the “language and mentality” of these peoples (SA, 11), to immerse themselves in it. In this way they were able to transmit the Gospel message “in conformity with eternal truths and at the same time adapted to the concrete historical situation”. (SA, 21). The key word here is “inculturation”. The culturally creative effects of their activities on the culture of Slavic peoples are enduring. Thus, theirs was not an attitude of fear, separation, and escape, but an attitude of a courageous mission with the message to bring the Gospel to the world and thus to transform it. Already in the ninth century, they had understood perfectly what Benedict XVI articulated in the 21st century: “the world of communications involves the entire cultural, social and spiritual universe of the human person. If the new languages have an impact on the way of thinking and living, this in some way also concerns the world of faith and the understanding and expression of it”. (Benedict XVI 2011).

One may ask, then, what made the Church adopt such a defensive and conservative attitude towards new communication techniques several hundred years later? The crisis and the expansion of Protestantism in print are explanations that are suggested, but they are too simple and convenient. Did Constantine and Methodius work in a less complex world? Yes, they were invited to Rome by the Pope (Pope Nicholas I (858 – 867) and met Pope Hadrian II (867 – 872) and John VIII (872 – 882)) (Husár 2016, 37). But from the very beginning of their missionary activity, they encountered opposition and resistance from the supporters of the so-called Pilate’s pseudo-theory. Advocates of the theory proclaimed that God chose only Hebrew, Greek and Latin as the languages of worship, and denied the right to use the Slavic language to celebrate liturgy and to translate the Scripture into it (Bartula 2012, 13). John Paul II explains the reasons for this resistance in the following way: “Western Christianity, after a period of peoples’ wandering, melted the arriving ethnic groups with the local Latin population, spreading the Latin language, liturgy and culture transmitted by the Church of Rome to all in order to unify the Latin language, liturgy and culture. Such uniformity awakened a sense of strength and compactness in relatively young societies, and had an impact on their development, all of which helped to strengthen their unity and position in Europe. It can be understood that in this situation any difference was felt as a threat to that unity in fieri, and there was a great attempt to remove it by means of various forms of coercion “. (SA 12).

As you can see, the situation of the Church after the Council of Trent did not differ from the realities in which Constantine and Methodius worked. What, then, made the Church choose the path of “breaking up the chicas” in the 16th and 17th centuries? Why didn’t the brilliant intuition of St. Francis of Sales, who instead of censoring the Protestant scriptures, took up the challenge and filled the space of the printed word with the language of the Gospel and the teaching of the Church, find followers? Why did the spirit of censorship, control, and entrenchment prevail in the Church for the next few hundred years?

It is impossible to give a complete answer to these questions in one article. We just want to point out that contemporary changes in communication technology also have an impact on culture, because they change the environment in which people live, their mentality, their ways of thinking, sensitivity, the organisation of work and leisure time... Marshall McLuhan and Walter J. Ong even claimed that the Reformation was the result of the emergence of printing in Europe – the dissemination of this technique of copying thoughts created, in their opinion, a new reality for which the Church was not properly prepared (Chrapek 1990, 12-18). It took the Church a long time to understand that the world of media and communication was above all a challenge to be met. Instead of running away from it, one has to meet it with courage and trust, as Constantine and Methodius did.

REFERENCES

- Adamski, Andrzej – Łęcicki, Grzegorz. 2019. Inter mirifica – a still relevant document. In *European Journal of Science and Theology* 16/4, 23-32.
- Arblaster, Paul et al. 2016. The Lexicons of Early Modern News. In Pettegree, Andrew (ed.). *News Networks in Early Modern Europe*. Leiden – Boston, 64-101.
- Banaszak, Marian. 1989. *Historia kościoła katolickiego, cz.3: Czasy nowożytne 1517-1758*. Warszawa.
- Bartula, Czesław. 2012. Ze studiów nad Żywotami Konstantyna i Metodego. In *Slawistyka* 12, 11-14.
- Benedict XVI. 2011. Address of His Holiness Benedict XVI to participants in the Plenary Assembly of the Pontifical Council for Social Communications. http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2011/february/documents/hf_ben-xvi_spe_20110228_pccs.html
- BR. 1862. *Bullarium Romanum*, VII, 969-971. Torino.
- BR. 1863. *Bullarium Romanum*, VIII, 12-13. Torino.
- Briggs, Asa - Burke, Peter. 2010. *Społeczna historia mediów. Od Gutenberga do Internetu*, transl. by Jakub Jedliński. Warszawa.
- Bronk, Andrzej. 1988. *Rozumienie, dzieje, język. Filozoficzna hermeneutyka H.-G. Gadamera*. Lublin.
- Chrapek, Jan. 1989. Kościół wobec środków społecznego komunikowania. In *Ethos* 31/8, 230-245.
- Chrapek, Jan. 1990. Współczesne techniki komunikowania nowym wyzwaniem dla Kościoła. In Chrapek, Jan (ed.). *Kościół a środki społecznego przekazu*. Warszawa, 11-19.
- D'Onofrio, Cesare. 1962. Gli «avvisi» in Roma dal 1554 al 1605. In *Studi Romani*, 10/5, 529-548.
- Dooley, Brendan. 1999. De bonne main : les pourvoyeurs de nouvelles a Rome au XVIIe siecle. In *Annales. Histoire, Sciences Sociales*. 54/6, 1317-1344.
- EK. 2002. *Encyklopedia katolicka*. t. IX, KUL, Lublin.
- Gluchman, Vasył. 2017. Kresťanstvo a morálka v stredoeurópskej politike 9. storočia [Christianity and Morality in Central European Politics of the 9th century]. In *Konštantínove listy [Constantine's Letters]* 10/2, 62-74.
- Hunt, John. 2014. Rumour, Newsletters, and the Pope's Death in Early Modern Rome. In Davies, Simon – Fletcher, Puck (eds.). *News in Early Modern Europe. Currents and Connections*. Leiden – Boston , 141-158.
- Husár, Martin. 2016. Vybrané aspekty ceremónií a audiencií spojených s pobytom Konštantína a Metoda v Ríme. Otázky procesií a architektúry [Selected Aspects of Ceremonies and Audiences Regarding Constantine and Methodius' Stay in Rome. A Question of Processions and Architecture]. In *Konštantínove listy [Constantine's Letters]* 9/1, 29-38.
- Infelise, Mario. 2002. *Prima dei giornali. Alle origini della pubblica informazione*. Roma-Bari.
- Infelise, Mario. 2004. *Roman avvisi : information and politics in the seventeenth century*. In Signorotto, Gianvittorio – Visceglia, Maria Antonietta. *Court and Politics in Papal Rome 1492 – 1700*, 212-228. Cambridge.
- Infelise, Mario. 2010. *News Networks between Italy and Europe*. In Dolley, Brendan (ed.). *The Dissemination of News and the Emergence of Contemporaneity in Early Modern Europe*. Farnham – Burlington, 51-68.
- Jones, Pamela – Wisch, Barbara – Ditchfield, Simon. 2019. *A companion to Early Modern Rome 1492 – 1692*. Leiden – Boston.
- Kappeler, Warren. 2006. *Communication Habits on the Pilgrim Church: Vatican Teaching on Media and Social Communication*. Montreal.
- Krukowski, Józef. 2000. *Kościół i państwo. Podstawy relacji prawnych*. Lublin.

- Kumor, Bolesław. 2004.* Historia Kościoła, Czasy nowożytny. Rozłam w chrześcijaństwie zachodnim, cz. V. Lublin.
- La Due, William J. 2004.* Na tronie świętego Piotra. Historia Papieżstwa. Wrocław.
- Liszka, Piotr. 2005.* Język jako instrument i przedmiot teologii. In Rosik, Mariusz (ed.) *Żyjemy dla Pana: księga pamiątkowa dedykowana S. Profesor Ewie Józefie Jezierskiej OSU w siedemdziesiątą rocznicę urodzin.* Wrocław, 339-369.
- Los, Josyp. 2015.* The word that enslaves or the word that liberates? In *Social Communication Online Journal* 1/11, 28-34.
- Łęcicki, Grzegorz. 2012.* Media audiowizualne w nauczaniu Jana Pawła II. Warszawa.
- Lee, Valeria Sestieri. 1991.* Avvisi a stampa e manoscritti nella Roma del '500. In *QUADERNI d'italianistica* XII/1, 83-92.
- Lewek, Antoni. 2003.* Podstawy edukacji medialnej i dziennikarskiej. Warszawa.
- Mordarski, Stefan. 2007.* Media w działaniu. Funkcjonowanie środków społecznego przekazu w świetle nauczania Kościoła. Sandomierz – Kraków.
- Murvar, Vatro. 1967.* Max Weber's Concept of Hierocracy: A Study in the Typology of Church-State Relationships. In *Sociological Analysis*, 28/2/69, 69-84.
- Nuovo, Angela. 2011.* Manuscript Writings on Politics and Current Affairs in the Collection of Gian Vincenzo Pinelli (1535–1601). In *Italian Studies* 66/2, 193–205.
- Ntotsika, Alexantra. 2017.* The Truth in Aristotle and Sophonias. In *Konstantínove listy [Constantine's Letters]* 1/10, 36-42.
- Petitjean, Johann. 2010.* Mots et pratiques de l'information. Ce que aviser veut dire (xvie-xviie siècles). In *Mélanges* 122/1, 107-121.
- Pokorna-Ignatowicz, Katarzyna. 2002.* Kościół w świecie mediów. Historia-dokumenty-dylematy. Kraków.
- Paślawska, Paulina – Popielska-Borys, Anna. 2018.* Phenomenon of fake news. In *Social Communication Online Journal* (special issue 2018), 136-140.
- Raymond, Joad. (2008).* Newspaper, Antecedents of. In Donsbach, Wolfgang (ed.). *The International Encyclopedia of Communication.* Wiley, 1-5.
- Remisiewicz, Łukasz. 2015.* Teologia jako nauka formalna. In *Analiza i Egzystencja* 32, 113-142.
- Rogala, Krzysztof. 2018.* Kształtowanie się relacji między państwem a Kościołem. Aspekt historyczno-prawny. In *Teologia i Człowiek* 41/1, 67-83.
- Rolfes, Helmuth. 2007.* Inter mirifica and What Followed: The Second Vatican Council and the Beginning of a New Era in the Relationship between the Church and the Media. In Rolfes, Helmuth – Zukowski, Angela Ann (eds.). *Challenge of Theology and Ministry in the Church ; Festschrift for Franz-Josef Eilers.* Kassel, 8-27.
- SA - Jan Paweł II. 1985.* Encyklika "Slavorum Apostoli". Vatican.
- Schmolke, Michael. 1981.* Information and the Mass Media. In Adriányi, Gabriel – Jedin, Hubert – Dolan, John. *History of the Church, vol. 10: The Church in the Modern Age.* Crossroad, 410-435.
- Seweryniak, Henryk. 2010.* Teologie na "progu domu", In *Kultura - Media - Teologia*, 1/1, 10-23.
- Sitkowska, Katarzyna. 2013.* Aspekty organizacyjne i komunikacyjne II Soboru Watykańskiego. In *Kultura-Media-Teologia* 1/12, 8-21.
- Soukup, Paul A. 2019.* Some past meetings of communication, theology, and media theology. In *Kultura-Media-Teologia* 3/38, 25-46.
- Szczepaniak, Maciej. 2012.* Radiowa transmisja mszy św. z Kongresu Eucharystycznego w Dublinie. Przełom w recepcji transmisji radiowych w praktyce eklezjalnej. In *Kultura-Media-Teologia* 2/9, 8-19.

- Świgoń, Michał. 2009. Stosunek Kościoła do prasy na przestrzeni wieków w świetle dokumentów kościelnych (cz. I). In *Histmag.org*. <https://histmag.org/Stosunek-Kosciola-do-prasy-na-przestrzeni-wiekow-w-swietle-dokumentow-kościelnych-cz.-I-2566?id=2566>.
- Tüchle, Hermann - Bouman, C. A. 1986. *Historia kościoła*, cz. 3, 1500-1715. Warszawa.
- Wolert, Wiesław. 2005. *Szkice z dziejów prasy światowej*. Kraków.
- Van Houtte, Hubert. 1925. Un journal manuscrit intéressant (1557-1648). — Les Avvisi du Fonds Urbinat et d'autres Fonds de la Bibliotheque Vaticane, In *Bulletin de la Commission royale d'Histoire* 89, 359-440.
- Vanthoor, Rene. 1950. *De ontwikkeling van de Pers in Belgie*. Brussel.

Prof. Andrzej Adamski, PhD.
University of Information Technology and Management in Rzeszow
College of Media and Social Communication
ul. Sucharskiego 2
35-225 Rzeszow
Poland
aadamski@wsiz.edu.pl
ORCID: 0000-0002-4075-4224

Barbara Przywara, PhD.
University of Information Technology and Management in Rzeszow
College of Media and Social Communication
ul. Sucharskiego 2
35-225 Rzeszow
Poland
bprzywara@wsiz.edu.pl
ORCID: 0000-0003-0674-1080

Sylwia Przybyło, PhD.
University of Information Technology and Management in Rzeszow
College of Media and Social Communication
ul. Sucharskiego 2
35-225 Rzeszow
Poland
ORCID: 0000-0001-7936-0444

MARTIN LUTHER'S VIEWS ON AND USE OF ARISTOTLE: A THEOLOGICAL-PHILOSOPHICAL ASSESSMENT

Huong Thi Tran

DOI: 10.17846/CL.2020.13.2.124-136

Abstract: TRAN, Huong Thi. *Martin Luther's Views on and Use of Aristotle: A Theological-Philosophical Assessment*. Martin Luther, the 16th century religious thinker and reformer of Western Christendom, is usually depicted as a staunch opponent of Aristotle, especially when it came to using Aristotle's ideas in religious intellectual reflection. Our article aims at examining Luther's use of selected key concepts and ideas from Aristotle, while at the same time criticizing other concepts as dangerously misleading. The selection of concepts is based on their occurrence and relevance for scholastic theology, which Luther evaluates critically. Moreover, we propose to distinguish between Luther's relationship to Aristotle's ideas as these became known to Luther through the available Latin translations of his works, and between Aristotelian concepts that had been employed by selected scholastic theologians. There appears to be a development of emphasis in Luther from his early years to more mature (and expressive) views. Another important distinction that we wish to propose in assessing Luther's attitude to Aristotle is whether his ideas are used *coram hominibus* (i.e., dealing with realities of this earthly realm without a direct linkage to salvation) or *coram Deo* (i.e., dealing with the relationship between God and humans in the history of salvation). A proper evaluation of Luther's views and use of Aristotle has direct theological and ethical consequences, both in the realm of individual ethics as well as in the dimension of social and political interaction of humans.

Keywords: *Martin Luther, Aristotle, Aristotelianism, philosophy, theology*

Introduction

Martin Luther (1483 – 1546), the famous German thinker and reformer of the Latin (Western) Christian medieval church, made an indelible mark on the history of not only the Christian religion but arguably also the Western civilization. Though many reformers before him – such as John Wycliffe (1320 – 1384), John Hus (1372 – 1415), or Girolamo Savonarola (1452 – 1498) – attempted to introduce new ways of thinking into the ecclesiastic and intellectual circles of their day, their efforts had been quenched, relegating their influence to local municipalities or a handful of staunch supporters. With Luther, however, the situation was different, not only due to his own, creative 'genius,' but also thanks to changed geopolitical, social, and technological conditions at the beginning of the 16th century. (Brecht 1993)

My aim is not to attempt to identify and further analyze the historical circumstances that can be considered conducive to Luther's revolutionary thinking about the human predicament and his individual ethical and social responsibilities. The goal of my paper is rather to critically evaluate Luther's philosophical underpinnings by focusing specifically on his treatment of Aristotle (384 – 322 BCC) in his religious and scholarly endeavors. I aim to assess what we believe to be a simplified and shallow view that portrays Luther as an enemy of philosophy who rejects Aristotle (Dieter

2015; Eckermann 1978; Nietzsche 1883), while preferring the thinking of Paul of Tarsus (St. Paul) and Augustine of Hippo (354 – 430). However, the situation appears to be more complicated, requiring a more nuanced approach and assessment of the Reformer's attitude to Aristotle and his philosophy as it had been mediated to Luther through his teachers and the works available to him at that time. (Oberman 1963; Dieter 2014) The thesis I propose is that there are identifiable 'fundamentals' pertaining directly to the kind of Aristotelianism that Luther was confronted with that influenced Luther's religious intellectual reflection. These 'fundamentals,' or, fundamental presuppositions, are sometimes 'anti-Aristotelian' but they still need to be taken into account as directly pertaining to the shaping of Luther's religious mindset. Following a concise analysis of relevant passages from the writings of the German Reformer, I explore the basic concepts and their interpretations relevant to the question of Luther's use of Aristotle in his works.¹ While Luther's theological anthropology stands in stark contrast with Aristotelian anthropology, we can identify constructive points of engagement of Aristotelianism in Luther's expositions of other important topics. More importantly, Luther's opposition to Aristotle should be primarily understood as his opposition to the typical scholastic intellectual reflection of Aristotle rather than to Aristotle himself (Oberman 1966). Another methodological challenge of my study stemmed from the fact that there are almost one thousand references to Aristotle or Aristotelianism in Luther's writings (LW and WA), spanning interdisciplinary topics. Rather than focusing on their categorization, I have chosen to concentrate my attention to the question of theological anthropology (i.e., what is a human being?) and the issue of the relationship between philosophy and theology.

Luther's Early Engagement with Aristotle: Some Examples of Positive Evaluations

It has been firmly established that Aristotle exerted an immense influence on the history of philosophy as well as religious thinking on the European continent and beyond. (Dieter 2015; Brecht 1993) His works continued to be transcribed and translated into numerous languages, including Latin, Arabic, and Syrian, achieving the peak of their influence on the European medieval intellectual reflection in the 13th – 15th centuries CE. Even if, in Luther's time (16th century CE), Aristotelianism began to be challenged with newer philosophical and scientific conceptions of reality, it is fair to say that much of Luther's theological and philosophical training stemmed from the traditional scholastic understanding and critical appropriation of Aristotle's ethics, logic, and even metaphysics (though to a lesser degree). (Brecht 1993)

It is reasonable to assume that Luther's exposure to Aristotle's thinking through the lenses of medieval scholasticism began as early as during his studies in Erfurt (1502 – 1505) (Dieter 2015). Ironically, his first view of Aristotle was shaped by a neo-platonic interpretation of Aristotle by Porphyry (234 – 305 CE) in his commentary on the Greek philosopher. Part of Erfurt's school curriculum were also Aristotle's works *On the Soul* (*De anima*), *Physics* (*Physica*), *Prior Analytics* (*Analytica Priora*), *Posterior Analytics* (*Analytica Posteriora*), *On the Heavens* (*De Caelo*), *Meteorology* (*Meteorologica*), *On Sophistical Refutations* (*De Sophisticis Elenchis*), *On Generation and Corruption* (*De Generatione et Corruptione*), *Metaphysics* (*Metaphysica*), *Nicomachean*

¹ I explore and analyze the electronic edition of Luther's works translated into English: Luther's Works [cit. LW] - American Edition, ed. Jaroslav Pelikan, St. Louis and Philadelphia: Concordia Pub. House and Fortress Press, 1955-1986. More than 970 references to Aristotle can be identified in this corpus. However, I needed to consult the Latin and German originals in some instances. These were taken from the Weimar Ausgabe [cit. WA] of Luther's writings (1883-).

Ethics (Ethica Nicomachea), and *Politics* (Politica). (Brecht 1993, 33; Dieter 2015, 14-15) Besides reading Latin translations of Aristotle's works, Luther was also exposed to various commentaries on Aristotle from well-known figures of the medieval scholastic period. These include Pierre d'Ailly (1350 – 1420), Peter Lombard (1096 – 1160) with his famous *Four Books of Sentences* (Libri Quattuor Sententiarum), Duns Scotus (1266 – 1308) as well as the two critics of the scholastic *via antiqua*, Gabriel Biel (1420 – 1495), and William Ockham (1285 – 1347). Of course, Luther's direct teachers and mentors in Erfurt and later his closest coworker, Philip Melancthon (1497 – 1560), exerted influence on Luther's early appropriation of Aristotelianism. Some of this influence, namely that of Biel and Ockham, seemed to have persevered until Luther's later years.

The early formation years of the Reformer include his stay in the Erfurt Augustinian monastery (1505 – 1511). In contrast to the typical emphasis on logic and rational reasoning of high, 'Aristotelian' scholasticism, the Augustinians tended to emphasize element of mysticism and preference for Biblical revelation as opposed to *revelatio generalis*. It was during this period, especially under the tutelage of Luther's spiritual father, Johann von Staupitz (1460 – 1524), when Martin Luther began to feel the unyielding tension between revelation based and divinely-initiated knowledge of the faith and rationally based and human-originated knowledge of reason that was proper to philosophy. A wedge was slowly becoming apparent in Luther's thinking when he reflected on the relationship between philosophy and theology. However, even this statement, though true to a large extent, as far as Luther is concerned, is not an absolute. This needs to be further clarified. Suffice it to say for now that Luther came to know Aristotle directly through a collection of his writings that had been translated into Latin and presented to him by his teachers in his Erfurt city school, and indirectly through the commentaries and critical reflections on Aristotle's works by selected renowned medieval scholastic teachers. In addition, his experience as new professor of Biblical studies at the newly opened University in Wittenberg² also came to bear on the development of the mind and piety of the Reformer. In fact, shortly after he came to Wittenberg, Luther gave lectures on Aristotle at the university (in 1508). Particularly formative seemed to have been the years 1513 – 1517 and 1517 – 1525. It is the year 1525 that marks the end of Luther's early development when it comes to his reflection on Aristotelianism and philosophy in general as he tried to grapple with questions of epistemology, the nature and role of special revelation, ontology, and human nature.

Luther's attitude to Aristotle seemed to have been much more positive in this early stage of his teaching career than in the later years. In his expositions on the Book of Psalms (1513 – 1515), Luther does not shy away from using Aristotelian categories when distinguishing between the moral and intellectual virtues of humans. "For the Christians have been multiplied and 'enlarged' throughout the world as a result of suffering. Tropologically it means that any soul 'is enlarged' both in *moral* and *intellectual* virtues." (Luther 1999a, 74) We can see here a clear reference to *Nicomachean Ethics* (II, 1), according to which "moral virtue comes about as a result of habit," whereas "intellectual virtue owes both its birth and its growth to teaching (for which reason it requires experience and time)." (Aristotle 2009, 23) We see a similar affirmation of Aristotle in Luther's exegesis of Psalm 11, where Luther reflects on the question of human conscience. Referring to the passage from the Book of Revelation 3:20, Luther claims that "no one is so evil that he does not feel the murmur of reason and the voice of conscience, according to the statement, 'reason always speaks for the best.' And this explanation is indeed *very attractive*." (Luther 1999a, 99) Again, Luther invokes Aristotle's dictum from *Nicomachean Ethics* (I, 1102b, 15) that: "ὁ λόγος

² Staupitz transferred Luther to Wittenberg in 1511. It is here where he got his doctor degree in theology. His first lectures (on the Psalms) started in 1513.

[...] ἐπὶ τὰ βέλτιστα παρακαλεῖ” – which can be translated as “The rational principle [...] urges them on to the best objectives.” (Aristotle 2009, 15)

Another good example of Luther's endorsement of Aristotle concerns the topic of *privatio* (privation) related to the nature and being of the human. On this topic, Luther says approvingly that “it is most correct to say that man is always in privation, always in becoming or in potentiality, in matter, and always in action. Aristotle philosophizes about such matters, and he does it well, *but people do not understand him well*. Man is always in nonbeing, in becoming, in being, always in privation, in potentiality, in action, always in sin, in justification, in righteousness, that is, he is always a sinner, always a penitent, always righteous.” (Luther 1999b, 434) Besides the explicit positive language about Aristotle, it is important to notice that Luther takes issue with what he believes to be fateful misunderstandings of the Greek philosopher by many of his peers, when he says: “but people do not understand him well.”

These instances may lead us to believe that early Luther was an almost uncritical fan of Aristotle. While the German Reformer certainly shows a high appreciation for the Philosopher, especially when it comes to understanding some ethical and anthropological issues, he is quick to remind his students (and his readers) that one must distinguish between the holy books of Revelation and the books of philosophers (including Aristotle).

Commenting on Psalm 67:17, Luther shows his indignation:

“But because we have learned from Aristotle to argue about things verbosely and boldly, we think that the same verbosity and boldness should be transferred to divine matters. It is for this reason that I have a hatred for those bold opinions of the Thomists, Scotists, and others, for they so handle without fear the sacred name of God and extol it above the tongue but put it down under the tongue, that name with which we were signed, that heaven and earth and hell tremble.” (Luther 1999a, 322-323)

Furthermore, in his comments on Psalm 69:3, Luther proclaims: “Some are devoted to gain, some to pleasures, some to ambition, many even to the laws and traditions of men, and not a few to the philosophy of Aristotle. Because all of these are deserting the study of the divine Word, the eyes of Christ are failing in the church.” (Luther 1999a, 359) And finally, in his summarizing comments on the first part of his Lectures on the Book of Psalms (1-75), Luther explains:

“Therefore we must not do with the Holy Scriptures as we do with Aristotle, where a wise man is permitted to contradict a wise man, for there as the master is, so is also his teaching; a profane master and profane teaching. But here we have a holy Master and holy teaching. Consequently, wherever and by whomever some meaning which does not conflict with the rules of faith is brought forth, no one should reject it or prefer his own, even though his own is much more evident and harmonizes much better with the letter.” (Luther 1999a, 462)

The topic that Luther considers especially ‘toxic’ when one tries to understand it on the basis of the accounts of philosophers as opposed to based on Biblical witness, is the topic of justification. In fact, Luther proclaims the correct understanding of justification the article on which true Church of Christ stands or falls. It is thus understandable that he is sensitive when philosophical views are seen as substitutes to theological notions that are founded on a careful Biblical exegesis and theological hermeneutics. Again, we can see this concern in Luther very early on, i.e., already in his Lectures on the Psalms. The Latin text from the Weimar Ausgabe of Luther's works speaks clearly:

“Unde nec Aristoteles sic intelligendus est, quod quis iusta operari possit nondum iustus. Sed non potest perfecto habitu. Oportet enim esse iustum in voluntate et sic in opus procedere. Contra autem superbi, qui ex eo quod operantur, volunt sibi imputari iustitiam, et non prius imputari sibi iustitiam, ut operentur. Et hec est iustitia humana, que ex operibus fit et imputatur. Sed illa est iustitia Dei, que est ante omne opus.”³ (WA 4:19, 22-28)

Luther complained that Aristotle had been misunderstood by some of the best minds of the medieval scholastic tradition, including St. Thomas Aquinas (1225 – 1274). In his *Babylonian Captivity of the Church* (1520), Luther complains that Aquinas’ opinions on important theological matters sometimes “hang so completely in the air without support of Scripture or reason that it seems to me he knows neither his philosophy nor his logic. For Aristotle speaks of subject and accidents so very differently from St. Thomas that it seems to me this great man is to be pitied not only for attempting to draw his opinions in matters of faith from Aristotle, but also for attempting to base them upon a man whom he did not understand, thus building an unfortunate superstructure upon an unfortunate foundation.” (Luther 1999e, 29) Such misunderstandings, in turn, resulted in devious theological expositions of key biblical, Christian topics, such as the nature of grace, justification, or sacraments. (Schwarz 1962)

It is interesting to observe that although Luther shared much of Ockham’s criticism of the late medieval scholastic philosophy, and its insidious inroads into theology, he fails to use this leverage in his early disputes and religious treatises. More precisely, he did not exploit Ockham’s criticism of Aristotelian foundations of late scholastic philosophy even though he had been well aware of it.

Luther’s Critical Views on Aristotle

Luther was convinced that what he called “the pseudo philosophy of Aristotle” began to infiltrate Western Christendom from the beginning of the 13th century, namely after the adoption of the controversial dogma of eucharistic transubstantiation.⁴ Up until then, Christian intellectual discourse had been marked by a close adherence to the Augustinian ideational heritage and Christian mystical Neo-Platonism. (O’Meara 1978) However, as more European scholars began to familiarize themselves with Aristotle’s works which had long been considered lost (through Arabic translations), including his *Metaphysics*, the tide turned. In the 13th century, scholastic theology found itself at a crossroads. It was through the works of Thomas Aquinas that what then was considered a viable synthesis of Aristotelianism and Christianity started to emerge as the new, governing trends (though not without major setbacks).

Luther’s use of the Aristotelian semantics and ethical concepts (see examples above) does not preclude him from being overtly critical of the Greek philosopher and of philosophy in general. We can observe the beginnings of this critical attitude in Luther as early as his *Lectures on the Book of Psalms* (1513), though it was more fully developed in Luther’s *Lectures on the Book of Romans* (1515 – 1516) and later in his *Scholastic Disputations* (or: *Disputation against Scholastic*

³ Authors’ own translation: “Aristotle should not be understood here in such a way as if saying that he who is not yet just, can do just deeds. This he cannot do even on the basis of perfect preconditions (*perfecto habitu*). One must first be just in his will, then he can move forward to the deeds. Those, however, who want to be counted as just on the basis of what they do and not in the manner that righteousness is first given to them so that they might act justly, are conceited. This is human righteousness, which arises and is recognized on the basis of deeds. But the divine righteousness is different; it comes before every deed.”

⁴ The dogma according to which the earthly elements of bread and wine of the Eucharist are “transformed” substantially into the body and blood of Christ, while retaining their outside properties (*accidens*).

Theology, 1517). Crucial here is the issue of justification understood in its theological context as the justification of sinner before God (*coram Deo*). The roots of what theologians call the 'evangelical turn'⁵ in Luther can already be identified in his Lectures on the Book of Psalms, as becomes obvious upon a close examination of key passages dealing with the topic of justification/righteousness. God's righteousness is radically different from human righteousness (*illa est iustitia Dei*). It is not based on a meritorial scheme of fulfilled deeds but is rather revealed in faith in Christ: "Thus righteousness in a tropological sense is faith in Christ. Rom. 1:17: 'The righteousness of God is revealed therein, etc.'" (Luther 1999a, 404) Commenting on Psalm 72:1, Luther invokes St. Paul's Letter to Romans 3:21-22 as the key passage: "The righteousness of God has been manifested apart from the Law and the prophets, ... even the righteousness of God through faith in Jesus Christ." (Luther 1999a, 403)

This understanding is in stark contrast to Aristotle's view according to which righteousness (or '*iustitia*') stems from righteous deeds and always follows such deeds ('*ex actibus*'). Luther's mature views on the topic of righteousness and justification can be found in his Lectures on the Book of Romans. He writes: "The righteousness of God is so named to distinguish it from the righteousness of man, which comes from works, as Aristotle describes it very clearly in Book III of his Ethics. According to him, righteousness follows upon actions and originates in them. But according to God, righteousness precedes works, and thus works are the result of righteousness." (Luther 1999b, 152)⁶ Wherever Luther senses a deviation in Aristotle's reasoning from the message of the Sacred Scriptures, which is, according to Luther, Gospel-centered, the Reformer is quick to point it out and warn his readers of the grave danger of mistaking philosophical wisdom for the divine wisdom. While the former is fit for a decent living *coram hominibus* (i.e., when dealing with people and other parts of God's creation in the temporal world), the latter is meant as the only true and viable representation of God's attitude and action with humans (*coram Deo*), the purpose of which is their reconciliation and salvation. For Luther, this is not just a matter of a mental exercise but a matter of true obedience in faith with eternal consequences for the human subjects. His refutations of Aristotelianism and philosophy in general need to be understood in this strictly 'theological' context. Before God (*coram Deo*), according to Luther, the human is unable to will, initiate, or complete any genuinely good deed, that is, one that would earn him/her God's favor and salvation.

It is in this light that we should view Luther's rejection of commonly held opinions that elevated the capacities of unregenerate human individuals (that is, those under the condition of original sin) and tried to rationalize some important matters of faith in his *Disputation against Scholastic Theology* (WA 1: 221-228; LW 31: 9-16). He wrote the 97 theses in an attempt to undermine the almost unassailable role of the 'god of the scholastics', i.e., Aristotle, in common theological understanding of his time. Luther's student, Franz Gunther, was to read and publicly defend the theses at the University of Wittenberg on September 4, 1517, while Luther presided over the debate as dean of the Faculty. As the author of the theses, Luther revealed himself a good Augustinian: having a high view of God and a somber (or even derogatory) view of human nature in its sinful state. (Schwarz 1962; Oberman 1963; 1966) Following from his Augustinian presuppositions are

⁵ Also known as the 'Turmerlebniss' or 'Tower experience,' as it allegedly occurred while Luther was in a tower (location is unclear) reading the Bible and praying.

⁶ Luther refers here to Aristotle's *Nicomachean Ethics* (Book III). The Latin text says: "Et dicitur ad differentiam Iustitie hominum, que ex operibus fit. Sicut Aristoteles 3. Ethicorum manifeste determinat, secundum quem Iustitia sequitur et fit ex actibus. Sed secundum Deum precedit opera et opera fiunt ex ipsa. Sicut in simili opera Episcopi Vel sacerdotis nullus potest facere, nisi sit prius consecratus et ad hoc sanctificatus [...]" (WA 56: 172, 8-12).

statements that speak pessimistically about the human capacities to choose the good freely and do good without outside (i.e., divine) help:

“Thesis 4. It is therefore true that man, being a bad tree, can only will and do evil [Cf. Matt. 7:17–18]. 5. It is false to state that man’s inclination is free to choose between either of two opposites. Indeed, the inclination is not free, but captive. This is said in opposition to common opinion. 6. It is false to state that the will can by nature conform to correct precept. This is said in opposition to Scotus and Gabriel. 7. As a matter of fact, without the grace of God the will produces an act that is perverse and evil.” (LW 31: 9)

In theses 40-44, Luther mounts his direct attack on the ‘improper’ use of Aristotle’s philosophy in important theological matters:

“40. We do not become righteous by doing righteous deeds but, having been made righteous, we do righteous deeds. This in opposition to the philosophers. 41. Virtually the entire Ethics of Aristotle is the worst enemy of grace. This in opposition to the scholastics. 42. It is an error to maintain that Aristotle’s statement concerning happiness does not contradict Catholic doctrine. This in opposition to the doctrine on morals. 43. It is an error to say that no man can become a theologian without Aristotle. This in opposition to common opinion. 44. Indeed, no one can become a theologian unless he becomes one without Aristotle.” (Luther 1999, 12; LW 31: 12)

Aristotle is mentioned here explicitly as “the worst enemy” (thesis 41) of the Church’s teaching on grace and the idea is proposed that one can become a theologian only if one gives up his/her dependence on Aristotle (thesis 44). Furthermore, Luther is convinced that “the false metaphysics of Aristotle and the traditional human philosophy have deceived our theologians,” and this “foolish opinion has led to the most injurious deceptions” (Luther 1999b, 338). The examples of original sin and righteousness, and their treatment by the scholastics, belong among the most revealing ones for Luther. “First, according to the subtle distinctions of the scholastic theologians,⁷ original sin is the privation or lack of original righteousness. And righteousness, according to these men, is only something subjective in the will, and therefore also the lack of it, its opposite. This comes under the category of a quality, according to the Logic and Metaphysics of Aristotle.”⁸ (Luther 1999b, 299) We notice Luther’s frustration with the scholastic tendency to obscurity and subtle distinctions that overburden the human mind and confuse the believers, instead of helping them. What is more, Luther notices a proud, arrogant attitude interwoven into the rhetoric of these scholars who believe that their rational, ‘reasonable’ reflections are able to translate divine speech in humanly understandable language.

“The scholastics, despite their presumption to speak of these matters in a more careful and clear manner, have spoken more intricately and obscurely in their effort to translate divine speech into human form. For this reason their notions are vain and harmful, when on the basis of Aristotle in dark words and metaphors they have taught that virtues and vices stick to the soul like whitewash on a wall, like writing on a beam, and form to its subject. For in so doing a person ceases to understand the difference between flesh and spirit.” (Luther 1999b, 343)

⁷ The reference here is mainly to Peter Lombard’s Second book of *Sentences*.

⁸ Luther refers here to Aristotle’s *Categories*, chapter 8.

It is this proud and blind trust in human reason and philosophy, i.e., the methods and, to a large degree, also content of Aristotle's thinking (as it was presented by the scholastic teachers), that bothered Luther. Even before he would get into specific disagreements on the diverse nuances in conceptual definitions and semantics, the German reformer criticized the very approach of the scholastic teachers to the question of the relationship of general and special revelation, of philosophy (employing reason and human tradition) and theology (building on revelation as understood by reason that is enlightened and inspired by the divine Spirit).

Of course, the issues of a proper approach to divine revelation and a proper understanding of the roles and relationship between philosophy and theology, became the underlying foundation for concrete disagreements on important topics of theology and ethics. Thus, Luther showcases the alleged errors in Aristotle's thinking about righteousness and the ensuing ethical conclusions in his Lectures on the Book of Romans, saying: "But those men speak in the manner of Aristotle in his Ethics, when he bases sin and righteousness on works, both their performance or omission. But blessed Augustine says very clearly that 'sin, or concupiscence, is forgiven in Baptism, not in the sense that it no longer exists, but in the sense that it is not imputed.'" (Luther 1999b, 261) Moreover, "virtue does not come from acts and works, as Aristotle teaches, but acts come from virtues, as Christ teaches." (Luther 1999b, 354) To sum up, "the definition of virtue in Aristotle is wrong,⁹ for this makes us perfect, and its exercise renders us praiseworthy, unless it understands that it makes us perfect and commends our works only before men and in our own eyes. But before God this is an abomination, and the contrary is more pleasing to Him." (Luther 1999b, 385)

In his *Letter to the Christian Nobility of the German Nation* (1520), the German reformer laments over the religious situation in Germany where "little is taught of the Holy Scriptures and Christian faith," and that instead "only the blind, heathen teacher Aristotle rules far more than Christ." Luther's advice reveals his clear opposition to using philosophy in theological matters, showing that he considered Aristotle as the most dangerous enemy of true theologians. "In this regard my advice would be that Aristotle's Physics, Metaphysics, Concerning the Soul, and Ethics, which hitherto have been thought to be his best books, should be completely discarded along with all the rest of his books that boast about nature, although nothing can be learned from them either about nature or the Spirit." (Luther 1999d, 200) We can reasonably argue here that Luther, as a typical medieval religious thinker, has gone a bit too far. Not only is he discarding Aristotle's metaphysical speculations and his controversial, albeit modern-sounding notions of the human soul and morals, but also his ideas on the nature and classifications of things (Physics). In fact, Luther claims that "any potter has more knowledge of nature than is written in these books." (Luther 1999d, 200) He further complains that "nobody has yet understood him, and many souls have been burdened with fruitless labor and study, at the cost of much precious time" and closes his excessively critical remarks by saying: "It grieves me to the quick that this damned, conceited, rascally heathen has deluded and made fools of so many of the best Christians with his misleading writings. God has sent him as a plague upon us on account of our sins." (Luther 1999d, 201) Luther hates the idea that the soul should die along with the biological body of the human, which, according to Luther, is blatantly anti-biblical (Soragji 1974, 66). On such matters, Luther is convinced, "Aristotle has not the faintest clue," which leads Luther to believe that "the devil has introduced this study." (Luther 1999d, 201)

Among Aristotle's writings, according to Luther, "his book on ethics is the worst of all books. It flatly opposes divine grace and all Christian virtues, and yet it is considered one of his best works. Away with such books!" (Luther 1999d, 201)¹⁰ Any theological school that replaces the

⁹ As we find defined in the *Nicomachean Ethics* I, 12.

