



Volume 14, Issue 1/2021

# Konštantínove listy

## Constantine's Letters

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

Konštantínove listy 14/1 (2021)

съдъ гдъ дкв жеминна земля и въ сѣкъ тае  
 и въ бѣанкондлъ дмъ ханіе живомо и въ сѣ  
 еанска сѣша на соушоу адръ ша и по сѣ рѣса  
 въ сѣ козданіе сѣ сѣ сѣ шемалнцн въ сѣ зема  
 ѿ та ка да же до сѣ тра и гдъ а о в ѣ и по сѣ и сѣ  
 и по сѣ рѣ ш ж о сѣ зема и по сѣ а н о сѣ е д н н ѣ  
 и и ж е с ѣ н н а ч ѣ в ѣ о в ѣ з ѣ и в ѣ з ѣ к ѣ н с а в о д а  
 по зема н д н ѣ р ѣ и по д ѣ н ж ѣ ш о д ѣ и в ѣ с а з ѣ  
 ра и в ѣ с а ж к о ч ѣ и в ѣ с а п ѣ н ѣ и в ѣ с а г а  
 а о в ѣ и в ѣ сѣ е а н к а с ѣ ш ѣ з ѣ н и м ѣ в ѣ с о в  
 т е з ѣ и н а в ѣ с ѣ з ѣ з ѣ z e m л я , и п р ѣ с т а в о  
 д а и з а т в о р и ш ѣ с а н ѣ р ѣ т н и ц ѣ б е z a n ѣ и n a  
 с i n e с ѣ н ѣ и с ѣ з а т а с ѣ d ѣ ж ѣ с ѣ б е c e , и в ѣ  
 a л a ш e c a в o d a , и с ѣ o d a ш і a ѿ z e m l j ѣ n o y d a l ѣ  
 a ш e c a v o d a , п о р ѣ n d e x ѣ . ѿ р ѣ г л а ѣ z  
 ѣ з ѣ c e s a n a н e c a c e , и п о k ѣ c e n z e m l n c a k a t в o a :  
**Г** ѿ т о к о р ѣ м ѣ о б e r o t ѣ ѿ p ѣ t e н ѣ : ѿ  
 ѣ p ѣ d ѣ д р ѣ , б e c e a n t ѣ ѿ ц а ѣ г ѣ ж e н e m a  
 ѣ p ѣ n e т a ѣ ѣ t p ѣ n e n o з o y a t ѣ c e p o к ѣ n и ц a ,  
 ѣ z a k o n ѣ n ѣ x ѣ , п p a в d a ж e , и z e a b a ѣ e t ѣ ѿ c ѣ  
 р т и ѣ n e т a ѣ o ѣ ѣ o y a n o p и t ѣ g ѣ d ѣ p a в e d н  
 ѣ ѣ ж н o ѣ t ѣ ж e n e y ѣ c р и в ѣ x ѣ , ѿ в p a t и t ѣ ѣ  
 и n ѣ c e т a , a л ѣ ж a c a d ѣ p ѣ e n t ѣ p ѣ k a ж e m ѣ ж e  
 c ѣ ѣ n ѣ x ѣ , ѿ k o г a ѣ ѣ t ѣ a ѣ c ѣ n ѣ k a z a n ѣ ,  
 п p ѣ m ѣ d р ѣ k ѣ д e t ѣ ѣ n e m a d p o c ѣ o y ж e , c ѣ o y  
 ѣ o y a l e n ѣ , и ѣ p o c ѣ n e n ж e ѣ ѣ ѣ ѣ ѣ ѣ ѣ ѣ ѣ  
 ѣ

**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 14, Issue 1/2021

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

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

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

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

Šéfredaktor / Editor in Chief  
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  
PhDr. Katarína Dudová, 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  
30. júna 2021 / the 30th of June 2021

Náklad / Copies  
150

**Publikáciu podporila**

Kultúrna a edukačná grantová agentúra MŠVVaŠ SR (Projekt č. 035UKF-4/2021 s názvom *Kultúrna, osvetová, výchovno-vzdelávacia a sociálna politika na Slovensku v 20. storočí. Interaktívna učebná pomôcka pre štúdium dejepisu na stredných školách*).  
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. 035UKF-4/2021 – *Cultural, edifying, educational and social policy in Slovakia in the 20th century. An interactive teaching aid for the study of history in secondary schools*).  
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

- Botek, Andrej: Ustanovenie nitrianskeho biskupstva v roku 880 a otázka katedrálneho chrámu / The Establishment of the Bishopric of Nitra in 880 and the Question of the Nitra Cathedral / 3 /
- Malmenvall, Simon: Magnus Erlendsson and Ruler Martyrdom on the Scandinavian and Slavic Periphery of Medieval Europe / 23 /
- Krocak, Justyna: Christian Ascetics of Late Antiquity as a Philosophy and Its Echo in the Culture of Old Rus' (11th – 13th Centuries) / 39 /
- Botica, Ivan – Kuhar, Kristijan: St. Jerome in the Heritage and Tradition of the Old Church Slavonic Liturgy / 48 /
- Blandzi, Seweryn: Transmission of Mystical Light from Greek Christian East to the West / 59 /
- Glejtek, Miroslav: Heraldika stredovekých spišských prepoštov, predovšetkým vo svetle sfragistických pamiatok (14. – 16. storočie) / Heraldry of the Medieval Spiš Provosts, Primarily in the Light of Sphragistic Material (14th – 16th Century) / 65 /
- Mashkin, Nikolay A. – Batyukova, Vera E. – Krokhina, Julia A. – Shagieva, Rosalina V. – Chistyakov, Alexey A. – Korzhuev, Andrey V.: Traces of Aristotle in Martin Luther's Theological Anthropology / 88 /
- Karamanidou, Anna: The Contribution of the Principles of the Solitary (Monastic) Way of Life to Orthodox Christian Secular Life According to Sevastos Kyminitis / 100 /
- Petříková, Martina: Cyrilo-metodská tradícia v literatúre pre deti a mládež v predumeleckom období (Čítanka, Národné spievanky, Slovenská čítanka) / Cyrillo-Methodian Tradition in Literature for Children and Young Adults in the Pre-artistic Period (Čítanka, Národné spievanky, Slovenská čítanka) / 113 /
- Vargová, Zuzana: Velkomoravská a Cyrilo-metodská tradícia v tvorbe „Štúrovcov“ / The Tradition of Great Moravia and Cyril and Methodius in the Works of the “Followers of L. Štúr” / 123 /
- Hruboň, Anton: Pioneers of Clerical Fascism? Mythical Language of Revolutionary Political Catholicism in Slovakia and Visions of a “New Nation” / 131 /
- Čukan, Jaroslav – Michalík, Boris: Cyril a Metod v kultúre dolnozemskej Slovákov / Cyril and Methodius in the Culture of Lowland Slovaks / 146 /
- Štefaňak, Ondrej: Mariánska hora v Levoči so zameraním na jej medzinárodný význam / Marian Hill in Levoča Focusing on Its International Significance / 158 /

- Zelenková, Anna – Mikulášek, Alexej: Literární věda a kulturní dědictví v pragmatických souvislostech. K odkazu Petra Liby / Literary Criticism and Cultural Heritage in Pragmatic Contexts. On the Legacy of Peter Liba / 167 /
- Amorós, Maila García – Papadopoulou, Panagiota: Byzantine Studies in Spain. The Specific Case of Granada / 177 /
- Shimko, Elena: Корпусная лингвистика как способ изучения переводческого наследия Кирилла и Мефодия / Corpus Linguistics as a Research Method of Cyril's and Methodius's Cultural Heritage / 184 /
- Petráš, Patrik: K zhode adjektívneho prívlastku *svätý* s viacnásobným členom vyjadreným menami svätých (na príklade spojení *svätý Cyril A Metod – svätí Cyril a Metod*) / On the Agreement Between Adjective “svätý” (Saint) and Multiple Word Structures Containing the Names of Saints [Using the Examples “svätý Cyril a Metod” (Saint Cyril and Methodius) and “svätí Cyril a Metod” (Saints Cyril and Methodius)] / 194 /

## Recenzie / Book Reviews

- Problematyka cyrylometodejska w jubileuszowych tomach tematycznych wydawanych w Bułgarii w latach 1946 – 1990 (Jan Stradomski) / 209 /
- Letz, Róbert – Judák, Viliam (eds.). Cyrilo-metodská tradícia ako spájajúci fenomén (Lubomír Hlad) / 214 /

# USTANOVENIE NITRIANSKEHO BISKUPSTVA V ROKU 880 A OTÁZKA KATEDRÁLNEHO CHRÁMU

## The Establishment of the Bishopric of Nitra in 880 and the Question of the Nitra Cathedral

Andrej Botek

DOI: 10.17846/CL.2021.14.1.3-22

**Abstract:** BOTEK, Andrej. *The Establishment of the Bishopric of Nitra in 880 and the Question of the Nitra Cathedral*. In 880 Pope John VIII consecrated the Frankish Benedictine Wicing as a bishop of the “holy Church of Nitra” and placed him under the jurisdiction of St. Method, “the most dignified archbishop of the holy Moravian Church”. This step was a result of a long development in the ecclesiastical, jurisdictional and power spheres not only on the territory of Great Moravia, but especially in the Central European region where the East Frankish, Great Moravian and Pannonian regions intersected and in which, over the years, many contradictory trends appeared. This article deals with the formation of the Bishopric of Nitra in 880 against the background of the general Christianisation in the Great Moravian area. The formation of the Bishopric is generally regarded by scholars as the formal emergence of the Pannonian/Great Moravian archdiocese. The study also presents the history of the Bishopric of Nitra after the departure of Bishop Wicing (890/893), during the restoration of the Great Moravian archdiocese in 899 and during the decline of Great Moravia after 907. It also studies sacral architecture of Nitra in the 9th century, focusing on its sacral topography.

**Keywords:** *Bishopric of Nitra, Great Moravia, Christianisation, sacral architecture*

„Založenie“ nitrianskeho biskupstva roku 880 musíme vnímať na pozadí zložitých dobových udalostí, ale aj dovtedajšieho vývoja v mocenskej i cirkevnej sfére na území Veľkej Moravy, Panónie i Bavorska (ako súčasť Východofranskej ríše). Jednostranný vplyv bavorského kléru na Veľkej Morave (Morave i Nitriansku) bol výsledkom po víťazných avarských vojnách na konci 8. storočia a s nimi súvisiacej synody „na Dunaji“ zvolanej synom Karla Veľkého Pipinom r. 796 (italský kráľ v rokoch 781 – 810). Diskutovala sa tu kristianizačná politika územia porazených Avarov<sup>1</sup>, na ktorom žilo i slovanské obyvateľstvo (Kožiak 2006, 132; Illáš 2017, 183). Okrem bavorských diecéz, bezprostredne susediacich s dobytým územím (Salzburg a Pasov) sa stretnutia zúčastnil i aquilejský patriarcha Paulinus, ktorý vyhotovil aj záznam. Väčšinou sa odborníci domnievajú, že už na tomto zhromaždení sa vyčlenili hranice pôsobenia Aquileje a bavorských diecéz (Špetko 1988, 26), ktorým Karol Veľký (768 – 814, cisár od 800) zveril dobyté územia avarského kaganátu, i keď v dochovaných záznamoch sú len podrobné ustanovenia s ohľadom na platnosť krstu podľa spôsobu, ako bol vysluhovaný<sup>2</sup>. Výnos Ludovíta Nemca (od 826 bavorský kráľ, východofranský

<sup>1</sup> Oslabenú avarskú moc postupne atakovali slovanské kmene, naposledy sa listinne udávajú poslovia Avarov na franskom dvore v roku 822 (Pohl 2002, 323).

<sup>2</sup> Na konci záznamu synody sa píše: „Potom sa biskupi venovali iným bližšie neurčeným otázkam“ (Ratkoš

kráľ 843 - 876) z roku 829, kde potvrdzuje pôsobenie salzburského arcibiskupstva na západ a juh od Ráby a Rabice a pasovského biskupstva východne a severne od tejto línie (MMFH III 2011, 93-96), zodpovedá zrejme staršej dohode. Aquilea mala svoje aktivity končiť na rieke Dráve, čo potvrdil už roku 811 Karol Veľký (Kožiak 2006, 133)<sup>3</sup>. Dominantnú kristianizačnú úlohu zohrávali u nás franskí kňazi, pričom sa zdá, že istú dobu súperili o pôsobnosť na Veľkej Morave Salzburg a Pasov (Curta 2019, 116, Goldberg 2006, 137), až kým sa definitívne nepresadil vplyv pasovského biskupstva<sup>4</sup>.

Tento status bol narušený príchodom byzantskej misie solúnskych bratov Konštantína-Cyrila (827 – 869) a Metoda (815? – 885) r. 863 na pozvanie kniežata Rastislava (846 - 870). Rastislav istotne neuvažoval výlučne nad vieroučným poslaním tejto misie, ale videl v nej možnosť vybudovať vlastnú cirkevnú organizáciu, nezávislú od franského centra, a tým posilniť svoje osamostatňovacie úsilie (Ivanič 2011, 127)<sup>5</sup>. Od uvedeného okamihu sa zrejme začína napätie medzi cyrilo-metodskou misiou a ňou zavádzanou slovanskou liturgiou a bavorským klérom latinského obradu<sup>6</sup>. Po odchode solúnskych bratov s vyučenými žiakmi (či už pôvodne mali namierené do Konštantínopola, Aquileje, alebo Ríma)<sup>7</sup> to bol opäť výlučne franský klérus, resp. ním vychovaní domáci kňazi latinského obradu. Situácia sa však skomplikovala – činnosť byzantskej misie sledoval i panónsky knieža Kocel (861 - 874/876) a rovnako tu vycítil možnosť osamostatnenia sa (aspoň cirkevne) od salzburského arcibiskupstva, ktoré na jeho území vykonávalo jurisdikciu (Gallusová – Herucová 2013, 113). Kocel Metoda, vracajúceho sa z Ríma, poslal späť s posolstvom dvadsiatich veľmožov a žiadal jeho vysvätenie za biskupa. Podľa *Života Metoda* to bol on, kto navrhol obnoviť dávne panónske biskupstvo, odvodzujúce pôvod od apoštolského učeníka sv. Andronika (*Život Metoda*, VIII; *Život Metoda*, 2013, 51). Pápež Hadrián II. (869 – 872) túto starobylú metropolu so sídlom v Sirmiu/Srieme (dnes Srijemska Mitrovica v Srbsku), ktorá zanikla počas avarských vpádov r. 582, obnovil niekedy v druhej polovici roku 869; sv. Metoda vysvätil za biskupa a ustanovil panónskym arcibiskupom (Hnilica 1988, 87). Povaha Metodovho biskupstva a diecéznych pomerov nie je dodnes úplne vyjasnená<sup>8</sup>.

---

1964, 153). Uvedenú vetu, hoci sa na ňu starší autori odvolávajú, však neobsahuje neskoršie publikované znenie v MMFH IV (porovnaj MMFH IV, 2013, 7). Predpokladá sa, že v tejto poznámke je zahrnuté i rokovanie o územných deleniach medzi diecézami. Nepriamo sa poukazuje na text O obrátení Bavorov a Korutáncov z roku 870 kde sa udáva územie v Panónii, ktoré mal Pipin prisúdiť správe salzburského arcibiskupstva (Kožiak 2006, 139). Viacerí autori tvrdia, že toto delenie nezohľadňovalo staršiu jurisdikciu Ríma nad Panóniou.

<sup>3</sup> Z toho je zrejme, že v Panónii už koncom 8. stor. pôsobili rôznorodí misionári, čo implikuje ich možný prienik aj severne od Dunaja. Až do príchodu misie sv. solúnskych bratov pôsobili na území Slovenska a Moravy franskí kňazi z pasovského biskupstva, menej aj salzburského arcibiskupstva. Úplne neboli zrejme potlačené ani prieniky aquilejských klerikov, čo možno dosvedčuje „adriatický“ charakter niektorých veľkomoravských sakrálnych stavieb (Illáš 2011, Botek, 2014, 59), či pôsobenie kňaza Jána z Benátok v diplomatických službách Svätopluka I (Bača 2016, 153; Charvát 2014, 226).

<sup>4</sup> O priebehu sporov medzi Salzburgom a Pasovom podrobne Dopsch 1986.

<sup>5</sup> Je pravdepodobné, že výprava Eudovíta Nemca proti Rastislavovi a jeho obliehanie Devína roku 864 súviselo s príchodom byzantskej misie a vyhnaním franského duchovenstva (Vavák 2015, 114).

<sup>6</sup> Naproti tomu R. Marsina (2013, 104-105) predpokladá, že k tomu nemohlo dôjsť, lebo Konštantín a Metod nemohli ihneď začať celoplošne so slúžením slovienskej liturgie, pretože k nej museli najprv vychovať adeptov, čo bol zdĺhavý proces. Preto pasovskí kňazi podľa neho nevideli najprv v ich činnosti bezprostrednú hrozbu.

<sup>7</sup> Rôzne názory súhrnne zhrnul Hnilica 1988, 127-128.

<sup>8</sup> Pápež najprv „bulou“ Gloria in excelsis Deo kniežatám Rastislavovi, Svätoplukovi a Kocelovi oznamuje poslanie Metoda (zrejme ako legáta) pre všetky uvedené kniežatá – teda pre územia Moravy, Nitrianska i Panónie (*Život Metoda*, VIII; *Život Metoda*, 2013, 50), až následne došlo na Kocelovu žiadosť k Metodovej

Metodovou biskupskou konsekráciou roku 869 a jeho určením na „stolec sv. Andronika“ vznikol vo veľkomoravskom a panónskom priestore, ktorý franské duchovenstvo pokladalo za výlučnú záujmovú sféru, vážny cirkevno-jurisdikčný konkurent, čo predznamenovalo rázne protiopatrenia bavorského episkopátu. Odzrkadľuje to v textovej forme spis *O obrátení Bavorov a Korutáncov* (*De Conversione Bagoariorum et Carantanorum*), ktorý skoncipovali bavorskí biskupi v roku 870. Okrem vymenovávaní vlastných kristianizačných zásluh a nárokov na panónske územie, útočia na Metoda, ako na votrelca, ktorý na území salzburského arcibiskupstva učí protiprávne a zavádza nežiaduce novoty (*Conversio* 12; *Conversio*, 2011, 279 a 283). Neostalo však pri tom, ale Metoda zajali, súdili a skoro tri roky zadržovali internovaného v bavorských kláštoroch, často v tvrdých podmienkach. Podstata sporu je zaznamenaná v *Živote Metoda* v obžalobe „V našej oblasti učíš“. Na čo sa Metod háji odpoveďou, kde spomína územnú jurisdikciu Ríma: „[...] lenže ona je svätého Petra“ (*Život Metoda*, IX; *Život Metoda*, 2013, 51)<sup>9</sup>. Prepustený bol až 873 po rozhodnom zákroku pápeža Jána VIII (872 – 882), ktorý napísal listy bavorským biskupom, kráľovi Ludovítovi a vojvodovi Karolmanovi<sup>10</sup> (865 – 880) a poslal svojho legáta Pavla z Ankony, aby Metoda osobne sprevádzal, nie však ku Kocelovi, ale ku Svätoplukovi<sup>11</sup> (871 – 894, do 870 nitrianske knieža). Pápež vo svojich listoch prízvukoval Metodovu panónsku ordináciu i dávnu rímsku jurisdikciu nad ňou.

Metod sa roku 873 vrátil na Veľkú Moravu, odkiaľ medzičasom (istotne nie hneď po Svätoplukovom víťazstve roku 871) vyhnali franské duchovenstvo (*Život Metoda*, X; *Život Metoda*, 2013, 52). To sa však vrátilo po Forchheimskom mieri r. 874 (Marsina 2013, 106), a tak sa opäť obnovili napätia medzi Metodom a jeho slovienskou školou a franským klérom, ktoré strpčovali celý jeho ďalší život i dielo. Metod musel svoju pôsobnosť obmedziť len na Svätoplukovu ríšu – Panóniu po Kocelovej smrti (874 – 876?) bezprostredne ovládli Frankovia. Zdá sa však, že až do roku 880 bolo Metodovo biskupské postavenie síce formálne (titulárne) viazané na panónsku provinciu, ale inak pomerne voľné (Betti 2014, 215) a len postupne sa utvárali podmienky na jeho novú územnú viazanosť. Pravdepodobne po Forchheimskom mieri prišiel na Veľkú Moravu aj benediktín Wiching (nitriansky biskup 880 – 891/893?)<sup>12</sup>, ktorý sa stal jedným zo Svätoplukových

---

biskupskej konsekrácii, ktorá de facto stavia na obnovení panónskej provincie. Metod sa z Ríma odobral práve ku Kocelovi, na čo Blatnohrad opustil archyepresbyter Riphald - salzburským arcibiskupom určený správca Kocelovej dŕžavy (Steinhübel 2014, 223). Otázkou, či sv. Metod bol ustanovený za sídelného biskupa v Sirmiu, alebo všeobecne misijného biskupa, využijúc starý zvyk udeľovať novým biskupom formálne zaniknuté diecézy, dodnes historici diskutujú. Je možné, že panónska ordinácia sv. Metoda bola len titulárna a Sirmium nebolo zamýšľané ako jeho faktické sídlo, ale ako opora v tradícii staršej, ako boli nároky bavorského episkopátu. Tým by Metodovo postavenie ako biskupa bolo pomerne voľné, viazané viac na misijné aktivity v slovanských krajinách (Hnilica 1988, 89; Marsina 2013, 106). Existuje aj názor, že Metodove biskupstvo bolo v prvej etape viazané na osobu vládcu (Kocela), ktorý mu mal zabezpečiť pokojnú epískopie (Gallusová – Herucová 2013, 118 a inde). Na druhej strane Panóniu, ako zamýšľané ťažiskové územie, by podporoval list Jána VIII. z roku 873, ktorým vyzýval srbské knieža Mutimíra, aby sa navrátil do panónskej diecézy, kde bol menovaný biskup (MMFH III, 2011, 138-139; Bagin 1982, 71).

<sup>9</sup> Je príznačné, že bavorskí biskupi sa venujú len jurisdikcii nad Panóniou a nie nad Veľkou Moravu. Zrejme to vychádza zo skutočnosti, že roku 870 Východofranská ríša Veľkú Moravu po odstránení Rastislava a neskoršej internácii Svätopluka mocensky ovládala a nehrozilo nebezpečenstvo, že by v tejto situácii Metod mohol pôsobiť na jej území.

<sup>10</sup> Zachovali sa dôrazné listy pápeža Jána VIII. salzburskému arcibiskupovi Adalwinovi, pasovskému biskupovi Hermanrichovi, frizinskému biskupovi Annonovi a bavorskému vojvodovi Karolmanovi. Miernejšie píše aj kráľovi Ludovítovi Nemcovi (MMFH III, 2011, 125-128 a 133-136; publikoval už Ratkoš 1964, 178-181).

<sup>11</sup> Čo mohlo byť aj výsledkom straty dôvery v Kocela, ako možného Metodovho protektora (Gallusová – Herucová 2013, 119-120).

<sup>12</sup> V starších prácach sa spomínal ako „švábsky“ benediktín (napr. Marsina 1985, 74). V dobových textoch sa

poradcov (Bagin 1982, 103). Metodovu prácu nehatil len odpor franského kléru, ale postupne strácal oporu aj vo Svätoplukovi, ktorý viac nadžral cudzím poradcom. Franské duchovenstvo obviňovalo Metoda z heretického učenia a slávenia liturgie v slovienskom jazyku, a tak pápež Ján VIII. listom zo 14. júna 879 povoláva Metoda do Ríma (MMFH III, 2011, 156-157)<sup>13</sup>. Je možné, že celý spor predložil na riešenie pápežskej kúrii Svätopluk pomocou svojho vyslanca Jána z Benátok<sup>14</sup> – mohlo by to vyplývať z listu, ktorý pápež adresoval v rovnaký deň Svätoplukovi (MMFH III, 2011, 153-156).

Metodov pobyt v Ríme je ťažiskový pre celé cyrilometodské dielo i pre dejiny veľkomoravskej cirkevnej provincie a nitrianskeho biskupstva. V podstate sa zopakoval úspech z rokov 868 – 869 – pápež Ján VIII. v liste z júna 880 (známom ako *Industriaetuae*) uznal Metoda za pravoverného a povolil bohoslužby v slovienskom jazyku s dodatkom, že Evanjelium sa má najprv čítať latinsky a pre Svätopluka, ak chce, sa omše majú slúžiť v latinčine (MMFH III, 161-173). Súčasne označuje Metoda ako arcibiskupa „cirkvi moravskej“ a oznamuje Svätoplukovi, že kňaza Wichinga, „[...] ktorého si k nám poslal, vysvätili sme ako zvoleného biskupa svätej cirkvi nitrianskej; prikázali sme mu, aby svojho arcibiskupa vo všetkom poslúchal [...]“ (MMFH III, 2011, 169-170). Ďalej povzbudzuje Svätopluka, aby poslal podľa uváženia i iného kňaza, či diakona, vhodného na biskupské svätenie, aby arcibiskup (Metod) a dvaja biskupi (Wiching + nový) mohli sami svätiť potrebných biskupov (MMFH III, 2011, 170). V uvedenom liste máme teda jednoznačne potvrdené nitrianske sídelné biskupstvo ako súčasť Metodovej „moravskej“ arcidiecézy. Od spomenutej udalosti uplynulo minulé rok 1140 rokov. Nitrianske biskupstvo sa tak stáva historicky prvou známou diecézou na našom území, ktorá, asi so storočnou prestávkou, pokračuje do súčasnosti.

Vyvstáva otázka územného rozsahu nitrianskeho biskupstva, ktorá nie je nikde pramenne podchytená. Viacerí autori predpokladajú, že územie diecézy sa mohlo kryť s územím nitrianskeho kniežatstva a zasahovať až do Gemera, Novohradu, Spiša a Zadunajska (Judák 2011, 19). Nitrianske biskupstvo vzniká na území, na ktoré si podľa starších dohôd robil nárok Pasov. Keďže proti uvedenému pasovský biskup Engelmar (874 - 897) v Ríme neprotestoval, zrejme túto skutočnosť akceptoval (Baláž 2015, 14 a inde)<sup>15</sup>.

Na tomto mieste je vhodné zamyslieť sa nad niektorými skutočnosťami. V prvom rade je to otázka voľby Nitry ako diecézneho biskupského sídla. Nitra s okolím má už v 6. – 8. storočí jednu z najväčších koncentrácií sídliskovej štruktúry, čo potvrdzuje jej špecifické postavenie ako hospodársko-správneho centra (Hanuliak 2019, 76, Ruttkay 2012, 120, Bednár – Ruttkay 2014, 230) a kryštalizačné jadro územia, z ktorého (ako sa dnes všeobecne usudzuje) sa vytvorilo niekedy začiatkom 8. storočia Nitrianske kniežatstvo. Nitra je rozhodne jedným z najvýznamnejších politických a kristianizačných centier včasnostredovekej strednej Európy (Bednár 2012, 145). Bezprostrednú nitriansku sídelnú aglomeráciu, husto osídlenú už od praveku, tvorilo v 9. storočí niekoľko hradísk a viacero osád so špecializovanou výrobou (Pieta-Ruttkay 2018, 24-25, Hanuliak, 2019, 86)<sup>16</sup>. V staršej literatúre sa predpokladalo, že kniežacie sídlo bolo na vyvýšenine neďaleko dnešného piaristického kostola (napr. Šášky 1981, 13), archeologické výskumy posledných rokov preukázali, že najvýznamnejšie miesto s najprepracovanejšou obrannou konštrukciou sa

---

však uvádza ako Ostrogót, či Alaman (Havlik 1992, 221). Zrejme bol odchovancom kláštora v Reichenou (Bagin 1982, 72).

<sup>13</sup> Je príznačné, že pápež oslovuje Metoda ako „arcibiskupa panónskej cirkvi“, čo korešponduje s našimi skôr uvádzanými úvahami o formálnej titulárnej jurisdikcii.

<sup>14</sup> V rokoch 874 – 880 patril ku hlavným poradcom a diplomatom na Svätoplukovom dvore (Bača 2016, 153; Charvát 2014, 226).

<sup>15</sup> Wiching mu možno zaručil vplyv v centrálnej časti Veľkej Moravy (Baláž 2015, 18).

<sup>16</sup> Staršie názory uvažovali o počte 6 rôzne opevnených hradísk, podrobnejšie archeologické výskumy dnes tento počet redukujú na 4 (Šalkovský 2019, 223).



nachádzalo na hradnom kopci s rozlohou 13 ha (Bednár 2012, 148; Ruttkey 2012, 136; Hanuliak 2019, 76). Aj v porovnaní s inými dobovými sídliskovými útvarmi v bezprostrednom dunajskom regióne je jasné, že Nitra zohrávala kľúčovú úlohu už pred svojím začlenením do Veľkej Moravy, k čomu došlo okolo roku 833<sup>17</sup> po anexii moravského kniežata Mojmíra I. (pred 833 – 846). Prvý známy nitriansky knieža Pribina (? – 833, panónske knieža 840 – 861) bol aj s rodinou a družinou vyhnaný a po strastiplnej púti mu nakoniec kráľ Ľudovít Nemec dal do spravovania časť Panónie, kdesi na južnom cípe Blatenského jazera (dnes Balaton, Maďarsko), kde vybudoval svoje hlavné sídlo – Blatenský hrad (Mosaburg, dnes Zalavár)<sup>18</sup>.

Práve s osobou Pribinu je spojená zmienka o najstaršom písomne doloženom kostole nielen na našom území, ale v oblasti stredovýchodnej Európy vôbec. Podľa vsuvky v spise *O obrátení Bavorov a Korutánov* „jemu vysvätil niekdajší arcibiskup Adalram (821 – 836) kostol za Dunajom na jeho vlastnom majetku zvanom Nitrava“ (Conversio 2011, 11; Conversio 2011, 273, Špetko 1988, 28). V každom prípade existencia kresťanského chrámu svedčí o významnom postavení Nitry vo vtedajšej geopolitickej situácii. Postavenie samostatného centra si Nitra uchovala aj v neskoršom veľkomoravskom období, keď sa stala akoby údelným kniežatstvom „následníka trónu“ – za panovania Rastislava v nej sídlil Svätopluk a za vlády Mojmíra II. (894 – 907?) jeho brat Svätopluk II (894? – 899). Aj z týchto reálií je zrejme, že aj po Mojmírovej anexii bola Nitra významným veľkomoravským správnym a cirkevným centrom, možno hovoriť aj o akejsi sídelnej dualite s oficiálnym vládnyim sídlom (zrejme na Morave na mikulčických Valoch). Určité samostatné postavenie nitrianskeho kniežatstva je zrejme aj z dobových dokumentov, napr. ako „Regnum Zventibaldi“ z Fuldských análov, alebo z protestného listu bavorských biskupov z roku 900 a ešte z Kozmovej kroniky (König 2017, 10). Rovnako si významné postavenie zachovalo i v dobe prvých Arpádovcov. Keďže v období konsekrácie nitrianskeho kostola dominoval na našom území franský klérus, stala sa Nitra popri civilnom správnom centre zrejme aj sídlom cirkevnej správy. Dá sa predpokladať, že pasovský biskup tu zriadil achypresbyteriát (Judák 2011, 18), podobne, ako to bolo v Pribinovej Panónii. Išlo teda o hierarchický predstupeň, z čoho logicky vyplýva aj jeho voľba na biskupské sídlo. Viacerí autori tu predpokladajú aj kláštor a školu na výchovu domáceho kléru. Zdá sa, že Nitra bola silným oporným bodom franských misií a tento charakter nestratila ani po príchode byzantskej misie. Prvý historicky známy nitriansky biskup Wiching tu mal určite pevné zázemie a aj z toho dôvodu mohla na ňu padnúť voľba. V každom prípade môžeme očakávať, že po svojej konsekrácii urobil všetko pre to, aby v Nitre pôsobenie franského kléru posilnil, prípadne eliminoval slovienskych duchovných. Vyplýva to logicky z jeho konfrontačného vzťahu s arcibiskupom Metodom a jeho celkovým postojom k slovienskej liturgii.

Vynárajú sa tu aj úvahy, či na našom území nemohli existovať aj diecézy v staršom, predcyrilometodskom období, ktoré sa mohli stať základom neskoršieho cirkevno-správneho členenia, pričom by takou mohla byť práve Nitra. V tejto súvislosti nitriansky biskup Jozef Vurum (1827 – 1838) predpokladal v Nitre biskupstvo v 4. storočí za markomanskej kráľovnej Frigartil, ktorá podľa

<sup>17</sup> Rok 833 je pravdepodobný, keďže gróf Ratbod, u ktorého hľadal Pribina útočisko, sa stal v tom roku správcom Východnej marky (Tönsmeier 2013, 29; Illáš 2017, 191). Žiaľ, slovenský preklad Tönsmeierovej štúdie je v niektorých častiach nepresný, aj protivýznamový.

<sup>18</sup> Pribina sa najskôr odobral k správcovi Východnej marky Ratbodovi, ktorý bol možno jeho príbuzný. Po krste v Traismaueri došlo k rozporom a Pribina i s družinou odišiel hľadať útočisko najprv u Bulharov, následne u slavónskeho kniežata Ratimíra. Nakoniec gróf Salacho sprostredkoval zmier s Ratbotom a Pribina sa usádza v Panónii. Na svojom panstve, ktoré neskôr dostal od kráľa Ľudovíta do vlastníctva, vybudovali so svojím synom Koceľom 31 písomne zaznamenaných kostolov (Conversio 2011, 11-13; Conversio 2011, 273-277 a 280-282).

neho v Nitre sídlila<sup>19</sup> a získala pre ňu biskupa Suniasa (Bugar 2007, 91). Tento názor sa všeobecne odmieta a Frigítline kráľovstvo sa hľadá skôr na území Dolného Rakúska (Kolník 2012, 37). Mohla však vzniknúť cirkevná organizácia formou archypresbyteriátov, sídliacich okrem Nitry aj v iných dôležitých veľkomoravských centrách (Bratislava, Trenčín, a pod.). Existenciu staršieho biskupstva v Nitre by mohli podporovať i zmienky vo Vatikánskom tajnom archíve, kde sú ako nitrianski biskupi pred Wichingom uvedení už spomenutý Sunias a Alkuin (Bugar 2007, 91)<sup>20</sup>. Alkuina uvádza ako nitrianskeho biskupa tzv. Pilgrimovo falzum (MMFH III, 2011, 219)<sup>21</sup>. Podľa tohto falza mal Alkuin spravovať ako biskup Nitru údajne za čias pápeža Eugena II. (824 – 827) (Judák 2011, 18). Vzhľadom na nejasné historické údaje nemôžeme jednoznačne tvrdiť, že v Nitre už pred rokom 880 existovalo biskupstvo. Iná je však otázka, či na našom území nemohli pôsobiť „misijní“ biskupi, prípadne biskupi viazaní na mníšsku komunitu. Bez konkrétnych písomných prameňov to však ostáva len v polohe nepravdepodobnej hypotézy.

Dôležitým dôsledkom, ktorý vyplýva z rozboru pápežských dokumentov z roku 880 je skutočnosť, že z pôvodne voľnejšie koncipovaného Metodovho biskupského poslania, titulárne viazaného na Panóniu, sa stáva arcidiecézna štruktúra. Metod je už nazývaný arcibiskupom „cirkvi moravskej“, z formulácie o Wichingovi ako o jemu podriadenom sufragánovi možno jednoznačne uzatvárať arcidiecézne členenie so sídelnými biskupstvami. Nevieme presne, kde bolo Metodovo sídlo, podľa všetkého sa volalo Morava a odborníci sa prikláňajú k jeho stotožňovaniu s cirkevným okrskom v lokalite Sady v Uherskom Hradišti (Galuška 2014, 83)<sup>22</sup>. Arcidiecéza však ostala organizačne nedobudovaná. Ján VIII. síce povzbudzoval Svätopluka, aby vyslal aj ďalšieho vhodného kandidáta na biskupské svätenie, čím by sa docielil počet troch biskupov, umožňujúci svätiť podľa potreby aj ďalších, nemáme však žiadne správy, že by k uvedenému došlo. Naopak, všetky ďalšie udalosti potvrdzujú názor, že sa tak nestalo. Na Veľkej Morave namiesto funkčnej arcidiecézy vznikol napätý dualizmus medzi arcibiskupom Metodom a nitrianskym biskupom Wichingom. Metodovu pozíciu sťažoval aj fakt, že Svätopluk sa viac prikláňal k Wichingovi, čo možno spôsoboval aj jeho mocenský vzrast (a kalkulácie výhodnejšej západnej orientácie), takže Metoda pre svoje zámery viac nepotreboval (Bowlus 1995, 216, Betti 2014, 151). Môžeme temer s istotou tvrdiť, že Wiching z Nitry vytvoril profranskú a protimetodovskú základňu<sup>23</sup>. Presný priebeh sporov medzi Wichingom a Metodom nepoznáme, ale všeobecne sa o ňom píše na viacerých miestach *Života Metodovho* (napr. *Život Metoda*, XII, XIII; *Život Metoda*, 2013, 53–54) a výrazne v Theofylaktovom *Živote Klimenta*<sup>24</sup>. Je možné, že konflikt viedol až k Wichingovej exkomunikácii, ako by sa dalo vyvodzovať z listu pápeža Štefana V. (885 – 891) Svätoplukovi z apríla 885: „Kliatba však, ktorú on (Metod) vyriekol [...] uvalí sa na jeho hlavu“ (MMFH III, 2011, 189; Ratkoš 1964, 199).

<sup>19</sup> Markomanská kráľovná Frigítal sa koncom 4. stor. obrátila na milánskeho arcibiskupa sv. Ambróza so žiadosťou poučenia o kresťanskej viere a poslanie biskupa. Správu zaznamenal Ambrózov životopisec Paulus (Bagin 1981, 27; Judák 2011, 18).

<sup>20</sup> Uvedení biskupi sú zaznačení na základe neskorších materiálov a preto tento údaj nemôže byť relevantný (Judák 2011, 472, pozn. 5).

<sup>21</sup> Pasovský biskup Pilgrim (971 – 991) sa usiloval získať povýšenie svojej diecézy na arcibiskupstvo a pomocou falošných listín sa snažil dokázať, že Pasovu, ako nástupcovi zaniknutej loršskej diecézy podliehali aj biskupstvá v Panónii a na Veľkej Morave (podrobnejšie: Fichtenau 1964).

<sup>22</sup> P. Selucký (2010, 110) zastáva názor, že Metodovým sídlom bolo hradisko sv. Klimenta pri Osvätimanoch na Morave.

<sup>23</sup> Zo *Života Metoda* XII sa dá usudzovať, že franskí duchovní (možno sám Wiching) sfalšovali pápežský list v neprospech Metoda a tak ho šírili (Škoviera 2012, 53).

<sup>24</sup> To je však mladšie dielo z prelomu 11. a 12. storočia, ktoré síce využíva starosloviensku predlohu, ale je poznačené aktuálnym rozkolom východnej a západnej cirkvi (Škoviera 2013, 97).

Možno toto bol dôvod, prečo sa Wiching, alebo jeho zástupcovia, sťažovali na Metoda u pápežskej kúrie, pričom ho zrejme opätovne obviňovali z heréz a porušovania prísahy. Okrem listu pápeža Štefana V. Svätoplukovi o tom svedčí aj inštrukcia legátom – biskupovi Dominikovi a kňazom Jánovi a Štefanovi, ktorých pápež poslal na Veľkú Moravu vyriešiť situáciu. Štefan V. zakazuje sloviansku liturgiu, Gorazdovi, ktorého Metod určil za svojho nástupcu, zakazuje vykonávať úrad, predvoláva ho do Ríma<sup>25</sup> a uvažuje tvrdé sankcie proti „vzdorovitým a neposlušným“. Pápež sám však nie celkom dôveroval správam, lebo v liste formuloval odsúdenie voči Metodovi (ešte nevedel, že už nežije) „ak sa tak preukáže“ (MMFH III, 2011, 189, Ratkoš 1964, 199). Po smrti sv. Metoda 6. apríla 885 sa nitriansky biskup Wiching stal jediným hierarchom na Veľkej Morave. Využitím pápežovej sankcie zlikvidoval Metodovo dielo a cyrilo-metodských učeníkov, ako nám to podrobne opisuje *Život Klimenta*, nechal vyhnúť z Veľkej Moravy (Škoviera 2010, 89-92; *Život Klimenta VII-XIII*; *Život Klimenta*, 2013, 116-118)<sup>26</sup>. Jediným cirkevným hierarchom, a teda de facto do vymenovania nového arcibiskupa aj najvyšším správcom celej arcidiecézy, sa stal Wiching. V podstate nastala pre neho situácia vhodná na to, aby bol menovaný za „veľkomoravského“ arcibiskupa. O takýchto jeho aktivitách však nemáme žiadne správy. Zdá sa, že Wiching nemal v úmysle zachovať a budovať veľkomoravskú provinciu, ale ju považoval za jurisdikčné územie bavorských biskupstiev. Môžeme tak súdiť i zo skutočnosti, že keď začiatkom 90-tych rokov<sup>27</sup> Veľkú Moravu opustil a stal sa poradcom cisára Arnulfa (východofranský kráľ 887 – 899, od 896 cisár), usiloval sa roku 899 získať post pasovského biskupa (Judák 2011, 19; Baláž 2015, 19). Po jeho odchode nastala v cirkevnej oblasti na Veľkej Morave faktická kríza<sup>28</sup>. Franskí kňazi, pôsobiaci na území Veľkej Moravy, sa pravdepodobne cítili viazaní na svoje diecézy a správali sa ako na svojom, prípadne misijnom území. Nebolo možné priamo svätiť nových kňazov, udeľovať sviatosť birmovania, rozhodovať v cirkevných záležitostiach, atď. Tieto úkony sa dali realizovať alebo mimo domácej pôdy, alebo cieľenou návštevou zahraničného biskupa. Veľkomoravská diecéza sa dostala do silnej závislosti od bavorských centier, pravdepodobne hlavne pasovského biskupstva. Nemáme žiadne správy o cirkevno-správnej situácii. Rím nevymenoval nového arcibiskupa, ani biskupov a nemáme vedomosti o tom, že by niektorá bavorská diecéza tu zriadila archyepresbyteriát. Nitra však zrejme naďalej fungovala ako miestne cirkevné centrum, predpokladáme tu sústredenie kléru i existenciu kláštora, ktorý mohol zabezpečovať cirkevnú správu aj na okolí<sup>29</sup>.

Roku 899 vyslal pápež Ján IX. (898 – 900) na Veľkú Moravu arcibiskupa Jána a biskupov Daniela a Benedikta, ktorí tu vysvätili jedného arcibiskupa a troch biskupov (Bagin 1981, 112; Judák

<sup>25</sup> Gorazd je spomínaný nepriamo v inštrukcii v hl. XIV: „Nástupcovi, ktorého sa Metod opovážil určiť po sebe napriek ustanoveniam všetkých svätých otcov, z našej apoštolskej moci zakážete vykonávať úrad, kým nepríde k nám osobne [...]“ (MMFH III, 2011, 193; Ratkoš 1964, 201).

<sup>26</sup> Podľa životopiscových údajov išlo o 200 „služobníkov oltára“ – teda o kňazov, tých, čo mali nižšie svätenia, a zrejme aj reholníkov. Celkový počet vrátane žiakov bol iste vyšší. Viacerí autori však predpokladajú, že klerici domáceho veľmožského pôvodu nemohli byť vyhnaní, ale sa utiahli do rodových sídel a hradísk a boli vylúčení z možnosti verejného pôsobenia. Predpokladá sa, že takto mohol dopadnúť aj Gorazd (Hnilica 1988, 146; Škoviera 2010, 104).

<sup>27</sup> Jeho odchod z Veľkej Moravy sa neudáva jednotne. Uvažuje sa s rokmi 890-891 (Judák, 2011, 19 a 62), keďže 891 mal pôsobiť na Veľkej Morave ako Arnulfov posol, alebo rok 893 (napr. Below – Meinecke 1907, 67).

<sup>28</sup> V podstate to bola mocenská nevýhoda aj pre Svätopluka, lebo Wichingove znalosti pomerov zrejme využili franskí lídri (Gluchman 2018, 22).

<sup>29</sup> Mnohí autori predpokladajú benediktínsky kláštor na vrchu Zobor. V povesti o Svätoplukovi pražský kanonik Kozmas spomína na Zobore pustovníkov (Kozmova kronika česká; Kozmova kronika česká, 1964, 365).

2011, 19)<sup>30</sup>. Paradoxne máme informácie o obnovení „veľkomoravskej provincie“ i počte biskupstiev z uvedeného protestného listu bavorských biskupov, ktorí sa voči tejto udalosti ohradzovali (list publikoval Ratkoš 1964, 206-211, najnovšie MMFH III, 2011, 196-208)<sup>31</sup>. Veľkomoravská cirkevná provincia tak bola obnovená z pápežského rozhodnutia, čím dostala primerané uznanie<sup>32</sup>. Odborníci predpokladajú, že arcibiskupským stolcom bolo staršie Metodovo sídlo – zrejme cirkevný komplex Sady pri Uherskom Hradišti (Galuška 2014, 83) – a ďalšie biskupstvá situujú do Nitry (Bagin 1981, 113; Judák 2011, 19). Ostatné z biskupských sídel sú predmetom rozsiahlej diskusie<sup>33</sup>, ktorú na tomto mieste nebudeme spomínať. Sťažnosť bavorského episkopátu je založená na tvrdení, že Veľká Morava patrí oddávna do pasovskej diecézy a vysvätením uvedených hierarchov došlo k narušeniu jej celistvosti<sup>34</sup>. Samozrejme, ani v tej dobe nebolo možné, aby v jednom biskupstve pôsobilo viacero nezávislých biskupov (Zubko 2016, 21), avšak bavorskí biskupi zamľali viaceré dôležité skutočnosti – vôbec nespomínajú arcibiskupa Metoda ani Veľkomoravskú arcidiecézu a Nitru (hoci bola jednoznačne na území, ktoré Pasov považoval v zmysle dohôd z prelomu 8. a 9. storočia za svoju sféru) tendenčne vylučujú<sup>35</sup>, aby nemuseli uznať, že už Wichingovým svätením bolo nitrianske biskupstvo z diecézy Pasova vyčlenené, a to priamo pápežským rozhodnutím (Baláž 2015, 21 a inde). Túto skutočnosť bavorskí biskupi len nedávno sami použili v spore s cisárom Arnulfom proti Wichingovi, ktorý sa s jeho podporou roku 899 chcel stať pasovským biskupom. Vtedy argumentovali, že je to nemožné, lebo dotýčny je právoplatným biskupom v Nitre (Baláž 2015, 19). Hoci v iných textoch sme v súlade so všeobecným presvedčením sami uvažovali nad Nitrou ako z jedným zo štyroch obnovených biskupstiev (napr. Botek 2014, 30) a je to logické i v zmysle nadväzovania na diecéznu kontinuitu, nemusí to tak byť. Bavorskí biskupi tvrdia, že v pasovskej diecéze pápežskí legáti ustanovili nové štyri biskupstvá. Keďže súčasne tvrdia, že Wiching bol za biskupa vysvätený mimo rámca Pasova (čím sa zriekajú práva nad Nitrianskom), je možné, že všetky štyri biskupstvá boli na území Moravy, resp. nezahrňali Nitru. Táto hypotéza musí byť však podrobená hlbšej analýze a predpokladá, že biskupi podávajú pravdivú informáciu<sup>36</sup>.

Ak aj jeden z nových biskupov bol určený pre Nitru, nie je jasný ďalší osud biskupstva. Okolo roku 907 Veľká Morava ako útvar zaniká, resp. rozpadá sa jej ústredná moc pravdepodobne po smrti Mojmirá II. Istotne nedochádza k celkovému kolapsu, ale atomizácii na menšie civilné

<sup>30</sup> Viacerí autori predpokladajú, že sa tak stalo na základe žiadosti Mojmirá II, ktorý si uvedomoval dôležitosť samostatnej cirkevnej organizácie, nie je to však priamo zaznačené (Hrušovský 1988, 108-109).

<sup>31</sup> List písali salzburský arcibiskup Theotmar, frízinský biskup Uvald, eichstättsky Erchanbald, brixenský Zachariáš, regensburský Tuto a pasovský Richarius (Summo pontifici; Summo pontifici 2011, 200; Bavorský episkopát pápežovi; Bavorský episkopát pápežovi, 1964, 207).

<sup>32</sup> V uvedenom období bolo územie Veľkomoravskej ríše menšie, než za Svätopluka. Okrajové a vzdialené územia odpadli prvé, Čechy sa pričlenili do závislosti od Frankov, stratila sa veľká časť Panónie. Je otázka, v akom rozsahu došlo r 899 k obnoveniu provincie: či v pôvodnom, alebo v dobovo aktuálnom. Možno predpokladať, že územne sa týkala už len častí bezprostredne náležiacich pod Mojmirovu vládu. V takom prípade (vzhľadom na počet biskupov) bola obnovená dokonca s väčšou cirkevno-právnou silou, než pôvodne. Štyria biskupi tvorili dostatočný počet nielen na príslušné sviatostné úkony, ale boli spôsobilí svätiť podľa potreby i nových biskupov.

<sup>33</sup> Súhrne k diskusii J. Steinhübel (1994).

<sup>34</sup> „Veď jedno biskupstvo je rozdelené na päť [...]“ (Summo pontifici; Summo pontifici 2011, 200; Bavorský episkopát pápežovi; Bavorský episkopát pápežovi, 1964, 208).

<sup>35</sup> „Váš predchodca [...] vysvätil Wichinga za biskupa, avšak vôbec ho nevyslal do onoho starého Pasovského biskupstva, ale k istému na vieru obrátenému národu [...]“ (Summo pontifici; Summo pontifici 2011, 202; Bavorský episkopát pápežovi; Bavorský episkopát pápežovi, 1964, 208; Baláž 2015, 16).

<sup>36</sup> Vzhľadom na skutočnosť, že biskupi skresľujú viaceré fakty, mohli zamľčať aj skutočnosť, že jeden z biskupov bol svätený pre Nitru.

i cirkevné jednotky pod správou jednotlivých veľmožov, či cirkevných hodnostárov (Botek 2014, 153). Veľkomoravský štátny útvar tak postupne zaniká a pre nájazdové maďarské kmene nepredstavuje väčšiu hrozbu. Možno predpokladať, že neznámy nitriansky biskup, ak nezahynul počas vojnových udalostí okolo roku 907, skončil svoje pôsobenie niekedy v 20-tych rokoch 10. storočia, a tým nitrianske biskupstvo zaniklo<sup>37</sup>. Jeho tradícia však pokračuje v existencii kapituly, ktorá vznikla možno už na prelome 9. – 10. storočia. V listine z roku 1006 sa uvádza, že prvý uhorský kráľ sv. Štefan (1000 – 1038) pri svojom príchode do Nitry tu našiel 9 kňazov – kanonikov (Judák 2011, 21). Kapitulou obdaroval výsadami, ale biskupstvo neobnovil, možno aj z toho dôvodu, že novovzniknuté ostrihomské biskupstvo sa temer zhodovalo s rozlohou pôvodného nitrianskeho biskupstva. K obnoveniu nitrianskeho biskupstva (pravdepodobne jednoduchým prechodom prepošstva na biskupstvo – Judák 2011, 24) došlo až za kráľa Kolomana (1095 – 1116), pričom presný rok nie je známy<sup>38</sup>.

Sprievodnou otázkou je existencia biskupského chrámu. Cirkevná jurisdikcia potrebovala pre svoj plný výkon nielen formálne právomoci, ale na výkon kultu bol potrebný patrične reprezentatívny priestor, v rámci ktorého sa kult mohol vykonávať (Botek 2014, 20). Uvedený predpoklad je o to dôležitejší, že nešlo o biskupa s osobnými právomocami, ako mohol byť biskup misijný, alebo spojený s istým rehoľným spoločenstvom<sup>39</sup>, ale o zriadenie diecézy v jej logických štruktúrach. V takejto situácii musel byť k dispozícii „hlavný“ biskupský – diecézny chrám. Takúto sakrálnu stavbu teda musíme predpokladať aj v Nitre. Žiaľ, vplyvom nepretržitého kontinuálneho vývoja Nitry až do súčasnosti je možná nálezová situácia značne skomplikovaná. Nové a nové stavebné vrstvy zničili a prekryli staršie situácie, ktoré máme zachované len v mizivých fragmentoch, alebo sekundárnych polohách<sup>40</sup>. To je však skúsenosťou výskumov mnohých európskych mestských lokalít – stav v Nitre je podobný viacerým sídelným útvarom, kde stavebná činnosť prebiehala počas stáročí kontinuálne a zničila, alebo prekryla staršie, listinne spomínané objekty<sup>41</sup>.

Význam Nitry ako cirkevného centra možno doložiť už pred vznikom Veľkej Moravy so známym údajom, že salzburský arcibiskup Adalram vysvätil Pribinovi na jeho majetku *Nitrava* kostol<sup>42</sup>. Vysvätenie sa predpokladá v roku 828, keď Adalram sprevádzal kráľa Ľudovíta na výprave proti Bulharom<sup>43</sup>. Otvorenou ostáva otázka, prečo kostol v Nitre – teda na území severne nad Dunajom, ktoré prislúchalo Pasovu, vykonal uvedený úkon salzburský arcibiskup – na tomto mieste ju však nebudeme riešiť<sup>44</sup>. Hľadanie Pribinovho kostola sa stalo témou dňa pri tisícroč-

<sup>37</sup> Nezaniklo však osídlenie, dokonca nie je archeologicky zdokumentovaná vojenská pacifikácia Nitry a dokladá sa kontinuita v pochovávaní (Hájnik 2019, 117).

<sup>38</sup> Zrejme v období rokov 1109 – 1110 (Bugan 2007, 59). V tejto súvislosti nie je celkom vyjasnená situácia so sv. Bystrikom, označovaným za nitrianskeho biskupa, ktorý zomrel počas domáceho povstania v roku 1046 spolu s biskupmi Gerardom a Buldusom a boli spoločne kanonizovaný (Bugan 2007, 76-80).

<sup>39</sup> Wiching bol síce benediktín, ale jeho biskupská konsekrácia bola spojená s územnou diecézou a nie s osobnými kompetenciami.

<sup>40</sup> Opačne je to napr. v lokalite Valy pri Mikulčiciach, kde po zániku Veľkej Moravy osídlenie v podstate nepokračovalo a archeológovia mohli skúmať priame situácie bez neskorších zásahov.

<sup>41</sup> Napr. v Pasove je zaznačený kostol zo začiatku 5. stor., ktorý po roku 460 „skrášlili“ sv. Severín, avšak archeologicky nie je jednoznačne určený (Päffgen 2016, 288).

<sup>42</sup> Spomína to vsuvka v diele O obrátení Bavorom a Korutáncov (Conversio 2011, 11; Conversio 2011, 273).

<sup>43</sup> Uvedený dátum, akceptovaný aj súčasnými historikmi, uviedol už roku 1835 nitriansky biskup Jozef Vurum (Bagin 1981, 43). Na tomto mieste nebudeme reflektovať zložitú otázku okolo dôvodu vysviacky kostola, ktorá je medzi odborníkmi diskutovaná hlavne z dôvodu, že Pribina je v dobovom zázname opisovaný ako pohan. Uvedená skutočnosť sa vysvetľuje rozlične a nechýbajú aj názory o jej spochybení (súhrnne: Botek, 2018, 93-94).

<sup>44</sup> Len okrajovo spomeňme, že sa napr. predpokladá, že záujmové sféry boli jednoznačne vyčlenené až v roku 829, prípadne v tom niektorí vidia kompetenčné spory o naddunajské územie Pasova a Salzbutrgu

ných oslavách roku 1933, pričom sa stotožňoval s východnou časťou „Dolného kostola“ nitrianskej katedrály s apsidálnym záverom<sup>45</sup>. A to aj napriek negatívnym výsledkom archeologického výskumu, ktoré túto časť datovali do prelomu 12./13. storočia (Bednár – Poláková 2011, 186). Kontinuálna stavebná činnosť v hradnom okrsku temer úplne zničila najstaršie nálezy. Niektoré nálezové situácie však umožňujú predpokladať v tomto priestore murovanú stavbu z 1. polovice 9. storočia. Pod veľkomoravským valom I sa našli na dvoch miestach maltové zhluky (stavebný odpad a zvyšok po miešaní), v samotnom vale sekundárne použitá stavebná suť a poukazuje sa na podobnosť s maltou fragmentu muriva zisteného v severovýchodnej časti paláca (Bednár 2012, 148-149, Bednár – Ruttkay 2014, 231). Nálezy dokladajú neznámu murovanú stavbu na vrchole hradného kopca, ktorá bola s najväčšou pravdepodobnosťou sakrálnym objektom, ktorým mohol byť uvedený Pribinov kostol (Šalkovský 2019, 223).

Väzba medzi kostolom, vysväteným Pribinovi, a neskorším situovaním biskupstva do tohto sídla nebude iste náhodná (König 2017, 22). Môžeme predpokladať, že Nitra sa stala misijným centrom franského duchovenstva. Archeologické nálezy i fragmenty architektonických článkov svedčia o ďalšej stavebnej aktivite v 2. polovici 9. storočia. Došlo k výstavbe obranného valu okolo celého obvodu hradného kopca. Na jeho vrchole vznikol nový rozsiahly stavebný komplex a došlo k výraznej prestavbe staršieho objektu, ktorú charakterizuje stavebný materiál v podobe kvádrového muriva z bieleho litotamniového vápenca. Veľké množstvo kvádrov druhotne použili v zásype komorového valu z 11. storočia a v murive neskorománskej časti kostola z prelomu 12./13. storočia (Bednár 2012, 149, Bednár – Ruttkay 2014, 232). Okrem fragmentov muriva sa našli aj časti dvoch architektonických článkov v sekundárnej polohe, jeden s reliéfnym zdobením na báze perlovca, druhý s trojakou dekoráciou rustikalizujúcich motívov (akantových listov, jazykov, ľudských hláv)<sup>46</sup>. Väčšinou sa dokladá ich súvislosť s karolínskym prostredím – výrazovo nepochopené tvaroslovie umožňuje uvažovať o 9. storočí (Bednár 2011, 118). Názor o antickom pôvode (napr. Steinhübel 2004, 13-14) nenašiel v odbornej obci zástancov. Zvyšky muriva sa nachádzajú sekundárne aj vo vale II, datovanom do začiatku 11. storočia (Bednár – Poláková 2011, 187). Je vysoko pravdepodobné, že k tejto prestavbe došlo v 2. polovici 9. storočia a to v súvislosti so vznikom nitrianskeho biskupstva<sup>47</sup>. Starší Pribinov chrám zrejme nevyhovoval novej reprezentačnej funkcii. Ak si uvedomíme, že biskupom sa stal Wiching, je logická karolínska proveniencia spomenutých architektonických článkov. Staviteľia pravdepodobne prišli z niektorej bavorskej dielne – analogicky môžeme spomenúť staviteľov, ktorých poslal salzburský arcibiskup Liupram (836 – 859) Pribinovi na stavbu chrámu sv. Hadriána (Conversio 2011, 11; Conversio 2011, 275). O to skôr mohol získať takýchto staviteľov Wiching – aj z niektorej kláštornej huty.

Ak si uvedomíme, že v lokalite Valy pri Mikulčiciach, považovanej za mocenské centrum Veľkej Moravy, sa doposiaľ archeologicky odkryli zvyšky 10 - 12 kostolov (v závislosti od interpretácie) a v aglomerácii Staré Město-Uherské Hradište (vo veľkej miere narušenej mladšou zástavbou) je to 5 objektov a niekoľko ďalších bez možnosti presného zaradenia, je jasné, že aj na území Nitry, ktorá bola jedným z veľkomoravských centier, muselo existovať viacero sakrálnych stavieb. Stáročný kontinuálny stavebný vývoj však má za následok nielen ich zánik, ale aj stratu ich stôp temer

(Špetko 1988, 29; Ruttkay 2012, 120). Salzburský arcibiskup Liupram svätzil osobne kostoly Pribinovi a Kocelovi v Panónii. Kardash spomína, že niektoré územia v Panónii sa jurisdikčne menili ešte v 30-tych rokoch 9. storočia (Kardash 2019, 17-18).

<sup>45</sup> Súhrne o dobových názoroch napísal Peter Ivanič (2008, 60-69).

<sup>46</sup> Tento druhý fragment sa najnovšie datuje na koniec 11. stor. (Samuel – Pomfyová – Buran 2017, 498).

<sup>47</sup> Alternatívne sa uvažuje o úzkej väzbe murovaných stavieb s obdobím vlády Svätopluka I. (Hanuljak 2019, 78).

bez zvyškov. Len výnimočne je možné naraziť na fragmenty ranostredovekej architektúry. Možno spomenúť napr. fragmenty sutiny s omietkou podobnou veľkomoravskej pri výkope na Kupeckej ulici, umožňujúce predpokladať sakrálnu stavbu v 9. storočí na predhradí (RuttKayová – RuttKay 1997, 109). Na základe datovania niektorých hrobov do veľkomoravského obdobia v priestore niekdajšieho hradiska v polohe „Vršok“ (pri piaristickom kostole) sa pripúšťala existencia ďalšej sakrálny stavby (súhrnne Fusek – Bednár 2008, 36). Ostatné vyhodnotenie hrobov ich charakterizuje ako rozptýlené v sídliskovom prostredí a teda ich vzťah k predpokladanému kostolu sa nedá dokázať (Hanuliak 2019, 81).

Veľký počet sakrálnych stavieb na spomenutých dvoch moravských lokalitách viedol k hypotéze o tzv. „rodine kostolov“. V zásade ide o uplatnenie spôsobu rímskej „procesnej liturgie“, ktorá sa na väčšie slávnosti konala postupne v rôznych mestských kostoloch Ríma za účasti veriacich i duchovenstva. Jej prenos do západnej Európy súvisí s „rímskou imitáciou“ karolínskeho obdobia a vyskytoval sa vo všetkých väčších mestách a hlavne v biskupských sídlach. Práve tento zvyk, uplatňovaný vo franskom prostredí, mohol ovplyvniť i situáciu sakrálny topografie na Veľkej Morave a môžeme ho predpokladať aj v Nitre (súhrnne Pomfuyová 2010). Uvedený názor výrazne podporuje skutočnosť, že Nitra bola silným cirkevným strediskom franského duchovenstva, a tak spomenutá prax i tu mohla viesť k vzniku viacerých sakrálnych objektov, najmä po vysviacke Wichinga za Nitrianskeho biskupa. Preto by bolo logické očakávať v nitrianskom sídelnom okrsku nálezy viacerých sakrálnych architektúr.

Za jeden z takýchto objektov sa dlho pokladal nález staršej stavby na Martinskom vrchu, ktorá sa našla pod asanovaným románskym kostolom. Ide o jednolodie s rovným záverom, z ktorého sa okrem základového muriva lode miestami zachovali aj zvyšky nadzemného muriva svätyne. Autor výskumu dotoval najstaršiu fázu do polovice 9. storočia a vyslovil názor o možnom stotožnení objektu s už spomínaným Pribinovým kostolom (Chropovský 1972, 194-195). Jeho tvarovú skladbu neinterpretovoval správne – do jeho dĺžky začlenil aj mladšiu západnú prístavbu<sup>48</sup>. Korekcia sa uskutočnila vďaka revíznemu výskumu z rokov 1997 a 2005 (RuttKay 2011, 60-61)<sup>49</sup>. Objekt bol omietnutý, na omietkových úlomkoch sa zachovali zvyšky freskovej maľby v okrových a červených lineárnych vzoroch<sup>50</sup>. V nálezoch sa potvrdili aj zvyšky maltovej podlahy. B. Chropovský poukazoval na karolínsky typ stavby s rovným záverom, spomenul ale aj juhoeurópske – dalmátske príklady, a uviedol, že technika budovania základov – ukladania veľkých kameňov pod náročia – je analogická Pribinovmu zalavárskemu kostolu (Chropovský 1972, 181). Vzhľadom na skutočnosť, že masívna hrúbka murív je obdobná s príkladom z franského prostredia, sa uvažovalo, že objekt mohla stavať franská misia, možno ešte za Pribinovho pôsobenia (Štefanovičová 2001, 114). Pri ostatnom vyhodnotení novoodhalených situácií sa dnes nedá s určitosťou potvrdiť, či uvedená stavba spadá do obdobia Veľkej Moravy, pretože chýbajú jednoznačne datované skutočnosti (aj vplyvom invázií zásahov (Fusek – Bednár 2008, 36; Samuel 2015, 125))<sup>51</sup>. Datovanie do veľkomoravského obdobia nie je teda úplne vylúčené, ale predbežne spochybnené.

<sup>48</sup> Chrám sa nachádzal v areáli využívanom armádou, preto bol jeho výskum časovo limitovaný. To spôsobilo aj urýchlené uzavretie výskumnej správy bez dostatočne podrobného zamerania a z toho plynúce nejednoznačné interpretácie pôdorysu, dokonca i rozdielne tvarové pomery.

<sup>49</sup> Zistilo sa, že murivo bolo dodatočne výrazne narušené výkopmi pre trasovanie inžinierskych sietí – zničená bola temer celá južná stena, časť západnej a aj svätyne. Mnohé predtým dokumentované úseky murív a základov zanikli. Po zmene užívateľských vzťahov sa pristúpilo koncom roku 2013 k celkovému odokrytiu nálezov.

<sup>50</sup> Analýzy preukázali, že na zľahka vyhladený povrch bola nanosená hustejšia, piesok obsahujúca kaša. Polychrómia bola nanášaná do čerstvej vlhkej masy v dvoch vrstvách (Hammer – Misar 2001, 148).

<sup>51</sup> Diskutovaná je aj samotná existencia opevneného sídla (Šalkovský 2019, 224).

Na území Nitry okrem už spomenutých nejednoznačných nálezov nemáme priame doklady veľkomoravských sakrálnych architektúr. Je otázne, či niektoré ranorománske stavby nemôžu stáť na mieste zaniknutých veľkomoravských chrámov. Tu by bolo možné spomenúť kostol sv. Štefana v Párovciach. Súčasný románsky kostol s polkruhovou apsidou je postavený na zvyškoch staršej stavby s apsidou podkovovitou. Autor výskumu najstaršiu časť datoval do 10. storočia (Polla 1964, 14), so staršími názormi sa v súčasnosti polemizuje aj z dôvodu nedôsledného publikovania nálezových skutočností<sup>52</sup>. Najnovšie vyhodnotenie uvádza jeho vznik najneskôr na prelom 11. a 12. storočia (Samuel 2015a, 128). Jednoznačné odpovede môže dať len nový výskum. Aj neďaleký dražovský Kostol sv. Michala je postavený na starších základoch s podkovovitou apsidou. Pôvodne sa predpokladalo, že bol súčasťou zaniknutého zemepanského sídla. Dnešné poznatky síce zistené zvyšky opevnenia charakterizujú ako veľkomoravskú tradíciu, na základe hrobov predpokladajú ich vznik v 11. storočí (Šalkovský 2019, 225). Najstaršia fáza kostola nie je spoľahlivo datovaná, odraziť sa možno od druhej stavebnej etapy, pochádzajúcej asi z polovice 11. storočia (Paulusová 2011, 109), resp. zo začiatku 12. storočia (Samuel 2015b, 131). Obe spomenuté stavby nemajú zistené veľkomoravské substancie, ale principiálne nie je vylúčený ich vznik na miestach starších zaniknutých objektov. Naznačené súvislosti môžu implikovať hustejšiu sieť veľkomoravských sakrálnych objektov v intraviláne Nitry, resp. jej bezprostredného okolia.

## Záver

Nitra si ako sídlo Pribinovho kniežatstva udržala svoje výnimočné postavenie aj v období Veľkej Moravy, bola jedno z najrozvinutejších naddunajských sídel a stredisko civilnej i cirkevnej správnej štruktúry. Tento význam podčiarkuje i prvá písomná zmienka o vysviacke kresťanského chrámu i neskoršie samostatné postavenie v rámci Veľkej Moravy, ktoré sa prenieslo i do ranouhorskeho štátu. Stala sa strediskom franskej misijnej aktivity a možno i sídlom archyepresbyteriátu. Nie je preto náhodné, že roku 880 bola práve ona zvolená za biskupské sídlo novosväteného biskupa Wichinga. Stret západnej a východnej cirkevnej koncepcie sa premietol do stretu Wichinga k arcibiskupovi Metodovi a vyústil neskôr do vyhnania Metodových žiakov. Dominantnosť franského kléru ostala zachovaná aj po odchode Wichinga do Arnulfových služieb. Možno oprávnené predpokladať, že po obnovení arcidiecézy v roku 899 bola Nitra jedným zo sídel nových hierarchov, ako to môžu naznačovať i zmienky v neskorších listinách. Po definitívnom zániku Veľkej Moravy nitrianske biskupstvo prežíva vo forme kapituly a k jeho obnoveniu dochádza až začiatkom 11. storočia. Kontinuálny rozvoj sídla zničil priame stavebné doklady biskupského sídla i chrámu. Z archeologických nálezov stavebných fragmentov však môžeme predpokladať sakrálne stavby na hradnom kopci i v terajšej mestskej zástavbe. Analogicky k situácii v iných veľkomoravských centrách môžeme predpokladať aj väčšie zoskupenie kostolov, možno na spôsob karolínskej „procesnej“ liturgie.

## REFERENCES

- Bača, Robert. 2016. K patrocíniumu kostola sv. Margity Antiochijskej v Kopčanoch. In *Slovenská archeológia* LXIV/1, 145-176.
- Barteková, Anna. 2014. Kostol sv. Štefana v Nitre – Párovciach. In *Musaica XXVIII*. Zborník Filozofickej fakulty UK. Bratislava, 163-190.
- Bagin, Anton. 1982. Apoštolové Slovanů Cyril a Metoděj a Velká Morava. Praha.

<sup>52</sup> A. Barteková (2014, 168) datovala túto časť najskôr do 11. storočia.



- Baláž, Peter. 2015.* Pseudokresťanskí Moravia, Nitrianski neofyti a najkresťanskejší Frankovia [Pseudo-Christian Moravians, the Neophytes of Nitra and the Earnest Christian Franks]. In *Konštantínove listy [Constantine's Letters]* 8, 14-24.
- Bavorský episkopát pápežovi. 1964.* Bavorský episkopát pápežovi. In Ratkoš, Peter (eds.) *Pramene k dejinám Veľkej Moravy*. Bratislava, 206-210.
- Bednár, Peter. 2011.* Počiatky nitrianskeho hradu. In Judák, Viliam – Bednár, Peter – Medvecký, Jozef (eds.). *Kolíška kresťanstva na Slovensku. Nitriansky hrad a Katedrála sv. Emerána v premenách času*. Nitra, 114-121.
- Bednár, Peter. 2012.* Nitra v časoch pôsobenia sv. Konštantína – Cyrila a sv. Metoda. In Panis, Branislav – Ruttkay, Matej – Turčan, Vladimír (eds.). *Bratia, ktorí menili svet – Konštantín a Metod*. Bratislava, 145-156.
- Bednár, Peter – Poláková, Zuzana. 2011.* Katedrála sv. Emerána. In Judák, Viliam – Bednár, Peter – Medvecký Jozef (eds.). *Kolíška kresťanstva na Slovensku. Nitriansky hrad a Katedrála sv. Emerána v premenách času*. Nitra, 184-207.
- Bednár, Peter – Ruttkay, Matej. 2014.* Nitra. In Kouřil, Pavel a kol. (eds.). *Velká Morava a počátky křesťanství*. Brno, 229-234.
- Below, Georg von – Meinecke, Friedrich. 1907.* *Handbuch der mittelalterlichen und neueren Geschichte*. Abteilung IV. München – Berlin, 1907.
- Betti, Maddalena. 2014.* The making of christian Moravia. Papal power and political reality. Leiden – Boston.
- Botek, Andrej. 2014.* Veľkomoravské 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* 28/1. Martin, 91-116.
- Bowlus, Charles. 1995.* Franks, Moravians and Magyars. The Struggle for the Middle Danube 788 – 907. Philadelphia.
- Bugan, Bystrík. 2007.* Svätý Bystrík. Bratislava.
- Conversio. 2011.* *Conversio Bagoariorum et Carantanorum (Obrácení Bavorů a Korutánců)*, 2011. In Bartoňková, Dagmar – Večerka, Radoslav (eds.). *Magnae Moraviae Fontes Historici III. Diplomata. Epistolae. Textus Historici Varii. Edicio secunda, revisa et aucta. Prameny k dejinám Veľkej Moravy III. Listiny, listy, různé historické texty. Druhé, revidované a rozšírené vydání*. Praha, 253-283.
- Curta, Florin. 2019.* *Eastern Europe in the Middle Ages (500–1300)*. Leiden.
- Dopsch, Heinz. 1986.* Passau als Zentrum der Slawenmission. Ein Beitrag zur Geschichte des „Grossmährischen Reiches“. In *Südostdeutsches Archiv* 28-29, 5-28.
- Fichtenau, Heinrich. 1964.* Urkundenfälschungen Pilgrims von Passau. In *Mitteilungen des Oberösterreichischen Landesarchivs* 8. Linz, 81-100.
- Fusek, Gabriel – Bednár, Peter. 2008.* Die (vermutete) Kirche am Burgberg in Nitra (Slowakei). In Pippal, Martina – Heiko, Daim (eds.). *Frühmittelalterliche Wandmalereien aus Mähren und Slowakei. Architektonischer Kontext und herstellungstechnische Analyse. Monographien zur Frühgeschichte und Archäologie* 12. Innsbruck, 31-45.
- Gallusová, Michaela – Herucová, Angelika. 2013.* Konštantín a Metod v Panónii – zastavenie u Kocela. In Lukáčová, Martina – Husár, Martin – Ivanič, Peter – Hetényi, Martin (eds.). *Tradícia a prítomnosť misijného diela sv. Cyrila a Metoda*. Nitra, 110-120.
- Galuška, Luděk. 2014.* Křesťanství v období byzantské misie a Metodějova arcibiskupství na bázi archeologických pramenů z oblasti Veligradu – Starého Města a Uherského Hradiště. In Kouřil, Pavel et al. (eds.). *Cyriometodějská misie a Europa*. Brno, 74-85.

- Gluchman, Vasil.* 2018. Ethics and Politics of Great Moravia of the 9th. Century. In *Ethics and Bioethics (in Central Europe)*, Vol. 8/1-2. Warszawa, 15-31.
- Goldberg, Eric, J.* 2006. Struggle for Empire Kingship and Conflict under Louis the German, 817 – 876. Ithaka + London.
- Hájnik, Jakub.* 2019. Včasnostredoveké sekerovité hrivny z územia strednej Európy. In *Musaica archaeologica* 4/2, 111-172.
- Hanuliak, Milan.* 2019. Štruktúra veľkomoravského hradskeho mesta Nitrava na základe pochovania. In *Jenčík, Peter – Staneková, Zuzana (eds.). Hradiská - svedkovia dávnych čias II. Dolná Mariková*, 75-89.
- Hammer, Ivo – Misar, Matthias.* 2001. Frühmittelalterliche Wandmalerei zwischen March- und Donautal – Vorbericht. In *Galuška, Luděk – Kouřil, Pavel – Měřínský, Zdeněk (eds.). Velká Morava mezi Východem a Západem. Sborník příspěvků mezinárodní vědecké konference. Brno*, 139-154.
- Havlík, Lubomír, E.* 1992. Kronika o Velké Moravě. Brno.
- Hetényi, Martin.* 2008. K platforme politiky Rastislava pred príchodom byzantskej misie [On the basis of Rastislav's policy before the Byzantine mission arrival]. In *Konštantínove listy [Constantine's Letters]* 1, 70-83.
- Hnilica, Ján.* 1988. Sv. Cyril a Metod – ich pomer k Sv. Písmu a vzájomné vzťahy s Rímom. In *Kružliak, Imrich – Hnilica, Ján (eds.). Prvoučiteľ národa slovenského. Zborník na pamiatku tisícstého výročia smrti sv. Metoda. Rím*, 113-152.
- Hrušovský, František.* 1988. Styky slovenských kniežat so Svätou stolicou. In *Kružliak, Imrich – Hnilica, Ján (eds.) Prvoučiteľ národa slovenského. Zborník na pamiatku tisícstého výročia smrti sv. Metoda. Rím*, 74-112.
- Charvát, Petr.* 2014. A montibus usque ad mare: Morava a Benátky v 9. století. In *Kouřil, Pavel et al. (eds.). Cyrilometodějská misie a Europa. Brno*, 226-229.
- Chropovský, Bohuslav.* 1972. Príspevok k problematike cirkevnej architektúry a počiatkoch kresťanstva na Slovensku. In *Monumentorum tutela. Ochrana pamiatok* 8. Bratislava, 173-208.
- Illáš, Martin.* 2011. Adriatický pôvod niektorých predrománskych kostolov v strednom Podunajsku. In *ARS* 44/2, 252-270.
- Illáš, Martin.* 2017. Niekoľko úvah o Pribinovi, Mojmirovcoch a Veľkej Morave (príspevok k diskusii o včasnostredovekých dejinách Moravy a západného Slovenska). In *Moravský historický sborník. Ročenka Moravského národného kongresu 2011 – 2016. Brno*, 179-247.
- Ivanič, Peter.* 2008. Pribinov kostol v Nitre v zrkadle historiografie [Problematics of Pribina's church in Nitra from the perspective of historiography]. In *Konštantínove listy [Constantine's Letters]* 1, 60-69.
- Ivanič, Peter.* 2011. Západní Slovania v ranom stredoveku. *História – kultúra – hospodárstvo – náboženstvo. Nitra*.
- Judák, Viliam.* 2011. Dejiny Nitrianskeho biskupstva. In *Judák, Viliam – Bednár, Peter – Medvecký Jozef (eds.). Kolíska kresťanstva na Slovensku. Nitriansky hrad a Katedrála sv. Emerána v premenách času. Nitra*, 14-63 a poznámky na 472-476.
- Kardash, Ostap.* 2019. Проблема розмежування місіонерських сфер впливу латинських церковних діоцезів на пост-аварському просторі першої половини IX ст. (The problem of demarcation of the missionary spheres of influence of the Latin Church dioceses in the post-Avar space during the first half of the 9th century. In *Українсько-угорські етуди. Вип. 3. (Ukrainian – Hungarian Studies. Output 3.). Lwow*, 6-34.
- Kolník, Titus.* 2012. Počiatky kresťanstva v strednom Podunajsku vo svetle historických a archeologických prameňov. In *Panis, Branislav – Ruttkay, Matej – Turčan, Vladimír (eds.). Bratia, ktorí menili svet – Konštantín a Metod. Bratislava*, 9-46.

- 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.
- Kozmova kronika česká. 1964.* Kozmova kronika česká. In *Ratkoš, Peter (eds.) Pramene k dejinám Velkej Moravy*. Bratislava, 363-365.
- Kožiak, Rastislav. 2006.* Christianizácia Avarov a Slovanov na strednom Dunaji – príbeh svätcov-misionárov. Svätá vojna, alebo kultúrny šok? In *Kožiak, Rastislav – Nemeš, Jaroslav (eds.) Svätec a jeho funkcia v spoločnosti I*. Bratislava, 121-148.
- Marsina, Richard. 1985.* Metodov boj. Bratislava.
- Marsina, Richard. 2013.* Zápas o používanie slovanského jazyka v liturgii na Velkej Morave. In *Lukáčová, Martina – Husár, Martin – Ivanič, Peter – Hetényi, Martin (eds.) Tradícia a prítomnosť misijného diela sv. Cyrila a Metoda*. Nitra, 101-109.
- MMFH III. 2011.* Bartoňková, Dagmar – Večerka, Radoslav (eds.). *Magnae Moraviae Fontes Historici III. Diplomata. Epistolae. Textus Historici Varii*. Edicio secunda, revisa et aucta. Pramene k dejinám Velké Moravy III. Listiny, listy, různé historické texty. Druhé, revidované a rozšírené vydání. Praha.
- MMFH IV. 2013.* Bartoňková, Dagmar – Večerka, Radoslav (eds.). *Magnae Moraviae Fontes Historici III. Leges, textus iuridici*. Edicio secunda, revisa et aucta. Pramene k dejinám Velké Moravy IV. Zákony, právní texty. Druhé, revidované a rozšírené vydání. Praha.
- Päffgen, Bernd. 2016.* Kirchen in der Raetia Secunda. In *Strobel, Karl – Dolenz, Heimo (eds.) Akten des Internationalen Kolloquiums Klagenfurt 6.-7. Dezember 2013*. Graz, 277-320.
- Paulusová, Silvia. 2011.* Dražovce, románsky kostol sv. Michala – pamiatkový výskum a metodika obnovy. In *Ranostredoveká sakrálna architektúra Nitrianskeho kraja*. Nitra, 103-112.
- Pieta, Karol – Ruttkay, Matej. 2018.* Centrá Velkej Moravy a ich prezentácia. Nitra a Bojná. In *Petrášová, Silvia (eds.) Monumentorum tutela/Ochrana pamiatok 29*. Bratislava, 15-34.
- Pohl, Walter. 2002.* Die Awaren. Ein Steppenvolk in Mitteleuropa 567 – 822 n. Chr. Zweite, aktualisierte Auflage. München.
- Pomfyová, Bibiana. 2010.* Die Interpretationsmöglichkeiten der Sakraltopographie in Mikulčice. In *Frühmittelalterliche Kirchen als archäologische und historische Quelle. Internationale Tagungen in Mikulčice VIII*. Brno, 87-100.
- Ratkoš, Peter. 1964.* Pramene k dejinám Velkej Moravy, Bratislava.
- Ruttkay, Matej. 2011.* Možnosti prezentácie zaniknutých kostolov v Nitre na Martinskom vrchu. In *Ranostredoveká sakrálna architektúra Nitrianskeho kraja*. Nitra, 59-68.
- Ruttkay, Matej. 2012.* Mocenské centrá nitrianskeho kniežatstva. In *Panis, Branislav – Ruttkay, Matej – Turčan, Vladimír (eds.) Bratia, ktorí menili svet – Konštantín a Metod*. Bratislava, 115-144.
- Ruttkayová, Jaroslava – Ruttkay, Matej. 1997.* Výsledky výskumu v Nitre – Starom Meste v roku 1994. In *Archaeologia historica 22*. Brno, 103-113.
- Samuel, Marián. 2015.* Nitra, časť Chrenová, poloha Martinský vrch. Zaniknutý kostol sv. Martina. In *Pomfyová, Bibiana et al. (eds.) Stredoveký kostol. Historické a funkčné premeny architektúry*. 1. zväzok. Bratislava, 122-125.
- Samuel, Marián. 2015a.* Nitra, poloha Párovská ulica. Kostol sv. Štefana kráľa. In *Pomfyová, Bibiana et al. (eds.) Stredoveký kostol. Historické a funkčné premeny architektúry*. 1. zväzok. Bratislava, 126-128.
- Samuel, Marián. 2015b.* Nitra, časť Dražovce. Kostol sv. Michala archanjela. In *Pomfyová, Bibiana et al. (eds.) Stredoveký kostol. Historické a funkčné premeny architektúry*. 1. zväzok. Bratislava, 128-133.

- Samuel, Marián – Pomfyová, Bibiana – Buran, Dušan. 2015.* Nitra. Katedrálnoy Kostol sv. Emeráma, Svorada a Benedikta. In Pomfyová, Bibiana et al. (eds.). *Stredoveký kostol. Historické a funkčné premeny architektúry*. 1. zväzok. Bratislava, 493-511.
- Selucký, Pavel. 2010.* Sv. Kliment u Osvětiman a Velká Morava. Koryčany.
- Steinhübel, Ján. 1994.* Štyri veľkomoravské biskupstvá. In *Slovanské štúdie* 38/1, 21-39.
- Steinhübel, Ján. 2004.* Nitrianske kniežatstvo. 1. vydanie. Bratislava – Budmerice.
- Steinhübel, Ján. 2014.* Metodov konflikt s bavorskými biskupmi. In Kouřil, Pavel et al. (eds.). *Cyrlometodějská misie a Europa*. Brno, 220-225.
- Summo pontifici. 2011.* Summo pontifici et universale papae, non unius urbis, sed tocius orbis domno, Johani, Romane sedis magnifico gubernatori / Nejvyššímu veleknězi a všeobecnému papeži Janovi, pánu nikoliv jediného města, nýbrž celého světa, vznešenému správci římské stolice, 2011. In Bartoňková, Dagmar – Večerka, Radoslav (eds.). *Magnae Moraviae Fontes Historici III. Diplomata. Epistolae. Textus Historici Varii. Ediciosecunda, revisa et aucta. Prameny k dějinám Velké Moravy III. Listiny, listy, různé historické texty. Druhé, revidované a rozšířené vydání*. Praha, 196-208.
- Šalkovský, Peter. 2019.* K územným zoskupeniam slovanských hradov vo včasnóm stredoveku. In Jenčík, Peter – Staneková, Zuzana (eds.). *Hradiská – svedkovia dávnych čias II. Dolná Mariková*, 221-236.
- Šášky, Ladislav. 1981.* Kamenná krása našich miest. Bratislava.
- Škoviera, Andrej. 2010.* Svätí slovanskí sedmopočetníci. Bratislava.
- Škoviera, Andrej (ed.). 2013.* Pramene o živote svätých Cyrila a Metoda a ich učeníkov. Bratislava.
- Špetko, Jozef. 1988.* Kristianizácia Slovienov v predcyrlometodskom období (od 5. až do polovice 9. storočia). In Kružliak, Imrich – Hnilica, Ján (eds.). *Prvoučiteľ národa slovenského. Zborník na pamiatku tisícstého výročia smrti sv. Metoda*. Rím, 11-31.
- Štefanovičová, Tatiana. 2001.* Architektúra Veľkej Moravy v európskom kontexte. In Galuška, Luděk – Kouřil, Pavel – Měřínský, Zdeněk (eds.). *Velká Morava mezi Východem a Západem. Sborník příspěvků mezinárodní vědecké konference*. Brno, 397-406.
- Tönsmeier, Hans Dieter. 2013.* In castro Chezilonisnoviter Mosapurc vocato. In Koceľ a Blatnohrad. *Marianka*, 25-65 a 66-131.
- Vavák, Július. 2015.* Včasnostredoveké hrady na juhozápade malých Karpát. Ich vznik, význam a úloha. In *Hradiská – svedkovia dávnych čias. Zborník odborných príspevkov o hradiskách a ich obyvateľoch*. Dolná Mariková, 101-126.
- Zubko, Peter. 2014.* Kult svätých Cyrila a Metoda v latinskej Cirkvi. Ružomberok
- Život Klimenta, 2013.* Život Klimenta od Theofylakta Ochridského. In Škoviera, Andrej (ed). *Pramene o živote svätých Cyrila a Metoda a ich učeníkov*. Bratislava, 99-136.
- Život Metoda, 2013.* Život Metoda. In Škoviera, Andrej (eds). *Pramene o živote svätých Cyrila a Metoda a ich učeníkov*. Bratislava, 45-56.

doc. Mgr. Ing. arch. Andrej Botek, PhD.

STU in Bratislava

Faculty of Architecture

Institute of History and Theory of Architecture and Monument Restoration

Námestie slobody 19

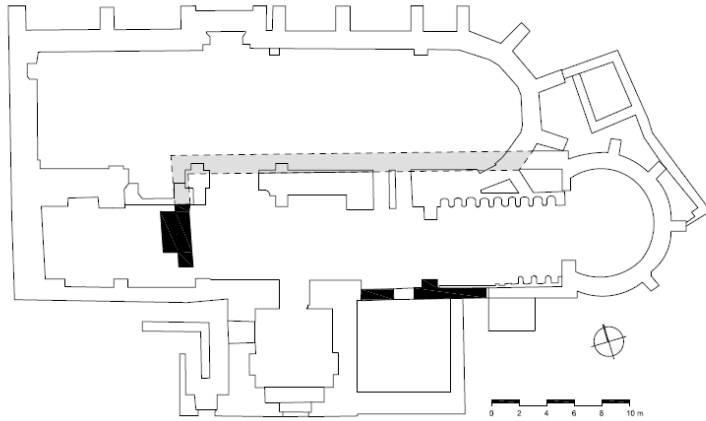
812 45 Bratislava

Slovakia

and.botek@stuba.sk

Comenius Univesity in Bratislava  
Faculty of Roman Catholic Theology of Cyril and Methodius  
Chair of Church History  
Kapitulská 26  
814 58 Bratislava  
Slovakia  
botek@frcth.uniba.sk

## Prílohy / Appendix



**Obr. 1** Pôdorys Nitrianskej katedrály s vyznačením najstarších zistených častí. Fragment v južnom múre pripúšťa dendrochronologické meranie do druhých dvoch tretín 10. stor. Zdroj: Botek, 2014, 97. Autori: Erdélyi, Robert – Vachová, Barbora, podľa Petra Bednára.

**Fig. 1** Ground plan of the Nitra – Cathedrale with an indication of the oldest parts found. The southern wall's fragment allows according to the dendrochronological measurements until the second two thirds of the 10th century. Source: Botek, 2014, 97. Authors: Erdélyi, Robert – Vachová, Barbora, according to Peter Bednár.



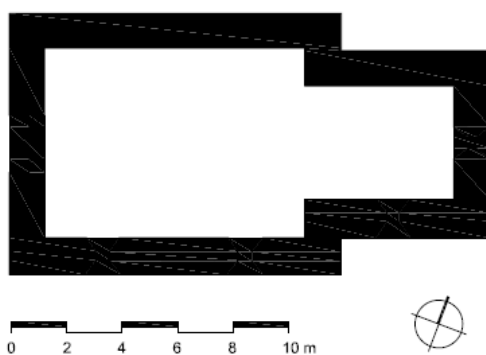
**Obr. 2a** Kamenný článok z predpokladanej prestavby nitrianskeho hradného kostola z 2. pol. 9. stor. Foto: Vladimír Plekanec.

**Fig. 2a** The stone figure from the expected rebuilding of the castle – church in Nitra from the 2nd half of the 9th century. Photo: Vladimír Plekanec.



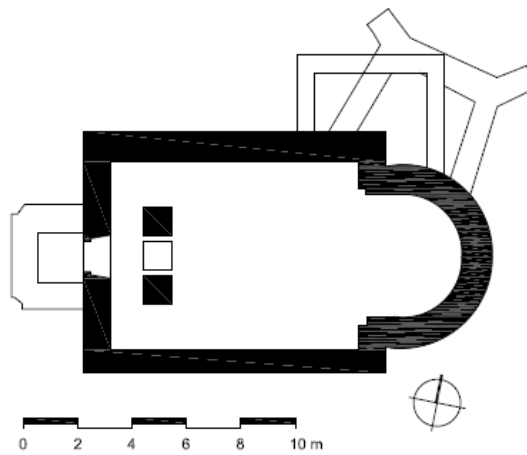
**Obr. 2b** Kamenný článok z predpokladanej prestavby nitrianskeho hradného kostola z 11. stor. Foto: Vladimír Plekanec.

**Fig. 2b** The stone figure from the expected rebuilding of the castle – church in Nitra from the 11th century. Photo: Vladimír Plekanec.



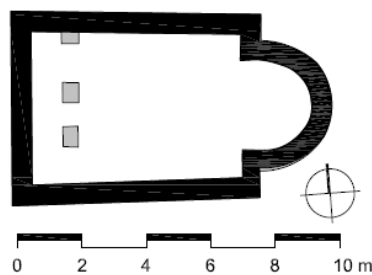
**Obr. 3** Pôdorys najstaršej fázy kostola na Martinskom vrchu podľa najnovších výskumov. Zdroj: Botek, 2014, 92. Autori: Erdélyi, Robert – Vachová, Barbora.

**Fig. 3** Ground plan of the oldest phase of the church on Martinský vrch according to the newest investigations. Source: Botek, 2014, 92. Authors: Erdélyi, Robert – Vachová, Barbora.



Obr. 4 Pôdorys najstaršej fázy kostola v Nitre – Párovciach. Zdroj: Botek, 2014, 171. Autori: Erdélyi, Robert – Vachová, Barbora, podľa Anny Bartekovej.

Fig. 4 Ground plan of the oldest phase of the church in Nitra – Párovce. Source: Botek, 2014, 171. Authors: Erdélyi, Robert – Vachová, Barbora, according to Anna Barteková.



Obr. 5 Pôdorys najstaršej fázy kostola v Drážovciach. Zdroj: Botek, 2014, 92. Autori: Erdélyi, Robert – Vachová, Barbora, podľa Silvie Paulusovej.

Fig. 5 Ground plan of the oldest phase of the church in Drážovce. Source: Botek, 2014, 92. Authors: Erdélyi, Robert – Vachová, Barbora, according to Silvia Paulusová.



# MAGNUS ERLENDSSON AND RULER MARTYRDOM ON THE SCANDINAVIAN AND SLAVIC PERIPHERY OF MEDIEVAL EUROPE<sup>1</sup>

Simon Malmenvall

DOI: 10.17846/CL.2021.14.1.23-38

**Abstract:** MALMENVALL, Simon. *Magnus Erlendsson and Ruler Martyrdom on the Scandinavian and Slavic Periphery of Medieval Europe*. From the early tenth to early twelfth centuries the eastern and northern periphery of Europe was composed of polities which had recently adopted Christianity. Here, a special common type of veneration of the saints emerged – ruler martyrs, such as Wenceslaus of Bohemia (died in 935), Boris and Gleb of Kievan Rus' (died in 1015), Magnus Erlendsson of Orkney (died between 1115 and 1117), etc. This type of sainthood refers to saints characterized by a martyr's death caused out of political self-interest by Christians themselves. One of the most representative saints pertaining to the phenomenon of ruler martyrs is jarl (earl) Magnus Erlendsson of the Orkney Isles, then part of the Norwegian kingdom. The internal political plot led by a close relative, the jarl's nonresistance on principle, and the slaughter of the innocent victim resembling Christ – all this recalls the manner of the deaths of some Slavic princes of the time, for example, Boris and Gleb of Kievan Rus'. Magnus and other ruler martyrs from that period together formed a new tradition of sainthood, previously unknown both in the Byzantine Empire and Southern (Latin) Europe, where the murdered ruler eventually became a saint who could legitimize the self-esteem of newly Christianized peoples and position them in the symbolic center of the Christian world.

**Keywords:** *Magnus Erlendsson, Orkney Isles, medieval Scandinavia, Boris and Gleb, Kievan Rus', hagiographies, ruler martyrs, medieval literature*

## Introduction

From the early tenth to early twelfth centuries the eastern and northern periphery of Europe, from Scandinavia and Rus' to the Slavic territories in the Balkans, was composed of polities which had recently adopted Christianity. Here, regardless of the rising cultural and doctrinal differences between the Western (Catholic) and Eastern (Orthodox) Christianity, a special common type of veneration of the saints emerged – ruler martyrs, such as Wenceslaus of Bohemia (died in 935), Boris and Gleb of Kievan Rus' (died in 1015), Jovan Vladimir of Dioclea (present-day Montenegro) (died in 1016), Canute IV Svensson of Denmark (died in 1086), and Magnus Erlendsson of Orkney (died between 1115 and 1117). This type of sainthood refers to saints characterized by a martyr's death caused out of political self-interest by Christians themselves, not by members of other religions or ideologies as a result of opposition against the Christian faith as such. One of the most representative saints pertaining to the phenomenon of ruler martyrs is jarl (earl) Magnus

---

<sup>1</sup> This article is part of the postdoctoral basic research project in the field of theology “Z6-1883 Ruler Saints (Martyrs) on the Periphery of Medieval Europe: Kievan Rus', Norway, Dioclea” carried out at the Faculty of Law and Business Studies (Ljubljana) and financed by the Slovenian Research Agency (ARRS) from the state budget.

Erlendsson of the Orkney Isles, then part of the Norwegian kingdom, which makes the central historical personality of this study. Together with the Scandinavian jarl, some similar representative cases, typologically comparable to Magnus Erlendsson, are taken into consideration, particularly those two from the East Slavic world, Boris and Gleb of Kievan Rus'. This phenomenon served to build the self-esteem of the ecclesiastical and secular elites of the newly Christianized polities: through the emergence of the local saints, they regarded their homelands as equally included in the world of Christian culture and being part of the biblically inspired vision of history as "salvation history."<sup>2</sup> These saints became not only models showing the ideal ethical conduct of genuine Christian rulers, but also, at least by the mid-twelfth century, the patron saints of their respective peoples and lands (Antonín 2017, 110-111).

To better understand the historical, theological, and literary background of Magnus' martyrdom, a semiotic culturological method is applied. It is based on a deep analysis of the narratives of the original sources and their spiritual and sociocultural implications, enabling to grasp the self-understanding of the ecclesiastical and secular elites behind them. The same methodology, including the concept of "salvation history," was applied by the author of this study in several of his previous works<sup>3</sup> dealing with the development of historical consciousness among the medieval Slavs belonging to the Eastern Orthodox ecclesiastical sphere after their official adoption of Christianity. On the one hand, all the studied saints are perceived as unique historical individuals who consciously decided to imitate Christ; on the other hand, however, they were part of particular sociocultural structures, fostering particular political needs in their homelands.

## Narrative sources and historiography

Written testimonies on Magnus Erlendsson are provided by three main narrative sources belonging to the corpus of Old Norse sagas: *Orkneyinga Saga* (*The Saga of the Earls of Orkney*), *Magnús Saga Lengri* (*Longer Magnus Saga*), and *Magnús Saga Skemmri* (*Shorter Magnus Saga*).<sup>4</sup> The Old Norse texts on Magnus, written between the mid-twelfth and the late thirteenth century, are interrelated and presumably had among their sources a lost Latin *Vita sancti Magni*. The account integrated into the predominantly secular *Orkneyinga Saga* – a collection of warrior and adventure tales about the deeds of the earls of Orkney – from the early thirteenth century<sup>5</sup> can be supplemented, therefore, by the two separate Magnus sagas finalized in the second half of the thirteenth century: one of greater length (*Magnus Saga Lengri*) based on previous hagiographical material from the mid-twelfth century and the *Orkneyinga Saga*, and the other of lesser length (*Magnus Saga*

<sup>2</sup> The concept of salvation history traces its origins back to the biblical exegesis in the late antiquity patristic period. The theological writers of that time interpreted the local and global historical processes in terms of the care of a loving God for mankind (Malmenvall 2017b, 68-69). Thus, they recognized God as someone "entering" into history in order to save mankind from the captivity of sin and provide it with the "fullness of life." Within relations ("encounters") between God and man, historically specific elements are placed in the context of repeatable, almost perpetual similarities (Malmenvall 2018, 89-90).

<sup>3</sup> Such as: Malmenvall 2019a; 2019b; 2019c.

<sup>4</sup> For the critical edition of the saga and hagiographical material on Magnus from which passages and information are used in this article, see: Guðmundsson 1965. The English translation with commentary of the same texts is available in: Vigfússon 1893. The English text of these sources follows the translation made by the author of this study consulting the mentioned English edition by Vigfússon.

<sup>5</sup> In its near entirety *Orkneyinga Saga* is only preserved in the fourteenth-century codex *Flateyjarbók* (literally: "book from the flat island"), where it is interpolated into accounts on the two missionary kings of Norway, Olaf Tryggvason (995 – 1000) and Olaf Haraldsson or Saint Olaf (1015 – 1028, died in 1030). For the critical edition of *Flateyjarbók*, see: Vigfússon and Unger 1860 – 1868.

*Skemmri*). The shorter Magnus saga is very similar to the content found in the *Orkneyinga Saga*. The description of the twelfth-century events constitutes the major part, from chapter 44 to 112, of this saga and deals mainly with the rivalry between the two lines of the Orkney jarl dynasty stemming from the two sons of Porfinnr, Pall and Erlendr (both died 1098), in the course of which the Orkney Isles got their first saint, Magnus Erlendsson (Beuermann 2011, 136-137). On the other hand, the longer saga abounds with theological commentary and expressly draws on a Latin eulogy from the lost life of the saint composed by a certain “magister Robert,” probably of Anglo-Saxon origin. Hence, among the mentioned three works, this text has the greatest hagiographical character (Antonsson 2007, 5-17; Jesch and Molleson 2006, 129-130, 132; Ingham 1973, 7, 15; Tomany 2008, 131-132).

The phenomenon of ruler martyrs on the eastern and northern periphery of medieval Europe has thus far never been presented in a unified historical-theological comparative study forming a coherent synthesis. This phenomenon has been only partly and fragmentarily addressed within various monographs and articles, mostly in the field of cultural history. Nevertheless, the subject of the ruler martyrs on the periphery of medieval Europe has thus far been concisely explored by Norman W. Ingham (1934 – 2015) (1984; 1990), an American cultural and literary historian, and Simon Malmenvall (2017a; 2019a; 2019b; 2019c), a Slovene historian and theologian. It was also addressed, as a comparative sketch on the medieval Slavic ruler martyrs, by Konstantin Aleksandrovich Kostromin (2016), a Russian ecclesiastical historian. In relation to previous research, the originality of these relatively new studies lies in their transnational and transconfessional approach.

A wider northern European political and cultural context of Magnus’s life and death has been addressed by Haki Antonsson (2007), a contemporary Icelandic-British historian. His works, drawing from the tradition of Erich Hoffmann (1926 – 2005) (1975), a German historian, can be regarded as a breakthrough in studying both Magnus Erlendsson and saintly cults of the Scandinavian rulers in general. Among other authors from the twentieth century, at least two prominent researchers are worth mentioning: Finnbogi Guðmundsson, an Icelandic historian, as the editor of the most elaborate (Old Norse-Icelandic) critical edition (1965) of the textual corpus on Magnus Erlendsson, and John Mooney (1862 – 1950), a Scottish historian, as the author of a comprehensive study (1935) on the sources and events concerning Saint Magnus.

## **Factual background of Magnus’s martyrdom and veneration**

Jarl Magnus Erlendsson (1106 – 1115/1117) was a ruler of the semi-independent polity of the Orkney Archipelago, north of present-day Scotland, within the Norwegian kingdom. Sources on Magnus from the saga and hagiographic material agree that he was assassinated at Easter – resembling the sacrifice of the “innocent Easter lamb,” Jesus Christ – between 1115 and 1117 at the behest of his cousin, Haakon Palsson, who had rival claims to rule the Orkney Isles and for a time contrived to coexist by dividing the realm with Magnus. Consequently, he lured Magnus to a peace-meeting on the island of Egilsay, where his men lay in ambush. When the conspiracy had been revealed, the earl decided against violent resistance to spare the lives of his men. He went to the church and, after the mass, voluntarily surrendered to the murderers. The cousin then ordered Magnus’s cook to behead his master. Soon after Magnus’s death, miracles supposedly began occurring. In 1135, the local residents demanded the disinterment of his relics, but were opposed by both jarl Paul, Haakon’s son, and bishop Vilhjalmr (William). Because of his disbelief, the bishop temporarily lost his sight and, under the strong impression of such a “divine sign,” he finally ordered Magnus’s tomb to be opened. Magnus was canonized the same year and his

relics were translated to the church in Birsay, the political center of the Orkneys of the time.<sup>6</sup> Two years later (1137) jarl Rognvald Kali Kolsson, later called Rognvald the Crusader (1136 – 1158), Magnus's nephew known as Saint Rognvald after his canonization in the late twelfth century, laid the foundations for the cathedral dedicated to Saint Magnus in Kirkwall, the new political and ecclesiastical center of the Orkney Isles (Guðmundsson 1965, 122-125; Antonsson 2006, 145; 2007, 69; Ingham 1973, 7-9).

Church dedications can reveal a certain dynamic of the popularity of his cult; it is remarkable that only one church dedication to Saint Magnus in Norway is known, whereas there were at least ten in Iceland. Since Magnus was only an earl, not a king, and since Saint Olaf was the spiritually “eternal” ruler of Norway, for centuries the hegemonic power of the Atlantic regions, the cult of Magnus might have assumed symbolic power for those smaller dominions. It is noticeable that the cathedral on the Streymoy Island in the Faroe Archipelago that was built at the beginning of the fourteenth century was dedicated to Magnus and received a relic of the saint from Orkney (Tomany 2008, 139; Antonsson 2006, 149; Blindheim 1988). Thus, Magnus can be symbolically regarded as a “periphery saint” in a twofold sense: the wider northern periphery of medieval Europe and the periphery concerning two minor semi-independent polities (Iceland and the Orkneys) within the medieval Scandinavian socio-cultural world.

The cult of Saint Magnus achieved official recognition with episcopal support. It is not clear what precisely motivated Vilhjalmr to act as he did. It can be presumed that the impending takeover of the earldom by Rognvald Kali Kolsson, Magnus's nephew, may have prompted Vilhjalmr to demonstrate his support for the cult of a close kinsman of the earldom's next ruler, who came to power in 1136/1137. Conversely, it would have been tempting for Rognvald to align his political ambitions with the memory of his martyred uncle; as his intention to keep power was to a considerable extent a competition for support among the local chieftains and clergy, he needed to identify himself with the (spiritual) history of the people over whom he aspired to rule (Antonsson 2006, 145; Thomson 1987, 61). The episcopal promotion of Magnus's cult can also be placed in a wider context: there was a tendency at that time among bishops in the Scandinavian lands to adopt native saints as patrons of their dioceses. For instance, from the beginning of the twelfth century onwards, the cult of Saint Olaf appears to have been closely associated with the bishops and later archbishops of Nidaros/Trondheim (Antonsson 2006, 147; Mortensen and Mundal 2003, 353-359). There were similar developments in Sweden, where the archdiocese of Uppsala upheld the sanctity of king Erik Jedvardsson (1156 – 1160). When Uppsala became the new see of the archbishop of Sweden in 1164, it had only been a regular episcopal see for about three decades. The archbishop and his clergy were therefore motivated to enhance Uppsala's prestige as a religious center; a royal cult, similar to Saint Olaf in Nidaros/Trondheim, provided an ideal opportunity (Antonsson 2006, 147; Lundegårdh 1997, 116-117; Bagge 2011, 177-178). Consequently, the cults of native saints played an important role in enhancing the identity of bishoprics during a formative period in the history of the Scandinavian Church. Bishops associated their own authority with the memory and miraculous powers of local saints. It is not a coincidence that the transference of the seat of the bishop of Orkney from Birsay to Kirkwall was accompanied by the translation of Saint Magnus's relics (Antonsson 2006, 147; 2007, 80-81).

<sup>6</sup> There is no significant difference between the *Magnus Saga Lengri*, *Magnus Saga Skemmri*, and *Orkneyinga Saga* concerning the immediate events after Magnus's death resulting in the emergence of his cult. This includes also the particular reports on the alleged miracles in the form of healings occurring at his grave, which, on the other hand, make part of a hagiographical convention of the Christian medieval literature, Eastern and Western alike (Antonsson 2007, 69-70; Heinzelmann 1979, 52-66).

## Magnus as the sign of the new Christian era

According to the narrative in the *Magnus Saga Lengri* (Guðmundsson 1965, 335-383; Beuermann 2011, 140-141), Magnus, after a morally ideal childhood, becomes a Viking through the bad company of his fellow young warriors. The Norwegian king, Magnus Olafsson (1093 – 1103), takes his cousins, jarl Haakon and jarl Magnus, with him on his campaign to Wales. First, the king takes control of Orkney and the Hebrides with Magnus's and his cousin's collaboration. However, when the king attacks Wales, Magnus shows that he has abandoned his previous interests in war and riches and thus “converted” to the only true Lord, to whom he owes undivided loyalty. In fact, Magnus refuses to fight – he does not regard this land hostile and refuses to wage an “unjust” war. What Magnus does next is an act both of bravery in a religious sense and of revolt according to political circumstances. Magnus chooses to sit right in the middle of the fighters on the war ship, without cover, singing holy texts from the Book of Psalms by king David, the shining example of the righteous ruler. The battle concludes with a victory for the Norwegians, but one bought with severe losses. In this battle, the unprotected Magnus is miraculously saved by God and preserved “for a greater crown” in the future. Magnus's readiness to imitate Christ in any circumstances reach its climax and fulfillment in his readiness to die for the benefit of others. When he sees Haakon and his men approach, he knows that he has been betrayed but he does not run. He participates in the holy mass, takes his last Communion before Haakon's men come to capture him, and he forbids his men to defend him. Through these changes to the narrative, Magnus becomes like Christ, and like the son of God, who gave his own life for the peace and redemption of the world, Magnus gives his life for the peace and redemption of the people of Orkney. In this manner, the saintly jarl acts in full accordance with the general (western) medieval notion of a just government, based on the pre-Christian tradition of stoicism and Augustine's (354 – 430) referential work *De Civitate Dei*, which ought to be characterized by the ruler's love towards his lieges. Namely, at the center of the considerations on secular politics and the ethical role of rulers is the interpretation of Jesus Christ as a King-Priest who through his sacrifice on the cross and resurrection connected men with God. According to this notion, after Christ's ministry on earth, God entered the heart of every ruler, and every prince, king, or emperor became called to be his image (*imago Dei*) (Antonín 2017, 3-4).

Extensive comments of the longer saga give a coherent structure and meaning to Magnus's life and death. Without these theological explanations, the life and death of a ruler becomes ambiguous. When the “divine logic” of Magnus's reasoning is confronted with the “profane pragmatism” of his worldly counterparts, when his acts are presented without the explanation of their sacred meaning, his story at times verges on the ridiculous: a man sitting in the middle of battle but not taking up his arms, wedding but never consummating the marriage, fighting for his earldom for years in order to suddenly commit a suicidal act. Because of these clashes between the Old Norse warrior ethos and Christian conduct, the *Magnus Saga Lengri* must have relied on commentary to convey its message (Tomany 2008, 136).

Following the interpretation expressed in *Magnus Saga Lengri*, the Orkneys seem to be Christian in name, but pagan in reality. For instance, this source tells how Haakon Palsson visited a pagan soothsayer during a stay in Sweden in order to gauge his future (Guðmundsson 1965, 341-343). It is a sentiment of this sort that the saga's writer or compiler, describing the events in a land “on the uttermost edge of the world,” additionally explains in his prologue.

Praise glory and splendor and honor be to Almighty God, our redeemer and maker, for his manifold mercy and grace, which he bestows on us who dwell on the uttermost edge of the

world; so that after the saying of the masters who so set it in their books, it seems to them as though we were come out of this world (Guðmundsson 1965, 335).<sup>7</sup>

Apparently, this “remote land” has been blessed by “God’s grace,” as he has granted it a saint. The notion of the “remoteness” and “semi-barbaric” character of the lands in Europe’s north is expressed in many contemporary (Latin) sources outside Scandinavia. One such example can be found in the letter of Pope Gregory VII (1073 – 1085) from 1079 which is addressed to the Norwegian king Olaf III Haraldsson (1067 – 1093). In this letter, the pope asks Olaf not to interfere in the rivalry over the succession of the Danish throne between the sons of the late king Sven II Estridsson (1047 – 1076) and to send young Norwegian noblemen to the Roman curia for education, so that they could return to their own country to teach Christian doctrine or engage in royal administration. In this context, the pope addresses the king and his land as being “on the farthest edge of the circle of the globe” (Bagge 2011, 171-172; Vandvik 1959, 30).

In one sense the writer or compiler of the saga can be seen as a pioneer in writing the Christian history of a relatively newly converted land in the north of Europe. The hagiographers of the Scandinavian princely saints needed framework within which they could present the violent death of the rulers in terms of martyrdom (Antonsson 2007, 31-36).<sup>8</sup> In this case, a part of the spiritual background of the relation between Haakon and Magnus is the Old Testament story about the Hebrew kings Saul and David (1 Sam 28); thus, Haakon’s envy of Magnus echoes Saul’s attitude towards the much more popular David; moreover, Haakon’s meeting with a Swedish soothsayer has a certain correspondence in Saul’s visit to the witch of Endor; obviously, Saul and Haakon seek help from a demonic medium in order to have their political future foretold and, in doing so, both break even their nominal faith in one God (Antonsson 2004, 58-59). Furthermore, the motif of the biblical tabernacle, or altar in a Christian sense, from the longer saga denotes Christianity, which Magnus, with his conduct during his life and the manner in which he dies, both completes and protects.

Each one bringeth such things as he hath means to bring into the tabernacle of God, as a help to mercy for himself. One gold, others silver, some gem-stones, some goat’s hair and red buckskin; and such offerings are not to be contemptuously esteemed, for of such is made the covering over the tabernacle of God, to shield it and keep it from wet and sun-heat. [...] Gold denotes wit and wisdom; silver chastity; gem-stones the miracles of holy men; goatshair the repentance of sins; red buckskin martyrdom (Guðmundsson 1965, 336).<sup>9</sup>

The tabernacle signifies the final victory of Christianity in the region. In a re-enactment of Christ’s crucifixion and his triumph over the Devil, Magnus’s willingness to suffer martyrdom heralds the completion of one step in God’s plan: the spread of the religion even to a remote land like

<sup>7</sup> “Lof, dýrð ok heiðr ok æra sé almáttigum guði, lausnara várum ok skapara, fyrir sína margföldu mildi ok miskunnsemi, er hann veitir oss, er byggjum á utanverðum jári heimsins, ok eptir meistaranna orðtæki, er svá setja í sínar bækr, at beim sýnist sem vér sém komnir út ór heiminum.”

<sup>8</sup> On the earliest narrative literature dealing with the saints which created Christian historical myths for the relatively newly converted lands of Europe, see: Mortensen 2006.

<sup>9</sup> “Ívilíkt færir hverr sem hann hefir föng á í landtjald guás sér til hjálpar ok miskunnar: einn gull, áar silfr, sumir gimsteina, sumir hafrahár ok rauábukkaskinn; ok er slík förn eigi svíviráiliga virðandi, því at af slíku er gör yfirhöfn yfir landtjald guás, at hlífa því ok verja bat fyrir vætu ok sólarhita. [...] Gull merkir speki ok vizku, silfr hreinlífi, gimsteinar kraptaverk heilagra manna, hafrahár iðran synda, rauábukkaskinn píslarvætti.”

the Orkneys. Magnus, however, does not convert his people to Christianity, for they are already Christians in name, but still his martyrdom represents a symbolic inclusion of the earldom into the family of Christian people. Magnus's innocent blood has washed away the violent pagan past, heralding a new era of the Orkney Isles. In this sense, the martyrdom of Magnus Erlendsson is interpreted as a battle between God and the Devil.

Now, for that no man can be Abel, save he who tolerates and proves the spite and envy of Cain (Gen 4: 1-6); and as the holy Ezekiel (Ezek 3-33) dwelt with the venomous men, and the righteous Lot (Gen 11-14; Gen 19) was hard pressed of wrongful men; so the foe of the whole human race waked up temptation, and the heat of persecution on all sides against this knight of God, sowing discord and hatred between brothers and kinsfolk and dear friends, all that he might hinder him, and make those wonders of none effect, which then began to grow with him (Guðmundsson 1965, 354).<sup>10</sup>

According to the passage above, the battle between God and his adversary within a specific local re-realization of salvation history is fought in the form of two historical figures, Haakon and Magnus, in an obscure location near the edge of the known world. With Magnus's death the Devil is defeated, and the people of the Orkney Isles are "baptized" with Magnus's innocent blood. On this basis, the spiritual reasoning behind comparing Magnus to innocent Abel and Haakon to murderous Cain is almost identical with the already explained Abel and Cain motif concerning other ruler martyr cults of the time – for example, the case of Boris and Gleb (Antonsson 2007, 38-40; Kantor 1983, 146-147).

The fact that the saints of this type were also political leaders and warriors in recently and only nominally Christianized territories had similar consequences for the literature and social consciousness both on the eastern and northern periphery of Europe. Worldly and religious images of the man may conflict, especially in those works where a continuing history is recounted, as in the Old Norse sagas on Magnus and the chronicle (*Tale of Bygone Years*) about Boris and Gleb. For example, Boris and Gleb were said to be motivated both by political morality in order to promote unity among the members of the ruling Rurik dynasty and the desire to "follow Christ." Thus, the very paradox of the strong yet meek saint, the warrior who chooses nonresistance, becomes attractive for the construction of a new image of saint, fostering patriotic self-affirmative notions among the ecclesiastical and secular elite of a particular polity (Waugh 2003, 9-10).

The martyrdom of Magnus Erlendsson and the phenomenon of medieval ruler martyrs in general can be additionally explained using the theory of "scapegoat mechanism" by René Girard (1923 – 2015) (1987, 235-245). According to him, archaic cultures encouraged the use of cyclical violence and the "scapegoat mechanism" was activated time and again in order to restore original peace – it pointed out a particular innocent victim, often perceived as a rival brother (Abel and Cain, Romulus and Remus, etc.), who was sacrificed for the renewal of a particular community. This pattern of cyclical violence was, argues Girard, defeated through the person of Jesus Christ who subverted this mechanism by voluntarily sacrificing his own life for the salvation of every person "once and for all." In this respect, an irreconcilable duality emerges between the archaic mythical world and the Gospel, violent sacrifice of someone's life for the alleged benefit of the

<sup>10</sup> "Nú með því at engi má vera Abel nema sá, er bolir ok reynir nízkú Kains ok öfund, ok inn helgi Ezechiél bjó með eitrfullum mönnum ok inn réttláti Loth var bröngdr af ranglátum mönnum, bá vakti upp óvin alls mannkyns freistni ok bruna meingöräa alla vega í mót beim guäs. riddara, sáandi sundrbykki ok hatri milli bræara ok frænda ok kærra vina, allt til fless at fyrirkoma honum ok ónýta hans kraptaverk, er bá tóku at vaxa með honum."

community and voluntary sacrifice out of love for every irreplaceable human life (Petkovšek 2018, 37-40). The main difference between mimetic violence and the Christian worldview lies in their relation to the other: the Christian mindset presupposes love towards every person and without deception acknowledges the innocence of the victim. In this context, Magnus Erlendsson and other ruler martyrs of the northern and eastern periphery of medieval Europe, can be regarded as innocent victims following the example of Jesus Christ by voluntarily sacrificing themselves to save the lives of others. In this way, they succeeded in (symbolically) breaking the previous cycle of violence and, consequently, rejecting the recent pagan past.

### Typologically distinct sainthood on the European periphery

Despite significant dissimilarities to the “classical” martyrs from the first centuries of Christianity, ruler martyrs were adapted and assimilated into a well-known phenomenon of martyrdom, the earliest widespread form of sainthood in the Mediterranean world (White 2010, 95-96, 101-102, 105; Hafner 1964, 15-17; Dubois 2008, 12-13). Although new lives of martyrs were no longer being produced in contemporary Byzantium or Latin (South) Europe, this type of sainthood proved to be a fruitful model on the recently Christianized eastern and northern periphery of Europe, from Scandinavia to Bohemia, from Rus’ to the Slavic lands in the Balkans (White 2010, 105; Hafner 1964, 16-17). The phenomenon of ruler martyrs enabled the newly Christianized ruling dynasties and their homelands to position themselves in the symbolic center of the European culture of the time. This also explains why the first written records produced in the eastern and northern periphery of medieval Europe are all about local saints. From this perspective, not only did the earlier periphery become the center, but the division between the center and periphery lost its relevance.<sup>11</sup> Wherever God’s presence was manifested through a saintly ruler, his people were in the center of the Christian world (Trajković-Filipović 2012, 9-10; Klaniczay 2002, 327). Because those saints “followed Christ,” their sacrifice is presented as a “new covenant” between God and their homeland. Here another level of meaning should be noted. Sacrifice is the key notion of martyrdom; in the Old Testament animal sacrifice was a way of making a covenant; through animal sacrifice God made a covenant with Abraham; in the later Christian tradition, Christ was compared to a lamb that was to be sacrificed by a divine plan for the sins of mankind. This level of meaning is important for the role of ruler martyrs of the tenth, eleventh, and twelfth centuries because their sacrifice was not only a manifestation of God’s presence but also the making of a covenant and creation of a new Christian community (Trajković-Filipović 2012, 14-15; Sciacca 1990, 254-257).

King Canute IV Svensson of Denmark offers another Scandinavian case similar to those of jarl Magnus or the two Rus’ princes, as he was assassinated by “jealous men” from within his own kingdom at Odense in present-day south-central Denmark in 1086. He was recognized as a martyr by the pope in 1100 (Ingham 1973, 6). The king was faced with a plot organized by his brothers and was forced to flee, taking refuge with a small band of men in the church of Saint Mary and Alban in Odense. There he prayed frequently and thought of the martyr Alban – an ancient saint from the British Isles who in the third century died for the Christian faith under Roman persecution – wanting to follow in his footsteps and those of others crowned with “holy blood.” Canute chose not to resist, took Holy Communion, and committed himself and his men to God. The mob outside

<sup>11</sup> Additionally, a fundamental (spiritual) equality among all Christians – despite their differences in gender, ethnicity, social status, etc. – elaborated already in the epistles of the apostle Paul should be emphasized. On the theological and culturological aspects of the (patristic) reception of the Pauline doctrine concerning equality, see: Lamprou and Zozul’aková 2019.



threw stones and spears through the windows until a lance pierced the king through and, his arms spread in the form of a cross, he was pinned to the altar of Saint Alban by the spear in his side. His blood was thus spilled like a sacrifice on the altar of Christ.<sup>12</sup> The interpretative key to his sainthood lies in his virtuous Christian life and most of all in the form of his death: his arms extended as in a crucifixion and the spear piercing his side as in the case of Christ's death, while the stones recalled Saint Stephen, the protomartyr from apostolic times, executed by stoning (Ingham 1973, 6-7; Acts 7).

It should be noted that the saga material on Magnus's martyrdom provides some obvious typological parallels particularly with the texts of the Boris and Gleb<sup>13</sup> cycle written<sup>14</sup> at the turn of the eleventh and twelfth centuries. Magnus, like Boris and Gleb, decided against armed resistance to save the lives of his people; Magnus, like Gleb, was murdered by his own cook. The motif of the execution of a prince carried out by his servant probably had its origin in the shameful connotations associated with being killed by a social inferior, which additionally accentuated the image of Haakon as an evil murderer and Magnus as a victim (Price 1993, 108-109; Cubitt 2000, 79). In addition, bishop Vilhjalmr, like the Kiev metropolitan Georgi, initially questioned the sanctity of the murdered prince. The Boris and Gleb cycle could, in fact, have exerted at least some literary influence on the authors of the sagas and biographies about jarl Magnus Erlendsson because the ties between Scandinavia, Sweden and Norway, and Kievan Rus' were very vibrant and diverse between the tenth and thirteenth centuries; at the highest political level, dynastic marriages are especially worth mentioning. Therefore, a familiarity with Rus' literary works can be reasonably assumed (Antonsson and Garipzanov 2010, 7; Conti 2010, 194-195; Miljutenko 2006, 22-23; Ingham 1973, 7-8; Tomany 2008, 128). On the one hand, at the turn of the twelfth century, Rus' ecclesiastical figures, mostly bishops and metropolitans of Kiev originating from

<sup>12</sup> For the critical edition of the earliest hagiographic texts on Canute, see: Gertz 1907.

<sup>13</sup> Boris and Gleb were sons of a Kievan prince, Vladimir Sviatoslavich (980 – 1015), also known as the “baptizer” of the East Slavs due to the adoption of Christianity from the Byzantine Empire as the state religion of Rus' in 988 or 989 (Malmenvall 2015, 184-190). In 1015 Vladimir died and his son Yaroslav, at the time prince of Novgorod and later of Kiev (1019 – 1054), persuaded the Novgorodians to join him in the struggle for the Kievan throne in order to stop the rampage of Vladimir's eldest son, Sviatopolk, who in the meantime had taken the Kievan throne and had his younger brothers Boris and Gleb killed. Although Sviatopolk was the eldest living son of Vladimir Sviatoslavich and might at first glance be perceived as a rightful successor, Sviatopolk's taking of the throne was accompanied by deliberate violence – he treacherously killed off his non-resistant brothers to ensure his position. In 1019 Sviatopolk was finally defeated by Yaroslav in the Battle of the Alta River east of Kiev (Malmenvall 2015, 191-192; Senyk 1993, 225-228). Among the local Rus' saints, the cult of Boris and Gleb was the oldest and most widespread. The first phase of the canonization of the princely brothers was concluded by the confirmation of Georgi, the Kievan metropolitan, in 1072. It is 1115, however, that can be regarded as the final phase of the canonization because their relics, reposed in the town of Vyshgorod north of Kiev, were translated to a new church, dedicated to the princely brothers and built on the same site (Hollingsworth 1992, XXVI-XVII; Malmenvall 2019a, 48).

<sup>14</sup> A group of the most comprehensive as well as earliest testimonies, the so-called “Boris and Gleb cycle,” consists of three texts: the report on Boris's death with the eulogy to the holy brothers included in the chronicle *Tale of Bygone Years* (*Повѣсть времяньныхъ лѣтъ*); the anonymous hagiography *Tale and Passion and Encomium of the Holy Martyrs Boris and Gleb* (*Сказание, и страсть, и похвала, святому мученику Борису и Гльба*); and the hagiography by the monk Nestor from the Kiev Monastery of the Caves, *Lesson Concerning the Life and Murder of the Blessed Passion-Bearers Boris and Gleb* (*Чтение о житии и погублении блаженую страсотерницу Борису и Гльба*). Nestor's *Lesson* is certainly not the earliest of these sources, but the second or the latest. It is also stylistically and conceptually the most advanced of the entire cycle (Malmenvall 2019a, 43-44).

the Byzantine Empire, produced a noticeable corpus of theological polemical texts written in or translated to Church Slavic, imitating the “anti-Latin” genre, which became increasingly popular in the Byzantine literature of the time, and thus criticizing the dogmatical presuppositions and liturgical practices of the Western Church.<sup>15</sup> However, confessional differences after the schism between the Western (Catholic) and Eastern (Orthodox) Churches in 1054 did not play a major role in the context of political and economic contact between Scandinavia and Rus.<sup>16</sup> In addition, an increasing majority of contemporary historians claim that the crucial turning point concerning the cultural and political tensions between the “Latin” and “Greek” Churches, along with their psychological alienation, occurred after the pillage of Constantinople in 1204 during the Fourth Crusade (Hussey 1986, 136; Chadwick 2003, 277; Nyberg 1983).

On the territory of Rus’ the veneration of royal or princely Scandinavian saints, such as Magnus Erlendsson and Canute, was clearly present. Veneration of the Scandinavian ruler saints in Rus’ presents a curious instance of Christian interaction at a time when Eastern and Western Christianity, at least in general terms, were supposed to have drifted apart. However, the effects of the schism in 1054 varied from region to region, depending also on the distance from and frequency of contact with its two focal points, Rome and Constantinople.<sup>17</sup> In this context, one can mention two interesting examples: the existence of the so-called “Varangian” or “Latin” Church for the Scandinavian merchants in twelfth-century Novgorod, dedicated to Saint Olaf (Jackson 2010, 157-161),<sup>18</sup> and a particular Rus’ liturgical source from the mid-twelfth century, found in a fifteenth-century manuscript (Lind 1990, 16-17; Jackson 2010, 166-167), conventionally called *Prayer to the Holy Trinity* (Rus. *Молитва Святой Троице*).<sup>19</sup> This text is attributed to the hieromonk, renown orator and later bishop, Kiril of Turov (1130 – 1182), and contains a litany of both Eastern and Western Christian saints from various historical periods, from the first decades of Christianity to the twelfth century (Arhangel’skij 1884, 12-14). In this context, the original authorship is not important: the prayer, with its list of saints, is significant for its demonstration that a Rus’ ecclesiastical writer, monk or cleric, most probably working in the mid-twelfth century, still found it acceptable to include a number of Western saints in his litany (Lind 1990, 19-20). Among Western saints, one can find names from the late antiquity, such as Martin and Victor, and early Roman pontiffs, such as Linus, Anacletus, Clement, and Leo; additionally, the prayer lists Western ruler saints from a relatively recent past, such as Wenceslaus, Magnus, and Olaf – those names are listed alongside Rus’ ruler martyrs, Boris and Gleb (Lind 1990, 8-9). Magnus, placed just before the Norwegian king Olaf, the most famous of the Scandinavian ruler saints, can hardly be any other than Magnus Erlendsson (Lind 1990, 2-4, 9). Consequently, the author or compiler of the above-mentioned prayer did not only include a particular Western saint, along with many other saints from the Christian West, into an Eastern ecclesiastical context, but also connected the native martyred princes Boris and Gleb with their Western counterparts, such as Wenceslaus and

<sup>15</sup> On this subject, see: Danilevskij 2018; Kostromin 2013b; Tachiaos 1988/1989.

<sup>16</sup> Regarding the international relations of Kievan Rus’, see: Nazarenko 2001; Kostromin 2013a. For a fundamental overview of the image of Byzantium and Eastern Orthodox Christianity among Scandinavia’s ecclesiastical and secular elite until the early thirteenth century in terms of a (still) united Christianity with common roots, see: Jakobsson 2008.

<sup>17</sup> For the Rus’-Scandinavian (cultural) relations in the twelfth century, see: Lind 1990; 2017.

<sup>18</sup> For a comparative overview of Olaf’s cult in the medieval Eastern Orthodox Church, see: Meľnikova 1996. In addition, Olaf himself, according to the sagas, had spent about two years of his exile, approximately between 1027 and 1029, in Rus’ at the court of Yaroslav Vladimirovich (Skórzewska 2011, 339, 344; Jackson 2010, 153-154; Jónsson 1914, 201).

<sup>19</sup> This text was published in its entirety by the Russian literary historian Alexander Semyonovich Arkhangel’skij (1854 – 1926) (1884).

Magnus. By doing this he indirectly acknowledged ruler martyrs on the periphery of Europe of the time as a special (sub)category of common Christian saints.

Despite the above-mentioned vibrant and non-conflictual relations between Rus' and Scandinavia until the early thirteenth century, which could have exerted their influence also on the mutual acquaintance with their ruler martyrs and borrowings of literary motifs concerning their hagiographic reports, the most reliable explanation of the similarities between Boris and Gleb and Magnus is to recognize a hagiographic pattern: this pattern closely corresponds to Christ's passion, that was adopted almost simultaneously and mostly independently by hagiographers and other writers working in the peripheral newly Christianized parts of Europe. Their purpose was to give meaning to the political killings of princely figures in terms of martyrdom and, consequently, religious "maturity" of these lands. Hence, various writers of such hagiographic and historical texts came to similar conclusions in pursuing similar (spiritual) goals stemming from similar political and cultural circumstances.

## Conclusion

The existence of ruler martyrs among the ruling secular elite was, despite local differences and specific reasons for specific canonizations, common in the polities on the eastern and northern periphery of Europe that had recently adopted Christianity. A representative case within the phenomenon of ruler martyrs can also be recognized in Magnus Erlendsson, jarl (earl) of the Orkney Isles, who was murdered by his cousin, Haakon Palsson. The internal political plot led by a close relative, the jarl's nonresistance on principle, the last-hour praying and attendance at mass, the final encirclement and slaughter of the victim as the "innocent lamb" resembling Christ – all this recalls vividly the manner of the deaths of some Slavic princes of the time, such as Boris and Gleb of Kievan Rus'. Furthermore, Magnus's martyrdom seems to be subversive in relation to the generally accepted warrior values in the Scandinavian sagas. The saint's life and death represent an example where the ideal of fame is dealt in a Christian fashion, giving precedence to self-sacrifice for others and eternal "heavenly glory" over instant military and political success. Like Christ, who gave his own life for the peace and redemption of the world, Magnus gives his life for the peace and redemption of the people of the Orkneys – thus symbolically integrating them into "salvation history" shared by all other Christian polities.

Regarding the typology of the cults of martyr rulers on the eastern and northern periphery of medieval Europe, particularly in case of Magnus Erlendsson and Boris and Gleb, and any possible external influence on them, the absence of direct parallels in the previous Byzantine and Latin hagiographical necessitates considering a broader European context of princely or royal sainthood. Potential sources of mutual influence on the eastern and northern periphery of medieval Europe are connected with merchant ties, cultural communication, and with the intense diplomatic contact and far-reaching dynastic links – rather than reliable textual evidence. So far none of the relevant studies can be considered a final solution to the question of whether one can interpret existing similarities as transregional parallelisms or direct borrowings (Paramonova 2010, 272-273, 282). First of all, since the mentioned Scandinavian saints, such as Magnus or Canute, are later than their Slavic counterparts, such as Wenceslaus or Boris and Gleb, it is obvious that they cannot have been known to the writers of the first Slavic texts. Any possible influence in the early period could only have been from East to West. In this political framework, internal dynastic and kinship connections – the interdependence between the (regional) princes from the same dynasty themselves and a specific prince and his *druzhina* – remained the crucial model for settling internal disputes. The veneration of Boris and Gleb thus served as a kind of "sacralization" of the ruling

dynasty in the sense of showing the practical realization of the Christian identity of the Rurik dynasty. In hagiographic representation, the internal dynastic and kin relations of the saints were reshaped according to Christian norms and virtues, such as peacefulness, humility, and (brotherly) love. Moreover, these relations acquired their own religious meaning and formed a broader historical and theological framework, that of salvation history, within which such Christian virtues could be realized and emphasized (Paramonova 2010, 282; Ingham 1973, 11).

The problem with a comparative analysis of hagiographic texts, however, is that it is hard to distinguish between details and motifs that would allow creating broader models and patterns and those details and motifs that can result from coincidence. Similarities between different narratives can easily be explained by a universal model of imitation of Christ. Therefore, many details that can be found in the hagiographic stories can be seen as results of an attempt to portray the martyr as an image of Christ. Details that tend to reenact Christ's life and death, taken together, construct unique narrative patterns – in this respect, Magnus of Orkney is the best example of a narrative parallel with the Boris and Gleb cycle. The result of unique patterns that share similarities is a phenomenon of a martyred ruler that developed between the tenth and twelfth centuries. Martyred rulers from that period together formed a new tradition of ruler's martyrdom where the ruler could become a martyr because he was a good, righteous ruler who died an innocent death, showing no resistance, only his willingness to be a martyr for a greater good, to be an imitator of Christ. Thus, he became also a local saint who could legitimize the existence of newly Christianized peoples and position them at the same time in the symbolic center of the Christian world by forging a covenant between them and the Lord (Trajković-Filipović 2013, 15-16; Klaniczay 2002, 99, 398).

## REFERENCES

- Antonín, Robert.* 2017. *The Ideal Ruler in Bohemia.* Leiden.
- Antonsson, Haki.* 2004. Two Twelfth-Century Martyrs: St Thomas of Canterbury and St Magnús of Orkney. In Williams, Gareth – Bibire, Paul (eds.). *Sagas, Saints and Settlements.* Leiden, 41-64.
- Antonsson, Haki.* 2006. St. Magnús of Orkney: Aspects of his Cult from a European Perspective. In Owen, Olwyn (ed.). *The World of the Orkneying Saga: The Broad-cloth Viking Trip.* Kirkwall, 144-159.
- Antonsson, Haki.* 2007. *St. Magnús of Orkney. A Scandinavian Martyr-Cult in Context.* Leiden.
- Antonsson, Haki – Garipzanov, Ildar H.* 2010. Introduction: The Veneration of Saints in Early Christian Scandinavia and Eastern Europe. In Antonsson, Haki – Garipzanov, Ildar H. (eds.). *Saints and their Lives on the Periphery: Veneration of Saints in Scandinavia and Eastern Europe (c. 1000 – 1200).* Turnhout, 1-14.
- Arhangel'skij, Aleksandr S.* 1884. Любопытный памятник русской письменности XV века [Interesting Monument of Russian Litteracy of the 15th Century]. In *Памятники древней письменности [Monuments of the Ancient Litteracy]* 50, 1-19.
- Bagge, Sverre.* 2011. The Europeanization of Europe: The Case of Scandinavia. In Noble, Thomas F. X. – Engen, John V. (eds.). *European Transformations: The Long Twelfth Century.* Notre Dame, 171-193.
- Buermann, Ian B.* 2011. Jarla Sogur Orkneyja. Status and Power of the Earls of Orkney According to their Sagas. In Steinsland, Gro et al. (eds.). *Ideology and Power in the Viking and Middle Ages: Scandinavia, Iceland, Ireland, Orkney and the Faeroes.* Leiden, 109-161.
- Blindheim, Martin.* 1988. St. Magnus in Scandinavian Art. In Crawford, Barbara (ed.). *St. Magnus Cathedral and Orkney's Twelfth-Century Renaissance.* Aberdeen, 165-183.

- Chadwick, Henry.* 2003. *East and West: The Making of a Rift in the Church. From Apostolic Times until the Council of Florence.* Oxford.
- Conti, Aidan.* 2010. *Ælnoth of Canterbury and Early Mythopoiesis in Denmark.* In Antonsson, Haki – Garipzanov, Ildar H. (eds.). *Saints and their Lives on the Periphery: Veneration of Saints in Scandinavia and Eastern Europe (c. 1000 – 1200).* Turnhout, 189-206.
- Cubitt, Catherine.* 2000. *Sites and Sanctity: Revisiting the Cult of Murdered Anglo-Saxon Royal Saints.* In *Early Medieval Europe* 9/1, 53-83.
- Danilevskij, Igor' N.* 2018. *Антилатинская полемика на Руси в XI – XII веках [Anti-Latin Polemics in Rus' in 11th-12th Centuries].* In Nagirnyy, Vitaliy (ed.). *Colloquia Russica 8: Religions and Beliefs of Rus' (9th-16th Centuries).* Cracow, 115-129.
- Dubois, Thomas A.* 2008. *Introduction.* In Dubois, Thomas A. (ed.). *Sanctity in the North: Saints, Lives, and Cults in Medieval Scandinavia.* Toronto, 3-28.
- Gertz, Martin C.* 1907. *Knud den Helliges martyrhistorie saerlig efter de tre aeldste kilder.* Copenhagen.
- Girard, René.* 1987. *Things Hidden Since the Foundation of the World: Research Undertaken in Collaboration with Jean-Michel Oughourlian and Guy Lefort.* Stanford.
- Guðmundsson, Finbogi (ed.).* 1965. *Orkneyinga saga. Legenda de Sancto Magno. Magnúss saga skemmri. Magnúss saga lengri. Helga þátrr ok Úlfs.* Reykjavik.
- Hafner, Stanislaus.* 1964. *Studien zur altserbischen dynastischen Historiographie.* Munich.
- Heinzelmann, Martin.* 1979. *Translationsberichte und anderen Quellen des Reliquienkultes.* Turnhout.
- Hoffmann, Erich.* 1975. *Die heiligen Könige bei den Angelsachsen und den skandinavischen Völkern. Königsheiliger und Königshaus.* Neumünster.
- Hollingsworth, Paul.* 1992. *The Hagiography of Kievan Rus'.* Cambridge, MA.
- Hussey, John M.* 1986. *The Orthodox Church in the Byzantine Empire.* Oxford.
- Ingham, Norman W.* 1973. *The Sovereign as Martyr, East and West.* In *The Slavic and East European Journal* 17/1, 1-17.
- Ingham, Norman W.* 1984. *The Martyred Prince and the Question of Slavic Cultural Continuity in the Early Middle Ages.* In Birnbaum, Henrik – Michael S. Flier (eds.). *Medieval Russian Culture* 12. Berkeley, 31-53.
- Ingam, Norman.* 1990. *Мучеништво светог Јована Владимира Дукљанина [Martyrdom of Saint Jovan Vladimir of Dioclea].* In *Летопис Матице Српске [Annals of the Matica Srpska]* 166, 876-896.
- Jackson, Tatjana N.* 2010. *The Cult of St Olaf and Early Novgorod.* In Antonsson, Haki – Garipzanov, Ildar H. (eds.). *Saints and their Lives on the Periphery: Veneration of Saints in Scandinavia and Eastern Europe (c. 1000 – 1200).* Turnhout, 147-167.
- Jakobsson, Sverrir.* 2008. *The Schism that Never Was: Old Norse Views on Byzantium and Russia.* In *Byzantinoslavica – Revue internationale des Études Byzantines* 1/1-2, 173-188.
- Jesch, Judith – Molleson, Theya.* 2006. *The Death of Magnus Erlendsson and the Relics of St. Magnus.* In Owen, Olwyn (ed.). *The World of the Orkneyinga Saga: The Broad-cloth Viking Trip.* Kirkwall, 127-143.
- Jónsson, Finnur (ed.).* 1914. *Den Norsk-Islandske Skjaldedigtning, A, vol. 1.* Copenhagen.
- Kantor, Marvin (ed.).* 1983. *Medieval Slavic Lives of Saints and Princes.* Ann Arbor.
- Klaniczay, Gábor.* 2002. *Holy Rulers and Blessed Princesses: Dynastic Cults in Medieval Central Europe.* Cambridge.
- Kostromin, Konstantin A.* 2013a. *Церковные связи Древней Руси с Западной Европой (до середины XII в.). Страницы истории межконфессиональных отношений*

- [Ecclesiastical Ties of Rus' with the Western Europe (Until the Mid-13th Century). Pages of History of Interconfessional Relations]. Saarbrücken.
- Kostromin, Konstantin A. 2013b.* Развитие антилатинской полемики в Киевской Руси (XI – середина XII в.). Страницы истории межцерковных отношений [Development of Anti-Latin Polemics in Kievan Rus' (11th – mid-12th Century). Pages of History of Interconfessional Relations]. Saarbrücken.
- Kostromin, Konstantin A. 2018.* Владари-мученици у словенским земљама у периоду покрштавања Источне Европе [Ruler Martyrs in Slavic Lands during the Period of Christianization of Eastern Europe]. In У спомен и славу Светог Јована Владимира 6/1: Међународни научни скуп Свети Јован Владимир кроз вјекове – историја и предање (1016 – 2016), Бар, 15 – 17. септембар 2016. године [To the Memory and Glory of Saint Jovan Vladimir 6/1: International Scientific Conference Saint Jovan Vladimir through Centuries – History and Tradition (1016 – 2016), Bar, 15th – 17th September 2016]. Cetinje, 81-104.
- Lamprou, Soultana – Zozul'aková, Viera. 2019.* The abolition of Ethnic, Racial, or Cultural Distinctions in the Apostle Paul. Indicative Patristic Approach. In Konštantínove listy [Constantine's Letters] 12/2, 33-42.
- Lind, John H. 1990.* The Martyria of Odense and a Twelfth Century Russian Prayer. To the Question of Bohemian Influence on Russian Religious Literature. In Slavonic and East European Review 68, 1-21.
- Lind, John H. 2017.* Varangian Christianity and the Veneration of Anglo-Saxon and Scandinavian Saints in Early Rus'. In Callmer, Johan – Gustin, Ingrid – Roslund, Mats (eds.). Identity Formation and Diversity in the Early Medieval Baltic and Beyond. Leiden, 107-135.
- Lundegårdh, Ingrid. 1997.* Kampen om den norrländska Olavskulten. In Rumar, Lars (ed.). Helgonet i Nidaros: olavskult och kristnande i Norden. Stockholm, 128-136.
- Malmenvall, Simon. 2015.* Kijevska Rusija in Pripoved o minulih letih. In Podlesnik, Blaž (ed.). Pripoved o minulih letih. Ljubljana, 175-239.
- Malmenvall, Simon. 2017a.* Narativni teksti o Borisu in Glebu med posredovanjem političnega zgleда in tolmačenjem zgodovine. In Slavistična revija 65/2, 312-322.
- Malmenvall, Simon. 2017b.* Zgodovina odrešjenja v ekumenski perspektivi. In Bogoslovni vestnik 77/1, 67-78.
- Malmenvall, Simon. 2018.* Salvation History in Fides et Ratio: Theological (Ecumenical) and Historiographical Implications. In Bogoslovni vestnik 78/2, 387-400.
- Malmenvall, Simon. 2019a.* Boris and Gleb: Political and Theological Implications of Overcoming Violence through Sacrifice in Kievan Rus'. In Konštantínove listy [Constantine's Letters] 12/2, 43-58.
- Malmenvall, Simon. 2019b.* Kultura Kijevske Rusije in krščanska zgodovinska zavest. Ljubljana.
- Malmenvall, Simon. 2019c.* Ruler Martyrs among Medieval Slavs: Boris and Gleb of Rus' and Jovan Vladimir of Dioclea. In Orientalia Christiana Periodica 85/2, 395-426.
- Meľnikova, Elena A. 1996.* Культ Св. Олава в Новгороде и Константинополе [Cult of Saint Olaf in Novgorod and Constantinople]. In Византийский временник [Byzantine Journal] 56, 92-106.
- Miljutenko, Nadežda I. 2006.* Святые князья-мученики Борис и Глеб: Исследование и тексты [Holy Princely Martyrs Boris and Gleb: Research and Texts]. Saint-Petersburg.
- Mooney, John. 1935.* St. Magnus – Earl of Orkney. Kirkwall.
- Mortensen, Lars B. 2006.* Sanctified Beginnings and Mythopoeitic Moments. The First Wave of Writing on the Past in Norway, Denmark and Hungary, c. 1000 – 1230. In Mortensen, Lars B. (ed.). The Making of Christian Myths in the Periphery of Latin Christendom (c. 1000 – 1300). Copenhagen, 247-274.