¹⁰ Other important instances where Luther discusses the issue of the perceived threat of Aristotle's ethics

biblical doctrine on grace with Aristotle's ethics is an "impure and foul whore which has declared that Aristotle's teachings on morals are not in conflict with the teachings of Christ." (Luther 1999d, 300)

On a more positive note, Luther conceded, even in this very Letter where he had been so critical of Aristotle, that some of his books can be useful for the instruction of students and clergy. "I would gladly agree to keeping Aristotle's books, Logic, Rhetoric, and Poetics, or at least keeping and using them in an abridged form, as useful in training young people to speak and to preach properly. But the commentaries and notes must be abolished, and as Cicero's Rhetoric is read without commentaries and notes, so Aristotle's Logic should be read as it is without all these commentaries." (Luther 1999d, 201)

The problem with relying on Aristotle too much, according to Luther, was the underlying presupposition that humans need to attain a rational explanation of all major articles of faith. Such presupposition elevates the faculty of reason and natural revelation, while suppressing the distinctive character of special revelation and the epistemology of faith, i.e., the epistemic 'knowing' that is induced by faith. Thus, Luther asks, "What shall we say when Aristotle and the doctrines of men are made to be the arbiters of such lofty and divine matters? Why do we not put aside such curiosity and cling simply to the words of Christ, willing to remain in ignorance of what takes place here and content that the real body of Christ is present by virtue of the words? Or is it necessary to comprehend the manner of the divine working in every detail?" (Luther 1999e, 33) The intellectual and existential aspiration of believer, according to Luther, should be aimed elsewhere. Instead of reason, believers ought to build on the premise that "the Holy Spirit is greater than Aristotle." (Luther 1999e, 34) It is in this context that we should understand Luther's famous, though often misunderstood expression in which he labeled the 'natural reason' by the term "clever harlot." (Luther 1999g, 39; LW 45: 39)

Luther's masterpiece on the nature of divine action and potency of human (unregenerate) will, *De servo arbitrio [Concerning the Enslaved Will]* (1525),¹¹ reveals the author's dissatisfaction with Erasmus' of Rotterdam anthropology as well as theology (i.e., the understanding of God and his actions in the created realm). Luther accuses Erasmus of reverting to philosophy, namely Aristotle, when he should have stayed on the foundations of the biblical revelation. Luther defends God's omnipotence at the expense of human free will and, some would say (e.g. Erasmus), also his dignity. He says: "if God is robbed of the power and wisdom to elect, what will he be but the false idol, chance, at whose nod everything happens at random?" Luther ironically points out that if such God "has left it to them to decide whether they want to be saved or damned," then, perhaps, "in the meantime he has himself gone off to the banquet of the Ethiopians, as Homer says." (Luther 1999f, 171; LW 33: 171) Such view of God and human will, according to Luther, poses two unsurmountable problems: (1) the human being is overburdened with responsibility for

for a proper theological understanding is in his Disputation Against Scholastic Theology (1517) (LW 31: 9-16), in his Letter and Against Latomus (1521) (LW 32: 137-260), and finally in his Opinion of the Parisian Theologians on Doctor Luther's Doctrine. Doctor Luther's Dissenting Opinion. [Eyn Urteyl der Theologen tzu Paris uber die lere Doctor Luthers. Eyn gegen Urteyl Doctor Luthers) (WA 8, 289-312) and his Lectures on Galatians (1519) (LW 27: 224-225).

¹¹ Luther wrote this piece in response to Erasmus' *De libero arbitrio [On the Freedom of the Will]* (1524). He accused Erasmus of deviating from the biblical witness and adopting instead rational, philosophical ideas that elevated the capabilities of human thinking agents even in their relationship towards God (*coram Deo*). In a clear reference to Aristotle's Nicomachean Ethics (I.VI. 1096a 16) where the Greek philosopher says: "Let Plato be a friend and Socrates a friend, but truth must be honored above all," (Luther 1999f, 29; LW 33: 29) Luther challenges Melancthon to weigh the arguments and let them lead him wherever they may.

his salvation and, because of his frailty, can never be sure to have 'chosen' God in the proper way to be saved for eternity; (2) God is depicted as a benevolent but passive deity who is either unable or unwilling to engage directly in human affairs (that can arguably be messy). In Luther's words:

“It is just such a God that Aristotle, too, depicts for us, that is to say, one who drowns and lets all and sundry use and abuse his kindness and severity. Nor can Reason judge otherwise of God than Diatribe does here. For just as she herself snores away and despises divine realities, so she judges also about God, as if he snored away and exercised no wisdom, will, or present power in electing, discerning, and inspiring, but had handed over to men the busy and burdensome task of accepting or rejecting his forbearance and wrath.” (Luther 1999f, 171-172; LW 33: 171-172)

When confronted with the accusation that his theological reasoning depicts a humanly incomprehensible conception of God's action, namely His righteousness and wisdom, Luther answers that the one true God is “wholly incomprehensible and inaccessible to human reason, it is proper and indeed necessary that his righteousness also should be incomprehensible.” (Luther 1999f, 290) Referring directly to Aristotle, Luther further defends the biblical God's direct engagement with this broken world in what Christian theologians came to call 'history of salvation.' “Aristotle, in order to preserve that Supreme Being of his from unhappiness, never lets him look at anything but himself, because he thinks it would be most unpleasant for him to see so much suffering and so many injustices.” (Luther 1999f, 291; LW 33: 291) We see here the opposing views of God between two sides – biblical theologians who refer to concrete divine acts in the history of salvation, and philosophers, namely Aristotle (whose influence in scholastic theology overshadowed all other philosophers). While in Aristotle's view, so Luther points out, it would be utterly unfit for God in his completeness, glory and ontological *asseitas* (i.e. “otherness”) to come into contact with this malleable, degrading reality, full of ambiguities and suffering, Luther promotes a vision of God whose glory is precisely in His merciful dealing with the world. This divine engagement leads to a natural curtailment of the free exercise of the human will, according to Luther, as the Creator finally exercises his rightful dominion over his creation. This view, obviously, does not sit well with the humanist Erasmus, nor with the modern, philosophically inclined scholars.

Conclusion

During the course of his studies and, later, his academic career and pastoral ministry, Luther grew more dissatisfied with Aristotle. On the one hand, it would be an exaggeration to claim that Luther rejected Aristotle as a philosopher. His usage of Aristotle's concepts and ways of reasoning (logic) was obvious, as was his appreciation of some aspects of his philosophical ideas. I propose that it is methodologically relevant that Luther does not reject rational thinking as a relatively autonomous exercise in the context of philosophy and metaphysics. Important is the context in which one evaluates Aristotelian ideas. Luther was ready to commend the usage of selected Aristotelian concepts and themes when dealing with nature and human interaction (*coram hominibus*), that is, with the temporal sphere. However, when it came to matters of salvation and, more specifically, the nature of divine grace and the role of human reason/will in attaining a good standing before God, Luther saw Aristotle as a clear threat to traditional, biblical theology. The issue here was twofold: (1) Not only was Luther unhappy about what Aristotle said or failed to say; (2) but he was also rejecting the idea of accepting Aristotle as a frame of reference of equal or almost equal

status (within the so-called *revelatio generalis*) the divine revelation in the Jewish and Christian Scriptures. Thus, what we observe here, is a clear preference for a mystical, religious epistemology, as opposed to one based more on experience, empirical evidence, and reason.

It is also interesting to point out that although Luther thought highly of his nominalist teachers Ockham and Biel, who both had a high regard for Aristotle, he could not accept some of their teachings. Three topics became especially sensitive for Luther, as he continued to regard his teachers: (1) justification, (2) the potency (freedom/unfreedom) of the human will, and (3) the nature of good works. Luther could not agree with Ockham and Biel that a human being, unaided by the divine grace, was by nature able to will to love God unconditionally, that is, above all things and without any ulterior motives. Humans, according to Luther, were rather helpless *coram Deo*, unable to prepare themselves or make themselves worthy of receiving God's saving grace. If Christ's work of atonement became operative only after the human individual had proven himself worthy of it, how could one be ever certain of his salvation? This troubled Luther not only intellectually but also existentially. One could argue, perhaps, that Luther's mind was 'clouded' (or biased) by his existential fear, by this ultimate uncertainty of his own eternal destiny. His emphasis on justification by faith alone should be seen in the light of his personal struggle for attaining the certainty of grace and salvation. It can equally be argued, therefore, that Luther's rejection of much of the scholastic theology can be traced to this same question and struggle. For Luther, if one bases his eternal destiny on the power of reason (rationalism), or human will (voluntarism), one can never be certain that he has done enough to 'deserve' God's redeeming and/or accompanying grace to help and sustain him in the process (Luther 1999c, 6).

On the other hand, despite his clear opposition and acute criticism of some of the core Aristotelian ideas, Luther continued to use the fundamental semantic and logical apparatus of medieval scholasticism, being unable to cross the threshold of his own upbringing and education into the paradigm of a new era that was intellectually dawning in the European milieu of the 16th century. He conceded (though sometimes more implicitly than explicitly) that Aristotle's rhetoric, logic, poetics, and semantics are useful and can be beneficial to students of theology, as well as to ordinary educated men. When disputing the use of Aristotle's thought legacy in the theological discourse of his time, however, Luther is quick to point out discrepancies between the way his scholastic opponents present their 'Aristotelian' ideas and between the teaching of Aristotle, as evidenced by his works, which Luther studied intently early in his career.

When it comes to assessing the value of Luther's approach to the modern ethical and social discourses, the German reformer becomes an ambiguous figure. While his approach to philosophy and ethics may have been groundbreaking at the time of late scholastics, his excessively mystical approach and unilateral leaning on divine revelation are not easily understood, let alone readily acceptable to modern thinkers. His theological anthropology seems to be too pessimistic regarding human capacities to do good and take full responsibility (including social responsibility) for one's actions. Furthermore, his disregard for using reason and philosophy to solve some fundamental issues in anthropology and theology will naturally be objected by philosophers, scientists, as well as adherents of other religions. Also, from the viewpoint of a political scientist, it is Aristotle's approach, distilled and remolded by the numerous authors of the 'Neo-Aristotelian' movement,¹² rather than Luther's, that carries more weight for dealing with issues of human behavior and socio-political responsibility (Nash 1897; Zucca 2020).

¹² This movement in philosophy and ethics started in the 20th century by the American rhetorician, Herbert Wichelns (1894 – 1973). Philosophers, such as Hans-Georg Gadamer, John Henry McDowell, or Alasdair MacIntyre have developed various strands of Aristotle's ideas in the recent decades, while rejecting his metaphysical, speculative concepts.

REFERENCES

Primary sources

- Aristotle*. 2009. *The Nicomachean Ethics*. Ross, D. and Brown, L. (transl.). Oxford.
- Luther, Martin*. 1999a. *Luther's Works*, vol. 10: *First Lectures on the Psalms I: Psalms 1-75*. Pelikan, Jaroslav J. – Oswald, Hilton C. – Lehmann, Helmut T. (eds.). Electronic edition. Saint Louis.
- Luther, Martin*. 1999b. *Luther's works*, vol. 25: *Lectures on Romans*. Pelikan, Jaroslav J. – Oswald, Hilton C. – Lehmann, Helmut T. (eds.). Electronic edition. Saint Louis.
- Luther, Martin*. 1999c. *Luther's works*, vol. 31: *Career of the Reformer I*. Pelikan, Jaroslav J. – Oswald, Hilton C. – Lehmann, Helmut T. (eds.). Electronic edition. Saint Louis.
- Luther, Martin*. 1999d. *Luther's works*, vol. 44: *The Christian in Society I*. Pelikan, Jaroslav J. – Oswald, Hilton C. – Lehmann, Helmut T. (eds.). Electronic edition. Saint Louis.
- Luther, Martin*. 1999e. *Luther's works*, vol. 36: *Word and Sacrament II*. Pelikan, Jaroslav J. – Oswald, Hilton C. – Lehmann, Helmut T. (eds.). Electronic edition. Saint Louis.
- Luther, Martin*. 1999f. *Luther's works*, vol. 33: *Career of the Reformer III*. Pelikan, Jaroslav J. – Oswald, Hilton C. – Lehmann, Helmut T. (eds.). Electronic edition. Saint Louis.
- Luther, Martin*. 1999g. *Luther's works*, vol. 45: *The Christian in Society II*. Pelikan, Jaroslav J. – Oswald, Hilton C. – Lehmann, Helmut T. (eds.). Electronic edition. Saint Louis.
- LW 1955-1986*. Luther, Martin. *Luther's Works* [cit. LW]. Pelikan, Jaroslav (ed.). Philadelphia.
- WA 1883*. Luther, Martin. *Martin Luther Werke – Weimar Ausgabe*. Weimar.

Secondary sources

- Bayer, Oswald*. 2008. *Martin Luther's Theology: A Contemporary Interpretation*. Grand Rapids, Michigan.
- Brecht, Martin*. 1993. *Martin Luther: Shaping and Defending the Reformation 1521 – 1532*. Minneapolis.
- Dieter, Theodor*. 2015. *Der junge Luther und Aristoteles: eine historisch-systematische Untersuchung zum Verhältnis von Theologie und Philosophie*. Vol. 105. Berlin – New York.
- Dieter, Theodor*. 2014. *Luther as Late Medieval Theologian: His Positive and Negative Use of Nominalism and Realism*. In Kolb, Rober – Dingel, Irene – Batka, Lubomir (eds.), *The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology*. Oxford, 31-48.
- Eckermann, Willigis*. 1978. *Die Aristoteleskritik Luthers. Ihre Bedeutung für seine Theologie*. In *Catholica Münster* 32/2, 114-130.
- Nash, Henry Sylvester*. 1897. *Genesis of the social conscience: The relation between the establishment of Christianity in Europe and the social question*. Macmillan.
- Nitzsch, Friedrich August Berthold*. 1883. *Luther und Aristoteles. Zu haben in der Universitäts-Buchhandlung*. Kiel.
- Oberman, Heiko*. 1963. *The Harvest of Medieval Theology: Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism*. Cambridge, Massachusetts.
- Oberman, Heiko*. 1966. *Forerunners of the Reformation: The Shape of Late Medieval Thought*. New York.
- O'Meara, Dominic J. (ed)*. 1978. *Neoplatonism and Christian thought*. Vol. 3. Norfolk, Virginia.
- Schwarz, Reinhard*. 1962. *Fides, spes und caritas beim jungen Luther*. Berlin.
- Sorabji, Richard*. 1974. *Body and soul in Aristotle*. In *Philosophy* 49/187, 63-89.

HUONG THI TRAN

Zucca, Lorenzo. 2020. Conscience, Truth & Action. In Daedalus [online] 149/3 (Summer 2020). Available online at: <https://www.amacad.org/publication/conscience-truth-action>.

Huong Thi Tran, PhD.
Academy of Journalism and Communication (AJC), Hanoi, Vietnam.
36 Xuan Thuy Street, Cau Giay District
Hanoi City
Vietnam
tranhuongxdd@gmail.com

BAROKOVÁ DUCHOVNÁ PIESEŇ AKO ŽIVÝ ODKAZ CYRILLO-METODSKÉHO DEDIČSTVA¹

Religious Songs of the Baroque Period as a Living Message of the Cyrillo-Methodian Heritage

Silvia Lauková – Petra Kaizerová

DOI: 10.17846/CL.2020.13.2.137-152

Abstract: LAUKOVÁ, Silvia – KAIZEROVÁ, Petra. *Religious Songs of the Baroque Period as a Living Message of the Cyrillo-Methodian Heritage*. Cantus Catholici (1655) was the first printed Slovak Catholic hymn book. In the foreword, its compiler, the Jesuit Benedikt Szöllösi, refers to the Cyrillo-Methodian mission which proves the mission's importance for the development of Slovak national identity. Even in the Baroque period, the authorization of the use of the Slavonic liturgy by Pope Adrian II was an accepted argument to support the creation of a "folk" hymn book. Ancient ancestry of religious songs, their popularity among people and their use in non-sacral space were emphasized.

The compiler of the hymn book *Cantus Catholici* approached the selection and modification of songs in a specific way. The fact that the hymn book was addressed to the folk influenced the process of selecting songs which were well-known and popular (Christmas songs, Easter songs, songs for Lent, etc.). The songs had to be faithful to the creed and authentic in terms of their historicity and popularity among people on the territory of modern Slovakia. In his foreword, Benedikt Szöllösi highlights the idea of shared Slavic integrity and unity, and considering territorial and historical criteria, his selection gives strong preference to the Czech context. One of the sources of inspiration for Szöllösi's work was an older hymn book *Písně katolické* [Catholic songs] (1622) compiled by Jiřík Hlohovský and published in Olomouc. Studied hymn books – Slovak *Cantus Catholici* and Czech *Písně katolické* [Catholic songs] – come from different national and cultural milieus, yet, they both have shaped and added to the richness of European baroque cantional heritage. Their comparison shows that the Czech hymn book *Písně katolické* [Catholic songs] by Hlohovský was one of the main sources for the Slovak hymn book, although their interconnectedness was creative and original.

Keywords: *Cyrillo-Methodian tradition, hymn book, song, acceptance, interconnectedness, Catholicism, Protestantism*

Cyrillo-metodská misia sa v slovenskej histórii často nanovo zvyznamňovala. Predstavuje fenomén, ktorým sa argumentovalo v snahe legitimizovať mnohé politické a kultúrne snahy. Je podnetné sledovať ako s týmto odkazom pracujú jednotliví autori.

Vývin literatúry v barokovom období charakterizujú mnohé zákutia a dosiaľ neprebádané oblasti. Jeho celkovú podobu môžeme iba tušiť, skutočnú tvár iba hľadať v ľudských

¹ Príspevok je výstupom v rámci projektu VEGA 1/0514/19 *Poetika mystickej skúsenosti a literárne podoby mystagógie*.

dejinách – známych, pozabudnutých, zabudnutých alebo úplne stratených. Takýto stav výskumu literárneho baroka však súvisí nielen s jeho historickou povahou a časovou vzdialenosťou od súčasnosti, ale aj so stavom našej literárnej historiografie – tá je síce erudovaná, ale tímy vedcov a bádateľov, ktorých úsilie podáva obraz o literárnej, komunikačnej a tvorivej situácii na území Slovenska v 17. a 18. storočí, nie sú dostatočne personálne obsadené.

Obdobie 17. a 18. storočia, v rozmedzí ktorého sa oficiálne datuje na území dnešného Slovenska barok, je obdobím mnohých zmien – spoločenských, ekonomických, sociálnych, ale aj estetických a mravných. Tvár baroka ovplyvňovali turecké vpády a nájazdy, stavovské a protihabsburské povstania, prírodné katastrofy, reformácia i rekatolizácia. Všetky tieto činitele mali za následok kolízny stav v krajine a pocit beznádeje jej obyvateľov. V prácach niektorých literárnych historiografov, predovšetkým predstaviteľov staršej generácie, sa stretávame s názormi, že obdobie baroka môžeme najlepšie charakterizovať ako obdobie protireformácie, ako obdobie náboženskej neznášanlivosti (Vlček 1890, 2).

V súčasnosti je zjavné, že nielen reformácia, ale aj rekatolizácia sa závažným spôsobom zapísala do kultúrneho a spoločenského diania na území Slovenska. Slovenskí evanjelici i českí exulanti sa zapájali do kultúrneho a literárneho života v hojnejšej miere, tlaky na rekatolizáciu priniesli obrodu v katolíckej cirkvi a zvýšený záujem o ľud a jeho potreby, čo povzbudili aj závery Tridentského koncilu (1545 – 1563). Svoju činnosť rozvíjali rehole františkánov, piaristov a jezuitov, ktorí však svojou činnosťou v prospech katolíckej cirkvi neraz vzbudzovali nenávisť a neporozumenie. Aktivita jezuitov na poli kultúrneho rozvoja Slovenska v barokovom období, napriek rôznym kontroverzným názorom na ňu, je úctyhodná. Založenie a spravovanie univerzít v Trnave a v Košiciach, vydávanie kníh nielen náboženského, ale aj svetského charakteru a prínos v oblasti vedy nám v diachrónnom pohľade na historické udalosti dáva možnosť objektívneho pohľadu na pôsobenie jezuitov na území dnešného Slovenska.

Hoci situácia na Slovensku v 16. a 17. storočí v katolíckej cirkvi bola kritická, rekatolizácia často nepostupovala pre individuálnu neschopnosť jedinca prikloniť sa k jednej alebo k druhej strane. S náboženstvom totiž súviseli aj sociálne či politické záujmy. Konfesijná príslušnosť majiteľa pôdy, dediny či panstva ešte stále určovala náboženskú príslušnosť ich členov, pretože stále platilo: „Cuius regio eius est religio.“

V tomto kontexte sa javí vydanie spevníka *Cantus Catholici* ako prezieravá snaha moderným spôsobom aktivizovať katolíkov. Totožnosť zostavovateľa spevníka bola neznáma až do začiatku 20. storočia, keď ju v roku 1935 odkryl Stanislav Wiess-Nägel. Ako autora identifikoval jezuitu Benedikta Szöllősiho (Weiss-Nägel 1935, 427). Ten sa drží pri zostavovaní spevníka dobového úzu a na úvod spevníka zaraďuje latinský predhovor, ktorý má plniť viaceré úlohy, okrem obligátnej pochvaly svojho mecenáša má obhájiť samotnú existenciu a význam diela. V období baroka sa v slovenskom priestore objavujú aj prvé národné obrany a chvály², medzi ktoré môžeme zaradiť aj časť spomínaného latinského predhovoru³: „*Náš panónsky národ je preslávený mnohými chváloročami a pamätihodnosťami dávnych pokolení. Keď za kráľa Svätopluka, ktorý mal sídlo na Belgrade, prilipol ku Kristovi hlásaním Kristovej viery apoštolskými mužmi Cyrilom a Metodom, hoci vynikal v každom druhu zbožnosti, predsa viac v žalospevoch. Vysvitá to z rozličných piesní, podivuhodne prispôbienených na cirkevné slávnosti alebo iné časy. Spomenutí svätí otcovia, keď svätým krstom pripojili ku Kristovi Panónov s kráľom Svätoplukom, ba aj s Bulharmi, Moravanmi a s kniežaťom Čiech Bořivojom, dosiahli od rímskeho pápeža Mikuláša I., aby národom, ktoré pokrstili, bolo dovolené konať služby božie v ľudovom jazyku. To vraj bolo potvrdené odpoveďou, aby každý duch*

² Problematikou národných a jazykových obrán sa zaoberá monografia Jána Tibenského (1965) s názvom *Chvály a obrany slovenského národa*.

³ Uvádzame rozsiahlejší citát z predhovoru, aby sme naň mohli explicitne odkazovať.

chválil Pána. Preto je hodnoverné, že i panónsky národ používal kedysi túto výsadu [...]“ (Minárik et al. 1997, 269-270) „[...] ako to možno uzatvárať zo zvyku, trvajúceho v niektorých kostoloch ešte i za našich čias, kde čiastka Kánonu sa pri oltári ľudovou rečou odbavovala. A na chóre aj skutočne skoro vo všetkých panónskych kostoloch tak sa odbavuje Kyrie, Gloria a Kredo. Tieto nábožné spevy si Panoni vždy natoľko cenili, žeby si priamo povedal, že nenájdeš národa, čo by sa im v tom vyrovnal. Pri bohoslužbách v kostoloch zhromaždení tak správne spievajú žalmy a piesne, žeby si ich od jedného mal za hotových spevákov. A čo sa v kostole naučili, to na hostinách a besedách, vo viniciach a po poliach sladkozvučným hlaholom prespevujú. Keďže však tieto spevy, Vysokodôstojný Pane⁴, mnoho trpely na svojej dávnej kráse tak neprajnosťou času a chybným prepisovaním, ako i nepriateľskými znetvoreninami a novotami nekatolíkov, podujal som sa ich na pôvodné znenie, aby sa obnovila zbožnosť panónskeho ľudu, ktorá kedysi prekvitala“ (Weiss-Nägel 1997, 427).

Priamy odkaz na cyrilo-metodskú misiu je dôkazom jej dôležitosti pri koncipovaní národnej identity Slovákov, aj keď je zjavné uvedomovanie si, že ide o duchovné vlastníctvo viacerých slovanských národov. Vyzdvihovanie dosiahnutia cieľa uznania ďalšieho bohoslužobného jazyka s pápežským schválením Mikuláša I. predstavuje ešte aj v čase baroka prijateľnú argumentáciu vzniku a existencie „ľudového“ spevníka. Predhovor je aj ukazovateľom toho, ako sa vnímala duchovná pieseň a aký význam sa jej prikladal. Vyzdvihuje sa jej starobylý pôvod, obľúbenosť medzi ľuďmi a jej prenášanie mimo sakrálneho priestoru.

S ohľadom na pôvod piesní sú barokové kancionály vlastne hybridnými⁵ dielami. Preberajú piesne umelého i ľudového pôvodu, zahrnujú latinské i slovenské, resp. české piesne, siahajú po súdobu aktuálnych piesňach a rovnako po tradičných duchovných piesňach starých niekoľko storočí. Práve pocit slovanskej spolupatričnosti vyplývajúci aj z veľkomoravskej tradície je pre zostavovateľa zrejme jedným z dostatočných dôvodov pre preberanie piesní z českého prostredia. Preto je nevyhnutné poukázať na vzájomné vzťahy českého a slovenského kultúrneho, duchovného a literárneho života pri preberaní duchovnej kancionálovej piesne. Je zjavná prepojenosť slovenskej katolíckej kancionálovej tvorby 17. storočia s českou tvorbou vznikajúcou v tom istom období, ktorá sa demonštruje preberaním piesňového fondu českých kancionálov do kancionálov slovenských.

Na demonštráciu týchto vzťahov sme si vybrali spevník Jiříka Hlohovského *Písně katolické* (1622). Časom vydania aj slohovým zaradením do barokového obdobia totiž najviac korešponduje so spevníkom *Cantus Catholici* (1655). Komparatívny spôsob by mal dostatočne objasniť, ako dochádzalo k preberaniu piesní z českého prostredia do slovenského, pričom pars pro toto rozanalyzujeme prípad spevníka, ktorý mal najviac spoločných piesní so slovenským spevníkom.

Vzťahom českých a slovenských predbarokových a barokových spevníkov sa v literárnovednom, resp. literárnohistorickom výskume zatiaľ nevenovala dostatočná pozornosť. Problematike sa okrajovo venujú len dve štúdie: prvou je už skoro storočie stará štúdia Jana Vilikovského (1935, 269-306) o spevníku *Cantus Catholici* a druhou príspevok Petra Ruskina (2002, 11-22).

Vilikovského štúdia rieši otázku vzťahu spevníka *Cantus Catholici* k iným spevníkom v štvrtom oddiele štúdie (VI. *Poměr Cantus Catholici k předlohám*), do jej zorného uhla sa však dostáva len vzťah spevníka *Cantus Catholici* a českého kancionála *Písně katolické* Jiříka Hlohovského. Veľký priestor svojho bádania o spevníku *Cantus Catholici* venuje Vilikovský vzťahu tohto katolíckeho spevníka k slovenskému evanjelickému spevníku *Cithara Sanctorum* v inom oddiele. Hoci sa jeho štúdia ako jedna z najrozsiahljších a v podstate ako jediná zaoberá kancionálom *Cantus Catholici* z literárnohistorického pohľadu a usiluje sa definovať jeho predlohy z dostupných známych

⁴ Týmto oslovením je myslený Juraj Soos, spišský kanonik a mecenáš, ktorému je spevník dedikovaný.

⁵ Viac o problematike barových spevníkov pozri v prácach M. Kerulovej, predovšetkým v publikácii *Nahliadnutia do staršej slovenskej literatúry* (1999).

spevníkov slovenskej i českej proveniencie, a to z kancionálov katolíckych i evanjelických, prevládol v slovenskej historiografii názor, pretrvávajúci dlhý čas a paušálne opakovaný, že piesne zo spevníka *Cantus Catholici* boli vo veľkej miere prebraté z rôznych vydaní evanjelickej *Cithara Sanctorum* (Holčík 1936, 309-324).⁶ Na možnosť odlišného vnímania vzťahu týchto kmeňových konfesijných spevníkov poukazujeme v štúdiu *Cithara sanctorum a Cantus Catholici v literárnom kontexte slovenského baroka* (Lauková 2008, 83-89), v ktorej sa zamýšľame nad možnosťou iného prepojenia oboch spevníkov a poukazujeme na nezanedbateľný vplyv českých evanjelických a katolíckych spevníkov rovnako na *Citharu Sanctorum*, ako i *Cantus Catholici*, ako aj na iný mechanizmus preberania duchovných piesní z jedného kancionála do druhého. V týchto úvahách sme nadviazali práve na uvedenú štúdiu Jána Vilikovského.⁷

Dôvody preberania duchovných piesní z českého do slovenského literárneho a kultúrneho prostredia sú mnohoraké. Tento „prenos“ duchovného dedičstva fungoval na oboch stranách, a to rovnako v rámci katolíckej aj evanjelickej konfesie. V náčrte by sme ho mohli zhrnúť do niekoľkých téz, ktoré sú podľa nášho úsudku platné pre obe konfesijné strany.

Piesňové repertoáre barokových kancionálov mali rovnaký európsky základ, z ktorého čerpali ich zostavovatelia. Obe konfesie nadväzovali na piesňové bohatstvo všeobecnej cirkvi pred reformáciou, ako aj na zažitú tradíciu duchovného spevu na našom území. Reformácia priniesla dôraz na domáci jazyk a jeho používanie v liturgii, čo sa odrazilo práve v evanjelických spevníkoch. Na túto skutočnosť potom tiež reagovala rekatolizačná snaha katolíckej cirkvi.

Na našom území máme z predbarokového obdobia doložené len rukopisné spevníky a zborníky zväčša svetskej poézie, v ktorých sa sporadicky objavujú záznamy duchovnej poézie, napr. *Vietorisov kódex*. Vydanie tlačeného spevníka predstavuje v barokovom období významný a ojedinelý čin na strane katolíckej cirkvi, najmä ak zoberieme do úvahy skutočnosť, že k prvému vydaniu katolíckeho spevníka došlo roku 1655, druhé nasledovalo až o pol storočie neskôr, roku 1700, tlačené kancionály boli skôr zriedkavé (Minárik 1984, 165). Zostavovateľ spevníka *Cantus Catholici* mohol pociťovať potrebu nejakého vzoru v domácom jazyku, podľa ktorého by pri zostavovaní svojho spevníka postupoval.

Slovenská reformačná cirkev ako útočisko českej exulantskej inteligencie už od renesancie vsakovala podnety, ktoré prinášali z českého kultúrneho, duchovného a literárneho prostredia tamojší vyhnanci. Mnohí exulanti neprestávali po príchode na územie dnešného Slovenska tvoriť, čoho príkladom je nielen literárna tvorba Jakuba Jakobeá, ale z nášho pohľadu aj najdôležitejší počin Juraja (Jiříka) Tranovského – kancionál *Cithara Sanctorum* (1636). Nazdávať sa, že Tranovský vytvoril svoj spevník bez predchádzajúcich väzieb na české prostredie, nie je s ohľadom na existujúce väzby reálne, preto možno jeho nadväzovanie na českú literárnu tradíciu v duchovnej tvorbe pokladať za nevyvrátiteľné.

Benedikt Szöllösi – zostavovateľ katolíckeho spevníka – bol v inej pozícii ako Juraj Tranovský, napriek tomu sa vplyvu českého prostredia nevyhol, práve naopak, vedome naň nadväzoval. Mohol sa navyše opierať o univerzálnosť katolíckej cirkvi, ktorá mu v istom zmysle slúžila ako záštita. Jej autorita a tradícia bola dostatočnou zárukou pri preberaní duchovných piesní z akéhokoľvek národného prostredia, teda aj z českého či nemeckého, prípadne maďarského.⁸

⁶ Príkladom takéhoto chápania vzťahu katolíckeho a evanjelického spevníka je Holčíkova (1936, 309-324) štúdia s názvom *Nakoľko vplývala Cithara Sanctorum na Cantus Catholici?*

⁷ Táto štúdia má reflexívny charakter a nekladie si za cieľ komplexne zmapovať spomínané vzťahy, skôr naznačuje súvislosti a prepojenia kancionálovej tvorby barokového obdobia bez nánosu konfesijných predsudkov z jednej či druhej strany.

⁸ V tejto súvislosti musíme poznamenať, že hoci sú najmä na maďarskej strane preferované tézy, že slovenský

Vplyv českého prostredia na slovenský spevník *Cantus Catholici* môžeme vidieť z niekoľkých hľadísk. Predovšetkým z hľadiska úzkych kontaktov moravských a slovenských klerikov i laikov a potom z hľadiska prepojenia provincií niektorých katolíckych duchovných rádov, najmä jezuitského. Práve jezuitom biskup Peter Pázmaň vložil do rúk správu spomínanej Trnavskej univerzity, v ktorej prostredí, ako predpokladáme, sa zrodil spevník *Cantus Catholici*. Jeho zostavovateľ Benedikt Szöllösi bol jezuita.

Podnety univerzity na formovanie kultúrnych a literárnych vzťahov Slovákov a Čechov (v kancionálovej tvorbe či v organizácii hudobného života v Trnave) sú zreteľné. Na Trnavskej univerzite pôsobili profesori z Olomouca, ktorí ušli pred švédskymi vojskami, a navštevovali ju aj študenti z tohto mesta. Prepojenie Trnavskej univerzity s Olomoucom je o to významnejšie, o čo viac si uvedomíme, že Hlohovského kancionál s názvom *Písně katolické* bol vydaný roku 1622 v Olomouci. Je pravdepodobné, že študenti a profesori z Olomouca poznali a do Trnavy priniesli spomínaný Hlohovského spevník a rovnakou cestou sa k nám mohli dostať aj iné staršie české katolícke kancionály. Styky medzi predstaviteľmi katolíckej cirkvi na českej i slovenskej strane boli známe, a preto aj táto cesta prechodu českých spevníkov na slovenskú stranu bola možná, resp. na základe našich historických znalostí pravdepodobná.

Preberaním piesní z českého prostredia sa vyznačujú obidva spevníky zostavené na slovenskom území – *Cithara Sanctorum* i *Cantus Catholici*. Za pozornosť však stojí skutočnosť, ako s českým jazykovým materiálom ďalej narábajú. Juraj Tranovský v *Cithare Sanctorum* používa výhradne češtinu a aj nasledujúce vydania, hoci sa do nich v rôznej miere dostávajú už i slovenské jazykové prvky, tento úzus viac-menej dodržiavajú. Evanjelická cirkev sa totiž snažila zachovať integritu spoločenstva aj prostredníctvom jazyka, ktorý sa stal v časoch náboženského prenasledovania jedným z oporných bodov tejto konfesie.

Katolícky spevník *Cantus Catholici* na rozdiel od *Cithary Sanctorum* analogický jav nekopíruje: „Jazyk spevníka *Cantus Catholici* zachytáva totiž realizáciu základných postulátov normy predpisovnej slovenčiny postavenej na základoch odlišnosti od češtiny. Táto jazyková norma mala svoju gradáciu smerom k živej norme slovenčiny aj v tomto žánri náboženskej literatúry (duchovná pieseň), ako sme to mohli konštatovať pri analýze jazyka slovenskej piesne predpisovného obdobia“ (Krasnovská 2002, 28).

Spevník má 515 číslovaných strán. Okrem nich obsahuje na začiatku titulný list, na nasledujúcej dvojstrane je latinské schválenie vydania spevníka a tri citáty s nadpisom *K čemu neb: neb jak nastalo užívání písní*. Na nečíslovaných stranách sa ďalej uvádza obsah: *Pořádek Tytulůw Pysny prwnjho Djlu, Pořádek Tytulůw Pysnj w Druhém Dílu, Pořádek Tytulůw Pysnj Třetího Dylu*. V krátkom oslovení čitateľa potom zostavovateľ poukazuje na hudobnú stránku spevníka a poučá ho, ako pracovať s nápevmi: „*Poněwadž w těchto Písněch často se spomjna Obecnj Melodye neb Nota: A mnozy malau wědomost o nj magj Wěziž tedy že Obecná Melodye neb Nota gest když čtyři Wessové neb Rythmowé do gedné wrstwy neb Noty wcgádzý. A každý z těch Wrssůw gen osm Syllab w sobě obsahuje. Yakožro gsau ryto následugjcy Pjsně.*“

V nám dostupnej verzii spevníka⁹ sa za obsahom nachádza samostatne číslovaná časť, a to na stranách 1-48, so spoločným názvom *Pysně O Čtyřech posledných věcech každého Čłowěka* s emotívnym obrázkom ľudských ostatkov a rakvy. Zaujímavosťou je, že táto časť sa nachádza aj na konci spevníka na stranách 416-464 so zhodným obsahom a rozsahom, pričom táto lokácia je uvedená aj v *Pořádku* (obsahu) spevníka. Ostáva otázkou, prečo sa uvedený oddiel nachádza už na začiatku spevníka, a rovnako aj to, prečo je v spevníku zaradený až dvakrát. Jednou

spevník *Cantus Catholici* je prekladom maďarského spevníka, už Ján Vilikovský v spomínanej štúdii toto tvrdenie jednoznačne vyvrátil.

⁹ Táto verzia pochádza z Národnej knižnice Praha a bola dodaná na mikrofilme.

z možností je, že išlo o tlačiarovu chybu alebo „prílišnú“ iniciatívu. Omnoho pravdepodobnejšie sa nám však vidí, že tento „čin“ zodpovedá autorskému zámeru v duchu barokového naturelu spevníka. Možno sa domnievať, že barokové tematizovanie smrti, márnosti, pomínutelnosti, pekla a neba mohlo byť motiváciou zaradenia tejto časti pred všetky ostatné, ako aj jej duplicitného výskytu v spevníku.¹⁰

Na konci spevníka *Písně katolické* sa nachádza jedenásť nečíslovaných strán registra a jedna strana errata, dve strany citátov zo žalmov s dobovými ilustráciami a jedna strana s vydavateľskými údajmi.

Obsah spevníka vo všeobecnosti určovalo rozdelenie cirkevného roka. Tento postup radenia piesní dodržiavali katolícke aj evanjelické spevníky „normatívneho“ rázu.

Pri porovnaní formálnej stránky slovenského spevníka *Cantus Catholici* Benedikta Szöllösiho a českého spevníka *Písně katolické* zostavovateľa Jiříka Hlohovského možno postrehnúť podobnosti, ktoré sa dajú interpretovať ako jedna z indícií, že zostavovateľ slovenského spevníka dôkladne poznal český spevník. Pri preberaní piesní však k nemu nepristupoval mechanicky, ale tvorivo, v medziach dobového úzu, pričom nepreberal všetky prvky formálnej podoby Hlohovského spevníka.

Prvé vydanie spevníka *Cantus Catholici* vyšlo bez udania miesta vydania¹¹ roku 1655. Počtom strán je tento spevník menší ako *Písně katolické* Jiříka Hlohovského. Rovnako ako český spevník má aj slovenský na titulnom liste uvedený rozsiahly názov:

CANTVS CATHOLICI Pýsne KATHOLICKE Latinské, y Slowenské: Nowé i Starodáwnné. Z-kterými Krestiané w-Panoňgi Na Wýročné Swatky, Slawnosti, pry Službe Boží, a w ginem obzwlástnem času, z pobožnosti swé Krestianské ožýwagi. Nasledugý po tem, Pýsne na Katechismus: O Swátostech Nowého zakona. Letañye rozličné na Wýchodi Cyrkewne, a nebProcessyge, a Putowaňy. Z.mnohú, pilnosti, ku potesseňy Lidu Krestianského, z-nowu zebrané, a wúbec widané. S. Pawel k Epheským Cap. 5. V.19. Naplňeňý budte Duchem Swatým, mluwýce samy sebe w Žalmých, a w-Chwalách, a w Pýsničkach duchowných spýwagýce, a chwálu wzdáwagýce w-srdcích swých Pánu. Cum facultate ILLUSTRISSIMI ac REVERENDISSIMI DOMINI, DOMINI GEORGII LIPPAI ARCHIEPISCOPI STRIGONIENSIS Regni Ungariae Primitis. A. M. D. G. B. V. M. O. SS. H. A. P. R. 1655.

Názov spevníka v porovnaní so spevníkom *Písně katolické* je obsiahlejší, zahŕňa aj výpočet obsahu spevníka a navyše obsahuje citát z *Listu Efezanom*.

Spevník *Cantus Catholici* má 320 číslovaných strán. Za titulným listom nasledujú dva citáty sv. Hrieronyma a sv. Chryzostoma. Na rozdiel od českého spevníka, ktorý obsahuje tri citáty, chýba v slovenskom spevníku prvý citát z *Listu Kolosanom* (Kol 3, 16); v českom spevníku je pôvodne uvedené: *Ku Kolosen: 3. c 17*. Pravdepodobnou príčinou toho, prečo Benedikt Szöllösi zvolil len dva citáty, je skutočnosť, že citát z *Nového zákona* pridal už do titulného listu.