- Mortensen, Lars B. – Mundal, Else.* 2003. Erkebispesetet i Nidaros – arnestad og verkstad for Olavslitteraturen. In Imsen, Steinar (ed.). *Ecclesia Nidrosiensis 1153-1537. Søkelys på Nidaroskirkens og Nidarosprovinsens Historie.* Trondheim, 353-384.
- Nazarenko, Aleksandr V.* 2001. Древняя Русь на международных путях: междисциплинарные очерки культурных, торговых, политических связей IX – XII веков [Rus' on the International Paths: Interdisciplinary Sketches of Cultural, Trade, and Political Relations between the 9th and 12th Centuries]. Moscow.
- Nyberg, Tore.* 1983. Deutsche, dänische und schwedische Christianisierungsversuche östlich der Ostsee im Geiste des 2. und 3. Kreuzzuges. In Nowak, Zenon H. (ed.). *Die Rolle der Ritterorden in der Christianisierung und Kolonisierung des Ostseegebietes.* Toruń, 93-114.
- Paramonova, Marina.* 2010. The Formation of the Cult of Boris and Gleb and the Problem of External Influences. In Antonsson, Haki – Garipzanov, Ildar H. (eds.). *Saints and their Lives on the Periphery: Veneration of Saints in Scandinavia and Eastern Europe (c. 1000 – 1200).* Turnhout, 259-282.
- Petkovšek, Robert.* 2018. Svoboda med žrtvovanjem in darovanjem. In *Bogoslovni vestnik* 78/1, 33-51.
- Price, Richard M.* 1993. Boris and Gleb: Princely Martyrs and Martyrology in Kievan Russia. In Wood, Diana (ed.). *Martyrs and Martyrologies.* Oxford, 105-115.
- Siacca, Francis A.* 1990. In Imitation of Christ: Boris and Gleb and the Ritual Consecration of the Russian Land. In *Slavic Review* 49/2, 252-260.
- Senyk, Sofia.* 1993. *A History of the Church in Ukraine, vol. 1: To the End of the Thirteenth Century.* Rome.
- Skórzewska, Joanna A.* 2011. Family Matters? The Cultus of the Scandinavian Royal Martyrs. In Steinsland, Gro et al. (eds.). *Ideology and Power in the Viking and Middle Ages: Scandinavia, Iceland, Ireland, Orkney and the Faeroes.* Leiden, 329-365.
- Tachiaos, Anthony-Emil N.* 1988/1989. The Greek Metropolitans of Kievan Rus': An Evaluation of Their Spiritual and Cultural Activity. In *Harvard Ukrainian Studies* 12-13, 430-445.
- Thomson, William P. L.* 1987. *History of Orkney.* Edinburgh.
- Tomany, Maria-Claudia.* 2008. Sacred Non-Violence, Cowardice Profaned: St Magnus of Orkney in Nordic Hagiography and Historiography. In Dubois, Thomas (ed.). *Sanctity in the North: Saints, Lives, and Cults in Medieval Scandinavia.* Toronto, 128-153.
- Trajković-Filipović, Stefan.* 2012. *Saint Vladimir of Zeta Between Historiography and Hagiography (MA Thesis in Medieval Studies).* Budapest.
- Trajković-Filipović, Stefan.* 2013. Inventing a Saint's Life: Chapter XXXVI of The Annals of a Priest of Dioclea. In *Revue des études Byzantines* 71/1, 259-276.
- Vandvik, Eirik (ed.).* 1959. *Latinske dokument til Norsk historie, vol. 2.* Oslo.
- Vigfusson, Gudbrand (ed.).* 1893. *Icelandic Sagas and Other Historical Documents Relating to the Settlements and Descents of the Northmen on the British Isles, vol. 3: The Orkneyingers' Saga, with Appendices.* London.
- Vigfússon, Gudbrand – Unger, Carl R. (eds.).* 1860 – 1868. *Flateyjarbók: En samling af norske konge-sagaer med indskudte mindre fortællinger om begivenheder i og udenfor Norge samt annaler, 3 vols.* Oslo.
- Waugh, Robin.* 2003. Saint Magnus's Fame in Orkneyinga Saga. In *The Journal of English and Germanic Philology* 102/2, 163-187.
- White, Monica.* 2010. Byzantine Saints in Rus' and the Cult of Boris and Gleb. In Antonsson, Haki – Garipzanov, Ildar H. (eds.). *Saints and their Lives on the Periphery: Veneration of Saints in Scandinavia and Eastern Europe (c. 1000 – 1200).* Turnhout, 95-114.

SIMON MALMENVALL

doc. dr. Simon Malmenvall  
Catholic Institute  
Faculty of Law and Business Studies  
Chair of Philosophy, Religious Studies, and Applied Ethics  
Krekov trg 1  
1000 Ljubljana  
Slovenia  
simon.malmenvall@kat-inst.si

University of Ljubljana  
Faculty of Theology  
Chair of Fundamental Theology and Dialogue  
Poljanska 4  
1000 Ljubljana  
Slovenia  
simon.malmenvall@teof.uni-lj.si



# CHRISTIAN ASCETICS OF LATE ANTIQUITY AS A PHILOSOPHY AND ITS ECHO IN THE CULTURE OF OLD RUS' (11TH – 13TH CENTURIES)<sup>1</sup>

Justyna KroczaK

DOI: 10.17846/CL.2021.14.1.39-47

**Abstract:** KROCZAK, Justyna. *Christian Ascetics of Late Antiquity as a Philosophy and Its Echo in the Culture of Old Rus' (11th – 13th Centuries)*. The article attempts to show, first, that within the context of Patristic heritage the Christian asceticism of Late Antiquity can be seen as a Christian philosophy (different from one of the classical Greek) and, second, that this philosophy has found a ground in the Old Rus'. The evidence is gathered from relevant fragments of works by the Fathers of the Eastern Church, mainly by Gregory the Theologian and John Chrysostom. The choice of these Fathers is motivated by two facts: their works had been better known than other sources in the Old Church Slavonic translations; their writings attest to the concept of ascetics as a philosophy of a kind distinct from its Classical ancient form. The Patristic ideal of a philosopher is compared with the life and works of Theodosius of the Caves, the quintessential Saint of the Old Rus' and Eastern Slavonic ideal of a virtuous person. Consulting the primary sources in Old Church Slavonic, the author suggests that Theodosius of the Caves does in fact confirm to the definition of a philosopher as offered by Gregory the Theologian.

**Keywords:** *Old Rus' (11th – 13th centuries), Gregory the Theologian, Saint Theodosius of the Caves, asceticism, Byzantine monastic tradition, medieval philosophy*

Despite abundance of brilliant specialists in the field of the Old Rus' culture its philosophic aspect is often either overlooked or considered too thankless for inquiry, though generally for good reasons. According to classical criteria, such as literary records or institutional framework, in the Old Rus' there was no philosophy to speak of, and any philosophic activity remained generally marginal, since there was no apparent social demand for it. However, there is some evidence that points to the existence of Christian philosophy in the Old Rus', at least to some measure.

The starting point here is the view of philosophy developed in the early Christian communities of Late Antiquity by the Fathers of the Eastern Church. The Patristic thought has added an intellectual component to religion, in a sense a dialogue with the ancient philosophy, and partial utilization of its doctrines (Ierodiakonu – Zografidas 2011, 853). In this process, the main role was played by the monasteries where both the ascetic practices of the Fathers of the Desert and theorizing mysticism of Christian writers and Fathers of the Church were kept alive. These writers included the thinkers of Catechetical School of Alexandria and The Gaza School, the Cappadocian Fathers and Pseudo-Dionysius the Areopagite. The theologians of the Late Antiquity have worked out a new view of philosophy that fused the ideas of Greek philosophy (Stoic, the broadly understood Neoplatonic tradition and Aristotelianism), Patristic thought and Judaism (Philo

<sup>1</sup> The article is part of the research project financed by National Science Centre, Poland, decision number: DEC-2016/21/D/HS1/03396. Fragments of this text have been previously published in Polish as part of the Chapter 2 of my monograph *Kultura filozoficzna Dawnej Rusi* (Warszawa, 2020).

of Alexandria) (Ierodiakonu – Zografidas 2011, 852). Generally speaking, the philosophy was turned into reflections on Christian articles of faith expressed in the language of classical Greek philosophy, being an attempt to bridge the gap between Man and God not just in theory but also in practice. The Fathers of the Eastern Church draw on the riches of Greek philosophy without turning into philosophers in the pagan sense, while redefining the whole tradition of speculative discourse (S. Gregorii Theologi Oratio XXIX, PG 36, col. 76BC; St. Gregory Nazianzen, Oration 29 1894, chapter 2, Zozulak 2018, chapter 6). The questions they had been cogitating were how to live a virtuous life, what is the essence of philosophy, what should man strive for, and how to define God. Being essentially axiological in nature, these questions went beyond the practical needs of sermon, often falling into the realm of metaphysics, since defining God or (in Aristotelian tradition) the First Cause lies at the center of all metaphysical investigations. Thus, the Patristic inquiries implied an advanced competence in the matters of theory.

The Fathers of the Church viewed philosophy as ‘the love of wisdom’, although the last component of this phrase has to be understood as ascetics, namely as striving for purity of one’s soul that opens one towards the true wisdom, that is, towards God. Gregory of Nyssa used words ὁ τῆς σοφίας ἐρασθεὶς i.e. “he who is enamoured of wisdom” (S. Gregorii Nysseni De virginitate, PG 46, 400C; St. Gregory of Nyssa 1893, chapter 20), to describe Jesus, who was seen as the very ideal of such wisdom. The ascetic’s life purpose was to realize this ideal.

At the turn of the third and fourth century asceticism had been elevated to the rank of philosophy, being recognized as such due to the efforts of “Philosophizing” Church Fathers – John Chrysostom, the Three Cappadocians, and Athanasius the Great – despite the fact that at the time it took mainly a negative form of seemingly non-intellectualized practical spirituality that promoted techniques of body mortification. However, according to the testimonies of theorists of asceticism and of the ascetics themselves (e.g. *Apophthegmata Patrum*), the sense of asceticism is exhausted neither by the manifestation of one’s mastery over the body and contempt for it, nor by an overt profession of a simplified version of Platonic dualism. This sense is closer to training oneself to feel “beauty and goodness”, because perception and contemplation of the external world’s beauty is an integral part of the inner life of an ascetic.

The fact that such a worldview had been accepted by the educated part of society in the Old Rus’ is indicated, first, by the translated literary works available there between the 11th and the 13th centuries, and second, by the country’s own original writings. The monastic literature available in the Old Rus’ facilitated a spread of devotion towards asceticism. The monastic tradition of asceticism of the Christian East expressed, for example, in the *Sinai Patericon*, i.e. *Spiritual Meadow* of John Moschus (11th century GIM sin. 551), had an extremely strong impact on the countries in the orbit of influence of the Eastern Roman Empire, that is, on the Slavs of Bulgaria, Serbia and Rus’. The said influence consisted primarily in adoption of some elements of Byzantine culture and fitting them to the developmental stage of these countries (Tachiaos 2005, 184).

From the 11th century onward, Byzantine ascetic literature, along with liturgical texts, penetrated into Rus’ and shaped a new philosophical outlook. In this regard, two preserved manuscripts demand our attention: The thirteen orations by Gregory the Theologian from the 11th century and Златоустъ (the *Golden Stream*) by John Chrysostom from the 12th century. They are stored in the Russian National Library in St. Petersburg, the first under the number Q.p.I.16, the second – F.p.I.46.

Particularly noteworthy are *Funeral Oration on the Great St. Basil, Bishop of Caesarea in Cappadocia*, Святааго Григория Богословца Нанзианьскааго, сътворено на погребение святааго Василиа (Budilovich 1875, ff. 19a-96a), the forty-third oration from Gregory the Theologian’s selection of orations, and his second oration *In Defence of His Flight to Pontus, and His Return, After His Ordination to the Priesthood, with an Exposition of the Character of the Priestly*

*Office*, Слово отъходъное бѣжания дѣля на море поньтъское (Budilovich 1875, ff. 162g-231d). We find there an original approach to Christian philosophy that amounts to a theory of asceticism, which had been the cardinal idea of Gregory the Theologian. He wrote in the forty-third Oration that during his stay in Athens together with Basil the Great he sought philosophy: “philosophy was our aim” (S. Gregorii Theologi Oratio XLIII, PG 36, col. 520; St. Gregory Nazianzen, Oration 43 1894, chapter 19)<sup>2</sup>. What philosophy meant to him? From Gregory’s reasoning several of its features can be inferred: it was “the most precious of possessions and titles” (S. Gregorii Theologi Oratio II, PG 35, col. 504; Gregory Nazianzen, Oration 2 1894, chapter 102), as well as a state of mind and a way of life, resting upon overcoming one’s body. From this perspective, philosophy was identified with the most perfect way of living, which contained two complementary parts making a whole in the most perfect harmony that man is able to achieve. These parts were *πρᾶξις* and *θεωρία*, *βίος θεωρητικός* and *βίος πρακτικός*<sup>3</sup>. Gregory the Theologian claimed that he knew the wisdom lovers who had found the golden mean in their lives, i.e. had reconciled *πρᾶξις* and *θεωρία*, arriving at a calm activity, an active calmness, *πρᾶξιν ἡσύχιον, ἡσύχίαν ἔμπρακτον* (S. Gregorii Theologi Oratio XXI PG 35, col. 1104). This attainment finally gives rise to a full understanding (in the sense of *gnosis*) of the meaning of the Gospels (Zarin 1907, 381-383). Such an ideal was realized by Athanasius the Great, Basil the Great and, according to Gregory of Nyssa, by Macrine the Younger (S. Gregorii Nysseni, De vita S. Macrinae, PG 46, col. 959-1000). The passions in their lives had been transformed into virtues, enabling them to attain an internal nobility and bestowing upon them the right to be called teachers of virtue. In this way Basil the Great had mastered all the virtues (he did not crave pleasures, he curbed the urges of his body, admired nature, remained unmarried, was humble, had the gift for eloquence and writing, and possessed a great intellect (Budilovich 1875, ff. 75r-76a; PG 36, col. 576-584A).

A unique place in the translated literature of Old Rus’ is occupied by John Chrysostom, who was considered a “teacher of the whole world” (Житие и терпѣние преподобнаго отца нашего Аврамья, BLDR 1997a, 39)<sup>4</sup>. Fragments of his works (or attributed to him) are the most common texts in well-known Old Rus’ manuscripts. Yevgeniya Granstrem has counted as many as two hundred and eighty-seven fragments of them (from eighty-two manuscripts of the period from 11th to 14th century) (Granstrem 1974, 186-187). According to the researcher, only six texts of those are full and authentic homilies of John Chrysostom<sup>5</sup>, the rest are short fragments, changed versions, transformations, interpretations, or misattributions belonging to another John (e.g. the Exarch, Climacus, Damascene). Works of John Chrysostom began to be translated into Old Slavonic as early as the 9th century, the selection of fragments was carried out by Bulgarian Tsar Simeon the Great himself, as is evidenced by the Prologus of the *Golden Stream*. In Rus’, in turn, the oldest manuscripts of the *Golden Stream* appeared in the 12th century, but fragments, e.g. *On Penance*, can be found already in *Izbornik of Svyatoslav* from 1076 (Изборник 1076, ff.235v-236v). In regard to the Christian philosophy of Rus’ we’d like to consider two homilies, the Second Homily *On Penance* (*De poenitentia*, Hom. II) and the Sixth Homily on the Book of Genesis (*In Genesim*, Hom. IV), as well as fragments from the Homily on the Gospel of St. Matthew

<sup>2</sup> In Old Slavonic прѣмѣдрость (Budilovich 1875, f. 39a).

<sup>3</sup> *βίος θεωρητικός* in its positive aspect meant contemplation and, in negative, mortification of the flesh; while *βίος πρακτικός* referred *inter alia* to activities in a community or in a literary field without being restricted to them alone.

<sup>4</sup> “Пишетъ бо о великомъ свѣтитѣли и учителя всего мира, о Златаустѣмъ Иоанѣ”.

<sup>5</sup> 1) Похвала мученику Фоке; 2) Слово о Адаме, як прежде вкушения древа разумного ведяще ли чт добро и что зло; 3) Вторая беседа о покаянии; 4) Слово о десяти девах, и о милостыне, и о покаянии, и о молитве; 5) Слово к иудеям, исказившим многих церковных; 6) Слово о праведном и блаженном Иове.

(In Matthaenum). In these works, John Chrysostom defined a true, spiritual philosophy ἡ φιλοσοφία ψυχῆ (S. Joannis Chrysostomi, De poenitentia PG 49, col. 302) as opposed to a superficial philosophy literally external, exoteric ἡ φιλοσοφία ἡ ἕξωθεν (S. Joannis Chrysostomi, In Matthaenum, hom. XXXIII PG 57, col. 392) The former was represented by the saints, the latter by pagan philosophers. A true love of wisdom takes place at the top of the mountains, i.e. in the hermitages of ascetics (S. Joannis Chrysostomi, In Matthaenum, hom. I PG 57, col. 20), whose lives were marked by the virtue of humility.

In Rus', the philosophy of ascetics, as defined by Gregory the Theologian and John Chrysostom, had been introduced, maintained, and promoted with the key role played by two men: Anthony of the Caves and his outstanding pupil Theodosius of the Caves. The sources available to us, such as Theodosius' *Instructions* and his *Life*, the *Paterik of the Kievan Caves Monastery* and *The Primary Chronicle*, cover in some detail the life and work of Theodosius (and to a lesser extent of Anthony). On this basis, we can surmise that the figure of Theodosius was considered in Rus' both a model of human sainthood and a philosopher in the sense given by Gregory the Theologian and John Chrysostom. Nestor, the author of Theodosius' life, compared him to Anthony the Great, the father of monasticism from the 3rd century; this, besides being a great praise for Theodosius, may indicate that the *Life of Anthony the Great* by Athanasius the Great was known and read in the Kievan milieu (Helland 2008, 40; Litvinenko 2017, 79).

The lives of Theodosius and Anthony the Great are largely similar: both are typical of the hagiographic genre. Both Anthony and Theodosius had been trained by older monks, in the case of the former the names of his teachers remain unknown, in the case of the latter, it was Anthony of the Caves. However, in the anachoresis of Anthony the Great a stronger emphasis was placed on fighting temptations and the devil (S. Athanasii, Vita S. Antonii PG 26, col. 853-860C), while in the anachoresis of Theodosius on fighting those possessed by temptations or the devil. Both ascetics were respected and acknowledged by imperial as well as by priestly powers (S. Athanasii, Vita S. Antonii PG 26, col. 956). The newly initiated monks who had been aspiring to thread the arduous path of virtue had revered highly both of them. As a hegumen, Theodosius introduced to his monastery the strict discipline of "fasting, prayers with tears", i.e. the Studite Rule. Both were compared with learned philosophers. Anthony embarrassed the Greek sages by mocking, among other things, the Platonic teaching about the soul that fell from heaven (Phaedrus 245c-250a) (S. Athanasii Vita S. Antonii PG 26, col. 918). Nestor, in his turn, described Theodosius as "wiser than philosophers: "who will grasp God's mercy? It was not among the wise philosophers or city lords that God chose a shepherd and teacher for monks, but – be God's name praised for that – an unlearned turned out to be wiser than philosophers" (Житие преподобнааго отца нашего Феодосия игумена Печерскаго, BLDR 1997, 354)<sup>6</sup>. According to this view, simplicity, faith, and piety marked by God's grace are ranked higher than philosopher's wisdom. The type of philosophy, with which Theodosius and Anthony was contrasted, can be equated with κενοδοξία, described by Gregory the Theologian, that is with vainglory, of which some half-trained and envious monks were guilty (S. Gregorii Theologi, Oratio II PG 35, col. 416). The philosophy of that ilk was common in the Old Rus', especially among the less educated clergy, e.g. in the case of Foma, an opponent of Klim Smoljatič (Послание, написано Климентом, митрополитом рускым Фомѣ, BLDR 1997b, 118). The opposite to this type of philosophy was "divine wisdom".

It is worth pointing out that the Greek word 'philosophy' appearing in the above-mentioned speeches of Gregory the Theologian (PG 35, col. 416, PG 35, col. 504), had been translated by

<sup>6</sup> "Къто исповѣсть милосърдие Божие! Се бо не избѣра отъ премудрыхъ философъ, ни отъ властелинъ градъ пастуха и учителя инокыимъ, нъ – да о семь прославиться имя Господне – яко грубъ сы и невѣжа премудрѣй философъ явися! О утаения тайно!"

a Slavonic bookman as премудрость (RNB Q.p.I.16, ff. 167, 223d), divine wisdom in contrast to human wisdom, which had been usually rendered as мудрость<sup>7</sup>. In this sense a philosopher was seen as a seeker of divine, not of human wisdom, that is, of something transcending the worldly life. Theodosius was looking for divine wisdom not only through negative asceticism, but also through action – πράξις; he inaugurated construction of a church and a library in his monastery, and thereby can be considered an organizer of religious life in the Old Kiev. We know that he was a polemicist, as well – he polemicized against Judaism for superiority of Christianity, and even spoke out on political topics – his opinion influenced the policy of the Grand Prince. Thus, he was not isolated from social life. The practical wisdom of Theodosius assured that he always succeeded over his opponents but had no enemies. He dared to speak out against Sviatoslav II Yaroslavich, who had unjustly occupied the fief of his brother Iziaslav. Theodosius for a long while publicly criticized the actions of Sviatoslav, who, despite his anger, restrained his desire for revenge and tried to resolve the situation to his own advantage. However, Theodosius remained adamant and kept criticizing Sviatoslav until he gave up his brother's fief.

Theodosius's authority was so revered that his spiritual advice and conversation was sought not only by the monks, but also by the members of political elite. In *A Letter to Prince Iziaslav*, whose devotion to Christianity Theodosius deeply valued, he raised practical and fundamental topics for Christian life, e.g.: what can or cannot be done on Sunday; when to fast; why Greek Orthodoxy is the only true interpretation of the Christian tradition in contrast to the Latin creed (which is a staple theme of Greek patristics besides the anti-Judaistic arguments<sup>8</sup>).

Theodosius referred to himself with such epithets as “unlearned”, “wretched”, “unread” (Житие преподобнаго отца нашего Феодосия игумена печерьскаго, BLDR 1997, 446)<sup>9</sup>. It seems, however, that this stylistic device was meant only to emphasize his humbleness: in all likelihood, Theodosius was versed in patristic literature, since, having<sup>10</sup> a “gift for God's word”, he knew well how to interpret it; we know also that his instructions were readily listened to by people. Unfortunately, the direct evidence regarding literary passion and erudition of Theodosius is scanty. His *Life* says: “In addition, he asked to be sent to a teacher to study the holy books, and so it was done. Soon he absorbed all the learning, so that everyone was amazed at his intelligence and his talents and how quickly he learned everything” (Житие преподобнаго отца нашего Феодосия игумена печерьскаго, BLDR 1997, 356)<sup>11</sup>. The hagiographer emphasizes the intellectual prowess

<sup>7</sup> Writing in *Oration II*, Gregory the Theologian chose the word σοφία to denote God's wisdom (PG 35, col. 429). The Slavic bookman translated this word as премудрость (RNB Q.p.I.16, f. 175 b). The word премудрость, as denoting God's wisdom, was actively used by John the Exarch in his *Hexameron*. (*Шестоднев* ff. 56, 42a, 241b, *Шестоднев Иоанна Экзарха Болгарского* 2001, 307, 354, 608).

This correlation was examined by Arleta Szulc (2001) using the example of *Psalter*. We have to keep in mind here that the opposition of премудрость and мудрость in the literature of Old Rus is somewhat contextual. In the homily *На възнесение господне* by Kirill of Turov, the author attributes to God мудрость, not премудрость (*Кюрила недостойнаго мниха слово на възнесение господне*, f. 36v; Yerminev 1958, 342).

<sup>8</sup> Theodosius in his basic stance was pro-Greek, as evidenced by his inviting Greek monks to the Cave Monastery (*Paterik*, Discourse 8), whereas Anthony in the earlier half of his life himself was a monk at Athos.

<sup>9</sup> “възмыслилъ еси, боголюбивый княже, въпрашати мене, некнижъна и худа о таковой вѣщи [...]”.

<sup>10</sup> Much like Abraham of Smolensk in later years: “О дарехъ слова Божия, данное отъ Бога преподобному Авраамію [...] Токмо почитати, но протолковати, яже мнозѣмъ не свѣдущимъ и отъ него сказаная всѣмъ разумѣти и слышачимъ” (Житие и терпѣние преподобнаго отца нашего Авраамья, BLDR 1997a, 36-38).

<sup>11</sup> “Къ симъ же и датица веля на учение божьствъныхъ книгъ единому отъ учитель; якоже и створи.

of Theodosius and his disposition for reading. We do not know any further details regarding the books he asked for. Yet, we do know that in his preserved *Prayer* Theodosius mentions Basil the Great, Gregory the Theologian, John Chrysostom and Nicholas of Mira (Молитва святого Феодосия Печерьскаго за вся крестьяны, BLDR 1997, 452).

The writing and polemical work of Theodosius seem to be somewhat of a side effect of his constant contemplation, and his perfecting of traditional Christian virtues. Thus, in his exhortation *On patience, love and fasting* Theodosius displayed his wisdom of a hegumen: he shows awareness that the monks had been faced with heavy tasks of overcoming their own deficiencies, fighting temptations of the devil and practicing virtues, yet he underscores that the effort is worth it, whereas laments are not. He addresses his confreres as “my beloved ones” and urges them not to succumb to human weakness. Laments and complaints lead to “leprosy of the soul” (Поучение слово къ келарю святого Феодосия, BLDR 1997, 444)<sup>12</sup>, which is worse than leprosy of the body, while humility and patience – to internal harmony and communion with God. Humility “decorates man”. A separate piece, *Instruction on Patience and Humility*, was dedicated to the virtues just mentioned (Святого Феодосия поучение о тръпении и о смиреннии, BLDR 1997, 438-442). Theodosius identifies humility, submission, gentleness and awareness of one’s own vanity with wisdom, which is why a good monk and, generally speaking, every believer has the responsibility to strive for becoming a “rational sheep”, to obey (i.e. trust in the wisdom of) a shepherd-philosopher (hegumen), and at the same time to think in terms of another, supernatural reality. In the *Life of Theodosius* (as in the hagiography of Saint Abraham of Smolensk) the word разумъ or the phrase свѣтъ разума, meaning wisdom in the sense of internal knowledge, spiritual enlightenment, appears often. The cry: “give me wisdom illuminated by God’s grace”<sup>13</sup> (Житие и терпѣние преподобнаго отца нашего Аврамья, BLDR 1997а, 30) should be interpreted as a plea for religious inspiration. The Church Slavonic word разумъ is a multifaceted word. It translated the Greek nouns γνῶσις and σύνεσις (Sedakova 2005, 298; Pichkhadze 2011, 193-194, SS, 572-573). The former meant the knowledge that emerges as a result of research, inquiry as well as enlightenment; the latter referred to intellect, intelligence, understanding, or cognition. In the case of Theodosius, wisdom was associated with correct, virtuous behavior, moral intuition, whereas folly threatened to degrade personality. The cognitive and rational processes involve God; reason was seen as closely connected with morality, resulting thus in a distinct Christian version of ethical intellectualism.

Ascetic life of Theodosius can be regarded as a specific philosophy (Christianity in action), not in the sense of a discursive, intellectualized speculation, but as a way to sanctify one’s environment and self. This way had been perpetuated in daily life, not on a piece of paper. The philosophy was seen as a practice of wisdom, of striving for purity of body and soul. Asceticism, therefore, had fostered not so much obscurantism (Nikolsky 1913, 11-15; Sidorov 2011, 409), as μετάνοια, i.e. transformation of vices into virtues.

Theodosius considered himself, above all, an ascetic, a man of faith, a teacher of virtue, a spiritual authority, an educator, but in no case a philosopher in the speculative sense. His works lack metaphysical or mystical treatises (Fedotov 1959, 42), but he had developed a practical conception of “spiritual apprenticeship”. Without being an elaborated theory, rather a raw intuition, it had been nevertheless effected by Theodosius in his capacity as a hegumen. This intuition displays an awareness of the diversity of perspectives (pagan, Jewish) and provides

---

И въскорѣ извѣче вся граматикия, и якоже всѣмъ чюдитися о премудрости и разумѣ дѣтища и о скорѣмъ”.

<sup>12</sup> “Геезино проказъство найдеть на тя, – не телесно, но душевно”.

<sup>13</sup> “дай же ми разумъ, просвѣщенъ Божию благодатью”.

a rationale for a particular worldview of Christian asceticism. This is why it can nonetheless be called a certain type of philosophical consciousness, cultivated within the ascetic tradition of Late Antiquity. As this consciousness set the standards of wise and virtuous behavior, the existence of a philosophy in the Old Rus' can be to the extent asserted.

## REFERENCES

- Budilovich, Anton.* 1875. XIII Слов Григория Богослова в древнеславянском переводе по рукописи Публичной Библиотеки XI в. [XIII Orations of Gregory the Theologian in an Old Church Slavonic translation from the XIth century manuscript of St. Petersburg Public Library]. St. Petersburg.
- Fedotov, Georgiy.* 1959. Святые Древней Руси (X–XVII ст.) [The Saints of Old Rus]. New York.
- Florensky, Pavel.* 1997. The Pillar and Ground of the Truth: An Essay in Orthodox Theodicy in Twelve Letters. Princeton.
- Granstrem, Yevgeniya.* 1974. Иоанн Златоуст в древнерусской и южнославянской письменности (XI–XIV вв.) [John Chrysostom in the Old Rus' and South Slavonic records (XI–XIV centuries)]. In TODRL 29, 186–193.
- Helland, Tejre.* 2008. Древнеболгарский перевод Жития Антония Великого [The Old Bulgarian translation of the Life of St. Anthony]. In TODRL 59, 36–45.
- Ierodiakonu, Katerina – Zografidis George.* 2010. Early Byzantine Philosophy. In Gerson, L. P. (ed.). The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity, vol. II. Cambridge.
- Izbornik 1076.* 2009. Izbornik 1076. Moscow.
- Klim Smoljatic.* 1991. Epistle to Foma, trans. by Franklin, Simon. Sermons and rhetoric of Kievan Rus'. Harvard.
- Litvinenko, Vyacheslav.* 2017. Рецепция антиарианской тематики Афанасия Александрийского в славянской средневековой традиции (Часть 1: Житие Антония Великого) [The reception of Athanasius of Alexandria's anti-Arian motifs in the Old Slavonic medieval tradition (Part 1: The Life of Anthony)]. In *Palaeobulgarica* 3, 78–96.
- Nikol'skiy, Nikolay.* 1913. О древнерусском христианстве [On Christianity of Old Rus']. In *Русская мысль* [Russian thought] VI, 11–15.
- Pichkhadze, Anna.* 2011. Переводческая деятельность в домонгольской Руси. Лингвистический аспект. [Translations in pre-Mongolian Rus'; their linguistic aspect.] Moscow.
- Sedakova, Olga.* 2005. Церковнославяно-русские паронимы. Материалы к словарю [The Old Church Slavonic and Russian paronyms: vocabulary data]. Moscow.
- Szulg, Arleta.* 2001. Mentalization and explication in South Church Slavonic redactions of the Psalter. In *Paleobulgarica* 2, 48–58.
- Tachiaos, Anthony-Emil.* 2005. Святые братья Кирилл и Мефодий просветители славян [Saints Cyril and Methodius - Enlighteners of the Slavs]. Сергиев Посад.
- Yeremin, Igor'.* 1958. Литературное наследие Кирилла Туровского [The literary heritage of Kirill of Turov]. In TODRL 15, 331–348.
- S. Gregorii Nysseni.* 1863. De virginitate. In PG 46, 317A–416D.
- S. Gregorii Theologi.* 1857. Oratio XLIII. In PG 36, col. 494A–606A.
- S. Gregorii Theologi.* 1856. Oratio II. In PG 35, col. 407A–514C.
- S. Gregorii Theologi.* 1856. Oratio XXI. In PG 35, col. 1081A–1128C.
- S. Gregorii Nysseni.* 1863. De vita S. Macrinae, PG 46, col. 959A–1000B.
- S. Joannis Chrysostomi.* 1862. De poenitentia. Hom. IV. In PG 49, col. 299A–304.
- S. Joannis Chrysostomi.* 1862. In Matthaenum, hom. XXXIII PG 57, col. 387–398.

- S. Athanasii.* 1857. Vita S. Antonii PG 26, col. 853A- 978A.
- S. Joannis Chrysostomi.* 1862. In Matthaenum, hom. I PG 57, col. 23-24.
- Sidorov, Aleksey.* 2011. Святоотеческое наследие и церковные древности, [Patristic heritage and Ecclesiastical antiquities] Т. 1. Moscow.
- St. Gregory Nazianzen.* 1894. Funeral Oration on the Great S. Basil, Bishop of Cæsarea in Cappadocia. Tran. by Charles Gordon Browne and James Edward Swallow. In Philip Schaff and Henry Wace. From Nicene and Post-Nicene Fathers. New York.
- St. Gregory of Nyssa.* 1893. On virginity, trans. by W. Moore, H. Austin Wilson. In Schaff Philip, Henry Wace. Nicene and Post-Nicene Fathers, vol. 5. New York.
- Zarin, Sergey.* 1907. Аскетизм по православно-христианскому учению, [Asceticism according to Orthodox Christian teaching] кн. 2. St. Petersburg.
- Zozulak, Jan.* 2018. Inquiries into Byzantine philosophy. Berlin.
- Молитва святого Феодосия Печерського за вся крестьяны.* 1997. Молитва святого Феодосия Печерського за вся крестьяны [A Prayer St. Theodosius of the Caves for all the Christians]. In BLDR, t. 1, 452-454.
- Послание, написано Климентом, митрополитом рускым Фомъ.* 1997. Послание, написано Климентом, митрополитом рускым Фомъ [Epistle to Foma, written by Klim, the archbishop of Rus']. In BLDR, t. 4, 118-141.
- Святого Феодосиа поучение о тръпени и о смиренни.* 1997. Святого Феодосиа поучение о тръпени и о смиренни [St. Theodosius' Instruction in Patience and Humility ]. In BLDR, t. 1, 432-442.
- Шестоднев Иоанна Экзарха Болгарского.* 2001. Шестоднев Иоанна Экзарха Болгарского [Hexameron by John the Exarch]. Barankova, Galina – Milkov, Vladimir (eds.). St. Petersburg.
- Житие и терпѣние преподобнаго отца нашего Аврамья.* 1997а. Житие и терпѣние преподобнаго отца нашего Аврамья [The life and passions of our venerable father Abraham]. In BLDR, t. 5, 30-65.
- Житие преподобнаго отьца нашего Феодосия игумена Печерьскаго.* 1997. Житие преподобнаго отьца нашего Феодосия игумена Печерьскаго [The life of our venerable father Theodosius, the hegumen of the Caves monastery]. In BLDR t. 1, 352-433.

## ABBREVIATIONS

- TODRL Труды Отдела древнерусской литературы. ред. Д. С. Лихачев. Москва – Ленинград.
- BLDR Библиотека литературы Древней Руси. ред. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Поньрко. Санкт-Петербург.
- SS Старославянский словарь (по рукописям X-XI веков). Ред. Р.М Цейтлин и др. 1994. Москва
- PG Patrologiæ cursus completus. Series Græca. Patrologiæ Græcæ. Tomus CL. Jacques-Paul Minge (éd.). Paris 1857-1863.
- GIM sin Государственный Исторический Музей, синодалное собрание  
ff. folios (листы)
- RNB Российская национальная библиотека в Санкт-Петербурге



dr. Justyna KroczaK  
University of Zielona Góra  
Institute of Philosophy  
Wojska Polskiego 71A street  
65-762 Zielona Góra  
Poland  
j.kroczaK@ifil.uzzgora.pl

# ST. JEROME IN THE HERITAGE AND TRADITION OF THE OLD CHURCH SLAVONIC LITURGY

Ivan Botica – Kristijan Kuhar

DOI: 10.17846/CL.2021.14.1.48-58

**Abstract:** BOTICA, Ivan – KUCHAR, Kristijan. *St. Jerome in the Heritage and Tradition of the Old Church Slavonic Liturgy*. The figure of St. Jerome had left traces in the history of Old Church Slavonic Liturgy and places where the Roman Rite in the Old Church Slavonic Language was celebrated. From 13th century St. Jerome became the Patron saint of Croatian Glagolitism due to the developed cult of his sainthood. During the Pontificate of Pope Innocent IV, Glagolitism was enculturated into the Catholic Church in such a manner that it was placed under the patronage of Saint Jerome. This refers to a spiritual culture from Croatian territory, whereby the Roman Rite could be performed in the Church Slavonic language with exclusive use of the Glagolitic script. Through this act, Saint Jerome became the author of the Glagolitic script and protector of the Roman Rite in Church Slavonic. Earliest records of reverence of Saint Jerome have been found on Glagolitic territory, dated to the period even before Glagolitism was enculturated into the Roman Catholic world, in continental Istria in particular, which was considered Saint Jerome's homeland. The worship of Saint Jerome enhanced in the Humanism and Renaissance period, when the Croats started regarding Saint Jerome as their national saint, reflected in Croatia by numerous monasteries, churches, chapels and altars erected in his honour. The worship of Saint Jerome is also evident in numerous Croatian Glagolitic missals and breviaries containing liturgical services honouring Saint Jerome. This paper explores the extent to which Saint Jerome was worshipped in the heritage and tradition of Glagolitic liturgical manuscripts, which are typologically classified as liturgy books »according to the use of the Roman Curia«.

**Keywords:** *Saint Jerome, Saint Jerome's churches, Glagolitic Breviaries and Missals, Roman Rite in Old Church Slavonic, Glagolitic script, Istria*

## 1. Introduction

Saint Jerome, born as Eusebius Sophronius Hieronymus (Εὐσέβιος Σωφρόνιος Ἱερώνυμος), is a saint born at *Stridonium*, non-localised settlement in late-antiquity Dalmatia bordering Pannonia. He is best known as the redactor of the Bible from Greek and Hebrew into Latin. Jerome's edition of the Bible, the *Vulgata*, is still an important text of Catholicism. It was used in the medieval Latinity period for developing literacy. Therefore, he is recognised by the Roman Catholic Church as one of the Church Fathers and Doctors of the Church. Naturally, his life and work have constantly been in the focus of scholarly research.

It is less known that Saint Jerome was also the patron saint of Glagolitism (Verkholtantsev 2010, 225–63). This refers to the spiritual and cultural phenomenon of the Roman Catholic Church, documented almost solely on Croatian territory, which received the Papal *placet* for performing the Roman Rite liturgical services in the Church Slavonic language under the condition that the *lingua sacra* of the Roman Catholic Church is written in Glagolitic script. Pope Innocent IV (1243 – 1254) proclaimed Saint Jerome's patronage of authorship of the Glagolitic script and

Glagolitic liturgy, i.e. the Roman Rite in the Church Slavonic language.<sup>1</sup> Croatian scholarship and culture label the entirety of this liturgical and ecclesiastical phenomenon »Glagolitism«.

Naturally, the Glagolitic clergy, who celebrated Roman liturgy in Church Slavonic, considered Saint Jerome their originator. This relegated the role of Sts. Cyril and Methodius in the creation of the Glagolitic script and introducing the Church Slavonic language into Roman Catholic liturgy to such an extent that they were fairly unknown until late 19th century (Verkholtantsev 2010, 225-63). On the other hand, Saint Jerome became not only the patron of Glagolitism but also the »protector and pride of the Croatian people« (*zaštititelj i dika jazika hervaskoga*) (Mihaljević 2014,12). Since Early Modern Age, Croats have considered him their national and political symbol, role model to the Croatian Catholic clergy, inspiration to artists, source of local pride, and the search for his place of birth has been underway in many »Illyric« locations (Ivić 2018, 253, 268-269; Špoljarić 2018, 44).

This paper studies the cult of St. Jerome in the Croatian Medieval Glagolitic area by the analysis of Croatian Glagolitic missals and breviaries that contain office in honour of St. Jerome. With this research we hope to encourage the further liturgical and textological research of the euchological and other liturgical elements in the office in honour of St. Jerome. The main research goal is to indicate the area in which the cult of St. Jerome was fully developed, by analysing liturgical documents and by analysing hagiotopography.

Croatian Glagolitic missals and breviaries follow the typology of liturgy books »according to the use of the Roman Curia« (*secundum morem Romanae curiae*). They were translated into Church Slavonic during the 14th century<sup>2</sup> while their textual transmission, accompanied by intense Croatisation of grammar and lexis, was underway until the Council of Trent (1545 – 1563). After this, feast days retained their established office (*officium*) in breviaries and their euchological pattern in missals up until the liturgical reform introduced by the Second Vatican Council, which caused Church Slavonic, as the *lingua sacra* of Eastern Adriatic dioceses, to mostly disappear from the Roman Rite.

## 2. Saint Jerome in the Latin Roman Liturgy

The worship of Saint Jerome in the Roman Liturgy began in late 8th century, when Saint Jerome's name appeared in the »Communicantes«, prayer in the canon of the mass of certain Latin sacramentaries of the Frankish provenance (from Gellone Abbey, Fulda Abbey, etc.)<sup>3</sup>. Even though his name was registered in the canon of the mass of Gregory-Hadrian's Sacramentary (Deshusses 1992, 88), alongside some non-martyrs, its first appearance in the Roman context was in *Vetus*

<sup>1</sup> There are different interpretations of this pontifical rescript (for the recent interpretation see: Kraft Soić 2016a, 2016b). The document has been preserved only in transcript which contains approval of the Slavonic liturgy in the area of Senj diocese formally given to the bishop Filip of Senj: *Porrecta nobis tua petitio continebat quod in Sclavonia est littera specialis, quam illius terre clerici se habere a beato Jeronimo asserentes, eam observant in divinis officis celebrandis. [...] Nos, igitur, attendentes quod sermo rei et non est res sermoni subiecta, licentiam tibi in illis dumtaxat partibus ubi de consuetudine observatur premissa [...]* (Kraft Soić 2016a); Even the glagolitic letters were called letters of St. Jerome (Štefanić 1976).

<sup>2</sup> It is important to mention that Croatian glagolitic liturgical manuscripts were written and translated even before the 14th century, but they are not preserved, except in fragments. During the 13th and 14th century, probably under the influence of the plecte of Innocent IV, the liturgical books were revised according to the new typology of liturgical books, and biblical readings according to the Vulgate (Corin 1997, 527-538; Reinhart 1990, 45-52).

<sup>3</sup> *Codices liturgici latini antiquiores*, nr. 855 and 970.

*missale Romanum monasticum Lateranense*,<sup>4</sup> dating back to the 11th/12th century. The worship of Saint Jerome in Rome, i.e. in Roman Diocese and Roman Church, came into full swing during the 13th century, following the transfer of the chest containing Saint Jerome's remains from Bethlehem to the Basilica di Santa Maria Maggiore in Rome. His liturgical commemoration has been set to 30 September, which is the day of his death, while the transfer of his remains, or *Translatio sancti Hieronymi*, is commemorated on 9 May, when the Roman Church commemorated the »transfer« of relics of St Andrew the Apostle, Saint Luke the Evangelist, Saint Paul's disciple Saint Timothy, Saint Jerome the Presbyter and Saint Nicholas Bishop. The collective *Martyrologium romanum* records the following text next to Saint Jerome's name: *Romae item Translatio sancti Hieronymi Presbyteri, confessoris et Ecclesiae Doctoris ex Betlehem Judae ad Basilicam sanctae Mariae ad Praesepe* (*Martyrologium romanum* Gregorii XIII).

The liturgical reference to Saint Jerome had not been recorded in the oldest Roman missal *secundum consuetudinem Romanae curiae* (redacted by Fr. Haymo of Faversham), and its first record dates back to the first print of the missal *secundum consuetudinem Romanae curiae* (1474) (*Missale romanum Mediolani* 1474 (1907), 388). The status of worship and liturgical celebration of Saint Jerome in the Roman Church reflected the treatment of this saint by the Roman Church. Shortly before his death, Pope Pius II (1458 – 1464) introduced the liturgical memorial *Translatio sancti Hieronymi* into the Roman calendar and sanctoral, but this liturgical memorial was abolished after the Council of Trent.<sup>5</sup> The worship never reached a higher level in Rome itself because the chest containing Saint Jerome's remains disappeared from the Santa Maria Maggiore Basilica in late 15th century.

A more intense worship of Saint Jerome in the Catholic Church started after Pope Boniface VIII (1294 – 1303) issued a decree whereby four Latin Church Fathers, Saint Jerome being one of them, were promoted to the *duplex* rank and awarded the title Doctors of the Church (*doctores ecclesiae*). This led to the increase of Saint Jerome's significance in the entire Church. Until then, he had been celebrated as a Presbyter and teacher of the Church, primarily on the territory under Frankish influence. The reference to Saint Jerome was introduced into the Roman Rite via Frankish liturgical reform by the introduction of Saint Jerome's name into the canon of the mass and creation of a unique euchological pattern for the memorial of Saint Jerome. It should be kept in mind that the Vulgate of St. Jerome was also introduced into the Roman Church from the Frankish tradition. The gap spanning several centuries, until the start of his worship in the 13th century, can only be explained by the fact that Saint Jerome was side-lined by Roman martyrs and saints. It was not until the Humanist period that the »forgotten« father and teacher of the Church received his true place in the liturgical memorials of the Catholic Church. However, unlike the slow development of his cult in the »Latin« part of the Catholic Church, its »Glagolitic« part was very active in transferring the cult and liturgical legend of Saint Jerome as the protector of the »Glagolitic« section of the Catholic Church.

### 3. Roman liturgical tradition in Church Slavonic: Glagolitic missals and breviaries

It has already been mentioned that, in terms of typology, Croatian Glagolitic missals and breviaries are to be classified as liturgy books *secundum consuetudinem Romanae curiae* and that they had

<sup>4</sup> *II. Kalendas Octobris. S. Hieronymi presbyteri.*

<sup>5</sup> In *Missale romanum editio princeps* (1570) and in *Breviarium Romanum editio princeps* (1568), but it is mentioned in *Martyrologium romanum editio princeps* (1584).

been created in the period from mid-14th to mid-16th century. They were used to codify and consolidate Croatian Church Slavonic as one of the *linguae sacrae* of the Roman Catholic Church. Even though liturgical books written in Old Church Slavonic belong typologically to the Roman Rite, they did not follow texts of the Latin Roman liturgical tradition in every single detail<sup>6</sup>. Rather, they aimed at preserving the distinctiveness of its own tradition of textual transmission from older translations from Latin to Old Church Slavonic language that are preserved in older Glagolitic liturgical books.<sup>7</sup>

This fact is well reflected in the euchological pattern related to the liturgical memorial of Saint Jerome. Our research encompassed texts from the following Croatian Glagolitic missals: *Vatican missal Illirico 4* (216b-216d), *Missal of Count Novak* (224d-225a), *Missal of Hrvoje, Duke of Split* (184c), *First Ljubljana (Beram) missal* (187c-188a), *Eighth Vatican missal* (184c), *First Vrbnik missal* (242a), and the *Editio princeps* of Glagolitic missal (pp. 246-347). All missals referred to above share the same structure, in typological terms, which is identical to the Latin missals »according to the use of the Roman Curia«. However, *Vatican missal Illirico 4*, dated to early 14th century is the oldest Croatian Glagolitic missal »according to the use of the Roman Curia« and has been used for the longest time. All mentioned missals follow exact euchological pattern, i.e. three prayers: *Collecta*, *Super oblata* and *Post communionem*. There are also differences: the prayer *super oblata Dari molim te*<sup>8</sup> in the said missal (216d) is longer compared to the others, and it is absent in the *First Ljubljana (Beram) missal* (188a).<sup>9</sup> Some euchological elements present in Croatian Glagolitic missals show distinctions from the Latin template. For instance, the first euchological element (*collecta*) was probably translated from an older template and does not match the Roman pattern, leading to an unknown template, probably from some North Italian liturgical manuscript.<sup>10</sup>

Church Slavonic <i>collecta</i> Vatican Missal Illirico 4	Latin <i>collecta</i> Missale Romanum 1474
B(ož)e iže nam' b(la)ž(e)nim' eronimom' prozviterom' tvoim' tainu rěsnoti tvoee vzglasiti račil' esi podai m(o)l(imъ) te . da egože sl(a)vu čtem' na z(e)mlahъ togožde m(o)l(i)tvami pomogli se bihom' na n(e)b(e) sěh' . g(ospode)мъ n(a)š(i)m	Deus qui ecclesie tue in exponendis sacris scripturis. beatum ieronimum gloriosum confessorem tuum doctorem maximum et electum prouidere dignatus es. presta quesumus. ut eiusdem suffragantibus meritis. quod ore simul et opere docuit. et adiuuante exercere ualeamus.

In other words, Church Slavonic *collecta* used for liturgical reference to Saint Jerome is not a direct translation of the *collecta* from the Latin Roman tradition as registered in the missals. In terms of meaning, it is close to the Latin text of the *Commune doctorum* prayer<sup>11</sup>; however, the *collecta* from the Church Slavonic *Commune doctorum* had been adjusted to the theological expression

<sup>6</sup> It is visible in the transcription of the older euchological elements in various later liturgical books, especially in the liturgical services of the saint patrons of the churches where the liturgical books were used (Pantelić 1971).

<sup>7</sup> For more, see Kuhar 2017.

<sup>8</sup> Dari m(o)l(imъ) te g(ospod)i vzdanie s(ve)ti i hodataûcu b(la)ž(e)nomu eronimu isp(o)v(ê)dniku tvoemu našъ simi ot grěhъ n(a)ših' skvr'n' očisti (Vatican Missal Illirico 4, f. 216d).

<sup>9</sup> The writer did not follow the euchological pattern.

<sup>10</sup> The oldest Croatian Glagolitic Liturgical texts match the Latin liturgical texts from Northern Italian area. See more Kuhar 2017. For the development of Croatian Glagolitic Missal, see Corin 1997.

<sup>11</sup> Deus, qui populo tuo aeternae salutis beatum N. ministrum tribuisti: praesta, quesumus; ut, quem Doctorem vitae habuimus in terris, intercessorem habere mereamus in caelis. Per Dominum. *Liturgia tridentina*, 433.

of Church Slavonic. This is especially evident in the expression of the petition in the prayer *da koga slavu čtemъ nъ zemli togože molitvami pomogli se bihomъ n' nebesihъ* (*quem Doctorem vitae habuimus in terris, intercessorem habere mereamur in caelis*), which is an example of adjusted translation. Therefore, the question arises about the Latin model of these sections of the liturgical text related to the liturgical memorial of Saint Jerome as it is clear that they were not adopted from the Latin missal »according to the use of the Roman Curia«. They must derive from an older liturgical codex, most likely from the Northern Italian area, which was in direct contact with the Glagolitic territory.

Liturgical reference to Saint Jerome can be found in 15 Croatian Glagolitic breviaries (half of the total number of preserved breviaries). In typological terms, they are identical to the Latin breviaries *secundum morem Romanae curiae*. The difference in the Liturgy of the Hours for liturgical commemoration of Saint Jerome refers to the content of the Liturgy, i.e. its liturgical rank. Breviaries from continental Istria are especially prominent when it comes to the scope of the liturgy service of Saint Jerome, i.e. the liturgical rank of his memorial. The celebration of Saint Jerome was particularly vivid on that territory as it is the area which is often referred to as one of the potential places of Saint Jerome's birth or, to paraphrase the title of a historiographic study by Fr. Josip Bedeković (1752), *natale solum magni ecclesiae doctoris sancti Hieronymi*. Hence, the most complete Liturgy of the Hours commemorating Saint Jerome can be found in BrHum, BrLab<sub>1</sub> and BrN<sub>1</sub>. The latter was created by compiling an unknown source, most probably originating in Istria. The service of Saint Jerome in all other Croatian Glagolitic breviaries is identical to the related service in the Latin breviary *secundum morem Romanae curiae*.

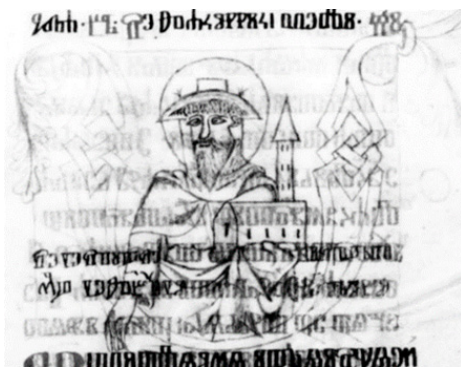


Figure 1. Illumination of Saint Jerome found in Hum breviary

When analysing the textual content of the service of Saint Jerome in Croatian Glagolitic breviaries, we only took into account those that contained a hymn, five readings from the *nocturnes*, *oratio*, antiphon for Magnificat, *invitatorium*, *laudes*, *prima* and the Vesper. Only BrHum (144d-147b) contains all these parts. Its Liturgy of the Hours is by far the most elaborate. It is the only breviary containing annotated psalms, Lesser Hours and an illumination of Saint Jerome (see Figure 1). Saint Jerome is the patron saint of Hum, the town that belonged to the Diocese of Trieste, just like Zrenj, and was for a long time under the secular jurisdiction of the Patriarchate of Aquileia (Škunca 2014, 84). The said breviary belonged to the parish church in Hum. The saint is depicted wearing cardinal's garments and a hat, which is the iconography frequently used for depicting Church teachers. In his left hand, we can see him holding a silhouette of what we presume is Basilica di Santa Maria Assunta in Aquileia. BrN<sub>1</sub> is the only breviary that can compete with BrHum in terms of the number of liturgical elements. The liturgical services of Saint Jerome in

all other breviaries are identical in terms of scope: five readings from the *nocturnes* and *oratio*. It should be emphasised that as many as 11 Croatian Glagolitic breviaries contain the hymn to Saint Jerome, which is not present in the Latin breviaries *secundum morem Romanae curiae*.<sup>12</sup> On the other hand, the collect prayer (*oratio*) in the breviary is completely identical with the one found in the missals.

We can conclude that the worship of Saint Jerome according to Church Slavonic liturgy books »according to the use of the Roman Curia« mostly corresponded to the Latin Roman templates. The euchological pattern for liturgical commemoration of Saint Jerome in Croatian Glagolitic missals is always accompanied by three euchological elements (prayers). They follow the Latin Roman matrix in all elements apart from the *collecta*, which the Church Slavonic Roman liturgical tradition, unlike the Latin Roman liturgical tradition, inherited, as a rule, from *commune doctorum*.

A similar pattern is evident in Croatian Glagolitic breviaries. Of fifteen Croatian Glagolitic breviaries that contain the service of Saint Jerome, only three contained the full service, as is appropriate for a *duplex*-ranked celebration; one of them only contained readings from the Second and Third Nocturn, while eleven contained the hymn and collect prayer (*oratio*) alongside the readings. The hymn to Saint Jerome was not registered in the Liturgy of the Hours of the Latin Roman liturgical tradition until the 15th century. Hence it can be considered »added value« to the living worship of Saint Jerome in Glagolitic churches, which could not co-exist with Roman Catholic Churches without Saint Jerome.

#### 4. Saint Jerome on Glagolitic territory

The worship of Saint Jerome in Rome dates back to the 13th century. The only earlier cult registered to date was present on Croatian territory. Namely, some Croatian churches consecrated to Saint Jerome can be dated earlier than the 13th century (Hum, Korlat, Lubenice, Sveti Lovreč Labinski, Vižinada) (Badurina 2006). The worship of Saint Jerome spread through the liturgical books from Francia to Rome and Aquileia, i.e. from the north toward the south. Jerome's assumed homeland affiliation (Istria) influenced the fact that the worship of Saint Jerome first became entrenched in the area under the jurisdiction of the Patriarchate of Aquileia. This is evident in the oldest churches consecrated to Saint Jerome that were erected on the territory under the jurisdiction of the Patriarchate of Aquileia (Istria and Kvarner). A prominent role in the spread of the worship of Saint Jerome was held by Pope Pius II, who, as was mentioned before, promulgated the liturgical memorial *Translatio s. Hieroniyimi* to the entire Catholic Church. Prior to being elected Pope, he was the Bishop of Trieste (1447 – 1458), which means that he witnessed in person the reverence of Saint Jerome in his diocese. The Diocese of Trieste and its neighbouring Poreč Diocese, both under the management of the Patriarchate of Aquileia, boasted with the largest number of erected churches, chapels and altars consecrated to Saint Jerome in the entire Catholic Church. In mid-13th century, Thomas the Archdeacon wrote that Saint Jerome's place of birth is located »inland from the Gulf of Kvarner« (Istria) (Arhidakon 2003, 2-3). The Catholic world of the period believed that Zrenj was the exact place where Saint Jerome had been born (Kelly 1998, 7). The Italian variants of this locality bordering Venetian Istria in the Trieste Diocese are Stregna and Stridone (Grah 2017, 28). Nevertheless, the intention of Pius II, former Bishop of Trieste, to promote the worship of Saint Jerome within the Catholic Church by introducing the *Translatio sancti Hieronymi* feast day failed to gain ground as the liturgical memorial of the transfer of Saint Jerome's relics was omitted

<sup>12</sup> Incipit of the Hymn: *b(ož)e iže esi s(vê)tlostb kr(a)sna vên(a)cb s(ve)tihb* (f. 144d).

from later missals. He appears in Croatian Glagolitic breviaries as the sanctorem, especially those originating from Istria. The First Ljubljana (Beram) Breviary from late 14th century is, based on our research, the only one that contains the entire Liturgy of the Hours connected with this feast (48b-50b).

Croatia was, without a doubt, the country where Saint Jerome was worshipped the most in the entire Catholic Church (see more Bratulić 2018, 230). This thesis, present in Croatian historiography for more than five centuries, could easily be statistically verified in the total number of churches, chapels and altars consecrated (dedicated) to Saint Jerome. Several monastic orders in Croatia are under patronage of Saint Jerome<sup>13</sup>. Numerous churches consecrated to Saint Jerome bear testimony to the continuous and living reverence of Saint Jerome in Croatia. Below we provide the list of these churches, ordered by the year of their erection or consecration (Badurina 2006):

12th c.	below Helm (Lubenice), Vižinada, old parish church (Hum), cemetery (Hum);
12th – 13th c.	Staniševići (Sveti Lovreč Labinski), Korlat;
13th c.	Kavran, Muntić;
13th – 14th c.	cemetery (Nova Vas Novigradska);
14th c.	Vlašići, Rijeka, Zrenj, Rumenja vrata (Senj), Štrigova, Slano;
15th c.	near St. Anna (Krk), Ugljan, Marjan (Split), Vrulja (Kolan), Martinščica, u Polju (Ston), Široke (Primošten), Prirov (Vis), Blato na Korčuli, Glavica (Šipan), Ražanac, Rt (Kali);
16th c.	Gornje Selo (Risika), Mali Kraj (Stara Baška), on the bay (Stari Grad), cemetery (Skradin), Peroj (Fažana), Pučišća, Zaton Dubrovački, Trsteno, Dubrovnik;
17th c.	Kobaš (Ston), Grobnik, Bribir (Vinodol), Lopud, Pintor (Milna na Braču), Miševac (Trogir), Lukoran, Postrana (Žrnovo), fortress (Knin);
18th c.	Lišane, cemetery (Trilj), Gljev (Gala-Gljev), Brštanovo, Veliko Brdo, old church (Kaštel Gomilica), Valica (Savudrija), Klana;
19th c.	Donje Selo (Risika) Jasenice;
20th c.	Lun, new church (Kaštel Gomilica), Maksimir (Zagreb), Meterize (Šibenik), Biokovsko Selo (Župa Biokovska).

**Chart 1.** ‘Glagolitic’ and ‘Latin’ churches consecrated to Saint Jerome in Croatia

The worship of Saint Jerome has become well rooted in Croatia since the Croats have considered him their most educated and most representative saint ever since the Middle Ages (Prosperov Novak 2019). The rootedness of his worship is not conditioned solely by his (non)-localised place of birth, *Dalmatiae quondam Pannoniaeque confinium fuit* (Stilting and Johannes 1748, 425), but also by the rescript issued by Pope Innocent IV granting the use of Glagolitic in the Catholic Church<sup>14</sup>. As Saint Jerome became the patron saint of Glagolitic, the oldest churches consecrated to him can be found on Glagolitic territory. He certainly became the Glagolitic saint *par excellence* (Chart 1).

After being *canonised* as the author of the Glagolitic script and the patron saint of Glagolitic, his cult first became rooted in Roman Catholic churches in which liturgy was read from Croatian

<sup>13</sup> Namely, three Franciscan provinces of three Franciscan orders: Franciscan minor friars Province in Zadar, Franciscan Conventual Province in Zagreb and Third Order Regular Province in Zagreb.

<sup>14</sup> Kraft Soić 2016a, 2016b.



Glagolitic missals and breviaries. It was not until later, when Humanism and Renaissance made him the national saint in Croatia, that his cult entered the Latin churches as well (Chart 1).

The earliest worship of Saint Jerome was documented in the North Adriatic area (Istria and Kvarner) under the jurisdiction of the Patriarchate of Aquileia. Aquileia is also the place of origin of the earliest Latin sources used for translating the oldest euchological patterns into Church Slavonic<sup>15</sup>. Hence it is possible that the Church Slavonic euchological pattern in the liturgical memorial of Saint Jerome, which is partially different from the Latin euchological pattern from the missals *secundum consuetudinem Romanae curiae*, emerged directly due to the mediation of Aquileia, or parts of Northern Italy, which served as a stronger connection for early Glagolitism until mid-13th century than Rome did.

## Conclusion

According to the analysis of the liturgical sources, we can conclude that the worship of Saint Jerome had been deeply rooted on Croatian territory already in the Middle Ages. Long before Roman Pontiff proclaimed Saint Jerome the Doctor of the Church, it was known that he was born on the border between ancient Pannonia and ancient Dalmatia. Thomas the Archdeacon, one of the first chroniclers of Croatia, at the beginning of his work *Historia Salonitana* (1266) defined Dalmatia by stating that it was »the homeland of the Blessed Jerome, exquisite teacher« (*hec fuit patria tellus beati Hieronymi, egregii doctoris*). In other words, his first association to a person from Dalmatia was Saint Jerome. The proof of living worship of Saint Jerome on present Croatian territory is most evident in numerous monasteries, churches, and chapels built in his honour. Early traces of worship in locations of Church Slavonic liturgy in the Patriarchate of Aquileia, especially in continental Istria, even earlier than in Rome itself, reflect the belief regarding Jerome's origin from the said territory and the desire to protect Glagolitism by using his authority, which the Church, until the Pontificate of Pope Innocent IV, officially brought into question under the heretic title »Methodius's doctrine« (Katičić 1986, 11-44; Klaić 1986, 17-39; Verkholtantsev 2010, 247-250; Gračanin and Petrak 2017, 28-42).

All of this changed in mid-13th century when the Pope allowed for the Roman Rite to be performed in the Catholic Church in Church Slavonic. He placed priests and Glagolitic monks, who obtained spiritual strength from the practice called Glagolitism, under the protection of Saint Jerome, who was an unrivalled Church authority. That was the reason why Glagolitism as the liturgical manifestation of the Roman Rite in the Church Slavonic language could exist and last in the Catholic Church in the first place. That was the reason why the sense of belonging to Saint Jerome became deeply rooted, as manifested in numerous churches built in his honour as well as the elaborated liturgical worship of Saint Jerome in Croatian Glagolitic missals and breviaries.

The present paper explored and highlighted the rootedness and scale of worship of Saint Jerome on Glagolitic territory, which was first under the influence of Aquilian, later succeeded by Roman liturgical tradition and jurisdiction. The twenty-eight churches consecrated to Saint Jerome in the Middle Ages bear witness to his well-developed cult. Church Slavonic liturgical texts honouring Saint Jerome are no less frequent. The euchological pattern used for commemoration of Saint Jerome was discovered in five Croatian Glagolitic missals, while the Liturgy of the Hours (*officium Divinum*) was discovered in as many as fifteen Croatian Glagolitic breviaries. The structure of these liturgical texts is slightly different when compared to the liturgy books they were translated from, i.e. liturgy books »according to the use of the Roman Curia« (*secundum morem Romanae*

<sup>15</sup> See more Kuhar 2017.

*curiae*). This means that the Church Slavonic Roman liturgical tradition contained individual elements which were different from the Latin tradition, which was the role model for everything ever since the Papal *placet* issued in the 13th century.

The abundance of the Liturgy of the Hours honouring Saint Jerome and the extent of his liturgical reference in Croatian Glagolitic breviaries, especially in those within the areal of the Patriarchate of Aquileia, further enhance the presumption that Saint Jerome was most revered in his supposed homeland. That is where the oldest churches of the Catholic Church consecrated to Saint Jerome are located. By the time he started to be revered as a saint, his *patria* was already largely Glagolitic by script and language. That is why his homeland awarded him with the highest honour by proclaiming him the author of the Glagolitic script and placing Glagoliticism, its sublime spiritual value, under his authority.

## REFERENCES

### Primary sources

- Baromić's breviary* (BrBar). sign. RI-16°-1. Zagreb: National and University Library, 429d-430d.
- Brozić's breviary* (BrBroz). sign. RIIA-16°-9. Zagreb: National and University Library, 421d-3422d.
- Codices liturgici latini antiquiores*. Gamber, Klaus. 1968. *Codices liturgici latini antiquiores*. Universitätsverlag Freiburg.
- Editio princeps of Glagolitic missal* (P). Misal po zakonu rimskoga dvora 1483. 346-347, Zagreb.
- Eighth Vatican missal* (BrVat<sub>8</sub>), sign. Borg. Illirico 8. Vatican City: Vatican Apostolic Library, 184c.
- First Ljubljana (Beram) breviary* (BrLab<sub>1</sub>). sign. Ms 161. Ljubljana: National and University Library, 138c-141a.
- First Ljubljana (Beram) missal* (MLab<sub>1</sub>). sign. Ms 162. Ljubljana: National and University Library, 138c-141a.
- First Novi breviary* (BrN<sub>1</sub>). Novi Vinodolski: Parish office Novi Vinodolski, 428b-430a.
- First Vrbnik missal* (MVrb<sub>1</sub>). Vrbnik: Parish office Vrbnik, 242a.
- Fourth Vrbnik breviary* (BrVrb<sub>4</sub>). Vrbnik: Parish office Vrbnik, 64b-65d.
- Hum breviary* (BrHum). sign. R 4067. Zagreb: National and University Library, 144d-147d.
- Liturgia tridentina*. Liturgia tridentina. Fontes – Indices – Concordantia 1568 – 1962, a cura di Mnalio Sodi – Alessandro Toniolo – Placide Bruylants. Libreria Editrice Vaticana 2010.
- Martyrologium romanum Gregorii XIII. jussu editum Urbani VIII et Clementis X auctoritate recognitum ac deinde anno MDCCXLIX Benedicti XIV labore et studio auctum et castigatum*.
- Mavro's breviary* (BrMav). sign. R 7822. Zagreb: National and University Library, 293d-294c.
- Missal of Count Novak* (MNov), sign. Cod. slav. 8. Vienna: Austrian National Library, 224d-225a.
- Missal of Hrvoje, Duke of Split* (MHrv). 1973. Missale Hervoiae ducis spatatensis croaticoglagoliticum. Biserka Grabar – Anica Nazor – Marija Pantelić – Vjekoslav Štefanić (eds.). Zagreb – Ljubljana – Graz, 184c.
- Missale romanum Mediolani*. 1474 (1907). Robert Lippe, John Wickham Legg, and Henry Austin Wilson, ed. London.
- Moscow breviary* (BrMosk). sign. F. 270, 51/1481. Moskow: The Russian State Library. Rumyantsev Museums, 213b-214b.
- Nineteenth Vatican breviary* (BrVat<sub>19</sub>). sign. Vat. Slav. 19. Vatican City: Vatican Apostolic Library, 357b-357d.

- Pašman breviary* (BrPm). sign. III b 10. Zagreb: Archive of the Croatian Academy of Sciences and Arts, 270c-271b.
- Second Ljubljana (Beram) breviary* (BrLab<sub>2</sub>). sign. MS 163. Ljubljana: National and University Library, 150b-151a.
- Second Novi breviary* (BrN<sub>2</sub>), Novi Vinodolski: Parish office Novi Vinodolski, 488a-489a.
- Sixth Vatican breviary* (BrVat<sub>6</sub>), sign. Borg. Illirico 6. Vatican City: Vatican Apostolic Library, 179d-181c.
- Tenth Vatican breviary* (BrVat<sub>10</sub>), sign. Borg. Illirico 10. Vatican City: Vatican Apostolic Library, 181c-182b.
- Vatican missal Illirico 4* (MVat<sub>4</sub>), sign. Borg. Illirico 4. Vatican City: Vatican Apostolic Library, 216b-216d.

## Secondary sources

- Badurina, Anđelko*. 2006. Hagiopografija Hrvatske. CD-ROM. Zagreb.
- Bratulić, Josip*. 2018. Svetost i čovječnost (rasprave o hrvatskoj hagiografiji). Split.
- Corin, Andrew Roy*. 1997. O reformama hrvatskoglagoljskih liturgijskih knjiga u 13. stoljeću. In Damjanović, Stjepan et al. Prvi hrvatski slavistički kongres, Zbornik radova I. Zagreb, 527-238
- Damjanović, Stjepan*. 1996. »Glagoljica«. In Vujić, Antun (ed). Hrvatski leksikon. vol. 1 (A – K). Zagreb.
- Deshusses, Jean*. 1992. Le sacramentaire grégorien: ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits, Tome premier: Le sacramentaire, le supplément d'Aniane. Fribourg.
- Gračanin, Hrvoje – Petrak, Marko*. 2017. The notion of the Methodii doctrina in the context of the church synod of Split (AD 925). In Panov, Mitko B. (ed.). Vizantiskata misionerska dejnost i evropskoto nasledstvo. Skopje, 28-42.
- Grah, Ivan, Valter Baldaš, Marijan Bartolić, Sergije Jelenić, and Branka Poropat*. 2017. Crkva u Istri. Osobe, mjesta i drugi podatci Porečke i Pulske biskupije. Poreč and Pazin: Biskupija Porečka i Pulska and »Josip Turčinović« d.o.o. Pazin.
- Ivić, Ines*. 2018. The »Making« of a National Saint: Reflections on the Formation of the Cult of Saint Jerome in the Eastern Adriatic. In Supplementi 7, 247-78.
- Katičić, Radoslav*. 1986. Methodii doctrina. In Slovo 36, 11-44.
- Kelly, J. N. D*. 1998. Jerome. His Life, Writings, and Controversies. London.
- Klaić, Nada*. 1986. Kako i kada postaje »Metodijeva doktrina« kulturno dobro Hrvata. Croatia Christiana periodica 10: 17–39.
- Kraft Soić, Vanda*. 2016a. Otpis Inocenta IV. senjskom biskupa (1248.) pod patronatom sv. Jeronima I. Senjski privilegij iz godine 1248. In Croatia Christiana periodica 77, 1-23.
- Kraft Soić, Vanda*. 20162. Otpis Inocenta IV. senjskom biskupa (1248.) pod patronatom sv. Jeronima II. Povijesni usud glagoljice i začetci jeronimske tradicije. In Croatia Christiana periodica 78, 17-37.
- Kuhar, Kristijan*. 2017. Povijesno liturgijske posebnosti euholoških obrazaca ranog razdoblja slavenske liturgije (10. – 14.st.) s osvrtom na predslavlja. Dissertation. University of Zagreb. Zagreb.
- Mihaljević Milan*. 2014. Uvod. In: Milan Mihaljević, ed. Hrvatski crkvenoslavenski jezik., 9-22. Zagreb.
- Pantelić, Marija*. 1971. Odras sredine u hrvatskoglagoljskim liturgijskim kodeksima 14. i 15. stoljeća. In Slovo 21, 324-332.