Na tretej, štvrtej a piatej nečíslovanej strane sa nachádza latinský predhovor venovaný Jurajovi Soosovi, prepoštovi u sv. Štefana a kanonikovi Spišskej kapituly. Tento latinský predhovor zostavovateľa v českom spevníku nenájdeme.

¹⁰ So zaradením piesní o posledných veciach človeka na začiatok spevníka sa nestretávame pri žiadnom inom tu spomínanom kancionáli. Piesne či básne o posledných veciach človeka prikazoval zaradovať dobový úzus na koniec textu, čo môžeme sledovať nielen v dobových spevníkoch, ale napríklad aj v Gavlovičovej *Valaskej škole*, v ktorej sú koncepty o posledných veciach človeka zaradené na záver.

¹¹ Levoču ako miesto vydania identifikoval podľa typografických znakov Ján Čaplovič (1972) vo svojej monografii *Bibliografia tlači vydaných na Slovensku do roku 1700*. Druhé vydanie spevníka *Cantus Catholici* vyšlo už v Trnave roku 1700.

Na šiestej a siedmej strane nasleduje obsah kancionála. Rozdelenie piesní v spevníku opäť tradične zodpovedá priebehu liturgického roka, rovnako ako je to v Hlohovského spevníku.

Z obsahu spevníka je zrejmé, že Hlohovský rozdelil piesne do troch oddielov. Prvý oddiel zahŕňa piesne podľa priebehu liturgického roka, druhý oddiel obsahuje piesne o Márii, anjeloch a v poslednom oddiele sa nachádzajú piesne všeobecné, žalmy a piesne s témou o posledných štyroch veciach človeka. Na rozdiel od Hlohovského rozdelenia spevníka zostavovateľ Benedikt Szöllösi nerozdeľuje spevník na oddiely a necháva ho v jednom celku. Spevníky majú spoločné časti z liturgického obdobia, zahŕňajúce piesne adventné, vianočné, pôstne, veľkonočné, piesne mariánske, žalmy, všeobecné piesne a piesne na rôzne príležitosti. *Cantus Catholici* obsahuje len jednu pieseň k svätému, a to k sv. Ignácovi z Loyoly, čo bolo aj pre Weiss-Nägela signálom, že jeho zostavovateľom by mohol byť jezuita.

Rozdielna je i grafická úprava spevníkov. V spevníku *Písně katolické* sa nachádzajú dobové rytiny, ktoré sú uvádzané latinským citátom žalmového verša, pod obrázkom je jeho český preklad. Dobové rytiny sa nachádzajú na konci každého dielu a na začiatku samostatnej časti o posledných veciach človeka. Odlišné je aj grafické oddelenie jednotlivých veršov v strofách i samotných strof. V Hlohovského spevníku sú piesne písané in continuo, jednotlivé strofy sú od seba oddelené grafickými značkami a verše zvyčajne lomkou. V spevníku *Cantus Catholici* sú strofy oddelené odsekmi, každá strofa začína v novom riadku.

Netypickým počínom je krátky historický exkurz v spevníku *Písně katolické* na stranách 91-92 a 102-103. V prvom prípade ide o poučenie o tom, prečo na Vianoce kňazi navštevujú svojich veriacich. Túto tradíciu Jiřík Hlohovský odvodzuje zo stredoveku, keď knieža Břetislav a Kosma, pražský biskup v 11. storočí, nariadili kňazom navštevovať počas Vianoc veriacich. So sebou mali mať kríž alebo pozostatky nejakého svätého a podľa reakcií veriacich mali rozpoznávať, kto je kresťanom a kto sa vrátil naspäť k pohanstvu: „*O starodáwnnych takowých zwyklostech pýsse [...] že za Knýžete Břetislawa a Kosmy Biskupa dewátego Pražského mnozý se od Křestianstwa na spět k wýwratu pohanskému wraceli: pročez z napomenutj Biskupského poručilo Knýže...*“ (Hlohovský 1622, 91).

V podobnom duchu je napísaný aj druhý exkurz. Upozorňuje na to, akej vážnosti sa sviatok Troch kráľov v minulosti tešil, pričom sa odvoláva na starodávnu tradíciu návštevy kostola so sviečkou práve v tento deň. Kto sa podľa tradície nedostavil do kostola, bol pokladaný za pohana: „*O Slawnosti této Kteráž w starých zryzených zemských Margkrabstwý Morawského gmenuge se (na Swýčky) wúbec wědomo gest. Že u starodáwnnych Křestianůw w takéwé wážnosti byla že kdožby se dnessnýho Swátku, w Kostle při Mssy swaté, s rozžatau Swýcy pobožně nedal widěti: Ten za nestaleho w Wjre Křestianské gmjn a držán byl [...]*“ (Hlohovský 1622, 102).

Takéto krátke vysvetlenia miestnych tradícií sa nenachádzajú v iných spevníkoch a neprebral ich ani Söllösi do spevníka *Cantus Catholici*. Pravdepodobne tak nemohol urobiť preto, že ide o odvolanie sa na starú moravskú tradíciu, ktorá na území Slovenska neexistovala.

Formálna stránka oboch komparovaných katolíckych spevníkov poukazuje na to, že napriek podobnostiam, ktoré by sme mohli pripisovať dobovému úzu vydávania kancionálovej literatúry duchovného rázu, si oba spevníky zachovávajú vlastné špecifiká.

Existenciu spoločných piesní v českých a slovenských spevníkoch môžeme postrehnúť predovšetkým v textovej rovine slovenského spevníka. Práve pri skúmaní ich spoločných črtí je komparatívna metóda najefektívnejšia, pretože pri porovnaní možno odhaliť, či piesne v oboch spevníkoch majú obsahovú aj formálnu stránku rovnakú, alebo možno určiť, či pieseň je prekladom, imitáciou, nejakou formou transformácie (tematickou alebo žánrovou), kontamináciou, abreviáciou.

Obidva skúmané spevníky – slovenský *Cantus Catholici* i české *Písně katolické* –, pochádzajú síce z dvoch rôznych národných a kultúrnych lokalít, no spoluurčujú diapazón európskeho barokového

kancionálového bohatstva. Starší spevník *Písně katolické* (1622), zostavený Jiříkom Hlohovským a vydaný v Olomouci, sa stal jedným z inšpiračných zdrojov novšieho spevníka *Cantus Catholici* (1655), zostaveného Benediktom Szöllősim a vydaného v Levoči. Rozdiel tridsiatich troch rokov, ktoré uplynuli medzi ich vydaniaми, je dostatočne dlhým časom na to, aby sa kniha, a to aj v čase baroka, stala známou a mohla byť vzorom medzitextového nadväzovania pri koncipovaní iného diela – v našom prípade prvého kancionálového opusu katolíckej proveniencie, edične pripraveného a vydaného na území dnešného Slovenska.

Zostavovateľ českého spevníka *Písně katolické* Jiřík Hlohovský pri vydávaní svojho spevníka mohol nadviazať na tradíciu českej katolíckej hymnografie (vrátane hymnografie nekatolíckej), ktorej výsledkom boli už v 1. polovici 17. storočia tlačené kancionály. Táto tradícia bola naozaj pozoruhodná: „Rozsah české evangelické a katolícké hymnografie doby humanizmu a baroka lze odhadnout na přibližně pět tisíc textových jednotek“ (Malura et al. 2006, 141-154). Zvlášť významný je *Kancyonál To gest: Sebránij Spěwůw Pobožných* (1601), pretože vychádza pred Hlohovského spevníkom, rovnako dôležitým faktorom bola čeština, ktorá vytvárala editorovi spevníka dostatočné zázemie na to, aby pri svojom editorskom počine nemusel upravovať jazyk piesní a mohol sa zamerať na ich teologickú, estetickú a morálnu funkciu.

V diametrálne odlišnej situácii sa však nachádzal zostavovateľ prvého slovenského tlačeného spevníka *Cantus Catholici* jezuita Benedikt Szöllősi. Na území dnešného Slovenska do dátumu vydania jeho spevníka nebol vytlačený žiaden katolícky spevník. Všetky záznamy duchovnej piesne boli realizované len v rukopisných spevníkoch a zborníkoch, a to nezriedka s prevahou svetskej tematiky – príkladom je *Vietorisov kódex*.

Ani náboženská a spoločenská situácia na našom území nebola v čase vydania spevníka *Cantus Catholici* priaznivá. Na území Slovenska mala v tomto čase prevahu protestantská cirkev napriek tomu, že náboženstvom vládnucej panovníckej dynastie Habsburgovcov bol katolicizmus. Tento stav nakoniec viedol k ustanoveniu, ktoré vyplynulo z Trnavskej synody (1629), že je nevyhnutné zostaviť katolícky spevník duchovnej poézie, ktorý by obsahoval pravoverné piesne v katolíckom duchu. Toto nariadenie prišlo v čase, keď si neudržateľný stav v rámci katolíckej cirkvi začínajú uvedomovať aj vyšší cirkevní predstavitelia. Z dostupných materiálov nie je možné zistiť, ako sa Benedikt Szöllősi dostal k zostaveniu požadovaného spevníka, no s vysokou mierou pravdepodobnosti platí, že v čase vydania spevníka bol už jezuitom a skúseným kňazom.

Časový odstup dvadsiatich šiestich rokov od rozhodnutia synody vydať spevník po jeho vytlačení bol dlhý, preto nemôžeme s úplnou určitosťou tvrdiť, že spevník *Cantus Catholici* vyšiel ako priama reakcia na nariadenie Trnavskej synody. O to viac, že roku 1651 vychádza maďarský spevník s tým istým názvom. Ak prijmeme tézu, že zostavovateľom oboch spevníkov je Benedikt Szöllősi, ako aj fakt, že slovenský spevník nie je doslovným prekladom maďarského spevníka, ale samostatným tvorivým aktom, musíme pokladať jeho zostavovateľa za mimoriadne schopného a erudovaného nielen v oblasti teologickej a hymnologickej, ale aj v oblasti lingvistickej. Najmä ak si uvedomíme, že vydanie maďarského spevníka ho zásadne neovplyvnilo pri zostavovaní spevníka slovenského. Pri jeho zostavovaní, naopak, využil dostupné české spevníky – a spomedzi nich predovšetkým *Písně katolické* –, z ktorých preberá najviac piesní, podľa našich zistení až 129.

Pri zisťovaní dôvodov, ktoré ho k výberu piesní viedli, sa musíme vrátiť k latinskému predhovoru Benedikta Szöllősiho k slovenskému spevníku. Píše v ňom:

„Kedže však tieto spevy, Vysokodôstojný Pane, mnoho trpeli na svojej dávnej kráse tak neprajnosťou času a chybným prepisovaním, ako i nepriateľskými znetvoreninami a novotami nekatolíkov, podujal som sa uviesť ich na pôvodné znenie, aby sa obnovila zbožnosť panónskeho ľudu, ktorá kedysi previtala“ (Weiss-Nägel 1935, 426).

Hľadanie vhodných piesní do spevníka *Cantus Catholici* teda viedlo Benedikta Szöllősiho k tomu, aby siahol po rôznych piesňach a vybral z nich také, ktoré boli vieroučne pravoverné

a zároveň spĺňali podmienku autentickej historickosti a obľúbenosti u ľudí na území dnešného Slovenska. Jasne profilovaná vieroučná stránka spevníka ho viedla k tomu, že dôsledne pristupoval ku každej piesni, uvedomujúc si, že koncipuje oficiálny spevník katolíckej cirkvi, ktorý musí následne prejsť cirkevnou cenzúrou.

Podoba piesňového výberu kancionála či spevníka zodpovedala zámeru autora. Zostavovateľ musel dbať na správny výber piesní, na ich usporiadanie či zoradenie do jednotlivých oddielov a častí, jeho úlohou bolo teda prihliadať na tektoniku spevníka i na jeho teologickú pravovernosť a, ako sme už uviedli, rovnako na to, aby piesne boli piesňami živými, ktoré percipient poznal a mal ich v obľube. Výber piesní preto nebol náhodný, určovali ho také činitele ako autorská estetická koncepcia spevníka, tematické rozvrstvenie piesní, formálne rozčlenenie spevníka, rôzna doba vzniku piesní, dobová „popularita“ piesní či kritérium katolicizmu.

Ak sa v tomto kontexte zamyslíme nad funkciou a poslaním dvoch porovnávaných spevníkov, nemôže nám uniknúť indícia, ktorá podľa nášho názoru vypovedá o rozdielnom poslaní komparovaných spevníkov. Skutočnosť, že český spevník neudáva na začiatku jednotlivých častí piesne *Glória*, *Kyrie* a *Krédo*, teda ich a priori nevyčleňuje a neoznačuje, nám naznačuje, že zostavovateľ spevníka *Písňe katolícké* Jiřík Hlohovský pravdepodobne nepocítoval potrebu určovať osobitne piesne spievané v rámci liturgických obradov, čo mohlo vyplývať z ich už ustáleného a dlhodobého využívania v náboženskom obrade. V porovnaní so spevníkom *Cantus Catholici* je zaujímavé, že niektoré piesne spoločné pre oba spevníky sa v slovenskom spevníku označujú ako piesne určené na niektorú časť liturgie (*Glória*, *Krédo*, *Kyrie*).

Ako prelomový spevník katolíckej proveniencie musel *Cantus Catholici* spĺňať aj kanonizačné kritériá. Je preto pravdepodobné, že vymedzené časti omše – myslíme tým *Glóriu*, *Krédo* a *Kyrie* – boli spievané počas liturgie v jazyku veriacich, ale neoficiálne, pretože katolícka cirkev trvala na záväznosti latinského jazyka náboženského obradu. Vyjadruje sa k tomu aj sám zostavovateľ spevníka vo svojom latinskom predhovore: „[...] ako to možno uzatvárať zo zvyku, trvajúceho v niektorých kostoloch ešte i za našich čias, kde čiastka Kánonu sa pri oltári ľudovou rečou odbavovala. A na chóre aj skutočne skoro vo všetkých panónskych kostoloch tak sa odbavuje *Kyrie*, *Gloria* a *Kredo*“ (Weiss-Nägel 1935, 426-430).

V praxi to mohlo vyzerať tak, že kňaz pri oltári spieval príslušné časti v latinčine a ľud ich spieval v slovenčine. Azda toto bolo dôvodom, prečo Benedikt Szöllösi zaradil uvedené piesne na začiatok jednotlivých častí spevníka. Takéto vyčlenenie sa totiž netýka všetkých piesní, len piesní liturgického roka a piesní všeobecných.

Ďalšou indíciou, na základe ktorej sa možno domnievať, že dva komparované spevníky plnili rozdielne poslanie, môže byť počet latinských piesní, ktoré obsahujú. Spevník *Písňe katolícké* obsahuje 24 latinských piesní, z toho 10 je zaradených do dodatku na konci spevníka, zostávajúce latinské piesne sú najviac zastúpené v kapitole s vianočnými piesňami (7), pričom latinská pieseň aj jej český preklad je pod tým istým notovým záznamom. Ostatné latinské piesne sú uvádzané pred českým prekladom. Ak sa v spevníku *Písňe katolícké* vyskytujú latinské piesne bez následného prekladu len v dodatku, tak v spevníku *Cantus Catholici* je v kapitole vianočných piesní celá časť zostavená výhradne z latinských piesní.

Spevník *Cantus Catholici* obsahuje nepomerne viacej latinských piesní – až 65. Ak sme prijali tézu, že Hlohovského spevník slúžil Benediktovi Szöllösimu ako jeden z hlavných vzorov, vzniká otázka, prečo do svojho spevníka zaradil takmer trojnásobne vyšší počet latinských piesní, t. j. aj piesne z iných zdrojov ako zo spevníka *Písňe katolícké*. Spevník *Cantus Catholici* bol oficiálnym spevníkom katolíckej cirkvi a na dlhý čas aj jediným takýmto opusom v barokovom kancionálovom kontexte na území dnešného Slovenska. Musel preto kopírovať snahu katolíckej cirkvi usmerňovať veriacich v speve, či už v chrámoch, na pobožnostiach, púťach alebo v nesakrálnom priestore, a súčasne zachovávať kánon a predpisy katolíckej cirkvi. Tieto požiadavky sa prejavili,

ako sa domnievame, v kvantite latinských piesní, ktoré nadväzovali na latinskú liturgiu a tradíciu. Ich preklady potom možno pokladať za snahu priblížiť sa k jednoduchému veriacemu.

Spevník *Cantus Catholici*, ako sme už uviedli, má práve so spevníkom *Písně katolické* najviac spoločných piesní – až 129. Často sa uvádza nesprávny predpoklad, že toto je počet prebraných piesní, t. j. piesní, ktoré Szöllösi jednoducho prevzal z českého spevníka, alebo sa používa aj termín „pochádzajú“. Oba tieto termíny môžeme pokladať za nepresné, pretože nevyplývajú o tom, akým spôsobom zostavovateľ spevníka *Cantus Catholici* pracoval s bohatstvom piesní zaradených do spevníka, resp. či sa piesne spoločné pre oba spevníky dostali do spevníka *Cantus Catholici* z iného prameňa.

Pri porovnávaní piesní oboch spevníkov je zrejmé, že prístup Benedikta Szöllösiho k spevníku *Písně katolické* bol kritický a tvorivý. Môžeme odmietnuť tvrdenia, že Szöllösi piesne zo spevníka Jiříka Hlohovského prebral len mechanicky.

Formálna stránka obidvoch spevníkov je rozdielna, i keď zachovávajú nevyhnutnú inštitucionálnu podobu rozdelenia piesní do častí radených podľa priebehu liturgického roka. Konkrétnym rozdelením a zoskupením piesní sa oba spevníky od seba odlišujú. Hlohovský volí rozdelenie do troch oddielov, kým Szöllösi ponecháva piesne bez členenia. Časti v prvom oddiele spevníka *Písně katolické* a spevníka *Cantus Catholici* sú identické. Oba spevníky sa začínajú časťami adventné piesne, vianočné piesne (obsahujúce piesne na Hromnice, na Troch kráľov, na Nový rok), pôstne piesne a piesne o umučení Krista, veľkonočné piesne, piesne o nanebovstúpení Pána, mariánske piesne, turíčne piesne, piesne na deň Božieho Tela, piesne k Svätej Trojici a piesne spievané v deň posvätenia chrámu. Spoločné sú aj katechetické piesne a litánie. Len jedna pieseň v časti *O posledných veciach človeka* sa v spevníku *Cantus Catholici* nenachádza, a to pieseň o márnosti sveta *Cur mundus militat* (latinská verzia a jej český, resp. slovenský preklad). V druhom oddiele spevníka *Písně katolické* sú zaradené kapitoly piesní, ktoré sa v spevníku *Cantus Catholici* nenachádzajú, a to napríklad piesne o anjeloch, apoštoloch, svätých, vyznávačoch, pannách a vdovách a iné. Aj z tohto krátkeho výpočtu je zrejmé, že Benedikt Szöllösi mal vlastnú predstavu o obsahovom zložení spevníka. Vyberá si piesne, ktoré sú predpokladom inštitucionálneho charakteru spevníka.

Osobitý prístup Benedikta Szöllösiho sa vo formálnej stránke spevníka *Cantus Catholici* prejavil vo viacerých aspektoch. V úvode spevníka napríklad uverejňuje citáty, ktoré sú síce totožné s tromi citátmi zo spevníka *Písně katolické*, nezaraďuje ich však všetky rovnako, za titulným listom zostali dva citáty, tretí Benedikt Szöllösi zaraďuje do názvu celého spevníka.

Ideu latinského predhovoru, v ktorom poukazuje na slávnú minulosť a postavenie duchovnej piesne v kontexte doby, preberá zas z iného českého spevníka, a to z *Rozenplutovho kancionála* (1601) – ten vo svojom predhovore spomína aj sv. Cyrila a Metoda.

Z funkčného hľadiska je symptomatický výber piesní, ktoré sa Benedikt Szöllösi rozhodol do svojho spevníka zaradiť. Mal ambíciu vytvoriť spevník, ktorý by sa mohol stať záväzným spevníkom pre katolícku cirkev na území dnešného Slovenska, a teda musel tejto ašpirácii prispôbiť aj jeho obsah. Zaradil doň nielen piesne liturgického roka, pričom pochopiteľná je kvantita adventných a vianočných piesní, ale aj piesne „na katechizmus“, t. j. piesne, ktoré vysvetľujú náuku katolíckej cirkvi a jej doktrínu – piesne o desiatich Božích prikázaniach, o troch kresťanských cnostiach – láske, nádeji a viere –, piesne o siedmich sviatostiach – o krste, birmovaní, sviatosti oltárnej, sviatosti zmierenia, pomazaní chorých a sviatosti kňazstva. Táto časť je rovnaká ako v spevníku *Písně katolické* a jednotlivé katechetické piesne sa navzájom neodlišujú – môžeme ich hodnotiť ako piesne rovnaké bez akýchkoľvek významových alebo sémantických posunov.

Zaradenie piesní k istému tematickému okruhu v Hlohovského spevníku nepokladá Szöllösi za záväzné. V spevníku *Cantus Catholici* môžeme nájsť prípady, keď sa pieseň figurujúca v istej časti českého spevníka nachádza v inej časti slovenského spevníka.

Príkladom je časť, ktorá obsahuje litánie a piesne spievané na rôznych púťach (Szöllösi 1655, 265-310). Český spevník takúto kapitolu vôbec neobsahuje, litánie sú zaradené do rôznych iných kapitol podľa tematiky. Nachádzajú sa napríklad ako samostatný text pred piesňami o posledných veciach človeka, medzi piesňami na deň Obetovania Pána (pieseň *Plesanie sv. Bernarda*) či medzi piesňami o Panne Márii (loretánske litánie).

Podobný postup Benedikt Szöllösi volí aj pri práci so žalmami. Kým Hlohovského spevník obsahuje časť s názvom *Piesne na sedem žalmov kajúcich* pripisovaných Dávidovi, Szöllösiho výber v kapitole s rovnakým názvom obsahuje len jeden Dávidov kajúci žalm, a to žalm, ktorý je ale zaradený v kapitole s piesňami „obecnými“. V tejto časti sú uvedené iné žalmy.

S ohľadom na komunitu sú v spevníku *Cantus Catholici* i *Písně katolické* nosnými piesňami piesne adventné a vianočné, čo svedčí o ich mimoriadnej oblube medzi ľuďmi. Práve adventnú a vianočnú tematiku môžeme považovať za jednu z najkatolíckejších v duchovnej poézii. Pri nej je najviac viditeľný individuálny prístup zostavovateľa k rozsiahlemu textovému materiálu, ktorý pri zostavovaní spevníka musel nevyhnutne poznať a podrobiť selekcii.

Zo zastúpenia adventných a vianočných piesní v oboch spevníkoch, ako aj z porovnaní zhodných a odlišných piesní je zrejme, že v spevníku *Cantus Catholici* sa nachádza viac adventných piesní ako v spevníku *Písně katolické*, a to v pomere 21 : 18 (prvý údaj zahŕňa počet piesní v spevníku *Cantus Catholici*, druhý v spevníku *Písně katolické*). Z tohto počtu je 7 spoločných piesní. Približne tretina piesní v oboch spevníkoch je rovnaká. To znova potvrdzuje, že zostavovateľ spevníka *Cantus Catholici* Benedikt Szöllösi nepokladal český spevník za spevník „modelovo“ záväzný.

Pri porovnávaní vianočných piesní v oboch spevníkoch možno zase zistiť, že v spevníku *Cantus Catholici* je 75 oproti 46 piesňam v spevníku *Písně katolické*. Spoločných piesní v oboch spevníkoch je 27, čo predstavuje v spevníku *Cantus Catholici* cca 36 %, ale v spevníku *Písně katolické* až cca 60 % z celkového počtu piesní. To znamená, že skoro dve tretiny piesňového fondu vianočných piesní v českom spevníku sa nachádzajú v spevníku slovenskom. Treba mať však na zreteli, že značnú časť vianočných piesní tvoria v spevníku *Cantus Catholici* piesne latinské, a to takmer polovicu. Všetky latinské piesne z českého spevníka sa nachádzajú v slovenskom spevníku. Spoločné piesne v národných jazykoch potom tvoria cca 45 % piesní v oboch spevníkoch.

Z výskumu oboch spevníkov je zrejme, že zostavovateľ spevníka *Cantus Catholici* pristupoval k výberu a úprave piesní špecificky, s ohľadom na zameranie spevníka a jeho poslanie. Keďže spevník bol určený na spievanie pre ľud, prispôsobuje jeho vnímaniu výber piesní známych a obľúbených (vianočné, adventné, pôstne...), pričom ich upravuje podľa tradície a kontinuity katolíckej piesne na území dnešného Slovenska. Piesne, ktoré tematicky opisujú a vysvetľujú učenie a doktrínu katolíckej cirkvi, však necháva v nezmenenej podobe – v takej, v akej sú publikované a kanonizované v spevníku *Písně katolické* Jiříka Hlohovského. V týchto piesňach Benedikt Szöllösi nezasahuje do ich obsahovej ani formálnej stránky.

Piesne, ktoré sa zhodne vyskytujú v oboch spevníkoch, by sme mohli rozdeliť do troch skupín. Toto rozdelenie zodpovedá podobe ich úprav a tematických i formálnych rozdielov:

Do prvej skupiny patria piesne, ktoré sa v oboch spevníkoch nachádzajú v nezmenenej podobe. Pri ich porovnávaní z obsahového a formálneho hľadiska sme zistili, že neprešli žiadnou úpravou (samozrejme, okrem ich upravenia v prospech slovenskej jazykovej „normy“). Ako sme už uviedli, sú to predovšetkým piesne vieroučné a litánie a časť mariánskych piesní.

Do druhej skupiny môžeme zaradiť piesne, ktoré sa v spevníku *Cantus Catholici* nachádzajú v abreviačnej, t. j. skrátenej podobe. Sú to piesne, v ktorých sú v porovnaní s ich podobou v spevníku *Písně katolické* vynechané strofy (zvyčajne posledné), no z obsahovej stránky nedochádza k sémantickým posunom.

Do tretej skupiny sa začleňujú piesne, ktoré sa v spevníku *Cantus Catholici* v porovnaní s ich verziou v spevníku *Písně katolické* nachádzajú v amplifikovanej verzii, resp. zmeny sú evidentné

v obsahovej rovine piesňového textu. Do tejto skupiny patria texty piesní z liturgickej časti piesňového repertoáru spevníka, ako sme sa o nich už zmienili.

Na základe výskumu piesňového korpusu spevníka *Cantus Catholici* a jeho možných zdrojov, či už z línie českej katolíckej kancionálovej tvorby, alebo z línie slovenskej evanjelickej duchovnej piesne, môžeme konštatovať, že je stále na nedostatočnej úrovni základný heuristický výskum slovenskej barokovej hymnológie, a to rovnako spevníkov katolíckej i evanjelickej¹² proveniencie. V českom literárnom kontexte je situácia trochu iná – bádateľom sa už podarilo spracovať aspoň časť z dostupného spevníkového bohatstva. Hymnologický výskum na Slovensku nemá k dispozícii, na rozdiel od českého výskumného kontextu, register piesní podľa incipitov a register prameňov. Musí sa opierať výhradne o individuálny bádateľský výskum originálnych textových jednotiek, v lepšom prípade tlačенých kancionálov v švabachu, v horšom prípade rukopisných spevníkov a zborníkov.

Je zrejmé, že český spevník bol naozaj zdrojom slovenského spevníka, ale toto nadväzovanie bolo tvorivé a originálne. Uvedomujeme si, že problematika medzitekstového nadväzovania nemôže byť úspešne skúmaná, kým neprebehne dôkladný heuristický výskum kancionálovej tvorby slovenskej aj v prepojenosti na spevníky českej proveniencie.

Cyrilo-metodský vplyv sa v baroku prejavuje najmä v momentoch obhajoby národa a jazyka. S príchodom osvietených ideí sa objavujú diela historického charakteru Juraja Papánka a Juraja Sklenára, ktoré napriek mnohým nepresnostiam, ktoré obsahujú, významným spôsobom ovplyvnia vývin uvažovania o problematike a stanú sa inšpiračným zdrojom autorov beletrie a prehlbenia cyrilo-metodskej tradície v ich dielach ako tradície slovanskej – slovenskej – národnej – obrodeneckej.¹³

REFERENCES

Primary sources

- CANTVS CATHOLICI Pýsne KATOLICKE Latinské, y Slowenské: Nowé i Starodáwné. Z-kteryimi Krestiané w-Panoňgi Na Wýročné Swatky, Slawnosti, pry Službe Boži, a w ginem obzwlásstnem času, z pobožnosti swé Krestianské ožýwagi. Nasledugý po tem, Pýsne na Katechismus: O Swátostech Nowého zakona. Letaňye rozličné na Wýchodi Cyrkewne, a neb Processyge, a Putowaňy. Z.mnohú, pilnosti, ku potesseňy Lidu Krestianského, z-nowu zebrané, a wűbec widané. Levoča 1655. Slovenská národná knižnica, Sign.: SD 10375 D 1. Archív Spolku sv. Vojtecha, fasc. 200/1.
- CANTVS CATHOLICI Pýsne KATOLICKE Latinské, y Slowenské: Nowé i Starodáwné. Z-kteryimi Krestiané w-Panoňgi Na Wýročné Swatky, Slawnosti, pry Službe Boži, a w ginem

¹² Treba však podotknúť, že problematike evanjelického spevníka *Cithara Sanctorum* sa v slovenskom literárnohistorickom výskume venovala väčšia pozornosť (Minárik 1990, 172-194).

¹³ Pri citovaní úryvkov zo starých textov sme sa rozhodli pre transliteráciu textov zo švabachu. Jedným z dôvodov takéhoto rozhodnutia je snaha zachovať autenticitu starých textov. Ako ďalší problematický jav sa ukázalo používanie a zapisovanie dobových mien (Gáfríková 2006, 215-222). Zjednotenie písania historických mien bude dlhodobým procesom, ktorý sa nevyhne odbornej diskusii nielen v radoch lingvistov, ale aj v radoch literárnych historikov a historiografov. V odborných textoch sa objavujú viaceré upravené podoby mena zostavovateľa spevníka *Cantus Catholici* Benedikta Szöllősiho (Söllősi, Szölösy), keďže doteraz neexistuje všeobecne platný úzus jeho písania. Rozhodli sme sa preto používať podobu Benedikt Szöllősi.

obzvláštnem času, z pobožnosti swé Krestianské ožýwagi. Nasledugý po tem, Pýsne na Katechismus: O Swátostech Nowého zakona. Letañye rozličné na Wýchodi Cyrkewne, a neb Processyge, a Putowañy. Z.mnohú, pilnosti, ku potesseñy Lidu Krestianského, z-nowu zebrané, a wúbec widané. Trnava 1700. Slovenská národná knižnica, sign. SD 6438 D1. Archív Spolku sv. Vojtecha, fasc. 200/2.

HLOHOVSKÝ, JIŘÍK: Pjsně Katholické k Wýročnjm Slawnostem k Památkám Bozjch S. S. a k rozličným časům pobožnosti Křestianské. S mnohoau a bedliwau snažnostj: nežli kdy prwé, sebrané, přehljdnuté neřesti zprosťené Starobylé pobožnosti nawrácené a wúbec wydané. Skrze Giřjika Hlohowského. S pbzwlásstnjm dowolenjm a schwálenjm G: W. K. M. Frant: Kardynala z Dytrychssteyna Biskupa Olomauckého. (Wytisťstění w Olomaucy, v Mathyásse Handle Léta) M. DC. XXII. = 1622. Národní knižnice, Praha 54 K 20.376 přiv.

Secondary sources

Čaplovič, Ján. 1972. Bibliografia tlači vydaných na Slovensku do roku 1700. Martin.

Gáfriková, Gizela. 2006. Zabúdané súvislosti. Bratislava.

Holčík, Juraj. 1936. Nakolko vplývala Cithara Sanctorum na Cantus Catholici? Odtlačok z Tranovského zborníka, Podielovej knihy Hurbanovej evanjelickej spoločnosti literárnej číslo 40, 309-324.

Kerulová, Marta. 1999. Nahliadnutia do staršej slovenskej literatúry. Nitra.

Krasnovská, Elena. 2002. České predlohy a ich odraz v jazyku duchovných piesní spevníka Cantus Catholici. In Cantus Catholici a duchovná pieseň 17. storočia v strednej Európe. Bratislava, 23-42.

Lauková, Silvia. 2008. Cithara sanctorum a Cantus Catholici v literárnom kontexte slovenského baroka. In Cithara sanctorum 1636 – 2006. Zborník prác z vedeckej konferencie, ktorá sa konala pri príležitosti 370. výročia 1. vydania kancionála v dňoch 22. a 23. novembra 2006 v Liptovskom Mikuláši a v Liptovskom Jáne. Martin, 83-89.

Malura, Jan. 2006. Česká hymnografie raného novověku ve středoevropském kontextu. In Fedrová, Stanislava (ed.). Otázky českého kánonu. Sborník příspěvků z III. kongresu světové literárněvědné bohemistiky. Hodnoty a hranice. Svět v české literatuře, česká literatura ve světě. Sv. 1. Praha, 141-154.

Minárik, Jozef et al. 1997. Z klenotnice staršieho slovenského písomníctva. Bratislava, 269-270.

Minárik, Jozef. 1984. Baroková literatúra. Bratislava.

Minárik, Jozef. 1990. K problematike staršej slovenskej literatúry. In Slovenská literatúra 37/2, 172-194.

Ruščin, Peter. 2002. Estetické a hudobnoštýlové špecifiká spevníka Cantus Catholici. In Cantus Catholici a duchovná pieseň 17. storočia v strednej Európe. Bratislava, 11-22.

Tibenský, Ján. 1965. Chvály a obrany slovenského národa. Bratislava.

Vilikovský, Jan. 1935. Cantus Catholici. In Bratislava 9, 269-306.

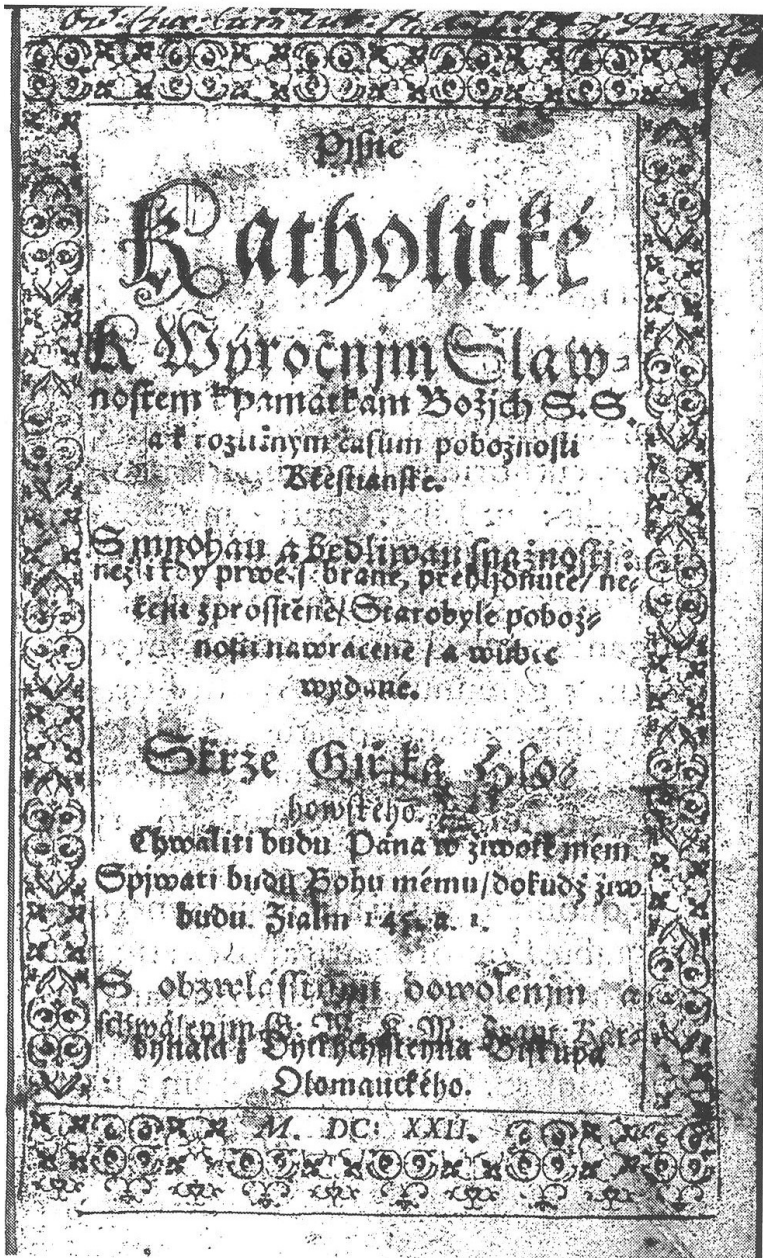
Vlček, Jaroslav. 1890. Dějiny literatúry slovenskej. Turčiansky Sv. Martin.

Weiss-Nägel, Stanislav. 1935. Kto je autorom spevníka Cantus Catholici? In Kultúra 7, 426-430.

doc. PhDr. Silvia Lauková, PhD.
Constantine the Philosopher University in Nitra
Faculty of Arts
Department of Slovak Language and Literature
Štefánikova 67
949 74 Nitra
Slovakia
slaukova@ukf.sk

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

Príloha / Appendix



Obrázok 1. Titulný list spevníka *Písně katolické* (1622)

Figure 1. Title page of the hymn book *Písně katolické* (1622)



Obrázok 2. Titulný list spevníka *Cantus Catholici* (1655)

Figure 2 Title page of the hymn book *Cantus Catholici* (1655)

PROBLEMATIKA ČLOVEKA A SLOBODY V LIBERALIZME Z POHĽADU EXISTENCIÁLNEHO PERSONALIZMU¹

Question of Person and Freedom in Liberalism From the Perspective of Existential Personalism

Peter Grečo – Rastislav Kotulič – Ivana Kravčáková Vozárová

DOI: 10.17846/CL.2020.13.2.153-165

Abstract: GREČO, Peter – KOTULIČ, Rastislav – KRAVČÁKOVÁ VOZÁROVÁ, Ivana. *Question of Person and Freedom in Liberalism From the Perspective of Existential Personalism.* The aim of the paper is to compare and contrast modern enlightenment and resulting liberalistic understanding of man and freedom from the position of existential personalism. This includes „the primacy of the person“ and „the freedom of the spirit“ as constituted in the Berdyaev philosophical context. Berdyaev realizes that the issue of freedom of conscience and religious freedom is difficult and painful, and usually poorly formulated. His most fundamental objection to liberalism – indifferent to religion – is that he understands the issue of freedom of religion and conscience as some formal right, one of many human rights. In contrast, the ecclesiastical world, which maintains faith, often slips into the denial of freedom of conscience and religious freedom, is afraid. It can be said that everyone is actually placing this question onto political, formal and external levels. The study points out that liberalism fails to justify the liberation of man, and that the lack of the material basis of freedom ultimately leads to the denial of freedom and of man himself. The input of personalism in this subject is topical, since freedom justifies the synthesis of theonomy and autonomy that is God-human like.

Keywords: *Freedom, spirit, human rights, personalism, obligation*

Úvod

Kľúčové princípy personalizmu vysvetľuje samotný Berdajev (1939, 65) vo svojej autobiografii. Ak by totiž platil primát bytia nad slobodou, muselo by to viesť k determinizmu a k negovaniu slobody. Preto ak jestvuje sloboda, nemôže byť determinovaná bytím. Duch nie je bytím, ale slobodou (Berdyaev 1991, 101). Nasledujúce riadky je potrebné čítať v intenciách toho, že „personalizmus je ťažké metafyzické učenie, ktoré prevracia chápanie reality“ (Berdyaev 1991, 224).

Ambivalentný proces novovekého oslobodzovania

Liberalizmus je komplexný a mnohotvárný koncept obsahujúci veľa protichodných koncepcií. Je tiež zlúčením politických a filozofických postupov, často rôznorodých alebo chaotických

¹ Príspevok vznikol s podporou Kultúrnej a edukačnej grantovej agentúry Ministerstva školstva, vedy, výskumu a športu Slovenskej republiky (KEGA 035PU-4/2016 a KEGA 024PU-4/2020).

(Freeden 2019, 1). Ústrednou témou liberalizmu, od ktorej sa odvodzuje aj názov tejto teórie, je sloboda. V jeho ranom štádiu, v čase osvietenecých salónov, sa presadzovala primárne sloboda svedomia, sloboda náboženského vyznania. Tento proces bytostne súvisel s emancipovaním sa od cirkvi a oficiálneho svetonázoru (Hanuš 2002, 21). Berďajev si uvedomuje, že problematika slobody svedomia a náboženskej slobody je ťažká a bolestná a obvykle nedostatočne formulovaná. Jeho asi najzásadnejšia výhrada voči liberalizmu – ľahostajnému k náboženstvu – je, že otázku slobody vyznania a svedomia chápe iba ako nejaké formálne právo, ako jedno z mnohých ľudských práv. Naproti tomu cirkevný svet, ktorý si zachováva vieru, často s ľahkosťou sklzáva do popierania slobody svedomia a náboženskej slobody sa bojí. Možno povedať, že všetci vlastne kladú túto otázku do politickej, formálnej a vonkajšej roviny. Tým, ktorí slobodu svedomia vymedzujú ako formálne, bezobsažné politické právo, i tým, ktorí ju politicky odmietajú, formálne zachovávajú vieru, Berďajev odkazuje, že nepochopili ani hodnotu, ani posvätnosť slobody (Berdyaeu 2007, 183-184). Vysvetľuje, že „pokiaľ chce niekto bojovať za slobodu náboženského svedomia, je nutné, aby sám toto náboženské svedomie mal a aby uznával metafyzický význam slobody. Sloboda náboženského svedomia je totiž niečo pozitívne a obsažné, nie negatívne a formálne“ (Berdyaeu 2007, 184).

Filozof ďalej podrobne skúma celý novoveký proces emancipácie človeka a identifikuje v ňom ambivalentné znaky. Na jednej strane oceňuje, že v tomto procese je prítomná kľúčová pravda o boholudskom fundamente slobody, pravda o vymanení sa z falošnej teokracie a neľudskosti stredoveku zastieraných náboženstvom. Na druhej strane kritizuje hrubý antropologický omyl, v dôsledku ktorého sa v humanizme zo slobody stáva modla požadujúca zbožnú úctu k Deklarácii ľudských a občianskych práv. Táto bola nakoniec vyhlásená za jediný vyšší princíp, zástancovia ktorého odmietli všetko, čo by mohlo pochádzať z oblasti nadľudského a posvätného a za najvyššiu „sviatosť“ ustanovili človeka. Reagoval v podstate na „falošnú antropológiu stredoveku“, ktorá podľa neho neakceptovala tajomstvo vtelenia a boholudskosti (Berdyaeu 2007, 159-160).²

Človekobožský humanizmus sa nakoniec obrátil proti človeku. Môžeme to vidieť ako na neľudských dôsledkoch politických katastrof XX. storočia, ktoré stelesňuje priemyselné likvidovanie blížneho a po svetových vojnách „lekársky priemysel“ likvidovania nenarodených občanov, tak aj na širokospektrálnych kultúrnych divergenciách na pokraji kolapsu a i. Je možné konštatovať, že novoveká filozofia zlyhala nielen v už spomenutých antropologických otázkach, ale aj vo svojich noetických interpretáciách zla. Tým, že sa na ľudské procesy v dejinách začalo hľadieť ako na nezávislé od transcendentnej a metafyzickej skutočnosti, sloboda sa oddelila od problému zla. Tento problém však so slobodou substanciálne súvisí. Novovek zanecháva metafyziku ako takú

² Pojem „falošná antropológiu stredoveku“ (Grečo 2013, 85) vyjadruje súhrnne Berďajevove námietky kresťanstvu, že doposiaľ, napriek dogmatickej prepracovanosti tohto tajomstva, neponúklo pozitívnu antropológiu. Ľudská osobnosť a subjekt mu boli zvlášť v stredoveku cudzie. Dokonca píše, že historické kresťanstvo ešte stále nerealizovalo Kristov zákon lásky, uchylujúc sa často k starozmluvnému ponímaniu obety. Filozof pripúšťa, že v základoch humanizmu sú stopy boholudskej antropológie: zbožštenie človeka Kristom a preniknutie pozemského bytia tým, že Boží Syn si na seba vzal ľudskú prirodzenosť, aby povzniesol človeka. Okrem tu uvedeného diela *Filozofia slobody II.*, ruský filozof protiklad medzi ortodoxiou a ortopraxou stredoveku vzhľadom na boholudský fundament rieši esejisticky v dielku *Nový stredovek či v syntéze svojej tvorby: O otroctve a slobode človeka*. Z kontextu týchto diel vyplýva, že Berďajevovi nešlo o historické vymedzenie stredoveku, v čom napanuje jednota ani dnes, ale o mentálne postihnutie tejto epochy, v ktorej kresťanské náboženstvo dostalo výsady štátneho náboženstva, trojičný monoteizmus bol subordinovaný mocenskému, potom zbožnosť bola postavená na „otrockej podriadenosti človeka Bohu“ a kde „človek bol pred Bohom ničím“ (Grečo 2013, 117-119). Vo filozofii ide prekonanie limitov substanciálneho – boethiovského vymedzenia osoby, na ktoré poukazuje napr. Ján Letz (1998, 94).

so všetkými jej pozitívami i deformáciami. To je dôvod, prečo politická filozofia liberalizmu nedokáže skúmať zlo a vidí len slobodu, ktorá je mechanická v tom zmysle, že človek sa môže rozhodovať bez ohľadu na mravné dôsledky a finalitu. No zlo neprestalo byť prítomné ani v človeku, ani v spoločnosti, a tak ho liberalizmus vyriešil v duchu hesla: „Rob, čo chceš, ale nesiahni na slobodu druhého.“ Ukazuje to známa Popperova metafora, podľa ktorej útočiaca päť má hranice pred tvárou blížneho (Popper 1995, 105). Morálny stav človeka je bezvýznamný, jeho duchovná podstata je nedôležitá, a preto človek je atomizovaný, izolovaný od blížneho, Boha i prírody a sveta. Kresťanstvo hlása: „Miluj a rob, čo chceš“, resp. „rob, čo chceš, len nehreš“, pretože zdroj bytia je v láske a hľadaní spojenia s Božou láskou.³ Atomizovaný jedinec je od tohto spojenia odtrhnutý, uvrhnutý do sveta nutnosti, kde vládnu násilie a tyrania. Berďajev usudzuje, že falošná sebaistota, duchovná pýcha, ktorá nehľadá zdroj života v Bohu, ale vo vlastných silách, môže viesť len k sebazničeniu, zničeniu ľudskej osobnosti ako obrazu a podoby Božej a uvrhuje nás späť do priepasti ničoty, z ktorej bol stvorený svet. „Keď sa človek uzavrie do seba, odtrhne sa od Boha a Božieho sveta a centrum svojho života nepoloží do centra bytia, ale na svoju vlastnú perifériu, prichádza o celé bohatstvo bytia. Bytie je hierarchické a udržuje sa jedine zachovávaním hierarchickej štruktúry. Sebaistota a sebeckosť túto hierarchickú štruktúru narúšajú, a tým narúšajú ľudskú osobnosť a odtrhávajú ju od zdrojov života. Postaviť svoj život na pýche a sebeckosti znamená postaviť ho na ničote, ako si to želal Max Stirner“ (Berdyajev 1927, 243).

Liberalizmus teda v praxi zahŕňa aj právo na hriech, je ospravedlnením zlyhania, svojvôle, krajného utilitarizmu, teda exkulpuje zlo. Takto liberálny individualizmus neprípúšťa ani význam metafyzických princípov dobra, spravodlivosti, mravnej povinnosti a už vôbec nie lásky. Mravný relativizmus sa dopĺňa absenciou poznania pravdy, ktorú liberálna epocha nepozná. Takto je právo na zabitie nenarodeného človeka – občana v mene „slobody matky“ postavené na úroveň ochrany života narodeného, homosexuálna láska je postavená na úroveň heterosexuálnej, promiskuita na úroveň manželskej vernosti, nepriama propagácia omamných látok vo svete tzv. celebrit je zrovnoprávnením s tými, ktorí abstinujú, kriminálnik je postavený na roveň obeti zločinu, atď. Benevolentné tresty za zločiny, bujnejúca kriminalita, všadeprítomné rozkrádanie verejných financií politikmi maskované zmysluprázdny výrazmi typu „transparentný – netransparentný“ je svedectvom tejto epochy – doby skepsy a neprítomnosti dobra a pravdy. Je to doba nevyhnutne ošklivá, doba zmätku. Tým, že je nedostatočná alebo neraz absentujúca diferenciácia dobra a zla najmä v individuálnom živote, človek stratil pevnú pôdu pod nohami, nemá vnútorné míľniky života. No stratil aj obzory. Práve toto postavenie hriechu na roveň dobra je žiaduce vnímať aj v relácii k dôsledkom rovnostárskych koncepcií politického liberalizmu. Princíp rovnosti v mravnej i v personálnej rovine odporuje nielen kozmickej hierarchii bytia, ale aj princípu pluralizmu, je monistický, a teda totalitný. Nazdávame sa, že kresťanstvo je preto zásadne nekompatibilné s liberalizmom všetkých jeho odtieňov a modifikácií, aj čo do usporiadania politického systému na jeho

³ Prvý výrok pochádza od svätého Augustína: Komentár k Jánovmu Evanjeliu 7, 8. Druhý je pripisovaný sv. Jánovi Boscovi, ktorý túto zásadu upravil pre výchovné účely mládeže. Nech by sa zdali tieto výroky akokoľvek simplicitné, čo do podstaty ortopraxe, predsa ich odôvodnenie máme zhrnuté v náuke sv. Jána Teológa: „Podľa toho poznáme, že milujeme Božie deti, keď milujeme Boha a plníme jeho prikázania. Lebo láska k Bohu spočíva v tom, že zachováme jeho prikázania. A jeho prikázania nie sú ťažké“ (1Jn 5, 2-3). Podobne: „Podľa toho vieme, že sme ho poznali, ak zachováme jeho prikázania. Kto hovorí: Poznáam ho, a nezachováva jeho prikázania, je luhár a niet v ňom pravdy“ (1Jn 2, 3-4). Pojem „poznať“ vo sv. Písme označuje manželské spojenie muža a ženy (napr. Gn 4,1.17.25 a pod), ktorý je tiež použitý na označenie reality lásky Boha k človeku a jeho výzva na jej opätovanie (napr. Jer 24, 7; 31, 34 a pod.). „Poznať“ je to isté ako „byť v spojení“ s osobami sv. Trojice, prostredníctvom Ducha (napr. Rim 5, 5). Podľa toho istého Teológa Jána platí aj reverz v relácii k Bohu a blížnemu, čo je súvzťažné: „Kto nemiluje, nepoznal Boha, lebo Boh je láska“ (porov. 1 Jn 4, 7-21).

základe. „Kresťanstvo je exkluzívne a nemôže vedľa seba znášať lož, nemôže byť ľahostajné k tomu, že lož je ľuďom bližšia ako Pravda. Kresťanstvu je cudzí formálny liberalizmus, ľahostajný k Pravde. Kresťanské myslenie nemôže slobodu obhajovať argumentmi formálneho liberalizmu. Kresťanská sloboda nie je formálnou slobodou prírodného Adama“ (Berdyaeu 1927, 222). V inom diele na to Berďajev nadväzuje, keď hovorí, že všetky novoveké „izmy“ vrátane právneho formalizmu, liberalizmu a demokratizmu „sú formy myslenia a života, ktoré vznikajú za predpokladu, že Pravda nie je známa a že možno vôbec nie je, a preto Pravdu nechcú poznať“ (Berdyaeu 2002a, 233). Vysvetľuje, že „Pravda predstavuje jednotu, nie nejednotu a rozdelenie, a vôbec nemá záujem, aby sa do takej krajnosti obhajovala možnosť omylu a práva na blud“ (Berdyaeu 2002a, 233-234). Avšak: „V mene ľudskej dôstojnosti a slobody, v mene vyššej ľudskej prirodzenosti sa musí ponechať človeku istá sloboda pre hriech, sloboda voľby medzi dobrom a zlom“ (Berdyaeu 2006, 228-229).

Tým, že liberalizmus je odtrhnutý od duchovných základov života, tým, že slobodu chápe mechanicky a fragmentárne a chýba mu princíp jednoty, nie je povolán kompetentne o nej hovoriť. Podľa „rekonštrukciu liberalizmu“⁴ ani nie je možné, je to potemkinovská fasáda bez projektu a základu, postavená na objednávku doby – objednávku od transcendentných základov „oslobodeného“ individua.

„Deklarácia práv“ Boha a garantovanie práv človeka

Skúmame ďalej argumenty existenciálneho personalizmu proti projektu oslobodzovania, s ktorým prišiel liberalizmus. Berďajev demaskuje prázdnotu a ontologickú vykorenenosť osvietených snáh, ktoré tvoria základ liberálnych sociálnopolitických systémov. Sloboda v liberalistickom poňatí je negatívna, znamená jednostranne „slobodu od“ a nepozná „slobodu pre“, čo v konečnom dôsledku smeruje k osobnému i politickému otroctvu. Liberalizmus tiež odmieta prijať do svojho konceptu, že základom slobody je duchovná určenosť človeka. Vidíme to aj na jeho virtuálnom dialógu s filozofickými protagonistami Francúzskej revolúcie. Novovek smeruje k slobode od „násilia“ starého heteronómneho myslenia. No Berďajev sa pýta, k akej slobode, od čoho a k čomu? „Prečo a v mene čoho bolo treba oslobodzovať?“ A pokračuje, poukazujúc na absurdnosť tohto podujatia: „Na toto novoveké myslenie odpoveď nemá. A ani si nevedelo nájsť zdôvodnenie, v mene čoho. V mene človeka, v mene humanizmu, v mene slobody a ľudského šťastia. Akáže je to odpoveď? Človeka nemožno oslobodiť v mene ľudskej slobody. Tak dospievame k skutočnej prázdnote. A človek, zbavovaný všetkého obsahu, sa nemá k čomu pozdvihnúť. Ľudská sloboda sa stáva slobodou čisto formálnou a bezobsažnou“ (Berdyaeu 2002a, 231-232).

Individualizmus nie je odpoveďou na požiadavku slobody, je to neontologický, nepravdivý princíp, pretože vytrháva individualitu z jej organických a historických väzieb. Tam, kde sa popiera duch, nemôže byť reči o pravej slobode. A kde niet slobody ducha, tam sa človek i spoločnosť dostávajú na šikmú plochu vedúcu do otroctva. Akokoľvek by sme chceli vyzdvihnúť zásluhy liberálnej epochy za jej prínos k slobode svedomia, ktorý spustil mohutný proces v diskurze slobody, bez akceptácie slobody ducha to bude len blúdenie labyrintom bez vstupu a výstupu.

Takto zredukovaný koncept oslobodzovania priviedol novovekého človeka cez bránu francúzskej buržoáznej revolúcie do éry individualistickej civilizácie XIX. storočia, s jej materializmom, demokraciou, verejnou mienkou, médiami, burzami a parlamentmi, čo spôsobilo ešte väčší úpadok individua. Toho sa v XX. storočí chopil revolučný kolektivistický komunizmus a nacionálny socializmus. Aj „smrť západu“ či kultúra smrti indikujú tieto procesy (Buchanan 2004, 113-117,

⁴ Pre toto idealistické úsilie je príznačné dielo amerického autora Johna Deweya (2001, 349-379, 602-620 a i.).

127).⁵ Ak teda chceme verifikovať tieto kľúčové výhrady personalizmu, majme pred očami osud západnej civilizácie XX. storočia a zistíme, že pojem „doba temna“, ktorý osvietenci úspešne presadili na označenie stredoveku, by bolo vhodnejšie aplikovať na prvú polovicu tohto storočia. Platí, že „strom poznáme podľa jeho ovocia“.

Za vrcholné a zároveň najradikálnejšie Berďajevove argumenty proti nekonzistentnosti liberálneho konceptu slobody môžeme považovať pasáže z *Filozofie nerovnosti*, v ktorých filozof hovorí: „Skutočné oslobodenie človeka predpokladá jeho vymanenie sa nielen z vonkajšieho, ale aj z vnútorného otroctva – zo stavu, keď je otrokom seba samého, svojich náruživostí a svojej nízkosti. Toto ste už nedomysleli, vy osvietení osloboditelia. Ponechávate človeka vo vnútornom otroctve a vyhlasujete jeho práva, t. j. práva otrockej, nižšej prirodzenosti. V základoch vášho liberalizmu bol vnútorný defekt. Preto nemohol uspieť“ (Berdyajev 2006, 175). A ďalej vysvetľuje: „Spravili ste deklaráciu ľudských práv, no odtrhli ste ju od deklarácie práv Božích. V tom je váš prvotný hriech, za ktorý si nesiete trest. Nad autonómiou je ešte teonómia. [...] Pretože ste zabudli na Božie práva, uniklo vám, že deklarácia ľudských práv musí byť spojená s deklaráciou ľudských povinností. Cesta, na ktorej sa ľudské práva odtrhli od povinností, vás neprivedla k dobru. Váš liberalizmus na nej zdegeneroval“ (Berdyajev 2006, 175). Podstatu ľudských práv teda neodvodzuje z imanentnej, vratkej pozície ľudského subjektu, ale z pozície transcendentnej a sebatranscendujúcej, veď pri realizácii ľudských práv nie sú najpodstatnejšie vlastné nároky, ale povinnosť človeka voči človeku a voči Bohu: „Ľudské povinnosti sú hlbšie ako ľudské práva, veď na nich sa tieto práva zakladajú. Právo vychádza z povinnosti. Pokiaľ si všetci budú prílišne uvedomovať svoje práva a len pramálo svoje povinnosti, potom nebude, kto by si tieto práva ctil a nebudú sa môcť ani realizovať. Ako ľudské práva, tak aj ľudské povinnosti vychádzajú z toho, že ľudská prirodzenosť je podobou Boha. Pokiaľ je však človek len spodobením prírodného a sociálneho prostredia, len odrazom vonkajších podmienok, len dieťaťom nutnosti, potom nemá žiadne sväté práva, ani sväté povinnosti, potom má akurát nároky a záujmy. Ľudské práva predpokladajú práva Božie, sú v prvom rade právami Božími v človeku, právami toho božského v človeku – jeho božej podoby a božieho synovstva“ (Berdyajev 2006, 176). Právny pozitivizmus, teda prispôsobovanie práva politike a lobistickým záujmom, je priam rukolapný: napríklad „právo“ matky slobodne sa rozhodnúť má prednosť pred ochranou bezbranného občana v jej lone. Bežne sa dokonca používa výraz „právo na potrat“. Potom je tu právo na „manželstvá“ a adopciu detí „inak orientovaných občanov“, právo žiadať a podať smrtiacu injekciu a i. Poukázanie na protizákonné a sociálne parazitické správanie sociálnych alebo rasových menšín sa chápe ako útok na ich práva atď. Indikátory zámeny práv za nároky a záujmy atomizovaných jedincov možno symptomaticky vidieť aj vo vysokej rozvodovosti krajín Európy, ktorú Slovensko rýchlo dobehlo, s deštruujúcimi dôsledkami na osobnosť dieťaťa. Potom stavať otázku, kto má nárok na výchovu dieťaťa, je už len hrou záujmov a právnickej chytrosti či solventnosti. Západná civilizácia sa dostáva do podobnej situácie ako v čase vlády totalít – tí, ktorí bránia prirodzený, Bohom daný poriadok, sa ocitajú v kráľoch nielen hlavnej línie zmanipulovanej verejnej mienky, ale aj trestno-právnych postihov. Toto prevracanie hodnôt by sme mohli vyjadriť výrokom: „Staré cnosti sa stali hriechmi a staré hriechy sa stali cnosťami“ (Buchanan 2004, 24).

Na ceste uskutočňovania premeny prírodného Adama sme povolani byť apologetmi slobody v jej celostnosti. „Kresťanstvo nechápe slobodu ako právo tak, ako to činí humanistický liberalizmus. Sloboda je záväzok, povinnosť voči Bohu. Veriť v Golgotu znamená zároveň veriť v slobodu“

⁵ Autor sa zmieňuje o legalizácii eutanázie, o potratoch, homosexualite, narkománii, degradujúcej masovej kultúre, morálnom relativizme, strate historickej pamäti, skepse voči Pravde a absencii zmyslu v dôsledku odpútania sa človeka od metafyzického a transcendentného centra. Pojem „kultúra smrti“ zaviedol v roku 1995 Ján Pavol II. v encyklike *Evangelium vitae*, čl. 19, 87 a i.

(Berdyajev 1997, 222-223). Sme presvedčení, že nosné otázky politickej filozofie, medzi ktoré patrí na prvom mieste sloboda, môžu byť skúmané pravdivo s pozitívnou akceptáciou tajomstva bohoľudskosti. Ľudské práva pramenia z toho, že ľudská prirodzenosť je „podobou a obrazom“ Boha a Kristus je „pravým obrazom Božím“.⁶ Nedávna história, ale i súčasnosť nás upozorňujú, že nemať doriešený pôvod ľudských práv alebo odvodzovať ich od falošných entít, akými sú sociálne prostredie či evolúcia, znamená v konečnom dôsledku ponechať človeka napospas štátnej moci. A čo nezneužije politika, toho sa zmocňuje „existenciálne vákuum“, ako hovorí Viktor Frankl (Frankl, 1996, 148). Preto Berďajev volá po „deklarácii práv duše“, ktorá nebude podriadená žiadnemu politickému systému a bude spočívať na kresťanskom princípe „bohosynovstva“. (Berdyajev 2006, 93). „Sloboda nemôže byť ľudskej osobnosti daná spoločnosťou a nemôže vo svojich zdrojoch a príznakoch závisieť od spoločnosti, lebo patrí človeku ako duchovnej bytosti. Spoločnosť, ak si nerobí nároky na totalitu, musí túto slobodu len uznať. Neodňateľné práva človeka, kladúce medze moci spoločnosti nad človekom, v skutočnosti neurčuje príroda, ale duch. Sú to duchovné práva a nie prirodzené práva, lebo príroda nijaké práva neudeluje“ (Berdyajev 1951, 50-51). Doplňujúce vysvetlenie existenciálnej dialektiky osoby a slobody vo filozofii Berďajeva je možné nájsť aj v štúdiách od Nizhnikova a Grebesheva (2018, 146-152), ako aj Styczyńského (2010, 81-91).

Sloboda ako aristokratická kategória

V Berďajevovej polemike s princípmi liberalizmu nájdeme aj ďalší aktuálny koncept – aristokratické poňatie slobody. „Dav slobode nedôveruje a nedokáže si ju spojiť so svojimi každodennými záujmami. V slobode je skutočne čosi viac aristokratické než demokratické. Je to hodnota vzácnejšia pre menšinu ľudstva, nie pre väčšinu, hodnota, ktorá smeruje predovšetkým k osobnosti, k individualite“ (Berdyajev 2006, 169). Davy nie sú schopné dosiahnuť vyššie kvality života. „Ľudové masy si málo cenia slobodu a málo pociťujú nedostatok slobody. Sloboda je vlastnosť duchovného aristokratizmu“ (Berdyajev 1939, 147).⁷ Z dejín vieme, že aj keď davy na chvíľu vzplanú citom slobody, vzápätí v nich opäť prevládne túžba po istotách. Ani v novodobých revolúciách nikdy netriumfuje pravá sloboda.⁸ Z demokratickej mašinerie vyplýva rad mravných dôsledkov, v ktorých je celá zodpovednosť človeka a celá sloboda ponechaná na svojvôľu más. Týmto abstrahovaním sa osobnosť zbavuje zodpovednosti a človek v konečnom dôsledku prichádza o svoje neodňateľné práva. Preto „len zodpovedný človek je slobodný a len slobodný človek je zodpovedný“ (Berdyajev 1997, 437). Aj z tohto dôvodu je Berďajev rezervovaný voči demokracii. Chápe ju ako nedobré spoločenské zriadenie, ktoré od nepamäti pokúša človeka v tom zmysle, že v sebe nesie despotický prvok utápania osobnosti v dave. Demokratická rovnosť je stratou schopnosti rozlišovať kvality duchovného života: „Demokracia nevytvára podmienky priaznivé pre silné, výrazné a tvorivé osobnosti. Predstavuje totiž nivelizujúce spoločenské prostredie, ktoré sa snaží osobnosť

⁶ Biblické citáty z Knihy Genézis 1, 23 a Listu Kolosanom 1, 19.

⁷ Sloboda bola kedysi privilegiom aristokracie, ktorá dosiahla vyššie kvality života – hrdinstvo, šľachetnosť, ale len v rámci vlastnej triedy. Často jej chýbal cit bratstva k ostatným ľuďom. Preto filozof používa pojem „duchovná aristokracia“, naznačujúc, že princíp aristokratizmu je vďaka kresťanstvu možné realizovať ako osobnostný princíp; v tomto zmysle je nezávislý na spoločnosti a na masách.

⁸ Archetypálnym je príbeh prechodu židovského ľudu z egyptského otroctva do zaslúbenej zeme. Boh ho zázračne previedol cez Červené more a viedol na púšť. Počas štyridsaťročného putovania po púšti sa vyskytli viaceré revolty davov voči Bohu i proti Mojžišovi. Zástupy reptali, že si mohli žiť v pokoji pri plných hrncoch v Egypte, hoci za cenu straty osobnej slobody (Kniha Exodus 15. – 17. kapitola).

celkom pohltiť a podriaďiť si ju. Vaša demokratická spoločenská mienka je tou najstrašnejšou zo všetkých tyraníí. Utláča totiž ľudského ducha, skraca mu krídla“ (Berdyajev 2006, 205).

Iste, aj bez pozitívnej akceptácie reality Ducha môže človek túžiť po dobre. Jeho hriechom narušená vôľa ho však nevie dosiahnuť v tej správnej kvalite, pretože materialistické princípy sú utilitárne a hedonistické. Je teda „potrebné učiť sa rozumieť, že rovnakým ohrozením slobody [ako totalitarizmu] je i liberalizmus dovedený do dôsledkov individualistického utilitarizmu“ (Hanus 2002, 86). Toto úskalie v samom zárodku vytvárania teórie „všeobecnej vôle“ vnímali aj tvorcovia princípov demokracie vo francúzskej revolúcii, nemali však záujem dať dobro do iného než kvantitatívneho, spoločenského rámca (Talmon 1998, 56).⁹

Azda nás neprekvapí tvrdenie Ladislava Hanusa, že „liberalizmus je posledné a záverečné štádium vývinu od „ordo“ k neviazanej slobode“ (Hanus 1943, 473). Podľa tohto autora dokonca liberalizmus predstavuje „najväčší vnútorný rozkladný proces, aký ľudstvo zažilo“ (Hanus 2000, 193). Berďajevova výčitka komunistom, že spoločnosť premenili na krúžok spotrebiteľov a priviedli osobnosť do chaotického nebytia (Berdyajev 2006, 30) je preto na mieste i v prípade liberálov. Nemožno sa diviť, že filozof považuje teoretikov liberalizmu za plytkých a neschopných reflektovať mystérium slobody a dejinnej drámy človeka a spoločnosti. Odkazuje im, že sú parazitmi na ideách iných, neprinášajú nič originálne a sú tou najnepotrebnejšou sortou ľudí na zemi. Svetlo osvietenstva a liberalizmu nie je svetlom slnka, ale temným svetlom lampy. Je len náladou, chvíľkovým náhľadom na svet kultúrnych vrstiev spoločnosti, smerom bez ohňa, pretože životné náplne sa čerpajú z duchovnej hĺbky (Berdyajev 2006, 169-170).

Liberálna epocha má svoj osobitý antropologický typ, ktorým sa stáva meštiak, „buržuj“. Ten pevne verí iba vo svet viditeľných vecí. Je občanom tohto sveta. Ľudí hodnotí nie podľa toho, čím sú, ale podľa toho, čo majú. Buržuj sa nakoniec stáva viacnásobným otrokom: trpí vykorisťovaním, diktátom verejnej mienky, nadvládou peňazí a nenávisťou od iných zotročených jedincov (Berdyajev 1939, 151-153). Individualizmus v prostredí meštiackej spoločnosti kapitalistického sveta však deformuje osobnosť v hre ekonomických síl a jej individualita sa rozpadáva (Berdyajev 1939, 114-115). Personalistickí filozofi podrobujú kapitalizmus kritike, ktorá vychádza z toho, že kapitalizmus robí tovar aj zo samotného človeka. Trh je podľa nich živel a nie racionálna veličina v intenciách neoliberalnej ekonomiky. Trhové správanie nereflektuje, že človek je od prirodzenosti náchylný ku konaniu zla a hriechu (Berdyajev 2006, 294).¹⁰ Správne vysvetľuje Józef Bocheński (2001, 222-227), že voči centrálne plánovanej ekonomike nie je kapitalizmus jediná alternatíva, pretože jestvuje niekoľko zdravších ekonomických systémov. Stávať proti sebe na spôsob „dobra a zla“, komunizmus a liberalizmus, trhová a centrálne riadenú ekonomiku, tzv. uzavretú a otvorenú spoločnosť, je lákavým pokušením novších spoločenských disciplín. Ako by sme chceli vzkriesiť staroveký dualizmus. Akoby tu nebolo iných alternatív! Je to neprípustná redukcia ekonomicko-politickej reality (Higgs 2006, 27).

Kapitalistický človek sa preto vždy bude búriť voči sebe samému a svojej prázdnote, i keby mal zvrchovaný blahobyť a uspokojené materiálne túžby. Berďajev mu preto odkazuje, že „človek ako individualita cíti, že na tých cestách slobody, po ktorých sa vydal v období renesancie, mu hrozí

⁹ Rousseauov súčasník Gabriel. B. de Mably vidí nebezpečnosť všeobecnej vôle ako vyjadrenia proklamovaného hesla rovnosti. Usudzuje, že väčšina ľudí je odsúdená na trvalú nedospelosť rozumu poháňaná inštinktom, iba o niečo kultivovanejším, ako majú zvieratá (Talmon 1998, 66).

¹⁰ Jedným zo základných omylov zástancov čistého trhového hospodárstva je to, že dogmatizujú kapitalizmus ako údajne najlepšiu formu spravovania súkromného majetku. Pochybujeme o tom, že trh, kde sa rozvíjajú animálne pudy – egoizmus, hrabivosť, závisť, môže byť optimálny. Berďajev píše, že „obludná“ kapitalistická ekonomika manipuluje s ľudským duchom. Kapitalizmus je obrovský živel, s ktorým sa človek doposiaľ nevyrovnal, lebo sa sústredil iba na živly prírodné.

čoraz väčšia a väčšia vyčerpanosť a strata slobody. Hľadá preto princípy, ktoré sú zhora, ktorými sa môže nechať viesť“ (Berdyajev 2002b, 176). Len tak môže túto slobodu znova objaviť.

Trojičný a bohoľudský základ slobody

V existencializme Berďajeva zohrávajú koncepcie Boha-Človeka a Božstva prvoradú úlohu. Berďajev spolu s predstaviteľmi náboženskej filozofie v Rusku, ako je Vladimír Solovjov, Sergej Bulgakov či Pavel Evdokimov, interpretuje myšlienku Boha-človeka nielen v kontexte pravoslávnej cirkvi, ale aj ako existenciálnu skúsenosť Božieho stretnutia s človekom. V myšlienke Boha-Človeka Berďajev ukazuje, že na dosiahnutie úplne božského života je nevyhnutná osobná a existenciálna spolupráca medzi Bohom a človekom (Stark 2009, 217). Personalistické princípy, ako absolútna hodnota osobnosti a sloboda ducha, sú podľa Berďajeva vo svojej podstate najhlbšími kresťanskými princípmi, pretože vyjadrujú obsah tajomstva trojjediného Boha, ako aj bohoľudskú dimenziu slobody, ktorú priniesol Kristus. Tieto princípy vstupujú do sveta a človek je pozvaný, aby ich hľadal a na ich základe pretváral individuálny a spoločenský život. Tajomstvo ľudskej slobody a riešenie jej tragédie treba hľadať v kristologickej dogme o bohoľudskej prirodzenosti Krista. Veď v Kristovi ako v „Synovi človeka“ je zahrnuté celé Adamovo pokolenie. A keď nám Kristus prináša slobodu, spolu s ňou nám dáva aj schopnosť odpovedať na Božiu potrebu lásky a slobody. Kristus ako Bohočlovek je absolútnym Človekom, nie iba Bohom. Preto v ňom pôsobí nielen sloboda božskej, ale aj ľudskej prirodzenosti. Spása sveta je takto Božím činom, no v rovnakej miere je i činom ľudskej slobody Krista. Cez neho ako nového Adama, cez jeho ľudskosť, máme účasť na živote Syna, druhej osoby Svätej Trojice. V Synovi je zdroj božskej i ľudskej slobody. Pochopiť tajomstvo ľudskej slobody preto znamená prekonať monizmus i dualizmus a vstúpiť do tajomstva jednoty dvoch prirodzeností. Boh chce, aby existoval človek, aby popri božskej prirodzenosti existovala aj ľudská. Nemá záujem pohltiť našu prirodzenosť. „Trápi sa“ kvôli nám a ide nám v ústrety – v Synovi (Berdyajev 1927, 203–204). Peter Rusnák, ktorý vychádza z filozofického odkazu Pavla Florenského, pochopiteľne korešponduje s týmto berďajevovským „bohoľudským antropologickým imperatívom“, keď tvrdí: „Základné atribúty osoby (sloboda, láska) sa nedajú zachytiť v racionálnych kategóriách. Ľudská osoba sa vymyká každej rozumovej definícii. Osobu môžeme postihnúť len v jednote s tajomstvom Krista, a to intuitívnym nahliadnutím a zjavením, ktoré však pristupujú k poznaniu osoby cez symbol (Rusnák 2008, 136). V milosti, ktorá k nám prichádza od Syna, pôsobí nielen božská, ale aj ľudská energia absolútneho Človeka. A vzťahy medzi Bohom a človekom majú riešenie iba vo Svätom Duchu, ktorým je uskutočnená láska. Kráľovstvo lásky v slobode je kráľovstvom trojjednosti. „Skúsenosť slobody a jej imanentnej tragédie vedie k Trojičnosti. Jedine kresťanstvo zachováva plnosť ľudskej slobody. Jedine kresťanstvo ju zvonku ničím neuháša. Abstraktný monoteizmus je vždy tyraniou a despociou, chápaním Boha ako absolútneho monarchu. Abstraktný monoteizmus nemá miesta pre slobodu. Jedine náboženstvo konkrétnej Trojičnosti s konečnou platnosťou prekonáva monarchisticko-imperialistické chápanie Boha a odhaľuje nám Boží život ako božskú trojičnosť. Tak môže odôvodniť slobodu“ (Berdyajev 1927, 205). A preto „vďaka Osobovej Trinitárnosti kresťanstvo prináša plné poznanie pravdy o človeku ako o osobe“ (Mačala 2015, 50).

Berďajev podrobuje kritike dovtedajšiu teodiceu a racionalistickú metafyziku, v ktorých bol biblický Boh zbavený všetkého vnútorného pohybu a nahradený pojmom aristotelovskej filozofie „actus purus“. Vysvetľuje, že na Boha nemožno aplikovať panovnícke kategórie a že kresťanstvo nie je zjavením Boha ako absolútneho monarchu. „V kresťanstve tomu zabraňuje zjavenie Božieho Syna, ktorý sa obetoval, trpel, nechal ukrižovať. Boh je ten, čo trpí spolu so svetom a človekom, je ukrižovanou Láskou, osloboditeľom. Nezjavil sa v moci, ale ako ukrižovaný. Vykupiteľ je Osloboditeľom a nie Božím účtovníkom nad našimi prehreškami“ (Berdyajev 1939, 73). Možno

s ním len súhlasiť, že „práve absolutisticko-monarchistické poňatie Boha zrodilo ateizmus ako oprávnený protest“ (Berdyajev 1939, 73). Týmto Berdajevov náhľad korešponduje s apelom zakladateľa politickej teológie Johanna B. Metz (2004, 25-26), ktorý píše o potrebe prehodnotenia monoteizmu – obrazu Boha, ktorý drží stranu mocným. Toto je nielen prekážka dialógu s humanistami, ale odporuje to aj ohlasovaniu kerygmy.

Jednostranne mocensky chápaný monoteizmus v kresťanstve úzko súvisí s jeho exkluzívnym poňatím pravdy a postojom voči tým, ktorí stoja mimo kresťanstva, alebo jeho väčšinovému zväzku či komunite. Správne to pochopíme najmä na známom historickom pozadí rýchlej a zásadnej premeny politického statusu kresťanov: „V dobách prenasledovania pred Konštantínom Veľkým obhajovalo kresťanstvo slobodu vyznania ústami početných apológov a učiteľov cirkvi. Po Konštantínovi Veľkom, keď sa kresťanstvo stalo vládnuším náboženstvom, stíchli hlasy volajúce po náboženskej slobode a počujeme nejednu argumentáciu ospravedlňujúcu násilie voči heretikom a všetkým inak zmýšľajúcim, výzvy k tomu, aby meč štátnej moci zasiahol vo veciach viery“ (Berdyajev 1927, 221). Peter Brown uvádza: „Pokiaľ odhliadneme od veľkolepej obhajoby náboženskej slobody u cirkevného spisovateľa Tertuliána, kresťanský príspevok k teórii znášateľnosti sa od okamihu, keď prenasledovania skončili a šťastena cirkvi sa obrátila, rýchlo vytráca“ (Brown 1999, 43).

Ako je možné, že v spoločenskom živote kresťanov, ktorí vyznávajú pozitívne zjavenie Božej lásky v sebadarovaní druhej božskej osoby, dochádzalo v rôznej miere k aktom nerešpektovania presvedčenia iného – z pohľadu pravovernosti – mylného presvedčenia? Berdajev konštatuje: „Kresťanstvo sa v dejinách príliš často uchýľovalo k donucovaniu a podliehalo pokušeniu zrieknuť sa slobody, ktorú priniesol Kristus. Katolícka, ale aj pravoslávna hierarchia slobodu nezriedka nahrádzala donucovaním, a tak naletela Veľkému inkvizítorovi“ (Berdyajev 2007, 187).