- Prosperov Novak, Slobodan.* 2019. Sveti Jeronim Dalmatinac: zaštitnik Dalmacije. Split.
- Reinhart, Johannes.* 1990. Najstarije svjedočanstvo za utjecaj Vulgate na hrvatskoglagoljsku bibliju. In *Slovo* 39-40, 45-52.
- Špoljarić, Luka.* 2018. Venecijanski Skjavoni i povijesno-liturgijska knjižica u čast sv. Jeronima Ilira iz 1498. godine. In *Colloquia Maruliana* 27, 43-74.
- Štefanić, Vjekoslav.* 1976. Nazivi glagoljskog pisma. In *Slovo* 25-26, 17-76.
- S. [Stilting], J. [Johannes].* 1748. De S. Hieronymo presbytero et doctore Ecclesiae in Bethleem. In *Stilting, Johannes et al. (eds). Acta Sanctorum Septembris [...]*, Tom. II, 418–688. Antverpiae.
- Toma Arhiđakon.* 2003. Historia Salonitana. Povijest salonitanskih i splitskih prvosvećenika. Olga Perić, and Mirjana Matijević Sokol, ed. Split.
- Verkholantsev, Julia.* 2014. The Slavic Letters of St. Jerome: The History of the Legend and its Legacy, or, How the Translator of the Vulgate Became an Apostle of the Slavs. Dekalb IL.
- Verkholantsev, Julia.* 2010. Littera specialis... a beato Jeronimo: How Did Sts. Cyril and Methodius Lose Recognition as Inventors of the Glagolitic Letters to St. Jerome? In *Ricerche slavistiche* 54, 225-263.
- Vetera monumenta Slavorum meridionalium.* 1863. Vetera monumenta Slavorum meridionalium. Tomus primus: ab Innocento pp. usque ad Paulum PP. III (1198 – 1548). Augustino Theiner, ed. Romae.
- Williams, Megan Hale.* 2006. The Monk and the Book. Jerome and the Making of Christian Scholarship. Chicago and London.

Ivan Botica, PhD.

Old Church Slavonic Institute

Demetrova 11

10000 Zagreb

Croatia

ibotica@stin.hr

Kristijan Kuhar, PhD.

Old Church Slavonic Institute

Demetrova 11

10000 Zagreb

Croatia

kristijan.kuhar@hotmail.com

# TRANSMISSION OF MYSTICAL LIGHT FROM GREEK CHRISTIAN EAST TO THE WEST

Seweryn Blandzi

DOI: 10.17846/CL.2021.14.1.59-64

**Abstract:** BLANDZI, SEWERYN. *Transmission of Mystical Light from Greek Christian East to the West*. Plato's and Aristotle's investigations based on the very concept of wisdom and the relationship between *sophia* and *saphia* lead us to the metaphysics of light, developed later in Christian thought and neoplatonism, the beginnings of which we observe in the early Greek thinkers and authors and exegesis writers of books that are the foundation of various religions. The metaphor of light permeates the entire Mediterranean philosophical and mystery reflection from Parmenides and Plato to Pseudo-Dionysius the Areopagite. First and foremost light was the essential element in the philosophy of Pseudo-Dionysius Areopagite who provided Christian thought with rich presuppositions and themes. His metaphysics of light contained imagery that inspired Abbot Suger, the builder of first French gothic cathedral in Saint Denis abbacy. Suger applied the Dionysian vision and transformed mystical wisdom into the real world. The main purpose of the article is to highlight the gnostic aspect of the reflection on the light in the writings of Pseudo-Dionysius.

**Keywords:** *Parmenides, Plato, neoplatonism, metaphysics of light, Ps. Dionysius the Areopagite, abbot Suger, St. Denis monastery*

*ἀγαθὸν γὰρ εἶρηται διὰ ἄγαν θεεῖν ἐπὶ αὐτὸ πάντα*  
Elias, *Prolegomena philosophiae*

One could say that symbolism of light permeates Greek philosophy from its very beginnings. See, for instance, Parmenides' proemium where Eleatic poet and thinker describes his upwards journey to the gates of Night and Day to see the eternally luminous brightening realm of transcendent Truth-Being expressed in Plato's language as ὑπερουράνιος τόπος of οὐσία ὄντως οὐσα (Plato. Phaedrus, 247c – 248c).

In philosophical terms, this particular value of light was most poignantly formulated by Plato. In Book VI of *The Republic*, the most luminous of all principles, the idea of Good, is defined both as the principle of knowledge and of existence. Therefore he compares them to sunlight, which begets everything and at the same time remains, as the source, entirely transcendent: "the sun is only the author of visibility in all visible things, but of generation and nourishment and growth, though he himself is not generation" (Plato. *The Republic*, 509b ; Plato 1892, 210).

Plato demonstrates the correspondence between the structure of the noetic world, where the idea of Good reigns, and the sensual world, where the supreme role is that of the visible Sun. The author of *The Republic* makes it particularly clear by means of a parable of the cave. This image, together with its metaphysical and epistemological message becomes a foundation of considerations both for Neo-Platonist and Christian thinkers. The central motive is the pursuit of truth-source by transcending opinion and actual spiritual effort. Light is understood here as the most perfect manifestation of Good itself, which begets beingness and illuminates our mind

so that it could become acquainted with truly beings (τὰ ὄντως ὄντα): “in the world of knowledge the idea of good appears last of all, and is seen only with an effort; and, when seen, it is also inferred to be the universal author of all things beautiful and right, a parent of light and of the lord of light in this visible world, and the immediate source of reason and truth in the intellectual (ἐν τε ὁρατῷ φῶς καὶ τὸν τοῦτου κύριον τεκοῦσα, ἐν τε νοητῷ αὐτῇ κυρία ἀλήθειαν καὶ νοῦν παρασχομένη); and that this is the power upon which he who would act rationally, either in public or private life must have his eye fixed” (Plato. *The Republic*, 517b 8 – c6; Plato. 1892, 217).

The metaphor of light as the factor that animates and enables true cognition will be creatively developed in the philosophy of Plotinus, who compares the process of the emanation of the Absolute to radiation and sunlight [περίλαμψις] (Plotinus. *The Enneads*, I,7,1; Plotinus 1917 – 1930, 64). “The entire intellectual order may be figured as a kind of light with the One in repose at its summit as its King; but this manifestation is not cast out from it: we may think, rather, of the One as a light before the light, an eternal irradiation resting upon the Intellectual Realm; this, not identical with its source, is yet not severed from it nor of so remote a nature as to be less than Real-Being” (Plotinus. *The Enneads*, V,3,12; Plotinus 1917 – 1930, 393-394); “What is present in Intellectual-Principle is present, though in a far transcendent mode, in the One: so in a light diffused afar from one light shining within itself, the diffused is vestige, the source is the true light; but Intellectual-Principle, the diffused and image light, is not different in kind from its prior” (Plotinus. *The Enneads*, VI, 8, 18; Plotinus 1917 – 1930, 610). Instead, the soul’s way upwards is described as a gradual illumination and ever increasing participation in “a different, stronger light” [φωτὸς κρείττονος ἄλλον] (Plotinus. *The Enneads*, VI, 7, 22; Plotinus 1917 – 1930, 578).

The motive of light as an independent *proemium* to the “metaphysics of light” can already be found at the beginning of the Book of Genesis, in the description of Creation. This well-known passage mentions “the beginning”, when darkness reigned over the created waters and land, “and God said: ‘Let there be light’; and there was light. And God saw the light, that *it was* good; and God divided the light from the darkness. God called the light Day, and the darkness He called Night” (Gen 1: 3-5; NKJ).

Light, the first to have been called Good by its Creator, will become a metaphor for descriptions of divine acts, and even for the nature of God himself. The Bible contains numerous expressions to describe the essence of God by the metaphor of light, e.g. “Who cover Yourself with light as with a garment” (Ps 104: 2; NKJ) or “dwelling in unapproachable light” (1 Tm 6: 16; NKJ). In the language of the Old Testament Light often means life in happiness and prosperity, while in the supernatural sense it means God’s grace and His guidance in following the Law (Ps 27: 1; 43: 3; Prov 6: 23; NKJ). In the New Testament, the symbolism of light is inseparably connected with the person of Christ, even identified with God-Man. In the Old Covenant, it is hidden under the name of “Wisdom”, which is a “a reflection of the eternal light” (Wis 7: 26; NJB) foretold by the prophets, awaited by humanity that sits “in darkness and the shadow of death” (Lk 1: 79; NKJ) appears on the Earth as the Word incarnate. It is “the true Light which gives light to every man coming into the world” (Jn 1: 9; NKJ). Christ confirms these words: “I am the light of the world. He who follows Me shall not walk in darkness, but have the light of life” (Jn 8: 12; 9: 5; NKJ). John the Evangelist says directly: “This is the message which we have heard from Him and declare to you, that God is light and in Him is no darkness at all”(1 Jn 1: 5; NKJ).

One of the fundamentals of all Christian mysticism and divine theology of divine light is the description of the Transfiguration of Jesus on Mount Tabor (Mt 17: 1; Mk 9: 2; Lk 9: 28; NKJ). For philosophers and theologians who interpret this passage, light becomes the model epiphany of divinity, and the possibility of spiritual interpretation of divine light is tantamount to participation, acquaintance with divine energies, i.e. divine acts [actualizing acts] (Eliade 1965, 56-64).

Equally numerous are liturgical testimonies that speak of God's light, exalt its glory in hymns, and show its sacramental symbolism. Mystic light plays a particular role in the first of the sacraments, which is a kind of impulse that stimulates the soul to seek its prototype. As M. Eliade writes in one of his studies, the symbolism of baptism is, undoubtedly, extremely rich and complex, but the photic ( $fw=v$  – light) and fiery elements play an exceedingly important role in it. Justin, Gregory of Nazianzus and the Fathers of the Church define baptism as φωτισμός (*illuminatio*): based on two fragments of the Epistle to the Hebrews (Heb 6: 4, 10: 32; NKJ) where the baptized were called the φωτισθέντες – “the enlightened” (Eliade 1965, 56).

These ideas were soon accepted by the Christian world. We find them in Augustine's epistemology, in Robert Grosseteste's and Bonaventura's physical and aesthetic cosmology, in Albert the Great's and Thomas Aquinas' ontology. But in the Christian thought the founder of this metaphysics, where light is the first principle of being as well as of cognition, is Pseudo-Dionysius the Areopagite.

In the Middle Ages there were reasons to call the Areopagite the “eulogist of light”. His works, translated by Johannes Scotus Eriugena, were kept in the St. Denis monastery. The Saint was supposed to be the founder of this convent and at the same time to be a disciple of Christ. Influenced by these works, Suger, the Frankish abbot of St. Denis, rebuilt the choir. He revolutionized architecture and gave a powerful stimulus for a new style, the Gothic openwork with its extraordinary stained-glass windows. Pseudo-Dionysius' metaphysics of light and its message became the key to the new art, epitomized by the church built by Suger. The fact that the reconstruction of the abbey was no accident, but a thoroughly thought-out concept, is demonstrated in the treaties of the abbot, *Libellus alter de consecratione Ecclesiae Sancti Dionisii* and *Sugerii Abbatis Liber de rebus in administratione sua gestis* (Suger 1867). The latter, not being a treaty nor theology nor aesthetics, however, it reveals a profound impact on both fields of thought Abbot St. Denis. He confesses, by using Dionysian terminology: “Thus when out of my delight – in the beauty of the house of God – the loveliness of the many-colored gems has called me away from external cares, and worthy mediation has induced me to reflect, transferring that which is material to that which is immaterial, on the diversity of the sacred issues; then it seems to me that I see myself dwelling, as it were, in some strange region of the universe which exists neither entirely in the slime of the earth nor entirely in the purity of Heaven; and that, by the Grace of God, I can be transported from this inferior to that higher world in an anagogical manner” (Suger. *De rebus*; Frish 1987, 9).

The first and the most important postulate of Suger, a man well-read in Pseudo-Dionysius' works, was the idea to rebuild the church in such a manner as to turn it into the most perfect symbol of the Absolute. But for the abbot, that meant flooding the building with light, and the center of the aesthetic transformation was the choir. It was to be the focus of light as the place where liturgy is performed, a central part of the church, oriented eastward. Here Suger decided to remove the walls and ordered the builders to use all the possibilities afforded by the rib vault, i.e. by something that had hitherto been a mere architectural trick. A new style was born. Thanks to the changes in the structure of the vaults, large windows were installed and the walls were replaced by piers. Chapels arranged on a semi-circle with a wall pierced with enormous stained-glass windows gave a visible shape to Suger's dream: “the entire church shone with wonderful, continuous glow from the windows, filled with light as no others” (Suger. *De rebus*; DUBY 1986, 122).

Pseudo-Dionysius proclaimed the unity of the universe filled with light and its radiation. It became necessary that the light should fill the entire interior from the choir to the entrance door, so that the construction became a symbol of Creation. Suger ordered the lectorium to be removed, which, dark as a wall, cut through the nave and was an obstacle that overshadowed the beauty and magnificence of the church (Suger. *De rebus*; DUBY 1986, 123). The partitions that blocked the light within the church were torn down and Suger could triumphantly declare: “When

the new eastern part is connected with the forward part, the church glows, lit up in the centre. Bright combines with bright and the work shines with the new light that permeates it” (Suger. *De rebus*; Duby 1986, 123).

Abbot Suger’s choir was originally ringed by a double bypass of nine chapels. When these were rebuilt, only shallow and shell-like conches large enough for an altar to be fitted in were left. The rest was incorporated into the circular bypass. The walls of each chapel were fitted with two enormous windows, which reduced the size of the wall to that of a frame. Precisely through these shallow chapels light, unobstructed, entered the bypass. According to Suger’s aesthetic and precise description, the church glows with wonderful continuous light that penetrates through the holiest of windows<sup>1</sup>. These are, naturally, abbot Suger’s famous stained-glass windows, which mark the dawn of the history of medieval stained-glass painting<sup>2</sup>.

The Frankish abbot was undoubtedly stimulated by a fragment in which Pseudo-Dionysius elaborates on the motive of light as one of God’s names. The supreme manifestation of divinity is Good, the principle of all being, which permeates the entire universum, and at the same time it is completely transcendent of them<sup>3</sup>. What good manifests itself through to all creatures is precisely light, but its transcendence is completely intact by virtue of the archetype–visible icon relation: “Light comes from the Good, and light is an image of this archetypal Good” (Pseudo-Dionysius. *DN*, IV, 4; Pseudo-Dionysius 1988, 74).

Light is therefore energy emanated by Good, which at the same time reveals the cause of its existence and leads towards it. This return is effected according to a definite order, because Good is the source of the hierarchy and the system of forms. Higher beings transfer good and its gifts to lower beings, thus enabling their ordered elevation to God’s Authority (Pseudo-Dionysius. *DN*, I, 2; Pseudo-Dionysius 1990). Good is therefore the ultimate cause (*causa finalis*), the source of life, understood as a constant desire to return to its cause, a constant desire of good and, at the same time, the fulfillment of a given entelechy, according to its internal capabilities. Good is the effective cause (*causa efficiens*), which first creates its own actualizations – *energiai* and then confirms them by redirecting them toward itself. The Good returns all things to itself and gathers together whatever may be scattered, for it is the divine Source and unifier of the sum total of all things. Each thing looks to it as a source, as the agent of cohesion, and as an objective (Pseudo-Dionysius. *DN*, IV, 4; Pseudo-Dionysius 1990).

The above fragments concerning the aesthetic reception of Pseudo-Dionysius’ thought make one sufficiently aware how big a mark his ideas left on the minds of the people of the era. Not only

<sup>1</sup> Suger. *De consecratione Ecclesiae*, 4; Simson 1956, 140: “Illo urbano, et aprobato, in circuicit oratorium incremento, quo totasacratissimarum vitearum luce mirabli et continua interiorem perlustrante pulchritudinem entiteret”.

<sup>2</sup> The abbot ordered them from the artists from Lorraine and the Rhine region. Their works glittered like amethysts or rubies, and thus were to render the noble beauty of God’s light and guide toward it in the human mind “by way of anagogic meditation”. Suger was not the first to see in the stained-glass window special opportunity to demonstrate this “anagogic theology” (i.e. one that lifts up the soul). The metaphor of the stained-glass window was employed already by Hugh of St. Victor (Hugh of St. Victor. *In didactione ecclesiae. Sermones*, PL 177, 904). However, Suger gave the long-known element a completely new meaning. For him, windows were not holes in the wall, but lit-through walls, which in a most perfect manner expressed the aesthetic sensitivity of the people of the time.

<sup>3</sup> Pseudo-Dionysius. *DN*, IV, 4; Pseudo-Dionysius 1988, 74: “The goodness of the transcendent God reaches from the highest and most perfect forms of being to the very lowest. And yet it remains above and beyond them all, superior to the highest and yet stretching out to the lowliest. It gives light to everything capable of receiving it, it creates them, keeps them alive, preserves and perfects them, everything looks to it for measure, eternity, number, order”.



were the Areopagite's works translated and commented on, but the face of the world was changed, alongside the existing worldview and the aesthetic canon in line with the ideas of the "Great Dionysius." One could say that Pseudo-Dionysius found Europe Romanesque – heavy and dark, and left it Gothic – aerial and full of light<sup>4</sup>.

## REFERENCES

- Duby, Georges. 1981. The Age of the Cathedrals. Art and Society 980 – 1420. Translated by E. Levieux and B. Thomson. Chicago.*
- Eliade, Mircea 1965. Mephistopheles and the Androgyne. Translated by J. M. Cohen. New York.*
- Plato, The Republic. 1892. The Dialogues of Plato. Translated by Benjamin Jowett. Oxford.*
- Plotinus, Enneads. 1917 – 1930. The Enneads, translated by Stephen MacKenna. Oxford.*
- Pseudo-Dionysius, DN 1990. Pseudo-Dionysius. The Areopagite. Corpus Dionysiacum I. Suchla, Beate Regina (ed.). Berlin.*
- Pseudo-Dionysius, DN. 1988. Pseudo-Dionysius. The Complete Works. Translated by Paul Rorem, introduction by Karlfried Froehlich, foreword by Jean Leclercq. New edition. New York.*
- Suger 1867. Suger. Libellus alter de consecratione Ecclesiae Sancti Dionysii, Sugerii Abbatis Sancti Dionysii Liber de rebus. In Ouvres completes de Suger. Paris.*
- Suger, De consecratione Ecclesiae. Simson. 1956. Libellus alter de consecratione Ecclesiae Sancti Dionysii. In Simson, Otto von. The Gothic Cathedral: Origins of Gothic Architecture and the Medieval Concept of Order with an Appendix on the Proportions of the South Tower of Chartres Cathedral by Ernst Levy. New York.*
- Suger, De rebus. Frisch. 1987. Sugerii Abbatis Sancti Dionysii Liber de rebus in administratione sua gestis. In Frisch, Teresa G. Gothic Art 1140 – c 1450. Sources and Documents MART: The Medieval Academy Reprints for Teaching. Toronto.*

## OLD TESTAMENT ABBREVIATIONS

Biblical references to New King James Version (NKJ)

Gen 1: 3-5; Genesis

Prov 6: 23; Proverbs

Ps. 104: 2; Psalms

Wis 7: 26; NJB; Book of Wisdom, New Jerusalem Bible

<sup>4</sup> Giorgio Vasari (1511 – 1574; Italian painter, architect, writer, and historian) was the first to use the term Gothic Art (but in the highly pejorative meaning) in his famous *Le Vite de' più eccellenti pittori, scultori, ed architettori* (Lives of the Most Eminent Painters, Sculptors, and Architects), dedicated to Grand Duke Cosimo I de' Medici, first published in 1550. Vasari is responsible for the modern use of the term Gothic Art, although he only used the word 'Goth' pejoratively, associating it with the "barbaric" German style. It is as well worthy to remember that Vasari was the first to use the term "Renaissance" (*rinascita*) in print, in *Lives*, his encyclopedia of artistic biographies. The Renaissance, as a continuation of the Greek and Roman classical styles, was for him a model and criterion for assessing other styles, which is why Gothic buildings devoid of classic proportions were unacceptable to him.

## NEW TESTAMENT ABBREVIATIONS

All biblical references to New King James Version (NKJ)

1 Jn 1: 5; 1 John

1 Tm. 6: 16; 1 Timothy

Heb 6: 4, 10: 32; Hebrews

Jn 1: 9; 8: 12; 9: 5; John

Lk 1: 79; 9: 28; Luke

Mk 9: 2; Mark

Mt 17: 1; Matthew

prof. Seweryn Blandzi  
Polish Academy of Sciences  
Institute of Philosophy and Sociology  
Head of Dep. Of Ancient Philosophy  
And History of Ontology  
Nowy Swiat 72,  
00-330 Warsaw  
Poland  
rekta@pro.onet.pl  
www.ifispan.pl

# HERALDIKA STREDOVEKÝCH SPIŠSKÝCH PREPOŠTOV, PREDOVŠETKÝM VO SVETLE SFRAGISTICKÝCH PAMIATOK (14. – 16. STOROČIE)<sup>1</sup>

## Heraldry of the Medieval Spiš Provosts, Primarily in the Light of Sphragistic Material (14th – 16th Century)

Miroslav Glejtek

DOI: 10.17846/CL.2021.14.1.65-87

**Abstract:** GLEJTEK, Miroslav. *Heraldry of the Medieval Spiš Provosts, Primarily in the Light of Sphragistic Material (14th – 16th Century)*. Heraldry was an important part of the culture of the medieval European society. This identifying system was originally connected primarily with the military. Later, however, the use of the coats of arms extended to the sphere of the church. In the 14th century, the coats of arms began to be actively used by high-ranking representatives of chapters. This study focuses on the coats of arms used by the medieval provosts of the Spiš collegiate chapter of St. Martin. The study of the church heraldry depends, first of all, on the amount of available sources. In the case of the Spiš provosts, the preserved items are primarily seals and also some artistic items from the architectural context. Until now, the evidence of the use of the coat of arms or the preserved heraldic elements by ten medieval provosts has been found. In most cases, these belong to the hereditary coat of arms of nobility which, by the end of the medieval period, displayed also insignia to indicate rank in a church. Although we are far from complete mapping of all coats of arms which were in use in Spiš, thanks to the preserved sources we can reconstruct their history and development rather well. Several items discussed in this paper have not been published, neither used in history research so far.

**Keywords:** *coat of arms, heraldry, seal, provost, Spiš, the Middle Ages*

## Úvod

Hoci sa zrod heraldiky a používanie erbov v 12. storočí výrazne spája s vojenstvom, už v najstaršom období môžeme sledovať, ako sa dostáva aj do celkom civilných sfér života západoeurópskej spoločnosti. Z erbu sa stal prvoradý prostriedok identifikácie nielen jednotlivca, ale aj celých rodov, či výsadných komunit v najširšom zmysle slova. V našom domácom prostredí sa s prvými erbmi začíname stretávať na prelome 12. a 13. storočia, pričom ďalší vývoj heraldike skutočne prial. Svedčí o tom množstvo prameňov, v staršom období predovšetkým sfragistických. V cirkevnej sfére sa erby presadili o niečo neskôr. Toto zaostávanie za profánnym prostredím možno sledovať už v západnej Európe, pričom v Uhorsku je tento posun ešte výraznejší. Neskoršia

<sup>1</sup> Štúdia je výsledkom projektu IRT (International Research Teams at Philosophical Faculty, University of Hradec Králové) s názvom *Mediaeval Ecclesiastical Sigillography*, riešenom v rokoch 2019 – 2021.

receptia heraldiky v cirkvi býva spájaná so značnou nedôverou voči tejto „novinke“ spočiatku spájanej s vojenstvom a osobitne rytierskymi hrami. Heraldiku nemala cirkev pod kontrolou a mohla ju ovplyvňovať len minimálne (Pastoureau 2018, 197). Po počiatočnom váhaní sa však cirkev s heraldikou naplno zžila. Svedčí o tom výzdoba v katedrálach a kostoloch vo forme nástenných malieb, náhrobkov, vitráží, neskôr mortuárií, nehovoriac o liturgických predmetoch, ako sú kalichy, bohoslužobné knihy, ornáty, berly, mitry atď. Všade tam nachádzali erby svoje miesto hlboko do novoveku. Najstaršie zachované pramene domáceho pôvodu pochádzajú z 1. tretiny 14. storočia. Medzi prvými začali erby aktívne používať arcibiskupi a biskupi, ku ktorým sa vzápätí pridali prepošti a kanonici kapitúl, či opáti kláštorov. V odbornej spisbe je zmapovaná predovšetkým heraldika najvyšších predstaviteľov (arci)diecéz. Ovela skromnejšie sú publikované poznatky k erbom kapitulného duchovenstva. Súvisí to s torzovitostou zachovaných prameňov, ktorých množstvo stúpa až v 15. storočí. Vzhľadom na súčasný stav poznania som sa rozhodol pre zmapovanie heraldiky stredovekých spišských prepoštov. Viedla ma k tomu predovšetkým súčasná solídna znalosť zachovaných prameňov, najmä pečatí. Tento príspevok nadväzuje na prácu o prepoštských pečatiach, ktorá vyšla nedávno. Možno z nej získať aj ďalšie informácie o prameňoch, ktoré som využil aj pre potreby tejto štúdie (Glejtek 2018, 55-71). V predloženom príspevku som venoval pozornosť len tým osobnostiam, pri ktorých existujú indicie o tom, že erb skutočne vlastnili a používali. V niektorých prípadoch som pre potreby rekonštrukcie erbov využil aj heraldické pamiatky, ktoré vznikli v čase pôsobenia prelátov na iných cirkevných postoch. Pri absencii takýchto prameňov som sa pokúsil podobu erbu načrtnúť aspoň na základe podoby rodového šľachtického erbu, ktorý používali prepoštovi príbuzní. V heraldike vždy platilo, že neexistuje erb bez farieb (Pastoureau 2018, 200), v tejto práci je však opomenuté všetko, čo súvisí s farebnosťou erbov, hoci každý erb nepochybne mal svoje tinktúry. Dôvodom je fakt, že charakter prameňov, ktoré máme k dispozícii nám dáva len veľmi obmedzené možnosti výskumu farebnosti týchto erbov. Vo viacerých prípadoch existujú farebné varianty, ktoré však pochádzajú z mladšieho obdobia a navyše sú často variabilné. Prisudzovaním tinktúr štítom a figúram späť do minulosti by sme sa dostali na veľmi neistú pôdu s hrozbou anachronického prístupu. Jedinou výnimkou v našom prípade je farebný erb arcibiskupa Juraja z Pavloviec, ktorý sa zachoval ako súčasť výzdoby jeho osobného breviára.

## Erby prepoštov

Prvým prepoštom, pri ktorom máme zmienky o používaní vlastného erbu, bol člen jednej z vetiev významného spišského rodu pánov z Lomnice, **Mikuláš z Huncoviec** (1349 – 1356). V staršej literatúre sa spomína prepoštov náhrobok, ktorý mal byť umiestnený v kostole v Huncovciach. Ten sa ale, žiaľ, dodnes nezachoval. Miesto posledného odpočinku isto súviselo s držbou patronátneho práva prepošta nad kostolom (Labanc 2011, 136-138). Pre nás je zaujímavá zmienka o tom, že súčasťou výzdoby náhrobku mal byť aj prepoštov erb. Ten pravdepodobne korešpondoval s erbovým znamením, ktoré používali aj príslušníci iných vetiev rodu, napr. páni z Brezovice. Je ním nevedné znamenie kamzíka (Berzeviczy 1903, 97). O celkovej podobe erbu, žiaľ, nevieme povedať viac. Otázne je, či išlo len o figúru zvierťaťa, alebo či bolo vložené do štítu a či boli súčasťou erbu aj nejaké mimoštítové, externé súčasti. Rovnako nepoznáme detaily erbového znamenia. V literatúre sa často spomína, že kamzík vyskakuje zo stredného vršku trojvršia. Na najstarších zachovaných pamiatkach bol erb zobrazený variabilne. Napríklad na pečati taverníka Petra z Brezovice je trojvršie jasne viditeľné (1421, MNL OL DL 74887). Na jeho náhrobnej doske z roku 1433 však absentuje (obr. 1; Csergheő – Csoma 1890, 33-35; Čovan 2015, 110-111, 128). Na náhrobku iného člena tohto rodu, ale z rovnakého obdobia, nitrianskeho biskupa Juraja, je trojvršie súčasťou erbu

(obr. 2; 1437, Medvecký 2011, 224). Rodový erb neskôr prešiel vývojom a bol dopĺňaný aj o ďalšie figúry (Novák 1986, 24-25).

Aktívne používal svoj erb prepoš **Dominik** (1357 – 1360). Nachádza sa na jeho veľkej pečati a má zaujímavé formálne stvárnenie (1357, SA Le, f. SaSk, Scr. IX, Fasc. 5). V dolnej časti pečate sú dva ranogotické, dolu zašpicatené štíty s rozdielnym obsahom (obr. 3). Aby sme mohli porozumieť obsahu týchto štítov, je potrebné osvetliť základnú podobu šľachtických erbov. Tie začali vznikať v priebehu 12. storočia, pričom veľmi skoro imitovali rytiersku zbroj. Základom erbu bol štít, na ktorom spočívala zatvorená prilba. Z nej po stranách splyvali prikrývadlá pripomínajúce farebné kusy látky. Tie sa v hornej časti spájali do točenice, respektíve boli prekryté malou korunou. Napokon bol na prilbe umiestnený plastický klenot. Ten mal vo vrcholnom stredoveku značné rozmery a v prostredí rytierskej kultúry sa tešil veľkej obľube. Obzvlášť efektne pôsobili plastické klenoty na slávnostnej zbroji. Rytieri klenoty používali na prilbách predovšetkým počas turnajových hier (Vrtel 2003, 85-87; Glejtek 2013, 39-55). Na druhej strane praktické používanie klenotu netreba preceňovať. Napriek obrovskej popularite, viac než v praktickom používaní, našiel uplatnenie v obrazovej (ikonografickej) rovine (Pastoureau 2018, 210). Neraz dokonca zastupoval štít. V 14. storočí, keď sa v Uhorsku začíname stretávať s erbmi aj u cirkevných hodnostárov, môžeme takýto kompletný erb, resp. klenot s prilbou vidieť len zriedkavo.<sup>2</sup> Väčšina prelátov sa uspokojila s erbovým štítom bez vedľajších súčastí. V dolnom rohu veľkých pečatí boli najčastejšie stvárnené dva malé štítky s identickým znamením, sprevádzajúce po stranách postavu majiteľa pečate (Glejtek 2017, 16-17; Végh 1935, 1-4). Prepoš Dominik bol členom rodu Bubekovcov. Neprekvapuje teda, že aj ako cirkevný hodnostár používal rodovú symboliku (Siebmacher – Csergheö 1885-1892, heslo: Bebek v. Pelsöcz; Csoma 1888, 159-164). Na Dominikovej pečati však obsah štítov nie je rovnaký. V ľavom štíte je umiestnené bubekovské znamenie v podobe dvojramenného kríža. Vzhľadom na maličké rozmery štítu nebolo možné vyryť do pečatidla ďalšie detaily štítového znamenia. Na rodovom erbe z hornej časti kríža vyrastá na obidve strany trojica pier (obr. 4). Tie v štíte nemožno identifikovať a je pravdepodobné, že vzhľadom na rozmery štítu ani neboli jeho súčasťou. V pravom štíte je nepochybne stvárnený klenot rodového erbu (Vrtel 2003, 88-89). Ten má podobu korunovanej panny, ktorá v ústach drží dvojicu dohora prehnutých rýb. Dominikov erb je tak prejavom heraldickej kreativity, ktorá je medzi prelátmi tohto obdobia skôr výnimočná.

Aj erb ďalšieho prepošta **Benedikta** (1360 – 1379) je zobrazený na veľkej pečati (1363, Vrtel 2003, 102). Má podobu ranogotického štítu, ktorý je umiestnený v strede dolného rohu pečate (obr. 5). V tomto prípade už nesprevádza postavu kľáčaceho prepošta, ale ho priamo zastupuje. Ukazuje to na fakt, že erb sa čoraz viac stával zástupným symbolom, ktorý bez problémov suploval aj portrét preláta. Štít vyplňa jeleň, ktorý je otočený heraldicky doprava.<sup>3</sup> Benedikt pochádzal z rodu Himházi, ktorý mal podľa Pála Engela a Pála Lőveia genealogické väzby na rod Himfi (Engel – Lővei 2015, 123). Jedným z dôkazov tohto spojenia je práve erbové znamenie. Pri štúdiu Benediktovej heraldiky je pre nás dôležitá aj pečať, ktorú používal po odchode zo Spiša, v hodnosti vesprímskeho biskupa (1387, MNL OL DL 69994). V nej dva ranogotické štíty nesú identické znamenie jeleňa. Jeleň v ľavom štíte hľadí heraldicky doľava a ten v pravom štíte doprava (obr. 6). Nejde pritom o chybu. Pravidlo heraldickej galantnosti hovorí o tom, že figúry zvierat by mali

<sup>2</sup> Možno tu spomenúť napríklad rábskeho biskupa Kolomana (1373), ktorý ako nelegitímny kráľovský syn používal upravený anjouovský erb aj so všetkými súčasťami šľachtického erbu. Iba prilbu s klenotom, bez štítu, na dvoch typoch veľkých pečatí zobrazil jágerský biskup Michal zo Sečian (1367) (Glejtek 2020, 24-25).

<sup>3</sup> V heraldike sa erby popisujú zrkadlovo obrátene, čiže z pozície toho, kto erb niesol pred sebou. Z pohľadu pozorovateľa je heraldicky pravá časť vľavo a naopak.

pozeráť k sebe a nie jedným smerom. Či už ide o figúry v jednom štíte, alebo aj v kompozícii viacerých štítov (Galbreath – Jéquier 1978, 87-89). To Benediktova heraldická symbolika plne rešpektuje. Porovnanie erbov v obidvoch pečatiach hovorí o tom, že prepošť stabilne používal rodový erb a dôsledne tak dodržiaval aj ďalšie pravidlo o nemennosti erbového znamenia.

Na veľkých kombinovaných pečatiach bol erb len veľmi malým a ťažko čitateľným doplnkom. Pre potreby heraldického bádania sú často využiteľnejšie iné druhy pečatí. Napríklad pečatný prsteň mal síce oveľa menšie rozmery, ale vďaka tomu, že na ňom býva zobrazený len erb, je väčší a čitateľnejší aj v detailoch. Takéto malé pečatidlo vlastnil prepošť **Juraj z Čorne** (1393 – 1405/1406) (1402, MNL OL DL 60492). Stretávame sa tu s jedinečným a nezameniteľným rodovým znamením v podobe orlieho krídla s pazúrami (obr. 7). Ide o známy heraldický symbol významného uhorského rodu Kanižaiovcov. V rôznych variantoch erbu býva doplnený ešte o nebeské figúry – hviezdu a mesiac (obr. 8; Siebmacher – Csergheö 1885-1892, heslo: Kanisay, I.). Táto figúra nie je v prepoštovej erbovej pečati zasadená do štítu, ale voľne sa vznáša v pečatnom poli. Je to vlastne najjednoduchší spôsob zobrazenia erbovej symboliky. Striktne vzaté, nemožno hovoriť o erbe v pravom zmysle slova, keďže sa figúra nenachádza v štíte. Mnoho prameňov z tohto obdobia nás ale presvedča o tom, že prílišné lipnutie na forme nevedie k žiadnemu výsledku. Doboví rytci, maliari či kamenári pracovali s erbovou symbolikou voľne. Či už ide o zobrazenie štítu, „čisto“ figúry, alebo prilby s klenotom bez štítu, bez akýchkoľvek pochybností ide stále o heraldiku.

Malú erbovú pečať používal aj **Juraj** z Pavloviec (1408 – 1419). Vzhľadom na to, že bola k dokumentu pritlačená cez clonu a je zle čitateľná, nemožno ju použiť na presnú identifikáciu obsahu erbu (1418, MNL OL DF 234262). Napriek tomu sa môžeme pokúsiť o rekonštrukciu prepoštového erbu. Po odchode zo Spiša získal Juraj hodnosť sedmohradského biskupa (1419 – 1423) a neskôr ostrihomského arcibiskupa (1423 – 1439). Z tohto obdobia pochádzajú dva typy jeho erbových pečatí. V prvom prípade je znamenie menej zreteľné. Nepochybne sa tu ale nachádza z dvoch tretín zobrazená postava dlhomasého muža, ktorý drží v rukách ťažko identifikovateľný predmet, pripomínajúci skôr šabľu (1428, MNL OL DL 61418). Čitateľnejšia je mladšia pečať (1437, AMB, f. MMB, sign. 1490; 1438, Hegedűs 2000, 119, Nr. 90). V pečatnom poli je figúra dlhomasého muža vyrastajúceho z koruny, ktorý v ľavici drží knihu ozdobenú sponou, pričom si pravou rukou si chytá dlhú bradu (obr. 9-10). O korektnosti popisu tejto figúry nás presvedča aj iný dôležitý prameň. Juraj nechal do vlastného iluminovaného breviára, ktorý vznikol okolo roku 1435, namaľovať aj vlastný erb s rovnakým znamením. Modrý štít je v tomto prípade ešte prevýšený biskupskou mitrou (Universitätsbibliothek Salzburg, Sign.M. II. 11). Je to typické erbové znamenie, s ktorým sa stretávame aj u ďalších členov rodu pánov z Pavloviec (obr. 11; Siebmacher – Csergheö 1885-1892, heslo: Pálóczy, I. v. Pálócz). Ak vychádzame z premisy, že prelát používal rodové znamenie dlhodo nezmenené, dá sa predpokladať, že ho vlastnil aj ako spišský prepošť.

Erb sa nachádza aj v dolnom rohu veľkej pečate prepošta **Juraja z Kežmarku** (1419 – 1433). Má podobu malého neskorogotického, poloblého štítu (1421, MNL OL DL 74887). Jeho obsah je však na pečati len veľmi ťažko čitateľný (obr. 12). Len veľmi hypoteticky možno predpokladať, že by mohlo ísť o erb pánov z Lomnice, resp. niektorej z ich vetiev (Labanc – Glejtek 2015, 34). V takom prípade sa črtá možnosť, že hlavným erbovým znamením by mohol byť kamzík, ako to bolo v prípade prepošta Mikuláša. Doposiaľ známa genealógia Juraja a jeho predkov nám zatiaľ neumožňuje túto záležitosť lepšie objasniť. V súvislosti s erbom prepošta je potrebné spomenúť ešte jeden prameň. Je ním malá okrúhla pečať pritlačená k Jurajovej listine z roku 1432 (obr. 13; MNL OL DL 12448). Keďže je umiestnená pod clonou a má malé rozmery, je rozlíšenie symbolov náročné. Nazdávam sa, že by na pečati mohol byť zobrazený naklonený štít, na ktorom je položená turnajová prilba, čo by erb približovalo šľachtickej heraldike. Ide zatiaľ len o hypotézu, ktorú bez kvalitnejšie zachovanej pečate nemožno potvrdiť.

Majiteľom minimálne dvoch čisto erbových pečatidiel bol prepošť **Ján Stock** (1433 – 1464). Je možné, že mohlo ísť dokonca o prvého spišského prepošťa, ktorý sa úplne vzdal používania veľkého pečatidla s kombinovanými motívmi a pečatil iba erbovými pečatidlami menších rozmerov (1449, Vrtel 2003, 127; 1450, ASB, f. RaSk, Scr. 2, Fasc. 2, Nr. 15). V takom prípade ide nepochybne o ústup od náboženskej pečatnej symboliky a proces profanizácie pečatí cirkevných hodnostárov (Rábik 2003, 332). Na zachovaných pečatiach sa nachádza neskorogotický poloblý štít. Erbovým znamením sú skrížené konáriky vyrastajúce z jedného koreňa (obr. 14-15). Zaujímavé je hľadať pôvod tohto erbového znamenia. Prepošť bol panovníkom nobilitovaný v roku 1431 a v tom čase zrejme prijal aj erb. Nie je síce jasné ako erb vznikol, ale nazdávam sa, že vodidlom k výberu figúr je prepošťovo prímene. Slovo *stock* možno zo stredovekej nemčiny preložiť ako palica, kôl či kmeň (Lexer 1986, 212) V erbe je podobné znamenie nepochybne stvárnené. Nešlo by pritom o nič neobvyklé, pretože v stredoveku boli veľmi obľúbené tzv. hovoriace erby. Erbová figúra v nich priamo odkazovala na meno majiteľa (Hauptmann 1914, 28). Dodnes ich považujeme za najhodnotnejšie a najkrajšie ukážky stredovekej heraldiky.

Jediným stredovekým prepoštom, po ktorom sa nám zachovala autentická podoba erbu priamo na architektúre prepoštského chrámu v Spišskej Kapitule, bol **Gašpar Back** (1464 – 1494). Erb je súčasťou klenbového svorníka, ktorý vznikol počas dostavby v roku 1491. Tvorí ho neskorogotický štít vyplnený otvorenou korunou, z ktorej vyrastá vták s rozpäťtými krídlami. Na štíte spočíva mitra (obr. 16; Janovská – Olejník 2017, 211). Len nedávno sa podarilo objaviť dva typy prepošťových pečatí, na ktorých je tiež zobrazený erb. V oboch prípadoch je neskorogotický štít vyplnený rovnakými figúrami – z koruny vyrastajúcim vtákom. Na jednom type pečate sú však badateľné ešte dve ďalšie menšie figúry. Nachádzajú sa nad vtáčimi krídlami po stranách a zdá sa, že by mohlo ísť o maličké maltské krížiky, resp. štvorlupeňové kvety (ruže?) (obr. 17-18, 1488, ŠA Pr-AP, f. MMK, sign. U949/21). Otázkou je, akého operenca prepošť vo svojom erbe zobrazil. Na prvý pohľad je v prípade svorníka a spomenutého typu pečate badateľný dlhší vtáčí krk, ktorý evokuje hus, resp. labuť. Na inom, staršom type pečate, však pripomína skôr orla, resp. havrana (obr. 19; 1474, AGAD, f. ZDP, Sign. 5583). Prepošťovým erbom sa zaoberal už znalec dejín Spišského prepošťstva Karol Wagner, ktorý spomína erb na prepošťovom náhrobku. Podľa jeho názoru bol v erbe zobrazený havran, alebo orol so zdvihnutými krídlami, po stranách ktorého sa mali nachádzať dva polmesiace (Wagner 1778, 72; Janovská – Olejník, 213). V roku 1472 získal prepošť aj jeho nástupcovia od pápeža Sixta IV. právo používať pri liturgii pontifikálne insígnie – mitru a berlu.<sup>4</sup> Toto exkluzívne právo sa prejavilo aj v prepošťovej heraldike. Na I. type pečate, ktorú poznáme z roku 1474, je erb tvorený ešte iba štítom. Mitra sa objavuje až na II. type pečate zachytenú na dokumentoch z rokov 1479 – 1489 a na spomenutom svorníku. Bola umiestnená do stredu horného okraja štítu s vejúcimi fimbriami po stranách, tak ako to poznáme z erbov súdobých biskupov. V súvislosti s pečatami je potrebné dodať, že prepošť po udelení privilégia mohol ešte nejaký čas používať staršie pečatidlo. Nové, doplnené o exkluzívny symbol určený len malej skupine vyvolených, si mohol dať vyhotoviť až neskôr. V praxi sa však stretávame aj s tým, že v rovnakom čase preláti používali rôzne varianty erbu, ktorých súčasťou mohli, ale nemuseli byť aj mimoštítové prvky. Celkovo erby cirkevných hodnostárov v 15. storočí smerovali k určitej stabilnej štruktúre. Štít býval v závislosti od postavenia majiteľa v cirkevnej hierarchii doplnený

<sup>4</sup> Porovnaj: „*Nos igiturtuis in hac parte supplicationibus inclinati, ut tu, qui, utasseris, de nobili ex utroque parente procreatus existis, et successore uti praepositi praedictae ecclesiae, qui pro tempore erunt, pro maioreorum honore, ac reverentia, dictaeque ecclesiae venustate, et decor in praefata ecclesia, et extra eam in quibuscunque locis, in quibus praepositus pro tempore existens, iurisdictione praedictae uti consuevit, mitra etiam auri phrygiata, seumargaritis, et lapidibus pretiosis decorata, ac baculo pastoralis, et alii pontificali bus insigniis, quoties tibi, et aliis placuerit, libere uti [...] de specialigratia tenore presentium indulgemus*“ (Wagner 1774, 347).

o mimoštitové odznaky hodnosti. Biskupi na štít kládli mitru, neskôr i berlu, kardináli zasa klobúk a arcibiskupi procesiový kríž. Nešlo však o zásady, ktoré sa v praxi striktné dodržiavali. Dôležité bolo, aby mal klerik na tieto atribúty moci nárok, pretože bez toho ich používať nemohol, čo zdôrazňuje už v 14. storočí aj slávny znalec dobovej heraldiky a práva Bartol Saxoferrato.<sup>5</sup> Zároveň ale platí, že prelát, ktorý mal na tieto odznaky moci právo, nemusel ich vo svojom erbe zobrazit (Glejtek 2020, 23-29).

V slovenskej odbornej literatúre nebola doposiaľ venovaná väčšia pozornosť ani erbu prepošta **Juraja z Mecske** (1494 – 1505, 1507 – 1508). Ten sa zachoval na jeho malej prsteňovej pečati. V jej pečatnom poli sa nachádza neskorogotický štít s jemne prehnutými bokmi nenápadne naznačujúci postupný príklon k renesancii. V štíte je umiestnená otvorená listová koruna, cez ktorú prechádza šíp. Na jeho hrote je položená šesťhrotá hviezda a heraldicky vľavo polmesiac (obr. 20; 1498, MNL OL DL 59875). V tomto prípade ide o erb príslušníka šľachtického rodu Mekkse (Csiffáry 2005, 101-102; Siebmacher – Csergheö 1894, heslo: Mekksey).

Podľa najnovších výskumov nastúpil dočasne po Jurajovi na prepoštý post titulárny oropský biskup **Ján z Mecske** (1504 – 1505).<sup>6</sup> V tomto prípade máme zachovanú len jeho erbóvu biskupskú pečať, ešte z r. 1503 (SA Le, f. SaSk, Nr. 5). Nachádza sa v nej neskorogotický polobľbý štít s rovnakou symbolikou ako u Juraja, len s tým rozdielom, že na štíte je položená biskupská mitra (obr. 21). Potvrďuje to, že išlo o príslušníkov rovnakého šľachtického rodu a neďa sa vylúčiť ani to, že išlo o bratov. Je veľmi pravdepodobné, že Ján rovnakú erbóvu symboliku používal aj po tom, ako bol menovaný spišským prepoštom.

Erb používal aj posledný stredoveký prepošt **Ján Horváth** (1511 – 1544). Jeho základom je štít vyplnený rodovým znamením gryfa s predmetom v rukách. V oktogonálnej prsteňovej pečati sa dá predmet jednoznačne identifikovať ako koruna (obr. 22; 1534, SA Le, f. SpP, Cap. 16, Fasc. 1). V súvislosti s druhou, okrúhrou pečaťou, sa stretáme aj s názorom, že by mohlo ísť o ružu (obr. 23; 1537, Vrteľ 2003, 156). V súlade s názormi ďalších autorov sa však prikláňam k otvorenej listovej korune (Obr. 24; Vitek – Maňugová 2007, 52; Pongrácz 2019, 177; Siebmacher – Csergheö 1885-1892, heslo: Horváth, VI. v. Lomnicza-Kissevich). V prsteňovej pečati je erb tvorený neskorogotickým štítom s náznakmi renesančných výkrojov hornej a bočných strán. Na štíte spočíva mitra. Zaujímavý variant poskytuje druhý typ pečate. V nej je na štíte položená mitra prevýšená ešte klerickým klobúkom. Použitie mitry bolo plne v súlade pápežského privilegia z roku 1472, ktorým Gašpar Back a jeho nástupcovia získali právo nosiť túto insígniu. Zvláštne v erbe pôsobí klobúk, ktorý býva v tomto období takmer výlučne symbolom kardinálskej hodnosti. U ďalších klerikov sa s ním stretávame skôr výnimočne. Jedinou paralelou, s ktorou som sa v sledovanom období stretol, je miniatúra erbu v inkunábule bratislavského prepošta Juraja zo Schönbergu, kde klobúk dopĺňajú uzly na šnúrach, splývajúcich po stranách štítu. Dalo by sa to považovať za reminiscenciu na Jurajovu hodnosť apoštolského protonotára (Hlavačková 2015, 146, 234).

<sup>5</sup> Porovnaj: „[...] sú insígnie hodnosti alebo úradu, ktoré môže nosiť každý, kto má onú hodnosť či úrad – ako insígnie prokonzulov alebo legátov, tak ako dnes vidíme insígnie biskupov – a tie, ako hovoria zákony, môže nosiť každý, kto má onú hodnosť. Iným však nie je dovolené nosiť ich; ba dokonca kto ich nosí, dopúšťa sa zločinu podvodu, a tak myslím, že ten, kto nosí insígnie doktora, hoci doktorom nie je, má byť potrestaný“ (Saxoferrato 2009, 41, Kap. I).

<sup>6</sup> V titulatúre listiny z 2. 7. 1505 sa uvádza jeho hodnosť titulárneho oropského biskupa, ako aj spišského prepošta (MNL OL DL 21449). Pôvodne privesená pečať na nej žiaľ chýba.



## Záver

Počínajúc prepoštom Pavlom na začiatku 14. storočia po Jána Horvátha v polovici 16. storočia pôsobilo podľa doterajších výskumov na Spiši celkom 17 prepošov. Vlastný erb používali pri najmenšom desiaty z nich (tab. I.), hoci sa môžeme domnievať, že u niektorých ďalších sa o tom iba nezachovali dôkazy. Na základe známych dokladov môžeme konštatovať, že prienik heraldiky do spišského cirkevného prostredia korešponduje s celouhorským vývojom. Po (arci)biskupoch patrili práve prepošti k špičkám uhorského kléru. Je teda logické, že i oni mali záujem prezentovať sa aj prostredníctvom erbu. Išlo však o postupný proces, o čom svedčí aj fakt, že u prvých prepošov 14. Storočia, Pavla, Henricha a Jána (pôsobili od 1301 – 1348), sa ich erb ešte na veľkých pečatiach neobjavuje. Prepošti 15. storočia však už svoje vlastné erby stabilne na svojich pečatiach používali. Otázniky panujú len v prípade niekoľkých prepošov. Opomenúť môžeme Jána de Dominis, ktorý de facto ani nenastúpil do úradu prepošta, a preto sa po ňom ani nemohli zachovať heraldické pamiatky (Labanc – Glejtek 2015, 36). Otázna je situácia v prípade Ladislava z Čobádu, ktorý pôsobil ako prepošt na prelome 15. a 16. storočia. Poznáme jeho prsteňovú pečať, ktorú používal tak v hodnosti lektora (1505, ŠA Pr-AP, f. MMK, sign. U949/26), ako aj prepošta (1509, ŠA Pr-AP, f. MMK, sign. U949/27). Jej súčasťou ale nebol erb. Stretávame sa tu s výjavom typickým pre antické gemy, resp. ich napodobeniny. Pečatnou figúrou je portrét tváre zobrazený z profilu. Na Spiši je takýto námet síce neobvyklý, ale v kontexte uhorských prameňov z tohto obdobia nie úplne výnimočný. Patrilo k „móde“, že si niektorí významnejší farári, prepošti, alebo biskupi zaobstarali pečatné prstene evokujúce návrat k antickým tradíciám populárnym v humanistickom prostredí. Takúto podobu malo nakoniec už jedno z pečatidiel, ktoré používal panovník Matej Korvín (1489, SNA, f. SaBk, Cap. E, Fasc. 14, Nr. 327). Ostáva otázkou, či prepošt Ladislav nejaký erb mal a či ho používal napríklad na inom, zatiaľ neznámom pečatidle.

Erbové znamenia spišských prepošov môžeme rozdeliť do dvoch skupín. V prípadoch, kde poznáme bližšie genealogické väzby, vieme dokázať, že prepošti používali znamenia z rodových šľachtických erbov. U prepošov, ktorých pôvod nepoznáme, nevieme presnejšie určiť, odkiaľ pochádzajú. Môžeme sa len domnievať, že v prípade, ak nepatrili medzi nobilitu, volili si ich sami tak, ako to poznáme aj z prostredia kanonikov a nižšie postavených klerikov neskorého stredoveku (Glejtek 2017, 19-22).

Z formálneho hľadiska erby spišských prepošov zapadajú do kontextu celouhorského vývoja. Základ vždy tvoril štít s jednou, alebo viacerými figúrami. Pristaviť sa môžeme pri obohatení erbu o pontifikálne insígnie, ktorých používanie bolo viazané na pápežské privilégium. Platilo to tak pre liturgické slávenia, ako aj pre vlastnú heraldickú prezentáciu. Táto nová heraldická etapa na Spiši začína prepoštom Gašparom Backom po roku 1472. V Spišskej Kapitule mali právo používať pontifikálie automaticky všetci ďalší prepošti. Neznamená to však, že ho vo svojej heraldike aj všetci využívali. Napríklad Juraj Mecxse mitru na erb nepoložil, ale jeho nástupca Ján Horváth už áno. Zaujímavé je porovnať situáciu v Bratislavskej kolegiálnej kapitule. V roku 1466 získal právo používať pontifikálie jej prepošt Juraj zo Schönbergu (Hlavačková 2015, 109). Toto privilégium sa však týkalo výlučne jeho osoby, a preto si ho nechal znovu u pápeža potvrdiť jeho nástupca Anton zo Šankoviec v roku 1490 (SNA, f. SaBk, Cap. A, Fasc. 1, Nr. 2).<sup>7</sup> Mitru, ako súčasť erbu určite používal jeho nástupca Mikuláš zo Šankoviec (1508, SNA, f. SaBk, Cap. A, Fasc. 9, Nr. 7). V erbe prepošta Hieronyma Balba ale chýba (1516, MNL OL DL 47138). Túto nestabilitu nemožno nijako preceňovať, pretože hovoríme o období, kde sa presnejšie heraldické pravidla ešte stále formovali. Napokon aj v neskoršom období platilo, že v používaní mimoštítových symbolov

<sup>7</sup> Za ochotnú pomoc a konzultácie k tejto problematike ďakujem PhDr. Miriam Hlavačkovej, PhD., z Historického ústavu SAV.

moci prelátov existovala na erboch variabilita. Nešlo pritom len o otázky právneho nároku, ale aj technického prevedenia a umeleckého prejavu tvorcu daného heraldického artefaktu. Len doplním, že druhá pontifikália – berla – sa v prepoštskej heraldike nevyskytuje vôbec. Rovnako však absentuje aj v erboch biskupov, ktorí mali na tento odznak moci právo automaticky. Jej používanie sa v uhorskej biskupskej heraldike začalo naplno uplatňovať až v priebehu 16. storočia.

Odchodom Jána Horvátha z postu prepošta v roku 1544 nastúpila na Spiši nová, v mnohom odlišná, heraldická etapa. Hodnosť prepošta zastávali spočiatku biskupi diecéz obsadených Osmanmi, neskôr titulárni, resp. vyvolení biskupi (*episcopi electi*) (Labanc – Glejtek 2015, 57-59). Tu už je potrebné skôr než o erboch prepoštov hovoriť o biskupských erboch v najrôznejších variáciách (Glejtek 2010, 255-266).

## REFERENCES

### Primary sources

- Archiwum Główne Akt Dawnych w Warszawie (ďalej AGAD), f. Zbiór dokumentów pergaminowych, signatúra (ďalej Sign.) 5583.
- Archív mesta Bratislava (ďalej AMB), Fond (ďalej f.) Magistrát mesta Bratislava (ďalej MMB), Signatúra (ďalej Sign.) 1490.
- Archív Spišského biskupstva (ďalej ASB), Fond (ďalej f.) Regnikolárny archív Spišskej kapituly (ďalej RaSk), Scrinium (ďalej Scr.) 2, Fascikel (ďalej Fasc.) 2, číslo (ďalej Nr.) 15.
- MagyarNemzetiLevéltár, OrszágosLevéltáraBudapest, DiplomatikaiFénygyűjtemény (ďalej MNL OL DF) 234262.
- MagyarNemzetiLevéltár, OrszágosLevéltáraBudapest, DiplomatikaiLevéltár (ďalej MNL OL DL) 12448, 21449, 47138, 59875, 60492, 61418, 69994, 74887.
- Spišský archív v Levoči (ďalej SA Le), Fond (ďalej f.) Súkromný archív Spišskej Kapituly (ďalej SaSK), Scrinium (ďalej Scr.) IX, Fascikel (ďalej Fasc.) 5; Nr. 5.
- Spišský archív v Levoči (ďalej SA Le), Fond (ďalej f.) Spišské prepošstvo (ďalej SpP), Capsa (ďalej Cap.) 16, Fascikel (ďalej Fasc.) 1.
- Slovenský národný archív (ďalej SNA), Fond (ďalej f.) Súkromný archív Bratislavskej kapituly (ďalej SaBk), Capsa (ďalej Cap.) A, fascikel (ďalej Fasc.) 1, číslo (Nr.) 2; Cap. A, Fasc. 9, Nr. 7; Cap. E, Fasc. 14, Nr. 327.
- Štátny archív v Prešove – Archív Poprad (ďalej ŠA Pr-AP), Fond (ďalej f.) Magistrát mesta Kežmarok (ďalej MMK), Signatúra (ďalej Sign.) U949/21, 26, 27.

### Secondary sources

- Berzeviczy, Egyed. 1903. A Berzeviczycsaládczimere. In Turul 21/3, 97-106.
- Csergheö, Géza – Csoma, Josef. 1890. Alte GrabdenkmälerausUngarn. Budapest.
- Csiffáry, Gergely. 2005. Mekcsey István egri várkapitány életrajzához. In Agria XLI, Eger, 99-131.
- Csoma, József. 1888. Magyar sirkövek. In Turul 6/ 4, 159-164.
- Čovan, Miroslav. 2015. Epigrafické a sepulkrálné pamiatky pánov z Brezovice v stredoveku a ranom novoveku. In Roháček, Jiří (eds.). Epigraphica et sepulcralia VI. Praha, 105-138.
- Engel, Pál – Lövei, Pál. 2015. A magyar királyi és az osztrák hercegi család 1380. évi házassági szerződésének két sokpeccétes oklevele. In ArsHungarica 41/2, 117-133.
- Galbreath, Donald L. – Jéquier, Léon. 1978. Lehrbuch der Heraldik. München.

- Glejtek, Miroslav. 2020.* Heraldika v prostredí stredovekých uhorských arcibiskupov a biskupov. In *Studia Historica aNitriensia*, 24/1, 18-35.
- Glejtek, Miroslav. 2018.* Iconographic Changes of Ecclesiastic Seals in the Medieval Hungarian Kingdom (Illustrated by the Example of Spiš Chapter Provosts). In *Zograf* 42, 55-71.
- Glejtek, Miroslav. 2017.* Niekoľko poznámok k vzťahu medzi cirkevnou heraldikou a sfragistikou. In *Genealogicko-heraldický hlas*, 27/1-2, 15-26.
- Glejtek, Miroslav. 2013.* Heraldika. Úvod do štúdia erbov. Čadca.
- Glejtek, Miroslav. 2010.* Pečate spišských prepoštov od polovice 15. storočia do roku 1776. In *Hromják, Luboslav (ed.). Studia theologica Scepusiensia III. Z dejín Spišského prepoštvstva. Spišské Podhradie*, 251-271 + obr. príloha XXVII – XXXVIII.
- Hauptmann, Felix. 1914.* Wappenkunde. München – Berlin.
- Hegedűs, András (ed.). 2000.* Megpecsételt történelem. Középkoripecsétek Esztergomtól. Esztergom.
- Hlavačková, Miriam. 2015.* Juraj zo Schönbergu. Bratislavský prepošť v službách cisára a kráľa. Bratislava.
- Janovská, Magdaléna – Olejník, Vladimír. 2017.* Hviezdicová klenba severnej lode. In *Janovská, Magdaléna – Olejník, Vladimír (eds.). Katedrála sv. Martina v Spišskej Kapitule. Spišské Podhradie*, 211-213.
- Labanc, Peter – Glejtek, Miroslav. 2015.* Spišské prepoštvstvo na prelome stredoveku a novoveku I. Príspevok k náboženským dejinám Spiša. Trnava.
- Labanc, Peter. 2011.* Spišskí prepošťi do roku 1405. Trnava.
- Medvecký, Jozef. 2011.* Umelecké pamiatky a baroková výzdoba katedrálneho chrámu. In *Judák, Viliam – Bednár, Peter – Medvecký, Jozef (eds.). Kolíska kresťanstva na Slovensku. Nitriansky hrad a Katedrála sv. Emeráma v premenách času. Nitra*.
- Lexer, Matthias. 1986.* *Mittelhochdeutsches Taschenwörterbuch*. Leipzig.
- Novák, Jozef. 1986.* Rodové erby na Slovensku II. Peťkova zbierka pečatí. Martin.
- Pastoureau, Michel. 2018.* Dějiny symbolů v kultuře středověkého západu. Praha.
- Pongrácz, Denis. 2019.* *Seriesnobilium. Heraldicko-genealogický lexikón. Atlas osobných pečatí I*. Bratislava.
- Rábik, Vladimír. 2003.* Stredoveké cirkevné pečate spišskej proveniencie. Sonda do problematiky. In *Gładkiewicz, Ryszard – Homza, Martin (eds.). Terra Scepusiensis. Stav bádania o dejinách Spiša. Levoča - Wrocław*, 325-337.
- Saxoferrato, Bartolus de. 2009.* Tractatus de insigniis et armis. Traktát o Znamenách a erboch. *Vrtel, Ladislav (ed.) – Munková, Mária (trans.)*. Bratislava.
- Siebmacher, Johann – Csergheő, Géza. 1894.* Wappenbuch des Adels von Ungarnsamt den Nebenländern der St. Stephanskrone. Supplementband. Nürnberg.
- Siebmacher, Johann – Csergheő, Géza. 1885-1892.* Wappenbuch des Adels von Ungarnsamt den Nebenländern der St. Stephanskrone. Nürnberg.
- Végh, Gyula. 1935.* Jegyzetek a magyar országi püspökök címereihez. In *Turul* 49/1-2, 1-4.
- Vítek, Peter – Maťugová, Soňa. 2007.* Lexikón erbov šľachty na Slovensku III. Oravská stolica. Bratislava.
- Vrtel, Ladislav. 2003.* Osem storočí slovenskej heraldiky. Martin.
- Wagner, Carolus. 1778.* *Analecta Scepusiisacri et profani. Pars III. Posonii - Viennae*
- Wagner, Carolus. 1774.* *Analecta Scepusiisacri et profani. Pars I. Viennae*

MIROSLAV GLEJTEK

doc. PhDr. Ing. Miroslav Glejtek, PhD.  
University of Hradec Králové  
Philosophical Faculty  
Department of Auxiliary Sciences of History and Archival Studies  
Rokitanského 62  
CZ-500 03 Hradec Králové  
Czech Republic  
mglejtek@ukf.sk

Constantine the Philosopher University in Nitra  
Faculty of Arts  
Department of History  
Hodžova 1  
949 74 Nitra  
Slovakia  
mglejtek@ukf.sk  
ORCID ID: 0000-0001-5267-593X  
WOS Researcher ID: AAP-6140-2020  
SCOPUS Author ID: 57191337638

## Prílohy / Appendix

Tabuľka I. Zachovanie erbov spišských prepoštov v r. 1301 – 1544

Table I. Preserved coats of arms of Spiš provosts from 1301 to 1544

Meno prepošta	Doba hodnosti prepošta	Zachovanie heraldickej pamiatky	Typ prameňa
Pavol	1301 – 1315	NIE	
Henrich	1315 – 1322/1323	NIE	
Ján	1323 – 1348/1349	NIE	
(Ján)	1349	NIE	
Mikuláš z Huncoviec	1349 – 1356	NIE-zmienka	náhrobok
Dominik	1357 – 1360	ÁNO	pečať
Benedikt	1360 – 1379	ÁNO	pečať
Ján	1379 – 1382	NIE	
Mikuláš	1382 – 1392	NIE	
Juraj z Čorne	1393 – 1405/1406	ÁNO	pečať
Juraj z Pavloviec	1408 – 1419	ÁNO	pečať
Juraj z Kežmarku	1419 – 1433	ÁNO	pečať
Ján Stock	1433 – 1464	ÁNO	pečate
(Ján de Dominis)	1440	NIE	
Gašpar Back	1464 – 1494	ÁNO	architektúra, pečate
Juraj z Mecske	1494 – 1505, 1507 – 1508	ÁNO	pečať
Ján z Mecske	1504 – 1505	NIE	staršia biskupská pečať
Ladislav z Čobádu	1508 – 1511	NIE	
Ján Horváth z Lomnice	1511 – 1544	ÁNO	pečate



Obr. 1 Rekonštrukcia náhrobku Petra z Brezovice (zdroj: Csergheö – Csoma 1890, 35).

Fig. 1 Reconstruction of the tomb of Peter of Brezovica (source: Csergheö – Csoma 1890, 35).



Obr. 2 Rekonštrukcia erbu na náhrobku nitrianskeho biskupa Juraja z Brezovice (podľa: Medvecký 2011, 224; rekonštrukcia: M. Glejteková).

Fig. 2 Reconstruction of the coat of arms on the tomb of the Nitra bishop George of Brezovica (after Medvecký 2011, 224; drawing: M. Glejteková).



Obr. 3 Pečať prepošta Dominika z r. 1357 (zdroj: SA Le, f. SaSk, Scr. IX, Fasc. 5; foto: Š. Péchy).

Fig. 3 The seal of provost Dominic from 1357 (source: SA Le, f. SaSk, Scr. IX, Fasc. 5; photo: Š. Péchy).



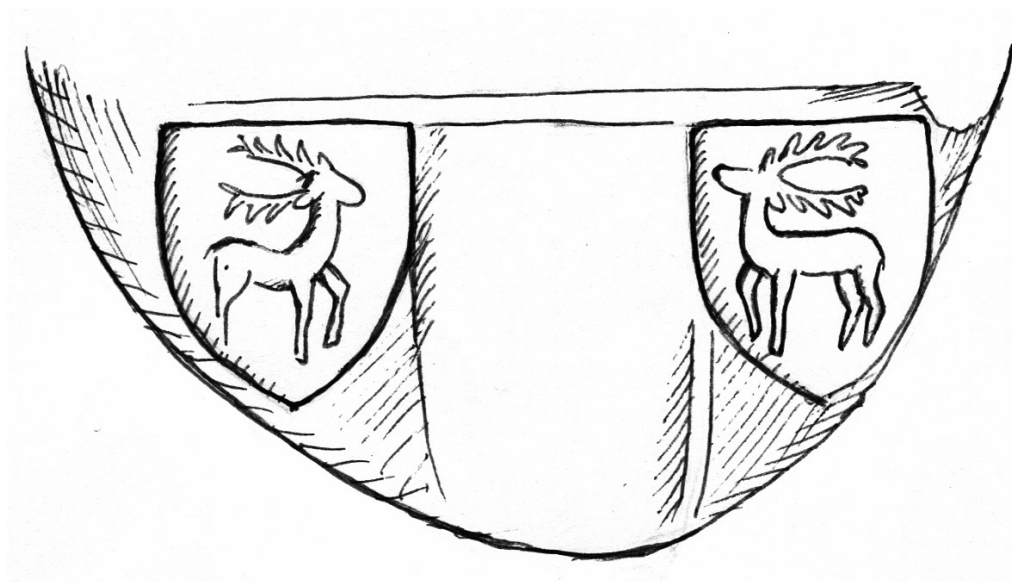
Obr. 4 Rekonštrukcia rodového erbu Bubekovcov (zdroj: Siebmacher – Csergheö 1885 – 1892).

Fig. 4 Reconstruction of the coat of arms of the Bubek family (source: Siebmacher – Csergheö 1885 – 1892).



Obr. 5 Pečať prepošta Benedikta z r. 1363 (zdroj: Vrtel' 2003, 89).

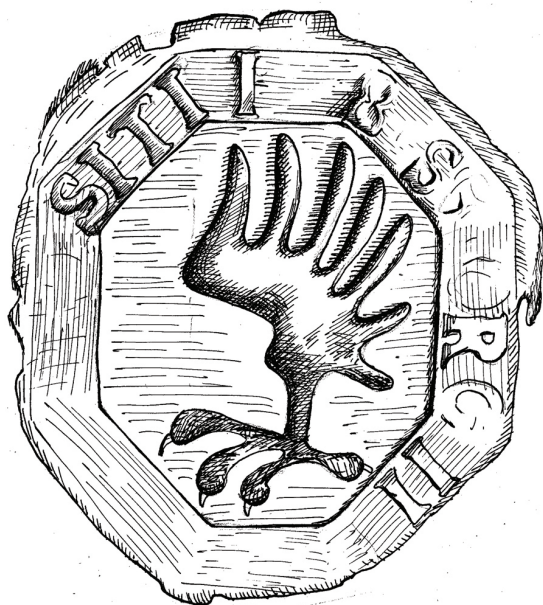
Fig. 5 The seal of provost Benedict from 1363 (source: Vrtel' 2003, 89).



Obr. 6 Rekonštrukcia erbových štítov na pečati vesprímskeho biskupa Benedikta z r. 1387 (podľa: MNL OL DL 69994; rekonštrukcia: M. Glejteková).

Fig. 6 Reconstruction of the shields on the seal of the Veszprem bishop Benedict from 1387 (after MNL OL DL 69994; drawing: M. Glejteková).





**Obr. 7** Rekonštrukcia pečate prepošta Juraja z Čorne z r. 1402 (podľa: MNL OL DL 1402; rekonštrukcia: M. Glejteková).

**Fig. 7** Reconstruction of the seal of provost George of Csorna from 1402 (after MNL OL DL 1402; drawing: M. Glejteková).



**Obr. 8** Rekonštrukcia jedného z variantov erbového štítu Kanižaiovcov (zdroj: Siebmacher – Csergheö 1885 – 1892).

**Fig. 8** Reconstruction of a variant of a coat of arms shield of the Kanižai family (source: Siebmacher – Csergheö 1885 – 1892).



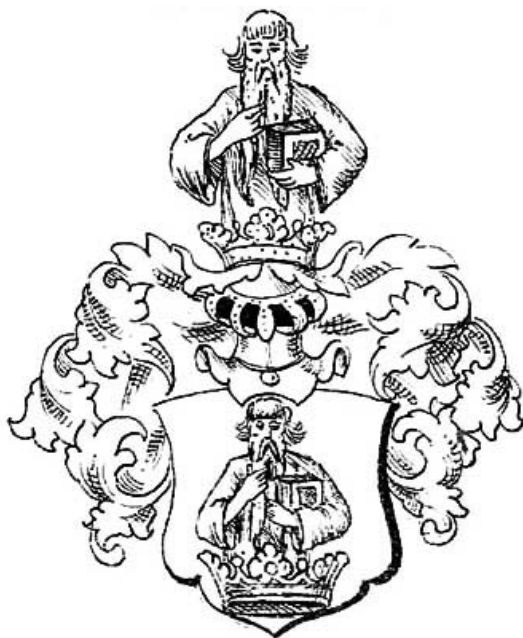
Obr. 9 Pečať ostrihomskeho arcibiskupa Juraja z Pavloviec z r. 1437 (zdroj: AMB, f. MMB, Sign. 1490; foto: AMB).

Fig. 9 The seal of the Esztergom archbishop George of Pavlovce from 1437 (source: AMB, f. MMB, Sign. 1490; photo: AMB).



Obr. 10 Rekonštrukcia pečate ostrihomskeho arcibiskupa Juraja z Pavloviec (podľa: Hegedűs 2000, 119, Nr. 90; rekonštrukcia: M. Glejteková).

Fig. 10 Reconstruction of the seal of the Esztergom archbishop George of Pavlovce (after Hegedűs 2000, 119, Nr. 90; drawing: M. Glejteková).



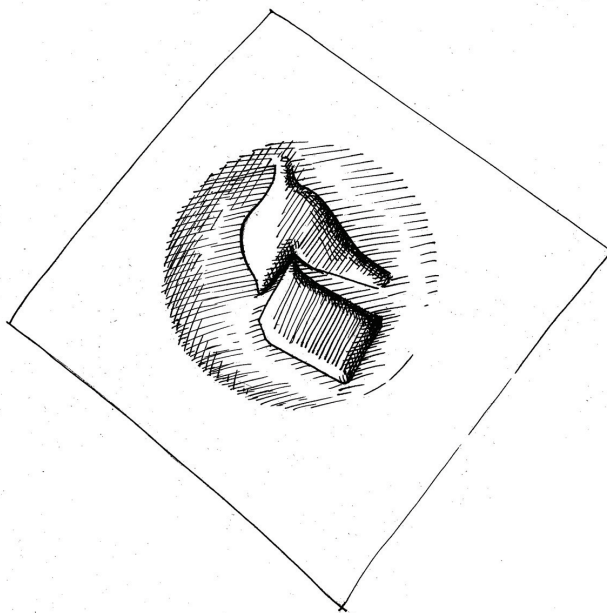
Obr. 11 Rekonštrukcia rodového erbupánov z Pavloviec (zdroj: Siebmacher – Csergheö 1885 – 1892).

Fig. 11 Reconstruction of the family coat of arms of the Pavlovce nobles (source: Siebmacher – Csergheö 1885 – 1892).



Obr. 12 Rekonštrukcia pečate prepošta Juraja z Kežmarku z r. 1421 (podľa: MNL OL DL 74887; rekonštrukcia: M. Glejteková).

Fig. 12 Reconstruction of the seal of provost George of Kežmarok from 1421 (after MNL OL DL 74887; drawing: M. Glejteková).



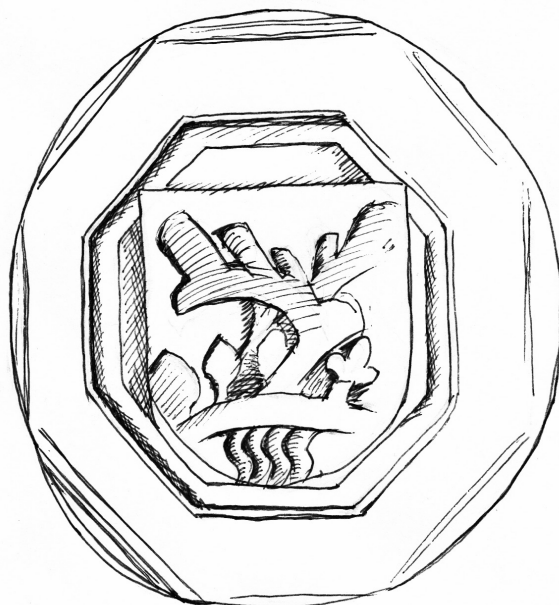
Obr. 13 Rekonštrukcia menšej pečate prepošta Juraja z Kežmarku z r. 1432 (podľa: MNL OL DL 12448; rekonštrukcia: M. Glejteková).

Fig. 13 Reconstruction of a smaller seal of provost George of Kežmarok from 1432 (after MNL OL DL 12448; drawing: M. Glejteková).



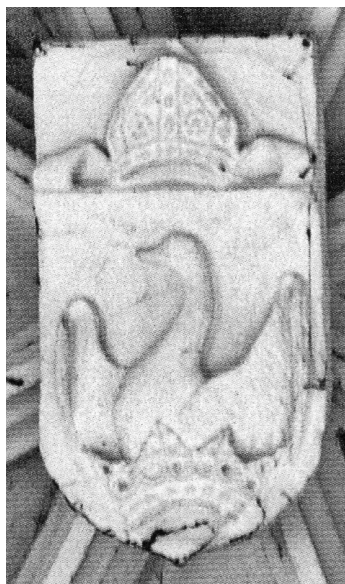
Obr. 14 Pečať spišského prepošta Jána Stocka z r. 1449 (zdroj: Vrtel 2003, 127).

Fig. 14 The seal of provost John Stock from 1449 (source: Vrtel 2003, 127).



**Obr. 15** Rekonštrukcia erbu na pečati Jána Stocka z r. 1449 (podľa: Vrtel 2003, 127; rekonštrukcia: M. Glejteková).

**Fig. 15** Reconstruction of the coat of arms on the seal of John Stock from 1449 (after Vrtel 2003, 127; drawing: M. Glejteková).



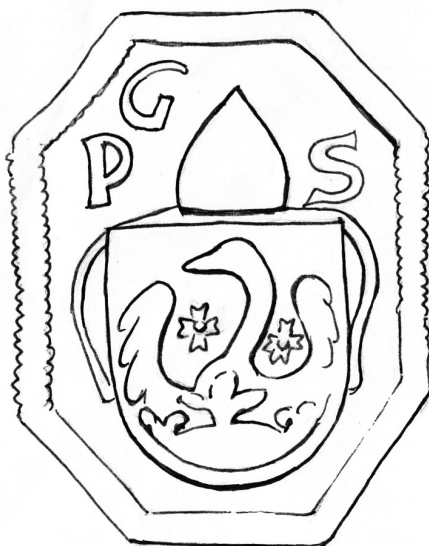
**Obr. 16** Erb prepošta Gašpara Backa na klenbovom svorníku chrámu v Spišskej Kapitule z r. 1491 (zdroj: Janovská – Olejník 2017, 211).

**Fig. 16** The coat of arms of provost Caspar Back on the roof boss in the Spiš Chapter Church from 1491 (source: Janovská – Olejník 2017, 211).



Obr. 17 Pečať prepošta Gašpara Backa z r. 1488 (zdroj: ŠA Pr-AP, f. MMK, Sign. U949/21; foto: P. Labanc).

Fig. 17 The seal of provost Caspar Back from 1488 (source: ŠA Pr-AP, f. MMK, Sign. U949/21; photo: P. Labanc).



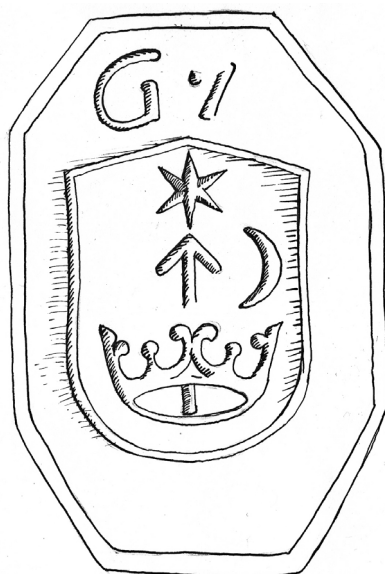
Obr. 18 Rekonštrukcia erbu na pečati Gašpara Backa z r. 1488 (podľa: ŠA Pr-AP, f. MMK, Sign. U949/21; rekonštrukcia: M. Glejteková).

Fig. 18 Reconstruction of the coat of arms on the seal of provost Caspar Back from 1488 (after ŠA Pr-AP, f. MMK, Sign. U949/21; drawing: M. Glejteková).



Obr. 19 Pečať prepošta Gašpara Backa z r. 1474 (zdroj: AGAD, f. ZDP, Sign. 5583; foto: M. Hlebionek).

Fig. 19 The seal of provost Caspar Back from 1474 (source: AGAD, f. ZDP, Sign. 5583; photo: M. Hlebionek).



Obr. 20 Rekonštrukcia erbu na pečati prepošta Juraja z Mecske z r. 1498 (podľa: MNL OL DL 59875, rekonštrukcia: M. Glejteková).

Fig. 20 Reconstruction of the coat of arms on the seal of provost George of Mecske from 1498 (after MNL OL DL 59875, drawing: M. Glejteková).



Obr. 21 Pečať titulárneho oropského biskupa Jána z Mecske z r. 1503 (zdroj: SA Le, f. SaSk, Nr. 5; foto: V. Olejník).

Fig. 21 The seal of the titular Oropa bishop John of Mecske from 1503 (source: SA Le, f. SaSk, Nr. 5; photo: V. Olejník).



Obr. 22 Pečať Jána Horvátha s I. typom erbu z r. 1534 (zdroj: SA Le, f. SpP, Cap. 16, Fasc. 1).

Fig. 22 The seal of John Horváth with the type I coat of arms from 1534 (source: SA Le, f. SpP, Cap. 16, Fasc. 1).





Obr. 23 Pečať Jána Horvátha s II. typom erbu z r. 1537 (zdroj: Vrtel 2003, 156).

Fig. 23 The seal of John Horváth with the type II coat of arms from 1537 (source: Vrtel 2003, 156).



Obr. 24 Rekonštrukcia rodového erbu Jána Horvátha (zdroj: Siebmacher – Csergheő 1885 – 1892).

Fig. 24 Reconstruction of a family coat of arms of John Horváth (source: Siebmacher – Csergheő 1885 – 1892).

# TRACES OF ARISTOTLE IN MARTIN LUTHER'S THEOLOGICAL ANTHROPOLOGY

Nikolay A. Mashkin – Vera E. Batyukova – Julia A. Krokhnina –  
Rosalina V. Shagieva – Alexey A. Chistyakov – Andrey V. Korzhuev

DOI: 10.17846/CL.2021.14.1.88-99

**Abstract:** MASHKIN, Nikolay A. – BATYUKOVA, Vera E. – KROKHINA, Julia A. – SHAGIEVA, Rosalina V. – CHISTYAKOV, Alexey A. – KORZHUEV, Andrey V. *Traces of Aristotle in Martin Luther's Theological Anthropology.* Martin Luther is generally considered a stark critic of Aristotle and, even more so, the medieval Aristotelianism of his age. Our article explores the development of Luther's appraisal of Aristotle's thought throughout his career with a special emphasis on the topic of theological anthropology. We will distinguish between the fundamental anthropological paradigms based on their situatedness – vertically, *coram Deo*, and horizontally, *coram hominibus*. The *imago dei* (Greek: *eikon tou theou*) doctrine will be closely examined as Luther's essential component of his doctrine of the human being, and ethical as well as social implications will be drawn from his emphases. Aristotle's philosophical heritage will be contrasted with Luther's views on human will, conscience, sin, concupiscence, and divine grace. Our thesis is that, owing to Luther's excessive reliance on God's sovereignty and omnipotence, innate human capacities are diminished to the point of insignificance. This makes Luther's anthropology pessimistic in regards to human capacities to do good. Questions of moral responsibility, the goodness of creation (including human reason), and the meaningfulness of human moral struggles are examined in the last section of our paper.

**Keywords:** *Martin Luther, Aristotle, Theological Anthropology, Aristotelianism, Human Nature*

## Introduction: A Historical Probe into Luther's Character and Environment

Few religious intellectuals, scholars, and/or church representatives caused so much stir and changed the course of European history, as did Martin Luther (1483 – 1546), the unruly German Augustinian monk. His ideas proved to be unsettling, revolutionary, many would even say extravagant (Brecht 1993; Bayer 2008; Oberman 1989). Luther's demand that the Bible be considered as the sole authority in matters of theology; his fight against the medieval practice of selling indulgences; his call for a thorough monastic reform, even to the point of suggesting the closure of certain monastic orders; his lenient attitude to priestly celibacy and the practice of private confession; along with his call for general purification of the Church and a return to simple lifestyle of Church dignitaries and representatives – all of these resonated strongly in a society that had already been ripe for a change (Oberman 1966). The changes that resulted from Luther's movement, however, tore apart the single canvas of Western Christianity, leaving thousands of people displaced, tortured, or dead, and making the European civilization more susceptible to falling prey to the invading Turkish armies from the South-East.

Nevertheless, whether one agrees with Luther's presuppositions and treatments of the problems he had identified in his immediate environment or whether one stands on the opposite side of history, one conclusion seems to be warranted: Luther was able to effectively bring into

a meaningful conversation a wide array of personages from the past as well as his contemporary intellectual milieu to tackle some of the most pressing issues of his time. His intellectual world “was not simply the social world of a German territorial city; it was not even a world restricted to his European contemporaries. Isaiah, Paul, Seneca, Cicero, *Aristotle*, Augustine, William Ockham, and Gabriel Biel with all their subsequent commentators and camp followers were as much a part of his daily life as the congregation at the City Church or the guests at his table” (Steinmetz 2002, xi). The force of his ideas’ impact was further intensified by the unyielding nature of his rhetoric. In fact, “his powers as a veritable sorcerer of language enabled him to express that recognition with a pungency and force that was always memorable and that often verged on polemical overkill” (Lull 1989, xiii).

On a more personal note, Luther appeared to have been a gloomy character, afflicted by short but intense periods of anxiety, depression, and emotional/spiritual struggles. He called these episodes “Anfechtungen” that we can loosely translate as “spiritual attacks” or “spiritual trials.” (Scaer 1983). His medieval piety, which typically looked unfavorably on humans as sinners, magnified by his personal spiritual path of an Augustinian monk and his inner psychological disposition (that of a sensitive, unstable person), contributed to an acute view of the power of sin as a fundamental corruption of God’s creation, including human nature. Hence his low view of human abilities and lofty view of God’s divine initiative and the power of grace. To illustrate Luther’s inner disposition, the words of Philip Melancthon, his closest associate, appear to be most revealing:

“On those frequent occasions when he was thinking especially about the wrath of God or about extraordinary instances of retribution, such violent terrors afflicted him that he almost died. I have seen him, distressed by his concentration upon some dispute over doctrine, lie down on a bed in a nearby room and mingle with his prayer this oft-repeated sentence: ‘He has concluded all under sin so that he may have mercy upon all’” (Melancthon 1834, VI, 156).

Our article explores the development of Luther’s appraisal of Aristotle’s thought during his career as a theological reformer with a special emphasis on the topic of theological anthropology. We will distinguish between the fundamental anthropological paradigms based on their situatedness – vertically, *coram Deo*, and horizontally, *coram hominibus*. The foundational doctrine in theological anthropology according to which all humans are created in God’s image – *imago Dei* (Greek: *eikon tou theou*) will be closely examined as Luther’s essential component of his doctrine of the human being. Ethical as well as social implications will be drawn from his emphases, as we are convinced that a competent “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” (Tran 2020, 124). Aristotle’s philosophical heritage will be contrasted with Luther’s views on human will, conscience, sin, concupiscence, and divine grace. Our thesis is that owing to Luther’s excessive reliance on God’s sovereignty and omnipotence, innate human capacities are diminished to the point of insignificance. This makes Luther’s anthropology pessimistic in regards to human capacities to do good. Questions of moral responsibility, the goodness of creation (including human reason), and meaningfulness of human moral struggles are examined in the last section of our paper.

## The Relationship between Philosophy and Theology at the Dawn of a New Era

The long-held view that *philosophia* had by most medieval intellectuals been considered as *ancilla theologiae* has recently been questioned by some scholars. While some theologians, such as Peter Damian (1007 – 1072), undoubtedly held a high view of theology and a low view of philosophy, according to which philosophy indeed served as a handmaid to theology, others appeared to have been more careful or reserved in their judgment. With the dawn of Humanism on the European intellectual scene in the late 1400s and early 1500s, few scholars built on the original, Augustinian-flavored premise of theology's supremacy. Instead, following in the footsteps of the great 'synthesist' (i.e., those promoting a synthesis between selected ideas from Aristotle and the traditional, Augustinian theological heritage) best represented by Thomas Aquinas (1225 – 1274) (Jaffa 1952), humanist scholars set out to emancipate philosophy and make it into a new governing force in the intellectual circles. Aristotle's philosophical legacy served as the intellectual core of this movement, though, of course, other thinkers enjoyed their fair share of publicity and influence. The intellectual flavor of the age shifted in favor of human deductive reason, volitional independence, and structural emancipation from the hierarchy of the Church. "The increasing emphasis upon dialectic as a primary instrument of formal inquiry was augmented in the mid-12th century by the recovery of key works on logic by Aristotle. Aristotle's *Topics* and *Sophistical Refutations*, for instance, deal "directly with the dialectical process of forming and refuting arguments and are thus significant because they furnish sophisticated, analytical tools for the practice of disputation in polemical and pedagogical settings" (Luy 2017). Humanist knowledge imparted by thorough education became the key in this movement's march toward independence and elevating the human thinking subject's capacity to act upon his conscience and reasonable understanding of his/her environment. Although the human being was still considered to have been created by an omnipotent Creator in His divine image – *imago Dei*, the special revelation as mediated by the medieval Church was no longer necessary to his/her enlightenment and happiness. The typical theocentrism of *via antiqua*, as presented by the numerous schools of thought based on critical appropriations of the ancient Augustinian heritage, gave way to a new trend – the deliberate anthropocentrism of the humanists, some of whom were not shy to confess their disdain for the Church.

Luther's relationship to Aristotle should be examined against the background of this development, taking into account that his exposure to Aristotle's own writings came later in his academic training. This prompts us to carefully distinguish his criticism of Aristotle from his critical remarks on medieval Aristotelianism as mediated by his teachers and contemporaries (Eckermann 1978). It has been historically established that Luther's first exposure to Aristotle happened during his study at Erfurt city school (1502 – 1505), where he became familiar with a short selection of Aristotle's writings translated into Latin. Later on, he read commentaries on Aristotle's works by Pierre d'Ailly, Gabriel Biel, Peter Lombard, Duns Scotus, and others (Dieter 2015).

Equally essential for our treatment of this topic is a solid understanding of Luther's immediate ecclesiastical environment, his family situation, and his personal (emotional/psychological) wellbeing. The scope of this article, however, will only allow us to make several essential allusions in this regard. Our emphasis will rest on Luther's theological presuppositions and essential ways of reasoning. Also notable is the available evidence that there seems to be a development in Luther's thinking on this matter (i.e., the usefulness of Aristotle for Christians). Young, immature Luther is often contrasted with a more mature Luther (based primarily on his writings) (Dieter 2015). Again, it is beyond the scope of our present study to go deeper into this aspect.

It is important to note that up until 1509, the young Luther was largely oblivious to what he later came to consider 'dangerous Aristotelianism' (Dieter 2015). The fact that in his early years as

a student, Luther only knew Aristotle as mediated through important scholastic teachers, such as Duns Scotus (WAT 4: 5009, 611) and Gabriel Biel, complicated his assessment of Aristotle's intellectual legacy for theology (Oberman 1963; Nitzsch 1883). "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" (Tran 2020, 125). It is also true that this fact makes it difficult for historians and theologians to evaluate Luther's disposition to Aristotle, either making it one-sidedly anti-Aristotelian or brushing off the edge of his criticism of the Greek philosopher. However, as of 1509, the Reformer had come to a decisive conclusion that all human thought in all of its sophistication and philosophical intricacies falls vastly short of the wisdom of revelation and the true knowledge of God.

Scholars on both the Catholic and Protestant sides have come to identify Luther's disdain for Aristotle in his allegiance to his Augustinian order. This, however, is not historically correct. On careful examination of Luther's own witness, it becomes apparent that Luther's high view of the Bible as the only infallible revelation from God allowed him to stand critically even against Augustine himself. Even if Luther regarded Augustine to be one of the best Christian exegetes of the Bible, one who helped him understand "the extent to which theology had degenerated into a mouthpiece for Aristotle" (Oberman 1989, 161), this would by no means prompt Luther to substitute Aristotelianism with Augustine's Neoplatonism. His nominalist training helped Luther remain conservative on the question of natural human abilities (Dieter 2014), especially when it came to matters of epistemology and divine ontology (or even the ontology of *historia salutis*). His critical reading of Augustine enabled Luther to see that his own order failed to consistently apply its own hermeneutic and epistemic principle, which resulted in philosophy's latent overtaking of the art of Scriptural exegesis and interpretation.

### **Luther's Distinction of *Coram Deo* and *Coram Hominibus* as a Hermeneutic Key to Understanding his Critique of Aristotle**

The gravity of Luther's attack on Aristotle quickly became obvious. The Greek philosopher "had become academic theology's great authority in the course of the thirteenth century, had provided the terminology and categories used to establish the central concepts of the Holy Scriptures and Church doctrine: God is the 'prime mover;' the soul as 'form,' determines the human being; justification takes place through the 'infusion' of 'the power of grace;' the sacrament of the mass transforms the 'substance' of bread and wine; man is 'free' to decide between good and evil" etc. (Oberman 1989, 160).

For Luther, faith resided in its own realm, and philosophy should not be used to add anything to its original content. Such additions, reasonable though they may seem, were always uncertain, unfounded, and thus dangerously speculative. The attack on pure theology, i.e., one founded on *revelatio specialis*, came not originally from the humanists. In Luther's eyes, the struggle began centuries earlier with the rise of high scholastic theology and its dependence on Aristotle. Thus, Luther's struggle was not so much against 16th-century Humanism as it was with high and late scholasticism. He famously exclaimed: "Everything that is added to faith is certainly only imaginative speculation" (WA 9: 62, 23). Referring directly to Aristotle, the German Reformer exclaimed that "the whole of Aristotle is to theology as shadow is to light" (WA 1: 226, 26). Along this vein goes Luther's critique of Erasmus of Rotterdam (1466 – 1536), who had allegedly given up on the biblical revelation and chosen the so-called 'general revelation' (i.e., *revelatio generalis*) as the foundation for his theological reflections and reformation ideas. According to Luther, when it comes to questions of faith, such as grace, salvation, nature of faith, or the nature and character of

God and his dealings with humans, one must rely solely on the revealed Word of God. Man should not speak when God remains silent, deemed Luther, because heaven and earth are disjointed on account of sin.

On the other hand, there are instances when we see Luther writing favorably about Aristotle, even to the point of prompting his readers to learn from the Greek philosopher. One may and should, of course, delve into philosophy and other sciences to attain a solid understanding of this world's realm, the so-called *coram hominibus* dimension. For example, in his Lectures on Psalm 75, Luther writes that “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.” For this reason, “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” (LW 10: 462). Another good example can be seen in *Sermon on the Gospel for the Early Christmas Service* on Luke 2: 15-20. We find here a clear identification how and where the wisdom of the ‘philosophers’ should be used: “The books of Aristotle and those of the pope and of any other man should be avoided or they should be read in such a way that we do not seek in them information concerning the edification of the soul, but we should use them *to improve our temporal life, to learn a trade or civil law*” (LW 52: 39) – an unequivocal reference to the *coram hominibus* realm. Luther was especially fond of Aristotle’s classification and methodology, as well as selected parts of his ethical considerations. Furthermore, speaking of the role of reason in epistemology, Luther did believe that “Natural human reason can not only lead us to a knowledge of the moral law (LW 52: 84), but it can bring in addition a certain knowledge of God himself,” (Janz 2011, 48) as we can read in his Lectures on Jonah (1526): “– Such a light and such a perception [natural knowledge of God] is innate in the hearts of all men; and this light cannot be subdued or extinguished” (LW 19: 53).

## Luther’s Theological Anthropology

Our focus in this section moves to Luther’s theological anthropology and the influences, primarily by Aristotle, that shaped Luther’s thinking. As indicated above, Luther does not completely reject using Aristotle’s ideas even when it comes to matters of theology. The distinction lies in using the philosopher as a methodological and linguistic buttress while ignoring or directly refuting his substantial philosophical ideas concerning the nature of the human being and his status *coram Deo*. A good showcase for the former is evidenced in Luther’s *Disputation concerning the Divinity and Humanity of Christ* from 1540 (WA 39: II, 92-121). As Luther gets ready to lay out his central arguments, he refers to Aristotle’s distinction between *nature* and *person* (i.e., the categories of ‘general’ and ‘concrete’) when explaining the difference between the terms ‘human’ and ‘humanity.’ He explicitly quotes Aristotle’s dictum: “*Abstracta sonant naturam, concreta personam* [abstract terms refer to nature, the concrete ones to a person]” (WA 39: II, 108, 116-117) and openly acknowledges that he adopts this distinction from the Greek philosopher.

Furthermore, in his *Lectures on Romans* (1515 – 1516), Luther uses Aristotle to explain the dynamics of being within the natural order:

“For just as there are five stages in the case of the things of nature: nonbeing, becoming, being, action, being acted upon, that is, privation, matter, form, operation, passion, according to Aristotle, so also with the Spirit: nonbeing is a thing without a name and a man in his sins; becoming is justification; being is righteousness; action is doing and

living righteously; being acted upon is to be made perfect and complete. And these five stages in some way are always in motion in man. And whatever is found in the nature of man – except for the first stage of nonbeing and the last form of existence, for between these two, nonbeing and being acted upon, there are the three stages which are always in movement, namely, becoming, being, and acting – through his new birth he moves from sin to righteousness, and thus from nonbeing through becoming to being. And when this has happened, he lives righteously. But from this new being, which is really a nonbeing, man proceeds and passes to another new being by being acted upon, that is, through becoming new, he proceeds to become better, and from this again into something new. Thus it is most correct to say that man is always in privation, always in becoming or in potentiality, in matter, and always in action. [...] 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. For the fact that he repents makes a righteous man out of an unrighteous one” (LW 25: 434).

What is crucial and revealing for our ability to better appreciate Luther's early appreciation of Aristotle, is the following statement that the Reformer attaches to the passage above: “Aristotle philosophizes about such matters, and he does it well, but people do not understand him well” (LW 25: 434). Notice the remarkable attempt at rehabilitating Aristotle's philosophy on account of people's misunderstanding and misinterpreting his ideas.

Such favorable statements, however, are rather scarce, especially when it comes to topics pertaining to *theologia proper* (the doctrine about the ‘Godhead,’ i.e., the ‘Immanent’ and ‘Economic’ Trinity) and theological anthropology.

Important sources to explore when dealing with Luther's anthropology are (1) *The Disputation concerning the Divinity and Humanity of Christ* (1540), (2) his commentaries on the prophets, and (3) his *Lectures on the Book of Romans* (1515 – 1516). Besides theological treatises, we find useful material in his Sermons as well. However, among Luther's numerous writings on this topic, the *Scholastic Disputation Concerning Man* (1536) plays arguably the most significant role. It is here where Luther accuses Aristotle of knowing “nothing of theological man” (i.e., man standing before God as a fallen, depraved creature) (LW 34: 139; Thesis 28). The fatal mistake of philosophy, according to Luther, is that it does not take seriously the true depth of human predicament after the fall into sin, seen against the background of man's original calling to bear God's image (*imago Dei*) as his ambassador and caretaker of the earth. All human capacities have been tainted by this event that permeates history, affecting the very natural order of creation. In Thesis 26, Luther reminds his contemporaries that “those who say that natural things have remained untainted after the fall philosophize impiously in opposition to theology” (LW 34: 139). Human reason, along with all academic disciplines employing reason, have thus been affected and are necessarily limited in their ability to perceive the ‘things above’ (*coram Deo*). Hence the necessity to distinguish between philosophy and theology: “Therefore, if philosophy or reason itself is compared with theology, it will appear that we know almost nothing about man, inasmuch as we seem scarcely to perceive his material cause sufficiently. For philosophy does not know the efficient cause for certain, nor likewise the final cause, because it posits no other final cause than the peace of this life, and does not know that the efficient cause is God the creator” (LW 34: 137; Theses 11-14). This makes Luther wonder why medieval scholastic teachers keep on pushing Aristotle's explanations as normative in understanding things that are, by their very nature, beyond the scope of philosophy. “All such neither understand what man is nor do they know what they are talking about” (LW 34: 139; Thesis 31). More concretely, Luther argues that “concerning the formal cause which they call soul, there is not and never will be agreement among the philosophers. For so far as Aristotle defines it as the

first driving force of the body which has the power to live, he too wished to deceive readers and hearers” (LW 34: 138; Theses 15-16). The theological implications of this are made clear in the last seven theses of Luther’s Disputation. Instead of looking to philosophy in general, or Aristotle in particular, for help in understanding the nature of man and his status in the divine *oeconomia salutis*, one must look to Paul, the apostle, and take seriously God’s self-revelation in the Bible:

- “34. And he takes man in general, that is, universally, so that he consigned the whole world, or whatever is called man, to sin [Rom. 11: 32].  
35. Therefore, man in this life is the simple material of God for the form of his future life.  
36. Just as the whole creation which is now subject to vanity [Rom. 8: 20] is for God the material for its future glorious form.  
37. And as earth and heaven were in the beginning for the form completed after six days, that is, its material,  
38. So is man in this life for his future form, when the *image of God* has been remolded and perfected.  
39. Meanwhile, man lives in sins and daily is either justified or becomes more polluted.  
40. Hence, Paul does not even deign to call that realm of reason world, but rather calls it the form of the world [Gal. 4: 3]” (LW 34: 139-140).

Thus, *hamartology* (the Christian doctrine of sin) appears to be the core issue of contention between Luther (and the so-called ‘biblical theologians’) and the scholastics (the so-called ‘philosophizing theologians’). Writing about a proper understanding of the gravity of the original sin and the nature of concupiscence, Luther complains that “the scholastic doctors contend that it is only a condition and not sin of the kind that would cast us away from the eyes of God” (LW 34: 186). Referring directly to Aristotle’s *Nicomachean Ethics*, wherein Aristotle argues that “neither the virtues nor the vices are passions, because we are not called good or bad on the ground of our passions,” (Aristotle 2009, II: 5, 29-30). Luther shows the obvious affinity of scholastic theologians to the Greek philosopher on the issue of concupiscence: “Just as Aristotle speaks of affections which are in us but bring us neither blame nor praise, so according to them as according to him, concupiscence is a kind of indifferent affection, or, as they call it, ‘adiaphoron,’ which does not damn us, and which is neither advantageous nor injurious to us” (LW 34: 186). This accusation is repeated in his *Disputation concerning Justification* (1536), where Luther exposes Aristotle’s misunderstanding of man’s innate sinful condition, saying: “If Aristotle had understood the innate sinful condition, he would have called it a disposition [habitum], not only an affection [passionem]” (LW 34: 165).

Luther is absolutely adamant on this point. The original fall from grace into sin is not an isolated event in history but rather a continuous event encompassing all of the human race of all ages and affecting human volitional and intellectual abilities. The ‘inborn evil’ of original sin “remains in us even after baptism and resists the law of God and the Holy Spirit” (LW 34: 186). This leads Luther to believe that “apart from Christ there is nothing but darkness and dungeon. Away with free will! [...] all lights apart from Christ are darkness, as is free will. Afterwards there is also captivity. Even though we see the Gospel, we cannot perform it, and there is nothing but prison” (LW 17: 69).

Of course, even “after the fall of Adam, God did not take away this majesty of reason, but rather confirmed it” (LW 34: 137), maintained Luther in his *Disputation Concerning Man* (1536). Furthermore, in his *Commentary on the Book of Revelation* 3: 20, Luther echoes Aristotle’s conviction 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” (LW 10: 99). The German Reformer refers here to Aristotle’s *Nicomachean Ethics*, where the philosopher assesses the role of reason: “For we praise the reason of the continent man and of the incontinent, and the part of their soul that has reason, since it urges them aright and towards the best objects” (Aristotle 2009, I: 13, 14-17).

While dissecting the topic of human depravity can legitimately be considered crucial for exploring the basic tenets of Luther’s theological anthropology, when comparing the views of the Reformer to those of Aristotle, the issue of the soul’s mortality/immortality emerges as the next important one. Luther was not alone in denouncing the Greek philosopher on this question. All important scholastic teachers, including the famous Thomas Aquinas (1225 – 1274), stood on the side of Christian orthodoxy, believing in the immortality of the human soul (Jaffa 1952). For Luther and others, this question reflected the irreconcilable disparity between the pagan world of human philosophy and the realm of theology based on divine self-revelation. In his *Lectures on the Book of Zachariah*, Luther stresses this contrast as follows: “The world, of course, cannot understand or believe that the soul is immortal. In fact, if you look at how things go and at the appearance about which Solomon is speaking when he says, ‘Man dies as the beast does,’ they do have the same breath as the beast. In appearance, therefore, we coincide” (LW 15: 59). He then adds that “the philosophers have indeed disputed about the immortality of the soul, but so coldly that they seem to be setting forth mere fables. Aristotle above all argues about the soul in such a way that he diligently and shrewdly avoids discussing its immortality anywhere; nor did he want to express what he thought about it” (LW 15: 59). This statement is most likely an allusion to Aristotle’s *De Anima* where the philosopher avoids making a clear argument for or against the soul’s immortality (Sorabji 1974). On the other hand, Aristotle’s hylomorphism does seem to indicate the inseparableness of the soul from the body, as we see in this passage: “Therefore, that the soul is not separable from the body, or some parts of it if it naturally has parts, is not unclear” (Aristotle 2016, 312). In any case, Luther seems to be inclined to believe that despite certain ambivalence, Aristotle was guilty as charged on account of teaching the soul’s mortality (or, at least, the high likelihood of it).

Luther taught that the human being consisted of body, soul, and spirit. The tradition of Augustinian mysticism, which was close to Luther’s heart, prompted him to believe that God dwells in the highest realm of what constitutes a human, that is, in his spirit. (LW 1: 55-65). This is also the dwelling place of faith, a hybrid category in Luther’s mystical thinking. It is namely by faith that a believer apprehends the reality of Christ and even mystically partakes in the divine life through Christ by the power of the divine Spirit. The human spirit thus becomes a place of unification – a union of the frail creature in his Spirit with God through Christ in their Holy Spirit by faith (Schwarz 1962). Luther tended to speak about faith as a light, which “is related to an illuminationist understanding of the image of God (*imago Dei*). Luther holds that this image of God, or the intellect of faith, is not understood as a faculty that the human being possesses innately but something that is received and actualized by the external light of faith” (Karimies 2016, 7). The human soul, then, animates the human body, partaking in all its functions, including the psychological ones. Karimies’ recent study on this topic provides a useful summary:

“human being is a creature of God, constituted of flesh and soul that is spirited (*anima spirante*), made from the beginning in the image of God, without sin, to procreate, to rule, and never die. In the Fall, participation in eternal life was lost, and the human being was made a slave to sin, but by faith in Jesus Christ, the human being is liberated and again given that which was lost: eternal life. This theological definition of the human being is, however, understood only by faith” (Karimies 2016, 8).

Equally important is the fact that Luther did not fall into the Platonic trap of underestimating the value of the human physical body by locating in it the source of bodily temptations. Instead, the Reformer made an important distinction between “flesh” and “spirit,” where flesh represents the “old ways” of the sinful Adam whereas spirit represents the “new ways” (or “new creation”) of the believer joined by faith to Christ. Thus, a psychosomatic-spiritual unity of body, soul, and spirit is maintained, while the differentiation between carnal/sinful and spiritual/justified is underscored (LW 10: 154; 418-419; LW 11: 393). “The spiritual person by faith trusts in God and thus lives in the invisible, comprehending the present reality through the promises of God, whereas the carnal person is only concerned with present things as they are now, and builds his identity (i.e., substance) on them” (Karimies 2016, 16).

After reading Luther’s treatises devoted to anthropology, one quickly adopts the notion that the German Reformer’s views are pessimistic when it comes to assessing the power of humans as thinking, moral subjects. Luther’s writings are full of references to the gravity of the ‘original sin’ (*peccatum originis*) and its destructive force on human nature. Being a good Augustinian on this point, the Wittenberg theologian understands the human agent to be completely depraved, utterly unable to conduct God’s will purely, selflessly, and unconditionally – which is precisely what Luther’s God had allegedly demanded from his divine-image-bearing creatures. This low view of the human predicament under sin and a high view of God’s sovereignty and holiness prompted Luther to defend “God’s omnipotence at the expense of human free will and, some would say (e.g., Erasmus), also his dignity” (Tran 2020, 132).

## Conclusion

As Luther matured in his theological thinking, his attitude towards Aristotelianism and even to Aristotle himself grew more critical. While he did not completely refrain from using Aristotle’s terminology and logic, he decisively rejected philosophy in general and Aristotle in particular as sources of theological knowledge. Luther’s epistemological inclinations in the vertical dimension, *coram Deo*, remained strictly fixated on Biblical revelation, *revelatio specialis*. This was true for all of his theological reflections, including the area of theological anthropology.

Luther’s unilateral, one-sided rejection of reason in matters of anthropology, let alone theology, is not regarded positively by the majority of modern theologians across the spectrum of Christian theological traditions. Even more so, it is looked upon with suspicion amongst the members of other religions, which tend to have a much more positive view of human nature and its capacities for good. Most of the religions native to South-East Asia, for example, do not even have a notion of ‘original sin,’ although they, too, speak about imperfections or weaknesses that need to be overcome. Similar is the case of the Russian Orthodox theological tradition (Khoruzhy 2015; Goncharenko et al. 2019; Obolevitch 2015). The burden of responsibility and the incentive for creative action and social empathy are thus embedded in these traditions’ understandings of moral and social responsibility of human agents who can and must act ethically/pro-socially, given the nature of their anthropological paradigm. When we contrast this approach to Luther’s view, it is debatable whether rational human agents can take full responsibility for their actions (subjectively speaking) and whether they can/should be held fully accountable on the interpersonal as well as social level. Therefore, while we appreciate Luther’s theological rigor and his personal courage to go against the flow of medieval theology and church politics, his mystical Augustinianism appears to us as too ‘otherworldly’ and potentially ethically questionable. In addition, given the rising extent of the secularization of our societies (Russian as well as Western), it is not clear how Luther’s agenda could be implemented in the individual and social dimensions of our world. In contrast to

that, the philosophical/ethical movement of Neo-Aristotelianism, represented by thinkers such as Alasdair MacIntyre, Ronald S. Crane, Elder Olson, or Richard McKeon (to name but few), seems to offer a more viable foundation.

## REFERENCES

### Primary sources

- Aristotle*. 2009. *The Nicomachean Ethics*. Ross, D. and Brown, L. (transl.). Oxford.
- Aristotle*. 2016. *De anima*. Christopher Shields (transl.). Oxford.
- Melanchthon, Philipp*. 1834. *Opera Quae Supersunt Omnia – Bände 1-28*. In *Corpus Reformatorum*, Karl Gottlieb Bretschneider (ed.). Halle and Berlin.
- Luther, Martin*. 1955 – 1986. *Luther's Works* [cit. LW]. Pelikan, Jaroslav (ed.). Philadelphia.
- Luther, Martin*. 1883 – 2009. *D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe* [cit. WA]. Vol. 1-121. Weimar.
- Luther, Martin*. 1912 – 1921. *D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe. Tischreden* [cit. WAT], 6 vols. Weimar.

### Secondary sources

- Allen, Artur Mrowczynski-Van, Obolevitch, Teresa, and Rojek Pawel (eds.)*. 2016. *Beyond modernity: Russian Religious Philosophy and Post-Secularism*. Eugene, Oregon.
- 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.
- Jaffa, Harry V*. 1952. *Thomism and Aristotelianism; A Study of the Commentary by Thomas Aquinas on the Nicomachean Ethics*. Chicago: University of Chicago Press.
- Janz, Denis R*. 2011. *Whore or Handmaid? Luther and Aquinas on the Function of Reason in Theology*. In Jennifer Hockenbery Dragseth (ed.), *The Devil's Whore: Reason and Philosophy in the Lutheran Tradition*. Minneapolis, 47-52.
- Goncharenko, Igor; Litvinenko, Aleksandr; Nifontova, Olga; and Irina Strakhova*. 2019. *Antropologia theologica: rationality as a turning point of the Russian orthodox thought*. In *SHS Web of Conferences* 72/1, 11-101.
- Karimies, Ilmari*. 2016. *Martin Luther's Concept of the Human Being*. In *Oxford Research Encyclopedia of Religion*. [online]. Retrieved February 16, 2021. <https://oxfordre.com/religion/view/10.1093/acrefore/9780199340378.013.352>.

- Khoruzhy, Sergei*. 2015. Eastern-Christian Discourse and Russian Philosophy: Basic Structures, Modern Problems. In Obolevitch, Teresa – Rojek, Pawel (eds.). Faith and Reason in Russian Thought. Krakow, 25-40.
- Lull, Timothy F*. 1989. Martin Luther's Basic Theological Writings. Minneapolis.
- Luy, David*. 2017. Martin Luther's Disputations. In Oxford Research Encyclopedia of Religion. [online]. Retrieved February 16, 2021. Available at: <https://oxfordre.com/religion/view/10.1093/acrefore/9780199340378.001.0001/acrefore-9780199340378-e-285>. DOI: 10.1093/acrefore/9780199340378.013.285.
- 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.
- Oberman, Heiko*. 1989. Luther: Man between God and the Devil. Eileen Walliser-Schwarzbart (transl.). New Haven and London.
- Obolevitch, Teresa*. 2015. Faith as the Locus Philosophicus of Russian Thought. In Obolevitch, Teresa – Rojek, Pawel (eds.). Faith and Reason in Russian Thought. Krakow, 7-23.
- Scaer, David P*. 1983. The concept of Anfechtung in Luther's thought. In Concordia theological quarterly 47/1, 15-30.
- 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.
- Steinmetz, David C. 2002. Luther in Context. 2nd edition. Grand Rapids: Baker Academic.
- Tran, Huong T*. 2020. Martin Luther's Views on and Use of Aristotle: A Theological-Philosophical Assessment. In Konstantínove listy [Constantine's Letters] 13/2, 124-136.

prof. dr. Nikolay A. Mashkin, Doctor of History  
Plekhanov Russian University of Economics  
Department of State Legal and Criminal Law Disciplines  
36 Stremyannyi Pereulok, 115093  
Moscow  
Russian Federation  
mashkin.na@rea.ru

assoc. prof. Vera E. Batyukova, PhD.  
Financial University under the Government of the Russian Federation  
Department of International and Public Law  
49 Leningradsky prospect, 125993  
Moscow  
Russian Federation  
batuykova@yandex.ru

prof. dr. Julia A. Krokchina, PhD.  
Lomonosov Moscow State University  
Department of Legal Disciplines  
1/13 Vorobyovy Gory, 119991  
Moscow  
Russian Federation  
jkrokchina@mail.ru

prof. dr. Rosalina V. Shagieva, PhD.  
State University of Management  
Department of Private Law  
99 Ryazansky Avenue, 109542  
Moscow  
Russian Federation  
shagsas@mail.ru

prof. dr. Alexey A. Chistyakov, PhD.  
<sup>1</sup> Peoples' Friendship University of Russia (RUDN University)  
Department of Criminal Law, Criminal Procedure and Criminalistics  
6 Miklukho-Maklaya Street, 117198  
Moscow  
sauber60@yandex.ru

<sup>2</sup> Academy of the Federal Penal Service of Russia  
Department of Criminal Law  
1 Sennaya, 390000, Ryazan  
Russian Federation  
sauber60@yandex.ru

prof. dr. Andrey V. Korzhuev, PhD.  
I.M. Sechenov First Moscow State Medical University (Sechenov University)  
Department of Medical and Biological Physics  
8 Trubetskaya Street, 119991  
Moscow  
Russian Federation  
akorzuev@mail.ru

# THE CONTRIBUTION OF THE PRINCIPLES OF THE SOLITARY (MONASTIC) WAY OF LIFE TO ORTHODOX CHRISTIAN SECULAR LIFE ACCORDING TO SEVASTOS KYMINITIS

Anna Karamanidou

DOI: 10.17846/CL.2021.14.1.100-112

**Abstract:** KARAMANIDOU, Anna. *The Contribution of the Principles of the Solitary (Monastic) Way of Life to Orthodox Christian Secular Life According to Sevastos Kyminitis*. Sevastos Kyminitis of Trebizond (1632 – 1702) was a distinguished scholar with a comprehensive philological and theological training. In September 1682, Kyminitis succeeded in founding what would later be the renowned Greek Phrontisterion of Trapezous. At the same time, he strengthened the greatest Orthodox Christian mindset. In this context his response to the issue of the monks of the Holy Monastery of the Holy Monastery of Θεοσκεπάστου Παναγίας of Trebizond is placed to compose a very important theological work entitled “Exhortation and admonition concerning the monastic way of life” the content of which is also addressed to the “secular state of the Orthodox God”. The particular study by the Trebizonian remains unpublished. The manuscript tradition of the “Monastic way of life” is presented in the following codices: Vatopaidi 642, Vatopaidi 686, the Metochion (Dependency) of the Most-Holy Tomb 118 and Kos 2. Sevastos Kyminitis followed a tripartite division of the content of his work. In the first part, he analyses the meaning of the term “life of seclusion”. In the main part he refers exhaustively to three enemies of the monastic way of life: the flesh, the world, and the Devil, and distinguishes the essential meaning of the senses of sight, hearing, smell, and touch, and the section finishes with the thoughts concerning the Demon and his machinations, in particular, five demonic machinations (schemes).

**Keywords:** *Sevastos Kyminitis, the solitary (monastic) way of life, demonic scheme, Basarab Brâncoveanu, Ioannis Karyophyllis, Orthodox Christian secular life, war against the flesh, pedagogy of the senses, sight, hearing, smell, taste, touch*

## Historical context

Sevastos Kyminitis of Trebizond (1632 – 1702) was a distinguished scholar of the Post-Byzantine era with a comprehensive philological and theological training (Podskalsky 2005; Karanasios 2001, 250-260; Gritsopoulos 1966; Hurmuzaki 1909, 12-27; Kyriakides 1897; Gedeon 1883, 108-111). His complex, and mainly educational, activity is divided into three periods which are placed respectively in three of the most important spiritual centres of Hellenism at that time: in Constantinople (circa 1650 – 1682), in Trebizond (1682 – 1693), and in Bucharest of the Danubian Principalities (1693 – 1702). His orations and didactic presentations in the aforementioned cities are associated with very important events which also made Kyminitis stand out as a spiritual figure of the 17th century.

After a long period of instruction at the Patriarchal School of Constantinople and philosophical and theological training under distinguished teachers such as Ioannis Karyophyllis (Karyes in Thrace, 1589 – Bucharest, 1692) (Karamanidou 2019; Podskalsky 2005, 305-311; Karathanasis 2000, 29-43) and Alexander Mavrokordatos (Constantinople, 1641 – Bucharest, 1709) (Podskalsky

2005, 372-375; Stamatiadis 1865, 60-94), he was received in around 1670/71 as the Director of what was called the New Patriarchal School (re-organised as a consequence of the gifts of the great national benefactor Manolakis Kastorianos (Gedeon 1883, 108-111) the teacher of Alexander Mavrokordatos who had been promoted to the Secretary of the then Great Dragoman Panagiotis Nikousios (Karamanidou 2019, 130; Hering 1994, 143-178; Stamatiadis 1865, 29-60).

Upon the unpleasant events which occurred at the Imperial City, Sevastos abandoned the School after more than a decade of teaching and returned to Trebizond, his homeland, in 1681/82, responding affirmatively to a relevant request from his countrymen. The first, and greatest issue which needed to be addressed immediately was the exceptionally low level of the existing Greek and Orthodox Christian education offered in the vast region of Pontus, as an immediate consequence of the harsh Ottoman yoke, which had already been present there for more than two centuries and followed the dissolution of the final free Greek state, the Empire of Trebizond, in 1461, under David the Great Komnenos (Savvidis 2009).

In September 1682, Kyminitis succeeded in founding what would later become the renowned Greek Phrontisterion of Trapezous (Trebizond) with the intention to reduce educational illiteracy and raise the quality of the educational foundations for studies. At the Phrontisterion he gradually developed three levels of studies and transferred the teaching of lessons of the Patriarchal School of Constantinople there. His contribution to the elevation of the spiritual level of Pontic Hellenism by his teaching the works of Ancient Greek literature was fundamental. At the same time, he strengthened the greatest Orthodox Christian mindset and the national identity of the whole body (*pleroma*) of the Church with his instruction focused on the works of the Holy Fathers, preserving, in consequence, the Orthodox Christian tradition in theory and practice.

His response to the request of the monks of the Holy Monastery of Panagia Theoskepastos of Trebizond to compose, what would become a very important theological work, “Exhortation and admonition concerning the monastic way of life” (*«Παραίνεσις και νουθεσία περι μοναδικής πολιτείας»*), is set in this context. It was primarily addressed to this particular monastic brotherhood, without excluding, however, the broader community of Orthodox believers living in the world, since “the greatest things come together more commonly when treated also in the worldly way of life of the Orthodox people which is according to God” (Kos 2, f. 397<sup>r</sup>). In other words, the title confirms that the life in Christ of the Orthodox Christians is one and common for the totality of the body of the Church without essential distinctions and divisions amongst the faithful wherein they can freely choose to live either according to the world, or according to the monastic life with a common purpose “*because all of us alike are obliged, both monastics and laypeople, to be pleasing to God in the present life so that we might inherit the future heavenly kingdom*” (Kos 2, f. 398<sup>r</sup>).

Sevastos’s work regained its importance during the third period of his life in Bucharest (1693 – 1702). The capital city of the Danubian Principalities had developed into a famous cultural capital during the second half of the 17th century; with the unique confluence of the Hellenic constituents, princes, merchants and scholars, in a manner which sparked a Neo-Hellenic Renaissance with Bucharest as its centre. Prince Constantin Basarab Brâncoveanu of Wallachia (1688 – 1714) (Karamanidou [IOTA] 2019; Glykofrydi-Leontsini 2007, 379-392; Karathanasis 2000, 69-81; Jorga 1971, 189-199) who dedicated much care to the spiritual upbringing of his people and to the prosperity of his country, played a great role in the period. The arrival of Kyminitis in Bucharest sufficiently supports the fact that he was associated with the foundation of the first Greek school, the eponymous Hellenic Academy, in a fruitful collaboration with Patriarch Dositheos Notaras of Jerusalem (1669 – 1707) (Dură 1977; Turndeanu 1985; Klaus-Peter Todt 2002) who resided there and who spiritually guided the Hellenic cultural movement primarily in Bucharest. Sevastos’s fame, his knowledge and pedagogical charisma brought about his undisputed placement as the

Director of the Academy and as a teacher of the third and higher levels of philosophy at the school, according to the model of the Patriarchal Academy of Constantinople. The position of the Trebizonian scholar in the spiritual and educational leadership of Bucharest was overlooked until his own death in the year 1702<sup>1</sup>.

It is clear and confirmed by various sources that the connection between Kyminitis and the enlightened reformer Prince Brâncoveanu was very close. First of all, the prince had personally charged him with the education of his children. Secondly, Basarab himself received the title «*Κατόπτρων ἡγεμόνος*», which Sevastos adapted to his personal princely status using paraphrases of well-known texts from Ancient Greek and Byzantine literature and dedicated them to him (Karamanidou [IOTA] 2019). These texts included the «*Εξήγηση*» on Aristotle's work "*On Virtues*" (Kos 2, ff. 326'-353'), the translation of the work "*On Kingship*" by Bishop Synesios of Cyrene for the Emperor Arcadius (Kos 2, ff. 144'-145', 192'-201' and 206'-250'), and the translation of the work "*Royal Education*" by Theophylact of Ochrid to the Emperor Constantinos Doukas Porphyrogennitos (Kos 2, ff. 251'-304'). He also composed a series of encomiastic orations and epigrams for the prince (Kos 2, ff. 369'-396') who, it is worth noting, suffered a martyric end along with his four children on the 15th of August 1714 in Constantinople, beheaded by the Turks. He was included in the class of Neomartyrs of the Orthodox Church by the Church of Romania. The memory of the holy neomartyr Constantin Brâncoveanu and of those with him is honored on 21 March and on 16 August.

With its diverse moral tenets, Kyminitis's work from Trebizond "On the solitary (monastic) way of life" is not only addressed to monks and nuns, but to all faithful Christians who pursue "the orthodox way of life according to God." He restored this work to relevance and published it in Bucharest "in the year of the Saviour, 1699" (Kos 2, f. 397'). Indeed, at the conclusion of what is likely a text by Sevastos's own hand in Codex 2 from the island of Kos it is that 30 September 1699 is a precise date of completion and the place of composition is the Monastery of St Savas in Bucharest, which is a dependency of the "Holy and Lifegiving Sepulchre" of the Patriarchate of Jerusalem (Kos 2, f. 430'). The reference to the particular monastery clearly specifies Kyminitis's place of residence during the time of his presence and activity in the Danubian Principalities, and the place where the Academy of Bucharest, called Princely or Authoritative (*Academia Domnească de la Buciuřești*) (Papaioannou 2004) was housed, and for this reason it is remembered as the "Academy of St Savas" which ceased to exist in 1821 by decision of the Turks (Katathanasis 2000, 82). Its dedication "*to the height of the brightest of the grace of spiritual elevation*" (*εις τὸ ὕψος τῆς ἐκλαμπρότητός της χάριν τινὸς ψυχαγωγίας πνευματικῆς.*) (Kos 2, f. 397') refers without the slightest doubt to Prince Constantin Brâncoveanu. Spiritual cultivation as a major goal of the writer is fully confirmed by its content and the topics which guide the life of each faithful Orthodox Christian towards the pure and virtuous life in Christ. Of course, there are points which are clearly revisions of the original work, with the exhortations being adapted to specific personal responsibilities of an Orthodox Christian prince, and in this manner are matched with exemplary behaviours of a "mirror for a prince" (*κατόπτρου ἡγεμόνος*).

The particular study by the Trebizonian remains unpublished. However, the fact that it has hitherto been transmitted in four known manuscripts, leads us to suppose that it was the work of

<sup>1</sup> His disciple John Comnenos wrote about Sevastos in the following epitaph inscription: "Here lies the wise presbyter of great repute called Sevastos of the house of Kyminitis; father of the illustrious city of Trebizond. To his many students who are most grateful, he bestowed words of education, and to their deceased teacher they offer libations of tears. The great torch of philosophers has been quenched in their midst. And so beseech Christ to grant unto him his inheritance from above, an honour for his labours. On a Sunday in the year 1702."



an exceedingly important advancement and resonance. The manuscript tradition of the “Solitary way of life” is presented in the following codices:

- *Vatopaidi* 642: [paper codex from the 18th century, 153 numbered pages (19X14), ff. 10<sup>r</sup>-35<sup>r</sup>];
- *Vatopaidi* 686: [paper codex from the 18th century (1724), 146 numbered pages (21X25), ff. 107<sup>v</sup>-146<sup>v</sup>];
- *The Metochion (Dependency) of the Most-Holy Tomb (Μετόχι Παναγίου Τάφου) (ΜΠΤ) 118;*
- *Kos 2*: [paper codex from the late 17th - early 18th centuries, 482 numbered manuscript folia (250X160), ff.397r-430r] (*Kos 2*, ff.397<sup>r</sup>-430<sup>r</sup>)<sup>2</sup>.

Before we proceed to the theological approach of the content of Sevastos’s work, we deem it necessary to mention the monastic brotherhood which, by its request, invited the author of this significant work which belongs to the genre of moral instruction manuals for Orthodox Christian monastic and secular ways of life. So, the topic of his work is certainly not unprecedented. From the introduction of the first forms of ascetical and monastic ways of living in the 4th century, the Fathers and ecclesiastical writers had been engaged in composition of rules which dealt with problems that arose from the opponents of monasticism and from heretical offshoots, lauded the life of virginity, and also called attention to the great diversity of the devil’s traps.

Indicative of these early works are the following:

- Methodius, Bishop of Olympus at Lycia, «Συμπόσιον ἢ περὶ ἀγνείας», PG 12, 9-408;
- Basil of Caesarea, «Περὶ τῆς ἐν παρθενίᾳ ἀληθοῦς ἀφθορίας πρὸς Λητόϊον ἐπίσκοπον», PG 30, 669-809;
- Gregory of Nyssa, «Περὶ παρθενίας», PG 46, 317-416;
- Gregory of Nazianzus, «Παρθενίης ἔπαινος» καὶ «Ὑποθήκαι παρθένους», PG 37, 522-632;
- John Chrysostom, «Περὶ παρθενίας», PG 48, 533-596;
- Athanasius the Great, «Περὶ παρθενίας, ἤτοι περὶ ἀσκήσεως», PG 28, 252-281.

There are certainly other less expansive works and a number of references by later Fathers and ecclesiastical writers which are included in the whole of ascetic and monastic literature.

The long-standing conclusive result of the matter of the overview of the topic in the Orthodox Church can be summarized in the following way:

Through their writings, ecclesiastical writers, who were themselves convinced of the superiority of virginity over marriage, engaged in a kind of propaganda in support of virginity as well as critique of the positions of the enemies of the life of virginity. However, the most essential aspect of what they presented is that they maintained the ascetic life within the established context of the divine liturgy by shining light upon the place of both manners of life in God’s plan for mankind (Zisis 1997, 256).

The same spirit dominates in Kymnites’s work as he constantly supports his arguments by many sources of hagiographical and patristic tradition. In the text of Exhortation (Παραινέσεως), there are 83 patristic references (to Basil the Great, Gregory the Theologian, John Climacus, Ephraim

<sup>2</sup> Based on the codices mentioned above we are preparing the critical edition of “*The Solitary Way of Life*” with a full commentary on the historical information about its author and with a theological analysis of its content. The present talk is a prelude to the planned critical edition and is firstly based upon the text of the unpublished Codex 2 of Kos.

the Syrian). The recipient of the first work was a monastic sisterhood in the historical monastery of Panagia Theoskeptastos, located on the slopes of Mount Mithrios between a lake and the acropolis of Trebizond (Kizlar Monastery, in the region of Boztepe). It encompasses a cave church, cells, smaller churches and places of burial. Its foundation is attributed to Emperor Alexios III the Great (Komnenos) (1349 – 1390), his wife Theodora Kantakouzene, and his mother Irene Palaiologina, whose dedicatory inscription has been preserved. The tombs of the emperors Andronicus, Manuel III and Alexios IV, the sons of Alexios III, can be found in the monastic complex.

The monastery was founded in 1340, initially as a women's monastery, restored by Alexios the Great (Komnenos) IV (1417 – 1429). The monastery was devastated during the Ottoman conquest and plundered. In the year 1843 it was restored again by Patriarch Germanos IV (first patriarchal term: 1842-1845, second patriarchal term: 1852 – 1853) and run by a monastic sisterhood until the Asia Minor Disaster of 1922. A new disaster ensued and it was transformed into stables for animals until it was restored in 2015 by the efforts of the Ecumenical Patriarch Bartholomew and returned to partial liturgical use, constituting a historical monument of Trebizond.<sup>3</sup>

## Theological analysis

### 1. The monastic way of life. Meaning and purpose

In the opening quotation, it is determined that a common purpose “of all Orthodox Christians” is the inheritance of the future heavenly kingdom of God through the fulfilment of His commandments in the present life.

However, the distinctions in motivation for the attainment of salvation divide the saved into three classes: the sons and heirs of the kingdom, with their motivation being love for God; the wage labourers who are rewarded as doers of the commandments; and the slaves who respond to the divine calling “through the fear of damnation”.

The solitary way of life is the choice of the monastic and ascetic way of life which conforms to the class of sons and heirs to the kingdom of God, with the attempt at a complete adaptation of the evangelical principles, the precise observance of the commandments of God, the imitation of angelic conduct and dominance over the passions. As a “soldier” and as an “athlete” of Christ, the monk has to deal with three opponents: the flesh, the world, and the Devil.

### 2. The three enemies of the monastic way of life

#### *a. The war against the flesh*

Man, who is dual in hypostasis (*δισυπόστατος*) – has the soul which was divinely breathed into him and flesh which is earthly, material, mutable, corruptible, and which “desires the things of the world and its pleasures”<sup>4</sup>. In other words, the mindset of the flesh is in opposition to the mindset of the soul and wages a spiritual war. The domination of a healthy mindset requires three

<sup>3</sup> The Holy Monastery of Panagia Theoskepastos and the aforementioned Holy Church of Panagia Chrysokephalos of Trebizond, together with the noted imperial figures in 397'-397', would constitute an object of special study concerning the historical notes of codex 2 of Kos.

<sup>4</sup> «ἐπιθυμεί τὰ τοῦ κόσμου καὶ τὴν ἀνάπανσίν της».

preconditions: the application of the divine commandments by the grace of God, constant vigilance, and the utilisation of forces which defeat any fleshly desire. In particular, Sevastos emphasises the therapeutic activity of the opposites, according to medical practice, and underscores, by other examples, the necessity of attention to every detail of the spiritual struggle “that we might not give a single cause to the enemy to enter and dominate our thoughts, and subject us to his will, and make us slaves and captives to his obedience, and kill us and punish us with eternal damnation by his word” (Kos 2, ff. 400<sup>v</sup>-401<sup>r</sup>).

### ***b. The war against the world***

With the same spiritual weapons and with God’s help, the faithful Christian can also deal with the matters of the world which wage war against his divine purpose. But because the human senses play the role of intermediary ports of entry into the soul for the world, Sevastos considers it appropriate at this point to introduce the teaching “On the pedagogy of the senses”<sup>5</sup> (*Περὶ παιδαγωγίας τῶν αἰσθήσεων*) to examine the dangers posed by the five senses (i.e. sight, hearing, smell, taste and touch).

#### **i. Concerning sight**

The first approach of the sense of sight concerns the faces of our fellow human beings. The real meaning is found in the internal beauty of the soul and intelligence, which makes men virtuous servants of God “*and therefore we must love them according to God*” regardless of their external beauty (Kos 2, f. 401<sup>v</sup>). The second approach concerns the things regarded as good by the world, such as: wealth, honours, and pleasures, which the faithful, and certainly monks who have rejected “the world and the things thereof” must not be enslaved to since those things are “*fleeting, vain, and corrupt*” (Kos 2, f. 402<sup>r</sup>). This particular note addressed to those who live the monastic life, the recipients of his oration, is bolstered by Sevastos with the example of worldly merchants who display zeal and put themselves in danger “*night and day*” for ephemeral worldly riches and neglect the inheritance of God’s eternal kingdom.

The third approach concerns the notion of the immeasurable size of the universe and its ceaseless movement in accordance with the governing providence of God. God the creator “*fashioned the world itself for our sake and for our own needs and salvation, and again he fashioned through His word and so that we might enjoy His heavenly kingdom*” (Kos 2, f. 402<sup>v</sup>). This world is “*a gymnasium, a wrestling ring, and a stadium*” for men to compete with good intention and “*with the help of God, the Saints, and the Angels*” (Kos 2, f. 402<sup>v</sup>-403<sup>r</sup>).

---

<sup>5</sup> The safeguarding of the five senses is explained by St Nikodemos the Athonite (18th century) in his book, *Advisory Manual* in “Chapter 3: On the Safeguarding of the Sense of Sight (Nicodemos, the Athonite 1801, 48-58). Chapter 4: On the Safeguarding of the Sense of Hearing (Nicodemos, the Athonite 1801, 63-68). Chapter 5: On the Safeguarding of the Sense of Smell (Nicodemos, the Athonite 1801, 69-72). Chapter 6: On the Safeguarding of the Sense of Taste or the Mouth (Nikodemos, the Athonite 1801, 76-86) and Chapter 7: On the Safeguarding of the Sense of Touch” (Nikodemos, the Athonite 1801, 96-101).

## ii. Concerning hearing

The most extensive analysis concerning the sense of hearing concentrates on the praise of men for their virtuous actions. The first potent antidote is found in the examination of personal and secret wicked thoughts of the heart, carnal passions and evil will. Cruelty, faithlessness, and doubt, pharisaical high-mindedness, and the judgment of one's neighbour, are listed with examples to demonstrate that "*only one thing is able to erase all of the other accomplishments and virtues of asceticism*" (Kos 2, f. 403<sup>v</sup>). The second antidote is found in one's personal unworthiness, even in an unlikely circumstance when someone accomplishes all divine commandments with precision, because the only completely sinless one is our Lord Jesus Christ.

The teaching on hearing extends to abusive words against the believers whether they are true, because they are concerned with examining real wrongdoings, or they are calumnies and lies originating from a bad disposition or from insufficient information about their fellow men. In the first case, those who judge are seen as "spiritual and true physicians" (Kos 2, f. 406<sup>v</sup>) because in this manner they lead to repentance "*from evil which accuses them*" and to the achievement of "*laudable virtue and salvation*" (Kos 2, f. 407<sup>r</sup>). In the second case of unjust calumny, the first thought relates to Jesus Christ who was sinless and slandered until His death "through love and the imitation of the Master and of the Saints of old" (Kos 2, f. 406<sup>v</sup>). Following this, the sense that God allows such unjust situations is emphasised because "*without any effort, only with chagrin and sorrow of heart does He cure and heal the hidden and imperceptible and infinite failures of our souls*" (Kos 2, f. 407<sup>r</sup>).

## iii. Concerning smell

In his teaching concerning the sense of smell, Sevastos defines it as bodily and spiritual. In the bodily sense of smell, he suggests the avoidance of "*effeminate, indecent, licentious and soul-harming smells*" which cloud the *nous* and the piety of the soul. The positive approach concerns "the ecclesiastical and spiritual incense which elevates the *nous* to a spiritual and heavenly fragrance" (Kos 2, f. 410<sup>r</sup>), which the synaxarist (hagiological) explanations of the experienced Saints of the Church recorded in the synaxarist (hagiological) accounts as the "*ever-delightful flowers of paradise*" (Kos 2, f. 410<sup>v</sup>).

The spiritual fragrance, according to the erudite Kyminitis, lies in wait for the faithful in the teachings and understanding of the mysteries, in the knowledge and learning "*of the divine judgments and commandments*" (Kos 2, f. 410<sup>v</sup>); such undertakings breathed the breath of true life, the fragrance of Christ, into human communities. On the contrary, the idolatrous life which is removed from God breathes an odour of death twofold, that of the inevitable bodily death and of the looming spiritual death of eternal damnation.

## iv. Concerning taste

Sevastos does not make a particular reference to the sense of taste. He devotes only three lines to it, mentioning that everything that has been written "Concerning the flesh, concerning the first enemy" applies to it as well. But what connection does the flesh have with the sense of taste? When the flesh wants to overeat, the sense of taste can conquer it with embracing hunger or thirst, or when the flesh seeks good and delicious food, the sense of taste can conquer this desire with bland food or food fit for ascetics, by eating only dry food and by drinking water, "*that we might not give*

*a single cause to the enemy to enter and dominate our thoughts, and subject us to his will, and make us slaves and captives to his obedience, [...]*” (Kos 2, ff. 400<sup>v</sup>-401<sup>r</sup>).

#### v. Concerning touch

The sense of touch is described as the most dangerous “*because of the unsteadiness of our nature and because of the innate propensity and inclination towards the carnal passions*” (Kos 2, f. 411<sup>v</sup>). On this topic, Sevastos becomes especially analytical, and he recommends to the monks and nuns the utmost attention to the contact of the members of their bodies with other people. The pitfalls and perdition, even of *ascetics*, “*for their inattention*” makes the provocation of carnal scandalization the most dangerous of all. He invokes the patristic witness of Basil the Great and of Gregory the Theologian who emphasized the necessity of great attention and of non-acceptance, and also of not provoking the demon of sexual sin. Worldly cares are considered unacceptable for eroding the monastic life for they provoke “*a myriad of evils in the monasteries and coenobia, both to coenobites and monks*” alienating them “*from ascesis and from spiritual progress*” (Kos 2, f. 413<sup>v</sup>).

#### c. The war against the devil

The ancestral sin, on the one hand, voluntarily alienates the human race from God, and on the other, grants great authority to the Devil over men who powerlessly submit themselves to idolatry, demonolatry, human sacrifice, and every sort of passion. Certainly, the necessary foreknowledge of God never forsook humanity, but saved it from complete destruction, as there have always been “*righteous people, prophets and patriarchs*”, “*magnanimous and brave*” people, who resisted the wicked will and the general dominion of evil.

The Lord Who became man completely reversed the grim situation as “*he deposed the tyrant and redeemed the world from corruption*” (Kos 2, f. 414<sup>v</sup>). The authority of the Devil was destroyed, yet “*through the effort of men*”, so that their good or evil intentions might be revealed, God allowed the assault of wicked thoughts which only with human consent is able to predominate. The cunning devil manipulated this potential and assaulted men with different tactics, attempting to “*sever him from the goodness and good pleasure of God and to make him an enemy of God by transgression and rebellion*” (Kos 2, f. 415<sup>v</sup>).

The revelation of the hostile schemes is necessary for the spiritual struggle of the believers. This is why the Trebizonian scholar recommends studying the writings of the ascetic and neptic fathers and in particular the writings of John Climacus and John of Sinai. For the aid “*of the audience and the readers*” (Kos 2, f. 415<sup>v</sup>), he continues in the exposure of five “*schemes of the enemy*” and the manner of dealing with them.

#### i. The first demonic scheme

In the course of his life, each man finds himself constantly before the crossroads of virtue and evil. Besides their essential distinction in regards to their content, these two paths have diametrically opposite qualities, both in their beginning and their end. In other words, while virtue in the beginning “*seems bitter, laborious, and painful*”, in the end it is “*the sweetest and most pleasant*” end results in the heavenly kingdom; but sin, on the contrary, in the beginning seems “*tasty and sweet*” but in the end winds up being bitter, death-bringing, and equal to the “*unceasing hellfire*” (Kos 2, f. 415<sup>v</sup>-416<sup>r</sup>).

The sensible and prudent, however, by the correct judgment of their *nous*, do not fall for the wicked schemes of the devil and foresee the end of both paths, so as to make the correct choice which, with “*pain and effort of the virtues*”, leads most certainly to the “*infinite gain*” of the kingdom of heaven (Kos 2, f. 416<sup>v</sup>).

## ii. The second demonic scheme

To the acceptable philosophical notion of the tripartite division of the soul, to reason, spirit, and appetite, Sevastos emphasises the dominant role of reason over the other two powers. The purpose of God the Creator’s endowment of the soul with these powers is for the discerning rational *nous* to use them appropriately in order to defeat “*the three enemies: the flesh, the world, and the Devil*” and to desire the acquisition of the good works and virtues of the kingdom of heaven (Kos 2, f. 417<sup>r</sup>-417<sup>v</sup>).

The devil knows this spiritual function well, and because of this he places the domination over the rational nature of the soul as his primary and overarching goal. His deceptive scheme leads to an apparent inaction in regards to the two other powers of the soul. He lies in ambush for the opportunities to draw near to the *nous* in order to pervert and to transform “*the judgment of reason*” to evil (Kos 2, f. 417<sup>v</sup>).

However, the wise and careful believers are vigilant in their spiritual struggle and do not allow any demonic attack against their sovereign rational *nous*, orientated unwaveringly towards the kingdom of God “*and through this accurately observe the life-giving commandments of the Gospel*” (Kos 2, f. 419<sup>r</sup>-419<sup>v</sup>).

## iii. The third demonic scheme

Most extensive is Kymnitos’s analysis on the third demonic scheme, which is aimed at the obsolescence of the virtuous way of life of the believers and, of course, he makes use of many references to the biblical and patristic traditions.

Virtue and sin are two opposing poles of human existence, and their difference initially appears to be easily distinguishable. The snare of the devil is planted for those who effectively struggle in the spiritual contest of virtue and now harvest its first fruits. The evil one “*leaves the ascetic in his comfort and does not bother him*” (Kos 2, f. 419<sup>v</sup>) while he simultaneously engages in a systematic and concerted praise of all the achievements of his virtuous life. The snare lies hidden in the fall of the ascetic to the two deadly evils of pride and of the judgment of one’s brother. With this double fall, the first two commandments of God, which refer to the love for God and one’s neighbour, are transgressed. And this is because egoistic pride poisons every virtuous achievement while judgment annuls every loving approach towards one’s fellow man.

The knowledge that there is not “*a single human being on the earth, [who is] as much of a sinner as he is, that does not have some kindness in his reason*”. The only one who is absolutely full of evil is the devil and the demons who follow him. Moreover, there is not a single righteous person “*who is completely pure of filth*”, for even one day, except our sinless Lord Jesus Christ.

Sevastos underscores the complexity and the multitude of demonic schemes, whose confrontation and avoidance he considers to be impossible for the faithful, “*if they do not have the assistance, protection, grace, and power of God*” (Kos 2, f. 425<sup>r</sup>). For this reason, vigilant prayer and the fear of God are necessary, lest the struggling believer is deprived of the protection of divine grace by some failure to act in a manner which is pleasing to.

#### iv. The fourth demonic scheme

The juxtaposition of bodily and spiritual health gives Kyminitis the opportunity, on the one hand, to approach the meaning and the interplay between the two components of the dipartite man, those of the body and of the soul, in an Orthodox manner, and on the other hand, to reveal a new demonic scheme.

Bodily health is indicated by the good order of its members throughout the person's limited life on earth. "*The soul is healthy whenever its parts (reason, spirit, and appetite) maintain their order and are in peace amongst themselves*" (Kos 2, f. 425<sup>v</sup>). Every disturbance of their balances causes the corresponding illness, although while the bodily illness is immediately felt through pain and requires medical treatment, the illness of the soul is not immediately perceived and its treatment is delayed.

#### v. The fifth demonic scheme

The analysis of the fifth scheme of the devil concerns the most sensitive topic of the internal divisions and contentions which appear in the monastic communities, but also in the habitations of men in general.

The evil which the evil one incites appears when false brothers, either monks, or laymen, as "*servants of Satan*" propagate "bad, bitter, and poisonous words, and slander, debilitation, and contempt" against their brothers (Kos 2, ff. 428<sup>v</sup>). The demonic scheme extends to the wounded monks, as "*great affliction and pain occur in their hearts and inflame their anger [...], and stimulate them towards defensiveness and retribution against their enemies*" (Kos 2, ff. 428<sup>v</sup>-429<sup>r</sup>). As a result of all of these displeasing conditions, quarrels, animosity, and even violence is created between brothers. The scandal of a monastic brotherhood is complete when on one side insults, slanders, and scorn predominate, and on the other, the spirit of retaliation and punishment of the wronged prevails.

Sevastos emphasizes that this whole demonic scheme can be overturned by the illumined judiciousness of the *nous* of the sensible things and can open "*a hidden and unknown layer and method of spiritual salvation*" (Kos 2, f. 428<sup>r</sup>).

The audience of the oration includes everyone, "*both hermits and coenobites, lay people, both men and women, Orthodox people of all ages and every race*" (Kos 2, f. 429<sup>v</sup>), thus so that with consistency in every spiritual struggle in the present life they might achieve salvation.