Náš filozof pregnantne zhodnotil celú túto problematiku, keď robí dištinkciu medzi ľudskou a božskoludskou veličinou cirkevného tajomstva: „Donucovanie vo vnútri cirkvi je *contradictio in adjecto*, pretože cirkev je spoločenstvo založené na láske. Je to poriadok milosti. Z hlbín cirkvi žiadne prenasledovanie vzísť nemôže, a nikdy ani nevzišlo. Prenasledovania pre slobodu svedomia nikdy neboli prejavom pravej cirkevnosti, ale ľudským hriechom. Prenasledovania a donucovanie vo veciach viery a svedomia sú neprípustné a necirkevné nie preto, že je tu právo na slobodu svedomia alebo formálny princíp tolerancie, čo nemá až taký význam a netýka sa to podstaty náboženstva. Neprípustné sú preto, že je tu požiadavka slobody, že je tu povinnosť niesť jej bremeno. Neprípustné sú preto, že sloboda je podstatou kresťanstva“ (Berdyajev 2007, 193). S týmito berdajevovskými témami silno korešponduje dielo teológa a mučeníka nacistického režimu Dietricha Bonhöffera, ktorý robil dištinkciu medzi pravou cirkevnosťou a takou podobou kresťanstva, v ktorej je sloboda Kristovej milosti substituovaná a zaviedol pojem „nenáboženské kresťanstvo“ (Bonhöffer 1995, 193-195). Problém vzťahu kresťanstva a spoločnosti je zložitým problémom a vyžaduje si tvorivé riešenia zo strany slobodného ľudského ducha. Nepripúšťa riešenia zjednodušujúce ani jednotvárne“ (Berdyajev 2006, 5-6). Konjunkcia politickej moci a inštitucionalizovaného náboženstva spôsobila, že v stredoveku nemohla byť naplnená idea hodnoty ľudskej osobnosti (Berdyajev 2002b, 177; Berdyajev 2002a, 243). Berdajev vysvetľuje, že v momente, keď do cirkvi ako sféry slobody a milosti vtrháva štát, ktorý je naopak sférou donucovania a zákona, dochádza k niečomu podobnému, ako keď vedecké poznanie v zmysle objavovania viditeľných vecí zasahuje do vecí viery, ktorá je naopak objavovaním vecí neviditeľných. A preto: „Štátna cirkev a štátne kresťanstvo je asi taká lož a nezmysel ako vedecká viera alebo náboženstvo založené na vedení. Keď štát chce prinútiť ľudí k tomu, aby prijali cirkevné pravdy, je to to isté, ako keby veda chcela prinútiť ľudí, aby prijali náboženské dogmy“ (Berdyajev 2007, 194). Léo Moulin upresňuje, že feudálna skutočnosť ako taká síce neznamenala popretie ľudskej slobody, ale išlo iba o zvláštnu slobodu,

ktorá nemá žiadny vzťah k predstave, ktorú máme o nej my (Hanuš 2002, 124).¹¹ Keďže v tomto období už kresťanstvo preniklo celým spoločenským životom, Berďajev (2007, 170) skúma, prečo sa jeho ústredné tajomstvo božskoľudskej prirodzenosti neuplatnilo v rovine pozitívnej akceptácie osoby ako subjektu či už v akademickej oblasti, alebo verejnoprávnej. Nakoniec, po svojej analýze všetkých kladov a záporov stredoveku tvrdí, že v myslení tejto epochy nebola náležite odhalená sloboda ducha (Berdyaeu 2002b, 177-178).

Skúmame ďalej otázku náboženskej slobody s dôrazom na jej vnútorný moment. Hoci kresťanské náboženstvo je svojou povahou exkluzívne, uznáva slobodu svedomia a vyžaduje znášateľný vzťah k duši, k jej vlastnej duchovnej ceste. Sloboda je totiž súčasťou kresťanskej viery. Kresťanstvo je náboženstvom slobody: „Sám Boh je nekonečne znášateľný ku zlu vo svete. V mene slobody znáša i tých najťažších zločincov. Kresťanstvo hlása slobodu vyznania nie formálne, lež materiálne. Nehlásajú preto, že by bolo ľahostajné k pravde a uprednostňovalo lož, ale preto, že verí v pravdu, v ktorej sa zjavuje sloboda ľudského ducha. Pre kresťanské myslenie má sloboda obsah, je to predmetná pravda. Kristus nám zjavil nekonečnú slobodu ducha a svojou krvou ju stvrdil na veky vekov“ (Berdyaeu 1927, 223). To je jeden z dôvodov, prečo sa „pravda musí prijať slobodne a nie na základe donútenia. Pravda neznesie otročké pochlebovanie. Tomu nás učí kresťanstvo“ (Berdyaeu 2002a, 234). Filozof ďalej vysvetľuje, že „taký kresťanský životný štýl, v ktorom je duch slobody popieraný a trpí násilie, je štýlom pohansko-judaistickým, v ktorom sa ešte neujal novozmluvný duch lásky a slobody. Ako náboženstvo slobody kresťanstvo musí byť netolerantné, ale netolerantné k donucovaniu. Ukrižovaná pravda sa dá prijať jedine slobodne. Takáto pravda nedonucuje“ (Berdyaeu 2007, 186, 188).

Novovek sa snažil v prvom rade reagovať na spojenie abstraktnej statickej idey Boha vládcu s mocenskými nárokmi na pravdu. Preto osvietenstvu a liberalizmu priznáva filozof zásluhu na tom, že vo svojom úsilí poukázali na slobodu (náboženského) svedomia (Berdyaeu 2006, 106, 187), a tak nepriamo odkryli pravé kresťanské princípy slobody a postavili na pranier mocenský monoteizmus a prehnané zdôrazňovanie dogmatickosti pravdy v známych obdobiach dejín kresťanstva pod mocenskou záštitou. „Vzbura a revolta novovekého človeka proti násiliu vo veciach viery a náboženstva, proti pripodobňovaniu sa duchovného života štátnemu, je vzburou a revoltou spravodlivou. Môže mať a aj má nepríjemné a osudové dôsledky, môže dokonca znamenať odpadnutie od viery. Má však v sebe hlboký moment pravdy, pravdy o slobode“ (Berdyaeu 1927, 225). Božie kráľovstvo nemožno vytvoriť násilne, iba slobodne. Na tom stroskotali všetky teokracie v dejinách. Podľa Berďajeva môžeme za to ďakovať Božej prozreteľnosti. Problém je v tom, ako interpretovať náročnú evanjelióvu pasáž, kde Ježiš hovorí, že Božieho kráľovstva sa zmocňujú násilníci a že toto kráľovstvo trpí násilie.¹² Touto staťou sa, žiaľ, dali odôvodniť historické skutky násillia pri šírení kresťanstva.

Solovjov už pred Berďajevom skúmal „v čom sa zračí veľký zmysel negatívneho západného vývoja a veľká úloha západnej civilizácie“ (Solovjov 2011, 15). Tvrdí, že cesta ku spásu, k uskutočňovaniu naozajstnej rovnosti, naozajstnej slobody a bratstva vedie cez sebaodriekanie a tomu musí predchádzať utvrdenie sa v sebe samom. Západná kultúra však nakoniec práve svojím neúmerným a fixovaným zdôrazňovaním sebaotvrdzujúcej vôle dospela do štádia veľkej krízy a pesimizmu, v ktorom je realita zlo a klam. A práve neudržateľnosť a osudový neúspech tohto úsillia môže otvoriť cestu k sebaodriekaniu, a tým k slobodnému zjednoteniu s Božím princípom (Solovjov 2011, 15).¹³

¹¹ Práva stredovekého človeka neboli teda individuálnymi právami, ktoré sú skutočnými právami osoby. Jedinec ich mohol užívať iba v rámci určitej spoločnosti.

¹² Evangelium podľa Matúša 11, 12.

¹³ Filozof sa domnieva, že jeden typ kultúry nie je schopný v rámci historickej delby práce uskutočniť obe svetové idey: sebaotvrdenie a sebaodriekanie. Na to je potrebná iná historická sila, aby západné ľudstvo bolo schopné realizovať prijatie naozajstného náboženstva.

Vieme, že hľadanie slobody iba v prirodzenom svete, hľadanie čisto filozofickými prostriedkami odsudzuje diskurz o nej na neúspech. A určite väčší než ten, ktorého sa dočkala cirkev za to, že prejavila malú vôľu uplatňovať bohoľudský princíp a rešpekt k slobode svedomia. Novovek sa však upriamil iba na formálne právo slobody svedomia, a tým stratil zo zreteľa jej pozitívny obsah. Sloboda sa stáva bezobsažnou. „Kresťanstvu nemôže byť ľahostajný obsah náboženského svedomia a necení si prázdnu formu slobody, ktorú možno naplniť ľubovoľným obsahom. Kresťanstvo vždy hovorí čosi konkrétne, a preto slobodu nikdy nezmiešava so svojvôľou. Sloboda je obsahom kresťanstva, je jeho materiálным a nie formálnym princípom, pretože Kristus je sloboda“ (Berdyajev 2007, 185). Liberáli chcú v konečnom dôsledku oslobodiť človeka i od Krista a cirkvi, ktorá je podľa Berdajeva jediným pravým priestorom slobody, a tak človeka ponechávajú napospas prírodnej nutnosti a nízkym vášňam (Berdyajev 2006, 187). Tieto vážne Berdajevove závery podporuje aj Georgij Florovskij (2015, 318), ktorý z teologického prístupu k sociálnej realite vníma cirkev a cirkevnosť ako miesto, kde je eliminované liberálne poňatie slobody a individualizmu: „Iba v cirkvi je celkom vyriešené vzájomné, inak ťažko prekonateľné napätie osobných svojvôľ.“

Liberalizmus takto poukazuje na večnú ambivalentnosť slobody, ako aj na tragickosť, ktorá je v nej prítomná. Práve táto bezobsažnosť a formálnosť slobody v liberalizme nás oprávňuje aplikovať naň metaforu o „lodi, ktorá sa plaví do neznáma“, ktorá stratila svoj smer a „kapitán ju dávno opustil“. Človeku asi treba prejsť cez tento labyrint slobody, aby našiel cestu ku Kristovej slobode. Aj neúspechy ducha v doterajších dejinách, aj veľké skúšky a pokušenia slobody majú význam, lebo bez nich by neexistovala skúsenosť ľudskej slobody. V mene úcty k človeku, ktorej nás učí Evanjelium, musíme rešpektovať aj mylné rozhodnutia, ktoré neraz vedú k deštrukcii.

Záver

Možno očakávať konečný a globálny nezdar slobody a popretie ľudskej osobnosti ako naplnenie, v lepšom prípade, idealistických téz Francisa Fukuyamu o globálnom víťazstve liberálnych princípov (Fukuyama 2002, 66-67, 268 a i.). Dejiny XX. storočia nie sú nijako povzbudivým príkladom vývoja k slobode a spravodlivosti. Antagonizmy v každej oblasti sa dramaticky prehĺbili aj na začiatku nového milénia: rozvrat osoby individualizmom a popieranie slobody, hlavne slobody slova v neskorom liberalizme v západných krajinách. Pri súčasnom programovom mixovaní kultúr sa stretávajú dva systémy, ktoré osobu človeka zvečňujú: liberalizmus a islám. Ten prvý hypertrofuje protiprirodzený status človeka – individualizmus za fundament spoločenského usporiadania a ten druhý, v ktorého podstate je prítomné násilie a útlak, spôsobuje viditeľný – neraz krvavý rozvrat západnej civilizácie.

A môže sa stať, že „príde čas a príde čoskoro, keď sloboda bude uznávaná už len v kresťanstve, keď cirkev Kristova bude brániť ľudskú slobodu pred útokmi ríše tohto sveta, ríše cisárovej, ríše od základu bezbožnej“ (Berdyajev 1927, 228). Bez ohľadu na to, aká bude finalita dejín, prielom do sveta, kde je človek spredmetňovaný a zvečnený, môže priniesť len spoločné dielo človeka a Boha – bohoľudské dielo.

REFERENCES

- Berdyajev, Nikolai Aleksandrovich. 1927. *Философия свободного духа, часть I и II.* [The philosophy of a free spirit, part I and II.]. Paris.
- Berdyajev, Nikolai Aleksandrovich. 1939. *О рабстве и свободе человека* [Slavery and Freedom]. Paris.

- Berdyaeu, Nikolai Aleksandrovich. 1951.* Царство духа и царство кесаря [The realm a of the spirit and the realm of the ceasar]. Paris.
- Berdyaeu, Nikolai Aleksandrovich. 1991.* Самопознание [Self-knowledge: An essay, In the autobiography]. Moscow.
- Berdyaeu, Nikolai Aleksandrovich. Судьба России.* In Русская идея. Судьба России [The Destiny of Russia. In The Russian idea. The Destiny of Russia]. Moscow.
- Berdyaeu, Nikolai Aleksandrovich. 2002a.* Новое средневековье. In Смысл истории. Новое средневековье [New middle ages. In the Meaning of History. New middle ages]. Moscow.
- Berdyaeu, Nikolai Aleksandrovich. 2002b.* Смысл истории. In СМЫСЛ истории. Новое средневековье [The Meaning of History. In The Meaning of History. New middle ages]. Moscow.
- Berdyaeu, Nikolai Aleksandrovich. 2006.* Философия неравенства [Philosophy of Inequality]. Moscow.
- Berdyaeu, Nikolai Aleksandrovich. 2007.* Философия свободы, часть I. и II. [The philosophy of freedom, Part I. and II.]. Moscow.
- Bocheňski, Józef Maria. 2001.* Medzi logikou a vírou. Brno.
- Bonhöffer, Dietrich. 1995.* Drahá milosť. In Kuschel, Klaus. Teologie 20. století. Praha, 193-195.
- Brown, Peter. 1999.* Autorita a posvátné. Brno.
- Buchanan, Patrick. 2004.* Smrt západu. Praha.
- Dewey, John. 2001.* Rekonštrukcia liberalizmu. Bratislava.
- Florovskij, Georgij Vasilievich. 2015.* Cesty ruské teologie. Olomouc.
- Frankl, Viktor. 1996.* Lékařská péče o duši. Brno
- Freeden, Michael. 2019.* Liberalism in its historical context. In The Political Quarterly, 90/3, 575-576.
- Fukuyama, Francis. 2002.* Koniec dějin a poslední člověk. Praha.
- Grečo, Peter. 2013.* Revolúcia, demokracia a masová kultúra. Poprad.
- Hanus, Ladislav. 1943.* Ideové základy 19. a nášho storočia. In Slovenské pohľady, 59/8-9, 473-484.
- Hanus, Ladislav. 2000.* Pokonštantínska cirkev. Bratislava.
- Hanuš, Jiří. 2002.* Křesťanství a lidská práva. Brno.
- Higgs, Robert. 2006.* Politická ekonomie strachu. Praha.
- Ján Pavol II. 1995.* Encyklika Evangelium vitae. Dostupné na internete: <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/evangelium-vitae>.
- Letz, Ján. 1998.* Existenciálno-personálna sebaidentif kácia človeka v jeho ontogenetickom utváraní. In Letz, Ján. Personálna identita človeka. Trnava, 94.
- Mačala, Pavol. 2015.* Náčrt personalizmu Slovanov. Bratislava.
- Metz, Johann Baptist. 2004.* Náboženstvo a politika na pôde moderny. In Moravčík, Karol (ed.). Ročenka Teologického fóra. Prešov, 25-26.
- Nizhnikov, Sergei Aleksandrovich – Grebeshev, Igor Vladimirovich. 2018.* Existential dialectics of the person and freedom in N. Berdyaeu's philosophy. In Voprosy Filosofii 2, 146-152.
- Popper, Raimund. 1995.* Otvorená spoločnosť a její nepřátelé I. Praha.
- Rusnák, Peter. 2008.* Pravda, veda, symbol. Úvod do myslenia P. A. Florenského. Trnava.
- Solovjov, Vladimir Sergejevich. 2011.* Prvá prednáška o bohočlovečenstve. In Komorovský, Ján. Vladimír Sergejevich Solovjov a ruská náboženská filozofia. Košice, 15.
- Stark, Katarzyna. 2009.* The Idea of God-Man in Nicolas Berdyaeu's Existentialism. In Tymieniecka, Anna-Teresa. Phenomenology and Existentialism in the Twentieth Century. Analecta Husserliana (The Yearbook of Phenomenological Research). Dordrecht, 217-229.
- Styczyński, Marek. 2010.* Berdjaev: Authentic existence or a negative sociology. In Studie in East European Thought 62/1, 81-91.
- Talmon, Jacob. 1998.* O původu totalitní demokracie. Praha.

PaedDr. PhDr. Peter Grečo, PhD.
Institute for Humanitarian Formation
Ružová 51
083 01 Sabinov
Slovakia
petrus.greco@gmail.com

doc. Ing. Rastislav Kotulič, PhD.
University of Prešov in Prešov
Faculty of Management
Konštantínova 16, 080 01 Prešov
Slovakia
rastislav.kotulic@unipo.sk

Ing. Ivana Kravčáková Vozárová PhD.
University of Prešov in Prešov
Faculty of Management
Konštantínova 16
080 01 Prešov
Slovakia
ivana.kravcakova.vozarova@unipo.sk

TEMATIZÁCIA MOTÍVU TROCH SVÄTOPLUKOVÝCH PRÚTOV V SLOVENSKÝCH POVESTIACH

Thematization of the Motif of Svätopluk's Three Rods in Slovak Legends

Eva Vitězová

DOI: 10.17846/CL.2020.13.2.166-175

Abstract: VITÉZOVÁ, Eva: *Thematization of the Motif of Svätopluk's Three Rods in Slovak Legends*. The subject of the article is to study the motif of three Svätopluk's rods in Slovak legends. Textual analysis, interpretation and comparison are used to present the ways of grasping the issue in the Slovak literary context. The first literary approach to the processing of the legend can be found in the work of Jozef Cíger Hronský, later on, it is present in legends by Ludovít Janota, Ján Domasta and Milan Ferko. Specific legends will undergo textual analysis and the means and methods by which the authors achieve particular atmosphere of the time in which the legends are set will be explored. Expected educational intent of the legend is modified by each author in an original way. The article also deals with the question of how the motif of Svätopluk's rods becomes a part of the literary context. At the same time, other examples of texts related to the motif of three Svätopluk's rods as part of the narrative will be discussed and analysed.

Keywords: *reputation, motif of three rods, Svätopluk, text analysis*

Cieľom štúdie je interpretačný pohľad na literárne pretváranie povestovej predlohy o troch prútoch kráľa Svätopluka, na jej umeleckú transformáciu, a zároveň na jej odraz v literatúre ako súčasť kontextu. Povest' *Tri prúty kráľa Svätopluka* je typickým príkladom historickej povesti – vychádzajúc z diferenciacie povestí na historické a miestne (Žilka 1984, 257-258). Historický klasifikačný aspekt možno uvádzať predovšetkým z toho dôvodu, že sa dá presne identifikovať i tematizovať v súlade s priebehom, realizáciou istej historickej verifikovateľnej udalosti alebo historického procesu, konkrétne povest' *Tri prúty kráľa Svätopluka* sa viaže na historicky jestvujúcu osobnosť i na dejinné udalosti súvisiace s pádom Svätoplukovej ríše. Povest' o Svätoplukových prútoch sa pôvodne nachádza v encyklopedickom historickom diele byzantského cisára Konštantína Porfyrogeneta (912 – 959) *O spravovaní ríše*. Toto dielo dal zostaviť, keď sa ujal vlády, z výchovných zámerov pre svojho syna Romana. Podrobnejšiu informáciu o jeho vzniku a tým aj povesti nachádzame v knihe *Velkomoravské legendy a povesti*, ktorú zostavil, preložil a ku ktorej štúdiu a poznámky napísal Peter Ratkoš (Ratkoš 1977, 135-137). Podľa jeho výkladu na zostavovaní diela sa zúčastnili viacerí autori, ktorí v tom čase pôsobili na cisárskej dvornej škole. Informácie čerpali z písomností byzantského cisárskeho dvora, zo západných prameňov, ako aj z poznatkov vzdelaných súčasníkov. Text o krajine Morave, v ktorom neznámy autor spracováva orientálny motív svornosť – lámanie prútoch, sa nachádza v 41. kapitole. V povesti vystupujú traja synovia veľkokniežaťa Svätopluka bez označenia mien. Mená dvoch z nich sú nám známe z franských prameňov, je to Mojmir II. a Svätopluk II. Tretím synom mohol byť Predslav, známy z *Civildalského evanjeliára*.

Text povesti o Svätoplukových prútoch máme k dispozícii v dvoch verziách – prekladoch. Okrem Ratkošovho, presnejšieho, odbornejšieho i druhý, vo voľnejšom podaní, uverejnenom v *Antológii slovenskej literatúry* (Varga-Gbelský – Čáni 2004, 11). Povest' o troch Svätoplukových prútoch vznikla, resp. bola zaznamenaná z určitých výchovných, didaktických zámerov, ktorých atribúty boli v nej náležite zakomponované. Išlo o potvrdenie známej pravdy o tom, že len vzájomnou svornosťou možno udržať, prípadne ďalej zveladiť hodnoty, ktoré nám boli zverené do opatery, pričom samotný príklad sa dotýka existenčných hodnôt, pri ktorých zodpovednosť za vlastné rozhodovanie, správanie a konanie je natolko vážna a dôležitá, že akékoľvek jej zanedbanie, porušenie prináša ďalekosiahle dôsledky pre celé spoločenstvo, s ktorým je táto zodpovednosť bytostne zviazaná. Ide tu totiž aj o historické poučenie, ktorého platnosť sa v dejinách neraz v pozitívnom alebo v negatívnom zmysle v menšej alebo vo väčšej miere na domácich alebo cudzích príkladoch potvrdila, a teda sama podstata poučenia je stále legitímna a aktuálna.

Takto možno sformulovať aj dôvody, prečo sa pre túto povest' nachádza stabilné miesto v čítankách (resp. učebniciach) literatúry, vymedzuje sa jej priestor v kontexte historických výkladových textov, resp. tvorí súčasť vlastivedných a iných výchovných sentencií a úvah aj v súčasnej školskej výchovno-vzdelávacej praxi.

S prvým literárnym prístupom k spracovaniu tejto povestovej látky sa stretávame u Jozefa Cígera Hronského v jeho zbierke povestí *Zakopaný meč* (1931). Podľa Jána Poliaka (Poliak 1983, 125-126) „Zakopaný meč predstavuje v našom prostredí hodnotu, ktorá je do určitej miery tým, čím sú v Čechách Staré povesti české. Uzlové body slovenských dejín sú tu opradené mýtmi, bájoslovnou fantáziou. Je to dobrý vstup mladého čitateľa do národnej minulosti. Hronský v knihe v chronologickom poradí vyrozprával príbehy, ktoré patria k najkrajším zo slovenských povestí. Jeho zásluhou postavy Svätopluka, Omara, Becka, Jánošíka vstúpia do detského vedomia a stanú sa opornými stĺpmi ďalšieho jeho záujmu o národné dejiny“. Do výberu Hronského povestí pomenovanom *Slovenské povesti* (2001) jeho zostavovateľka Juliana Kréšebová zaradila aj historickú povest' *Slzy Svätožizny* opierajúcu sa v prvom výstavbovom pláne o povest' o Svätoplukových prútoch. Toto Hronského podanie ako celok už na prvý pohľad nesie so sebou stopy umeleckého prístupu k spracovaniu známej povestovej látky. Prvým takýmto príkladom je autorská motivácia prerozprávania, ktorá je síce tematicky totožná s predlohou, no autor ju štylizuje svojiským (originálnym) spôsobom v pomere k vlastnému naturelu súvisiacemu s prístupom k pretlmočeniu historických povestí: „*Keď umieral mocný kráľ Svätopluk, múdry panovník Velkomoravskej ríše, pri nohách stáli jeho traja synovia Mojmír, Svätopluk a Predslav a pri hlave kráľovná Svätožizna. Svätopluk zadíval sa na svojich troch synov a myslel na svoj ľud a na svoju ríšu. Potom privrel trochu unavený zrak a podvihol pravicu na rozkaz. Nerozumeli hneď, čo rozkazuje kráľ. Iba po chvíli pochopili synovia, že im otec prikazuje podať mu zväzok tuho zviazaných prútov, čo ležal na drahom koberci*“ (Hronský 2001, 41).

V motivačnej časti povesti autor naznačuje dusivú atmosféru, ktorá vládla v rodine kráľa Svätopluka v jeho posledných chvíľach života. Postavenie synov – pri nohách a kráľovnej Svätožizny – pri hlave zrejme súvisí s istým úzom a azda aj symbolikou súvisiacou s pohybom – voľnosťou a rozumom – múdrosťou. Svätopluk – kráľ, keď sa zadíva na svojich synov, myslí na svoj ľud a na svoju ríšu. Vyplýva to z oprávnenej obavy o jej osud, pretože sám dobre vie, v akom stave a situácii ju zanecháva. Nasledujúci príklad o potrebe svornosti pri vládnutí synov je len potvrdením týchto jeho obáv. Autor ho podáva v hutnej skratke a nadväzuje celkom prirodzeným spôsobom na vyššie uvedený uvádzajúci text: „– *Polám!* – *podal prúty Svätopluk najstaršiemu synovi Mojmírovi. Mojmír netušil, prečo má prúty lámať, ale chcel splniť vôľu otca i skusoval prúty prelomiť, no nemal dosť síl. Ani syn Svätopluk, ani Predslav neuškodili zväzku prútov. Vtedy kráľ Svätopluk rozkázal zväzok rozviazať a sám nalamoval prút za prútom, hoci mal ruky oslabnuté. I povedal: – Pokým budete*

svorní, bude stát říša a nepremůže vás nijaká síla. Keď vás rozviaže nesyvornost, zničí vás i slabá ruka. A umrel mocný král Svätopluk“ (Hronský 2001, 41-42).

Operatívne podaný text je vo svojom závere ozvláštnený obraznosťou, sústredenou do vety: „Keď vás rozviaže nesyvornost, zničí vás i slabá ruka.“ Popri predchádzajúcej rozprávačskej jednoduchosť, s akou rozvíja príbeh autor, a pútavosti, s akou text plynie, je toto ozvláštnenie zaujímavým oživením príbehu, stáva sa istým druhom gnómy, stručne vyjadrenou múdrosťou, sentenciou, ktorá za istých okolností môže stáť aj samostatne ako svojbytná plnovýznamová výpoveď o určitej skutočnosti. V konkrétnom texte o troch Svätoplukových prútoch je dôstojným vyvrcholením podávaného príbehu. Na tomto mieste však Hronského povest' nekončí. Známý príbeh autor rozvíja ďalej príbehom Svätožizny, Svätoplukovej manželky, v ktorom naďalej zostávajú v centre pozornosti Svätoplukove prúty: „Synovia Mojmir, Svätopluk, a Predslav zabudli na jeho posledné slová, darmo ich pripomínala synom i matka Svätožizna. Synovia pošliapali prúty, ani si nevšimli, že ich Svätožizna pozbierala. Pozbierala, do smrti opatrovala, a keď jej prišli na um nesvorní synovia, zakaždým slzami polievala uschnuté prúty. I k smrteľnej posteli dala si ich doniesť. A keď Svätožizna na smrteľnej posteli naposledy pokropila slzami prúty mocného kráľa Svätopluka, suché prúty vypučali, čo bolo znamením. Hoci nesyvornost bratov do záhuby priviedla ríšu i jej ľudí, ich potomci volákedy pochopia múdru radu kráľa Svätopluka, naučia sa žiť v svornosti a láske a zasa zakvitne zem, nad ktorou vládla mocná ruka kráľa Svätopluka“ (Hronský 2001, 42).

Povest' *Slzy Svätožizny* má dvojstupňový charakter. Kým jej prvá časť je umeleckou beletrizáciou známej povesti o troch Svätoplukových prútoch, v ktorej sa opiera o záznam tejto látky, nachádzajúci sa v Porfyrogenetovom diele *O spravovaní ríše*, v druhej časti túto scénu s relatívne uzatvoreným a známym vyvrcholením a jeho výsledkom rozvíja ďalej na literárnom povestovom príbehu o tom, ako sa zachovala vo vzťahu k tomuto vyvrcholeniu a potenciálnemu záveru kráľovná Svätožizna. V tejto druhej časti nejde totiž o celkom overený fakt v súvislosti so všeobecne známym a nejakým spôsobom potvrdeným naturelom kráľovnej Svätožizny, skôr ide o individuálny autorský literárny motív, ktorého predloha môže mať oporu v istej množine ľudových povestí poverovej proveniencie, no neprpisuje sa jej osobitný historický ani personálny prvok, zakotvenie. Samotná existencia Svätožizny nie je pevnejšie historicky doložená; jej meno sa v znení Szuentezizna spomína v *Cividskom evanjeliári*. Vo *Fuldských análoch* je tiež zmienka o Svätoplukovej manželke, no uvádza sa tu iba to, že si berie „dcéru ktoréhosi kniežata z Čiech“. Na základe týchto dvoch písomných svedectiev sa usudzuje, že „Svätoplukovou nevestou bola Svätožizna“, a „že bola sestra českého vladyka Bořivoja“ (Ferko 1990b, 79). Tento dohad vyslovil už František Palacký vo svojom diele *Dějiny národu českého v Čechách a na Moravě* (1848) a „odvtedy sa toto konštatovanie všeobecne prijíma s dodatkom, že táto Bořivojova sestra a Svätoplukova manželka sa volala Svätožizna“ (Ferko 1990b, 80).

Pristavme sa ešte pri závere povesti *Slzy Svätožizny*. Povest' po prvej časti, ktorá má pre veľkomoravský ľud tragické historické vyznenie, v istom zmysle pokračuje nostalgickou atmosférou, vyplývajúcou zo smútku matky nad správaním sa svojich synov, no jej záver vyznieva – podobne ako je to aj pri povesti *Zakopaný meč* – optimisticky. Vyvrcholenie dejového diania je nasmerované do budúcnosti, naplnenej poznaním, pochopením múdrej rady kráľa Svätopluka nabádajúcej k svornosti a láske: „[...] a zasa zakvitne zem, nad ktorou vládla mocná ruka kráľa Svätopluka“ (Hronský 2001, 42). Je to v súlade s tým, čo hovorí o Hronského povesti Ondrej Sliacky (1990, 145): „Prostredníctvom povestovej fikcie Hronský [...] upriamuje pozornosť detského adresáta na trvajúce životné hodnoty, odhaľujúce skutočnú historicitu národa [...] Pre Hronského koncepciu detskej literatúry je pritom príznačné, že túto misiu uskutočňuje v zhode s detskou psychikou; povest', ktorú neraz vytvára na podloží psychicky traumatizujúceho motívu, odkláňa od pôvodnej tragickosti a ťaživej iracionálnosti [...]“. Z genetického hľadiska motív polievania prútov slzami a ich vypučanie aj s ich znakovou (symbolickou) hodnotou patrí do oblasti rozprávkových

motívov. Kým teda samotná povesť o troch Svätoplukových prútoch má realistické podložie (v zmysle literárnom), pokračovanie povesti má čarovné (fantastické, nadprirodzené) podložie. Oba motívy však svojím spôsobom vytvárajú jeden ucelený povestový útvar s optimistickou literárnou víziou a pôsobením.

Povesť *Polámané prúty* zaraďuje do svojho diela *Slovenské hrady*, diel druhý aj Ludovít Janota. V súvislosti s Nitrianskym hradom podáva najprv povesť o skone Svätopluka v zoborskóm kláštore a o jeho zakopanom meči, a to s drobnými motivickými odchýlkami v porovnaní s inými povestami toho istého tematického druhu (J. C. Hronský, L. Zrubec a i.), potom pristupuje k interpretácii povesti *Polámané prúty*. Táto sa v porovnaní s predchádzajúcimi vyznačuje predovšetkým istou štylistickou inováciou na úrovni lexiky a obraznosti, napr. úvodná veta: „*V nádhernej dvorane nitrianskeho hradu ležal na posteli starušký kráľ Svätopluk*“ (Janota 1996, 227) alebo veta: „– *Deti moje, – hovoril Svätopluk slávnostným hlasom, keď si synovia stali pred neho pyšne ako tri jedle, – svieca môjho života dohára*“ (Janota 1996, 227). Celá povesť takto nadobúda atmosféru vzácnej a slávnostnej chvíle, čo napokon kulminuje aj vlastným poučením z úst zomierajúceho vladára vysloveného na záver povesti: „– *Učte sa na tomto príklade, deti moje, lebo tak, ako ste nevládali polámať prúty vo zväzku ani vtedy, keď ste napáli všetky svoje mladistvé sily, nepremôže vás nepriateľ, keď budete držať spolu, a ako ľahko ste polámali každý prút osobitne, tak ľahko vás premôžu vaši nepriatelia, keď sa budete medzi sebou hašteriť a biť a nebudete svorne bojovať spolu. Toto vám odkazuje váš otec! Budte svorní, milujte sa vo spoločok a potom nebude na svete moci, ktorá by vás premohla*“ (Janota 1996, 228).

Janota, ako je to zrejme aj v citovaných ukážkach, ale aj v intenciách celej povesti, sa štylizuje do polohy akoby osobne zainteresovaného zaznamenávateľa udalosti, snaží sa udalosť podať tak, aby vynikla nielen v kontexte poučenia, ale aj v kontexte potenciálneho historického príkladu odoslaného budúcim generáciám konkrétneho národného spoločenstva. Navyše, text ozvlášťuje dekoratívnosťou, ktorá korešponduje s vlastným Svätoplukovým odkazom a nepocituje sa ako recepcná príťaž ani po odstupe času od publikovania povesti. Janota aj týmto spôsobom volí medzi vecnými historickými informáciami o Nitrianskom hrade, nachádzajúcimi sa pred povestami, a samotným povestovým spracovaním určitý predel, pričom však hodnota jedného i druhého bloku je svojbytná; jedno v pozitívnom zmysle ovplyvňuje druhé a obe tieto časti patria vyvážené k sebe.

Za tematicky podobný knižný projekt, ako sú Janotove *Slovenské hrady*, pokladáme pôvodne štvordielne (1967, 1969, 1971, 1974), v druhom doplnenom vydaní dvojdielne (1977) knižné dielo Jána Domastu *Povesti o hradoch*. Už na začiatku môžeme spolu s Milanom Jurčom (1997, 117) konštatovať, že „Janotove povesti sa tematicky prekrývajú s povestami J. Domastu. V mnohých prípadoch ide len o nové autorské verzie toho istého ľudového základu. Janota je však výrazovo stručnejší, motivicky hutnejší a kompozične zovretejší. Hodnotovo sú približne na tej istej úrovni [...]“.

Povesť *Tri prúty kráľa Svätopluka* sa podobne ako v predchádzajúcej knižke vzťahuje k Nitrianskemu hradu. Jej dej je pomerne bohatý. Domastov text potenciálnemu čitateľovi ponúka okrem reálneho diania, zasadeného do konkrétneho priestoru, aj možnosť sledovať istý únik do priestoru fantázie, nadprirodzena. V tom spočíva jeden zo základných výstavbových činiteľov tohto príbehu, postavený na protikladoch reálnosti a fiktívnosti – nadprirodzenosti. Do priestoru reálneho zamerania možno zahrnúť nielen prostredie, historické udalosti a konkrétne postavy – Svätopluka a jeho synov (Mojmír, Svätopluk, Predslav), ale aj vzťahy medzi jednotlivými predstaviteľmi, ktoré sú často výrazom dôležitých rozporov medzi cirkevnou a politickou orientáciou – spor mnícha – benediktína a kňaza – gorazdovca, ako aj vzťahy Slovienov, Moravanov a Frankov: „[...] *sloviensky i moravský ľud pokojne obrába svoje polia a stráži svoje stáda. Je to dobrý ľud! Pokojamilovný a pohostinný. Nesiaha po cudzom. A Frankovia, ktorí sa chvascú kresťanstvom, oberajú v mene boha naše kniežatstvá o slobodu. Lúpia, vraždia, do otroctva predávajú*“ (Domasta 1976, 52). Naopak,

nadprirodzený princíp demonštruje postava posla smrti, celou povestou sprevádzajúca hlavného protagonistu Svätopluka. Zjavná je tu aj prítomnosť mýtických prvkov, ktoré robia povesť príťažlivejšou a dávajú jej osobitný ráz. Ide napr. o mýtickú bytosť slovanského boha Perúna, ku ktorému sa ešte vrátíme. Do množiny týchto prvkov treba jednoznačne zaradiť aj osudovosť, ktorá tu zohráva jednoznačne dôležitú úlohu. Vzhľadom na to, že osud Veľkej Moravy je zviazaný so symbolikou troch prútov, o čom sa hovorí už v názve povesti, možno usúdiť, že predurčenosť Veľkomoravskej ríše je už daná a nezmeniteľná. A tak medzi pomenovaním a sujetom existuje symbolická spätosť. Tomuto v podstate zodpovedá aj rozpätie povesti od epického pólu (príbeh, dej, obraz krajiny, jednotlivých postáv, vzťahy medzi nimi) až po pól úvahový, myšlienkový (mýtickosť, osudovosť, prírodné scenérie, psychologizácia postáv atď.). Hoci Domastova povesť poskytuje reálnu výpoveď o vtedajšom svete, premiešaná je mnohými neskutočnými motívmi, ktoré sú výtvorom autorovej fantázie. To ju robí v niektorých jej súčiastiach blízkou rozprávke. Dokazuje to už začiatok príbehu, kde sa dozvedáme o živote starého kráľa a jeho troch synov a o hlavnom probléme celého príbehu; o tom, že Veľkomoravskú ríšu možno zachovať a uchrániť pred vonkajším dobyvateľom len svornosťou všetkých troch synov. Do zdanlivo pokojnej atmosféry tohto architektonického motívu zasahuje iná sila, reprezentovaná nadprirodzenou bytosťou – poslom smrti. Tento sa stáva na dlhší čas hlavným hýbateľom deja, prostredníctvom neho príbeh naberaá na dramatickosti, ktorá zasa ovplyvňuje gradáciu napätia vyvolávanú neustálym zápasom o cirkevnú alebo politickú moc. S uplatňovaním jej vplyvu na našom území sa viaže značná časť deja, preto je táto časť nasýtená množstvom historických faktov, často tak prepletených, že pre menej kompetentných čitateľov by sa mohli stať len hĺbkou faktov, uberajúc tak na dôležitosti historického posolstva tejto povesti. Nie náhodou je voľba nadprirodzenej bytosti taká podstatná. Pomocou nej autor čitateľa odkláňa od príliš častej faktografie a svojským spôsobom odkrýva menej pochopiteľné súvislosti. Posol smrti je dôležitým autorovým prostredníkom, vďaka ktorému bližšie osvetľuje mnohé fakty a ponúka priestor pre rozvinutie čitateľskej predstavivosti. Záhadná postava sprievodcu je stelesnením bližšieho sa konca kráľa Svätopluka. Sprevádza ho prežitými rokmi a priestorom, ktoré zohrávali zlomovú úlohu v jeho vládnutí a umožňuje smrteľníkovi pochopiť všetky omyly, ktorých sa v pozemskom živote dopustil, pričom mu ponúka aj možnosť určitej nápravy. Berie na seba podobu sudcu, ktorému ako jedinému prináleží právo vynášať rozsudky nad svojimi „poddanými“, ktorých aspoň vo svete temnoty spája spoločný osud. Symbolom pozemskej spravodlivosti v rozmedzí veľkomoravského priestoru je reálna postava Svätopluka, kým všeludskú rovnosť predstavuje až spravodlivosť „nikým nepoznaného sveta“. Nastolenú mýtickú líniu uzatvára bytosť najvyššieho slovanského boha Perúna, vládcu bleskov, preberajúceho na seba podobu zla, ktoré sa zasa premieta na plochu reálneho priestoru v konflikte Veľkej Moravy a Franskej ríše (napr. aj cez postavu kňažnej Grunhildy). Domastov dejovo široko vetvený text povesti so značnou presilou faktografie a úvahových pasáží znamená výrazný odklon od toho, čo je povesti ako žánru genologicky i geneticky dané. Oproti iným slovenským povestiam Domastova povesť je „charakterizovaná väčšou šírkou výrazu a dramatickejšou zápletkou... Nevyhýba sa širokým zloženým súvetiam, ktoré spolu s pestrosťou motívov a dramatickosťou zápletiiek posúvajú model jeho povesti do blízkosti ľudového čítania. Domasta pestuje povesť staršieho typu, ktorá je už konštrukčne i štylisticky značne ošúchaná, a preto aj esteticky menej účinná“ (Jurčo 1997, 116). Ostatné povestové spracovanie povestovej látky o troch Svätoplukových prútoch nachádzame v zbierke *Staré povesti slovenské*, ktoré spolu s *Novými povestami slovenskými* pripravil pre čitateľov všetkých vekových kategórií Milan Ferko. Tento moment zámerne zdôrazňujeme, a to napriek špecifickému faktú, že obidve knihy vyšli vo vydavateľstve Mladé letá v Bratislave, teda v špecializovanom vydavateľstve pre deti a mládež, i napriek všeobecne platnému faktú o tom, že povesť je žánrom detských čitateľov (prevažne) strednej vekovej kategórie. Najmä Ferkove *Staré povesti slovenské* sú podľa Ivana Sulíka prvým pokusom „desať rokov pred koncom tisícročia znova pripomenúť historickú, dávnovekú

existenciu a pôvod Slovákov ako suverénneho etnika o polemické áno, skryté, nebadané polemické demonštrovanie jediného národného autorstva a vlastníctva dejín, ktoré nám nik nepridelil, vzali sme si ho sami, pluhom a mečom. Nemožno sa preto čudovať, že sto rokov po Jiráskovi a iných susedných klasikoch, ktorí s radosťou zisťovali príbehovnosť podtatranského národa (Jókai, Mikszáth, Krúdy, Tetmajer a iní) sa neúnavný Milan Ferko rozhodol konečne prekročiť tieň regionálnych beletrizátorov a pokúsil sa o cyklus celoslovenských národne a historicky reprezentatívnych autorských povestí“ (Sulík 1991, 4). Z vyššie uvedeného vyplýva, že Ferkov autorský úmysel bol najmä rekonštrukčný, ale aj rehabilitačný a v nemalej miere v podmienkach mladej Slovenskej republiky aj politicky programovaný, čo sa odrazilo v celom ich literárnokomunikačnom procese tvorby a recepcie. Práve z hľadiska tohto procesu tvorby a recepcie Viliam Obert (1999, 181) konštatuje: „Miestami sa dokonca zdá, že dospelý čitateľ je tu v popredí a že autor sa viac či menej spolieha aj na neho, aby sa on sám stal jeho splnomocnencom, sprostredkovateľom, garantom. Je to badateľné napr. pri sprítomňovaní a tým aj sprístupňovaní istých reálií, ktoré kvôli Ferkovej snahe povedať toho v záujme veci čo najviac, a to nielen o hlavných a vedľajších aktéroch toho-ktorého príbehu, ale aj o prostredí a atmosfére (o materiálnej kultúre, zvykoch, obradoch, situáciách, morálnych postojoch, úkonoch a pod.), v akej sa príbeh odohráva, celkové vyznenie povestí, stavajú do polohy náučnosti, historickosti a poznania.“ Toto hodnotenie V. Oberta je veľmi dôležité práve v súvislosti s povestou *Tri prúty kráľa Svätopluka*.