He reminds the reader of the three enemies of spiritual salvation, the carnal mindset and will, the worldly mindset and will, and the satanic mindset and will, which produce eternal spiritual death and unceasing hellfire for the man who is dual in hypostasis. The precise observation of the divine commandments necessarily requires "the grace, assistance, and perception of God concerning our tutelage" (Kos 2, f. 430<sup>r</sup>), which has the incarnate Son of God as its primary expression. The Exhortation is concluded by the common patristic Trinitarian invocation in the form of the liturgical prayers.

## Epilogue

The most fundamental contribution of the Byzantine and Post-Byzantine ecclesiastical body of literature to the European framework of values is that it negates the abstract and theoretical underpinnings of moral values and displays the virtues by the timeless exemplar of the God-man Jesus Christ. The Orthodox neptic teaching and ascetic life of all believers is invariably based on

the threefold goal of: purification from the passions, divine illumination, and *theosis*. Sevastos Kymnitis of Trebizond is an authentic transmitter of this tradition.

## REFERENCES

- Dură, Ioan. 1977.* Ο Δοσίθεος Ιεροσολύμων και η προσφορά αυτού εις τας Ρουμανικές χώρας και την εκκλησίαν αυτών [Dositheos of Jerusalem and his Contribution to Romania and the Romanian Church]. Athens.
- Emil Turdeanu. 1985* Études de littérature roumaine et d' écrits slaves et grecs des principautés roumaines. Leiden.
- Gedeon, Manouel. 1883.* Χρονικά της Πατριαρχικής Ακαδημίας. Ιστορικά ειδήσεις περί της Μεγάλης του Γένους Σχολής, 1454 – 1830 [Chronicles of the Patriarchal Academy. Historical Editions of the Great School, 1454 – 1830]. Constantinople.
- Glykofridis-Leontsinh, Athanasia. 2007.* Δημήτριος Νοταράς και Emanuele Tesaro: Μια ανέκδοτη μετάφραση αριστοτελικής ηθικής και ο ρόλος των διανοουμένων της Διασποράς στη διακίνηση των ιδεών [An unpublished translation of Aristotelian ethics and the role of Diaspora intellectuals in the dissemination of ideas]. In Ελληνικά Γράμματα (εκδ.). [In Greek Letters]. Ο ελληνικός κόσμος ανάμεσα στην εποχή του Διαφωτισμού και στον εικοστό αιώνα. Πρακτικά του Γ' Ευρωπαϊκού Συνεδρίου Νεοελληνικών Σπουδών, τομ. 3. Βουκουρέστι 2-4 Ιουνίου 2006 [The Greek world from the Age the Enlightenment to the Twentieth Century. Proceedings of the Third European Conference on Modern Greek Studies, vol. 3. Bucharest 2-4 June 2006]. Athens, 379-392. <http://www.eenscongress.eu>.
- Gregory Sinaitis. 2005.* Γρηγόριος Σιναΐτης, Περί των τεσσάρων ιεραρχών [Gregory of Sinai, On the Four Hierarchs]. In Rigo, Antonio (ed.). Il monaco, la Chiesa e la Liturgia. La mistica Cristiana tra Oriente e Occidente 4. Firenze, section 3, 7, 9.
- Gritsopoulos, Tasos. 1966.* Πατριαρχική Μεγάλη του Γένους Σχολή, τόμ Α', [Grande scuola patriarcale del genere, vol I]. Athens.
- Hering, Gunnag. 1994.* Panagiotis Nikousios als Dragoman der Kaiserl. Gesandtschaft in K/onpel. In Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik 44, 143-178.
- Hurmuzaki, Eudoxiu 1909.* Documente privitoare la Istoria Românilor culese de E. de Hurmuzaki. Texte Grecești, privitoare la Istoria Românească culese și publicate cu introducere și indicele numelor de A. Papadopoulos - Kerameus, vol. 13. Bukarest.
- Ionescu Ștefan - Panait I. Panait. 2014.* Constantin Vodă Brâncoveanu – Viața – Domnia – Epoca. București.
- Karamanidou, Anna. 2019* Νεκταρίου Πατριάρχου Ιεροσολύμων Επιστολές (1650 – 1672) [Letters of Patriarch Nektarios of Jerusalem (1650 – 1672)]. Thessaloniki.
- Karamanidou, Anna. IOTA. 2019.* Ο Σεβαστός Κυμνήτης και η σχέση του προς τον ηγεμόνα της Βλαχίας Κωνσταντίνο Μπασσαράμπα Brâncoveanu (1688 – 1714) βάσει πληροφοριών του κώδικα 2 της νήσου Κώου [Sevastos Kiminities and his relationship with Prince Constantin Basaraba Brâncoveanu (1688 – 1714), based on codex 2 from the island of Kos]. In International Orthodox Theological Association: Pan-Orthodox Unity and Conciliarity. 9-12 January 2019. Iasi, Romania.
- Karanasios, Chariton. 2001.* Sebastos Trapezuntios Kyminetes (1632 – 1702). In Serta Graeca. Beiträge zur Erforschung griechischer Texte. Band 10. Wiesbaden.
- Karathanasis, Athanasios. 1982.* Οι Έλληνες λόγιοι στη Βλαχία (1670 – 1714). Συμβολή στη μελέτη της ελληνικής πνευματικής κίνησης στις παραδουνάβιες ηγεμονίες κατά την προφαναριωτική περίοδο [The Greek scholars in Wallachia (1670 – 1714). Their contribution



- to the study of the Greek spiritual movement in the Danubian Principalities during the Pre-Phanariote period]. [Ιδρυμα Μελετών Χερσονήσου του Αίμου 194] [Institute for Balkan Studies 194]. Thessaloniki.
- Kyriakidis, Epameinondas.* 1897. Βιογραφία των εκ Τραπεζούντος και της περί αυτήν χώρας από της αλώσεως μέχρις ημών ακμασάντων λογίων, μετά σχεδιάσματος ιστορικού περί του ελληνικού Φροντιστηρίου των Τραπεζουντίων [Biographies of the scholars from Trebizond and of the country itself from the Fall of Constantinople until the Greek Revolution, and the history of the Greek Phrontisterion of Trapezous]. Athens.
- Nikodemus the Athonite.* 1801. Συμβουλευτικόν Εγχειρίδιον [Advisory Manual].
- Papaioannou Dimitrios.* 2002. Σχολές του ευρύτερου Ελληνισμού επί Τουρκοκρατίας: “Η Αυθεντική Ακαδημία Βουκουρεστίου [Schools of Greater Hellenism during the Turkish Occupation: “The Academy of Bucharest]. Πρακτικά 20ου Διεθνούς Συνεδρίου Η παιδεία στην αυγή του 21ου αιώνα. -σε ηλεκτρονική μορφή- [Proceedings of the 20th International Conference Education at the dawn of the 21st century. – in electronic form]. Patra. <http://www.eriande.elemedu.upatras.gr/eriande/synedria/synedrio2/praktika/papaioannou.htm>).
- Parapriantafyllou-Theodoridis, Niki.* 1980. Η Σχολή του Μανολάκη Καστοριανού στη Κωνσταντινούπολη [The School of Castorianos Manolakis in Constantinople]. In Ελληνικά [Hellenica] 32, 360-364.
- Podskalsky, Gerhard.* 2005. Η Ελληνική Θεολογία επί Τουρκοκρατίας 1453 – 1821. Η Ορθοδοξία στη σφαίρα επιρροής των Δυτικών δογμάτων μετά τη Μεταρρύθμιση [Greek Theology under Turkish Occupation 1453 – 1821. Orthodoxy in the sphere of Western doctrine after the Reformation]. Athens.
- Savvidis, Alexis.* 2009. Ιστορία της αυτοκρατορίας των Μεγάλων Κομνηνών της Τραπεζούντας (1204 – 1461) [A History of the Great Komnenian Empire of Trabizond (1204 – 1461)]. Thessaloniki.
- Stamatiadis, Epameinondas.* 1865. Βιογραφία των μεγάλων διερμηνέων του Οθωμανικού κράτους [A Biography of the great interpreters of the Ottoman state]. Athens.
- Theodoros Stouditis.* 1891. Θεόδωρος Στουδίτης, Μεγάλη Κατήχησις ΠΙΔ' [Theodore the Stoudite, Great Catechesis CXIV]. In Auvray, Emmanouel (ed.). Sancti Patris Nostri et Confessoris Theodori Studitis Praepositi Parva Catechesis. Paris, 28-35.
- Theodoros Stouditis.* 1904. Θεόδωρος Στουδίτης, Μεγάλη Κατήχησις ΠΙΑ' [Theodore the Stoudite, Great Catechesis CXI]. In Papadopoulos-Kerameus, Athanasios (ed.). Theodoros Studites, Μεγάλη Κατήχησις. St. Petersburg.
- Todt, Klaus-Peter.* 2002. Dositheos II. Von Jerusalem. In Corpus Christianorum – Turnhout, Brepols - publishers (ed.). La Théologie byzantine et sa tradition II (XIII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> s.). Belgium, 659-711.
- Tsourkas, Cleovoulos.* 1970. Germanos Locros, archevêque de Nysse et son temps (1645 – 1700) [Germanos Locros, Archbishop of Nyssa and his time (1645 – 1700)]. [Εταιρεία Μακεδονικών Σπουδών-Ιδρυμα Μελετών Χερσονήσου του Αίμου-123] [Society for Macedonian Studies-Institute for Balkan Studies-123]. Thessaloniki.
- Zisis, Theodore* 1997. Τέχνη Παρθενίας – Γάμος και αγαμία εις τα περί Παρθενίας πατερικά έργα [The Art of Virginity – Marriage and Celibacy in the Patristic Works on Virginity]. [Πατερικά 3]. Thessaloniki.

ANNA KARAMANIDOU

assoc. prof. Anna Karamanidou ThDr.  
Aristotle University of Thessaloniki  
Faculty of Theology  
Faculty of Theology - School of Pastoral and Social Theology  
Department of Holy Scripture and Patristics  
University Campus  
541 24 Thessaloniki  
Greece  
annakarm@past.auth.gr

# CYRILLO-METODSKÁ TRADÍCIA V LITERATÚRE PRE DETI A MLÁDEŽ V PREDUMELECKOM OBDOBÍ (ČÍTANKA, NÁRODNIE SPIEVANKY, SLOVENSKÁ ČÍTANKA)

Cyrillo-Methodian Tradition in Literature for Children and Young Adults  
in the Pre-artistic Period  
(*Čítanka, Národné spievanky, Slovenská čítanka*)

Martina Petříková

DOI: 10.17846/CL.2021.14.1.113-122

**Abstract:** PETŘÍKOVÁ, Martina. *Cyrillo-Methodian Tradition in Literature for Children and Young Adults in the Pre-artistic Period (Čítanka, Národné spievanky, Slovenská čítanka)*. The study focuses on the Cyrillo-Methodian references in literature for children and young adults of the pre-artistic period. The works are studied within the context of (non-intentional → intentional) literature for children and young adults which are part of Enlightenment educational literature and literature of the Matica Slovenská period, seeking the thematic connections with the life and work of missionaries Cyril and Methodius and finding out how the editors of the works connected the texts with the Great Moravian period (for example in note-taking apparatus). The most important works of Enlightenment educational literature are studied (*Čítanka, Národné spievanky* by Ján Kollár) and literature for children and young adults of the Matica Slovenská period (*Slovenská čítanka* by Emil Černý). Literature for children and young adult of the Štúr period is also considered, since according to O. Sliacky (2013), the members of the Štúr's circle authorized Emil Černý to arrange a literary anthology which contained literary texts from the Romantic period.

**Keyword:** *Cyrillo-Methodian tradition, literature for children and young adults in the pre-artistic period, Čítanka, Národné spievanky, Slovenská čítanka*

Kultúrnym odkazom vierozvestcov Cyrila a Metoda, ktorí pôsobili na Veľkej Morave, sa inšpirovala aj neintencionálna → intencionálna literatúra pre deti a mládež predovšetkým v niektorých periódach jej literárnohistorického vývinu.

Počiatky slovenskej literatúry pre deti a mládež siahajú do konca 18. storočia a spájajú sa s úsilím osvietencov pozdvihnúť vzdelanostnú úroveň národa. V tomto čase sa prostredníctvom tzv. *Ratio educationis* uskutočňuje reforma školstva, ktorá zdôrazňuje požiadavku všeobecného vzdelania. V predosvietenskom období boli súčasťou školskej literatúry šlabikáre a katechizmy, a preto bolo potrebné budovať adekvátny učebnicový fond zreformovaného školského systému. Kľúčovým dielom osvietenskej školskej literatúry sa stala *Čítanka* Jána Kollára z roku 1825.

Peter Podolan (2011, 39) v štúdiu *Krátičká známost vlasti národu Slowanského* charakterizuje rovnomenný Kollárov text, publikovaný v *Čítanke* (1825) a neskôr v podobe výňatku (1844), ako „syntetický derivát základných znalostí o Slovanoch a slovanskom svete“. Upozorňuje však, že výraz slovanský z názvu kapitoly nemožno stotožniť s výrazom slovenský, ktorý sa vzťahuje skôr na názov celého diela (*Čítanka alebo Kniha k čítaní pro mládež ve školách slovanských v městech*

a v *dědinách*). Ján Kollár pri vymedzení látky diela odkazuje na Uhorské kráľovstvo, ale aj na dejiny Slovákov a jazykom textov sa stane modernizovaná biblická čeština s početnými slovakizmami, keďže ju považuje za vhodnú predovšetkým pre slovenskú mládež (Podolan 2011, 42, 44 – 45). Podľa Jána Kollára sa má vzdelávanie detí a mládeže zo slovanských krajov uskutočňovať v slovanskom jazyku (porovnaj Kollárov návrh na reorganizáciu školstva, Ivantyšynová – Podolan – Viršínská 2013, 44).

Kollárova *Čítanka* bola vyvrcholením osvietenských pedagogických úsilí. Už Samuel Tešedík v článku *Môj názor na školskú učebnicu pre väčšie prakticko-ekonomické školy* (1793) predložil projekt knihy, ktorá by bola školskou učebnicou a zároveň ľudovúchovnou príručkou. Encyklopedická príručka sa pokúsil vytvoriť aj Martin Hamaliar (1750 – 1812). Ostala v rukopise *Knihy školní k čítaní pro mládež v školách evanjelických, městečkách a dědinách*, no stala sa východiskom pre vytvorenie encyklopedickej učebnice. Jej redaktorom sa stal Ján Kollár na žiadosť Adama Dávida Lovicha a Pavla Jozeffyho (Brtnáň 2000; Kollár 1972; Podolan 2011, 41; Sliacký 2007, 18n., 221).

V *Předmluwe Čítanky* (1825) jej zostavovateľ uvádza, „*Že sme w přítomném djle nowěgšj prawopjsebnosti užili, gisté nám nikdo za zlé mjti nebude, kdo důkladnau známost našj řeči má; nechat mládež zawčasu přiwýká i ku prostěgšjmu a prawidelněgšjmu psánj*“ (Kollár 1825, 3n.), resp. na inom mieste odporúča „*wychowáwatelům a učitelům slowanským*“ (Kollár 1825, 4) vybrané pedagogické diela, ktoré možno získať v Pešti, Prešporku a Prahe a medzi ktoré patria aj knihy slovenských, či širšie, slovanských vzdelancov (A. Bernoláka, D. Lehockého, J. Palkoviča, B. Tablica a ďalších). Zdôraznením výrazov slovenský a slovanský možno odhaliť aj Kollárov záujem o slovenskú, užšie, slovenskú minulosť a o cyrilo-metodskú tradíciu, aj keď sa o nej v *Čítanke* zmieňuje len okrajovo. V XV. kapitole *Čítanky*, v texte *Krátičká známost národu Slowanského*, ponúka vedomosti o „*Slowanskom*“ (Kollár 1825) národe, prináša jeho „jazykovú“ (Podolan 2011, 45) charakteristiku, ale informuje aj o Slovákoch v slovanskom kontexte, o početnosti a geografii Slovanov (zaujímavé je ich spojenie s priestorom „*při Tatrách, nad Dunagem*“, ktoré sa neskôr stannú romantickými symbolmi slovenského národa; Podolan (2011, 46) pritom zdôrazňuje, že Kollár v druhom vydaní *Čítanky* spája pomenovanie Tatier s územím Slovákov, a nie so širším územným celkom), o ich pôvode, o pomenovaní Slovan, Slovák a ich pôvode<sup>1</sup>, ba i o hodnovernosti jednotlivých hypotéz pomenovania.<sup>2</sup> Prináša poznatky o pomenovaní panovníkov, o mravoch a zvykoch Slovanov<sup>3</sup>, o pohanských božstvách, ale aj o kresťanskom náboženstve a historicko-geografických súvislostiach jeho prijatia, či jeho šírení, o ostatných náboženstvách Slovanov, ba aj o slovanskej reči a jej „*nářečj*“ (Kollár 1825, 205), o geograficko-historických údajoch týkajúcich sa Slovanov: mestá, hlavné mestá, rieky, horstvá, významní Slovania a Slovanky či rodiny/rody.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> „*Odkud pochádzj to gméno Slaw, Slawjn, Slowák, Slowan? Nekteřj učenj ge odwodzugj od Slo wo, gakoby lidé gednoho slowa a gazyka, kteřj soběwespolek rozuměg; ginj ge odwozugj od Sl á w a, s l a w n ý a s l o w ú t n ý, proto že naši předkové slawné skutky činili a swým bogovánjm sláwu sobě způsobili, a tento počátek gména gest hodnowěrněgšj*“ (Kollár 1825, 203).

<sup>2</sup> „*Proč ge toto poslednj hodnowěrněgšjm? Proto, ponewádz s l o w o, na s l o w o wzaty, s l o w u t n ý, w naši řeči často totěz znamená co s l á w a, s l a w e n, s l a w n ý, tak že se Slowana Slawen neb Slawian wzágemně užjwati mohau k poznačenj s l a w n é h o : nikoli ale naopak, s l á w a newyznamenáwá nikdý a nikde w našem národě řeč, gazyk, slowo; a Slawian, Slawjn nemůže se nigakž bráti za lid gednoho slowa*“ (Kollár 1825, 231).

<sup>3</sup> „*Oni weždy wjce pokog nežli wognu milowali, obljbenj měli obzvláště w hospodárstvj, býwali pracowitj a skromnj lidé, milowali hudbu a weselé spēwy, a láska k náboženstwu ge každého času wyznačowala*“ (Kollár 1825, 203).

<sup>4</sup> Zaujímavé je, že autor neuvádza v kategórii „*cjrkewnj mužowé*“ (Kollár 1825, 207) meno Konštantína a Metoda, len meno „*Nicetas, Patriarcha konštantinopolitanský*“ (Kollár 1825, 207), ktorým sú však

V texte *Krátičká známost národu Slowanského* sa formou otázok a odpovedí, teda katechetickým štýlom, ktorý využíval nemenné otázky a odpovede (v prvom vydaní textu je 28 otázok, z toho jedna, nasledujúca po 7. otázke, či rozširujúca ju na s. 204, je sprostredkovaná vo forme poznámky („poznamenánj“), teda Kollárovho návrhu na doplnenie textu, a to na s. 231), predkladajú potenciálnemu mladšiemu recipientovi poznatky zo „slovanských“, užšie a len nepriamo, slovenských, teda národných dejín.

Oproti pohanskému náboženstvu („*modlařstwo*“; Kollár 1825, 203) a božstvám autor vyčleňuje kresťanské náboženstvo. V odpovediach na niekoľko otázok („*Kterého času prigali Slowané křesťanské náboženstwo?, Gako se gmenowali ti mužowé, kterj ge křestili a wynaučowali?*“; Kollár 1825, 204) sú sprostredkované informácie o storočí, ba i konkrétnom roku prijatia kresťanského náboženstva Slovanmi, ktoré sú spájané s príchodom vierozvestcov, teda so sv. Cyrilom a Metodom: „*Cyryl a Metod dva bratřj, Řeci, z mesta Tesalonichy, přišli na žádost Swatopluka a Rostislawa do Morawy a Panónie, kde křestili a Pjsma swatá na gazyk slowanský preložili*“ (Kollár 1825, 204).

Zaujímavá je aj reflexia cyrilo-metodskej tradície v literárnom umení, teda v Nestorovom letopise, ktorá napovedá o radostnom prijímaní Božieho slova v jazyku zrozumiteľnom („*přirozeném*“) Slovanom:

*Gakože mluwj gedem toho času Spisowatel o této pamatné přjpadnosti?*

„*Wysoko plesali, prawj Nestor gedem starožitný slowanský Spisowatel, vysoko plesali a radowali se Slowané, když uslyšeli weliké diwy božj we swém přirozeném gazyku*“ (Kollár 1825, 204); resp. aj reflexia historicko-geografických súvislostí pri šírení kresťanského náboženstva zo slovanského priestoru, teda od Slovanov k Maďarom.

*Od Slowanu pak kdo potom přigal křesťanské náboženstwo?*

*Ginj sausednj národowé k. p. Maďaři gegichžto krále S. Stěfana pokřestil a na wjru křesťanskau obrátil S. Wogtěch, byskup Pražský a rozený Slowan* (Kollár 1825, 204).

Tridsiate roky 19. storočia sú považované za obdobie stagnácie literatúry pre deti a mládež (Sliacky 2007), napriek tomu v rokoch 1834 (*Djl perwý*) a 1835 (*Djl druhy*) boli vydané *Národní zpiewanky* Jána Kollára. Nimi autor nepriamo kliesnil cestu uzákoneniu spisovnej slovenčiny a zároveň ovplyvnil vzdelávanie a výchovu nastupujúcej mladej generácie.

V 1. časti diela *Národní zpiewanky čili pjsně swětské Slowáků w Uhrách gak pospolitého lidu tak i wyššjch stavů*, v kapitole *Zpěwy historicky pamatné*, pod číslom 1. a názvom *Pozůstatek starowěrectwj Slowáků* (asi r. 989) sa nachádza duchovná (hymnická) pieseň *Hospodine pomilug ny* (Kollár 1834, 29; Kollár 1953, číslo piesne 81).<sup>5</sup>

Pieseň síce priamo vo veršoch neodkazuje na cyrilo-metodskú tradíciu či tému, ale v poznámke pod piesňou sa nachádza zdôvodnenie jej začlenenia medzi „národné“ spievanky.<sup>6</sup>

---

pomenovaní dvaja patriarchovia Nikétas I. (766 – 780) a Nikétas II. Mountanes (1186 – 1189) (Vavřínek 2011; Kiminas 2009).

<sup>5</sup> *Hospodine pomilug ny,  
Jesu Christe, pomilug ny,  
Ty spase všehomira  
Spasiž ny i uslyš  
Hospodine, hlasy naše,  
day nám všem Hospodine  
Žizn a mir w zemi:*

*Krles, krles, krles* (Kollár 1834, 29).

<sup>6</sup> „*Hospodine pomilug ny.*‘ Negeden z našich čtenářů se snad zadiwj: gak tato pjsně do této Zbjrky přigjti mohla? ale Slowáci ovšem magj většj práwo k nj, než Čechowé. To uznal už Dobrowský, genž o této pjsni w *Děgopisech české slowesnosti* takto pjše: ‚*Der Text dieses Liedes hat mehr Aehnlichkeit mit dem alten*

Pôvod duchovnej piesne sa odvodzuje od pôsobenia vierozvestca Metoda v moravsko-panónskom priestore, čím sa nepriamo podporuje aj budovanie národného povedomia, a to v kontexte osvietenскеj literatúry, podľa Jána Kollára ľudovej proveniencie (pozri *Obrana těchto Zpiewanek proti některým předsudkům a nedorozumenjím*; Kollár 1835, 490-499), do ktorej prenikali prvky či výtvary kresťanskej duchovnej poézie (hymnická pieseň). A ľudová slovesnosť sa považuje za jeden z podsystémov literatúry pre deti a mládež, ktorého žánre zodpovedali chápvosti a psychicko-mentálnym osobitostiam (Kopál 1997) potenciálneho recipienta z okruhu detí a mládeže.

Pieseň je dnes považovaná za najstaršiu českú duchovnú pieseň (pričom autorstvo sv. Vojtěcha sa považuje za možné, ale nie preukázateľné, Havránek – Hrabák 1957; *Kosmova kronika česká* 1972; Lehár 1990; Škarka 1949), keďže má starosloviensky pôvod, ba prenikli do nej aj prvky staročestiny. Aj Bohuslav Tablic v druhom paragrafe s názvom *Trosky starých slovenských písní z prvního dílu Památi česko-slovenských básníkův alebo veršovcov, kteří sa alebo v Uhorsku narodili alebo aspoň v Uhorsku žili (1806, 1807, 1809, 1812)* (Tablic 2000, 10-11) charakterizuje pieseň *Hospodyne, pomiluj ny* ako najstaršiu z českých písní z 10. storočia, ktorú „údajne zložil sv. Vojtěch, druhý pražský biskup, a jej rukopis je v národnej pražskej knižnici“. Dôležitejšie však je to, že podľa autora Slováci uhorskí, ktorí sa spolu s Moravanmi a Čechmi majú považovať za jeden národ, „nijaké také spevy nemajú, iba ak by sa boli azda zachovali ešte medzi pospolitým ľudom zvyšky podobných starých písní“ (Tablic 2000, 10). A zmieňuje sa o piesňach *Morena*, *Morena* a *Haja, dunda, haja!*, ktoré však spolu s ďalšími ľudovými prejavmi z predkresťanského obdobia možno označiť za kultúrnu základňu formujúcej sa staroslovienskej literatúry.

Ján Kollár v jednej z častí diela *Národní zpiewanky – Poznamenania a pojednania k II. djlu Zpiewanek* (1835, 459-506) zdôrazňuje význam zapisovania historických i ďalších písní v *Spievanekách*, teda nepriamo aj význam zápisu piesne *Hospodine, pomiluj ny*, aj keď „skládání gegich nemá giné wzácnosti, ledaže za důkaz slaužiti může okusu staršich časův“ (Kollár, 1835, 464), a načrtáva perspektívu ich využitia v kontexte literárnej histórie: „Budeli však někdo budaucně psáti historiu slowenskéého básnictwa, nesmj i takových plodin bez powšimnutj nechati“ (Kollár 1835, 464).

Aj v XII. kapitole (v XIII. kapitole v upravených vydaniach) *Obrana těchto Zpiewanek proti některým předsudkům a nedorozumenjím* Ján Kollár odmieta negatívne prijímanie *Spievaniek* niektorými spomedzi kňazov a zdôvodňuje nielen národný význam písní, ale aj význam literárneho vzdelania pre ich primeranú recepciu.<sup>7</sup>

---

*slawischen Kirchendialect, als irgend ein anderes Denkmal. Vielleicht hat es Adalbert bei seinem Aufenthalt in Ungarn (r. 989.) bei der slawischen Messe singen hören, und es seinen Böhmen von da mitgebracht.‘ Jos. Mladon w Histor. liter. p. 24. píše o téže pjsni: ‚Zdá se býti zůstatek slowanské liturgie, snad ze časů Bořiwogových.‘ Bořiwog ale přigal (r. 879.) křest, a s nim i náboženstvo, obrady a zpěvy od Methoda blahozvěsta morawsko-slovenského čili panonského; na každý tedy případ gest naše vlast kolébkaú této pjsně. We starodávnych nábožných pjsněch Slovákův nalezagj se geště mnohé, této pjsni podobné, w nichž se, právě tak gak tu, Kyrieleison na konec werše přiwěšuge a zpjwá. Accusativ Ny, pomiluj ny, mjsto nás, nacházj se a užjwá u Slovákův posawad, negen w pjsni Morena, kde též stogj ,ne za ny‘ ale i w obecném životě. Pokračowatel Cosmasůw při r. 1260. gmenuge gi ,hymnum a S. Adalberto editum.‘ Slovo editum neznačj původce ale gen wydavatele a přinášitele od ginud. Podle nynějšho způsobu mluwenj ta pjsěň se wykládá: ‚Hospodine smilug se nad nami, Jesu Kriste smilug se nad nami. Ty spasiteli wšeho swěta, spasiž nas i uslyš Pane hlasy naše. Dey nám wšem pane Úrodu a pokog w zemi‘“ (Kollár 1834, 436-437).*

<sup>7</sup> „Kýžby tuto wyše wygáđrenau vysokau cenu národnjch Zpěwů, kýžby ona, na str. 465 přiwedená slowa pana Thibauta: ‚Ich halte das Studium der Volkslieder für Etwas höchst Bedeutendes‘ powážili ti slowenšj kněži, kleřj se, saukromně i weřegně, ustně i pjseně, bud’ z národnj neumělosti, bud’ z mysthické zlerozumeně pobožnosti, toto naše předsewzetj tak náđherně a urážliwě odsuzowati a zlehčowati nestyděli, a kterjby,

V roku 1863 vznikla Matica slovenská, ktorá sa v prvom paragrafe svojich stanov definuje ako „jednota milovníkov národa a života slovenského“, pričom svoj cieľ charakterizuje takto: „v členoch slovenského národa mravnú a umnú vzdelanosť budiť, rozširovať a utvrdzovať; slovenskú literatúru a krásne umenia pestovať a podporovať a tým i hmotný dobrobyt slovenského národa napomáhať a na jeho zvelebení pracovať“ (Stanovy Matice slovenskej z r. 1862, Botto 1923). V matičných rokoch (1863 – 1875) sa prebúdzajú záujem aj o literatúru pre deti a mládež. Už v roku 1864 vychádza vďaka Matici slovenskej prvý diel a o rok neskôr, v roku 1865, aj druhý diel *Slovenskej čítanky*. Čítanka je určená pre nižšie, ako aj vyššie triedy stredných škôl a jej zostavovateľom sa stal bansko-bystrický profesor Emil Černý.

Ako uvádza Július Lomenčík (2016, 6), Emil Černý spracoval čítanku „na podnet biskupa Štefana Moysesu a riaditeľa bansko-bystrického gymnázia Martina Čulena“, člena výboru Matice slovenskej.

*Slovenskou čítankou* Černý priniesol do kontextu detskej literatúry (texty zo slovenského osvieteného klasicizmu a preromantickej literatúry, dopl. M. P.) aj beletristické texty romantickej generácie, teda esteticky účinný model intencionálnej prózy, ktorý sa konfrontoval s dobovou intencionálnou literatúrou pre deti založenou na didaktických princípoch (Sliacky 2007, 31-32).

Emil Černý už v 1. diele čítanky vedľa seba zaraďuje tematicky príbuzné texty, medzi nimi sa nachádzajú *Životopis sv. Cyrilla a Methoda* od Jána Hollého a básne Miloslava Pohronského *Na deň sv. Cyrilla a Methoda*.

*Životopis sv. Cyrilla a Methoda* ako žáner literárnej tvorby (beletristické biografické žánre – literárny životopis, Liba 1995), ktorý volí Ján Hollý, aj keď je dodatočne Emilom Černým zaradený medzi žánre určené na literárne vzdelávanie, sčasti nadväzuje na legendy o Konštantínovi a Metodovi, vyznačujúcimi sa aj životopisnými znakmi. Avšak autor na rozdiel od legendy opisuje život vierozvestcov a ich pôsobenie na území Veľkej Moravy, či v moravsko-panónskom priestore bez toho, aby im priradil výnimočné vlastnosti či zobrazoval ich zázračné skutky. Zameriava sa na zobrazenie udalostí, zviazaných so životmi Konštantína a Metoda v logicko-časovej následnosti: Rastislavova prosba, adresovaná gréckemu cisárovi Michalovi, o „učiteľov, ktorí by vynaučovali Slovákov vo viere kresťanskej a prekladali im písmo sväté“ (Hollý 1864, 41), prijatie bratov na „Moravu a Slovensku“ (Hollý 1864, 41), vyučovacia činnosť a zápas s „modlami“, prekladateľská a organizačná práca, ktorou viedli na „cestu spasenia všetkých Slovákov“ (Hollý 1864, 42), cesta bratov do Ríma a ich vysvätenie za biskupov pápežom Hadriánom. Pokračuje rozprávaním o Konštantínovom vstupe do kláštora, o prijatí mena Cyrill až po jeho smrť. Rozpráva o Metodovom ustanovení za arcibiskupa a jeho zápase s nemeckými kňazmi, či obhajobe slovanskej liturgie v Ríme, aby vypovedal o Metodovej smrti a ďalšom vývoji situácie v moravsko-panónskom priestore, teda o vytláčaní slovanskej liturgie a „vymieraní“ slovanskeho obradu.

Zaujímavým odbočením či doplnením opisu životov Konštantína a Metoda sú posledné dva odseky textu, ktorými sa dosahuje skôr napĺňanie poznávacej funkcie textu určeného pre mladšieho recipienta. Autor v nich sprostredkuje informácie o vytvorení slovanskeho písma Konštantínom, pričom nespomína hlaholiku, len cyriliku (a jej novšiu verziu, ktorou je azbuka) pomenovanú podľa Konštantínovho kláštorného mena, obsahujúcu či doplnenú o také znaky hlások, ktoré neboli ani v gréckej, ani v latinskej abecede zastúpené. Zároveň podáva informácie o staroslovanskej reči ako reči prekladov Písma, a preto ju označuje za cirkevnú reč, ktorá „nebola matkou všetkých ostatných slovanských nárečí, a jednej zo slovanských nárečí, ale len sestrou tak, jako sú teraz reč ruská, srbsko-chorvátska, slovinská, novobulharská, naša slovenská, česká, poľská, lužicko-srbská jedna druhou sestrami jedného jazyka slovanskeho. Bola ona nárečím starobulharským“ (Hollý 1864, 43).

---

kdyby bylo možné, všecy národní písni, hry, starozvyky lidu, snad w lyžici vody utopili, poněwadž oni sami odnárodní gsaue, takowěto poklady cjtiti a ctjti w stawu negsau“ (Kollár 1835, 490).

Hollého spôsob zobrazenia Konštantína a Metoda je výrazom pomerne objektívneho zaznamenania dejov zo života bratov na území Veľkej Moravy, o čom svedčí radenie udalostí v logicko-chronologickej následnosti (od príchodu až po smrť a doznievanie výsledkov ich činnosti), ale je aj vyjadrením jeho subjektívneho postoja k vierozvestcom, ktorý sa „zrkadlí“ v prejave vďačnosti za ich prítomnosť v priestore Veľkej Moravy (v texte sú udalosti zo života vierozvestcov ohraničené rokmi 863 až 899). Použité jazykové prostriedky, teda aj umelecký jazyk (epiteta a inverzie: *kráľ državy veľkomoravskej; k cisárovi gréckemu; vo viere kresťanskej; písmo sväté; pre podivnú učenosť jeho; s veľkou vďačnosťou; veľkou radosťou naplnený* a pod., parantézy: *Rastislav, kráľ državy (mocnárstva) veľkomoravskej; Konštantína, nazvaného mudrcom pre podivnú učenosť jeho, a brata jeho Methoda, rodilých zo Solúna; Viching, biskup nitriansky, rodom Nemec* a pod., básnické trópy, medzi nimi metafory, metonymie, synekdochy a pod.: *by vynaučovali Slovákov vo viere kresťanskej a prekladali im písmo sväté; modly porážali; na cestu spasenia všetkých Slovákov viedli; upadnúť do nemoci; prekázal pohodlnosť kňazov; uvádza ľud do bludu; obsiahol slobodu; vytískal obrady slovanské; vymieral i slovanský obrad* a pod.) totiž naznačujú subjektivizáciu štýlu a snahu pozitívne zhodnocovať činnosť vierozvestcov z pozície toho, kto je „časť za celok“ dedičom cyrilo-methodskej tradície, reči a písma, ale aj kresťanského náboženstva a vzdelanosti.

V deviatich strofách oslavnej básne *Na deň sv. Cyrilla a Methoda (5. júlia.)*<sup>8</sup>, napísanej pri príležitosti sviatku sv. Cyrila a Metoda, ktorý sa oslavuje 5. júla a je spojený so symbolickým (pravdepodobne, rok pred vydaním čítanky, tisícim) výročím príchodu Cyrila a Metoda na Veľkú Moravu

<sup>8</sup> *Milo ústa spevochtivé  
znejú ľudu nášeho,  
keď velebí milostivé  
dary Boha večného.*

*O národe, spievaj k sláve  
Cyrilla, Methoda dnes;  
vzdaj im – čo im sluší práve –  
chválu vrúcnu, sbožný ples.*

*Hľa! ich slovom Parom padá,  
Svätovid sa rúca v zem,  
mizne Morenina vláda,  
koniec je už žertvám všem.*

*A z hrobu pohanskej Slávy  
vystupuje nová žiar;  
je to obraz boží pravý,  
je to cirkve svätá tvár.*

*Na moravskom Velehrade  
i na Nitre križ sa pne,  
po milom Slovensku všade  
sláva božia k nebu znie.*

*Cyrille a Methodedu,  
svätí blahozvestovia!  
dnes Vám vďaky z srdca lejú  
Vaši pokrstencovia.*



v roku 863, reflektuje lyrický subjekt situáciu osláv, ba sám oslavuje vierozvestcov. Oslavný ráz tematizovanej sviatočnej situácie vyjadruje básnickými prostriedkami, synekdochami pars pro toto („časť za celok“ – „Milo ústa spevochtivé“, „Vám vďaky z srdca lejú“), metaforami („ústa spevochtivé / znejú“, „z srdca lejú“, „zasiaty Vami zárod“, „zkvitol mu v čas blažený“...) či synekdochou totum pro parte („celok za časť“ – „O národe, spievaj k sláve“, „po milom Slovensku všade / sláva božia k nebu znie“).

Básnický subjekt vyzýva k oslave Boha a blahozvestcov („spievaj k sláve / Cyrilla, Methoda dnes; / vzdaj im – čo im sluší práve – / chválu vrúcnu, sbožný ples“). Vierozvestcovia sú stvárnení ako tí, ktorí sa „slovom“ konfrontujú s pohanským náboženstvom a jeho božstvami („ich slovom Parom padá, Svätovid sa rúca v zem, / mizne Morenina vláda“). Ešte markantnejšie sa oproti pohanstvu situuje kresťanské náboženstvo v ďalšej strofe, keď sa oproti tme (symbol *hrobu*) situuje svetlo (symbol *žiaru*), „obraz boží pravý“, „cirkve svätá tvár“, oproti pohanstvu sa presadzuje pravý Boh a Cirkev, usporiadané spoločenstvo veriacich založené Ježišom Kristom.

Smrť pohanskej Slávy ako slovanského božstva evokuje nové svetlo kresťanského učenia rozšírovaného v reči zrozumiteľnej ľudu, v reči slovenského národa a v jeho prostredí. Význam motívu slovenského národa sa intenzifikuje v súvislosti s dobovým nazeraním na („opustený, zbiedený“) národ, ktoré vychádza z látkovej skutočnosti a predznamená potrebu vzdelávať Slovákov a poskytnúť im vhodné čítanky.

Symbol kríža ako symbol prieniku neba a zeme, priestoru a času, ako kresťanský symbol, ktorý je obrazom Kristovho utrpenia a jeho víťazstva (Becker 2002, 136), sa spomína vo dvojverší „Na moravskom Velehrade / i na Nitre kríž sa pne“, čím sa v podobe predĺžených „vertikál“ orientovaných k nebu (Velehrad/Nitra, hrad/sídlo → kríže) stáva znamením kresťanstva preneseného na „horizontálu“ v priestore Veľkej Moravy. A tá je dejinne spojená so slovenskou (a českou) štátnosťou, ako aj s prijatím kresťanskej viery slovenským národom a zachovávaním kontinuity vo viere („Otcovia Vás velebili / slyšte i nás vďačný hlas;“), čo sa prejaví oslavou Boha slovenským spevom, či prosbami adresovanými Bohu a vierozvestcom, a tematizuje sa aj v ďalších dvojveršiach „po milom Slovensku všade / sláva božia k nebu znie“, „Pána, v ktorom sbožne žili, / proste za nás každý čas“, „Orodujte za náš národ“.

Intenzita väzby *milého Slovenska*, celok za časť, teda Slovákov zo všetkých častí krajiny, na slovenských *svätých blahozvestcov* vyplýva z „daru krstu“, čo básnický subjekt vyjadrí v ďakovnom dvojverší „dnes Vám vďaky z srdca lejú / Vaši pokrstencovia“, ale aj v prosbách adresovaných vierozvestcom: „by zasiaty Vami zárod / zkvitol mu v čas blažený.“ Zárodok (začiatok) sa stáva predpokladom kvetu či kvitnutia, metaforicky vyjadrujúceho pozitívnu (blaženosť, „pokoj ľuďom v zemskej ríši, / pokoj s tebou, národe!“) perspektívu ľudí, užšie, slovenského národa v pozemskom

---

Otcovia Vás velebili:  
slyšte i nás vďačný hlas;  
Pána, v ktorom sbožne žili,  
proste za nás každý čas!

Orodujte za náš národ  
opustený, zbiedený,  
by zasiaty Vami zárod  
zkvitol mu v čas blažený.

Sláva, česť Vám tam na výši,  
Cyrille náš, Methode!  
pokoj ľuďom v zemskej ríši,  
pokoj s tebou, národe! (Pohronský 1864, 43-44).

kontexte. Predpokladom formovania perspektívy ľudu sa však stáva jeho začleňovanie sa širšieho, duchovného rámca – reprezentovaného biblickým motívom *pokoja* a oslavou sv. Cyrila a Metoda („*Sláva, češ' Vám tam na výši, / Cyrille náš, Methode!*“).

Pohronskeho spôsob zobrazenia Cyrila a Metoda je výrazom subjektívnejšieho postoja, ovplyvneného vierou a vedomím o zachovávaní cyrilo-metodského odkazu v slovenskom prostredí. Básnik vyjadruje subjektívny postoj aj použitými umeleckými jazykovými prostriedkami so zámerom osláviť slovanských bratov prostredníctvom pomenovania ich zástoja v slovenských dejinách a prínosu pre Slovákov.

Zápis piesne *Nitra, milá Nitra* v diele *Národní zpiewanky*, v kapitole *Zpěwy historicky pamatné*, spája Ján Kollár (1834, 29) s menami Ondreja Novotu (Ondřej Nowota) a Ondreja Bošániho (Ond. Bošáni).

V rovnakej piesni zo *Slovenskej čítanky* v porovnaní s textom zapísaným v Kollárovom diele *Národní zpiewanky čili pjsně swětské Slowáků w Uhrách gak pospolitého lidu tak i vyššich stavů* (1834) nedochádza k významovým posunom, ale len k posunom na jazykovej rovine textu pri jeho prepise v súlade s dobovým úzom (*w* → *v*: *wysoká, w ktorých, kwitla, slowenská, wšeckých, hlawa, Wisla, Morawa, Swatopluka, panowala, swaté, Methodowo, slowo, twoga, sláwa*; *a* → *ä*: *na teba, swaté, Swatopluka, swět*; *j* → *i/i*: *musjm, našjm, ležj, bežj*; *ě* → *e*: *někdy, město, swět*; *c* → *t*: *wšeckých*; *g* → *j*: *kragin, Dunag, geho, twoga*; *l* → *l*: *krála*; *u* → *l*: *kázau*; *é* → *e*: *božie*; *uo* → *ô*: *tuoni*; *á* → *a*: *meniá*; *Wčilek* → *Teraz*).

V poznámke k historickým piesňam zo s. 29 (1834, 437-438), medzi ktoré Kollár radí aj *Nitru*, tiež uvádza, že z historického hľadiska ide o „najpamätnejšie“ piesne, aj keď niektoré z nich sa „*zdagj býti plodom vzdělanosti ale už znárodnělym*“.

Podľa poznámky Eugena Paulínyho (1953) vo vydání diela *Národní spiewanky I*, v *Spevoch historicky pamätných*, V. Chaloupecký (Prúdy IX, 1925) pokladá túto pieseň za skladbu Sama Chalupku, aj keď pieseň je staršia, pretože Vojtech Šimko (umrel 1827) ju má vo svojich rukopisoch a zložil k nej siedmu strofu (porov. Dr. Celestín Lepáček, *Vojtech Šimko, spisovateľ Bernolákovej školy* 1942, 121n.).

Národnú pieseň *Nitra, milá Nitra (Národná pieseň.)*<sup>9</sup> nájdeme aj v *Slovenskej čítanke* Emila Černého (1866, 46). Pieseň sa tematicky viaže na zástoj Nitry v slovenských dejinách, ba aj na cyrilo-metodský odkaz spojený s menom vierozvestca Metoda.

<sup>9</sup> *Nitra milá, Nitra, ty vysoká Nitra!  
kdeže sú té časy, v ktorých si ty kwitla?*

*Nitra milá, Nitra, ty slovenská mati!  
čo pozrem na teba, musím zaplakati.*

*Ty si bola nekdy všetkých krajín hlava,  
v ktorých teče Dunaj, Visla i Morava.*

*Ty si bola bydlo kráľa Svätopluka,  
keď tu panovala jeho mocná ruka.*

*Ty si bola sväté mesto Methodovo,  
keď tu našim otcem kázal božie slovo.*

*Teraz tvoja sláva v tóni skrytá leží:  
tak sa časy menia, tak tento svet beží* (Černý 1866, 46).

Básnický subjekt v piesni apostrofuje mesto, s ktorým sú spojené počiatky slovenských dejín, či ktorého dejiny sa odvíjajú už od veľkomoravských čias. Mesto je pritom zobrazené prostredníctvom básnických prívlastkov ako „Nitra milá“, „vysoká Nitra“, teda ako miesto, ku ktorému má básnický subjekt citový vzťah a ktoré svojou výškou (stavieb – už v rokoch 829 – 833 dal Pribina vysvätiť kresťanský kostol v Nitre) presahuje očakávanie básnického subjektu, ba, vyjadrené metaforicky, má už za sebou „časy, v ktorých [si ty, M. P.] kvitla“, teda rozkvetu.

Vo vzťahu k slovenským dejinám a vo väzbe na cyrillo-metodskú tradíciu zobrazuje Nitru ako antropomorfovanú *slovenskú matku*, ktorá pri vizuálnej recepcii vzbudzuje smútok, navonok vyjadrený plačom. Nitra je konfrontovaná so svojou minulosťou prostredníctvom symbolov a synekdoch („Ty si bola nekdý všetkých krajín hlava“, „Ty si bola bydllo kráľa Svätopluka“, „Ty si bola sväté mesto Methodovo“).

Básnický subjekt pritom zdôrazňuje veľkomoravskú aj kresťanskú tradíciu, zviazanú s priestorom svetského kniežata („bydllo kráľa Svätopluka“) i duchovného vodcu („sväté mesto Methodovo“), ktorým pripisuje vysokú hodnotu prostredníctvom synekdoch „mocná ruka“, „naším otcom kázal božie slovo“. Kontrastom sa umocňuje rozdiel medzi časmi vtedy a teraz, teda medzi slávnou minulosťou a terajším stavom, keď sa na minulosť zabudlo, čo sa vyjadri metaforicky – „tvoja sláva v tóni skrytá leží“. Avšak nemožno uvažovať o nemennej situácii, pretože lexikalizované metafory naznačujú dynamickosť, nie statickosť dejov.

Spôsob zobrazenia vierozvestca Metoda je subjektívnejším zobrazením osobnosti, ktorej básnický subjekt prívlastňuje Nitru, stávajúcu sa *svätým mestom*, pretože zastupuje spojenie medzi Bohom a ľuďmi – „naším otcom kázal božie slovo“. Básnický subjekt vyjadruje subjektívny postoj k Nitre a sprostredkovane aj k vierozvestcovi Metodovi so zámerom osláviť Nitru a jej slávnú minulosť, keďže bola miestom pôsobenia Metoda v kontexte kresťanských slovenských dejín.

Kultúrnym odkazom vierozvestcov Cyrila a Metoda, ktorí pôsobili na Veľkej Morave, sa inšpirovala aj literatúra pre deti a mládež v predumeleckom období. Vo vybraných etapách jej literárnohistorického vývinu (osvietenská literatúra pre deti a mládež → literatúra pre deti a mládež v matičných rokoch) sme identifikovali niekoľko textov z kľúčových diel detskej literatúry. Vybrané texty (*Krátička známosti vlasti národu Slowanského, Hospodine pomiluj ny*), ktoré redigoval Ján Kollár, revitalizujú cyrillo-metodský odkaz buď sprostredkovaním informácií o prijatí kresťanského náboženstva Slovanmi v jazyku zrozumiteľnom ľudu od Cyrila a Metoda, alebo odvodzovaním pôvodu najstaršej duchovnej piesne od pôsobenia Metoda v moravsko-panónskom priestore a jej zaraďovaním do kultúrnej základne formujúcej sa staroslovienskej literatúry spolu s ďalšími ľudovými prejavmi.

V matičných rokoch v kontexte literatúry pre deti a mládež vychádza Černého dielo (*Slovenská čítanka*), ktoré obsahuje niekoľko textov ovplyvnených cyrillo-metodským odkazom (*Životopis sv. Cyrilla a Methoda, Na deň sv. Cyrilla a Methoda, Nitra milá, Nitra*). Texty nielenže oživujú odkaz vierozvestcov pripomínaním si udalosti ich príchodu na Veľkú Moravu a zdôrazňovaním významu ich pôsobenia pre slovenský národ, „dediča“ tradície (náboženstva a vzdelanosti), ale báseň a národná pieseň sú aj oslavou slávnej minulosti a odkazu vierozvestcov.

## REFERENCES

- Becker, Udo. 2002. Slovník symbolů. Praha.
- Botto, Július. 1923. Dejiny Matice Slovenskej. (1863 – 1875). Turčiansky Sv. Martin.
- Brtáň, Rudo. 2000. Bohuslav Tablic (1769 – 1832). In Tablic, Bohuslav. Pamäti česko-slovenských básnikov alebo veršovcov, ktorí sa alebo v Uhorsku narodili, alebo aspoň v Uhorsku žili (1806, 1807, 1809, 1812). Bratislava, 217-250.

- Brtáň, Rudo.* 1970. Pri prameňoch slovenskej obrodeneckej literatúry. Bratislava, 28, 119-120.
- Černý, Emil.* 1866. Slovenská čítanka. Pre gymnasia. Diel I. Sostavil Emil Černý. Druhé opravené vydanie. V Baňskej Bystrici.
- Fordinálová, Eva.* 2009. Staršia slovenská literatúra. Trnava.
- Havránek, Bohuslav – Hrabák, Josef (eds.).* 1957. Výbor z české literatury od počátku po dobu Husovu. Praha.
- Ivanštyšinová, Tatiana – Podolan, Peter – Viršinská, Miriam.* 2013. Básnik a mesto. Viedenské roky Jána Kollára. Bratislava.
- Kiminas, Demetrius.* 2009. The Ecumenical Patriarchate. San Bernadino, CA, 30-51.
- Kollár, Ján.* 1825. Čítanka anebo Kniha k čítaní pro mládež ve školách slovanských v městech a v dědinách. Budín.
- Kollár, Ján.* 1834. Národné zpiewanky čili Pjsně světské Slowáků w Uhrách gak pospolitého lidu tak i vyššjch stawů, sebrané od mnohých, w pořádek uwedené, wysvětlenjmi opatřené a wydáné od Jana Kollára. Djl perwý. W Budjně w Král. universické tiskárně.
- Kollár, Ján.* 1835. Národné zpiewanky čili Pjsně světské Slowáků w Uhrách gak pospolitého lidu tak i vyššjch stawů, sebrané od mnohých, w pořádek uwedené, wysvětlenjmi opatřené a wydáné od Jana Kollára. Djl druhy. W Budjně w Král. universické tiskárně.
- Kollár, Ján.* 1953. Národné spiewanky I. diel. Eugen Pauliny pripravil text a doplnil poznámkami. Bratislava.
- Kollár, Ján.* 1972. Pamäti z mladších rokov života. Ed. a prel. K. Rosenbaum a K. Goláň. Bratislava.
- Kosmova kronika česká.* 1972. Přel. K. Hrdina a M. Bláhová. Praha.
- Kopál, Ján.* 1997. Próza a poézia pre mládež. Teória/poetológia. Nitra.
- Lehár, Jan (ed.).* 1990. Česká středověká lyrika. Praha.
- Liba, Peter.* 1995. Dostredivé priestory literatúry. Nitra.
- Lomenčík, Július.* 2016. Slovenčina na slovenskom evanjelickom a. v. patronátnom gymnáziu v Revúcej – Inšpirácie a pdonety pre súčasné vyučovanie slovenského jazyka a literatúry (2. časť). In *Slovenčinár* 3/2, 6-18.
- Podolan, Peter.* 2011. Krátičká známost vlasti národu Slowanského. In Podolan, Peter (ed.). Štúdie k jubileu Pavla Jozefa Šafárika. In *Historia nova* II, 39-58.
- Ratio educationis 1777 a 1806.* 1988. Preložili J. Mikleš, M. Novacká. Bratislava.
- Sliacky, Ondrej.* 2007. Dejiny slovenskej literatúry pre deti a mládež do roku 1960. Bratislava.
- Škarka, Antonín.* 1949. Nejstarší česká duchovní lyrika. Praha.
- Tablic, Bohuslav.* 2000. Pamäti česko-slovenských básnikov alebo veršovcov, ktorí sa alebo v Uhorsku narodili, alebo aspoň v Uhorsku žili (1806, 1807, 1809, 1812). Bratislava.
- Vavřínek, Vladimír.* 2011. Encyklopedie Byzance. Praha.

PaedDr. Martina Petříková, PhD.  
Slovak Literature and Literary Studies  
Institute of Slovak and Media Studies  
Faculty of Arts  
University of Presov  
Ul. 17. novembra č. 1  
Prešov 080 01  
Slovakia  
martina.petríkova@unipo.sk

# VEĽKOMORAVSKÁ A CYRILLO-METODSKÁ TRADÍCIA V TVORBE „ŠTÚROVCOV“

## The Tradition of Great Moravia and Cyril and Methodius in the Works of the “Followers of L. Štúr”

Zuzana Vargová

DOI: 10.17846/CL.2021.14.1.123-130

**Abstract:** VARGOVÁ, Zuzana. *The Tradition of Great Moravia and Cyril and Methodius in the Works of the “Followers of L. Štúr”*. The article reflects the relationship of the Štúr generation to Great Moravia, as the “constructing the past” seemed to be an effective tool in awakening national consciousness. As a result of the necessary narrowing of the research framework, we decided to present the issue of the application of Great Moravian realities through literary or journalistic works published in the appendix of the first Slovak political newspapers – in *Orol tatranský* [the Tatra Eagle]. Although interpretive penetrations into the works of L. Štúr, A. Sládkovič, J. K. Viktorin and Š. Ferienčík do not exhaust the full breadth of historical reminiscences of the mentioned personalities to the introduced period, nevertheless, they document the way of reviving both traditions in accordance with the symbolism of the time. Štúr’s return to the historical roots of national life, Sládkovič’s abstraction of the fate of Great Moravia, J. K. Viktorin’s reflection on the benefits of the activities of Thessalonian brothers or the image of Nitra in Š. Ferienčík’s work are not only proof that the content focus of the contributions corresponded to the thematic targeting of the Tatra Eagle (resp. that the Great Moravian realities remained in the living memory of the Štúr generation, but that the tragic fate of Great Moravia and the subsequent history should also serve as a memento and construction of the future based on the values of Christianization activity. Despite the genre diversity of the analysed texts, the article provides a picture of the specificity of the attitude and ways of artistic representation of the same historical reality.

**Keywords:** *romanticism, historicism, Great Moravia, Cyril and Methodius tradition, the Tatra Eagle*

Pre romantizmus je príznačné vnímanie dejín ako formotvorného princípu národnej identity a rovnako historická skúsenosť je dôležitá pre projektovanie budúcnosti. Dejiny sa stávajú pre štúrovskú generáciu – pod vplyvom naliehavosti doby a prizmou vlastnej „nedejinnosti“ – problémom par excellence. Národne angažovaná tvorba tak exponuje realie pre slovenský národ príznakové a identifikačné. Jednu jej zložku tvoril individualizovaný obraz krajiny s jej pohoriami, kopcami, riekami, ale aj mestami i miestami, prostredníctvom ktorých sa prezentovala „historická pamäť“, prítomnosť i ilúzia, že „*deň svitne nový, krásní, blahí*“ (Dohnáni 1846, 1). Na podčiarknutie kontradiKCie sa tento obraz nezriedkavo generalizoval do topografickej schémy „zakliatej krajiny“, v ktorej – podľa požiadavky L. Štúra – sa „*duch zo svojej vnútornosti vylieva, svoje hnutia ukáže*“ (Štúr 1987, 92). Opodstatnenosť duchovného princípu sa v subjektívnej výpovedi tľmočí cez jeho perspektívu prekonávať objektívne jestvujúcu fatalitu. Kým bytie a vývoj predstavujú základný cieľ, určenie, o ktoré sa treba usilovať, dejiny a kultúrna pamäť sú priestorom hľadania a potvrdzovania

vlastnej identity. Romantická senzibilita, v ktorej sémantická závažnosť patrí aj obrazu krajiny, tak postuluje základné premisy národnotvorného programu. Na pozadí obrazu krajiny bolo možné vyjadriť „žiale, slzy, plač slovenského národa“ i deklarovať „hnutia jeho duše“ (Vargová, 2012, 143-144). V slovenských reláciách sa v kontexte doby javí priam nevyhnutnosťou formovanie nezávislej národnej i kultúrnej individuality, opierajúcej sa o starobylosť národa. Kľúčovým pilierom slovenských národných dejín sa tak stáva Veľká Morava a cyrilo-metodská tradícia.<sup>1</sup> D. Škvarna v rámci svojho výskumu národných symbolov upozorňuje na ich splyvanie, napriek tomu, že prvý z uvedených fenoménov je skôr výrazom úsilia o istú politickú nezávislosť, druhý zas argumentom kultúrnej vyspelosti (Škvarna 2004, 18). Na uvedené rozdiely a spôsoby prepájania oboch tradícií upozorníme prostredníctvom interpretačných prienikov do tvorby vybraných slovenských autorov (L. Štúra, A. Sládkoviča, J. K. Viktorina, Š. Ferienčíka), publikovaných v *Orle tatranskom*.

### Pri Štúrovom „počiatku národných dejín“

L. Štúr patrí k tým osobnostiam slovenských dejín, ktoré svojou mnohostrannou činnosťou prispeli k duchovnému povzneseniu svojho národa. S jeho menom sa spája boj za uznanie národnej svojbytnosti, za jazykové práva, boj proti feudalizmu. Jeho činnosť bola národne i sociálne determinovaná, vyplnená kultúrnou, literárnou i osvetovou prácou. Rovnako sa usiloval eliminovať deficit národnej dejinnosti využitím veľkomoravskej tradície. Dôkazom toho je článok *Najstaršie prihodi na zemi Uhorskej a jej základi*, uverejnený na pokračovanie v prvých piatich číslach I. ročníka Orla tatranského. Vzhľadom na frekventované, synonymné využitie označení „*obec Slovenská*“ (Štúr 1845c, 18), „*kráľovstvo Slovenské*“ (Štúr 1845c, 19; Štúr 1845d, 26-27), „*pánstvo Slovákov*“ (Štúr 1845c, 19) vo vzťahu k Veľkej Morave možno konštatovať, že L. Štúr vníma túto „správnu jednotku“ ako prvý štát Slovákov, ktorému pôvodne prislúchala „*dnešná Morava, časťka Rakúska, potom celá zem Slovenská Tatrami krížom-krážom poprebjehaná od vtoku Moravi do Dunaja až k rieke Morave a na juh k hore Matre a Vacovu*“ (Štúr 1845d, 26), a neskôr, za vlády Svätopluka, bol pripojený „*kraj zadunajský alebo Pannonia, Česko, Mješeň (Meissen), Lužice, časťka Sljezskej a Malopolskej*“ (Štúr 1845d, 26). Pri formulácii uvedeného názoru bol zjavne ovplyvnený Hegelovou filozofiou dejín (o tom pozri: Hegel 1957, 66), podľa ktorej majú svoje opodstatnenie len národy späté s nejakou formou štátneho zriadenia.

Svojím úsilím vyplniť existujúcu historickú medzeru a podčiarknuť územné právo Slovákov vyslovuje subjektívne presvedčenie o slovenskom národe ako najstaršom národe i najodolnejšom etniku „*na Uhorskej zemi*“: *kolkje ten tu národu dočkau, kolkje staďjalto vistrájau, kolkje prežiu a hinuťja i vimjeraňja ich svedkom bou! [...] Potratili sa druhje národu, ale on je ten istí, o ktorom najstaršje svedectvá o zemi spomínajú*“ (Štúr 1845a, 2).

L. Štúr prehľadom najstarších „slovenských“ dejín prezentuje svoju konceptualizáciu „mílnikov“ slovenských dejín, ktoré tvoria rámec pre vyhraňovanie charakterových vlastností veľkomoravských panovníkov i miery ich vkladu do „klenotnice slovenskej národnej kultúry“. Výsledkom „konštruovania“ historickej pamäti je tak formovanie politických osobností veľkomoravského štátu ako národných symbolov Slovákov a akéhosi „kánonu“ vzorových vlastností panovníka: Mojmir

<sup>1</sup> Veľkomoravská a cyrilo-metodská tradícia (o rozdieloch pozri Hetényi – Ivanič 2017) sú prítomné nielen v literárnej tvorbe obdobia romantizmu, ale aj v nasledujúcich obdobiach ako inšpiračný zdroj literárnej tvorby, prostredníctvom ktorého sa „celé stáročia budoval a formoval duchovno-kresťanský prúd slovenskej literatúry“ (Gallik 2018, 36). Veľkomoravské reálie sa však objavujú aj vo filmovej i televíznej tvorbe (pozri napr. Timko 2019), ale aj v urbanonymii slovenských miest (z oblasti výskumu nitrianskej urbanonymie pozri napr. Tkáč-Zabáková 2020), čo je podmienené okrem iného aj tým, že základné zázemie slovenskej kultúry tvorí kresťanstvo (Gallik 2016, 99).

vyniká múdrosťou a strategickosťou (Štúr 1845c, 18), Rastislav, „muž znamenitý“ (Štúr 1845c, 20) svojimi mimoriadnymi zásluhami na šírení kresťanstva a vzdelanosti (Štúr 1845d, 25), Svätopluk, „sebevoľník“ (Štúr 1845c, 20), po mladíckej nerozvážnosti, zmámený mocou zas „hrdinskou myslou“, „neoblomnosťou“, „srdečnou oddanosťou“ k svojmu národu (Štúr 1845d, 26), Mojmir, najstarší Svätoplukov syn, „muž veľký“, „hodný syn otca svojho“, napriek bratozrade i viacerým hrozbám „stojí pevne ako skala“ i na „rozvalinách“ upadajúceho „kráľovstva“ (Štúr 1845d, 27). V Štúrovom koncepte dejín vyniká medzi veľkomoravskými panovníkmi knieža Rastislav, ktorý svojou politikou a iniciatívou o vlastnú cirkevnú organizáciu prispel k nezávislosti veľkomoravského štátu. Zároveň sa verbalizuje polarita medzi „statočnými a spravodlivými vládcami“ Veľkej Moravy a ich protivníkmi, čo evokuje Herderom proklamované pozitívne vlastnosti pripisované Slovanom a expanzívnosť i bojovnosť ďalších národov (Bavorov a Hunov) (o stvárňovaní postáv v historickom žánri Bílik 2008).

## Sládkovičovo zrkadlenie dejín

Spomienka na Veľkú Moravu je verbalizovaná v básni Andreja Sládkoviča *Morava* (1846, 377). Svojím názvom a zacielenosťou odkazuje na geografickú situovanosť veľkomoravskej ríše, i keď na tomto mieste stojí za zmienku existencia teórií, podľa ktorých miestom cyrillo-metodského pôsobenia bolo južnoslovanské, a nie západoslovanské územie. Sládkovičom spomenuté centrá Velehrad, Devín, Hostýn, Nitra však jednoznačne demonštrujú, že ide o územie západných Slovanov.

Rieka vystupuje ako symbol pominuteľnosti i časovosti, ale aj ako pamätník „rany mohutného osudu“, umocňovaný opakujúcim sa obrazom hrôzy („hlas vetrou strašný“, „úkaz to strašný“, „zjavisko hroznuo“), ktorý ústi do melancholickej nálady, obrazu „smutnej vodi“ i „zdrvivujúceho“ položenia národa. Panuje „tichosť“, „nešťastie tóna“, „divá nemota“. Nejde pritom len o „kontrast minulosti a prítomnosti“, ale aj „pasivitu“ človeka a pokojne plynúceho toku „výjavov minulých“, impresie, na ktorých visí ten „tieň strašný“, ozýva sa „stonba slepcova“, „pút brinkot – a šum purpury“.

Nejde teda o oslavu „zlatého veku“, ale zachytenie „tragického“ osudu. A. Sládkovič si zámerne vyberá z veľkomoravských dejín mocenské nezhody, ktoré napája na súčasnosť. Na ich pozadí sa potom zväčšuje potreba jednoty, vzájomnosti, teda hodnôt, ktoré sa môžu stať zárukou budúcnosti i pretrvávania.

## Velehrad a kultúrna pamäť

Posilňovanie slovanskej národnej identity sa uskutočňovalo i prostredníctvom ciest po slovan-ských krajinách a publikovaním opisu zážitkov z týchto ciest<sup>2</sup>. Niektorí z autorov sledovali okrem národného zreteľa i konfesionálne ciele, t. j. usilovali sa posilňovať slovenskú národnú identitu prostredníctvom zdôrazňovania významu pôsobenia sv. Cyrila a Metoda.<sup>3</sup> Na podoprenie uvede-ného názoru možno uviesť cestopisnú črtu Velehrad J. K. Viktorina.

Aj keď je J. K. Viktorin známy najmä svojou organizačnou činnosťou v prospech rozvoja literatúry (vydával almanachy *Concordia* a *Lipa*, z jeho iniciatívy boli vydané diela J. Hollého,

<sup>2</sup> O fenoméne cestovania/cestopisu v iných vzťahoch a súvislostiach pozri aj Antošová 2015.

<sup>3</sup> Niekoľko takýchto príspevkov vzniklo v 2. polovici 19. storočia pri príležitosti ďakovnej púti Slovanov do Ríma v roku 1881, ktorá bola odozvou na encykliku *Grande Munus* pápeža Leva XIII. (Ivanič 2019, 98-106; Hetényi – Ivanič 2020, 61-82).

J. Pallárika, J. Záborského a i.),<sup>4</sup> rovnako bol i sám literárne činný. Do Orla tatranského prispieval nielen recenziami, ale aj ďalšími článkami, v ktorých výrazne rezonujú „*vílevi láske k národu muojmu horúcej*“ (Viktorin 1846, 183). Bol pritom presvedčený, že angažovanosť v národnom rozvoji nájde svojich zástancov nielen v kruhu Slovákov, ale aj celého Slovanstva (Viktorin 1846, 183). V III. ročníku literárnej prílohy Slovenských národných novín bola publikovaná na pokračovanie jeho cestopisná črta *Velehrad*. Na spätosť s veľkomoravskou tradíciou odkazuje už samotný názov príspevku, a hoci vytvára „*svojím dokumentárnym obrazom súčasnosti a jej problémov akúsi organickú protiváhu umeleckej fikcii, sprostredkujúcej aktuálne otázky doby cez historické deje a postavy*“ (Klátik 1968, 142), je zjavné, že J. K. Viktorin vníma Velehrad predovšetkým ako architektonický symbol „*zašlého sveta*“, „*figuru vzpomínání*“ (Assmann 2016, 53) na „*majestátnu, na kresťanských základoch založenú krajinu*“: „*Velehrad je mesto chatrnuo, ale keď ňje z inšjeho ohladu, aspon že meno dakedajšjeho sídla králov Velko-Moravských zdedilo, pozornosti je hodnuo*“ (Viktorin 1847a, 627).

Začlenenie istých historických udalostí do kolektívnej pamäti predpokladá uvedenie si ich existencie, významu i zabezpečenie ich „*pretrvávania*“. Teda J. K. Viktorinov „*historický diskurz*“ možno vnímať v duchu úvah J. M. Lotmana a B. A. Uspenského: „*Jelikož kultura vnímá vlastní existenci, jedině pokud může sama sebe identifikovat s ustálenými normami vlastní paměti, nepřetržitost paměti bývá obvykle ztotožňována s nepřetržitostí existence. [...] kultura se orientuje na minulost, což ji zaručuje nutnou stabilitu, jednu z nezbytných podmínek existence*“ (Lotman – Uspenskij 2003, 41). J. K. Viktorin tak samotnou cestou na Velehrad, zmienkou „*o dakedajšj nádhere, kremobičajnej pevnosti a sláve velebnjeho Velehradu za času panovaňja vítazních králov Velko-Moravských*“ (Viktorin 1847a, 627) sa usiluje vzbudiť pocit hrdosti na minulosť, či formovať absentujúce „*slovanské sebauvedomenie*“.

Velehrad, ako uvádza, je „*najpamätnejším*“ miestom pre Slovana na Morave (Viktorin 1847a, 627). Pre uvedené priestorové vnímanie možno využiť teoretické vymedzenie kategórie pamätných miest. Pamätné miesto sa podľa nemeckej egyptologičky A. Assmanovej, nadväzujúcej na francúzskeho historika P. Nora, vyznačuje „*diskontinuitou, [...] nápadnou diferencí mezi minulostí a přítomností. Na pamětním místě příběh dál nepokračuje, nýbrž byl více či méně násilně přerušen. Onen přerušžený příběh se zhmotnil v ruinách a reliktech, které se v okolí vyjímají jako cizí prvek. [...] Aby přesto mohlo nadále trvat a mít platnost, musí se vyprávět nějaký příběh, který ztracené milieu doplňkově nahradí*“ (Assmanová 2018, 347-348). Svoje vymedzenie konkretizuje na príklade Ríma, v ktorom je medzi minulosťou a prítomnosťou priepasť v dôsledku straty záujmu obyvateľstva o minulosť. F. Petrarca, ktorý navštívil pamätné miesta antického Ríma, stelesňuje podľa A. Assmanovej „*vědomí rozchodu s tradicí a zapomnění, stejně tak jako sen o politickém a kulturním znovuzrození antiky*“ (2018, 350). Analogicky to možno uplatniť vo vzťahu k J. K. Viktorinovi – rozprávačovi, ktorý podobne predostiera obraz „*pasívneho zabúdania*“ (Kubišová 2015, 84), ľahostajného či nevšímavého postoja k minulosťi na jednej strane, ale aj spomienky na významné kultúrne i náboženské centrum, z ktorého sa šírilo kresťanstvo do ostatných častí krajiny. „*[...] teda som ja v rozhorlení slovanskom volať prinútení: Slovaňja! Moravskí a Slovenskí kmenovci! Čo sa to robí so svatimi pamjatkami premena Vášho? [...] Znameňitích básňnikov, hlboko umních filosofov, víborních spevákov a iních vzňešeních jednotlivcov chalupi, šati, ano i holje mjeta drahím peňjazom národu zakupujú, abi sa vo všetkej účtívosti čo najďalším potomkom zachovať mohli; a Vi ňeddbaliví Slovaňja! Chrám*

<sup>4</sup> Na jeho prínos i osobnú zaangažovanosť upozornili v poslednom desaťročí J. Demmel i H. Rusnáková. Pozri H. Rusnáková *Búrlivý život J. K. Viktorina* (Nové Zámky, 2011), J. Demmel štúdia *Výlet do minulosti maďarského národa? Slovenské životné dielo Jozefa Viktorina a vyšehradské hradné ruiny* (2015, 100-122). Okrem iného J. Demmel upozorňuje aj na to, že J. K. Viktorin sa v dôsledku istej opatrnosti podpisoval pod svoje články písmenom „i“.



boží, v ktorom sa najprú zaligotala zornica spaseňja Vášho, ktorí je jedíni čo z vihubenjeho slávneho dakdy Velehradu svojou chmúrnou postavou sa ešte vipína, v ktorom posvätná kráčala noha Methoda za vaše šasnúo i večnúo spaseňja sa ustávajúca, v ktorom slávni praotcov Vašich královja vrúčne prosbi visjelali k trón všemohúceho za budúcnosť Vašu, slovom chrám, ku ktorjemu velebím múrom ako ku mjestu svatjemu s úctou bi sťe sa bliit mali, chrám ten pamätní, historickí, Vám svatí, zñeucitř, spustošitř ñehať dosť sťe lahostajní!“ (Viktorin 1847b, 634).