Ferkova povesť *Tri prúty kráľa Svätopluka* je povestou, ktorú by sme pomocne mohli pomenovať nominálnou historickou povestou. Nominalizácia je totiž (aj) lingvistický termín, ktorý pomenúva všetky procesy súvisiace s „dodaním, nadobudnutím menného rázu, charakteru“. Toto slovo v tomto význame použil aj Ivan Sulík (1991, 5), keď vo svojej recenzii hovoril o potrebe „podrobnej nominalizácie“, o „úsilí pomenúvať a popisovať sekvenciu zo života Slovienov“. V literárnom (slovesnom) podaní ide o istý model kompozície, v ktorej sa vnútorne (motivicky) počíta na jednej strane s prezentáciou faktov, na druhej strane s ich priebežným výkladom, interpretáciou.

Ferkova povesť *Tri prúty kráľa Svätopluka* je uvedená citátom z diela Konštantína Porfyrogeneta O spravovaní ríše: „[...] potom je krajina Megalé Moravia, Velká Morava, v ktorej panoval kráľ Svätopluk, udatný a múdry vládár. Keď umieral, dal k sebe zavolať troch synov.“ Na tomto mieste citát končí, pričom práve táto ostatná citovaná veta sa stáva úvodnou i záverečnou vetou každého pomerne rozsiahleho a faktami nasýteného odseku podávanej povesti. Samotná povesť sa skladá z desiatich takýchto odsekov – obrazov a každý z nich je vlastne jedným bohato rozvinutým (zloženým) súvetím. Prvý odsek je obrazom prírodnej scenérie. Z faktov sú tu spomínané rieky Svätoplukovej ríše – Laborec, Hornád, Hron, Nitra, Váh, Visla, Morava, Odra, Labe, Vltava, Dunaj, Rába, Tisa. V druhom odseku autor opisuje rozličné dobové pracovné činnosti príznačné pre sledované obdobie: spomína rudníkov a jamníkov, železníkov, uhliarov, mýtníkov, županov, mlynárov, kolárov, sokoliarov... Tretí odsek je venovaný procesu christianizácie Veľkej Moravy a na scénu vystupujú franskí kňazi, rímsky biskup Viching, slovienski kňazi Kliment, Naum, Angelár, Kajich, Juraj a Manuel a naznačené sú ich osudy. V štvrtom odseku autor predstavuje dobyvačné tendencie podložných kniežat: poľského Sosnu, sliezskeho Trepeca, lužického Slaviboja a Svätoplukových námestníkov z Panónie, Potisia, Saska... obávajúcich sa vlády tvrdej Svätoplukovej ruky. V piatom odseku je načrtnutá predstava plačiek, pripravujúcich si lamentácie, ako sa budú s nebožtíkom lúčiť a ako potom, keď ho zavalí zem, „začnú rozkrúcať tanečné kolá a hrdlá im zazvoní veselým spevom a dlho-predlho sa bude spomínať, aké smutné a potom aké veselé to bolo, keď umieral kráľ Svätopluk“ (Fenko 1990a, 235). V šiestom odseku – obraze kráľovná Svatožizňa z rodu přemyslovského odháňa od dvora všetkých dedičstva sa domáhajúcich Svätoplukových ľavobočkov, pastorkov, nezákonných synov, panghartov, ktorých mal Svätopluk „so svojimi príložnicami a rozkošnicami, prípadne ktorých splodil na ďalekých výpravách a pri zimnom obchádzaní župných hradísk“ (Fenko 1990a, 235). V siedmom obraze Svätopluk prideluje

vládu svojim synom: Svätoplukovi Nitriansko ako údelné kniežatstvo, Predslavovi Zadunajsko od Vyšehradu nad Dunajom až po Tisu s tým, že „*zvrchovanú moc nad bratmi aj nad ostatnými krajinami ríše bude mať Mojmír, lebo sa ukazoval rozvážny a aj toto rozhodnutie prijal zodpovedne a bez námietok*“ (Ferko 1990a, 235), Svätopluk – syn však vyvolal zvađu medzi bratmi. V predposlednom odseku – obraze dochádza k samotnému aktu lámania prútov ako k demonštrácii príkladu. Pre zaujímavosť vzhľadom na určité odlišnosti v porovnaní s predchádzajúcimi podaniami tejto povestovej látky, odcitujeme túto pasáž v plnom znení: „*Keď umieral kráľ Svätopluk, zviechal sa z posledných síl, aby umlčal rozvadených synov, potom prikázal dvorníkovi priniesť vrby a všetci mysleli, že kráľovi sa už mátno myseľ, ale kráľovský rozkaz treba splniť, čeladníci priniesli za náručie vrbových prútov zhrúba malíčka, z akých sa robia rebrá košov, kráľ z nich kázal upliesť korbáč dvanásťpramenný – lebo tolko mal synov aj s ľavobočkami, bol z toho riadny šibák ako na voly a všetci si mysleli, že sa pozvrta po mnohých chrbtoch, lebo aj tesne pred posledným dychom chce Svätopluk ukázať, aká mocná je jeho trestajúca ruka, no kráľ sa prihovril synom – ak budete držať medzi sebou vedno ako prúty v tomto korbáči, nik vás nezlomí, skúste, ponúkol korbáč Mojmírovi a ten sa ho pokúšal zlomiť, no nijako sa mu to nedarilo, ani Svätoplukovi mladšiemu, aj keď sa veľmi ponamáhal, na rozdiel do neho Predslav už len tak naprezročisko zohol, aby ukázal, ako veľmi chce držať vedno s nevlastnými bratmi, potom kráľ povedal, aby korbáč rozplietli, vzali po jednom prúte a lámali, tak sa každý prút poddal, každý praskol a Svätopluk povedal – ak rozdelíte krajinu ako ten korbáč, budete slabí ako tie prúty a nepriatelia vás premôžu ľahko jedného po druhom, tak hovoril kráľ Svätopluk, keď umieral*“ (Ferko 1990a, 235-236).

V poslednom odseku je naznačený začiatok sporu medzi Mojmírom a kráľovičom Svätoplukom: Izaurich zabíja Predslava na podnet Svätopluka, ktorý si chce k Nitriansku pričleniť Zadunajsko, patriace nebohému Predslavovi. Mojmír s tým nesúhlasí, odvolávajúc sa na otcov závet, kráľovič Svätopluk sa búri. Veľkomoravská ríša sa de facto začína rozpadáť už v deň, keď zomiera jej tvorca. Ako aj z podrobnejšie komentovanej osnovy povesti *Tri prúty kráľa Svätopluka* vidieť, ide o značné narušenie klasického i súčasného povestového žánru, o experiment s jeho formálnou a obsahovou výbavou. Je to umelecká kompozícia, ktorá recepčne podporuje majestát chvíle (smrti) v zhode s obsahom, ktorý nestojí len na základnom (východiskovom) povestovom jadre, no toto jadro „zabaluje“ celou množinou motivických štruktúr rozvíjajúceho (náukového) charakteru. Zo vzťahu k „starej“ historickej látke a jej ferkovskému uchopeniu a podaniu aj v tomto jedinečnom prípade vyplýva tá skutočnosť, ktorú na celú knihu *Starých povestí slovenských* zovšeobecnil I. Sulík (1991/92, 454): „*Milan Ferko ako autor povesti nie je vyslovený rapsód alebo bard homérovského typu. Chce síce ťažiť z licenčných možností epika, tvorcu fikcie, ale zároveň si praje, aby sme ho pokladali aj za zručného historika. A práve toto je pozadím istého napätia medzi klasickou ‚čistotou‘ príbehu a autorským intervenovaním doň práve v mene historiografie.*“

Na záver (i pre komparáciu) uvedieme príklady fungovania povestovej látky v kontexte. Povestová látka ako súčasť príbehu sa nachádza i v novele Zlaty Dôňčovej *Traja kniežací jazdci*. Poukázal na to Ján Gallik (2018, 40), mapujúc cyrilo-metodskú tematiku v slovenskej literatúre pre deti a mládež. Druhý príklad bude súvisieť s motivickým významovým vzťahom rozvíjajúcim dej daného literárneho útvaru. Ladislav Zrubec do knižného diela *Staronitrianske tragédie* (1995) zaradil aj historickú poviedku *Svätoplukova posledná*. Hovorí v nej o sedemdesiatročnom Svätoplukovi, ktorý si dal zavolať dvornú jasnovidku Svetku, aby mu povedala, čo ho čaká. Svetku zaprisahal Kuroň, Vichingov odchovanec, aby Svätopluka pripravila na smrť, pričom predpokladal, že ho táto správa zlomí. Podľa Kuroňa „*Svätopluka načím odstrániť čím skôr. Je brzdou latinskej liturgie, ktorá sa bude musieť šíriť po celom Nitriansku. Podstatná časť Metodových žiakov už opustila učilište svätého Hypolita na Zobore. Pápež neuznal Gorazda za biskupa, hoci na želanie Metoda stal sa jeho následníkom. V ceste k latinizácii stojí už len staručký Svätopluk. Ak mu jasnovidka Svetka povie, že o pár dní zomrie, kráľa táto správa položí. Neznáša porážku*“ (Zrubec 1995, 37). Stalo

sa, ako predpokladal. Svätopluk sa pripravoval na smrť a ako súčasť týchto príprav sa stala aj táto scéna – udalosť: „*Svätopluk si pozval k sebe svojich troch synov. Prikázal im doniesť prúty. Vzal ich do rúk a ukázal im, že ak budú držať pohromade ako zviazané prúty, nik ich nezmôže. Za svojho nástupcu určil Mojmíra II.*“ (Zrubec 1995, 40). Poviedka sa končí odchodom Svätopluka pod starobylý Zobor, kde sa na dedičnej roli, ktorú zasial Pribinov otec, lúčil so svetom.

Príklad na povestovú látku ako súčasť rozprávania nachádzame napr. i v knihe *Vykopaná pravda* (1997) od Ladislava Ťažkého, Ladislava Zrubca a kolektívu 27 spolupracovníkov. Kniha predstavuje „seriál poznatkov o histórii slovenského národa a jeho vlasti“ a „autormi sú významné osobnosti slovenskej vedy a kultúry, ako aj publicisti, spisovatelia a zaniatení obdivovatelia histórie Slovákov a Slovenska“ (Ťažký – Zrubec 1997, 3). V úvodnom príspevku L. Ťažkého sa o. i. hovorí: „Ak by sa boli vedecké a historické práce našich vedcov uverejňovali v čiernych rámčekoch, bol by to len dôkaz, ako vážne vnímame svoju legendárnu nesvornosť, z ktorej nemôžeme nikoho viniť. Veď práve z nej pramenila slabosť Svätoplukových synov. Žiaľ, nesvornosť podnes sprevádza aj slovanské národy a spôsobuje im neopísateľné utrpenie. Pokiaľ ide o nesvornosť, Slováci nie sú výnimkou. Príkladom je vzťah niektorých jednotlivcov, skupín a politických strán k vlastnému štátu. Krajiny južných Slovanov a ich vodcovia sú najsúčasnejšími dedičmi Svätoplukových synov a ich neschopnosti dohovoriť sa, dožičiť si, uznať jeden druhého. Ak ich nemal kto vraždiť, sťahovať, vyháňať (Turek, Grék, Talian, Maďar, Rakúšan, Nemeč), tak si to ešte v hroznejšej podobe robili sami medzi sebou. Zdá sa, že preto už štyri roky veje nad Bosnou čierna zástava a, žiaľ, ešte bude viať. Zdá sa, že Slováci a Česi sa z prehier vydolovaných z histórie alebo históriu tvoriacich trochu poučili, že sa Svätoplukovými prútmi aspoň nešlahali, aj keď aspoň dva z nich zlomili. Treba nám len dúfať, že sa z histórie Svätoplukových prútov poučia aj Ukrajinci, Poliaci, Bielorusi a najmä Rusi“ (Ťažký – Zrubec 1997, 9).

Nazdávame sa, že táto ukážka má dostatočnú výpovednú hodnotu o sledovanom probléme, pre zaujímavosť a úplnosť myšlienky, naznačenej vyššie, odcitujeme ešte záverečný odsek textu uvádzajúceho predmetný zborník: „Bože môj! Kde všade museli Slováci bojovať a padať za Veľké Uhorsko! Vedeli by tak bojovať aj za Slovensko? Možno. Vedeli, ale radšej nech nemusia. Stačilo nám posledné Slovenské národné povstanie, z ktorého sa ani po polstoročí nevieme spamätať. Ešte stále sa sami šlaháme jedným z tých troch Svätoplukových prútov, ktorý sme nezlomili. Nie a nie ho zlomiť. Keby sme sa ním len šibali, aby sme nezadriemali, aby sme nestáli na mieste a konečne si začali písať svoju slovenskú kultúrnu históriu vyspelého demokratického štátu, ale my sa tým prútom do krvi bičujeme“ (Ťažký – Zrubec 1997, 9).

V štúdií sme pracovali s pretváraním pôvodnej povestovej látky o troch prútoch kráľa Svätopluka. Zaoberali sme sa tým, akým spôsobom je motív začlenený do autorského plánu, išlo teda o autorské spracovanie. Jednotliví autori vnášali do pôvodného kontextu vlastnú interpretáciu, text povesti sa obohacoval o individuálne videnie autora. Takto sa žáner povesti stáva umeleckým spracovaním, nielen historickou či ľudovou pamäťou. Text povesti sa obohacuje viacozmerne v závislosti od autorského zásahu do jej štruktúr. Predmetom interpretácií sa stali autorské povesti o troch prútoch kráľa Svätopluka, ktoré boli zaradené do kníh povestí od jednotlivých autorov. V interpretácii sme sa zamerali na autorské povesti od Ludovíta Janotu *Polámané prúty*, od Jozefa Cígera *Hronského Slzy Svätizny*, od Jána Domastu *Tri prúty kráľa Svätopluka* a od Milana Ferka *Tri prúty kráľa Svätopluka*. Všetky autorské povesti vychádzali zo základného modelu, pôvodnej látky, ktorá je súčasťou historického spisu byzantského cisára Konštantína Porfyrogeneta *O spravovaní ríše*. V interpretáciách sme sa zamerali na žánerové a významové charakteristiky autorskej povesti, umelecké spracovanie, historickú hodnotu, zaoberali sme sa plánom postáv a plánom deja, aplikovanými motívmi, umiestnením motívu troch prútov v povesti.

Analytickými a interpretačnými postupmi sme zistili, že v rámci preberania a spracovania pôvodnej povestovej predlohy o troch prútoch kráľa Svätopluka postupovali autori povestí rôznym

smerom. Zaznamenali sme, že každý z autorov modifikoval pôvodný motív podľa autorského zámeru, ktorý závisel od viacerých faktorov. Modifikáciu predlohy ovplyvnila schopnosť povesti ako pôvodne ľudového žánru nechávať vlastný priestor na dotvorenie, vedenie povesti smerom k autorskému zámeru bez toho, aby sa narušili stavebné prvky žánru povesti. Prostredníctvom štyroch interpretácií sme poukázali na odlišnosť, ale aj príbuznosť autorských spracovaní pôvodnej predlohy. V interpretáciách jednotlivých autorských povestí sme sa venovali textom povestí z viacerých uhlov, zaoberali sme sa prvkami závislými na predlohe a prvkami, ktoré autor do pôvodnej predlohy vložil, a tak došlo k jej modifikácii. Pri interpretáciách povestí sme venovali pozornosť kategórii reálneho a fiktívneho v povesti, sledovali sme, do akej miery je táto kategória v textoch zastúpená. Najväčšiu pozornosť sme zamerali na literárne spracovanie, na fikciu, vďaka ktorej môžeme hovoriť o podtype autorskej povesti, ale ktorá je vlastná aj povesti ako ľudovému žánru v súvislosti s jej modifikáciou ľudovým rozprávačom.

Na základe svojej analýzy môžeme konštatovať, že autorská povest' pretvára pôvodnú predlohu, a to zásahom do plánu postáv, plánu deja i v závislosti od adresáta, dospelého či detského prijímateľa. V pláne postáv autori využívajú nové postavy, ktoré sa nenachádzajú v pôvodnej predlohe, tak ako to môžeme vidieť u J. C. Hronského, ktorý pretvára povestovú látku zaradením postavy kráľovnej, plačúcej matky, Svätožizny do plánu postáv a využíva motív slz a rozpuku uschnutých prútov na vytvorenie expresie s pozitívnym vyznením myšlienky nádeje v budúcej generácii. Ľudovít Janota poetizuje povest' rečníckymi prostriedkami slávnostného charakteru a v jeho autorskom pláne dominuje modifikácia regionálna s cieľom vyzdvihnúť význam Nitrianskeho hradu a k nemu sa viažucich povestí. Spracovanie motívu troch prútov v autorskej povesti Milana Ferka poukazuje na rozhodujúcu poznávaciu, didaktickú, výchovnú a národne motivovanú modifikáciu. Pri interpretácii sme zistili diametrálne odlišné, a svojim spracovaním vybočujúce z rámca ostatných povestí, spracovanie Jána Domastu, ktorý zaradením fantastickej postavy do plánu postáv v povesti modifikuje pôvodnú predlohu vo výraznej miere, dosahuje „odbúranie“ topického zobrazenia osobnosti Svätopluka v poverovej tradícii ponorom do vnútra postavy a psychologizáciou stavu duše pred smrťou. Domastovým zámerom nebolo len tlmočiť morálne posolstvo, ale i poukázať na významnú postavu dejín, ako na „obyčajného“ človeka, omylného a ľutujúceho.

Napriek rôznym smerom modifikácie pôvodnej predlohy, všetci autori zachovávajú, a prostredníctvom vlastného pohľadu sprostredkujú, morálne posolstvo povesti o Svätoplukových prútoch prenesené do motívu lámania prútov, svornosť a bratstvo, ktoré vedie k jednote a harmónii, a zdôrazňujú v kontraste s ním, že nesornosť, ctižiadostivosť a túžba po moci vedú k záhube a rozkladu. Dokladom mnohých autorských pretváraní a modifikácií povesti *O Svätoplukových prútoch* je snaha autorov udržiavať národné povedomie Slovákov a posúvať odkaz Svätopluka a Veľkej Moravy ďalším generáciám.

REFERENCES

- Domasta, Ján. 1974.* Povesti o hradoch IV. diel. Martin.
Domasta, Ján. 1976. Povesti o hradoch 1, 2. Martin.
Dôňčová, Zlata. 1980. Traja kniežací jazdci. Bratislava.
Ferko, Milan. 1990a. Staré povesti slovenské. Bratislava.
Ferko, Milan. 1990b. Veľkomoravské záhady. Bratislava.
Gallik, Ján. 2018. Cyrilo-metodská tematika v literatúre pre deti a mládež. In *Bibiana* 25/1, 36-45.
Hronský, Jozef Cíger. 1970. Zakopaný meč. Bratislava.
Hronský, Jozef Cíger. 2001. Slovenské povesti. Martin.

- Janota, Ludovít.* 1996. Slovenské hrady 1 – 3. Bratislava.
- Jurčo, Milan.* 1997. Dotyky a prieniky nad textami diel literatúry pre deti a mládež. Banská Bystrica.
- Mukařovský, Jan.* 1971. Cestami poetiky a estetiky. Praha.
- Obert, Viliam.* 1999. Výchovné tendencie detskej literatúry. Nitra.
- Poliak, Ján.* 1983. V službách detskej literatúry. Bratislava.
- Ratkoš, Peter.* 1977. Veľkomoravské legendy a povesti. Bratislava.
- Sliacky, Ondrej.* 1990. Dejiny slovenskej literatúry pre deti a mládež do roku 1945. Bratislava.
- Sulík, Ivan.* 1991. Vstupovanie do povesti. In Literárny týždenník 4/9, 4.
- Sulík, Ivan.* 1991/1992. O jednom type autorskej povesti. Milan Ferko: Staré povesti slovenské. In Slovenský jazyk a literatúra v škole 38 /10, 450-454.
- Ťažký, Ladislav – Zrubec, Ladislav a kol.* 1997. Vykopaná pravda. Bratislava.
- Varga-Gbelský, Jozef – Čáni, Ladislav.* 2004. Antológia slovenskej literatúry. Od najstarších čias až po súčasnosť. Bratislava.
- Zrubec, Ladislav.* 1995. Staronitrianske tragédie. Bratislava.
- Žilka, Tibor.* 1984. Poetický slovník. Bratislava.

prof. PaedDr. Eva Vitezová, PhD.
 Trnava University in Trnava
 Faculty of Education
 Department of Slovak Language and Literature
 P. O. BOX 9
 918 43 Trnava
 Slovakia
 eva.vitezova@truni.sk

THE BEGINNINGS OF THE PREŠOV GREEK CATHOLIC EPARCHY DURING THE EPISCOPACY OF ITS FIRST BISHOP GREGOR TARKOVIČ¹

Jaroslav Coranič

DOI: 10.17846/CL.2020.13.2.176-186

Abstract: CORANIČ, Jaroslav. *The Beginnings of the Prešov Greek Catholic Eparchy During the Episcopacy of Its First Bishop Gregor Tarkovič*. The Greek Catholic Eparchy of Prešov was canonically erected by Pope Pius VII on September 22, 1818. From its inception until 1841, the eparchy was administered by Bishop Gregor Tarkovič upon whose shoulders rested a great responsibility for the organization of the newly erected eparchy. Over the course of his episcopacy, Bishop Tarkovič secured the establishment of all essential eparchial institutions: the bishop's office, the Chapter, the eparchial archives, the library, etc. Bishop Tarkovič also greatly contributed to resolution of several economic and financial issues concerning the overall administration of his eparchy. Above all, worth noting is his effort in obtaining benefices and establishment of proper eparchial funds. The article introduces the journey of Bishop Tarkovič that was dominated by his undying love for learning, diligence and yearning for solitary and ascetic life. Despite this composition of his being, Bishop Tarkovič will be remembered for his remarkable achievements in laying sound foundations for the future direction and development of the Greek Catholic Eparchy of Prešov.

Keywords: *Greek Catholic Church, Metropolitan Church sui iuris, Greek Catholic Eparchy of Prešov, Relata semper, Gregor Tarkovič*

In 2018, the Greek Catholic Metropolitan Church sui iuris in Slovakia celebrated the bicentenary of the establishment of the Prešov Eparchy. Elevated to the archeparchy today, the historical Eparchy of Prešov constitutes an institutional foundation for all Greek Catholics living in the territory of Slovakia.

The Greek Catholic Church is an Eastern Christian particular church, which is in full union with the Catholic Church. Its mission is identical with that of the Roman Catholic Church; the main difference is in the celebration of the liturgy. The Greek Catholic Church maintains its rich Eastern theological and liturgical tradition and Byzantine ceremonies. Mentality of Greek Catholics is Eastern, yet their ties with Rome are very strong. They live in the Oriental model similar to Eastern Orthodox, but their Church is in full communion with the Apostolic See in Rome. It has preserved some original traditions that are no longer present in the Latin Church. The history of the Greek Catholic Church shows that it is possible to maintain own particularity without breaking the unity. Through evangelization, Saints Cyril and Methodius² developed a model of ecclesiastical life that connects the richness of the Oriental tradition in canon law,

¹ The article is an output of the research project VEGA 1/0448/18 conducted within the framework of the Scientific Grant Agency of the Ministry of Education of the Slovak Republic.

² For more detail on Cyrillo-Methodian phenomenon in Slovak history from religious, national and cultural perspectives see: Hetényi 2019, 141-158.

liturgy, theology, and spirituality with the principles of the One, Holy, Catholic and Apostolic Church in full communion with the Bishop of Rome (Valčo – Slivka et al. 2010, 261).

The responsibility for leading and organizing the new Greek Catholic Eparchy of Prešov was entrusted to its first bishop, Gregor Tarkovič. Gregor Tarkovič was born on November 19, 1754 to Andrej Tarkovič and Anastázia, nee Hankovská, in a village of Pasika, a filial of the Greek Catholic parish of Suskovo, in the Bereg County (present-day Zakarpattia Oblast in Ukraine) (Duchnovič 1877, 54), where his father was a cantor.

Tarkovič graduated from the Gymnasium of the Jesuit Fathers in Uzhhorod. He was a remarkably gifted, diligent, and pious student who maintained a high level of academic performance throughout his studies. Upon completing his secondary education, Tarkovič decided to enter the Society of Jesus. His desire remained unfulfilled due to historical circumstances. Just before entering the novitiate, the Jesuit Order in Vacz had been dissolved, so Tarkovič decided to continue his study of philosophy in Veľký Varadín (present-day Oradea Mare). In 1775, Bishop of Mukachevo, Andrej Bačinský sent him to a newly established St. Barbara Seminary (Barbareum) in Vienna to pursue higher theological studies, which he completed in 1778 (Duchnovič 1877, 55).

After successfully completing his theological studies with high honours, Tarkovič returned to Mukachevo. Bishop Bačinský ordained him a subdeacon on November 9, 1788. On November 20 of the same year, Tarkovič was ordained a deacon. On New Year's Day of 1779, he received the holy orders of priesthood from Bishop Bačinský in the monastic church of the Basilian Fathers on Chernecha Hora (Ruby 1898, 24-25).

After his ordination, Bishop Bačinský immediately appointed Tarkovič Professor of Theology in the Eparchial Seminary in Uzhhorod, where he remained until 1793. In the same year, Tarkovič assumed the duties of a parish priest in Hajdudorog, but he did not stay there for long. In 1797, he was transferred to the Uzhhorod parish where he fulfilled his office of pastor until 1803 (Lacko 1982, 14).

In 1803, Tarkovič was appointed as the official censor of Slavic books at the Royal Printing House in Buda (known as the Illyric Printery) (AGAP, c. KV, inv. no. 90, sign. 168). In 1804, while still in Buda, Tarkovič was promoted to the Canon of the Mukachevo Chapter. In 1803 and then in 1807, the Chapter deputized him to the National Diet in Bratislava (Pekar 1968, 12). As an official censor, Tarkovič spent ten years in Buda. He occupied one room at the monastery of Capuchin Fathers devoting his time to prayers and books (Murín 1943, 36).

In July 1813, the Mukachevo Chapter appointed Tarkovič Vicar General of Košice Vicariate with its seat in Prešov. The Hungarian Supreme Royal Council confirmed his appointment. The unfinished work in Buda and Pest kept Tarkovič from coming to Prešov before December 18, 1813. Tarkovič spent two years in Prešov, living in the old and dilapidated monastery of the Minorite Fathers. On December 20, 1815, Capitular Vicar Michal Bradáč of Mukachevo passed away. Following his death, the Chapter appointed Gregor Tarkovič his successor. It was December 22, 1815.

On November 3, 1815, Francis I, on his own initiative, issued a decree that confirmed the division (*divisio*) of the Eparchy of Mukachevo. The Court Chancery informed the Hungarian Supreme Royal Council about the emperor's decision and requested the Council to propose precise border demarcation and the exact number of parishes that were to be incorporated into the newly established eparchy. Moreover, the Council had to nominate suitable candidates to fill the both episcopal sees (Prešov and Mukachevo). The Council set up a special committee responsible for selecting the right candidates. The committee first met in Buda on January 16, 1816 (Duchnovič 1877, 35).

The committee proposed that the new eparchy territorially corresponded to the territory of the Košice Vicariate and included parts of seven different counties: Abov, Boršod, Šariš, Spiš,

Turňa, Gemer, and a northern part of Zemplín (Stropkov, Vranov, Humenné, Medzilaborce and Hostovice deaneries) comprising 194 parishes in total (this solution was based on that adopted by the Mukachevo Chapter in 1810) (Pekar 1967, 89; Kubinyi 1970, 84).³

At the following meeting on January 26, 1816, the committee proposed Canons Alexej Pócsy and Simeon Bran, members of the Chapter of Veľký Varadín as candidates for bishop appointments in the Mukachevo Eparchy and Capitular Vicar Gregor Tarkovič and Canon Ján Olšavský (newly appointed Eparchial Vicar of Prešov) for bishop appointments in the Eparchy of Prešov (Duchnovič 1877, 36). The emperor approved the proposed solution for the detachment of the parishes and nominated Alexej Pócsy and Gregor Tarkovič as the most suitable candidates for bishops. On February 6, 1816, the emperor informed the Mukachevo Chapter. In his letter to Rome, dated March 1, 1816, Francis I briefed Pope Pius VII about his decision to divide the Eparchy of Mukachevo and erect a new eparchy in Prešov. At the same time, the emperor asked the pope to approve his decision and confirm the appointment of the bishop candidates (Pekar 1967, 89; Kubinyi 1970, 85).

Not waiting for an answer from the Holy See, Francis I appointed Pócsy the bishop of Mukachevo, and Tarkovič the bishop of Prešov (Kubinyi 1970, 85; Welykyj 1954, 337-339; Lacko 1982, 21; Vasiľ 2000, 47). The letter of appointment addressed to Bishop Tarkovič contained no mention of the eparchial seat or financial provision for either the eparchy or the bishop. This led to several discrepancies delaying the process of the canonical erection of the Eparchy of Prešov.

Gregor Tarkovič did not show much “enthusiasm” at first. After all, he was appointed without the approval of the Apostolic See. Besides that, Tarkovič was familiar with the local conditions in his eparchy, since he had served as Eparchial Vicar in Prešov (June 30, 1813 – December 22, 1815). Especially the dilapidated residence and the cathedral church were of his great concern. In his decision to establish a new eparchy, Emperor Francis I did not touch upon financial affairs, despite the standard practice. On May 11, 1816, Tarkovič therefore decided to decline this nomination under the pretext of ill health and advanced age – he was 62 at that time (Duchnovič 1877, 38). On October 29, 1816, the Hungarian Supreme Royal Council asked Tarkovič once again to either confirm or refute his decision regarding his appointment. If he were to refuse the nomination, the Council needed to propose a new candidate. Eventually, Tarkovič accepted the appointment on condition that the financial provision of the eparchy would be resolved immediately. The Hungarian Court Chancery addressed this matter and proposed to allocate some financial means to cover bishop’s pension and any expenses related to the reconstruction of the bishop’s residence and the purchase of liturgical items. The money was to be used to finance charitable and educational funds, too. The Chancery decided that the eparchy was assigned some immovable property to provide a stable income without the need for state subsidies. This proposal was then referred to the emperor. On July 11, 1817, Francis I issued a deed of donation (AGAP, c. Listiny, inv. no. 1, sign. 8806) for the newly erected Eparchy of Prešov in which he confirmed Tarkovič’s appointment as the bishop of Prešov. Francis I ordered to transfer 50 % of the state subsidy, received by the Eparchy of Mukachevo, to provide for the new eparchy, including the Chapter of Prešov (AGAP, c. Listiny, inv. no. 1, sign. 8806). The emperor, however, did not respond to all requests presented by the Chancery, which left Bishop-Elect Tarkovič unhappy with the solution. The reconstruction of the bishop’s residence remained the most pressing issue. At that point, Tarkovič had not received any confirmation from Rome regarding the establishment of the new eparchy or his own appointment as a new bishop. He decided to take the matter into his own hands and travel to Vienna. Having no financial resources (the money that he was granted by the emperor was to be placed at his disposal

³ A. PEKAR refers to the Vatican Archive of the Consistorial Congregation, year 1818, P. II., f. 237^{a-b}, referring to about 194 parishes, J. KUBINYI mentions 192 parishes.

as soon as he took the oath to his office) Tarkovič was living in poverty in Vienna for three long years. Yet, he succeeded in taking necessary steps to secure provision of his eparchy. On September 30, 1817, Francis I instructed to pay the subsidy of 30,000 florins to both the Eparchy of Mukachevo and Prešov. The monies were to be distributed proportionally to both eparchies and used as an endowment for different religious funds (Educational Fund to provide for seminarians; Fund for orphans and widows of deceased priests, etc.).⁴ The emperor also ordered to commit funds to the reconstruction of the residence and the cathedral. This money was to be available after the bishop's enthronement (Duchnovič 1877, 42). On April 17, 1818, the emperor offered Bishop-Elect Tarkovič the possession of a former Camaldolese monastery Červený kláštor in a village of Lechnica in Spiš County, as the benefice (Duchnovič 1877, 44). Due to red tape, many of these ordinances would have come into effect after the bishop's return to Prešov in 1820.

Earlier we mentioned that Francis I did not wait for the Holy See to approve the division of the Eparchy of Mukachevo and confirm the newly appointed Greek Catholic bishops. Besides that, the emperor's request dated March 1, 1816 lacked some concrete information about this matter. That is why Pope Pius VII authorised the Consistorial Congregation to investigate. The Consistorial Congregation requested the Apostolic Nunciature in Vienna to provide the missing information. The investigation did not proceed apace. The Nuncio learnt that Empress Maria Theresa removed the seat of the Mukachevo Eparchy to Uzhhorod in 1775 without the prior approval of the Apostolic See. The new fact posed a question about the proper name of that eparchy. Was it still the Eparchy of Mukachevo or was it the Eparchy of Uzhhorod?⁵

On July 24, 1817, Pope Pius VII confirmed the removal of the eparchy's seat to Uzhhorod and granted "sanatio in radice" for all acts performed in this regard. The pope also declared that the Eparchy of Mukachevo would retain its original name (Welykyj 1954, 326).

Bishop-Elect Tarkovič remained in Vienna because the process of the canonical erection of the Eparchy of Prešov had not been finalized at that point. To accelerate the whole process, Tarkovič requested all necessary documents concerning the division of the eparchy from the Mukachevo Chapter. The materials *Litterae testimoniales* were drafted by the Chapter on October 16, 1817 and subsequently forwarded to Tarkovič. On February 14, 1818, Nuncius Leardi contacted again the Chancellor of Vatican and reminded him that Emperor Francis I had approached the Holy See about the canonical erection of the Eparchy of Prešov and confirmation of Tarkovič's appointment as a new bishop as early as March 1, 1816 (Kubinyi 1970, 87-88).

The process of the canonical erection of the Greek Catholic Eparchy of Prešov could finally commence. On August 7, 1818, in the presence of two witnesses, Gregor Tarkovič took the oath of fidelity to the Catholic Church into the hands of the Apostolic Nuncio and made profession of faith. On September 9, 1818, the Consistorial Congregation issued a decree establishing the Eparchy of Prešov. A few days later, on September 19, 1818, Secretary Rafael Monius, presented the content of the papal bull for the first time in front of the congregation of faithful. The bull

⁴ The Supreme Royal Council authorized both eparchies to divide the endowment and funds on March 1, 1816. On October 24, 1820, the Council enforced his Majesty's decree issued in 1817.

⁵ Initially, the seat of the Eparchy of Mukachevo was housed the Basilian monastery of St. Nicolas located on Chernecha Hora near Mukachevo. In 1751, Bishop Michal Manuel Olšavský moved his residence to Mukachevo, to the house he had built with a financial support from Empress Maria Theresa. In 1775, the seat of the eparchy was moved again, this time to Uzhhorod (the eparchy was still known as the Eparchy of Mukachevo). The bishop's residence was housed in the former Jesuit College. Officially, the bishop's office and other institutions commenced their activities after the consecration of the cathedral on October 15, 1780. Following the death of Bishop A. Bačinský, some experts in canon law raised serious doubts and asked whether moving the bishop's residence without the prior consent of the Holy See was indeed in line with the canon law. The matter was then forwarded to the Holy See for consideration.

Relate semper (AGAP, c. BA, inv. no. 454, sign. 442), named after its opening line, was solemnly promulgated on September 22, 1818 and confirmed by Pope Pius VII at the meeting of the Consistorial Congregation on October 2, 1818 (AGAP, c. Listiny, inv. no. 6, sign. 137; Zouhar 2018, 153).

After issuing the founding bull, Pope Pius VII also issued a letter of appointment for Gregor Tarkovič, the first Greek Catholic bishop of Prešov, and handed him jurisdiction over the newly established eparchy. On October 6, 1818, the pope also issued two other documents. One of them was addressed to the clergy and faithful of the eparchy. The last from the series of decrees was the concordat defining the relationship between the Greek Catholic Eparchy and Rome (Coranič 2018, 111).

The papal bull *Relate semper* was not expedited straightaway because the Holy See wanted to secure the payment of all costs related to the issue of the bull. Interestingly enough, the payment of 1,055 florins was addressed to Bishop Tarkovič, although it was a common practice that the state settled the expenses in similar cases. Having no financial resources, Bishop-Elect Tarkovič approached the Apostolic Nuncio in Vienna on February 5, 1819. He explained that there was no way he could pay the requested sum and offered his resignation. The Nuncio informed the government officials. On April 4, 1819, Chancellor Klemens Metternich announced that the government made a commitment to pay all the expenses (Kubinyi 1970, 91).

Financial problems that Bishop-Elect Tarkovič encountered during his stay in Vienna did not seem to disappear. Having thoroughly examined the documents related to the possession of Červený Kláštor, Tarkovič learnt that the stipulated income of 11,692 fl. and 42 cr. was in fact a little less than 4,000 florins. This amount could hardly be enough to maintain the residence, the cathedral church and pay the Canons (Coranič 2018, 111-112).

While Bishop-Elect Tarkovič was still in Vienna, the Eparchial Chapter in Prešov was formed. Francis I announced his intention to form the Chapter as early as February 6, 1816. In line with the stipulation in *Relata semper*, the Chapter was approved and canonically erected by Pope Pius VII on September 29, 1818. Having established the financial provision for the Chapter, the resolution of the emperor was promulgated on May 16, 1820 (Schematismus 1931, 13). The members of the Chapter were formally installed on August 6, 1820 in the cathedral that formerly belonged to the Eparchial Vicariate. At the ceremony, the papal bulls and royal decrees related to the establishment and provision of the eparchy and the Chapter and to the elevation of the vicarial church to the cathedral were read. On that very day, the process of the canonical erection of the Eparchy of Prešov was officially concluded. Everybody impatiently awaited the arrival of Bishop-Elect Gregor Tarkovič from Vienna. During his absence, the administration of the eparchy rested on Capitular Vicar Ján Mehay (Šturák 1999, 28).

Having solved all the matters concerning the eparchy, Tarkovič visited Apostolic Nuncio on September 10, 1820 and decided to come back to Prešov. On his return, Tarkovič paid a visit to the Archbishop of Esztergom and Primate, Alexander Rudnay (he moved his residence from Trnava to Esztergom in 1820) and stopped in Buda. In Miškolc, Tarkovič fell ill and in such an unfortunate state, he arrived to Prešov on November 7, 1820. In Prešov, he found his residence desolate, in far worse condition than he had left it several years before. In these “ruins”, he spent the rest of his life with great patience and ascetics (Duchnovič 1877, 52).

Having recovered from the illness, Bishop-Elect Tarkovič started to consider his episcopal consecration. He was confirmed by both His Majesty and Pope Pius VII but was not consecrated and could not assume the administration of the newly erected Eparchy of Prešov. Having realized that a big ceremony would involve a lot of money and taking into account his poor health, Tarkovič decided on a simple and quiet ceremony at the Monastery of the Basilian Fathers in Krásny Brod. He was consecrated on June 17, 1821 in the presence of the Canons of his Chapter and his clergy.

The main consecrator was Bishop of Mukachevo, Alexej Pócsy (AGAP, c. BA, inv. no. 338, sign. 404). At the ceremony, Tarkovič professed the Catholic faith and took the oath (AGAP, c. BA, inv. no. 338, sign. 691). Returning to Prešov, he was privately installed in the Cathedral of St. John the Baptist and assumed administration of his eparchy, which until then was governed by Vicar Capitular (AGAP, c. BA, inv. no. 338, sign. 4691).

After his formal installation in June 1821, Bishop Tarkovič began to govern his eparchy by establishing essential eparchial institutions starting with the bishop's office. It consisted of Secretary (Bazil Popovič was Tarkovič's right-hand man from 1822 until October 2, 1837 when he was appointed Bishop of Mukachevo), archivist, actuary, chancellor, and librarian. The Episcopal Consistory, an advisory body to the bishop, was composed of five priests (Pekar 1968, 8; Pirigyí, 1990, 76).

Hungarian Primate Alexander Rudnay held a great national synod in Bratislava (September 8 to October 15, 1822). The provincial synod was to be preceded by individual diocesan synods. On November 18, 1821, Bishop Tarkovič held his first eparchial synod in Prešov. In addition to the Chapter and the consistorial clergy, deans from all seventeen deaneries and other delegated priests participated. The Basilian Fathers (who had two monasteries in the eparchy – in Krásny Brod and Buková Hôrka) were also represented. The synod, however, did not live up to bishop's expectations. His poor health did not permit him to attend the synod in person, so he sent Bazil Popovič instead. Since the bad weather prevented many invited priests from attending, the synod was held only in the presence of the Prešov clergy and some Basilians fathers. In accordance with Primate Rudnay's orders, the acts of the synod were then sent to the National Synod of Hungary in Bratislava (AGAP, c. BA, inv. no. 338, sign. 628).

At their meeting in Bratislava, the Hungarian body of bishops discussed several measures with the aim to improve religious life and tighten discipline of secular clergy and members of religious orders. Bishop Tarkovič was not able to take part due to his ongoing illness. The Prešov eparchy was represented by Bishop of Mukachevo Alexej Pócsy (Vasil' 2000, 162). The synod also dealt with issues directly affecting everyday lives of Greek Catholics, among them the adoption of the Gregorian calendar (Špirko 1943, 352).

Although the government did not allow official announcement of the synod resolutions, Bishop Tarkovič made every effort to implement them in his eparchy. In his first circular letter, he urged his priests to live religious and pious lives, both at work and at home. He knew very well that the religious life of the faithful reflected spiritual and educational level of the clergymen. The status of the Greek Catholic Church depended on that as well. Educational level and spiritual maturity of the faithful in Tarkovič's eparchy were low. The main problem was the lack of schools, since the majority of public schools established by Bishop Bačinský was located in the Eparchy of Mukachevo. Preaching in most churches was limited to feasts and holy days.

Besides the inherited faith, customs, and traditions, Greek Catholics also observed many local superstitions. It was said about them that "*Ruthenos sine superstitionibus, nec feliciter nosci, nec pie vivere, nec beste mori posse (It would be difficult for Rusyns to come into this world, live piously or die blissfully without superstitions)*" (Bidermann 1867). Bishop Tarkovič wanted to rid his flock of superstitions and witchcraft that had spread everywhere at the expense of the authentic religious life and true faith. From the very first days of his episcopacy, Bishop Tarkovič encouraged his priests to combat this sad and evil pagan legacy (ACS VZ, 2.10.1821). Newly established public schools were to be instrumental in uprooting these pagan traditions. In another circular letter issued in 1827, Bishop Tarkovič demanded from his priests to provide detailed information about suitable buildings that could be turned into schools, about persons suitable to fill positions of teachers and about possibilities to cover the purchase of schoolbooks (ACS VZ, 7.3.1827). From 1828 onwards,

Bishop Tarkovič established public schools that were run by pastors of local churches. Teachers, however, were appointed by school inspectors.

Throughout the course of his episcopacy, Bishop Tarkovič found himself enmeshed in many difficulties regarding an uneasy relationship between some clergy and cantors (teachers) and tension among the clergy. Disputes between priests over benefice were not uncommon either. To correct the situation, Bishop Tarkovič issued “The Statutes of the Prešov Eparchy” comprising of thirteen articles. The Statutes, partially adopted from those of the Eparchy of Mukachevo, were amended and complemented by Tarkovič himself. The Statutes addressed the transfer of a priest from one parish to another and harmonised the so-called parochial year with the civil one. The Statutes also stipulated the portion of the harvest that the faithful should donate to their priests (as benefice). The respective deans were to oversee the process (ACS VZ, 5.10.1822). To settle the conflict between priests and cantors, Bishop Tarkovič introduced a scheme dividing the income between these two groups (ACS VZ, 10.4.1824).

In his episcopal circular letters, Bishop Tarkovič urged the clergy to be diligent in performing their duties and in keeping the parish books, especially then the parish registers, in order. He ordered deans to revise and audit the books in the presence of custodians and elders. Annually, the revised register books were sent to the bishop’s office for verification (Murín 1943, 42).

In other circular letters, Bishop Tarkovič addressed several administrative issues within the authority of priests in individual parishes. Generally speaking, the clergy was not sufficiently educated in these matters that often lead to misunderstandings between the bishop and his faithful. For instance, Bishop Tarkovič introduced “cash” ledgers in which the priests were asked to enter all receivables and payables (ACS VZ, 2.10.1821, 7.3.1827, 29.7.1829).

Bishop Tarkovič ordered priests to keep detailed inventories from which the actual state of parish buildings, churches, movable and immovable property could be ascertained. Many parishes had not kept any inventories before (Murín 1943, 44).

In the following circular letter, issued on December 1, 1835, Bishop Tarkovič ordered priests not to store any property of perishable nature. They were advised to cash it instead (ACS VZ, 1.12.1836).

Tarkovič wanted his priests to become familiar with keeping account books and inventories. From 1836, all incoming priests were not allowed to take over their new parishes unless the full inventory of church and parochial property was compiled. It had to be done in line with a set of rules specified by the bishop and signed by the respective dean (Murín 1943, 44).

Bishop Tarkovič renewed several ordinances of Bishop Bačinský. Under one of such ordinances, priests were allowed to commission craftsmen and artists to build churches and altars or work on paintings and interior decorations only with a prior consent of the bishop’s office. This was to prevent construction and artistic work being carried out by non-professionals. If a priest had commissioned an unauthorized craftsman or artist, he was not permitted to pay their wages from the church treasury. He had to cover the expenses from his own pocket (ACS VZ, 22.7.1825).

Bishop Tarkovič truly cared for his clergy. In 1823, he helped to finalise the issues pertaining to the foundations of public eparchial funds. Although the foundations had already been established by the decree issued by the Hungarian Supreme Royal Council⁶ three years earlier, they presented only a temporary and insufficient solution (Duchnovič 1877, 61-62).

⁶ The Hungarian Supreme Royal Council (translated also as the Vice-Regal Council), *Consilium regium locum tenentiale Hungaricum*, Magyar Királyi Helytartótanács.

The origins of this institution date back to the turn of the 15th and 16th century. It was the highest administrative body in Hungary that was formed from the Hungarian Council and the office of the Palatine. Initially, the Supreme Royal Council’s purview was to deal with judicial matters; later its mandate

The Seminary Fund was used to provide for education of seminarians from the Prešov Eparchy in other dioceses' seminaries, since there was no seminary in the Prešov Eparchy at that time. In keeping with the conclusions of the Council of Trent, bishops were ordered to establish a seminary to train young men for priesthood. A directive issued by the Congregation for the Propagation of Faith on November 16, 1818 revoked the ruling of the Trent Council and the original has remained binding only for bishops of the Latin Rite. In the eparchies of the Byzantine Rite, there were no seminaries. It was a commonplace for the sons of married priests to become their successors. They received the fundamental theological and liturgical education at home. The young candidates to priesthood studied theology and practised religious life in monasteries, which were often bishops' residences, or were sent to the Latin Rite seminaries and received the sacrament of Holy Orders there. On that account, the Congregation de Propaganda Fide did not insist that Eastern Rite bishops established theological seminaries (Kubinyi 1970, 95-96). The first seminary for the Prešov Eparchy was therefore established as late as 1880 by Bishop Ján Vályi.

After the establishment of the Prešov Eparchy, a majority of seminarians studied at the Eparchial Seminary in Uzhhorod. In 1823, the Supreme Royal Council issued its decision to divide the foundation for education of clergy between the Mukachevo and Prešov eparchies. There were 32 seminarians to be provided for and educated as follows:

- 1) 2 seminarians in the Central Seminary in Pest,
- 2) 5 seminarians in the Primatial Seminary in Trnava,
- 3) 3 seminarians in the Imperial Monastery in Vienna,
- 4) 10 seminarians in the Eparchial Seminary in Uzhhorod,
- 5) 12 seminarians in various institutions provided for from other funds (Ruby 1903, 16).

Among Bishop Tarkovič's greatest contributions was the foundation of two new institutions, the eparchial library and archives.

Roman Catholics, followers of the Latin liturgical rite, played an important role in enhancing cultural, religious and spiritual lives of Greek Catholics. The coexistence of Catholics of Latin and Byzantine rites, however, brought many inter-ritual problems. In 1802, the Apostolic See in Rome called on Roman Catholic and Greek Catholic bishops to settle their differences and stop interfering in administration of the other's diocese (ACS VZ, 13.6.1802). The conversion from one rite to another (mostly converting from the Eastern to Latin rite) proved rather problematic. In regions with predominant Roman Catholic population, the priests often "usurped" the Greek Catholic faithful and "won them over" for the Latin rite. This course of action created tension between the followers of the two rites, as described by Secretary Bazil Popovič in his report to

was much broader. In 1673, the Supreme Royal Council ceased to function for some time. Following the Hungarian Diet's adoption of the Pragmatic Sanction in 1723, the Council was reorganized and became known under its Latin name *Consilium regium locum tenentiale Hungaricum*. In 1785, the seat of the Supreme Royal Council was removed from Bratislava to Buda. It was composed of twenty-two councillors and one inspector, who received their positions through royal appointments, and lower civil servants who were appointed by the Hungarian Council. The Supreme Royal Council was presided by the Palatine or, in case of vacancy, by a Viceroy. Gradually, several sections and permanent commissions were established to oversee the various branches of administration. One of such commissions – the ecclesiastical (religious) commission was responsible for allocation of endowments to individual bishoprics, treasuries of the clergy or educational (scholarship) funds. The Supreme Royal Council carried out the king's decrees and oversaw the entire internal administration and governance of the country, with the exception of financial and judicial matters.

See also: Darina Lehotská (1972, 250-255), Karel Malý and Florián Sivák (1992, 208).

Bishop Tarkovič on March 15, 1825 (AGAP, c. BA, inv. no 341, sign. 300; AGAP, c. BA, inv. no 345, sign. 768).

Growing inter-ritual problems brought Latin and Greek Catholic hierarchs, Bishop of Prešov and Archbishop of Eger to negotiate an agreement. The agreement stipulated standards that the clergymen of both rites were obliged to follow. The negotiations took place in 1828. Archbishop of Eger informed about the results in his circular letter issued on 10 November. Bishop of Prešov followed with his circular letter issued on 31 December (Vasiľ 2000, 165). The latter clarified that in order to renew the ritual harmony he had negotiated with Archbishop of Eger some very specific rules and provisions to be followed in situations when a person decided to convert from one rite to another. Bishop of Mukachevo and Archbishop of Eger discussed this agreement too, at their meeting held in 1829. The conclusions of the meeting came to be known as *Conventio gr. r. c. Munkacsiensis cum Eppis l. r. Szatmariensi et Casoviensi* (Vasiľ 2000, 165). These regulations were expected to correct the situation, but they did not bring the desired inter-ritual harmony (ACS VZ, 9.5.1829).

During his episcopacy, Bishop Tarkovič became embroiled in an 1831 peasant rebellion. Throughout the whole period of the cholera epidemic, Bishop Tarkovič kept sending letters and circulars to all archdeaneries in his eparchy, in which he informed archdeacons, deacons, priests and the Greek Catholic faithful about the anti-epidemic measures and treatment methods. Fifteen priests died of cholera in the Eparchy of Prešov alone. The death toll from this outbreak among the Greek Catholics is unknown, since the mortality reports that have been preserved are not complete. Nevertheless, we can still establish the average mortality rate in the Prešov Eparchy at 5.21%. Based on this figure, the number of cholera victims from among the Greek Catholics can be roughly estimated at 9,000 (Liška 2012, 102-103).

Bishop Tarkovič was a spiritual and pious man living a simple ascetic life. When confronted with problems concerning financial matters pertaining to administration of his office, Tarkovič struggled. Although not endowed with great organizational skills, the bishop still took care of material provision for his eparchy. That also included the reconstruction of his residence (Duchnovič 1877, 58).

As mentioned above, the abolished monastery of the Minorite Fathers was in a deplorable condition. There were no doors or windows. The shingle roof was rotten and leaky. Bishop Tarkovič had tried to secure the restoration of his residence when he lived in Vienna. On July 8, 1824, Bishop Tarkovič turned to Francis I and insisted on proposing new plans for its restoration (AGAP, c. BA, inv. no. 340, sign. 824). The emperor did so in 1826. The new budget (AGAP, c. BA, inv. no. 342, sign. 1153), however, significantly exceeded the original one from 1817. The Supreme Royal Council proposed that Bishop Tarkovič provided the additional expenses from his own treasury (AGAP, c. BA, inv. no. 343, sign. 1321). The bishop informed the Council that he was unable to contribute to the restoration because of his poor income. The Council ordered to accommodate the blueprints to the previously assigned sum. While the new plans were being proposed, rejected and finally approved, the roof over the corridor in the southern part of the building collapsed in 1830 (Duchnovič 1877, 66). Exposed to rain and inclement weather, the residence soon deteriorated. There was a danger that the whole building would collapse. For safety and aesthetic reasons, the Supreme Royal Council ordered to demolish the whole building, with an exception of its rear part occupied by the bishop and his assistants (Duchnovič 1877, 67).

Adapting the cathedral for the use of the Byzantine rite was not an easy task either. The money assigned to the eparchy for this purpose covered only the reconstruction of two side chapels (Schematismus 1931, 16-17). Despite the great effort, Bishop Tarkovič's desire to reconstruct the residence and adapt the cathedral for the use of the Byzantine rite remained unfulfilled.

Bishop Tarkovič had to live in such conditions for over 20 years. His strong spirit that did not yearn for earthly possessions, comfort, and social life enabled him to endure the hardship. To fulfil these Tarkovič's desires was the task of his successor on the episcopal see, Jozef Gaganec who took care of residence reconstruction and adaptation of the cathedral for the use of the Byzantine rite.

Bishop Gregor Tarkovič died on January 16, 1841. Vasiľ Popovič, Bishop of Mukachevo, celebrated the archijerej divine liturgy for the repose of Tarkovič's soul in the Greek Catholic cathedral in Prešov. The first Greek Catholic choir from Uzhhorod performed during the funeral ceremonies (Duchnovič 1877, 57; Murín 1943, 37). The mortal remains of the first Greek Catholic bishop of Prešov rest in the crypt in the Cathedral of Saint John the Baptist in Prešov.

REFERENCES

Primary sources

Archív gréckokatolíckeho arcibiskupstva v Prešove – AGAP (Archive of the Greek Catholic Archeparchy in Prešov); collection (abbreviated to c.) Listiny, inventory number (inv. no.) 1, box 1., signature (sign.) 8806.

AGAP, c. Listiny, inv. no. 6, sign. 137.

AGAP, c. Bežná agenda (BA), year 1822, inv. no. 338, sign. 628.

AGAP, c. BA, year 1822, inv. no. 338, sign. 404.

AGAP, c. BA, year 1822, inv. no. 338, sign. 691.

AGAP, c. BA, year 1824, inv. no. 341, sign. 300.

AGAP, c. BA, year 1824, inv. no. 340, sign. 824.

AGAP, c. BA, year 1826, inv. no. 342, sign. 1153.

AGAP, c. BA, year 1827, inv. no. 343, sign. 1321.

AGAP, c. BA, year 1828, inv. no. 345, sign. 768.

AGAP, c. BA, year 1838, inv. no. 454, sign. 442.

AGAP, c. Košický vikariát (KV), inv. no. 90, sign. 168.

Archív centra spirituality Východ – Západ M. Lacka – ACS VZ (Archive of the East – West Spirituality Center M. Lacko), no sign. Decree of Pope Pius VII, dated June 13, 1802.

ACS VZ, no sign. Circular letter of Bishop G. Tarkovič, dated October 2, 1821.

ACS VZ, no sign. Circular letter of Bishop G. Tarkovič, dated October 5, 1822.

ACS VZ, no sign. Circular letter of Bishop G. Tarkovič, dated April 10, 1824.

ACS VZ, no sign. Circular letter of Bishop G. Tarkovič, dated July 22, 1825.

ACS VZ, no sign. Circular letter of Bishop G. Tarkovič, dated July 7, 1827.

ACS VZ, no sign. Circular letter of Bishop G. Tarkovič, dated October 2, 1821 and July 29, 1829.

ACS VZ, no sign. Circular letter of Bishop G. Tarkovič, dated December 1, 1836.

ACS VZ, no sign. Letter from Bishop Tarkovič to Bishop Š. Čech, dated May 9, 1829.

Secondary sources

Babjak, Ján 1997. P. Michal Lacko, SJ – informátor a formátor gréckokatolíkov. Trnava.

Bidermann, Hermann Ignaz. 1867. Die ungarischen Ruthenen ihr Wohngebiet, ihr Erwerb u. ihre Geschichte. Innsbruck.

Coranič, Jaroslav 2018. Dvesto rokov od kánonického erigovania Prešovského gréckokatolíckeho biskupstva (22. september 1818). In *Historia Ecclesiastica*, IX/1, 94-114.

- Duchnovič, Alexander* 1877. Chronologičeskaja istoria slavnoj eparchii Prjaševskoj ot jeja načala do pervaho episkopa Grigorija Tarkoviča. Sankt Peterburg.
- Hetényi, Martin* 2019. Cyrilo-metodský kult a religiozita na Slovensku v 19. – 21. storočí [The Cyrillo-Methodian Cult and Religiosity in Slovakia from the 19th to the 21st Century]. In *Konštantínove listy* [Constantine's Letters] 12/1, 141-158.
- Kubinyi, Julius* 1970. The History of Prjašiv Eparchy. Romae.
- Lacko, Michal* 1982. Z našej minulosti: Biskup Gregor Tarkovič. In *Mária* 10, 14-15.
- Lacko, Michal* 1982. Z našej minulosti: Vznik Prešovského biskupstva. In *Mária* 8 – 9, 21-22.
- Lehotská, Darina* 1972. Príručka diplomatiky. Bratislava.
- Líška, Anton* 2012. Cholerová epidémia z roku 1831 a jej priebeh v Prešovskej eparchii. Prešov.
- Malý, Karel – Sívák, Florián* 1992. Dejiny štátu a práva v Česko-Slovensku do roku 1918. Bratislava.
- Murín, Ján* 1943. Dejiny gréckokatolíckeho biskupstva Prešovského za prvých dvoch biskupov (1787 – 1876). Dissertation thesis. Manuscript. Michalovce.
- Pekar, Athanasius* 1968. Historic Background of the Eparchy of Prjashev. Pittsburgh.
- Pekar, Athanasius* 1967. Narysy istorii Cerkvi Zakarpattá. Romae.
- Pekar, Athanasius* 1971. Alexander Duchnovic. The history of the eparchy of Prjasev. Romae.
- Pirigyi, Istvan* 1990. A magyaországai görög katolikusok története II. kötet. Nyíregyháza : Görög Katolikus Hittudományi Főiskola Nyíregyháza.
- Prvý prešovský biskup Gregor Tarkovič (1817 – 1841)* 1989. In *Gréckokatolícky kalendár* 1989. Trnava, 90-93.
- Ruby, Josephus* 1903. Brevis historia dioecesis Eperjesiensis II. In *Schematismus venerabilis cleri graeci ritus catholicorum dioecesis Eperjesiensis pro anno domini 1903*. Eperjesini, 3-41.
- Schematismus Venerabilis Cleri Graeci Ritus Catholicorum Dioecesis Eperiesiensis pro anno Domini 1823*. Cassoviae.
- Schematismus Venerabilis Cleri Graeci Ritus Catholicorum Dioeceseos Fragopolitanae pro anno Domini 1931*. Fragopoli.
- Špirko, Jozef* 1943. Cirkevné dejiny s osobitným zreteľom na vývin cirkevných dejín Slovenska, sväzok II. Turčiansky Sv. Martin.
- Šturák, Peter* 1999. Dejiny gréckokatolíckej cirkvi v Československu v rokoch 1945 – 1989. Prešov.
- Valčo, Michal – Slivka, Daniel et al. (eds.)* 2012. Christian Churches in Post-Communist Slovakia: Current Challenges and Opportunities. Salem.
- Vasiľ, Cyril* 2000. Kanonické pramene byzantsko-slovanskej katolíckej cirkvi v Mukačevskej a Prešovskej eparchii. Trnava.
- Welykyj, Athanasius* 1954. *Documenta Pontificorum Romanorum historiam Ucrainae illustrantia* (1700 – 1953), vol. II. Romae.
- Zouhar, Jakub* 2018. An Outline of Greek Catholic Monasticism in the Czech Lands and Czechoslovakia throughout the 19th and 20th Century. In *Konštantínove listy* [Constantine's Letters] 11/2, 151-167.

doc. PhDr. Jaroslav Coranič, PhD.
Department of Historical Sciences
Faculty of Greek Catholic Theology
Prešov University in Prešov
Street biskupa Gajdiča 2
080 01 Prešov
Slovakia
jaroslav.coranic@unipo.sk

OBRAZ VEĽKEJ MORAVY V SLOVENSKÝCH A ČESKÝCH UČEBNIACH PRE STREDNÉ ŠKOLY¹

Great Moravia in Slovak and Czech Textbooks for Secondary Schools

Beáta Pinterová – Adriana Kičková

DOI: 10.17846/CL.2020.13.2.187-196

Abstract: PINTÉROVÁ, Beáta – KIČKOVÁ, Adriana. *Great Moravia in Slovak and Czech Textbooks for Secondary Schools*. Textbooks are unique teaching tools as they are the primary means by which the results of the specialized research are modified to be used in educational process. Textbooks are therefore most commonly used professional material which has gradually come into the centre of attention of researchers and specialized institutions. Textbooks, textbook policy and their structure have undergone regular transformations in history. However, as it happened, they did not always reflect the actual state of historical research, and each period gave preference to selected topics and themes. Great Moravia is a good example of such didactic-historical topic. The article focuses on the context of Great Moravia and its representation in expository texts in Slovak and Czech history textbooks for secondary schools. It deals with the use of facts, the length of the text, presentation of the topic in a wider context, its place within educational standards, the use of sources, study questions and the use of additional material.

Keywords: *history textbooks, Great Moravia, teaching process, Early Middle Ages*

Učebnice dejepisu predstavujú najčítanejšiu historickú spisbu, napriek tomu, či práve preto, patria medzi opomínané druhy historickej spisby (Beneš 2008, 9). Svojím obsahom však pôsobia na historické vedomie každej spoločnosti, keďže transformujú poznatky historickej vedy pre potreby výchovno-vzdelávacieho procesu.² Učebnice tak môžeme definovať ako „špecifický typ historickej literatúry – didakticko-historický text, určený konkrétnemu adresátovi“ (Beneš 2008, 11). Učebnice a učebnicová politika prešli do vzniku samostatnej Slovenskej republiky zmenami, čo do obsahu, rozsahu i formy zobrazenia učiva. Nielen na základných, stredných, ale i vysokých školách. Ako príklad meniaceho sa zobrazovania vzdelávacej témy môžeme uviesť problematiku Veľkej Moravy. Po vzniku Československa v roku 1918 bola Veľká Morava v českej i slovenskej historiografii vyhlásená za predchodkyňu novovzniknutého štátu Slovákov a Čechov. Veľkomoravská tradícia sa stala pre myšlienku čechoslovakizmu jednou z najdôležitejších zložiek (Hudek – Kopeček – Mervart 2020). Po Mníchovskej dohode, v roku 1938 a vzniku slovenského štátu, v marci 1939, bola táto tradícia na Slovensku dekonštruovaná. Vznikla nová – Veľká Morava, považovaná za dielo Slovákov. Kniežatá Veľkej Moravy boli označené za slovenské, Svätopluk za kráľa. Po 2. svetovej vojne opäť ožila myšlienka, že Veľká Morava bola prototypom

¹ Príspevok vznikol v rámci riešenia projektu *KEGA – 004 UKF-4/2018. Európsky stredovek interaktívne*.

² Historik Jerzy Maternicki uvádza tri základné typy učebnice dejepisu: Kvázi syntézy, učebnice analyticko-syntetické a materiálové kompendiá (Beneš 2008, 13-17).

česko-slovenskej štátnosti. Po rozpade štátu a vzniku samostatnej Slovenskej republiky sa veľkomoravská tradícia stala politickou každodennosťou. Znova došlo k obnoveniu tradície Veľkej Moravy. To, čo sa nachádza(lo) v prácach historikov, sa dostalo aj do učebníc vo všetkých spomínaných obdobiach.³ Veľká Morava nepatrí iba medzi slovenské vzdelávacie témy. Pozornosť jej venujú aj stránky českých učebníc. Od napísania diela Josefa Palackého *Dejiny národu českého w Čechách i w Morawě* sa utvárala tradícia, podľa ktorej dejiny Veľkej Moravy boli súčasťou českých dejín, čo sa po roku 1918 utvrdzovalo aj v učebniciach dejepisu. Menilo sa to so vznikom ďalšieho štátneho útvaru podobne ako na Slovensku.⁴ Vhodne zostavená učebnica predstavuje základný kameň pri osvojovaní si výchovno-vzdelávacích cieľov. Predkladaný príspevok sa pokúsi načrtnúť, aký priestor je sledovanej téme venovaný z hľadiska faktografie, rozsahu, vzdelávacích štandardov či zasadenia do širších súvislostí.⁵ Pre hodnotenie boli zvolené dve učebnice pre stredné školy – slovenská a česká.⁶ Vyučovanie starších dejín patrí na Slovensku i v Čechách do prvého ročníka stredných škôl.

Učebnica pre stredné školy *Starší dejiny pro střední školy* (2018), používaná v Čechách, vznikla ako kolektívna práca viacerých autorov: Antonín, Robert – Malníková, Michaela – Bednaříková, Jarmila et al. Vonkajšia štruktúra českej učebnice je rozdelená do troch tematických celkov, každý z nich je vnútorne členený na samostatné témy vo formáte A4. Celkovo je tém 48, ak počítame aj samostatnú časť v podobe historickej čítanky. Každý tematický celok na začiatku obsahuje mapovú prílohu viažucu sa k tematickému celku, resp. jednotlivým témam. Vnútorňá štruktúra má jednotnú formu, tvoriacu rovnakú mozaiku s odlišným obsahom v závislosti na téme. Akákoľvek téma začína úvodnými orientačnými otázkami a motivačným obrázkom. Nasleduje hlavný text, členený na menšie celky v rámci jednej témy. V rámci neho sú kladené priebežné otázky (po ľavej strane) s drobnými číslami odkazujúcimi na samostatný box informácií konkretizujúci vybraný problém z hlavného textu nachádzajúci sa po okraji hlavnej kapitoly (na pravej strane listu A4). Ide hlavne o odkazy na príklady, filmové stvárnenia a i. v prepojení na priebežné otázky určené na kontrolu osvojenia si učiva. Jednotlivé časti sú farebne rozlíšené v rámčekoch. Modrá farba bola použitá na text sledujúci dôsledky udalostí a príčiny javov spojených s hlavnou témou. Jeho súčasťou je odkaz na dokument nachádzajúci sa v kapitole *Historická čítanka*.⁷ Zelenou farbou je zvýraznený text výkladového charakteru. Sleduje historické interpretácie, dejiny ideí, myšlienok, teda oblasti

³ Dôležitou otázkou pre slovenských bádateľov bolo aj postavenie Nitrianskeho kniežatstva a Pribinu, resp. nachádzanie predkov už v obdobiach okolo príchodu Slovanov do Karpatskej kotliny (Hadler 2001, 155-171; Otčenášová 2010, 41; Hudek 2010).

⁴ Dušan Třeštík napísal v roku 1996: „Veľká Morava priamo nesouvisí s žiadnym dnešným národom, ani s onými nepříliš četnými Moravany, kteří by chtěli být národom, ani se Slováci, kteří vznikli někdy v 18. století a už vůbec ne s Čechy, jejichž předkové patřili k Velké Moravě asi jedenáct let.“ Poprední českí historici dnes nepoužívajú prívlastok „veľká“ (Hadler 2001, 171).

⁵ Autorky si uvedomujú odlišnosť zvolených učebníc, najmä s ohľadom na odlišnú učebnicovú politiku. Česká republika má otvorený učebnicový trh, Slovenská republika nie. V dôsledku danej skutočnosti má Slovensko jednu sadu schválených dejepisných učebníc. Česká republika má viacero sád, z rôznych vydavateľstiev. Pedagogovia si môžu vybrať z ponúkaných možností, podľa potrieb vyučovacieho procesu. Obe republiky majú aj odlišnú časovú dotáciu pre vyučovanie dejepisu na stredných školách. Preto pre komparáciu siahli autorky „nútené“ po učebnici z roku 2011, zo Slovenskej republiky. Pre Českú republiku sme zvolili najnovšie didaktické spracovanie učebnice z roku 2018. Na Slovensku má schvaľovacia doložka učebnice platnosť 5 rokov, v Českej republike 2 až 6 rokov, s možnosťou predĺženia. Systém schvaľovania v zahraničí pozri: Procházková 2008, 53-56.

⁶ Ide o slovenskú učebnicu pre gymnáziá a stredné školy s názvom *Dejepis pre 1. ročník gymnázií a stredných škôl* (Bada et al. 2011). Ako druhá bola zvolená česká učebnica *Starší dejiny pro střední školy. 1. část* (Antonín et al. 2018).

⁷ Historická čítanka obsahuje prepisy dokumentov rôznorodého charakteru. Jeden dokument zaberá jednu

súvisiace s hlavnou témou. Na konci kapitoly sa nachádza bibliografický odkaz na sekundárne zdroje doporučenej odbornej literatúry, ktoré sú obzvlášť vhodné podľa autorského kolektívu učebnice k samoštúdiu študentov.⁸

Téma Veľkej Moravy prináleža do posledného tematického celku *Ranný Středovek*, konkrétne ide o tému číslo 34 pomenovanú *Velká Morava*. Pod nadpisom, v úvode témy, sa nachádzajú otázky, ktoré je možné zvládnuť až po prebratí témy.⁹ Samotný text, po obsahovej stránke začína príchodom Slovanov. Následne sa kladie študentovi otázka – *Kdy přišli Slované do oblasti pozdějších českých dějin?* Výkladový text píše jednotne o Slovanoch, nezaobera sa presným pomenovaním toho etnika, ktoré osídlilo územie dnešných Čiech či Moravy. Nasleduje menší podcelok nazvaný *Sámova říše*. Venuje sa kupcovi franského pôvodu a poukazuje na skutočnosť, že to, čo vieme o jeho ríši, nie je uspokojivé. Upozorňuje, že miesto víťaznej bitky Sama, polohu Vogastisburgu, nad vojskami franského kráľa Dagoberta, nie je možné dodnes presne lokalizovať. V zátvorke učebnica uvádza, že podľa súčasného bádania by sa miesto mohlo nachádzať na vrchu Rubín u Podbořan. Pokračovaním je časť *Počátky Velké Moravy*. Autori vysvetľujú pojem „Veľká Morava“ v zmysle vzdialená. Pozornosť je sústredená na Mojmíra a Pribinu. Podrobnejšie sa zaoberá Mojmirom, ale zmienka je aj o Pribinovi, vládcovi Nitrianska, ktorý dal postaviť podľa autora medzi rokmi 821 až 836 kresťanský kostol. V časti *Velká Morava za vlády knížete Rostislava* sa sústreďuje na christianizáciu Veľkej Moravy v podobe úspešnej diplomatickej misie u byzantského cisára Michala III., konkrétne na vyslanie misie dvoch bratov – Konštantína (Cyrila) a Metoda. Mimo hlavný výkladový text hovorí o vyhnaní žiakov solúnskych bratov v roku 885, ako aj o zákaze slovanskej liturgie. Časť *Velká Morava za vlády Svatopluka* prináša pohľad na vnútornú i zahraničnú politiku, upokojenie vzťahov až po rozdelenie územia medzi synov vládcu. Kladie si otázku: „Jakým způsobem si kníže Svatopluk podmaňoval okolní kmeny?“ **Autori nevynechali ani štruktúru spoločnosti na základe archeologických nálezov.** V tejto súvislosti sa spomína legenda o troch prítoch. Časť *Zánik Velké Moravy* uvádza vnútorné a vonkajšie boje, zrušenie celku po smrti Svätopluka. Medzi príčiny daného stavu sa uvádzajú útoky Maďarov, nejednotnosť „moravských elit“ a pripúšťajú sa aj prírodné príčiny. V časti *Pád jedné říše* autor vysvetľuje, že napriek zániku ríše Moravia nezmizli. Študenti sa dozvedia, že problematika usadenia Maďarov v panónskej oblasti a ich podiel na zániku Veľkej Moravy bol komplikovanejší. Doslova sa uvádza, že Maďari „se nevynořili v moravských dějinách náhle. Přicházeli postupně, přičemž je Moravané dokonce využívali jako spojence v boji proti Bavorům“ (Antonín et al. 2018, 129). V závere výkladového textu označeného *První slovanská říše na našem území, nebo franská periferie?* sa vo výkladovom texte zamýšľa nad otázkou, či Veľká Morava predstavovala prvú slovanskú ríšu na území, alebo to bola franská periféria. Pohľad učebnice sa prikláňa k druhej možnosti, bez ohľadu na väčšinovú slovanskú etnicitu. V tejto časti sa študenti dozvedia, že v 19. storočí sa stala Veľká Morava pre historikov prvým štádiom štátneho zriadenia, ktoré podľa nich malo spojitost s premyslovským kniežatstvom a neskorším stredovekým českým štátom. Moderné dejepisectvo a archeologický výskum však nedokladajú prechod panovníckej moci z Veľkej Moravy po jej zániku do kniežatstva Čechov. Študentom sa odporúča prečítanie pápežskej buly nazvanej podľa jej prvých slov, ktorá je zaradená do *Historickej čítanky*.¹⁰

A4. Obsahuje informácie o vzniku textu, samotný dokument, resp. jeho úryvok a zhrnutie významu vybraného dokumentu.

⁸ Schválená učebnica dejepisu musí naplniť niekoľko funkcií, vzájomne prepojených, aby bolo možné realizovať jej obsah – informačnú, systémovú (logická následnosť textu), upevnenia a sebakontroly, sebavzdelávaciú, integrujúcu, koordinujúcu, rozvíjajúcu a výchovnú (Turek 2008, 324).

⁹ Ide o otázky ako: Prečo sa o Veľkej Morave hovorí ako o „veľkej“. Prečo by skôr mohla byť pokladaná iba za perifériu? Prečo bola cirkevná misia z Byzantskej ríše citlivou témou? Čo bolo príčinou náhleho zániku mocnej ríše? (Antonín et al. 2018, 127).

¹⁰ Bula informovala o výsledkoch synody, ktorá preverovala učenie biskupa Metoda a jeho žiakov. Ján VIII.

Možno povedať, že učivo zodpovedná aktuálnemu stavu najnovšieho historického poznania. Štylistické formulácie sú veku primeraná, zrozumiteľné. Otázky a úlohy sú nastavované tak, aby ich študent na základe textu dokázal zodpovedať s dôrazom na analýzu, hodnotenie, interpretáciu. Vydavateľstvo Didaktis naplňa aktuálne didaktické trendy, a to nielen učebnicou prepojenou s čítankou, geografickou mapou, ale aj s pracovným listom.¹¹ Možno povedať, že publikované spracovanie prezentuje príkladné prepojenie teórie a praxe v spojení komerčného vydavateľstva a pedagógov Masarykovej univerzity v Brne.

Učebnica pre stredné školy *Dejepis pre 1. ročník gymnázií a stredných škôl* (2011), používaná na Slovensku,¹² pochádza od autorského kolektívu Bada, Michal – Bocková, Anna – Krasnovský, Branislav – Lukačka, Ján – Tonková, Mária. S ohľadom na štruktúru je tvorená ôsmimi väčšími tematickými celkami, pod ktorými študent nachádza užšie celky. Každú tému tvorí nadpis, stručná anotácia, vybrané letopočty, ktoré sú významné pre prebranú tému. Hlavný výkladový text dopĺňajú obrazové časti. Na konci výkladového textu sa nachádza rubrika pomenovaná *Z historických prameňov*, na ktoré nadväzuje rubrika *Dešifrujeme pramene – Kontrolujeme a prehlbujeme vedomosti*. Celok uzatvárajú rubriky *Projekty a medzipredmetové súvislosti*, *Slovník*, *Prečítajme si a Pozrime si*. Formálna štruktúra sa odlišuje od českého modelu. Zodpovedá tomu aj menší formát, konkrétne zošitová verzia A5. Učebnicu nedopĺňa ani pracovný list, ani metodický pokyn pre pedagóga.

Problematika o príchode Slovanov, o Samovej ríši, Nitrianskom kniežatstve, resp. Veľkej Morave – sa nachádza v časti nazwanej – *Predkovia Slovákov v Karpatskej kotline*. V porovnaní s českou učebnicou sa slovenská venuje tejto problematike na 20-tich stranách, čo dokladá neustále snahu, ktorá sa začala v 18. a 19. storočí, preukázať etnogenézu a kontinuitu slovenského etnika od príchodu Slovanov do Karpatskej kotliny s obdobím, keď sa jednoznačne vyskytujú v prameňoch, resp. literatúre. Celok sa delí na päť menších tém. Prvá téma sa venuje príchodu Slovanov do priestorov, ktoré dnes obývajú. V tejto súvislosti sa jasne vymedzuje, že počiatky niektorých národov nie je ľahké zdokumentovať, čo platí podľa autora kapitol aj pre Slovákov. Vracia sa už k prekonanej téze, podľa ktorej Sloveni, resp. naddunajskí Sloveni sa usadili v severnej časti Karpatskej kotliny a sú predkami Slovákov. Označenie Sloveni pre obyvateľov Veľkej Moravy zaviedol český jazykovedec Jiří Polívka, ktorý chcel vyvolať dojem, že Sloveni bolo špecifické označenie „veľkomoravských“ obyvateľov, pričom takéto označenie bolo zaužívané pre rôzne slovanské etniká (Lysý 2016). Učebnica pokladá „Slovenov“ za ešte staršie etnikum, ktoré osídlilo priestor Slovenska už pred vznikom Avarského kaganátu na území juhu stredného a východného Slovenska v oblastiach úrodnou pôdou, dostatkom pastvísk a v blízkosti zdrojov pitnej vody. V slovenských dejinách sa od 19. storočia vyskytuje tzv. „podmaniteľská teória“, resp. myšlienka „utlačania slovenského

v nej nielen potvrdil používanie slovanskej liturgie, ale súčasne aj postavenie Metoda do čela moravsko-panónskej diecézy ako arcibiskupa.

¹¹ Štruktúra pracovného listu je previazaná s textom učebnice. Jednotlivé cvičenia umožňujú študentom lepšie si upevniť vedomosti, a tak porozumieť minulosti cez prácu individuálnu, vo dvojici či skupinovú prácu. Vnútroštruktúra obsahuje časovú priamku, povinné a nepovinné cvičenia, farebne odlíšené úvodnou hlavičkou. Autorský kolektív plne rešpektoval kľúčové kompetencie a medzipredmetové vzťahy (Starší dejiny 2018).