Velkomoravská tradícia je tu oživovaná prostredníctvom zlomových historických udalostí – zmienkou o žiadosti Rastislava, príchode Konštantína a Metoda a ich christianizačnej činnosti, vrátane rozvoja sakrálnej architektúry. Tieto „pevné body“ kultúrnej pamäti (Assmann 2016, 53) slúžia J. K. Viktorinovi ako argumenty na podporu toho, že Velehrad je starým mestom, a jeho „symbolická aura“ – chrám, „o ktorom ide povest' ñeomílna, že od samích apoštolov Slovanských Cyrilla a Methoda okolo roku 870 – 875 posvätení bou“ (Viktorin 1847 a, 627), je „vrastený do obrazu mesta' ako ‚svedok‘, ako ‚miesto pamäti‘“ (Bilik 2008, 26).

P. Nora pritom „miesto pamäti“ chápe ako „fosílie“, „v níž paměti utvářené vědomí přetrvává v historii, která se k němu obrací, protože je nezná. [...] Je tím, co je vyměšováno, vztyčováno, ustavováno, sestrojováno, vyhlasováno, umělými prostředky a vůli udržován společenstvím [...]. Místa paměti se rodí a žijí z pocitu, že neexistuje žádná spontánní paměť, že je třeba vytvářet archívy, že je třeba slavit výročí, organizovat oslavy [...], protože tyto úkony nejsou přirozené. To proto menšinami prováděná obrana paměti, která se utekla do privilegovaných a žárlivě strážovaných ohnísek, pouze nanejvýš rozžhavuje pravdu všech míst paměti“ (1998, 13-14). Podobne aj A. Assmanová vníma miesta pamäti ako „fragments ztracené či zničené životní souvislosti. Neboť zřeknutím se a zničením určitého místa jeho příběh ještě nemizí; drží se pevně materiálních zbytků, které se stávají prvky vyprávění, a tím opět styčnými body nové kulturní paměti. Tato místa ovšem vyžadují výklad; jejich význam musí být dodatočně zajištěn [...]“ (2018, 348). Teda ako podstatný znak miest pamäti, svedectva „o jiném věku, o iluzích věčnosti“ (Nora 1998, 13), sa javí uchovávanie a aktualizácia „minulého“ vo vedomí skupiny či spoločenstva a ich vznik podľa P. Noru (1998, 7) podmieňuje absencia „prostředí paměti“.

Velehrad je príkladom nielen pamätného, ale aj posvätného miesta, resp. ako definuje A. Assmannová historického pamätného miesta „ojedinělého a minulého setkání s Bohem“ (2018, 343). Jednotlivé časové roviny sa odhaľujú cez jestvujúci stav „velavážnej pamätnosti“ (Viktorin 1847a, 628), „materializovaného znaku času v priestore“: čas minulý, obdobie pre slovanstvo i Európu mimoriadne významné, a čas prítomný, „žalostivý“, ohrozujúci národnú identitu desakralizáciou a deštrukciou jeho „posvätných hodnôt“.

Velehrad-mesto sa stáva sémantickým poľom, „bachelorovým textom-tkaninou“, v ktorom sa dôležitejším ako zachytenie atmosféry doby stáva „starobylosť národa“ a „proces spomínania“. To, že Velehrad je exemplárnym príkladom zamyslenia sa nad dejinami (okrem cyrillo-metodskej misie prevrstvuje totiž aj cisterciánsku, jezuitskú a diecéznu spiritualitu, o tom pozri: Altrichter 2016, 31), príkladom prestupovania časových dimenzií – „chronotypu ‚kdysi a tam‘“ i „chronotypu ‚teda tady‘“ (Hodrová 2006, 108), sa vyjavuje skrz „architektonického textu mesta“. Hoci v jeho štruktúre sú stavby rôznych štýlov i rôznych období, profánne i sakrálne (kaštieľ a chrám), ako podstatná sa ukazuje polarizácia založená na architektonickej a historickej hodnote („pamätní, tak velkú historickú hodnotu majúci chrám“, „v slohu najstarodávnejšom“, Viktorin 1847a, 627-628; ale aj „vo dvore kaštieľa [...] v novom slohu vistavání kostol, [...] ale žjadnej historickej znameñitosti“, Viktorin 1847a, 627). To, že J. K. Viktorin venuje najviac pozornosti starobylému chrámu, jeho úpadku a zneucteniu, nie je náhoda. Súvisí to s „pronárodným cítením“ i autorskou stratégiou. Stvárnenie „nemilosrdného“ osudu jedného z centier cyrillo-metodskej misie na Veľkej Morave ako dôsledok nezájmu o minulosť evokuje „rozpoloženie“ slovenského národa: „chrám na hanbu a potupu svetskú nahádzañím doñ slami a inšjeho ñerjadu poškvřñili a takím činom sebä alebo

za zlostných, alebo za hlúpich, alebo aspon za veľmi lahkomyseľných vihlásili“ (Viktorin, 1847a, 627). Z Viktorinovej črty vane síce ostrá kritika existujúcich pomerov, no nezostáva len pri zhodnocovaní jestvujúceho stavu. Spolu s výzvou predostiera spôsob revitalizácie tejto kultúrno-historickej pamiatky. „Pokim len Tatri stoja, všetkjemu potupnjemu so svatimi vecami slovanskými zachádzajú zmužilo sa oproti postavíme! [...] Zňeucťeňja chrámu tohto pamätneho sa tíka celjeho Slovanstva, menovito ale a najviac Moravanov a Slovákov, preto vec táto všetkej pozornosti hodná má sa hore vzjať a náležite povážiť [...]“ (Viktorin, 1847b, 634).

J. K. Viktorin svojou cestopisnou črtou sa usiluje intencne zasahovať do historického povedomia recipientov, potvrdzujúc, že Veľhrad je „prostorem, kde pamäť začíná pracovať a skládať obrazy minulosti do príbehu“ (Šubrt et al. 2015, 36).

## Nitra – „časový model“ pamäti

Ďalším príkladom nadväznosti na kultúrne dedičstvo Veľkej Moravy je báseň *Noc v Nitre* zvolenského rodáka, redaktora a spisovateľa Mikuláša Štefana Ferienčíka. Obraz priestoru a jeho postavenia sa pohybuje na časovej osi minulosť – prítomnosť – budúcnosť. Prítomnosť v perspektíve „dávnej slávy“ sa javí ako „čas barbarstva“, „tmavej noci“. Noc a temnota sú symboly chaosu, neprítomnosti Boha a svetla (Biedermann 1992, 197, 307), čo evokuje prázdny priestor bez života. Únik z tejto ťaživej situácie ponúka hľadanie stálosti, resp. večnosti, ktorá je zahmlená, tmavá, artikulovaná aj výrazmi s negatívnou výpovednou hodnotou („ňjet šlaku života“, „hvjezda sa neli-gotá“, „slnko ňekrjesi“, „nesláva“).

„Oj Nitra, Nitra! Kde je Tvoja sláva?  
Kde Tvojho slnka ligotavá žjara?  
Z víšavi ňeba skloňila sa hlava,  
V prachu sa krije Tvoja sláva stará!  
Tmavá, tmavá noc – hvjezda Ťi ňesvjeti!  
Oj kde máš, kde máš dávnej slávi deti? [...]“ (Ferienčík 1847, 433).

Dôraz sa presúva na motív prebudenia – šírenie „svetla“ (vzdelania a osvety), ktoré spočíva nielen v „činnorodosti“ v prospech národa, ale aj v angažovanom vzťahu k minulosti, v pochopení toho, čo v nej bolo zásadné. Prirodzene, k tomu je potrebné vzdelanie a osveta.

„Bud' zmrtvíchvstaňja, aj svedkom rodákov,  
Vstúp že Ti zase do slávnich mjest radu!  
Z prachu, zo zeme ňech skvitňe krásni kvet,  
Akjeho dosjal ňevideu šíri svet“ (Ferienčík 1847, 433).

Obraz „dejinnosti bez pohybu či rastu“ je vzápätí vystriedaný vierou vo „vykúpenie a spásu“. Lyrický subjekt odkazuje na „transcendentálnu skutočnosť“, objavuje obrodzujúcu silu „Božieho slova“, evanjelia hlásaného Cyrilom a Metodom, ktorí pretvorili národ na kultúrne i mravne vyspelý, schopný rozvíjať svoje životné schopnosti. M. Š. Ferienčík tak svojou básňou evokuje súbor významov spätých s udalosťou, ktorá sa nezmazateľne zapísala do dejín a kultúry nielen Veľkej Moravy, ale aj celej Európy.

Záujem o minulosť patrí k typickým znakom slovenského romantizmu. Preto možno súhlasiť s názorom M. Doormana: „Romantici nejenže starověk a středověk kladou vlastní době za vzor, ale

svou dobu chápou, stejně jako tomu bylo ve starověku, jako úpadkovou“ (Doorman 2008, 103). Platí to i vo vzťahu k štúrovej generácii, ktorá námety z veľkomoravskej histórie využíva na podporu svojej historicity i exponovanie lepšej budúcnosti. Kým u L. Štúra dominuje obraz Veľkej Moravy ako príklad autochtónnosti slovenského etnika, t. j. politický aspekt, J. K. Viktorin, A. Sládkovič i M. Š. Ferienčík reflektujú predovšetkým kultúrny prínos byzantskej misie, kultúrne dedičstvo Veľkej Moravy a pôsobenie Cyrila a Metoda sa pre nich stáva najväčším slovanským i slovenským „imaním“.

## REFERENCES

- Altrichter, Michal*. 2016. Setkání Východ – Západ na Velehradě. In Ambros, Pavel (eds.). Velehrad na křižovatkách evropských dějin. Olomouc, 31-32.
- Antošová, Marcela*. 2015. Tatarkov človek na cestách. In Hrabal, Jiří (eds.). Fenomén cestopisu v literatuře a umění střední Evropy. Olomouc, 289-301.
- Assman, Jan*. 2016. Kolektivní paměť a kulturní identita. In Kratochvil, Alexander (ed.). Paměť a trauma pohledem humanitních věd. Praha, 53-61
- Assmannová, Aleida*. 2018. Prostory vzpomínání: Podoby a proměny kulturní paměti. Praha.
- Biedermann, Hans*. 1992. Lexikón symbolov. Bratislava.
- Bílik, René*. 2008. Historický žánr v slovenskej próze. Bratislava.
- Dohnáni, M.* 1846. K rodu muojmu. In Orol Tatránski 1/22, 1.
- Demmel, József*. 2015. Výlet do minulosti maďarského národa? Slovenské životné dielo Jozefa Viktorina a vyšehradské hradné ruiny. In Acta Historica Neosoliensia, 18/1 – 2, 100-122.
- Doorman, Maarten*. 2008. Romantický řád. Praha.
- Ferjenčík, Štefan*. 1847. Noc v Nitre. In Orol Tatránski 2/55, 433.
- Gallik, Ján*. 2016. Sts. Cyril and Methodius in Slovak poetry of the 20th and 21st century. In Konštantínove listy [Constantine's Letters] 9/2, 98-105.
- Gallik, Ján*. 2018. Cyrillo-metodská tematika v literatúre pre deti a mládež. In *Bibiana* 25/1, 36-45.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich*. 1957. Filozofia dejín. Bratislava.
- Hetényi, Martin – Ivanič, Peter*. 2017. On problems with the perception of the Cyrillo-Methodian cult in the modern history of Slovakia. In *Muzeológia a kultúrne dedičstvo* 5/2, 77-91.
- Hetényi, Martin – Ivanič, Peter*. 2020. Reflexia encykliky Grande munus a ďakovnej púte Slovanov do Ríma v slovenských a českých katolíckych kruhoch v 19. storočí. In Letz, Róbert – Judák, Viliam (eds.). Cyrillo-metodská tradícia ako spájajúci fenomén. Nitra, 61-82.
- Hodrová, Daniela*. 2006. Citlivé město (eseje z mytopoetiky). Praha.
- Ivanič, Peter*. 2019. Encyklika Grande munus a jej odozva u slovenských katolíkov. [The Encyclical Grande Munus and a Response to It from the Slovak Catholics]. In Konštantínove listy [Constantine's Letters] 12/2, 98-106.
- Klátik, Zlatko*. 1968. Vývin slovenského cestopisu. Bratislava.
- Kubišová, Zuzana*. 2015. Kolektivní paměť a národní identita. In Maslowski, Nicolas et al. (eds.). Kolektivní paměť: K teoretickým otázkám. Praha, 82-112.
- Lotman, Jurij Michajlovič – Uspenskij, Boris Andrejevič*. 2003. O sémiotickém mechanismu kultury. In Glanc, Tomáš (eds.). Výbor z prací tartuské školy. Brno, 36-58.
- Nora, Pierre*. 1998. Mezi pamětí a historií. In Bensa, Alban (eds.): Antologie francouzských společenských věd: Politika paměti. Praha, 7-32.
- Rusnáková, Helena*. 2011. Búrlivý život J. K. Viktorina. Nové Zámky.
- Sládkovič, Ondrej*. 1846. Morava. In Orol Tatránski 2/48, 377.

- Škvarna, Dušan. 2004. Začiatky moderných slovenských symbolov: K vytváraniu národnej identity od konca 18. do polovice 19. storočia. Banská Bystrica.
- Štúr, Ľudovít. 1845a. Najstaršie prihodi na zemi Uhorskej a jej základi. In *Orol Tatránski* 1/1, 1-6.
- Štúr, Ľudovít. 1845b. Najstaršie prihodi na zemi Uhorskej a jej základi. In *Orol Tatránski* 1/2, 10-12.
- Štúr, Ľudovít. 1845c. Najstaršie prihodi na zemi Uhorskej a jej základi. In *Orol Tatránski* 1/3, 17-20.
- Štúr, Ľudovít. 1845d. Najstaršie prihodi na zemi Uhorskej a jej základi. In *Orol Tatránski* 1/4, 25-27.
- Štúr, Ľudovít. 1845e. Najstaršie prihodi na zemi Uhorskej a jej základi. In *Orol Tatránski* 1/5, 33-36.
- Štúr, Ľudovít. 1987. O poézii slovanskej. Martin.
- Šubrt, Jiří et al. 2015. Soudobé teorie sociální paměti. In Maslowski, Nicolas et al. (eds.). *Kolektivní paměť: K teoretickým otázkám*. Praha, 31-45.
- Timko, Štefan. 2019. Reflection of the Life and Work of Cyril and Methodius in Television, Film and Internet Production from the 1980s to the Present. In *Konštantínove listy [Constantine's Letters]* 12/1, 159-171.
- Tkáč-Zabáková, Lenka. 2020. Odkaz Veľkej Moravy v urbánnom priestore mesta Nitry. In *Quare 2020: recenzovaný zborník príspevků interdisciplinární mezinárodní vědecké konference doktorandů a odborných asistentů*. Hradec Králové, 1277-1282.
- Vargová, Zuzana. 2012. Topos „zakliatej krajiny“ v literárnej tvorbe romantikov. In Komenda, Petr et al. (eds.). *Místo – prostor – krajina*. Olomouc, 143-152.
- Viktorin, Jozef Karol. 1846. Literatura. In *Orol Tatránski* 1/23, 181-183.
- Viktorin, Jozef Karol. 1847a. Velehrad. In *Orol Tatránski* 3/79, 627-629.
- Viktorin, Jozef Karol. 1847b. Velehrad (Dokončenia). In *Orol Tatránski* 3/80, 633-634.

doc. PhDr. Zuzana Vargová, PhD.  
Constantine the Philosopher University in Nitra  
Faculty of Central European Studies  
Institute of Languages and Cultures of Central Europe  
Dražovská 4  
949 74 Nitra  
Slovakia  
zvargova@ukf.sk  
ORCID ID: 0000-0001-7210-697X  
WOS Researcher ID: AAE-5179-2020  
SCOPUS Author ID: 57215082842

# PIONEERS OF CLERICAL FASCISM? MYTHICAL LANGUAGE OF REVOLUTIONARY POLITICAL CATHOLICISM IN SLOVAKIA AND VISIONS OF A “NEW NATION”<sup>1</sup>

Anton Hruboň

DOI: 10.17846/CL.2021.14.1.131-145

**Abstract:** HRUBOŇ, Anton. *Pioneers of Clerical Fascism? Mythical Language of Revolutionary Political Catholicism in Slovakia and Visions of a “New Nation”*. Clerical fascism is among the vaguest and most corrupted terms in the political lexicon. As a result of abuse by the Communist regime for political purposes, it became an ideological label and insult after 1948. The present study attempts to revive this devalued term over the background of an analysis of the political language and ideology of Rodobrana, considered the first fascist movement in Slovakia (1923 – 1929). The study defines clerofascist ideology as a system of opinions, ideas and worldviews, functionally combining clericalism and fascism into a coherent worldview. The presented case study proves that, although clerical fascism has never formed the basis of any European regime, several variously significant political movements, including the Slovak Rodobrana, met its definition criteria. After outlining the methodology and general continental European context of the issue, the study analyses the forms of militarization of Catholicism in Slovakia after 1918, the formation of the concept of mystical ultra-nation, as well as the Rodobrana’s vision of establishing a new religious community. The paper pays special attention to the work performed by the myth of purity in the political language of the Rodobrana, the political instrumentalization of Christ and his sacred blood in the context of creating the “revived nation”.

**Keywords:** clerical fascism, Blood of Christ, Rodobrana, Hlinka’s Slovak People’s Party, Vojtech Tuka, Slovak fascism, political mysticism, mythic language

## Clerical fascism – between an ideological label and an analytical tool

The term *clerical fascism* provokes rather passionate reactions in the Slovak milieu. In general, it is considered a product of post-1948 Marxist-Leninist historiography, which attempted to embed the Church and fascism in a mutually compromising correlation, thus killing two birds with one stone, so to speak. Despite some efforts to give it scientific weight (Sirácky 1955), Marxist-Leninist historiography used the term very vaguely, as an ideological weapon against the enemies of the Communist regime, with the result that the term was perceived as an empty label for many

---

<sup>1</sup> This work was supported by the Slovak Research and Development Agency under the Contract no. APVV-19-0358. The study is also an outcome of the KEGA project no. 002UMB-4/2019 *Kultúrne kódy „Novej Európy” na Slovensku v rokoch 1938 – 1945 v medzinárodnej komparatívnej perspektíve (Cultural codes of the “New Europe” in Slovakia 1938 – 1945 in an international comparative perspective)*. Basic research was supported by the Fondation pour la Mémoire de la Shoah (Paris) as part of the project *Quest for Cultural Roots of Holocaust in Slovakia: The Making of Hlinka’s Slovak People’s Party’s Anti-Semitic Ideology (1890s – 1920s) from a Transnational Perspective and Its Foreign Inspirations*.

years after November 1989. The first attempt to revive the term clerical fascism as an analytical tool for defining the specific synthesis of Christian teachings (of any denomination) and fascist ideology was presented by historian Miloslav Szabó in his monograph *Klérofašisti (Clerical Fascists)* (Szabó 2019). As Szabó noted in his previous study, while many historians are tempted to apply this term to the regimes of entire states (Austria, Slovakia, Croatia etc.), studies of national manifestations of clerical fascism should instead focus on *fascistization from below* by individuals, such as clergy, theologians, Catholic intellectuals, journalists and participants in intellectual fora, who – with their radicalised perceptions of religion – had the potential to influence other people's thinking and actions directly (Szabó 2017, 683). For a regime to be called “fully fascist”, the Church would have to control its social institutions (or directly rule over them) and introduce a form of “secular theocracy” under ecclesiastical supervision. This, however, never happened in any country. Not even did the Slovak State's Hlinka's Slovak People's Party's (*Hlinkova slovenská ľudová strana* – HSĽS) regime in 1939 – 1945 become clerical-fascist in terms of a functional connection between Catholicism and National Socialism, despite Štefan Polakovič and Ludovít Zachar's efforts (Polakovič 1940, Zachar 1940) to formulate a nationally specific ideology of *Slovak national socialism*. Their efforts were eventually reduced to unavailing apologetics alleging the compatibility of National Socialism with Catholic doctrines and papal encyclicals.

The British political theoretician Roger Griffin, currently the author of the most respected theory of fascism, has also emphasized the impossibility of correlating fascism and Christianity in the context of political regimes. Like Szabó, Griffin asserts that in a historical context the term clerical fascism can correctly be used only with reference to individual attempts to confer a political (fascist) dimension to religion, either by succumbing to the redemptive quality of fascism (“fascism as a secular means for the edification of faith”) or, more radically, by an intuitive or targeted erasure of differences between the fascist and the Christian ideas of rebirth, both of which constitute central myths in their respective ideologies (see Griffin 2008). This perception of the relations between fascism and Christianity results from the fact that in the first half of the 20th century (but also in the postmodern period), fascism and Christianity had common enemies, embodied in particular by liberals and socialists, which made many believe that the political victory of fascism would lead to the elimination of the greatest rivals of Christian traditionalism. The convergence of Christianity and fascism was also facilitated by an essentially similar project of palingenesis, framed by a “spiritual revival”, and the firm belief that fascist movements and ideas were the best possible political means for the protection and promotion of religious interests (Pollard 2007, 435, 443; Costa Pinto 2017, 3-41).

At the turn of the 20th century, a number of philosophers and political theorists contemplated the need to create a model for a new type of politics – a kind of *political religion* or *sacralised politics* (Gentile 2008). They believed that the strict boundaries separating the sphere of politics from that of organized religion (the Church) had to be erased, as they did not reflect the fast pace of modernity and could not adequately react to its challenges. French thinker Georges Sorel, the founder of anarcho-syndicalism who later directly influenced Benito Mussolini, emphasized in his teachings the significance of *myth* as a key factor in mobilizing the masses (Sternhell 1994, 152-159). The mobilizing potential of myth also inspired Alfred Rosenberg, one of the principal ideologists of the National Socialist German Workers' Party (NSDAP). Influenced by “fathers” of modern racism Arthur de Gobineau and Houston S. Chamberlain, Rosenberg emphasized in his characteristically titled work *Der Mythus des 20. Jahrhunderts* the need to raise religion and politics to a new level by uniting them into a political movement imitating the Church hierarchy, thus creating *a new myth* in the nation that would awaken its racial consciousness and make the nation devote itself entirely to the mythical ideal – the cult of pure Aryan blood transcending all other values (Gregor 2015, 270). While Rosenberg's theories, conceived gradually from 1917

on, did not provide answers to practical questions concerning the functioning of the German *Volksgemeinschaft* under the leadership of Hitler’s NSDAP, his blood myth framed the spiritual world of the National Socialist regime until the very end. Rosenberg’s concept comprised a certain extension to National Socialist thought regarding the categories of Aryan purity and constituted the basic framework for *a new type of society*, which European fascism, not only in its German national permutation, sought to achieve. Despite employing religious concepts and indirectly affecting a number of nationalist and fascist movements, as well as other movements flirting with fascism (including the HSELS), Rosenberg’s concept was not essentially theistic. His myth borrowed from Christian faiths only their allegorical images, not their teachings (Gregor 2015, 271; see also Szabó 2005). For this reason, it cannot be categorised as clerical fascism.

However, efforts to establish clerical fascist ideology as *a coherent system of opinions, ideas and worldviews* did appear in Europe in both the interwar period and during the Second World War. It is also important to note that they were not marginal movements. Perhaps the most typical example of an attempted fusion of Christianity and fascism was the Romanian Legion of the Archangel Michael (*Legiunea Arhanghelului Mihail*), also known as the Legionary Movement (*Mișcarea Legionară*) or Iron Guard (*Garda di fier*). The ideology of the Legionary Movement incorporated the ideas of Messianic nationalism, national and spiritual rebirth, regeneration, martyrdom, the death cult, and saints keeping watch over legionaries from the heavens. An important part of this ideology was the fetishization of the “political army” and the values of militarism, which were necessary in the process of the nation’s spiritual revival. Followers of the charismatic leader Corneliu Codreanu believed themselves to be a divine instrument on the path to the nation’s salvation, which the legionaries, after their political victory, would tear from the hands of the “Jewish Bolsheviks”. They also believed that their aim of achieving an all-embracing palingenesis was blessed by God, whom they worshipped at their conventions and meetings in an array of rituals derived from the rite of the Orthodox Church (including the iconization of the movement’s leaders and martyrs), or from earlier religious sources (e.g. thematization of the “crusader spirit” inspired by medieval knightly orders, various stylizations of the cross and swastika, consecration of the movement’s martyrs etc.). This made the Legion a real bearer of a fascistized Christianity framed by ecumenical heroism (Iordachi 2010, 351-353). Codreanu himself did not have an ambition to create a new political platform. He argued that his movement only desired to unite into one whole all that was *healthy* in the Romanian milieu, and by means of a cultural-religious revolution impose the rule of *omul nou* (new man) in the country, thus establishing the rule of the creative synthesis of all positive achievements of the “Romanian spirit” (Payne 1997, 281), whose “believers” would gather in the spiritual unity of a *legionary family* (Schmitt 2016, 175-180), a kind of sacralised national community (see Maximová 2020, 198-199).

The link between a militant understanding of Christianity and fascism may also be traced in the ideology of the Belgian Rexist Party (*Parti Rexiste*). These young Belgian Catholics, led by the charismatic journalist Léon Degrelle and encouraged by Pius XI’s encyclical *Quas Primas*, professed a radical understanding of Catholicism that departed from the conservative Catholic Party (*Parti catholique*), which had been part of the Belgian political landscape since 1869 (Conway 1993, 9-10). Degrelle, influenced by Maurras’ movement *Action française*, which was considered the precursor of the modern European far right, unleashed a campaign in Belgium for the “return to purity and spiritual values”, which he presented as a political crusade under the slogan *Rex vaincra* (*The king will win*), referring to Belgium’s monarchist as well as Christian traditions. His Rexist movement, founded in 1935, soon lost its exclusively religious character and opened up to all Belgians. In his propaganda, Degrelle did not hesitate to openly attack the representatives of the Catholic Church and accuse them of corruption, proclaiming the need to purify society in order to create a *healthy* nation, to impose the rule of an authentic “dictatorship”

of Christian dogmatic theology in public life, and to save the world by “heroes and saints who would carry out the reconquista” (Kedward 1969, 94-99; Griffin 1995, 205).

Another example of an intended unification of Christianity and the fascist visions of the world is the relatively small but – with respect to comparative fascist studies – very interesting Irish movement *Architects of the Resurrection/Ailtirí na hAiséirghe* (1942 – 1958). Its leader, Gearóid Ó Cuinneagáin, saw Ireland as an “apostolic state” which, building on the country’s neutrality in World War II, would become a spiritual revivalist of the continent, corrupted by the sin of war, and restore the “Christian race” to its identity. Under the leadership of the Architects of the Resurrection, Ireland was to play a key role in the “Rechristianisation of Europe”, a Europe infected by materialism, capitalism and communism, and, by combining traditionalist belief with modernity, bring a spiritual revival to the continent. Ó Cuinneagáin called for the instalment of a new order by spiritual revolution. In his “model Christian state”, a completely new type of civilisation would be established, spreading its message like the medieval Irish missionaries. Despite distancing himself from Hitler and Mussolini, Ó Cuinneagáin advocated a complete transformation of society and state and the purification of language and culture from foreign influences. Unlike many clerical representatives of continental Europe, he held that Christian totalitarianism in the form of a *leader state* (*Ceannaire Stáit*) was fully compatible with the concept of the modern state and had the capacity to become a progressive synthesis of Christian teaching and the holistic-nationalist ideas of the state of “the third way” (Douglas 2009, 92-142).

Another figure who tried to establish a concept of Catholic, or clerical, fascism was the Czech intellectual Jan Scheinhost, the ideologist of the National Fascist Community (*Národní obec fašistická*). In the 1930s, the party even proclaimed an inseparable unity between the notions of Christianity and fascism (Drábik 2019, 423-424), though this was more a case of opportunistic pre-election calculation rather than the true intent of the movement’s members, as many of them were atheists or religiously indifferent.

## The crisis of political Catholicism in Slovakia and the search for a new mobilization myth

Much better conditions for the creation of a new type of political movement, combining clericalism and fascism, could be found in the more religious Slovak environment. Although the Catholic Hlinka’s Slovak People’s Party (known until 1925 as *Slovenská ľudová strana/SLS*) was clearly the strongest political party in Slovakia from 1925 and throughout the interwar period, shortly after the establishment of the Czechoslovak Republic, Slovak political Catholicism was floundering. In the struggle for voters it was unable to keep pace with the Socialists, who – along with the Liberals – had constituted its major rivals since the end of the 19th century. The crisis of political Catholicism, which had emerged in the final decades of the dual Austro-Hungarian monarchy, resulted from its inability to compete against the expanding socialist movement, which proposed a solution to the most acute issue of the day – the social issue. The socialist programme, though utopian in nature, offered the new and numerous class of factory workers a recipe for solving the social injustices and conflicts as well as everyday issues of labourers in a rapidly modernizing world. The Catholic reaction to socialism’s expansion in the form of papal encyclicals *Rerum novarum* (1891) and *Constanti Hungarorum* (1893) acted as a moral spur to Catholics in the Hungarian Kingdom and encouraged them to engage in increased social activation – organizing protective mechanisms such as Catholic conventions, clubs, associations and political parties with the intention to defend traditional Christian values against the secularisation advocated by socialists and liberals (see Štofanič 2017, 39-41). These initiatives, multiplied by the passing of



secularisation laws in 1894, led not only to the 1895 foundation of the Hungarian Catholic Party (*Néppárt*) – the cradle of the Slovak People's Party (1905) – but also to the establishment of the National Christian-Socialist Party (*Országos Keresztényszocialista Párt*) in November 1907.

However, the social activation of the Church and the new political style were not always welcome in the ecclesiastical hierarchy. When Ottokár Prohászka, the Bishop of Székesfehérvár, proposed progressive land reforms and restrictions on the episcopate's capital and property in order to strengthen small farmers and agricultural cooperatives by leasing them Church land, he was derogatorily called a "modernist". Efforts to strengthen the position of lower social classes in other ways, for instance by establishing self-help cooperatives, rested on the shoulders of individual priests in the narrow confines of their parishes, villages or districts (Holec 2006, 160-161). The practical implementation of Leo XIII's encyclicals into everyday life thus often remained merely declarative, and Christian socialism did not become part of the political practice of the Roman Catholic Church in Hungary as a whole.

The first general elections in Czechoslovakia in 1920 showed the tendency of Slovak political Catholicism to lag behind its rivals. The Slovak People's Party, listed together with the followers of Monsignor Jan Šrámek as the Czechoslovak People's Party in Slovakia (*Československá strana ľudová na Slovensku*), polled 17.55%. This was surpassed not only by the Czechoslovak Social Democratic Workers' Party with 38.05% of votes, but also by the Slovak National and Agrarian Party with 18.05%. The defeat of the 'Ludáks' by socialists in the ratio of 235 389 to 510 341 votes (Šuchová 2004, 554) was basically a debacle. The following parliamentary elections showed that the SLS, as the main representative of political Catholicism in Slovakia, was slowly gaining voters' confidence, but it also faced the formidable challenge of attracting young voters and retaining their support. The difficult social situation, the first global economic crisis (1921 – 1923), the complicated situation in the Czechoslovak labour market and the related massive emigration to the West inclined young voters towards left-wing radicalisation. The boundary between the SLS and the socialist (or communist) movement was thin, as the Catholic priest Jur Koza-Matejov noted: "The nation is inclined towards extremes, and those who turn away from the People's Party won't go back to the Czech or Czecho-Slovak parties, but will plunge themselves into communism. The path to communism leads through the People's Party!" (Letz 2006, 44). In the Slovak milieu, the SLS could at least build on the young generation's relatively strong religious sentiments, which – combined with traditional national and social themes – had the potential to become the cornerstone of a new wave of political mobilization. However, in the competitive atmosphere of dozens of political parties, incorporating these elements into a programme targeted at the young electorate without providing an attractive added value could be counterproductive.

### **"Mobilization, brothers! The trumpet calls for Christ's soldiers! To arms!": The militarization of Catholicism and the mystical ultranation in the ideas of Vojtech Tuka**

One of the alternatives to the classic forms of political mobilization in the given situation was an untraditional cohesion of religiously framed traditionalism with the motif of a *revolution*, popular in Europe after World War I. The desire to fundamentally transform or completely dismantle the old "decadent" world and install a new social order was an essential building block of both the Bolshevik ideology and the newcomer on the scene – fascism. Although fascism as a cultural phenomenon had already infused part of European political culture in the last two decades of the 19th century (Sternhell 1994, 3), it was not until 1918 that it entered the political arena with a specific name and vision.

Vojtech Tuka, the new face of the Slovak People's Party after 1918, noticed the mobilization potential of the energetic rhetoric that both communism and fascism used to address the public. In the party, Tuka was a figure of the younger middle generation (born 1880) without a past in the pre-1918 Slovak national movement, but with an exceptional intellectual capacity. During the monarchy, he was a professor of state and international law at the universities in Pécs and Bratislava. After entering the SES, he became the party's theoretical mastermind, working as its legal expert and from 1922 as the editor-in-chief of its daily paper *Slovák*, which allowed him to actively shape the party's ideology and propaganda. Tuka was known as a deeply religious Catholic with a radically antagonistic attitude to modernist movements (socialism, liberalism, secularism). Already at a young age, during his studies at the turn of the century, and influenced by his studies abroad in Paris and Berlin and his academic contacts with Karl Lueger's Vienna, he became convinced that the Hungarian Kingdom was in the midst of a culture war and the role of the Catholics was to "fortify our souls against attacks." As a university student he became deputy of a university organization called The Circle of Saint Emeric (*Szent Imre kör*), and later, as a lecturer in Pécs, he founded a group for law students which was associated with the nationwide Jesuit Catholic society *Congregatio Mariana* (Hertel 2005, 258; Lorman 2019, 189). Tuka continued to disseminate his views, which he outlined in his theoretical work *A szabadság: politikai tanulmány* (Tuka 1910), even after being forced to leave academia. Disengagement from the university environment enabled him to present the ideas articulated in his academic work in a new guise, dominated by Christian mysticism, addressing readers with a new militant rhetoric.

Tuka's booklet *Kristovi bojovníci* (*Christ's Warriors*) faithfully exemplifies the new mobilizing communication with the young Catholic generation. Published at his own expense, the booklet contains Tuka's speech given at the convention of Catholic students in Žilina on 14 August 1921 and reflects his way of thinking, which he a few years later transformed into the idea of a national manifestation of fascism framed by mysticism. In one of his first public speeches in Slovak, Tuka created the myth of "a thousand-year winter", followed at last by "spring" (Witt 2015, 319) and a new dawn for the nation. In the context of Slovak – but also Czechoslovak – cultural discourse after 1918, this was nothing original. Defining Slovakia against the historical Hungarian Kingdom, which represented a "dark night" (Tuka 1921, 1), was mainstream as part of the post-war anti-Magyarism supported by the Czechoslovak state. More interesting, however, are Tuka's references to "a new start" and "point zero", as well as his appeals to complete the "unfinished revolution" through the nation's spiritual revival. As Roger Griffin notes in his works (Griffin 1991, 26; Griffin 2016, 30, 39), all of these elements were part of the central utopian myth of fascist ideology, which had not yet been coherently formulated in the early 1920s, but manifested itself quite explicitly in the figures of speech through which the fascists communicated.

Tuka assigned this history-making mission to the Slovak youth, expecting them to start creating the narrative of an allegedly non-existent Slovak history. He encouraged them to actively work towards securing Slovaks their rightful place among the other sovereign nations of the world. In *Kristovi bojovníci*, reading between the lines reveals Tuka's clearly negative attitude to the Czechoslovak state and parliamentary democracy, which he did not acknowledge – at least when it came to their *spirit*. He appealed to the youth for the "conquest of their homeland", which is a literal translation of the Hungarian term *honfoglalás*, referring in the Hungarian narrative to the settlement of the Carpathian Basin by Old Hungarian tribes at the end of the 9th and beginning of the 10th centuries. However, Tuka did not use the term in its ethnogenetic sense; he used it in the cultural sense, calling Slovaks to *conquer* Slovakia *culturally* through a *spiritual revolution* that would change the country's spiritual character because, as he noted, the country was "ruled by sin" (Tuka 1921, 3). He used this phrase to refer to the socialist, liberal and secular tendencies as well as the Hussite tradition, all of which he identified with the state idea of newly born Czechoslovakia.

In such an environment, according to Tuka, the Slovak nation was clinically dead, and the only way to resurrect it was by means of a new political vanguard with a sacralised mission to *save the nation* and the *majesty of its spirit* (Tuka 1921, 3-4) and move it towards a new, brighter future.

Tuka embellished his language of mobilization with mystical metaphors: he positioned himself as the leader of "Christ's warriors", who he would lead under "Christ's banner" along an arduous path to conquer their homeland, drawing inspiration from nothing but Christ and Christianity, "the miraculous cure that makes nations eternally young" (Tuka 1921, 3). In Tuka's spiritual movement, still without organizational structure, there was no place for ordinary practicing Christians, but only for persons who – metaphorically reincarnated as knights of the Church – would "stand up for faith on the public battlefield" and face "the corrupt" (Tuka 1921, 4), i.e. the socialists and liberals.

Another important thing about Tuka's "Christ's warriors", apart from the militant mysticism, is the scope of their identity. Tuka writes about commitment to *confessional identity*, which he understands as superior to national affiliation (Tuka 1921, 5). This inconspicuous remark may be a partial explanation of the author's well-known "national fickleness", but it also articulates an entirely new type of modernist man – a "guardsman of Christ" fighting for "a Slovakia imbued with the spirit of Christ" and "cleansed of dirt" (Tuka 1921, 6, 8). Tuka's political crusader is not a man in soutane, but an active campaigner for traditional values using the methods of modern political struggle, filled with vitality, with a clear moral code and a strong motivation to contribute through his holy struggle to the revival of Slovakia and the Slovak nation.

It is hard to say whether Tuka, with his concept of an *ultranation* under threat, but intent on waging a culture war and ready to defend its spiritual values, was consciously preparing the groundwork of a new political project or merely performing an intellectual exercise. In any case, the ideas that Tuka outlined in *Christ's Warriors* determined the main characteristics of the *new national community*, which he soon elaborated on, theoretically and practically, in a new political and paramilitary organization in Czechoslovakia – the *Rodobrana* of the Slovak People's Party.

## The Rodobrana as a platform for a new national sacral community

When on 31 January 1923 SES chairman Andrej Hlinka signed the *Guidance for Organizers of Meetings and Festivities*, which had been approved by both the administrative committee and the party's group of senators and members of parliament, he could hardly know that he was issuing a birth certificate to the mother of Slovak revolutionary fascism. The Rodobrana, which had officially been established to protect speakers during the SES meetings, was suspended due to its members' participation in riots and street fighting on 30 August 1923 (Čaplovič 2001, 88). Thus, after a short seven-month period focused on building an organizational structure and acquiring a member base across Slovakia's various regions, the Rodobrana's members had to be temporarily redistributed among other organizations (e.g. the gymnastics clubs Orol and Omladina). These organizations under SES influence kept them physically and mentally fit while the members maintained their old ties and were ready to renew their activities once they were decriminalized. Shortly before the Rodobrana was renewed in 1925/1926, it had around 20,000 male members, formally still underground (Strnisko 2016, 115).

The large member base amounted to a reservoir of force which could be trained not only physically but also politically and ideologically once the ban was lifted. The Rodobrana's key figure was Vojtech Tuka, who in 1926 started to implement his earlier visions of mystical politics and elevated the Rodobrana, as his "spiritual child", from a fighting club imitating Mussolini's *squadristi* to politically conscious revolutionary fascists.

From early on, the Rodobrana did not try to conceal its sympathies with Italian fascism. This was demonstrated by their imitating the “politics of the fist” which – like in Italy – was directed mainly at socialists. The Rodobrana was also characterised by other semantic elements referring to the spiritual bond with *Il Duce’s* revolutionaries (e.g. wearing a black shirt, saluting with an extended right arm). In 1923 – 1925, however, the Rodobrana members did not profess any firmly defined ideology, with the exception of the principles of their own so-called *Ten Commandments (Desatoro prikázaní)*. Although the title alluded to the movement’s Christian character, the commandments themselves did not make any connection between Catholicism, professed both by the SLS and the Rodobrana, and fascism (Slovak National Archives, Police Directorate Bratislava, box 236), nor did they contain any palingenetic slogans (such as “save/revive the nation” etc.; see Gardista, 30. 1. 1944, 3). The transformation of the Rodobrana into a movement whose ideology combined militantly perceived Christianity and revolutionary fascism started in early 1926. It was related to the relegalization of the Rodobrana’s activity, its increased confidence after the HSLS victory in the 1925 parliamentary elections in Slovakia, and the Italian National Fascist Party’s (*Partito Nazionale Fascista*) suppression of the opposition, which resulted in the passage of the so-called “fascist laws” (*leggi fascistissime*) in 1925/1926, strengthening the totalitarian system in Italy and seizing control of the state.

Much of this sentiment could already be felt in the article published in the 1926 New Year’s issue of *Slovák* by Alexander Mach, the Rodobrana’s organizer and Tuka’s “right-hand man” who would later become minister of interior of the wartime Slovak State and head commander of the fascist militia, the Hlinka Guard (*Hlinkova garda*). In his article, Mach addressed the Rodobrana with militant rhetoric and mentioned the movement’s new programme for 1926: “Hostile hatred has forced a sabre into our hands, and Love won’t allow us – the Rodobrana – to toss it aside until Love tears it from our hands, because the victory of Love or – come what may – the path towards it is: the sword Christ has brought us for defence. Love and Sword!” In the text, which is interwoven with biblical motifs (Calvary, Christ, the blood of martyrs, devout love for the truth), Mach identifies the reason why the Rodobrana needed to be restored: “Just as tyranny is the Mother of Revolution, also has our Rodobrana arisen from the viscera of Mother Earth, tortured by the cruel blows of a murderous hand [...]. The Rodobrana was born of the hidden depths of Slovak mountains, villages and hearts [...]. Once the root causes of evil, wrong, injustice and the whole deadly system have been eliminated, the Rodobrana of today’s programme will no longer be needed” (Mach 1926, 4).

The magical framework of Mach’s esoteric language, connecting Christian mysticism with political revolutionism, became the basis of the Rodobrana’s new communication strategy. After becoming an integral part of the HSLS in September 1926 (Čaplovič 2001, 93), the organization gained legal protection against state authorities, which was confirmed by HSLS’s entering the government in January 1927. The Rodobrana’s organizers could thus continue elaborating its ideological profile.

As the Rodobrana’s founder, Vojtech Tuka played a key role in the formation of the movement’s complex ideology. Tuka saw the Rodobrana as a kind of laboratory for cloning a new type of movement which would serve as a platform for the creation of a qualitatively *new nation*, instilled with values cleansed of socialist-liberal “decadence”. Based on the results of the 1925 parliamentary elections, he assumed that the HSLS would become the leading force of the national front, which would restore Slovakia to its traditional values, but at the same time would not reject the political modernism represented by the energetic new stream in European politics. Tuka drafted a special ideological manual for the Rodobrana with the characteristic title *The Rodobrana Catechism* (Rodobranecký katechizmus, 1928), summarizing the movement’s founding principles. In 58 questions and answers, the manual described the movement’s activity as an existential struggle for “language, freedom,

bread, schools, churches and all the spiritual and material wealth of the Slovak race", while defining "the Nation" (written with a capital N) as a community bound not by ethnicity or faith, but by blood (Rodobranecký katechizmus 1928, unpagged). Tuka thus expanded on the reflections he had expressed in the booklet *Reverence for the Holy Blood of Christ* (Úcta svätej krvi Kristovej, 1925). Although the booklet is not directly associated with the Rodobrana, the thoughts expressed therein fully reflect Tuka's understanding of the nation as a blood brotherhood, which he also implemented into the Rodobrana's ideology after 1926. In the booklet, Tuka specified his earlier calls for mystical reverence of Christian relics and connected them to the Benedictine monastery in Svätý Beňadik (present-day Hronský Beňadik), which housed the Veil of Saint Veronica, containing drops of Christ's blood, a present from Pope Paul II to King of Hungary Matthias Corvinus from 1483. Tuka dubbed this relic "the Slovak Holy Grail", elevating it to an object uniting the national and the Christian. Typical of the fervent style that he employed to impassion the reader with mystical Catholicism were figures of speech in which he compared venerators of relics to earthly soldiers fighting for the higher goals of the universal church. Terms such as "knights of the Slovak Grail", "the new regiment" and "the banner of Christ's army" (Tuka 1925, 3-4) clearly indicate the instrumentalization of Christian relics for secular needs, which was confirmed by the ideological framework of the restored Rodobrana, directly associated with Tuka's ideas, soon after the booklet's publication.

Blood, thematised in the booklet under *The Litanies of the Holy Blood of Christ*, acquired a double meaning in the Rodobrana's ideology. Blood was not only the sacred essence of the suffering Jesus Christ, the holiest being of the Christian faith, and the symbol of this suffering, but also a symbol of purgation, sanctifying its venerators (the Rodobrana) and their acts (see Schury 2004, 54). In a figurative sense, the bloody sacrifice that the Rodobrana would make in the struggle with their political opponents was a means of sanctifying the movement and its goal – a means of sacralising the struggle for a "purified Slovakia". Thus the practiced reverence for the blood of Christ captured in the Beňadik relic was a means of the nation's spiritual renaissance ("spiritual resurrection") and its political awakening, which, joined in a mystical unity, would create a *new nation*. In the afterword to Tuka's booklet, Beňadik priest Matej Buček expressed his wish that "the reverence for the holiest Blood renew the blood of our nation, so exposed to great temptations, and that of our youth, and that the desire of the author of this work to spread the reverence for the holy Blood among the wide layers of our religious nation be fulfilled!" (Buček 1925, 20). Shortly after the publication of Tuka's *Reverence*, the fulfilment of Buček's wishes started to be reflected in the Rodobrana's political culture.

From 1926 onwards, the Rodobrana increasingly visited Catholic pilgrimage sites around Slovakia, where, in addition to religious customs, i.e. performing devotions, it often arranged parades, oath-taking and consecrations of Rodobrana flags. One such place, in addition to Mariatál and Šaštín, was Svätý Beňadik, which became central venue of worship for the cult of the blood of Christ. The Rodobrana established a cultic site around the Beňadik relic, a place associated with rituals resembling those that were practised in neopaganistic form by the NSDAP, among others (see Goodrick-Clarke 1985). The first such monumental "political mass" was organized by the Rodobrana on the occasion of Pentecost on 22 – 23 May 1926. During this meeting of the movement's delegates, the Rodobrana's commanders gathered at the Beňadik monastery, where "grail knight ceremonies" took place, followed next day by a collective oath-taking of three thousand Rodobrana members, an oath that "consecrated them to the Slovak nation and the Christian idea." Also, Tuka delivered a speech emphasizing the indissoluble unity of the Slovak and Christian identities, arguing that their syncretism was the only path to victory in the fight against "evil, injustice, immorality, corruption and misery." The "warrior of Christ" glorified by Tuka was to become the chosen one, whose activities in the Rodobrana's black army would ensure that "our Slovak nation wakes up from its national slumber" (Slovák, 26. 5. 1926, 2). At the gathering in

Mariatál on 25 July 1926, one speaker even called the Rodobrana “modern Slovak Boanergeses” (Slovák, 27. 7. 1926, 4), Sons of Thunder, as Christ named his apostle James and his younger brother John. The motif of a thunderbolt was not unique among the allegories of fascist movements – as a symbol of striking force, of both destructive and creative power, it was also employed, for instance, by the British Union of Fascists and the tiny Slovak fascist Christian Workers’ and Peasants’ Civic Party (Drábik 2014, 260; Hruboň 2015, 136).

Images of the nation’s salvation by means of sacralised politics also characterised every single issue of *Rodobrana*, the first notable periodical with a fascist focus in Slovakia (1926 – 1929). Its editor and author of many of its articles, Alexander Mach, was known for his exalted language and, as a former theologian of the Esztergom seminary, often used theologian vocabulary in Rodobrana propaganda, seeking to give his texts a thunderous mobilizing subtext. In the very first issue, published on 25 July 1926, he wrote of *sanguis martyrum*, the blood of martyrs, who laid the movement’s foundations “in the soil soaked with blood, blood whipped out of the nation.” The hot blood of martyrs, “born from their suffering”, was the magical fire that would again ignite mystical enthusiasm among the Rodobrana’s members, hiding underground, so that their blessed activities would heal “the many wounds, the bleeding, the pus and stench” in the Czechoslovak Republic, and “rid the nation’s body of ulcers and insects, fraud and affairs, so as to save the nation’s morals and wealth and resurrect its consciousness” (Mach 1941, 294-295, 301). Mach described the Rodobrana as “the bearers of sacred national and Christian principles” and as soldiers of the “fascist army” that would “cleanse public life, win freedom for Slovakia and rid the republic of the red leeches”, as well as remove “the red tyrants of Prague, of Moscow and of the hooked nose.” (Mach 1941, 291)

Besides their paeans to Mussolini’s regime, which “uprooted the gallows with a strong hand and sowed a healthy seed in the Italian land” (Mach 1941, 292), the Rodobrana’s language employed the motif of approaching cataclysm with expressive vocabulary from the category “between heaven and earth”. Mach compared Slovakia to “a vast cemetery”, the Hlinka Party’s enemies to “the gates of hell”, “the Antichrist”, “the Devil” or “Beelzebub”, and he referred to the movement’s ideology as “the Truth” (Mach 1941, 301, 305). Mach believed that despite the disrupted social conditions, despite the fact that “our state resembles the Augean stables”, there was hope for Slovakia. The Rodobrana, led by “people with clean hands”, was to become the proverbial “broom” that “must mercilessly accomplish Hercules’ task.” The life of a Rodobrana member had to be clean as well, so that it would act as a model for everyone, as “the vanguard of culture” (Mach 1941, 305), i.e. a civilized alternative to the lifestyle of decadent people with “lower morals” that did not correspond to Christian ethics.

## Biological protoracism? Salvation through the “purified” Christ and blood

Despite the sacred guise of the movement’s (or, in a wider sense, the Hlinka Party’s) political aims, declared in fascist rhetoric, the purificational framework of the Rodobrana’s political-religious palingenesis would not have been sufficiently convincing for the target audience had its central cults – *Jesus Christ* and *the Slovak nation* – not also been objects of purification. From the perspective of the purificational ambitions of the openly antisemitic Rodobrana, the question of defining the Son of God and the essence of the national organism was of key importance. In the process of revolutionary purification, Slovakia clearly could not be restored to its most sacred Christian values by the spirit of a messiah of Jewish origin, and the object of this purification could not be the parts of the nation comprised of “parasites and obstructionists, hollow and hiding

good-for-nothings", who, according to Mach, caused "direct harm to the nation" and had to be excluded from the ranks of the national community (Mach 1941, 305, 325).

Although the Rodobrana were deeply religious Catholics, Christ had a mostly *symbolic* meaning in the movement's ideology. During their rituals, members did not worship Christ as a divine entity, but rather venerated the *values* he represented in Christian mysticism: martyrdom and the highest sacrifice in his fight for the truth, leading to the world's salvation. Although the holy masses at the organization's meetings naturally did have a religious aspect, its members perceived them as a way of soliciting God's blessing for accomplishing their political objectives (as the periodical *Rodobrana* noted, during one pilgrimage in Mariatál, for instance, "the Rodobrana prayed contritely during the mass so that God would bless their efforts to improve the fortunes of Slovakia"; *Rodobrana*, 1. 8. 1926, 1; *Slovák*, 27. 7. 1926, 3).

The Rodobrana's propaganda did not refer to Christ's Jewish origin, and it borrowed only those aspects from his life that corresponded with the template of its sacralised politics. An important part of the movement's symbolism was a cross with a wreath of thorns (an allusion to Christ's crown of thorns, which he wore on the way to his crucifixion on Golgotha), which the Rodobrana members had embroidered on their black shirts and later wore in the form of a metal badge on the left chest of their clothing. The black shirt and the thorn-wreathed cross were combined to form "the robe of national resurrection", which the Rodobrana would wear on special days when "the nation is being cleansed of the filth of ulcers, parasites [...], when the nation arises from dust to appear before the face of Lord on the world stage" (*Rodobrana*, 1. 8. 1926, 1), i.e. during "political masses" and political events. It is interesting to note that despite the practiced reverence for the blood of Christ, the figure of Jesus was absent from the Rodobrana's symbols and visual propaganda. New Testament parables referring to his Jewishness were missing, and only his qualities as an "Aryan" hero were thematised (his revolutionary character, courage, martyrdom etc.). This was a necessary outcome of the fascistization of Catholicism as presented by the Rodobrana. Only this Aryan Christ could satisfy the Rodobrana's obsession with purity and its concept of a purified nation, born of a spiritual revolution under the patronage of imaginary sanctification by *pure blood*. In the allegorical process of national resurrection, the "pure blood" became the defining point of the *new national community*, which was bound by a spiritual bond as well as by blood. The Rodobrana used the *blood bond* to define themselves, and this was reflected not only in the organization's name (the Slovak word *rod* ("lineage", "bloodline") refers to a group of people with blood relations), but also in their oath: "I swear on the most precious holy blood that was shed for us, I swear that I shall always boldly protect the honour and freedom of the holy church, and that I shall work tirelessly for the spiritual and material wellbeing of my beloved Slovak nation, and fearlessly fight for its holy, God-given rights and freedom [...]. I shall be a loyal and obedient warrior of Christ. Even at times of greatest hardship and danger I shall act as God will tell me to, and following the Saviour's example I am ready to seal this oath in blood. So help me the blood of Christ!" (*Slovák*, 18. 9. 1926, 1).

Due to the lack of relevant sources it is hard to tell whether, or to what extent, the Rodobrana adopted the blood myth as their fundamental self-identifying factor. Hlinka's Slovak People's Party did not cultivate it as part of its political culture in the 1920s, and the eugenic movement in Slovakia and the Czech lands, employing the concept of a "perfect race", was more or less a matter of intellectual circles without echoes in the political sphere (see Šimůnek 2007). Legally speaking, Hlinka's Slovak People's Party did not fully adopt the biological understanding of the nation until the Jewish Code was passed on 9 September 1941 (Nižňanský 2016, 236). Culturally, however, it cherished the myth of the superior, racially pure and noble Slovak nation (anthropologically defined by "Slovak blood") as opposed to the "degenerated Jewry", at least from the mid-1930s. In the circumstances of the rising fascist "New Europe", which from the autumn of 1938 also

included Slovakia, antisemitic discourse was treated in a completely new way, much different from, for instance, the antisemitic racism of Svetozár Hurban Vajanský's earlier works (see Szabó 2014, 29-48). The main responsibility for disseminating this negative image lies with the generation of the young radicalised members of the HSLŠ, who were connected with the Rodobrana through both personal relationships and ideological bonds. The Rodobrana's ideas stayed with them even after its dissolution in 1929, and later had an indirect impact on the ideological framework of the renewed Rodobrana – the Hlinka Guard (*Gardista*, 28. 1. 1939, 7).

## The alma mater of Slovak clerical fascism? (Concluding reflections)

For Catholics in Germany and Italy, the victory of fascism posed an instant threat to the authentic faith and its practice. They rightfully saw the religious worship of secular entities as an expression of modern neopaganism or, in the words of Luigi Sturzo, co-founder of the Italian People's Party (*Partito Popolare Italiano*) and coiner of the term "clerical fascism", an expression of collective idolatry, harming the existential future of Christianity (Gentile 2008, 103). Neither the HSLŠ nor the Rodobrana – unlike the NSDAP and the PNF – posed a direct threat to the traditional structure of the Catholic Church or its role in societal life. However, critical voices directed at the Rodobrana's efforts to unite clericalism and fascism were far from isolated. Opponents of the Rodobrana's political practice, such as HSLŠ renegade Koza-Matejov, criticised its politicisation of church services and oaths "in the name and at the expense of Catholicism" (*Slovák*, 18. 9. 1926, 1; NA Praha, f. PMV, 225-1451-5), because they saw it as a form of blasphemy. At the same time they feared that the street rioting of the Rodobrana, in whose "political masses" Catholic priests participated by conducting the services directly or openly expressing support for the movement, would be associated with the Roman Catholic Church as a whole, which would harm its image of an independent and eternal institution.

With its coherent ideology, albeit unfinished due to the short existence of the movement, the Rodobrana offered an alternative vision of a *new nation* and its regenerated spirit, whose basic elements were the mythical ideas of generic fascism and mystical Catholicism understood in revolutionary terms. The attempt at their functional symbiosis – *clerical fascism* – was reflected in the movement's political language and practice, though none of its contemporaries articulated this. The Rodobrana's clerical fascism was an energetic answer to the spiritual emptiness and sense of peril that characterised political Catholicism in the first years of the Czechoslovak Republic, and gave its supporters hope of a new, politically engaged radical Catholicism, or the "saving of God" from secularisation and secular society. These tendencies occurred not only in Europe's Catholic cultural zone, but also in its Orthodox and Protestant counterparts (Pollard 2007, 443). In its *Programme*, published on the front page of the first issue of the movement's periodical, the Rodobrana explicitly subscribed to fascism and its main defining criteria (see *Rodobrana*, 26. 7. 1926, 1). The HSLŠ regime in turn subscribed to the Rodobrana – even during its own deepening crisis, when it emphasized that it could draw on the ideas and the virgin idealism of the Rodobrana's vanguard of Slovak fascism even in hard times, when Hitler's "New Europe" was falling apart (*Gardista*, 30. 1. 1944, 4). Although Tuka's construct of a new national community, formed from the Rodobrana, remained a utopia, some traits of its ideology, such as the cult of purity (or purification), the blood myth, the belief in the party's supernatural mission, and the instrumentalised religious motifs of propaganda did take root in the HSLŠ's political thinking and were implemented into practice after the autumn of 1938. The movement's revolutionary mystical language, however, was only adopted by "lone wolves" such as priests Viliam Ries, Karol Körper and Vladimír Rolko (see Szabó 2019).



The more conservative ideologists of the HSLS regime, such as Štefan Polakovič, were not concerned with the Rodobrana's message. They preferred the path that Polakovič himself called "Christian totalitarianism" (Polakovič 1939, 118, and Münz 1994, 459-461; Pekár 2014), which – despite the attractive name – he understood as a non-revolutionary *Ständestaat* after the model of Austria during the Dollfuss and Schuschnigg era (see Jeřábek 2004, 187-194). The "clerofascistization" of the regime was not achieved in the period from the summer of 1940 to the end of 1942 either, when Slovak politics was dominated by the revolutionary National Socialists, and political culture and public life in Slovakia were in the phase of *revolutionary fascistization*. In their plans to revive Slovak society, with the Hlinka Guard as a revolutionary instrument of power, Tuka and Mach, undoubtedly influenced by the German counsellors installed in Slovakia after the Salzburg Conference, did not employ mystical religious language as a driver of the nation's spiritual rebirth. The "Vaticanization" of the country in any form was undesirable for the Reich.

In the wartime Slovak Republic (1939 – 1945), clerical fascism did not become state ideology. Nevertheless, the views of its individual exponents, expressed in articles and in the speeches of radicalised priests and laymen, did contribute to the radicalisation of the attitudes and political convictions of ordinary members of Slovak society. The fact that the ideas and rituals of clerical fascism were not implemented into practice (perhaps with the exception of language and some of the Hlinka Guard's rituals related to the "sanctification of the blood of heroes") proved that the ideologies of fascist movements are not always strong enough to become the ideology of the regime – it they lose their revolutionary potential as soon as the monopoly of power is established, or they prove too impotent to provide a comprehensive recipe for governing the new *purified* society.

## REFERENCES

### Archival sources

- Národní archiv v Praze, f. Presidium ministerstva vnitra, k. 1451.  
Slovenský národný archív v Bratislave, f. Policajné riaditeľstvo Bratislava, k. 236.  
*Gardista*, 28. 1. 1939, 30. 1. 1944.  
*Mach, Šaňo [Alexander]*. 1926. Láska a Boj. Novoročné Rodobrancom – Prečo sme a prečo musíme byť. In *Slovák*, 1. 1. 1926, 4.  
*Rodobrana*, 26. 7. 1926, 1. 8. 1926.  
*Slovák*, 26. 5. 1926, 27. 7. 1926, 18. 9. 1926.

### Secondary sources

- Buček, Matej*. 1925. Perla Pohronia, Svätý Beňadik a jeho skrytý poklad. In *Úcta svätej krvi Kristovej*. Trnava, 10-20.  
*Čaplovič, Miloslav*. 2001. Branné organizácie v Československu 1918 – 1939 (so zreteľom na Slovensko). Bratislava.  
*Conway, Martin*. 1993. Collaboration in Belgium: Leon Degrelle and the Rexist Movement, 1940 – 1944. New Haven.  
*Costa Pinto, António*. 2017. Corporatism and 'organic representation' in European dictatorships. In *Corporatism and Fascism. The Corporatist Wave in Europe*. London – New York, 3-41.

- Douglas, Raymond M. 2009. Architects of the Resurrection: Ailtirí na hAiséirghe and the fascist 'New Order' in Ireland. Dublin.
- Drábik, Jakub. 2014. Mýtus o znovuzrození. Britská unie fašistů a její propaganda. Praha.
- Drábik, Jakub. 2019. Fašizmus. Bratislava.
- Gentile, Emilio. 2008. Politická náboženství: mezi demokracií a totalitarismem. Brno.
- Goodrick-Clarke, Nicholas. 1985. The occult roots of Nazism: the Ariosophists of Austria and Germany 1890–1935. Wellingborough.
- Gregor, A. James. 2015. Totalitarismus a politické náboženství. Intelektuální historie. Brno.
- Griffin, Roger. 1991. The nature of fascism. London.
- Griffin, Roger. 1995. Fascism. Oxford.
- Griffin, Roger. 2008. The 'Holy Storm': 'Clerical Fascism' Through the Lens of Modernism. In *Totalitarian Movements and Political Religions* 8/2, 213-227.
- Griffin, Roger. 2016. Modernismus a fašizmus. Pocit začátku za Mussoliniho a Hitlera. Praha.
- Griffin, Roger. 2018. Fascism. Cambridge.
- Holec, Roman. 2006. Úloha katolíckej cirkvi pri formovaní občianskej spoločnosti na Slovensku. In *Česko-slovenská historická ročenka* 2006, 155–173.
- Hruboň, Anton. 2015. „Blaho vlasti – zákon najvyšší!“ Národná obec fašistická a Slovensko (1926 – 1938). Ružomberok.
- Iordachi, Constantin. 2010. God's chosen warriors. Romantic palingenesis, militarism and fascism in modern Romania. In *Iordachi, Constantin et al. Comparative Fascist Studies. New Perspectives*. Abingdon, 316-357.
- Jeřábek, Martin. 2004. Konec demokracie v Rakousku 1932 – 1938. Politické, hospodářské a ideologické příčiny pádu demokacie. Praha.
- Kedward, H. Roderick. 1969. Fascism in Western Europe 1900 – 1945. Glasgow.
- Letz, Róbert. 2006. Hlinkova slovenská ľudová strana (Pokus o syntetický pohľad). In *Letz, Róbert – Bartlová, Alena, Mulík, Peter et al. Slovenská ľudová strana v dejinách 1905 – 1945*. Martin, 12-108.
- Lorman, Thomas. 2019. The making of the Slovak People's Party: religion, nationalism and the culture war in early 20th century Europe. London – New York – Oxford – New Delhi – Sydney.
- Mach, Šaňo [Alexander]. 1941. Kurzívkovým tónom. Trnava.
- Maximová, Jarmila. 2020. National Communities as the Space of Value Preservation and Transformation from the Perspective of Particularism and Universalism (The Issue of National and European Identity). In *Konštantínove listy [Constantine's Letters]* 13/1, 197-207.
- Münz, Teodor. 1994. Náboženská filozofia na Slovensku v prvej polovici 20. storočia. In *Filozofia* XLIX/7, 403-481.
- Nižňanský, Eduard. 2016. Politika antisemitizmu a holokaust na Slovensku v rokoch 1938–1945. Banská Bystrica.
- Payne, Stanley. 1997. A history of fascism, 1914 – 1945. Madison.
- Pekár, Martin. 2014. Štátna ideológia a jej vplyv na charakter režimu. In *Fiamová, Martina, Hlavinka, Ján, Schvarc, Michal et al. Slovenský štát 1939 – 1945. Predstavy a realita*. Bratislava, 137-152.
- Polakovič, Štefan. 1939. K základom slovenského štátu. Turčiansky sv. Martin.
- Polakovič, Štefan. 1940. Slovenský národný socializmus. Ideové poznámky. Bratislava.
- Pollard, John. 2007. 'Clerical fascism': Context, Overview and Conclusion. In *Totalitarian Movements and Political Religions* 8/2, 433-446.
- Rodobranecký katechizmus. 1928. Bratislava.
- Schmitt, Oliver Jens. 2016. Căpitan Codreanu. Aufstieg und Fall des rumänischen Faschistenführers. Wien 2016.

- Schury, Gudrun.* 2004. *Miazga života: kultúrne dejiny krvi.* Bratislava.
- Širácky, Andrej.* 1955. *Klérofašistická ideológia ľudáctva.* Bratislava.
- Sternhell, Zeev.* 1994. *The birth of fascist ideology: from cultural rebellion to political revolution.* Princeton.
- Strnisko, Igor.* 2016. *Slovenská Rodobrana v druhej fáze pôsobenia (september 1923 – december 1925).* In *Kultúrne dejiny, supplementum*, 2016, 97-116.
- Szabó, Miloslav.* 2005. *Rasa a vôľa. Alfred Rosenberg a Mýtus 20. storočia.* Bratislava.
- Szabó, Miloslav.* 2014. *Od slov k činom. Slovenské národné hnutie a antisemitizmus (1875 – 1922).* Bratislava.
- Szabó, Miloslav.* 2017. „Klérofašizmus“? Katolicizmus a radikálna pravica v stredoeurópskom kontexte (1918 – 1945). In *Historický časopis* 65/4, 675-687.
- Szabó, Miloslav.* 2019. *Klérofašisti. Slovenskí kňazi a pokušenie radikálnej politiky (1935 – 1945).* Bratislava.
- Šimůnek, Michal.* 2007. *Eugenics, Social Genetics and Racial Hygiene: Plans for the Scientific Regulation of Human Heredity in the Czech Lands, 1900 – 1925.* In Turda, Marius – Weindling Paul J. et al. *Blood and Homeland. Eugenics and Racial Nationalism in Central and Southeast Europe.* Budapest – New York, 145-166.
- Štofanič, Jakub.* 2017. *Medzi krížom a kladivom. Recepčia sociálneho myslenia v katolíckej cirkvi v prvej polovici 20. storočia.* Praha.
- Suchová, Xénia.* 2004. *Politický systém.* In Zemko, Milan – Bystrický, Valerián et al. *Slovensko v Československu (1918 – 1939).* Bratislava, 545-616.
- Tuka, Béla [Vojtech].* 1910. *A szabadság. Politikai tanulmány.* Budapest.
- Tuka, Vojtech.* 1921. *Kristoví bojovníci.* S. l.
- Tuka, Vojtech.* 1925. *Úcta svätej krvi Kristovej.* Trnava.
- Witt, Sabine.* 2015. *Nationalistische Intellektuelle in der Slowakei 1918 – 1945: kulturelle Praxis zwischen Sakralisierung und Säkularisierung.* Berlin.
- Zachar, Ludovít.* 1940. *Katolicizmus a slovenský národný socializmus. Štátovedecká úvaha.* Bratislava.

doc. PhDr. Anton Hruboň, PhD.  
Matej Bel University in Banská Bystrica  
Faculty of Political Science and International Relations  
Department of Security Studies  
Kuzmányho 1  
974 01 Banská Bystrica  
Slovakia  
anton.hrubon@umb.sk

# CYRIL A METOD V KULTÚRE DOLNOZEMSKÝCH SLOVÁKOV

## Cyril and Methodius in the Culture of Lowland Slovaks

Jaroslav Čukan – Boris Michalík

DOI: 10.17846/CL.2021.14.1.146-157

**Abstract:** ČUKAN, Jaroslav – MICHALÍK, Boris. *Cyril and Methodius in the Culture of Lowland Slovaks*. The Thessalonian brothers are known among Slovak and Slavonic people as translators of the Scriptures into a language comprehensible to the people in the Great Moravian Empire and to other Slavs. Their evangelical mission and the creation of a language of worship has a Christian, cultural-emancipatory, ethno-identifying and at the same time ethno-differentiating character in the connection with Slavs as well as in relation to nations from other language groups or families. Slovakia adequately respects these personalities and their merits: St Cyril and Methodius Day celebrated on 5th July is dedicated to them, and this day is also the Day of Foreign Slovaks. These missionaries are thus in the centre of a contextual circle: Slavs - Slovaks in Slovakia and abroad - Cyril and Methodius – ethno-cultural identity. In researching individual components of cultural potential of the Lowland Slovaks, in the last three decades we have found much evidence to show how these personalities became part of the cultural of the Lowland Slovaks: as part of the church history, Christian theory and cultural history; memorial days in Christian calendars; providing the names for parishes and churches; the object of school teaching; Slavic and Slovak reciprocity; specific ways of commemorating the Thessalonian brothers through the visual arts, institutional celebrations and forgiveness as specific ecclesiastical, social and cultural events at the level of local and Christian communities and institutions; roads in the footsteps of Cyril and Methodius leading to Slovakia and to Nitra and deepening the companionship with the mother nation. The aim of the paper is to point out the interdisciplinary contexts of the study of their reflections in the Slovaks living in Lowland.

**Keywords:** *interpretation of culture, the Unity of Slavic People, Slovaks in their homeland and Lowland Slovaks, cultural history, ethnocultural identity*

Solúnski bratia sú vo vedomí slovenského a slovanského sveta známi predovšetkým ako prekladatelia Svätého písma do jazyka zrozumiteľného veľkomoravskému ľudu aj iným Slovanom. Ich evanjelizačná misia a vytvorenie bohoslužobného jazyka má charakter kresťanský, kultúrno-emancipačný, etnoidentifikačný a zároveň etnodiferenciačný v intenciách Slovanstva aj v širších súvislostiach. Slovensko si tieto osobnosti a ich zásluhy primerane váži už aj preto, lebo sú bytostne späté s územím dnešného Slovenska. Slovanský stredo európsky národ, ktorý tvoria v prevažnej väčšine kresťania západného aj východného obradu, im venoval štátny sviatok svätého Cyrila a Metoda; 5. júl je zároveň aj Dňom zahraničných Slovákov (zhoda v dátume nie je náhodná). Vierzvestcovia sú tak v strede internacionálnych aj ekumenických kruhov: Slovania – Slováci na Slovensku aj za hranicami – Cyril a Metod – etnokultúrna identita; kresťania západného rítu (rímskokatolíci, reformovaní kresťania viacerých verovyznaní) – východného rítu – Cyril a Metod. Ich význam spočíva – prostredníctvom viery – aj vo vytváraní vzájomnosti Slovanov

s neslovanskými (románski Rumuni) a dokonca aj s inými ako indoeurópskymi národmi (uralsko-altajskí Maďari). Sú to v odborných – antropologických aj náboženských – kruhoch také rozmery ich významu, ktoré doteraz vo vedeckej spisbe neregistrujeme (možno kvôli nášmu odlišnému predmetu vedeckého záujmu).

Pri výskume jednotlivých súčastí kultúrneho potenciálu dolnozemskej Slovákov sme sa v posledných troch desaťročiach postupne stretli s viacerými reflexiami týchto osobností: ako súčasťou dejín cirkvi, kresťanského učenia a kultúrnej histórie; pamätných dní v kresťanských kalendároch; pomenovávaní farností a kostolov; objektov školskej výučby; slovanskej a slovenskej vzájomnosti; špecifických spôsobov pripomínania si solúnskych bratov prostredníctvom výtvarného umenia, inštitucionálnych osláv a *odpustov* ako špecifických cirkevných, spoločenských a kultúrnych podujatí na úrovni lokálnych a kresťanských spoločenstiev a inštitúcií<sup>1</sup>; ciest po stopách Cyrila a Metoda na Slovensko a do Nitry a prehľadovania spolupatričnosti s materským národom.