¹² Podľa vzdelávacieho štandardu pre slovenské štvorročné gymnázia má študent podľa obsahového štandardu zvládať Veľkú Moravu a Samovu ríšu. Výkonový štandard pre žiaka určuje, že má „odhaliť príčiny a dôsledky napätia vo vládnucej dynastii, identifikovať vzťahy medzi V. M. a Franskou ríšou, posúdiť význam byzantskej misie, odhaliť príčiny sporov o slovanskú liturgiu a v neposlednom rade analyzovať školské historické pramene z daného obdobia“. ISCED 3A pre gymnáziá, 10. (https://www.statpedu.sk/files/articles/dokumenty/statny-vzdelavaci-program/dejepis_isced3a.pdf). Pre žiakov sú stanovené dve hodiny týždenne na vyučovanie dejepisu, ku ktorým sa pridáva seminár z dejepisu v 3. a 4. ročníku.

národa“, čoho náznaky sú prítomné aj v učebnici. Autor totiž predpokladá, že „Slovenov“ si Avari podmanili v krátkom čase. Text je doplnený aj o mapku z prelomu 5. a 6. storočia, kde je vyobrazený príchod slovanských etník do Karpatskej kotliny. O krutom útlaku etnika sa zmieňuje už počas vlády Avarov. Učebnica sa trochu stráca v pojmoch, keď píše o slovansko-avarských miešancoch a ich boji proti Avarom spolu s ostatnými slovanskými kmeňmi. V tejto chvíli prichádza na scénu franský kupec Samo a jeho kmeňový zväz nazývaný v učebnici, ale aj v historiografii Samova ríša. Hoci sa vo Fredegarovej kronike spomína, že je Samo zvolený za kráľa, a takto ho spomína aj učebnica, označenie nie je adekvátne, rovnako ako ani označenie Samova ríša. V porovnaní s českou učebnicou sa neuvažuje o tom, či je vhodné používať v súvislosti s týmto útvarom termín „ríša“. Učebnica venuje pozornosť konfliktu Franskej ríše a Sama vrcholiaci bitkou pri Vogastisburgu v roku 631. V osobitnom odseku sa uvádza, že lokalizácia Vogastisburgu zamestnávala historikov už dávno. Problematiku podľa výkladového textu vyriešil slovenský historik Vincent Sedlák. Nepíše sa o tom, že tento predpoklad nie je všeobecne akceptovaný. Ďalej je zmienka o tom, že po Samovej smrti sa Samov kmeňový zväz rozpadol, Avari obnovili svoje dominantné postavenie v Karpatskej kotline, ale voči „Slovenom“ už nepostupovali tak kruto ako predtým. Dokonca sa predpokladá symbióza „Slovenov a Avarov“, čo sa podarilo aj vďaka odvádzaniu tribútu. V časti o *Historických prameňoch* sa nachádzajú úryvky z prameňov Pseudomauríka o pohostinnosti a bojovom umení Slovanov a úryvok z Fredegarovej kroniky o Samovi. Otázky s nimi sa viažuce sú v časti *Dešifrujeme pramene*. Študent má na ich základe charakterizovať Slovanov. Jeho úlohou je zistiť poznatky o Slovanoch aj z iných zdrojov a prezentovať výsledky. Za vhodnejšie považujeme, ak by poznatky hľadal z odporúčaných zdrojov. V časti *Kontrolujeme a prehlbujeme si vedomosti* sa autori zamerali na to, aby študenti zodpovedali otázky o sídlach Slovanov. Pýtajú sa, či sa už stretli s názormi, ktoré hlásajú autochtónnosť „Slovenov“ v Karpatskej kotline. Za vhodné považujeme poznamenať, že existujú predpoklady o autochtónnosti Slovanov, ale nie priamo „Slovenov“ vo význame aký predostiera autor. Medzi úlohami *Projekty a medzipredmetové súvislosti* sa nachádza zadanie, podľa ktorého majú študenti vytvoriť myšlienkovú mapu, v ktorej vyznačia pohyb národov. Za poznamenanie stojí, že pre stredovek sa odporúča používať termín etnikum, termín národ je adekvátne používať v neskorších storočiach. V učive sa nachádza aj mapka o predpokladanom rozsahu Samovej ríše. Keďže sú naše údaje o nej veľmi strohé, zobrazený rozsah sa nesie vo veľmi predpokladanej rovine. Kapitola obsahuje aj *Slovník*, resp. odkaz *Prečítajte – pozrite si*, kde sa uvádza literatúra súvisiaca s preberaným učivom.

Samostatná kapitola je venovaná téme *Nitrianskeho kniežatstva*. Ide o útvar, ku ktorému máme len mizivé množstvo prameňov, najviac sa ich nachádza v spise o Obrátení Bavorov a Koruntáncov na vieru (*Conversio de Bagoariorum et Carantanorum*) na vieru napísanom na franskom dvore. V učebnici sa vyskytuje niekoľko tvrdení, ktoré možno len predpokladať – „na čele Nitrianskeho kniežatstva stáli kniežatá s vojenskou družinou; išlo o dobre vyzbrojených jazdeckých bojovníkov, ktorých posádky sa nachádzali v rezidencii kniežata, ale aj v ďalších opevnených hradiskách“ a pod. (Bada et al. 2011, 111). Pričom v spomínanom spise ani Pribina nie je označený ako knieža (lat. *dux*). „Naddunajskí Sloveni“ podľa výkladového textu, v závere 8. storočia sformovali svoje najstaršie štátne útvary, a to Nitrianske kniežatstvo na juhozápadnom Slovensku a Moravské kniežatstvo na južnej Morave a v častiach Dolného Rakúska. Možno povedať, že autor medzi „Slovenov“ zaradil aj Moravanov. Študent sa dozvie, ktoré hradiská z 8. storočia boli doteraz identifikované. Začlenenie spomínaných hradísk k ich vzniku koncom 8. storočia súvisí s chronológiou, ktorá sa opiera o blatnicko-mikulčický horizont. V posledných rokoch však bádatelia poukázali na jeho zastaranosť (Robak 2017, 99-162). Text je doplnený obrázkami o nálezoch z týchto hradísk. Už od konca 8. storočia predpokladá aj existenciu nitrianskych kniežat, predchodcov Pribinu. O tejto skutočnosti však neexistujú písomné zmienky. Zmieňuje sa aj o tom, ako sa rozšírilo územie kniežatstva smerom na juh. Text dopĺňa mapa, na ktorej by malo byť

podľa popisu Nitrianske kniežatstvo pred rokom 833 a Veľká Morava za vlády Rastislava. Rozsah Nitrianskeho kniežatstva pred rokom 833 však mapa nezobrazuje. Autor používa v učebnici aj prídavné meno od etnonyma Sloven – teda slovenský, napr. našich slovenských predkov (Bada et al. 2011, 113). Uvedené evokuje používanie súčasného termínu slovenský a pri nesprávnej interpretácii môže pôsobiť mätúco. V súvislosti s christianizáciou sa uvádza, že súvisí s Pribinom, presnejšie jeho manželstvom s bavorskou kresťankou, vďaka ktorej pravdepodobne dal vystavať kostol v Nitre, ktorý vysvätil salzburský arcibiskup Adalrám v roku 828. V ďalšom odseku sa autor venuje vzniku Moravského kniežatstva s centrom v Mikulčiciach. Zaoberá sa tým, o ktoré územia rozšírili Mojmírovci územie kniežatstva, a tiež otázkou, kedy sa tu začalo šíriť kresťanstvo. V časti o *Historických prameňoch* sa nachádzajú opäť úryvky zo západných prameňov – o Činoch Karola Veľkého spísaných Notkerom a zo spisu O obrátení Bavorov a Korutáncov na vieru. Jedna otázka k nim sa nachádza v časti *Dešifrujeme pramene*. Pri prameňoch nie je presnejšie uvedené, že nie sú „domáceho“ pôvodu, ale boli napísané po latincky v susednej Franskej ríši. V časti *Kontrolujeme a prehlbujeme si vedomosti* sa opäť nachádzajú aj úlohy, ku ktorým nie sú uvedené odporúčania na relevantnú literatúru a ich vypracovanie je teda neisté. Medzi úlohami *Projekty a medzipredmetové súvislosti* je zaujímavé odporúčanie určite vhodné pre študentov túžiacich poznať dejiny svojho okolia viac, pretože sa odporúča zapojiť sa do letných aktivít v programoch záchranu historických pamiatok. Poznamenali by sme len toľko, že v prevahe sú pamiatky, ktoré sa viažu s neskoršími, uhorskými dejinami.

Kapitole o Nitrianskom, Moravskom a Panónskom kniežatstve sú venované strany 115 až 120. Po úvodnom nadpise nasleduje krátka charakteristika, čo za útvár to v minulosti bol. Dopĺňajú ho letopočty ohraničené v tabuľke.¹³ Samotná téma Veľkej Moravy je rozdelená na menšie časti – časť o *Nitrianskom, Moravskom a Panónskom kniežatstve* informuje o vzájomných nezhodách Mojmíra a Pribinu, avšak nespomína označenie celku titulom Veľká Morava, čo česká učebnica robí. Uvádza zásah Frankov, ako i správu Zadunajska Svätoplukom. Časť *Byzantská misia* (Bada et al. 2011, 116) popisuje zlyhanie Rastislava v podobe rímskeho posolstva, uvádza jeho úspech na dvore v Byzancii v podobe bratov Konštantína Filozofa a Metoda. Vyzdvihuje Konštantínovo zostavenie slovanského písma hlaholiky z malých písmen gréckej abecedy. Predkladá založenie školy, ako i cestu do Ríma, na výzvu pápeža. Upozorňuje, že do Ríma niesli pozostatky sv. Klimenta. Výkladový text dopĺňa ukážka z Kyjevských listov a ukážka hlaholiky (česká učebnica ukážku nemá). Študenti sa dozvedia, že pápež slovanské bohoslužobné knihy schválil, Metod sa stal kňazom. Konštantín prijal meno Cyril. Vstúpil do kláštora, kde v roku 869 zomrel. Rovnako sa uvádza vysvätenie Metoda za arcibiskupa. Ako obrazová časť je k danej časti pripojená ukážka pápežskej buly *Industriae Tuae* pápeža Jána VIII. bez priamej nadväznosti na text či prácu s textom. Obrazová reprodukcia pripomína snahu o vyplnenie miesta (v tomto smere je lepšie zostavená česká učebnica). Materiál plní len ilustračnú funkciu. Časť o *Svätoplukovej ríši* (Bada et al. 2011, 118) približuje nepriateľstvo medzi Rastislavom a Svätoplukom, pričom upozorňuje na ich príbuzenské vzťahy. Sústreďuje sa na vonkajšiu i vnútornú politiku Svätopluka, uzavretie mieru s Frankmi, ako i prijatie Veľkej Moravy pod priamu ochranu svätého stolca za Jána VIII., spory s Wichingom. Pri celku sa nachádza ukážka rekonštrukcie veľkomoravského hradiska. Časť *Zánik Veľkej Moravy* približuje vzájomné nezhody vladárov Mojmíra II. a Svätopluka II., ako i vyvrcholenie sporov, čo viedlo k odpojeniu pripojených území (Bada et al. 2011, 119).

¹³ Ide o roky 833 – knieža Mojmír I. prepadol Nitrianske kniežatstvo; 855 – východofranský kráľ Ludovít Nemec zaútočil na Veľkú Moravu; 863 – príchod byzantskej misie vedenej bratmi Konštantínom (Cyrilom) a Metodom na Veľkú Moravu; 885/886 – biskup Wiching začal na Veľkej Morave prenasledovať stúpencom slovanskej liturgie; 898 – 899 – rozbroje medzi Svätoplukovými synmi vyústili do vnútornej vojny (Bada et al. 2011, 115).

Študenti sa dozvedia, že české kniežatá už vzdali hold cisárovi (hoci nie je uvedené ktorému) v roku 895 a v nasledujúcom roku, teda 896 „zaujal Potisie staromaďarský kmeňový zväz“ (Bada et al. 2011, 119). Z odbornej literatúry je známe, že príchod Maďarov sa kladie do roku 895 a vyplýva z nej aj skutočnosť, že išlo o rozsiahlejšie oblasti ako iba Potisie. Presné príčiny zániku Veľkej Moravy sa v učebnici nespomínajú. V porovnaní s českou učebnicou sa neuvádza ani skutočnosť, že do týchto oblastí neprišli Maďari prvýkrát až koncom 9. storočia, neboli len protivníkmi Veľkej Moravy. Odsek dopĺňa mapa znázorňujúca rozsah ríše Svätopluka začiatkom 90. rokov 9. storočia. Kapitola je podporená obrazovým materiálom. V časti z *Historických prameňov* sa nachádzajú úryvky z Bertiniánskych análov o zajatí Rastislava, úryvky zo *Života Konštantína* a zo *Života Metoda* o smrti arcibiskupa Metoda. Ukážok je viac ako v českej učebnici, ale otázky k nim sú v časti *Dešifrujeme pramene*. Študent má na ich základe formulovať hlavné myšlienky a zostaviť krátke biografické charakteristiky. Voči ukážkam nie sú výhrady, ale nielen pri takejto téme by sa uplatnila samostatná dejepisná čítanka, ktorú česká dejepisná učebnica má. V rubrike *Kontrolujeme a prehlbujeme* si vedomosti majú študenti porovnaním rozdielu v rozlohe, v čase vzniku a v čase vlády Svätopluka stanoviť percentuálny rozdiel v území. Majú sa zamyslieť, prečo ochladli vzťahy medzi Svätoplukom a Metodom. Daná otázka nie je jasne osvetlená, nutne vyžaduje vklad pedagóga. Študenti sa majú zamyslieť, či nepoznajú nejakú archeologickú pamiatku z čias Veľkej Moravy. Opäť je nutný vklad pedagóga alebo samoštúdium študentov. V odseku *Projekty a medzipredmetové súvislosti* sa majú študenti pokúsiť zdôvodniť, prečo sa Česká a Slovenská republika snažia o zapísanie lokality Mikulčice-Kopčany do Unesca. Je treba povedať, že v čase, keď bola učebnica publikovaná (2011), táto lokalita nebola na zozname. Opäť je však potrebný zásah učiteľa. V rubrike *Prečítajte – pozrite si*, odkazuje na relevantné knihy vhodné na rozšírenie poznatkov žiakov.¹⁴ V súčasnosti sú aj novšie publikácie, ktoré učiteľ vie poskytnúť, resp. edukačné internetové stránky rekonštruujúce veľkomoravské oblasti a, samozrejme, aj film, resp. seriály venované zvolenej téme.¹⁵ Ako príklad je možné spomenúť trojdielny seriál z roku 2013 – *Solúnski bratia*.

Na výklad o politických dejinách nadväzujú aj učivá – témy *Ako žili naši predkovia* a *Dedičstvo nášho prvého štátu*. Sú akýmsi doplnkom k predchádzajúcim hlavným témam. Učivo o živote Slovanov sa zaoberá istým spôsobom dejinami každodennosti, v ktorom sa nachádzajú údaje o spoločnosti, strave, či spôsobe života. V tejto časti sa študenti dozvedia aj o pohanských božstvách Slovanov. V časti o *Historických prameňoch* sa nachádzajú úryvky z diel cestovateľov, arabské, resp. arabsko-perzské pramene od Ibna Rustu o Slovanoch, resp. Svätoplukovi a od Ibrahíma ibn Jakúba o západných Slovanoch. Otázka k nim sa nachádza v časti *Dešifrujeme pramene*. Autor sa pýta: „Ako našich predkov vnímajú iní?“ Iba pripomenieme, že ani doteraz spomenuté pramene neboli domáceho pôvodu, ale boli napísané v iných štátnych útvaroch. Časť *Kontrolujeme a prehlbujeme si vedomosti* sa zameriava na otázky súvisiace s hlavným textom – teda s každodenným životom Slovanov. Učebnica medzi úlohami v časti *Projekty a medzipredmetové súvislosti* uvádza úlohu, aby vysvetlili študenti význam Veľkej Moravy v slovenských dejinách a utvorili katalóg typických prvkov. Ide o úlohu náročnú aj pre dlhoročného bádatela. Kapitola *Dedičstvo nášho prvého štátu* s jedinou kapitolou nazvanou *Svätoplukovská tradícia* sa snaží preukázať, čo všetko sa tradovalo o Veľkej Morave v neskorších prameňoch. Snaží sa odôvodniť, že aj južné regióny dnešného Slovenska vykazujú neprerušené slovanské osídlenie. Kapitola sa zaoberá aj tým, že byzantský cisár Konštantín Porfyrogenet rozoznáva dve Moravy – jednu pri Srijemskej

¹⁴ Marsina, Richard. 2005. Metodov boj. Bratislava; Dekan, Ján 1975. Velká Morava. Bratislava. Obsahuje aj článok *Byzancia a jej vplyv na Velkú Moravu*. In *Historická revue* 6/2009 (Bada et al. 2011, 121).

¹⁵ Uvítali by sme, ak by sa k výkladovému textu učebnice pripojil odkaz na vzdelávací portál Ústavu pre výskum kultúrneho dedičstva Konštantína a Metoda – <http://www.ukm.ff.ukf.sk/stredoveka-europa/>.

Mitrovici a druhú, vzdialenejšiu, v priestoroch dnešnej Moravy v Čechách. Následne autor uvádza českého kronikára Kosmasa, ktorý napísal svoje dielo na prelome 11. a 12. storočia a zmienil sa o Svätoplukovom meči zakopanom asi na Zobore. Ako ďalšieho pokračovateľa „svätoplukovskej tradície“ uvádza uhorského kronikára Šimona z Kézy, ktorý hovorí o Svätoplukovi ako o synovi „Morota“, ktorý vládol v Panónii. Z uhorskej stredovekej produkcie by bolo možné vybrať aj ďalšie kroniky, ktoré sa o Svätoplukovi zmienujú (Múcska 2000). Autor uvádza, že vo vrcholnom a neskorom stredoveku máme záznamy o byzantskej misii v kalendáriu Spišského misála z konca 14. storočia, ktoré však so Svätoplukom (a názvom tejto kapitoly) nesúvisia. Hoci učebnica nepoužíva pre Svätopluka označenie kráľ, v tejto kapitole sa odporúča ako študijná literatúra publikácia Matúša Kučeru – Kráľ Svätopluk a iné autorove práce. V súvislosti s uložením sochy Svätopluka na Bratislavskom hrade sa strhla medzi historikmi v roku 2008 veľká polemika, vďaka ktorej bol upravený nápis na soche a diela spomínaného autora podrobené ostrej kritike so záverom, že používa terminológiu, ktorá je nevhodná (Lysý 2013, 24-33; Škvarna – Hudek 2013; Turčan 2005a, 30-35; Turčan 2005b, 36-41). Ak sa opäť vrátíme k poznatkom z českej učebnice, v slovenskej v plnej miere prežíva preukázanie kontinuity, kým české bádanie i učebnica poukazuje na to, že kontinuita medzi Veľkou Moravou a českým přemyslovským štátom nie je doložená (Steinhübel 2005, 24-39).

Záver

Obidva učebnicové texty už na prvý pohľad vykazujú rozdielnosti, a to vo vizuálnom či obsahovom spracovaní, v dôraze na kľúčové kompetencie či medzipredmetové vzťahy, ako i prácu s textom. Dokumenty slovenského učebnicového textu nie sú plnohodnotne využité, nepracuje sa s nimi v dostatočnej miere. Nepodnecujú u študenta v dostatočnej miere analytickú činnosť. Učebnica nesmie byť pasívnym prenášačom učebného textu, ale naopak multifunkčným nástrojom. Slovenský text kladie zvýšený dôraz na pedagóga a jeho erudovanosť. Z nášho pohľadu musí učebnica študenta zaujať už na prvý pohľad vizuálom, obsahom i samotným spracovaním. Práve ona formuje študentove postoje, vzťah k histórii. Podľa nášho názoru revidovanie témy Veľkej Moravy a jej spracovanie nanovo, obsahovo aj s ohľadom na štruktúru, by prinieslo hodnotnejší a lepší pohľad na uvedenú problematiku. Česká učebnica jasne ukazuje krok vpred pri didaktickej prezentácii učiva, čo slovenské učebnice potrebujú ešte dobehnúť. Podobne je to aj v súvislosti s odbornou stránkou textu. Konceptia preukazujúca viacero mýtizujúcich prvkov nie je cestou k modernému bádaniu a uchopeniu dejín o našich slovanských predkoch. Dôvodom nevyhovujúceho stavu je aj opomínanie didaktiky dejepisu na Slovensku a všeobecné podceňovanie významu výučby dejepisu. Spracovanie problematiky Veľkej Moravy v učebniciach dejepisu naznačilo rezervy, ktorých náprava by nebola zložitá. Ak to zhrnieme, bude potrebné vyvinúť koordinované úsilie na nápravu tak, aby študenti získali najnovšie poznatky.

REFERENCES

- Antonín, Robert et al.* 2018. Starší dějiny pro střední školy. 1. část. Brno.
- Bada, Michal et al.* 2011. Dejepis pre 1. ročník gymnázií a stredných škôl. Bratislava.
- Beneš, Zdeněk.* 2008. Učebnice dějepisu. In Beneš, Zdeněk et al. Sondy a analýzy. Učebnice dějepisu – teorie a multikulturní aspekty edukačního média. Praha, 9-20.
- Beneš, Zdeněk.* 2003. České učebnice dějepisu po roce 1989. In Česko-slovenská ročenka 2003, 281-288.

- Dekan, Ján.* 1975. Veľká Morava. Bratislava.
- Hadler, Frank.* 2001. Historiografický mýtus Veľké Moravy v 19. a 20. storočí. In *Časopis Matice moravskej* 120/ 1, 155-171.
- Hudek, Adam.* 2010. Najpolitickjšia veda: slovenská historiografia v rokoch 1948 – 1968. Bratislava.
- Hudek, Adam – Kopeček, Michal – Mervart, Jan.* 2020. *Čechoslovakismus*. Praha.
- Lysý, Miroslav.* 2016. Ako nazývať obyvateľov „Veľkej“ Moravy? <https://historyweb.dennikn.sk/clanky/detail/ako-nazyvat-obyvateľov-veľkej-moravy>
- Lysý, Miroslav.* 2013. Titul mojmirovských panovníkov. In *Historia et theoria iuris* 5/ 1, 24-33.
- Maňák, Josef – Knecht, Petr et al.* 2007. Hodnocení učebnic. Brno.
- Marsina, Richard.* 2005. *Metodov boj*. Bratislava.
- Múcska, Vincent (ed.).* 2000. *Kronika anonymného notára kráľa Bela (Gesta Hungarorum)*. Bratislava.
- Otčenášová, Slávka.* 2010. *Schválená minulosť*. Košice.
- Starší dejiny.* 2018. *Starší dejiny pro střední školy. Od pravěku po ranní novověk*. Pracovní list. Brno.
- Turčan, Vladimír.* 2005a. Pribina a Svätopluk – slovenskí veľmoži? In *Krekovič, Eduard et al. Mýty naše slovenské*. Bratislava, 30-35.
- Turčan, Vladimír.* 2005b. Cyril a Metod – trvalé dedičstvo? In *Krekovič, Eduard et al. Mýty naše slovenské*. Bratislava, 36-41.
- Procházková, Lucie.* 2008. Udělování schvalovacích doložek v zahraničí s důrazem na kritérium multikulturality a rovných příležitostí. In *Beneš, Zdeněk et al. Sondy a analýzy. Učebnice dějepisu – teorie a multikulturní aspekty edukačního média*. Praha, 53-56.
- Průcha, Jan.* 1998. *Učebnice: Teorie a analýzy edukačního média*. Brno.
- Robak, Zbigniew.* 2017. The Origins and the collapse of the Blatnica-Mikulčice paradigm. In *Slovenská archeológia* 65/ 1, 99-162.
- Steinhubel, Ján.* 2005. Odkedy môžeme hovoriť o Slovensku a Slovákoch? In *Krekovič, Eduard et al. Mýty naše slovenské*. Bratislava, 24-39.
- Štátny vzdelávací program pre gymnáziá. ISCED 3A. 2010. https://www.statpedu.sk/files/articles/dokumenty/statny-vzdelavaci-program/dejepis_isced3a.pdf
- Škvarna, Dušan – Hudek, Adam.* 2013. *Cyril a Metod v historickom vedomí a pamäti 19. a 20. storočia na Slovensku*. Bratislava.
- Turek, Ivan.* 2008. *Didaktika*. Bratislava.

doc. PhDr. Adriana Kičková, PhD.
 Constantine the Philosopher University in Nitra
 Faculty of Arts
 Department of History
 Hodžova 1
 949 74 Nitra
 Slovakia
 akickova@ukf.sk

Mgr. Beáta Pintérová, PhD.
Constantine the Philosopher University in Nitra
Faculty of Arts
Department of History
Hodžova 1
949 74 Nitra
Slovakia
bpinterova@ukf.sk

RECENZIE / BOOK REVIEWS

GOLIAN, Ján. *Život ľudu detvianského. Historicko-demografická a kultúrna sonda do každodenného života na Podpolaní v dlhom 19. storočí*. Ružomberok: Society for Human Studies, 2019. 432 s. ISBN 978-80-972913-4-1.

Historicko-demografická perspektíva spracovania dejín nabera v posledných rokoch na popularite. Kým donedávna bola historická demografia na Slovensku reprezentovaná najmä dvojicou Pavol Tišliar a Branislav Šprocha, zameraných predovšetkým na 20. storočie, z generácie mladých historikov pribúdajú monografie orientované i na populačný vývin v 19. storočí. Tieto badania prinášajú so sebou neoceniteľné štatistické údaje, ktoré tak tvoria bázu ďalších výskumov a zároveň umožňujú nazrieť do každodennej reality skúmanej populácie.

Publikácia Jána Goliana *Život ľudu detvianského, historicko-demografická a kultúrna sonda do každodenného života na Podpolaní v dlhom 19. storočí* je výsledkom takmer desaťročnej práce autora. Za tento čas získal a spracoval desiatky tisíc dát z prameňov cirkevnej proveniencie reprezentovaných na prvom mieste matrikami sobášených, narodených a zomrelých. Spracované údaje dopĺňajú text vo forme tabuliek, mapiiek a grafov. Štatistické údaje pretavil do čítavého textu doplneného o etnografické poznatky, ako aj výsledky osobných rozhovorov s pamätníkmi, čo dodáva spolu s dobovými fotkami a ilustráciami textu obzvlášť autentický rozmer. Nie menej zaujímavé sú pohľady súčasníkov na Detvanov z domáceho i zahraničného prostredia, čím dielo ponúka netradičný obraz Sládkovičovho Detvana. Monografia tak podáva komplexne spracovaný každodenný život na Podpolaní z uhla histórie, demografie, etnografie, historickej antropológie, dejín umenia a dejín mentalít spracovaný do šiestich ťažiskových kapitol.

Prvá kapitola je venovaná základným štruktúram dejín Podpolania, oboznamuje čitateľa s majetkovými pomermi, osídlením,

zamestnaneckou, etnickou a konfesijnou štruktúrou obyvateľstva. Poukazuje na zložitý vývoj cirkevnej organizácie a problematické spravovanie farnosti v prostredí mestečka s roztratenými prislúchajúcimi lazmi. S cirkevnou správou úzko súvisel vývoj školstva, pričom sa tu stretávame s fenoménom tzv. gazdovských (lawnických škôl). Kapitola uzatvára vývoj počtu obyvateľov farnosti Detva.

Nemenej zaujímavou je kapitola opisujúca detvianský ľud a krajinu očami dobových pozorovateľov. Detva sa v období romantizmu stala inšpiráciou ideálneho predstaviteľa slovenského národa, ako ho poznáme od Sládkoviča. Podpolanie sa zároveň stalo cieľom ciest českých autorov, vrátane Boženy Němcovej. Ján Golian upriamuje pozornosť na pozitívny obraz Detvanov „[...] žije si náš ľud slovenský, ľud dobrý, ľud špatnokrásny, ľud svieži, silný“ a dáva ho do kontrastu s negatívnym znázornením Podpolancov počas realizmu ako korheľov, zlodejov, násilníkov, ba až vrahov, ktoré sa opäť v nasledujúcom období mení späť na pozitívne.

Nasledujúce tri kapitoly sú venované sobášom, narodeniam a úmrtiam. Tieto kapitoly sledujú rovnakú štruktúru. Autor popisuje jednotlivé fenomény v uhorskej spoločnosti, zvyky a tradície na Podpolaní viažuce sa na svadbu, narodenie dieťaťa či pohreb. Nasleduje rozbor a kritika ťažiskového prameňa – matriky, absolútne počty a hrubá miera sobášnosti, pôrodnosti a úmrtnosti. Skúma podiely druhých a ďalších sobášov, priemerný sobášny vek snúbencov podľa druhu sobáša a napokon sezónny priebeh sobášnosti. Upozorňuje na obzvlášť zaujímavý fenomén hromadných sobášov v mesiaci november. Pri narodeniach podáva prehľad o nemanželských narodeniach, legitimácii detí, týkajúcich sa predovšetkým detí z dlhoročných konkubinálnych zväzkov. Analyzuje viacpočetné narodenia, mŕtvorodenosť, narodenia pohrobkov, sezónnosť narodení a napokon krstné mená. V monografií poodhaľuje dôvody a pozadie príchodu nových, dovtedy nepoužívaných mien na začiatku 20. storočia. Pri úmrtiach sa zvlášť

zaoberá príčinami smrti, úmrtiami podľa veku a pohlavia a napokon sezónnym priebehom úmrtnosti.

Posledná, šiesta kapitola upriamuje pozornosť na špecifiká rodinného a nerodinného života. Na základe útržkovitých údajov z matrík J. Golian poukazuje na skupiny obyvateľov na okraji majoritnej spoločnosti mestečka, medzi ktorých patrili popri žobrákoch, tulákov a cudzincoch aj vojaci a veteráni pochádzajúci z radov domácich obyvateľov. Sondou do temných čias pred širokospektrálnou vakcináciou obyvateľstva je rok 1873, keď prevažne detskú populáciu preriedila epidémia kašľa,

vystriedaná pravými kiahňami a napokon rok smutne vrcholil poslednou veľkou cholеровou epidémiou v dejinách Uhorska. Na záver kapitoly autor vyhodnocuje prirodzený pohyb a prírastok obyvateľstva.

Publikácia *Život ľudu detvianskýho* je ojedinelým dielom slovenskej historiografie v duchu historickej školy Annales. Netradičný prístup a široký interdisciplinárny rozmer ju zaraďujú medzi ťažiskové práce na poli mikrohistórie a historickej demografie.

Mgr. Dominika Garajová, PhD.

SPRÁVY / CHRONICLE

Situační zpráva o rozvoji Cyrilometodějské stezky

Od roku 2013 je rozvoj kulturní stezky řízen zájmovým sdružením právnických osob **Evropská kulturní stezka sv. Cyrila a Metoděje** se Stálým sekretariátem sídlícím ve Zlíně, České republice. V současné době má sdružení 19 členů a 3 pozorovatele ze 7 zemí (CZ, SK, GR, SI, HU, BG, SRB): Zlínský, Jihomoravský, Olomoucký, Moravskoslezský kraj; Nitriansky, Trenčiansky, Trnavský samosprávný kraj; město Soluň, obce Močenok a Terchová; Centrála cestovního ruchu Východní Moravy, Centrála cestovního ruchu - Jižní Morava, Nitrianska organizácia cestovného ruchu; Slovenský dom Centrepe; vědecko-výzkumné instituce: Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre a Cyrilometodějské výzkumné centrum Bulharské akademie věd v Sofii; přidružení členové – Zoborský skrášľovací spoločnosť, Slovinská mariánská národná svätynňa v Brezje, Slovenská samospráva Budapešti; pozorovatelé: obce Bojná a Zalavár, Centrum pro studium v kulturním rozvoji Bělehrad. Zároveň sdružení aktivně hledá další členy a partnery, zejména v Podunají a Jadransko-jónském regionu. Práva a povinnosti členů jsou stanoveny ve stanovách. **Stezka se vyvíjí jako soubor lineárních stezek i jako atomizovaná síť bodů zájmu.** Asociace odpovídá za její řízení a marketing, podporuje výzkum kulturního dědictví a tematické akce. Cyrilometodějská stezka je zastřešující značka pro různé aktivity sdružení EKSCM, například vytváření nabídky nadnárodního cestovního ruchu jako jsou značené cyrilometodějské trasy.

V červenci 2020 dokončilo sdružení Evropská kulturní stezka sv. Cyrila a Metoděje (CZ) realizaci přeshraničního projektu „Cyrilometodějská stezka – putování prostorem a časem ke kulturním kořenům“, díky kterému byly uspořádány ve spolupráci s Petrem Hirschem 4 vícedenní putování po cyrilometodějských dálkových trasách a vznikly tiskoviny pro podporu individuálního putování po značených trasách: 3 mapové průvodce pro značené trasy Skalka u Trenčína – Velehrad, Vranov – Velehrad a Jablunkov – Velehrad; pasy pro sbírání razítek a pamětní listy. Dále bylo vytvořeno 8 propagačních videí o vybraných trasách (4 x 3 min., 4 x 1 min.) a 52 minutový filmový dokument Evy Toulouvé „Pěšky bez hranic“, který měl slavnostní premiéru 22. 8. 2020 za účasti tvůrců na Velehradě v Sále kardinála Tomáše Špidlíka SJ při příležitosti zakončení 2. Letního česko-slovenského putování Skalka u Trenčína – Velehrad a XX. ročníku hvězdnicové poutě. Dokument odvysílá také celoplošná TV Noe 27. 9. 2020. Aktivity jednoletého přeshraničního projektu byly spolufinancovány Fondem malých projektů programu INTERREG V-A SK-CZ a Zlínským krajem. Přeshraničním partnerem byla Krajská organizace cestovního ruchu Trenčín región (SK). Vytisknuté mapy a pasy (poskytované zdarma) distribuují pracovníci sekretariátu zejména podél daných značených tras, do tzv. InfoPointů Cyrilometodějské stezky, jejich aktualizovaný seznam a další praktické informace pro podporu individuálního putování lze vyhledat na speciálním webu www.putujmebezhranic.cz vytvořeném ve spolupráci s Centrálou cestovního ruchu Východní Moravy.

V srpnu 2020 začalo sdružení realizovat projekt „Cyrilometodějská stezka – živé kulturní dědictví“, který se bude zaměřovat na marketingovou strategii a propagaci vybraných 32 lokalit v česko-slovenském příhraničí (dle území definovaného programem Interreg VA SK-CZ) vážících se k cyrilometodějské nebo velkomoravské tradici, zejména jde o bývalá slovanská hradiska nebo sakrální památky.

Dne 31. 7. 2020 podal sekretariát na základě doporučení Evropského institutu kulturních stezek v Lucemburku a rozhodnutí Řídicího výboru sdružení EKSCM **žádost o uznání Cyrilometodějské stezky kulturní stezkou Radou Evropy.** Pokud získá stezka pozitivní hodnocení externím hodnotitelem, budou představitelé sdružení pozváni do Lucemburku na obhajobu žádosti před zástupci zemí

připojených k rozšířené dohodě o kulturních stezkách Rady Evropy v dubnu 2021. Aktuálně existuje 38 kulturních stezek splňujících kritéria Rady Evropy (www.coe.int/en/web/cultural-routes).

Prof. Slavia Barlieva z Cyrilometodějského výzkumného centra Bulharské akademie věd v Sofii, které se 1. 8. 2020 stalo novým členem sdružení EKSCM, zpracovala ve spolupráci s programem Routes4U „**Studii proveditelnosti Cyrilometodějské stezky v Podunají**“ (definovaný makroregion zahrnující 14 evropských zemí). Přestože byla zveřejněna na stránkách programu Routes4U v sekci publikace, nepovažuje sekretariát její znění vyjadřující názor autorky za finální. Dokument bude doplňován přízvanými experty.

Sdružení se v červenci 2020 obrátilo na potenciální partnerské subjekty mimo Českou a Slovenskou republiku s žádostí o podepsání dopisu o záměru deklarujícího zájem o spolupráci na rozvoji Cyrilometodějské stezky. **Memoranda** podepsalo během léta přes 30 nových zahraničních partnerů z 10 evropských zemí, zejména z Bulharska, mezi nimi i řada odborných institucí: Municipality of Wisla (PL), Waldemar Ceran Research Centre for the History and Culture of the Mediterranean Area and South-East Europe, Ceraneum Łódź (PL), Department of Slavic Philology, University of Łódź (PL), Győr-Moson-Sopron County Győr (HU), Szigetköz Turizmusáért Egyesület (HU), Hungarian National Museum Budapest (HU), Association of Bulgarians in Hungary (HU), Bulgarian Cultural Institute Budapest (HU), Bernsteinweg Gesellschaft Marchegg (AU), Bulgarian Cultural Institute “Haus Wittgenstein” Vienna (AU), Methodius Centre in Ellwangen at the Bulgarian Cultural Institute in Berlin (DE), Center for the Study of the Cultural Heritage of Cyril and Methodius Thessaloniki (GR), Associazione Europea Romea Strata e.t.s. Vicenza (IT), LazioCrea S.p.A. Roma (IT), University of Donja Gorica Podgorica (MTN), Institute of Macedonian Literature Skopje (NMK), Research Centre for Slavonic and Byzantine Studies „Prof. Ivan Dujčev“ Sofia (BG), Sofia University St. Kliment Ohridski (BG), Regional Historical Museum Montana (BG), Regional Historical Museum Shumen (BG), Municipality of Veliki Preslav (BG), TIC Veliki Preslav (BG), Archaeological Museum Veliki Preslav (BG), National Library Saints Cyril and Methodius Sofia (BG), National High School of Ancient Languages and Cultures Saint Constantin Cyril the Philosopher Sofia (BG), Ministry of Tourism of the Republic of Bulgaria (BG), Pasha Holiday Travel and Tours Ltd. (BG), National Archaeological Institute with Museum at the Bulgarian Academy of Sciences (BG), Bulgarian Cultural Institute Bratislava (SK), Bulgarian Cultural Association Bratislava (SK), Bulgarian Intellectuals Club Bratislava (SK), Bulgarian Primary and High School Christo Botev Bratislava (SK). Partnerskou síť tak čeká transformace ze sdružení s převážně přeshraničním charakterem na evropskou partnerskou síť naplňující charakteristiku evropských kulturních stezek. I z toho důvodu sekretariát postupně rozšiřuje anglickou verzi webu www.cyril-methodius.cz. Valná hromada sdružení, která bude strategické směřování rozvoje stezky projednávat, je plánována na čtvrtek 5. 11. 2020 v obci Terchová (SK), případně se uskuteční online.

Člen sdružení EKSCM Slovenský dom Centropy připravil několik aktivit na podporu kulturní stezky. Dne 30. 9. 2020 se v bratislavském Hotelu Dolphin uskuteční **5. ročník regionální konference cestovního ruchu** pořádané Bratislavským samosprávným krajem „Je to len na skok – Prehodnotenie smerovania destinácie po pandémie: Nevyhnutnosť alebo príležitosť?“, kde figuruje téma kulturních cest jako jedno z významných aktuálních témat, o kterém pohovoří např. Vlasta Klarić z Libertas International University Zagreb, která má s projekty kulturních stezek dlouholeté zkušenosti. Dále toto sdružení podalo žádost o národní grant k projektu „**Oživenie a rozvoj domáceho cestovného ruchu prostredníctvom tematických kultúrnych ciest s využitím digitálnych interaktívnych nástrojov vrátane VR/AR**“. Jeho cílem je zviditelňování kulturních cest na Slovensku, vytvoření AR (rozšířených realit) na významných kulturních památkách nebo vytvoření komunikační strategie ke kulturním cestám včetně nástrojů a kampaně. Další projekt „**Raising awareness and participation of citizens in shaping cultural policies of the Union in Central and Eastern**

Europe“ byl podán do programu Europe for Citizens a jeho cílem je diskuse „zdola“ o kulturních cestách a jejich zviditelňování.

Ing. Martina Janochová
European Cultural Route of Saints Cyril and Methodius, I.A.L.E
The Czech Republic









**Cyril and Methodius
Route**