Štúdium cyrilo-metodskej tradície nie je primárnym cieľom našej vedeckovýskumnej práce. V rámci výskumu a štúdia spôsobu života slovenských minoritných spoločenstiev južne od hraníc dnešného Slovenska sme sa v rôznych súvislostiach stretli aj s rôznymi kontextami odkazu svätých Cyrila a Metoda. V slovanskom Chorvátsku si pripomína ich misiu rímskokatolícka cirkev kvôli ich christianizačným zásluhám, ktoré vyzdvihoval biskup Josip Juraj Strossmayer (Tomljanovich 2001, 278-284). Pomenované sú podľa nich niektoré rímskokatolícke farnosti (chorv. *župa*), 5. júla sú uvedení v katolíckom kalendári; Srbi si ich ctia, okrem kresťanského rozmeru, ako tvorcov základu ich písma<sup>2</sup>; pravoslávni Rumuni na nich nezabúdajú v súvislosti s ich pôvodom vo Východorímskej ríši a v kontexte s východným obradom – v pravoslávnych chrámoch sú súčasťou ikonostasov, objavujú sa aj samostatné ikony; v Maďarsku sú stotožňovaní s Blatnohradom, kde sa zastavili na svojej ceste do Ríma<sup>3</sup>, a túto udalosť pripomína osobitný pamätník. Cyrilo-metodskú tradíciu zachovávajú a rozvíjajú najmä Slováci aj napriek tomu, že maďarské obyvateľstvo bolo christianizované aj vďaka bezprostredným kontaktom a susedstvu so slovanským obyvateľstvom.

Cieľom príspevku je poukázať na reflexiu týchto osobností u Slovákov na Dolnej zemi, na interdisciplinárne, ekumenické, interetnické a národno-emancipačné kontexty vierozvestcov a ich diela. Chceme poukázať na okolnosti a súvislosti vedomia príslušníkov slovenských minoritných spoločenstiev a ich vzťahu k cyrilo-metodskej tradícii v jednotlivých dolnozemskej štátoch podľa ich politickej orientácie, vzťahu k menšinám, prevládajúceho vierovyznania a etnokultúrnej príslušnosti majoritného obyvateľstva. Nadväzujúc na doterajšie mapovanie a hodnotenie kultúrneho potenciálu dolnozemskej Slovákov sa snažíme vytvoriť obraz o stave cyrilo-metodskej tradície a jej prejavov u Slovákov v štyroch štátoch na konci 2. desaťročia 21. storočia.

## Metodické východiská

Naše štúdium kultúry Slovákov na Dolnej zemi trvá od prvej polovice 90. rokov minulého storočia. V rámci národopisných vedecko-výskumných táborov, organizovaných Výskumným ústavom Slovákov v Maďarsku v Békešskej Čabe sme navštívili najznámejšie aj menej početné slovenské spoločenstvá na celom území Maďarska; s rumunskými, srbskými a chorváckymi Slováckmi sme sa pravidelne stretávali pri výskume v slovenských enklávach a diaspórah. Po vydaní viacerých

<sup>1</sup> Porovnaj so: Šusteková 2012.

<sup>2</sup> Bližšie napr. Zozulák 2019.

<sup>3</sup> Blatnohrad bol sídlom slovanského kniežaťa Pribinu po jeho vyhnaní z Nitry po roku 833 a neskôr i jeho syna Kocela. Sv. Cyril a Metod sa v roku 867 cestou do Ríma zastavili pri kniežacom dvore Kocela v Zalavári, kde dlhšie pobudli (Ivanič – Lukáčová 2015, 655; Szöke 2010, 9-52).

monografií minoritných lokálnych spoločenstiev sa kolektív pracovníkov Katedry manažmentu kultúry a turizmu Filozofickej fakulty UKF v Nitre podieľal v ostatných rokoch (2016 – 2020) na riešení vedeckovýskumného projektu, zameraného na mapovanie a hodnotenie kultúrneho potenciálu dolnozemsých Slovákov. V prvom pláne neboli cieľom výskumu otázky súvisiace s misiou a dielom svätých Cyrila a Metoda, no postupne sa objavovali vo viacerých kontextoch. Ak sme sa rozhodli venovať tejto problematike väčšiu pozornosť, potrebné bolo zhromaždiť viac informácií, ako sme o nej získali v rámci terénnych výskumov (rozhovory s informátormi, zúčastnené aj nezúčastnené pozorovanie, vizuálna dokumentácia, štúdium v štátnych aj cirkevných archívoch). Písaniu štúdie predchádzalo niekoľkomesačné získavanie konkrétnych údajov od spolupracovníkov a známych, z radov duchovných rôznych cirkevných spoločenstiev, z kultúrnych spolkov a inštitúcií, od menšinových samospráv, členov Matice slovenskej, pedagógov a lektorov zo základných škôl, lýceí aj z univerzít, od našich bývalých študentov. Každému sme sformulovali a elektronicky poslali originálny dotazník s konkrétnymi otázkami podľa štátu (Maďarsko, Rumunsko, Srbsko, Chorvátsko), profesie a statusu respondenta. Ak nám niektorí z oslovených neodpovedali, snažili sme sa získať sprostredkované údaje. Možno konštatovať, že terénnym výskumom a následnými špecifickými formami získavania údajov sme zhromaždili rôznorodý, bohatý materiál k dotvoreniu obrazu o živote a názoroch dolnozemsých Slovákov na Cyrila a Metoda. Doplnili sme ich štúdiom niekoľkých starších aj súčasných publikovaných zdrojov<sup>4</sup> a doteraz nepublikovanou príležitostnou kázňou evanjelického farára Jána Vidu z Báčskeho Petrovca. Za povšimnutie isto stojí kázeň *Reč Chrámová... báhedešského evanjelického farára Jána Kutlíka ml.*, ktorú predniesol pri príležitosti 1000. výročia príchodu sv. Cyrila a Metoda a vydal ju aj tlačou spolu s piesňou Jána Kutlíka st. *Sláwospew k tisjcročneg pamiatke Cirylo-Methodegskeg*. Označuje ich ako apoštolov Slovanstva a ich pamiatku ako tisícročnú kresťansko-slovenskú. Pripomenul, že podobná aktivita sa už predtým konala v nadlackom evanjelickom cirkevnom zbore.<sup>5</sup> Hájl ekumenizmus a vyzdvihol národnú jednotu.<sup>6</sup> Príspevok Anny Margaréty Valentovej vo vojvodinskom časopise Slovenská literatúra<sup>7</sup> nám pripomenul dvojmesačník Proglas, ktorý vydáva Slovenský evanjelický a. v. cirkevný zbor vo Vojlovici. Pripravujú ho zborový farár Branislav Kulík s katechétkou Alenou Gajanovou-Kulíkovou. Názov Proglas zvolili zámerne, aby veriacim pravidelne, nielen v rámci kázni pri príležitosti spomienok na ich príchod, pripomínali v slovenskom jazyku ich význam pre kresťanstvo a vzdelanosť.<sup>8</sup> Kresťanské, národnouvedomovacie, kultúrne, vydavateľské,

<sup>4</sup> Reflexii kultúrneho dedičstva sv. Cyrila a Metoda na Slovensku sa prostredníctvom podobnej metodiky venoval Hetényi (2019).

<sup>5</sup> „Zvláštneho ešte spomenutia zasluhuje, že i evanj. bratia naši na dol. zemi, v Nadlaku, pričinením pána farára Dan. Zajaca, pamiatku pokresťančenia Slovákov v nedelu dňa 5 jul. príkladne nábožným spôsobom zasvätili, svedectvom toho je horlivá obetivost pána Mat. Benčík-a, hospodára v Nadlaku, ktorý k oslave tejto pamiatky nový, 1.600 r. zlatých hodný zvon obetoval. Sláva tejto šlachetnej duši slovenskej! ale sláva i všetkým ostatným rodákom, ktorí sa v nábožnej pamiatke obrátenia predkov našich na vieru kresťanskú jako tak zúčastnili!“ (Tisícročné jubileum pokresťančenia Slovanov 1863, 213).

<sup>6</sup> „Či nemáme prjklad na býwaleg nasseg matke cirkiwi nadlackeg, ktorá pamiatku túto k welkeg radosti horňozemského slowenska, prwá w békešskom senioráte swätıla, swätıla i s ginými statisíc kresťanmi na poswätnom Welehrade? Budú nás obwiňowať z katoljctwa, lebo že Ciryll a Method sa swatj katoljcki, a wrag my lutheráni čo s takými máme? A či božjm rjzenjm katoljctwo prweg nepowstalo, aby z neho pógst mohlo nasse ewangelictwo? či w národnosti nasseg nie sme wsseci bratia? či wsseci kresťania nemagú spoločnú históriu?“ (Kutlík 1863, 4). Materiál k obom poznámkam nám poskytol prof. PaedDr. Miroslav Kmeť, PhD.

<sup>7</sup> Valentová 2016.

<sup>8</sup> Autori nám zároveň prezradili aj iný motív názvu časopisu – domnievajú sa, že Cyril a Metod prechádzali cestou zo Solúna do Nitry aj okolím dnešnej Vojlovice. Pamiatku a význam sv. Cyrila a Metoda farári pripomínajú minimálne raz v roku – 5. júla (respektíve v najbližšiu nedelu) – vo všetkých evanjelických

spolkové a iné súvislosti sv. Cyrila a Metoda s rímskokatolíckymi Slovákami v Maďarsku obsahuje knižná publikácia I. Klauszovej-Fúzikovej *Kristus žije v dejinách cirkvi*. Spomína aj také aktivity, napríklad púte na Slovensko a práve kvôli cyrilo-metodskej tradícii aj do Nitry, s akými sme sa na iných miestach stretli len zriedka.<sup>9</sup> Okrajovo sa o sv. Cyrilovi a Metodovi zmieňuje aj Emil Vontorčík, ktorý v rozsiahlom historickom diele pripomína ich prínos pre obyvateľov dnešného Slovenska, ale aj pre východných a južných Slovanov v kontexte ich školy a rozvinutej náboženskej a filozofickej terminológie.<sup>10</sup> Podrobne opisuje dejinné udalosti, ktoré predchádzali sťahovaniu Slovákov na Dolnú zem. Dotvárajú obraz o príčinách, prijímajúcom priestore imigrácie v jednotlivých dolnouhorských stoliciach, o konfesionálnej príslušnosti kolonistov. Všetky formovali ich hodnotové orientácie vrátane vzťahu ku kresťanstvu a cyrilo-metodskej tradícii.

Na základe poznatkov z terénnych výskumov a heuristiky sme schopní reflexie porovnávať v jednotlivých štátoch aj na úrovni konfesionálnej príslušnosti, analyzovať, interpretovať a syntetizovať.

## Reflexie sv. Cyrila a Metoda u Slovákov v Chorvátsku

V Chorvátsku kult sv. Cyrila a Metoda bol rozšírený od stredoveku (Kindlerová 2013, 29-39; Mihaljević 2017, 190-197). Slováci kolonizovali územie dnešného Chorvátska od 1. tretiny 19. storočia. Rímskokatolíci, prevažne z Kysúc, osídľovali dovtedy nevyužívanú zalesnenú krajinu a dopĺňali existujúce farnosti s chorvátskym bohoslužobným jazykom. Na rozdiel od riedko osídlenej Vojvodiny, kolonizovanej bezprostredne po skončení tureckej expanzie v dôsledku spoločenskej a ekonomickej situácie v hornom Uhorsku takmer výlučne evanjelickým obyvateľstvom, cirkev nepôsobila polarizačne MY/ONI, ale zjednocujúco a dodnes sa podieľa na urýchľovaní etnickej asimilácie. Niekoľko evanjelických komunít bolo dosídlených zo susednej Báčky a zo Sriemu po absolvovaní viacerých kolonizačných etáp (Čukan et. 2017, 19-272). V týchto diferentných kontextoch treba chápať aj vzťah Slovákov k cyrilo-metodskej tradícii. V základných školách s vyučovacím jazykom slovenským, respektíve s vyučovaním slovenského jazyka, sú solúnski bratia stručne spomínaní v súvislosti s vytvorením hlaholiky ako základu slovanskej písomnosti a s ich christianizačnou misiou v Nitre/na Veľkej Morave. V katolíckom kalendári je sv. Cyrilovi a Metodovi venovaný 5. júl ako sviatočný deň. V rámci svätých omší ich chorvátski katolícki farári spomínajú najmä v niekoľkých farnostiach, ktoré sú podľa nich pomenované (napr. *Župa sv. Ćirila i Metoda u Osijeku*). Vzhľadom na používanú latinku a prevládajúce rímskokatolícke vierovyznanie majoritného obyvateľstva (aj príslušníkov prevažnej väčšiny slovenských spoločenstiev) ich Chorváti vnímajú skôr ako svätých, bližších pravoslávny Srbovi a národom s východným obradom a s cyrilikou. Slovenskí rímskokatolícki veriaci sú súčasťou chorvátskych farností, bohoslužobným jazykom je chorvátčina a zdieľajú hodnoty všeobecne prijímané vo svojej súčasnej vlasti. Vierovyznanie v nich neposilňuje etnokultúrnu osobitosť, nepôsobí etnodiferencujúco/národno-emancipačne ako u evanjelikov v obklúčení iných náboženstiev. Vzhľadom na geopolitickú situáciu v ostatných desaťročiach nie je príliš pertraktovaná ani slovanská vzájomnosť.

Slovenské inštitúcie v Chorvátsku nevenujú pozornosť sv. Cyrilovi a Metodovi. Rozsiahla je činnosť miestnych organizácií Matice slovenskej a slovenských kultúrno-umeleckých spolkov, ktoré sú zväčša vedené/orientované na zachovávanie a rozvíjanie folklórnych tradícií. Výnimkou

---

cirkevných zboroch. Sú tak vo vedomí všetkých generácií vojvodinských evanjelikov – príslušníkov slovenskej národnosti.

<sup>9</sup> Klauszová-Fúziková 2016. Autorka sa sprostredkovane dozvedela o našom záujme a nezištne nám poslala publikácie pre našu potrebu aj do univerzitnej knižnice.

<sup>10</sup> Vontorčík 2020.

je miestna organizácia Matice slovenskej v Lipovľanoch.<sup>11</sup> „Výlučne matičným podujatím je Deň sv. Cyrila a Metoda, ktorý sa organizuje 5. júla v slovenskom etnodome. Zúčastňujú sa ho rodičia s deťmi, súčasťou programu je odborná prednáška o sv. Cyrilovi a Metodovi, vystúpenie speváckeho zboru *Lira* a posedenie pri občerstvení. V roku 2016 sa uskutočnil 4. ročník podujatia“ (Čukan et al. 2017, 233).

Ak sa príležitostne uskutočňujú návštevy Nitry, ktorá je s vierozvestcami spätá, je len na individuálnej, súkromnej báze. Podľa vyjadrenia vedúcej predstaviteľky slovenskej kultúrnej inštitúcie v Našiciach „[...] je v prvom rade treba uchovávať existujúce tradície, a ani na to nestačíme“. Dva slovenské evanjelické a. v. cirkevné zbory (Ilok a Soľany) sv. Cyrila a Metoda pravidelne spomínajú obidvoch vierozvestcov 5. júla pri príležitosti bohoslužieb, kde vyzdvihujú ich význam pre vznik slovanskej a slovenskej písomnosti a rozvoja vzdelanosti. Evanjelická cirkev v Chorvátsku ich vo svojej agende nemá. „Je to na vôli farára. Nemala som nikdy odvahu o nich hovoriť na vyššej cirkevnej úrovni, aby ma nevnímali ako osobu, ktorá zo Srbska niečo forsírjuje. Ale slovenskí evanjelici vedia, čo znamenajú pre Slovákov a pre cirkev“ (Svetlana Vojnićová-Feldiová).

## Reflexie sv. Cyrila a Metoda u Slovákov v Srbsku

Vojvodinskí Slováci tvoria najpočetnejšie dolnozemske slovenské spoločenstvo. Do Báčky, Banátu a do Sriemu prechádzali v rámci jednotlivých kolonizačných vln z územia dnešného Maďarska, alebo priamo z hornouhorských stolíc. S vidinou náboženskej slobody a získania vlastnej pôdy išli na čele so svojimi kňazmi na ľudoprázdne, Osmanmi spustošené územia a zakladali vlastné osady, stavali si kostoly, formovali kultúrnu krajinu. Pre slovanských Srbov, prichádzajúcich spoza vojenskej hranice, boli na vyššej vzdelanostnej, aj hospodárskej úrovni, preto si ich vážili, ako majorita ich rešpektovali a vzájomne boli tolerantní k svojej viere (Sirácky 1980, 66-70; porovnaj s: Michalík 2015, 58-62 a Kmeť 2012, 28-30).

Slováci vedia o sv. Cyrilovi a Metodovi najmä zo školy, lekcie sú v základných školách s vyučovacím jazykom slovenským, respektíve s vyučovaním slovenského jazyka, na Gymnáziu v Báčskom Petrovci, Kovačici, aj na Katedre slovakistiky Filozofickej fakulty Univerzity v Novom Sade. Ale poznajú ich aj z kultúrnych inštitúcií a predovšetkým z evanjelických kostolov. „*Pospolitý vojvodinský Slovak si uvedomuje, že sú to významné osobnosti pre naše náboženstvo a kultúru, pre zachovanie náboženskej a kultúrnej identity a slovanskej spolupatričnosti*“ (Vladimír Valentík).

V roku 2006 inštalovali pred Študentským domovom kráľa Aleksandra v belehradskom Parku Cyrila a Metoda sochu Cyrila a Metoda, identickú ako v Ochride – dielo macedónskeho sochára Tome Serafimovského. Mestská knižnica v Pančeve nesie meno sv. Cyrila a Metoda. V Novom Sade je pravoslávny chrám sv. Cyrila a Metoda. V súvislosti s pamiatkou na sv. Cyrila a Metoda sa v roku 2019 stal Deň slovanskej písomnosti a kultúry štátnym sviatkom, ktorý pripadá, podľa starého cirkevného kalendára, na 24. mája. Napriek tomu, že v popredí stojí Rastko Nemanjič, Sveti Sava, zakladateľ autokefálnej srbskej pravoslávnej cirkvi a srbského písomníctva, sa 24. mája 2020 napriek pandemickej situácii uskutočnila beseda na počesť sv. Cyrila a Metoda v belehradskom kláštore Rakovica, kde je pochovaný aj patriarcha Pavle. Pozvaný bol napríklad aj veľvyslanec

<sup>11</sup> Lipovľany v Sisacko-moslavinskej župe sú od ostatných slovenských spoločenstiev značne izolovaní, no lokálne spoločenstvo tvoria spolu s Chorvátmi, Čechmi a Ukrajincami. Spolužitie s veriacimi východného obradu, pre ktorých pôsobí vierovyznanie etnodiferencujúco/etnozjednocujúco má vplyv aj na vedomie slovenskej časti miestnej komunity. Zdôrazniť treba aj výrazné kultúrne aktivity MO MS a Kultúrno-umeleckého spolku Lipa, ktorý pravidelne organizuje kultúrne podujatia a udržiava družobné stretnutia s viacerými dedinami na Hornej Nitre. Časté kontakty so starou vlasťou formujú aj vedomie ich spolupatričnosti s materským národom.



Slovenskej republiky v Srbsku a aktívne vystúpili predstavitelia slovenských vedeckých a kultúrnych kruhov. Organizuje ju Združenie spisovateľov Srbska od roku 2011 v Belehrade aj v iných mestách. Cez Srbsko sa plánuje viesť aj Európska kultúrna cesta sv. Cyrila a Metoda (Peterka 2016, 116).

Na báčskopetrovskom gymnáziu sa v medzivojnovom období konali večierky, venované solúnskym bratom, po založení MS sa v slovenských vojvodinských spoločenstvách konali prednášky o sv. Cyrilovi a Metodovi. Aktivity po 2. svetovej vojne ustali, ale od roku 2000 MO MS v Báčskom Petrovci spoločne s evanjelickým a. v. cirkevným zborom začali organizovať Cyrilo-metodský večerok.<sup>12</sup> Odvtedy sa koná pravidelne a zúčastňujú sa na ňom aj predstavitelia spomenutého novosadského pravoslávneho kostola. Vo vojvodinských spoločenstvách majú príslušníci národnostnej menšiny možnosť sledovať slávnosť v slovenskom vysielaní RTV Novi Sad, prípadne na sociálnych sieťach. Iné kultúrne inštitúcie v Srbsku fungujúce na slovenskom etnickom princípe (okrem evanjelickej cirkvi) cyrilometodskú tradíciu nereflektujú.<sup>13</sup> Zjednotený kovačický cirkevný zbor si na službách Božích, v najbližšiu nedeľu k 5. júlu, každoročne pripomína pamiatku sv. Cyrila a Metoda v súvislosti s kresťanstvom, písomníctvom, vzdelanosťou a slovanskou vzájomnosťou. Cirkevný zbor z Kovačice (v minulosti označovaný ako Kovačica II) navštívil začiatkom júla 2012, pri príležitosti spomienok na sv. Cyrila a Metoda, evanjelický a. v. cirkevný zbor v Senici. Zúčastnil sa aj spomienkových Bohoslužieb na hrade Branč. V hostiteľskom Myjavskom senioráte vystupoval kovačický cirkevný spevokol aj mládežnícke hudobné kvarteto. Silbašská evanjelická farárka Jasmína Kotasová-Medvedová označila v spomienkovej kázni sv. Cyrila a Metoda ako mužov *viery a vzdelania*. Vo Vojlovici existuje popri každoročne sa opakujúcej kázni aj vyššie spomenutý časopis *Proglas*, hoci so solúnskymi bratmi a ich dielom obsahovo nekorešponduje. V Starej Pazove je po sv. Cyrilovi a Metodovi pomenovaná najdlhšia ulica<sup>14</sup>, v evanjelickom chráme si ich pripomínajú súčasne s významom majstra Jána Husa (6. júl), aj pri rôznych cirkevných a ekumenických oslavách. Napríklad pri spomienke na prvého biskupa Adama Vereša vyzval vladyka sriemsky Srbskej pravoslávnej cirkvi k slovanskej vzájomnosti aj prostredníctvom pamiatky sv. Cyrila a Metoda. Známý kovačický insitný maliar Ján Glózik namaloval pri príležitosti 1150. výročia príchodu sv. Cyrila a Metoda na Veľkú Moravu obraz s odrazom cyrilometodskej tradície. Vystavený je na Ministerstve zahraničných vecí a európskych záležitostí SR v Bratislave, na čo je autor hrdý.

<sup>12</sup> Z príhovoru Jána Vidu, zborového farára v Báčskom Petrovci, v evanjelickom chráme *Ku sviatku Cyrila a Metoda a Majstra Jána Husa (júl 2020)*: „Kresťanské zhromaždenie, bratia a sestry v Pánovi Ježišovi Kristovi, práve v dnešný deň 5. júla si pripomíname pamiatku slovanských vierozvestov Cyrila a Metoda, ktorí roku 863 prišli z Byzantskej ríše, z mesta Solúnu, Tesaloniké na Veľkomoravskú ríšu. Pre našich predkov znamenali veľký prínos, ako pre náboženský, tak aj pre kultúrny život. Zostavili písmo a preložili Bibliu do staroslovenčiny. Pripravovali kňazov pre kňazskú a pastorálnu službu, vyučovali ľudí kresťanským pravdám a oslobodzovali ich myšlienku od povier. V dnešný deň predovšetkým myslíme na vzácny prínos dôležitej skutočnosti, že našim predkom bolo umožnené počúvať a čítať slovo Božie v zrozumiteľnej, materskej reči. [...] Biblia, ktorú nám v zrozumiteľnej reči priniesli Cyril a Metod, tá Biblia, o čistú interpretáciu ktorej sa tak veľmi zaslúžil Majster Ján Hus, je pre nás osobne vzácnym pokladom. Spomienka na nich nás zaväzuje, aby táto kniha bola aj dnes pre nás živou knihou.“

<sup>13</sup> Anna Páliková-Kunčáková, kazateľka Evanjelickej metodistickej cirkvi v Kysáči, nám okrem iného napísala: „Niektoré evanjelické cirkevné zbory mávajú bohoslužby na ten deň. No a my budeme. Predsavzali sme si, že prvá júlová nedeľa bude im venovaná. Pri bohoslužbách som spomenula Vaše otázky a veľmi horlivo ľudia odpovedali aj vedeli, kto sú Cyrila Metod [...] pod kazateľnicou sa vzdelávame duchovne, ale i v slovenčine.“

<sup>14</sup> K zastúpeniu cyrilo-metodských patrociníí na Slovensku pozri: Nemčíková et al. 2020.

## Reflexie sv. Cyrila a Metoda u Slovákov v Rumunsku

V každom slovenskom spoločenstve aj v každom štáte je zachovávanie slovenského kultúrneho dedičstva špecifické, lebo všade existuje a rozvíja sa v neopakovateľných podmienkach. Slováci v Rumunsku žijú v prostredí neslovanského románskeho národa, ktorý je prevažne pravoslávneho vierovyznania s prajnou menšinovou politikou (podobne ako v Srbsku). V parlamente majú Slováci svoje zastúpenie a Demokratický zväz Slovákov a Čechov v Rumunsku (DZSČR) je v rámci štátnej správy aj samospráv akceptovaným partnerom (Čukan et. al. 2019, 375-377).

Pôvodné slovenské menšinové spoločenstvá boli evanjelického aug. vyznania, sídla mali situované na juhozápade územia v Aradskej oblasti a v Temešskom Banáte. Intenzívne príbuzenské, konfesionálne a ekonomické kontakty udržiavali so slovenskými spoločenstvami rovnakého vierovyznania v Békešskej župe a v srbskom Banáte. Od konca 18. storočia expandovalo do oblasti Sedmohradského rudohoria (Bihorská a Salajská župa) slovenské rímskokatolícke obyvateľstvo z hornouhorských žúp, veriaci si vytvorili farnosti na slovenskom etnickom princípe a v takýchto podmienkach existujú dodnes. Od 60. rokov 20. storočia postupne dosídľujú pôvodné evanjelické spoločenstvá na juhozápade a miešanými manželstvami revitalizujú slovenské komunity, ktoré nadobúdajú multietnický a multikonfesionálny charakter (pravoslávni Rumuni, evanjelickí a rímskokatolícki Slováci, maďarskí katolíci, gréckokatolícki Rusíni). Formuje sa synkretická slovenská kultúra: pôvodná evanjelická s prvkami nížinnej poľnohospodárskej a rímskokatolícka s charakterom horskej – drevorubačsko-pastierskej, baníckej a sklárskej. Bohoslužobným jazykom evanjelikov aj katolíkov v Bihore a Salaji zostala slovenčina, kolonizovaní katolíci na juhozápade majú prevažne maďarských farárov a bohoslužobným jazykom je rumunčina, prípadne maďarčina. Cyrilo-metodská tradícia v kostoloch so slovenskými kňazmi bez rozdielu vierovyznania sa obnovuje v rámci pamiatky výročia príchodu sv. Cyrila a Metoda na Veľkú Moravu kontinuálne, hoci s rôznou intenzitou a obsahom/významom. Cirkev pôsobí etnozjednocujúco v zmysle slovenskej aj slovanskej vzájomnosti, katolícki kňazi viac akcentujú náboženský význam. Napríklad vo Vukovej (podobne Cipár, Temešvár), kde je aj katolícka farnosť a nepravidelne sem dochádzajú maďarskí farári, si sv. Cyrila a Metoda nepripomínajú, hoci sú v cirkevnom kalendári (Čukan et. al. 2019, 345).

Deti so slovenskou etnickou identitou, respektíve s vedomím slovenskej etnickej príslušnosti, sú edukované v slovenskom jazyku, respektíve majú možnosť navštevovať hodiny slovenčiny v rámci základných škôl, na slovenských lýceách v Nadlaku a Bodonoši i v rámci univerzitného štúdia slovenčiny v Bukurešti. O sv. Cyrilovi a Metodovi sa učia žiaci 6. triedy v rámci predmetu Dejiny a tradície Slovákov v Rumunsku, v 9. ročníku v súvislosti s problematikou Slovanov. Rozsah a zameranie učiva často závisí od pedagóga, podobne ako na hodinách náboženstva (Pavel Hlásnik).

Organizácie DZSČR cyrilo-metodskú tradíciu formálne nereflektujú, nepodielajú sa na organizovaní návštev Cyrilo-metodských slávností v Nitre. V Sedmohradskom rudohorí je ich činnosť výrazne prepojená s aktivitami rímskokatolíckej cirkvi a sv. Cyril a Metod sú v povedomí Slovákov najmä v náboženskom kontexte. Kňazi ich misiu a význam pripomínajú v deň ich sviatku (5. júl). Odlišná je situácia v Novej Hute. Do roku 1974 bol rímskokatolícky kostol zasvätený Nanebovzatiu P. Márie, v tom roku bolo z iniciatívy farára Vavrinca Ferenčíka patrocínium zmenené na sv. Cyrila a Metoda. Vo všetkých slovenských farnostiach v Sedmohradskom rudohorí sa 5. júl svätí ako cirkevný sviatok a deň pracovného pokoja. V nasledujúcu nedeľu sa na Novej Hute koná *odpust*, ktorému predchádzajú náležité prípravy v kostole, na fare aj v rodinách veriacich. Považovaný je za najväčší *odpust* v regióne. Príbuzní z miest, zo vzdialenejších regiónov Rumunska aj zo zahraničia si plánujú dovolenky tak, aby tento sviatok prežili doma v kruhu najbližších. Účastníci zo širokého slovenského katolíckeho okolia sa počítajú na stovky, autobusmi organizovane prichádzajú veriaci

bez ohľadu na príbuzenské väzby. Z vopred určeného zhromaždiska sa skupiny s vyzdobeným krížikom na čele, ktorý nesie dieťa, presúvajú ku kostolu za spevu piesní z katolíckeho spevníka. Je to manifestácia náboženská a zároveň etnozjednocujúca, slovenská, hoci si to účastníci v danej chvíli neuvedomujú. Z kapacitných dôvodov sa sv. omša koná na nádvorí, spravidla dvakrát – predpoludním a na poludnie. V rodinách sú veľké hostiny. Na organizovanej účasti pútnikov z iných farností sa podľa potreby podieľa aj DZSČR (Čukan et. al. 2019, 171-186).

Evanjelickí farári spájajú v náboženských súvislostiach Deň Cyrila a Metoda s pamiatkou na Majstra Jána Husa (6. júl). Zdôrazňujú však aj iné rozmery; prínos vierozvestcov pre ľud: vznik zrozumiteľného bohoslužobného jazyka ako základu slovanského písomníctva a vzdelanosti, preklad Biblie, slovanskej vzájomnosti, slovanskej národnej jednoty a spolupatričnosti s materským národom.

## Reflexie sv. Cyrila a Metoda u Slovákov v Maďarsku

Slovenskí kolonisti obsadzovali územie dnešného Maďarska bezprostredne po ústupe Turkov. Severojužným smerom postupovalo obyvateľstvo za slobodou vierovyznania aj kvôli možnosti získať pôdu a hospodáriť vo vyplienenej krajine. V členitom severozápade a v Zadunajsku žijú dodnes najmä rímskokatolíci, na rovinách medzi Dunajom a hranicou Rumunska prevažne evanjelici aug. vyznania. Je to len orientačné členenie, vytýčiť ostrejšie kontúry je nemožné. Migranti z hornouhorských stolíc odchádzali bez vyhraneného vedomia etnickej príslušnosti, po rakúsko-uhorskom vyrovnaní čelili maďarizácii, ktorá sa dodnes prejavuje vo výraznom stupni etnickej asimilácie. Vzťah majoritného neindoeurópskeho národa k príslušníkom slovenských minoritných spoločností a ich súčasné reakcie sú obojstranne poznačené historickými skúsenosťami a snahou nevydeľovať sa v spoločnom štáte od svojich spoluobčanov. Na rozdiel od Chorvátska, no najmä Srbska a Rumunska sú komunikačné zručnosti v nárečiach slovenského jazyka na nižšej úrovni. Jazyk je jeden z podstatných znakov národa a s jeho absenciou je na ústupe etnická identita a dokonca aj vedomie pôvodu. V tejto súvislosti možno na úrovni zachovávanía slovenského jazyka vo všeobecnosti konštatovať postupne zanikajúcu revitalizačnú funkciu evanjelickej aj katolíckej cirkvi. Katolíci dlhodobo používajú takmer výlučne maďarský bohoslužobný jazyk, evanjelické bohoslužby v slovenskom jazyku sa stávajú čoraz zriedkavejšími. Dôvodom je aj slabšia znalosť slovenského jazyka, respektíve jeho neznalosť u najmladšej a strednej generácie (Čukan – Michalík – Pluhár 2018, 161-211). Ak maďarskí katolícki duchovní spomenú Cyrila a Metoda, tak spolu so sv. Štefanom a ich christianizačným významom. V kostole sv. Klementa v Kestúci vysvätili v roku 1985 mozaiky sv. Cyrila a Metoda, „[...] ktoré chcú zachovať a posilniť cyrilometodské dedičstvo v Slovákoch tejto obce aj na začiatku tretieho tisícročia a odovzdať úctu sv. Klementa, ako aj Cyrila a Metoda ďalším generáciám“ (Klauszová-Fúziková 2016, 124).

V 90. rokoch 20. storočia „z potreby doby a z potrieb slovenských veriacich v Maďarsku vznikol prvý slovenský ekumenický náboženský časopis sv. Cyril a Metod [...] so zámerom obnoviť v tunajších Slovákoch povedomie príslušnosti k duchovným koreňom nášho kresťanstva a kultúry [...]“ (Klauszová-Fúziková, 2016, 139).

Slovenskí katolíci v Budapešti využili prítomnosť pátra Jakuba Rafaela zo Slovenska a v Kostole sv. Jozefa usporiadali v júli 2020 spomienkovú sv. omšu. Kazateľ pripomenul slovanských vierozvestcov, ich význam pre Slovákov v Maďarsku a pre slovanskú vzájomnosť.

V evanjelickom kalendári je označený 5. júl ako deň Cyrila a Metoda. Závisí od evanjelického farára, či tento sviatok reflektuje a v rámci kázne spomenie ich pamiatku, ako je to každoročne napríklad v Sarvaši a v tých cirkevných zboroch, do ktorých prichádza putujúca farárka na dôchodku Alžbeta Nobiková. Študenti navštevujú slovenské bohoslužby len výnimočne, a tak si vedomosť

o cyrilo-metodskej tradícii v rámci cirkvi neobnovujú. Ak nemajú vedomie slovenskej etnickej príslušnosti, myšlienky o spolupatričnosti Slovákov a o slovanskej vzájomnosti by ani nechápali.

Slovenčina v základných školách je v podstate na úrovni výučby voliteľného cudzieho jazyka. Komunikovať v slovenskom jazyku sú schopní len niekoľkí študenti v triedach slovenského gymnázia v Békešskej Čabe, ktorí sú v rodinách aj na verejnosti socializovaní v kultúrnych vzoroch majoritného národa. Cyril a Metod sú v rámci vyučovania spomínaní v súvislosti s písomníctvom a christianizáciou. S ich tradíciou sa oboznamujú aj pri príležitostných výstavách, prípadne v rámci exkurzií na pamätné miesto do Blatnohradu. Spomenúť možno napríklad výstavu o živote a diele Cyrila a Metoda, ktorá bola inštalovaná v Békešskej Čabe aj v niektorých ďalších mestách so slovenskou národnostnou menšinou v roku 2015.

Podobne, ako v Srbsku a v Rumunsku, aj maďarskí Slováci majú svoje zastúpenie v parlamente. Na tejto pôde slovenský zástupca príležitostne pripomína sv. Cyrila a Metoda v súvislosti so vznikom slovanského jazyka, písomnosti a viery v Panónii, aj ako spolupatrónov Európy a základ porozumenia medzi Maďarmi a príslušníkmi slovanských národov (s príhovorom podobného obsahu vystúpil v maďarskom Národnom zhromaždení v Budapešti 2. júla 2018 slovenský parlamentný hovorca Anton Paulik) (Anton Paulik v parlamente o sv. Cyrilovi a Metodovi 2018).

Zákon 241/1993 Z. z. upravuje, že 5. júl je v Slovenskej republike štátnym sviatkom Cyrila a Metoda a zároveň Pamätným dňom zahraničných Slovákov. V reakcii na tento zákon Celoštátna slovenská samospráva v Maďarsku v roku 1996 rozhodla, že 5. júl ustanoví ako najväčší sviatok slovenskej národnostnej menšiny v Maďarsku (Anton Paulik v parlamente o sv. Cyrilovi a Metodovi 2018). Deň Slovákov v Maďarsku sa usporadúva každoročne v prvú júlovú sobotu, pri príležitosti Dňa sv. Cyrila a Metoda, vždy v inom, Slováckmi obývanom regióne. Súčasťou osláv býva putovná výstava o živote a diele vierozvestcov a ekumenická pobožnosť, v rámci ktorej sa pripomína význam spolupatrónov Európy. Ak sme k našim respondentom smerovali otázku o vedomí cyrilo-metodskej tradície u Slovákov v Maďarsku, odpoveď bola nasledovná: „O Cyrilovi a Metodovi, o ich význame pre vieru, vzdelanosť a slovanskú spolupatričnosť vie každý, kto prichádza na oslavy Dňa Slovákov v Maďarsku. Každý rok sú na inom mieste a kto chce, príde a vie“ (Tibor Móťan).

Celoštátna slovenská samospráva v Maďarsku a Slovenský inštitút v Budapešti s podporou Slovenskej republiky postavili v Blatnohrade (maď. Zalavár) súsošie sv. Cyrila a Metoda, kde sa každoročne organizuje zájazd/púť Slovákov z Budapešti so spomienkovým príhovorom, kultúrnym programom a s kladením vencov.

Z inštitúcií, fungujúcich na slovenskom etnickom princípe, je potrebné spomenúť aktivity Výskumného ústavu Slovákov v Békešskej Čabe. Popri terénnych výskumoch a dokumentácii kultúrneho dedičstva Slovákov v Maďarsku organizuje vedecké konferencie a Národopisné výskumné tábory. Problematiku cyrilo-metodskej tradície sme v jeho aktivitách nezaregistrovali, no v rámci výskumov sme získali aj niektoré údaje a inšpirácie k príprave tejto štúdie.

## Záver

V rámci mapovania a hodnotenia kultúrneho potenciálu dolnozemskej Slovákov sme zaznamenali množstvo prejavov kultúrneho dedičstva, ktoré nesúviseli s prioritným vedeckovýskumným zámerom. Popri problematike historickej interpretácie sťahovania Slovákov na Dolnú zem, najrôznejších prejavov dekorativizmu, vplyvu cirkvi a vierovyznania na formovanie špecifických kultúrnych vzorov či metodológie výskumu sa objavili aj indície o význame cyrilo-metodskej tradície ako jedného z relevantných faktorov formovania hodnotových orientácií a vedomia etnokultúrnej príslušnosti. Prostredníctvom porovnávacej metódy, syntézy a autorskej interpretácie prispievame k obohateniu komplexu poznatkov kultúrnej antropológie a kulturológie, kultúrnej histórie,

religionistiky, politológie, metodológie vedy a možno aj filozofie kultúry a iných disciplín. Reflexie cyrilo-metodskej tradície v slovenských spoločnostiach vznikali v rôznych historických, politických, legislatívnych, ekonomických, etnických, konfesijných a geografických súvislostiach, a preto majú diferentné prejavy. Všetky determinujúce faktory a ich dôsledky sme nezaregistrovali, alebo sme im nevenovali náležitú pozornosť. Potvrdzujú sa však tézy Franza Boasa o troch dimenziách kultúry, vďaka ktorým je každá kultúra jedinečná: prvú dimenziu však chápeme podstatne širšie ako *človek-prírodné prostredie*; dimenziu *človek-človek* nemožno revidovať a tretia dimenzia je *o človeku ako neopakovateľnej osobnosti* s osobitými hodnotami, vnímaním a miešaním farieb, ktorá riadi aj vykonáva, a spestruje mozaiku neopakovateľnými farebnými tónmi a leskom. Preto sú reflexie sv. Cyrila a Metoda u dolnozemsých Slovákov podobné, no aj diametrálne odlišné, obsahom aj formou obohacujúce. A uvedomujeme si aj to, že nami predstavený obraz reality nemusí byť vo všetkých prípadoch jej objektívnym odrazom; iní autori by možno odhalili iné súvislosti údajov, predstavili by iné interpretácie.

## REFERENCES

- Anton Paulik v parlamente o sv. Cyrilovi a Metodovi 2018. In Oslovma.hu: Slovákov v Maďarsku / Magyarországi Szlovák. <http://www.oslovma.hu/index.php/sk/archiv/185-archiv-nazory/1430-anton-paulik-v-parlamente-o-sv-cyrilovi-a-metodovi>.
- Čukan, Jaroslav et al. 2017. Kultúrny potenciál Slovákov v Chorvátsku. Nitra.
- Čukan, Jaroslav et al. 2019. Kultúrny potenciál Slovákov v Rumunsku. Nadlak.
- Čukan, Jaroslav – Michalík, Boris – Pluhár, Tamás. 2018. Kultúrny potenciál Slovákov v Békešskej Čabe. In Kapitoly z minulosti a súčasnosti Slovákov v Békešskej Čabe. Békešská Čaba, 161-211.
- 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.
- Ivanič, Peter – Lukáčová, Martina. 2015. Svätý Metod na misijných a diplomatických cestách (Historicko geografické súvislosti) / Saint Methodius on Missionary and Diplomatic Journeys (Historical Geographical Context). In Historický časopis 63/4, 649-659.
- Kindlerová, Anežka. 2013. Cyrilometodějská úcta v Chorvátsku v 19. a 20. storočí. In Caritas et veritas 3, 29-39.
- Klauszová-Fúziková, Ildika. 2016. Kristus žije v dedinách cirkvi. Budapest.
- Kmeť, Miroslav. 2012. Krátke dejiny dolnozemsých Slovákov. Nadlak.
- Kutlík, Ján ml. 1863. Reč Chrámová, ktorú w XI. nedelu po sw. Tr. r. P. 1863 pri sláwnweg tisjcročneg pamiatke pokrestančenia sa nassich predkov slowanských w cirkwi ew. a. w. bánhedešskej držal... Arad.
- Mihaljević, Milan. 2017. Croatian Glagolism Between the West and the East. In Konštantínove listy [Constantine's Letters] 10/1, 190-197.
- Michalík, Boris. 2015. Akulturačné procesy v prostredí dolnozemsých Slovákov. Nadlak.
- Nemčíková, Magdaléna et al. 2020. Sv. Cyril a Metod a ich reflexia v krajine Slovenska [Sts. Cyril and Methodius and Their Reflection in the Landscape of Slovakia]. In Konštantínove listy [Constantine's Letters] 13/1, 224-236.
- Peterka, Martin. 2016. Cyrilometodějská stezka jako příležitost pro využití a interpretaci společného evropského kulturního dědictví [The Route of Cyril and Methodius as an Opportunity for the Use and Interpretation of the Common Euporean Cultural Heritage]. In Konštantínove listy [Constantine's Letters] 9/2, 106-118.
- Sirácky, Ján et al. 1980. Slováci vo svete 1. Martin.

- Szőke, Béla Miklós.* 2010. Mosaburg/Zalavár und Pannonien in der Karolingerzeit. In *Anteus* 31/32, 9-52.
- Šusteková, Ivana.* 2012. Rezíduá predkresťanských náboženských kultov v tradičnej kultúre Slovenska v prvej polovici 20. storočia. In *Konštantínove listy [Constantine's Letters]* 5/1, 73-92.
- Tisícročné jubileum pokresťančenia Slovanov. Pamiatka pokresťančovania Slovanov v cirkvi evanjelikej.* 1863. In *Domová Pokladnica. Národný slovenský obrázkový Kalendár na prestupný, 366 dní majúci rok Pána 1864.* Skalica.
- Tomljanovich, William Brooks.* 2001. Biskup Josip Juraj Strossmayer: Nacionalizam i moderni katolicizam u Hrvatskoj. Zagreb.
- Valentová, Anna Margaréta.* 2016. Slovak-language Evangelical Magazines in Serbian Vojvodina. In *Slovenská literatúra* 63/4, 298-302.
- Vontorčík, Emil.* 2020. Bitka pri Viedni 1683. Stret civilizácií kresťanského kríža a islamského polmesiaca. Nitra.
- Zákon 241/1993 Z. z. o štátnych sviatkoch, dňoch pracovného pokoja a pamätných dňoch.*
- Zozulák, 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.

## RESPONDENTS

Pavel Baláž  
Maria Calamarová  
Pavel Hlásznik  
Magdaléna Laczová  
Jasmína Kotasová-Medvedová  
Sandra Kralj-Vukšić  
Branislav Kulík  
Katarína Melegová-Melichová  
Tibor Mótán  
Miroslav Pap  
Anna Páliková-Kunčaková  
Vladimír Valentík  
Ján Vida  
Svetlana Vojnicová-Feldiová

prof. PhDr. Jaroslav Čukan, CSc.  
Constantine the Philosopher University in Nitra  
Faculty of Arts  
Department of Management of Culture and Tourism  
Štefánikova 67  
949 74 Nitra  
Slovakia  
jcukan@ukf.sk  
ORCID ID: 0000-0002-6897-910X  
WOS Researcher ID: AAM-7062-2020  
SCOPUS Author ID: 56576371700

doc. PhDr. Boris Michalík, PhD.  
Constantine the Philosopher University in Nitra  
Faculty of Arts  
Department of Management of Culture and Tourism  
Štefánikova 67  
949 74 Nitra  
Slovakia  
bmichalik@ukf.sk  
ORCID ID: 0000-0002-2045-0063  
WOS Researcher ID: AAL-8844-2020  
SCOPUS Author ID: 57195475491

# MARIÁNSKA HORA V LEVOČI SO ZAMERANÍM NA JEJ MEDZINÁRODNÝ VÝZNAM<sup>1</sup>

## Marian Hill in Levoča Focusing on Its International Significance

Ondrej Štefaňak

DOI: 10.17846/CL.2021.14.1.158-166

**Abstract:** ŠTEFAŇAK, Ondrej. *Marian Hill in Levoča Focusing on Its International Significance*. Marian devotion is one of the enduring values of the Christian East and West, which are largely associated with the work of Saints Cyril and Methodius in Great Moravia. Sanctuary on Marian Hill in Levoča is undoubtedly one of the most important Marian shrines in Slovakia. Especially in the last four decades, it has received more attention not only in Slovakia, but also in Europe and Worldwide. In 1984 it was declared as *Basilica Minor*, in 1995 it was visited by Pope John Paul II, in 2005 it was included in the association *European Marian Network*, in 2009 it obtained a spiritual alliance with the Basilica of *Santa Maria Maggiore* in Rome, in 2013 it became one among more than three hundred most important shrines Worldwide, which are united every year in the Annual Global Rosary Relay for the sanctification of priests, in 2016 it was included in the Slovakian section of *Camino de Santiago* and in 2019 it hosted members of the *European Marian Network* on the occasion of their seventeenth regular session. In the sketched context, the article presents the Marian Hill in Levoča focusing on its growing international significance. It briefly deals with its earlier – local history, and in more detail newer – global history.

**Keywords:** *Basilica minor, European Marian Network, John Paul II., Levoča, Marian Hill*

## Úvod

Medzi trvalé hodnoty kresťanského východu i západu, ktoré sa v značnej miere spájajú s pôsobením svätých Cyrila a Metoda na Veľkej Morave, patrí aj úcta k Božej Matke Panne Márii. Stáročná živá mariánska úcta na Slovensku sa naplno prejavila v tom, že slovenský národ si za svoju nebeskú patrónku vybral práve Sedembolestnú Pannu Máriu. V súčasnosti sa na Slovensku nachádza niekoľko mariánskych bazilik a množstvo ďalších mariánskych kostolov alebo kaplniek. Tieto mariánske svätyne okrem náboženských funkcií neraz plnia aj funkcie integračné v lokálnej, regionálnej, národnej alebo nadnárodnej škále. Integrujú rôzne národnostné, etnické, sociálne alebo náboženské skupiny. Okolo svätýň s národným alebo nadnárodným významom sa spravidla postupne rozvíja infraštruktúra (cesty, pútnické domy, hotely, reštaurácie alebo obchody), čo napomáha celkovému sociálno-ekonomickému rozvoju daného regiónu (Sugier-Szerega 2004, 360-361).

Svätyňa na Mariánskej hore v Levoči je bezpochyby jednou z najvýznamnejších mariánskych svätýň na Slovensku. Najmä v posledných štyroch dekádach sa jej dostáva viac pozornosti

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



nielen na Slovensku, ale aj v Európe a vo svete. V roku 1984 jej bol udelený titul *Basilica minor*, v roku 1995 ju navštívil pápež Ján Pavol II., v roku 2005 bola zaradená do združenia *European Marian Network*, ktoré spája dvadsať najvýznamnejších mariánskych svätýň starého kontinentu, v roku 2009 nadobudla duchovné spojenectvo s bazilikou *Santa Maria Maggiore* v Ríme, z čoho pre pútnikov plynú viaceré duchovné privilégia, v roku 2013 sa v rámci celosvetovej organizácie *Worldpriest* zaradila medzi najvýznamnejšie svätyne sveta, ktoré sa každoročne na slávnosť Božského srdca Ježišovho spájajú v štafetovej modlitbe ruženca za posvätenie kňazov, v roku 2016 bola zaradená do slovenskej sekcie *Camino de Santiago* a v roku 2019 hostila členov *European Marian Network* pri príležitosti ich sedemnásteho riadneho zasadania. Bez nejakej nezdravej hrdosti možno povedať, že o Mariánskej hore v Levoči sa vie nielen na Slovensku, ale aj v Európe a vo svete (Dlugoš 2013).

V načrtnutom kontexte chcem v tomto článku predstaviť levočskú Mariánsku horu so zameraním na jej rastúci medzinárodný význam. Konkrétne sa budem v krátkosti venovať jej dávnejšej – lokálnej histórii, a podrobnejšie novšej – globálnej histórii. Napokon osobitným spôsobom upriamim pozornosť čitateľa na jeden z menej známych aspektov Mariánskej hory, ktorým je jej aktívna prítomnosť medzi dvadsiatimi najvýznamnejšími mariánskymi svätyňami Európy. V tejto oblasti pôjde v značnej miere o informácie „z prvej ruky“, nakoľko som sa osobne zúčastnil na väčšine riadnych zasadnutí členov združenia *Európskej mariánskej siete*.

## Dávnejšia – lokálna história Mariánskej hory v Levoči

Začiatky mariánskej úcty na Slovensku siahajú do jeho najstarších dejín – do čias svätých Cyrila a Metoda, ktorí, hlásajúc Kristovo evanjelium našim predkom, nemohli obísť jeho matku. Korene mariánskeho kultu na Mariánskej hore v Levoči siahajú do 13. storočia a spájajú sa s tatárskymi vpádmi, keď ľudia utekali do hôr, kde sa nielen ukrývali, ale aj modlili (Chalupecký 2006, 12-13). Levočská mariánska svätyňa síce nemá historicky preskúmané a cirkevne schválené zjavenie Panny Márie, ako napríklad svätyne v Lurdoch alebo vo Fatime, ale to neumenšuje jej význam. Omnoho dôležitejšia je nepretržitá tradícia modlitieb a pútí, ktoré neprestali ani počas reformácie, ani počas komunizmu (Dlugoš 2013, 25-29).

Kaplnka nad Levočou (tzv. prvý kostol) sa spomína už v roku 1247. Vtedy, podľa kroniky Lányiho, Levočania postavili na Olivovej hore kaplnku, ktorú zasvätili Duchu Svätému (Jurik 1948, 9-11). Mariánsku úctu, ktorá sa veľmi rýchlo stala oficiálnym kultom, priniesli do Levoče pravdepodobne františkáni – minoriti na začiatku 14. storočia a podľa neho premenovali horu na Mariánsku (Kosová 2016, 269). V načrtnutom kontexte je dôležitou tradíciou, že na Mariánskej hore opravovali kaplnku levočskí farári, a to v roku 1311 Henrich a v roku 1322 Šalamon. Je teda zrejme, že už predtým tam stála kaplnka, ktorá sa tešila zvláštnemu záujmu okolitého obyvateľstva. Začiatok levočských mariánskych pútí by tak siahal najneskôr do začiatku 14. storočia (Chalupecký 2006, 10-12).

V roku 1431 kaplnku spolu s mestom vypálili husiti, preto ju v druhej polovici 15. storočia za farára Servacia Menhardivillu (1466 – 1484) prestavali a zväčšili na malý kostol (tzv. druhý kostol). Z jeho interiérového vybavenia sa zachovala gotická socha Panny Márie odetej slnkom. V roku 1470 sa pri ňom spomína aj pustovňa, pravdepodobne osídlená kartuziánmi, ktorí sa mali o kostol starať počas svojho pôsobenia v Levoči (Kosová 2016, 269). Na okraj možno spomenúť, že práve tento druhý kostol na Mariánskej hore je znázornený na lavom krídle hlavného oltára v Bazilike svätého Jakuba v Levoči, ktorý vznikol začiatkom 16. storočia v dielni Majstra Pavla (Kompanyik 1891).

V čase konfesiónálnych bojov v 17. storočí mariánske púte síce pokračovali, kostol však nebol dostatočne udržiavaný a postupne chátral. Opravili ho až v roku 1698 za farára Štefana Dörfiho Ehrnspergera. V polovici 18. storočia v oprave kostola pokračoval farár Jozef Dulovič, ktorý dal zreštaurovať aj bývalú pustovňu. Napriek spomenutým opravám, pre zlý stavebno-technický stav starý kostol napokon zbúrali a 13. mája 1766 položili základný kameň novej svätyne (tzv. tretí kostol). Tento neskorobarokový kostol však opäť prestavali už v roku 1819. Aj táto stavba napokon pre nedostatočnú starostlivosť schádzala napriek tomu, že si toto pútnické miesto po celý čas udržalo významné postavenie presahujúce hranice mesta a regiónu (Kosová 2016, 270).

Návrh postaviť nový a väčší kostol na Mariánskej hore predložil koncom 19. storočia levočský farár Celestín Kompanyik (1886 – 1919). Inšpirovaný mariánskou svätyňou vo francúzskych Lurdoch sa rozhodol pre výstavbu úplne nového, rozsiahleho chrámu. Jeho zámer sa stretol s porozumením a obetavosťou veriacich. Základný kameň nového kostola posvätili 2. júla 1903. Stavba prebiehala postupne v závislosti od množstva finančných prostriedkov v rokoch 1903 – 1914. Po mnohých ťažkostiach (napr. zrútenie veže v roku 1908) bol tento tzv. štvrtý kostol slávnostne posvätený spišským biskupom Jánom Vojtaššákom 2. júla 1922. Súčasný kostol na Mariánskej hore je dlhý 42,5 metrov a široký 27 metrov. Ide o neogotickú krížovú stavbu, postavenú podľa projektu Antona Müllera (Jurik 1948, 30-40).

V medzivojnovom období sa levočská púť stala náboženskou a spoločenskou udalosťou čoraz väčšej časti Slovenska. Hlavným celebrantom bol spravidla vtedajší spišský biskup Ján Vojtaššák. Medzi kazateľmi sa však vystriedali aj ďalšie významné osobnosti tej doby – napr. Andrej Hlinka v roku 1930, Jozef Čársky v roku 1931, Jozef Špirko v roku 1932 alebo Štefan Barnáš v roku 1933. Púte pokračovali aj po roku 1939 a po skončení druhej svetovej vojny nadobudli mohutný ráz. Zúčastňovali sa na nich pútnici zo všetkých oblastí Slovenska, ba aj zo zahraničia. Púť v roku 1945, na ktorej sa zúčastnilo okolo 100 000 pútnikov, mala predovšetkým ďakovný charakter za prežitie hrôz vojny. Najmohutnejšia predkomunistická púť bola v roku 1947, na ktorej sa zúčastnilo okolo 130 000 pútnikov. Hlavným celebrantom bol spišský biskup Ján Vojtaššák, ktorý na mariánskej hore zasvätil Spišskú diecézu Nepoškvrnenému Srdcu Panny Márie. V tom čase mal vtedajší levočský farár Jozef Vojtas veľké plány s prebudovaním a modernizáciou Mariánskej hory, ktoré však po komunistickom prevrate vo februári 1948 ostali nenaplnené (Chalupecký 2006, 26-28).

Ako som vyššie spomenul, púte na Mariánsku horu v Levoči nikdy neprestali, hoci najmä počas komunizmu boli spojené s mnohými ťažkosťami – a to tak na strane kňazov, ako aj na strane veriacich laikov. Veriaci laici sa často nemali ako dostať do Levoče a keď sa tu dostali, mali z toho nemalé problémy. Kňazi potrebovali štátny súhlas na slúženie svätej omše i na spovedanie. Tento súhlas dostalo maximálne sedem až osem kňazov. Vďaka Bohu, kňazi, ktorí dostali štátny súhlas, vydržali spovedať takmer 48 hodín. Vďaka nim sa mohlo s Bohom zmieriť niekoľko tisíc pútnikov. Tento stav trval až do roku 1989 i napriek tomu, že ordinár Spišskej diecézy vzhľadom na množstvo pútnikov žiadal zástupcov štátu o povolenie pre viacerých spovedníkov (Dlugoš 2013, 65-92).

Po páde komunizmu v roku 1989 sa situácia značne zlepšila. Súčasný dianie na Mariánskej hore v Levoči charakterizujú predovšetkým pravidelné i nepravidelné púte a iné pastoračné aktivity. Množstvo veriacich tu prichádza, samozrejme, aj individuálne, nakoľko ide o neopakovateľné, tiché, pokojné a modlitbami naplnené miesto. Vrcholom pútnickej sezóny je vždy týždeň, v ktorom sa slávi slávnosť Navštívenia Panny Márie, na Slovensku pripadajúca na 2. júl. Najmä v sobotu a nedeľu tohto týždňa prichádza na Mariánsku horu množstvo veriacich zo všetkých kútov Slovenska i zo zahraničia. Hlavná púť má vždy nejakú ústrednú myšlienku, ktorá súvisí s históriou alebo aktuálnym dianím – napríklad výročie prvej písomnej zmienky, vyhlásenia za *Basilicu minor* alebo návštevy Jána Pavla II. (Dlugoš – Štefaňak 2014, 79-82).

## Novšia – globálna história Mariánskej hory v Levoči

Najmä v posledných štyroch dekádach sa Mariánskej hore v Levoči dostáva viac pozornosti nielen na Slovensku, ale aj v Európe a vo svete. Prvým dôležitým medzníkom v rámci jej rastúceho medzinárodného významu bol 26. január 1984, keď bol kostolu na Mariánskej hore udelený titul *Basilica minor*. Vtedajší ordinár Spišskej diecézy Mons. Štefan Garaj požiadal 7. mája 1983 Kongregáciu pre Boží kult a disciplínu sviatostí, aby bol mariánskej svätyni nad mestom Levoča udelený titul baziliky menšej. Od prefekta príslušnej kongregácie, kardinála Jozefa Casoriu, prišla na jar 1984 odpoveď tohto znenia: „Najvyšší veľkňaz Ján Pavol II. vyhovel žiadosti a želaniu kňazstva i veriacich [...] a z vlastného popudu poctil titulom a hodnosťou *baziliky menšej* svätýňu kostola na temene *Mariánskej hory* nad mestom Levoča, zasvätenú tajomstvu Navštívenia preblahoslavenej Panny Márie.“ Tento dekrét bol napriek prekážkam zo strany vtedajšej štátnej moci slávnostne prečítaný počas hlavnej púte na Mariánskej hore 8. júla 1984 (Dlugoš 2015, 91-98).

Mimoriadne dôležitým medzníkom v procese „globalizácie“ Mariánskej hory v Levoči bol 3. júl 1995, keď ju osobne navštívil pápež Ján Pavol II. O tomto slovanskom pápežovi je známe, že mal blízky vzťah ku Slovensku, ktoré ako pápež navštívil až trikrát – v rokoch 1990, 1995 a 2003. Do programu jeho druhej návštevy bola zaradená aj Mariánska hora v Levoči. S výstavbou pápežského oltára sa začalo 8. mája 1995. Pápežský oltár bol 36 metrov dlhý, 30 metrov široký a 25 metrov vysoký. Na slávnostnú svätú omšu s Jánom Pavlom II. na Mariánskej hore prišlo okolo 650 000 pútnikov, hoci bol pondelok 3. júla 1995 – pracovný deň. Medzi množstvom pútnikov boli aj veriaci z Poľska, Ukrajiny, Čiech, Maďarska, Rumunska a iných krajín.

Okrem pápežskej návštevy iste prispeli k nárastu medzinárodného významu levočskej mariánskej baziliky aj návštevy takých osobností, ako sú napr. kardináli Jozef Tomko a Ján Chryzostom Korec (Slovensko), Karel Kašpar, Josef Beran a Miloslav Vlk (Česká republika), Zenon Grocholewski, Franciszek Macharski, Józef Glemp, Kazimierz Nycz, Stanisław Dziwisz a Stanisław Ryłko (Poľsko), Christoph Schönborn (Rakúsko), Joachim Meisner, Rainer Maria Woelki, Georg Maximilian Sterzyński a Gerhard Ludwig Müller (Nemecko), Franc Rodé (Slovinsko), Angelo Sodano, Mauro Piacenza a Roberto Tucci (Taliansko), Jean Louis Pierr Tauran a Philippe Xavier Barbarin (Francúzsko), Antonio Augusto dos Santos Marto (Portugalsko) a ďalší (Dlugoš 2019, 33-244).

Ďalším dôležitým medzníkom v procese „globalizácie“ Mariánskej hory v Levoči bol 1. – 5. október 2005, keď bola zaradená do združenia *European Marian Network*, ktoré spája dvadsať najvýznamnejších mariánskych svätýň starého kontinentu. S uvedeným faktom bezprostredne súvisí organizovanie v poradí 17. riadneho zasadania členov *Európskej mariánskej siete*, ktoré malo svoje dejinné miesto v Levoči v dňoch 17. – 20. septembra 2019. Nakoľko obidvom spomenutým skutočnostiam budem venovať osobitnú pozornosť v tretej časti tohto článku, teraz sa nimi nebudem hlbšie zaoberať.

K nárastu medzinárodného významu levočskej mariánskej baziliky iste prispel aj fakt, že 28. februára 2009 nadobudla duchovné spojenectvo s bazilikou *Santa Maria Maggiore* v Ríme, z čoho pre pútnikov plynú viaceré duchovné privilégiá – najmä možnosť získania odpustkov, ktoré sa pri splnení obvyklých podmienok dajú získať prakticky počas celého roka (na Výročie posviacky hlavnej mariánskej baziliky v Ríme 5. augusta, na sviatok Navštívenia preblahoslavenej Panny Márie 2. júla, na akúkoľvek slávnosť Panny Márie, raz do roka podľa ľubovoľného výberu jednotlivého veriaceho a kedykoľvek sem príde skupina pútnikov prejavíť náboženskú úctu).

Vtedajší levočský farár Mons. František Dlugoš požiadal 30. januára 2009 Apoštolskú penitenciáriu, aby bolo medzi levočskou a rímskou bazilikou vytvorené duchovné puto. Dekrét o nadobudnutí duchovného spojenectva mariánskej baziliky v Levoči s hlavnou mariánskou bazilikou v Ríme bol slávnostne prečítaný počas hlavnej púte na Mariánskej hore 5. júla 2009

(Dlugoš – Štefaňak 2014, 55-61). Na okraj možno pripomenúť, že bazilika *Santa Maria Maggiore* má okrem iného výnimočné miesto v najstarších dejinách Slovenska. Svätí Cyril a Metod predložili v roku 867 pápežovi Hadriánovi II. žiadosť o povolenie slúžiť sväté omše v staroslovienčine. Pápež súhlasil so zavedením štvrtého bohoslužobného jazyka a na znak súhlasu položil staroslovanské bohoslužobné knihy práve na oltár baziliky *Santa Maria Maggiore* (Škvarna et al. 2006, 20).

Medzi významné medzníky v procese „globalizácie“ Mariánskej hory v Levoči je potrebné pripočítať aj 7. jún 2013, keď bola zaradená do celosvetovej organizácie *Worldpriest*, ktorá okrem iného každoročne na slávnosť Božského srdca Ježišovho spája najvýznamnejšie svätynie sveta v štafetovej modlitbe ruženca za posvätenie kňazov. V súčasnosti do tejto organizácie, ktorá vznikla v roku 2010, patrí viac ako tristo svätých z rôznych krajín sveta. *Worldpriest* bolo založené skupinou laických veriacich, expertov v oblasti sociálnej komunikácie a médií, na podporu rôznych aspektov kňazskej služby. Jeho cieľom je spájať kňazov a laikov, aby tak každý mohol prehĺbiť svoj vzťah s Ježišom Kristom a prežívať Božiu prítomnosť, lásku a ochranu. Zakladateľkou a generálnou riaditeľkou tohto združenia je Marion Mulhall z Írska (*Worldpriest* 2021).

Od spomínaného roku 2013 sa na Mariánskej hore každoročne na slávnosť Božského srdca Ježišovho schádzajú biskupi, kňazi a množstvo veriacich laikov, aby sa v stanovenom čase (19.45) spoločne modlili stanovený ruženec za posvätenie kňazov, slávil svätú omšu a prijali eucharistické požehnanie – v spojení s veriacimi vo viac ako tristo svätyniach v rôznych krajinách sveta. Štafetová modlitba ruženca za posvätenie kňazov sa zvyčajne začína na slávnosť Božského srdca Ježišovho o 0.00 (GMT) v ruskom Magadane na Sibíri, prechádza naprieč všetkými svetadielmi a končí v kanadskom Ontariu o 24.00 (GMT). Levočská bazilika spravidla „preberá ružencovú štafetu“ od španielskej Malagy a odovzdáva ju írskemu Knocku (Dlugoš 2019, 30-31).

Napokon k nárastu medzinárodnému významu levočskej mariánskej baziliky iste prispel aj fakt, že v roku 2016 bola zaradená do slovenskej sekcie *Camino de Santiago*. Trasa *Svätojakubskej cesty* na Slovensku vedie v smere východ – západ. Začína v Košiciach, pokračuje cez Levoču, Staré Hory, Hronský Beňadik, Nitru, Trnavu a končí v Bratislave. Celá trasa je dlhá približne 650 km a pešo zaberie približne 1 mesiac. Ďalej je možné pokračovať až do mesta Santiago de Compostela v španielskej Galícii. V Bratislave sa trasa napája na rakúsku Jakobsweg v mestečku Wolfstahl alebo na maďarskú Szent Jakab út, ktorá prechádza dedinkou Rajka (*Svätojakubská cesta na Slovensku* 2021).

Jednotlivé časti *Svätojakubskej cesty* na Slovensku boli označované postupne. Jej prvá časť, ktorá sa začína v Košiciach a končí v Levoči, bola označená v roku 2016. Druhá časť, začínajúca v Levoči a končiaca na Starých Horách, bola označená v roku 2019. Tretia časť, ktorá sa začína na Starých Horách a končí v Hronskom Beňadiku, bola označená v roku 2017. Napokon štvrtá časť, začínajúca v Hronskom Beňadiku a končiaca v Trnave, ako aj piata časť, ktorá sa začína v Trnave a končí v Bratislave, boli označené v roku 2019 (Mróz – Mróz – Krogmann 2019, 66-67). Dokončením slovenskej sekcie *Svätojakubskej cesty* sa Slovensko a v rámci neho aj Mariánska hora v Levoči stali súčasťou pútnickej cesty, ktorá má európsky rozmer a význam.

## Mariánska hora v Levoči v združení European Marian Network

V tretej časti tohto článku by som chcel v krátkosti poukázať na miesto levočskej mariánskej baziliky medzi dvadsiatimi najvýznamnejšími mariánskymi svätyniami Európy. V tejto časti pôjde v značnej miere o informácie „z prvej ruky“, nakoľko som sa osobne zúčastnil na väčšine riadnych zasadnutí členov združenia *European Marian Network* (v rokoch 2006 – 2016). Združenie *Európska mariánska sieť* spája dvadsať mariánskych svätých starého kontinentu, čo symbolizuje

dvadsať tajomstiev svätého ruženca. Sú doň zahrnuté najznámejšie a najvýznamnejšie mariánske pútnické miesta Európy. Panna Mária – Božia Matka – je v každej svätyni uctievaná pod iným titulom, ako aj rozdielnym spôsobom (<http://www.ourladyofeurope.net/>).

Združenie *European Marian Network* vzniklo na podnet pápeža Jána Pavla II. v roku 2003, v tom čase s počtom členov pätnásť. Ustanovujúce zasadanie sa uskutočnilo vo francúzskych Lurdoch. Na pozvanie tarbsko-lurdskeho diecézneho biskupa Mons. Jacquesa Perriera prišli na toto stretnutie zástupcovia nasledovných mariánskych svätýň Európy: Altötting (Nemecko), Banneux (Belgicko), Brezje (Slovinsko), Częstochowa (Poľsko), Einsiedeln (Švajčiarsko), Fatima (Portugalsko), Knock (Írsko), Loreto (Taliansko), Lourdes (Francúzsko), Máriapócs (Maďarsko), Marizell (Rakúsko), Vilnius (Litva), Walsingham (Veľká Británia), Zaragoza (Španielsko) a Zarvanyzia (Ukrajina) (Santos 2006, 4).

Druhé riadne zasadanie ešte vždy pätnástich členov sa uskutočnilo v roku 2004 v portugalskej Fatime. Práve na tomto stretnutí sa rozhodlo, vzhľadom na zvýšenie počtu tajomstiev svätého ruženca z pätnásť na dvadsať, o zodpovedajúcom zvýšení počtu členov tohto združenia. Päť nových členov bolo prijatých na nasledujúcom riadnom zasadaní o rok neskôr. Išlo o nasledovné mariánske svätyně: Levoča (Slovensko), Csíksomlyó (Rumunsko), Marija Bistrica (Chorvátsko), Mellieha (Malta) a Gibraltár. Počnúc rokom 2005 sa teda zástupcovia levočskej mariánskej baziliky každoročne stretávajú so zástupcami ďalších devätnástich mariánskych svätýň Európy, aby sa navzájom lepšie poznali, delili so svojimi skúsenosťami a lepšie pochopili nevy povedanú túžbu dnešného človeka po duchovných hodnotách. Prínos týchto stretnutí spočíva najmä v osobnej skúsenosti s dianím na jednotlivých pútnických miestach, ale aj v obohacujúcich prednáškach a diskusiách na vopred stanovené témy (Dlugoš – Štefaňak 2014, 75-76).

V poradí tretie riadne zasadanie, ktoré však bolo pre Mariánsku horu v Levoči prvé, sa uskutočnilo v maďarskom meste Máriapócs. Konalo sa v dňoch 1. – 5. októbra 2005. Levočskú baziliku na stretnutí v Máriapócsi zastupovali Mons. František Dlugoš, rektor baziliky, a Mons. Ján Zentko, biskupský vikár Spišskej diecézy. Je potrebné podotknúť, že samotné pozvanie na stretnutie členov *Európskej mariánskej siete* ešte neznamenal aj prijatie do tohto významného združenia. Schvaľovací proces pozostával z prezentácie levočskej baziliky – jej histórie a súčasnosti. Po predstavení nasledovalo tajné hlasovanie členov na čele s tarbsko-lurdským diecéznym biskupom Jacquesom Perrierom, ktoré rozhodlo o zaradení Baziliky Navštívenia Panny Márie na Mariánskej hore v Levoči do tohto združenia európskeho významu (Dlugoš 2008, 163-164).

Štvrté riadne zasadanie členov *European Marian Network* sa uskutočnilo v írskom meste Knock v dňoch 30. septembra – 4. októbra 2006. Program stretnutia sa niesol v duchu hlavnej myšlienky: *Úloha pútnických miest v novej evanjelizácii*. V poradí piate stretnutie sa uskutočnilo v litovskom hlavnom meste Vilnius v dňoch 17. – 21. septembra 2007. Jeho témou bolo: *Božie milosrdenstvo v centre sviatosti zmierenia*. Šieste riadne zasadanie sa uskutočnilo v španielskom meste Zaragoza v dňoch 9. – 12. septembra 2008. Program stretnutia sa niesol v duchu hlavnej myšlienky: *Mária, prameň živej vody* (Štefaňak 2014, 58-68).

V poradí siedme stretnutie členov *Európskej mariánskej siete* sa uskutočnilo v poľskej Częstochowej v dňoch 9. – 12. septembra 2009. Jeho témou boli: *Duchovné skúsenosti pútnikov*. Ôsme riadne zasadanie sa uskutočnilo v Gibraltári v dňoch 13. – 17. septembra 2010. Program stretnutia sa niesol v duchu hlavnej myšlienky: *Naše Svätyně – miesta ekumenizmu a medzináboženských stretnutí*. V poradí deviate stretnutie sa uskutočnilo v britskom Walsinghame v dňoch 27. – 30. septembra 2011. Jeho témou boli: *Populárne znaky nábožnosti a evanjelizácie*. Na okraj možno dodať, že zvláštnosťou tohto stretnutia bola aktívna účasť predstaviteľov Anglikánskej cirkvi (Dlugoš – Štefaňak 2014, 99-116).

Jubilejné desiate riadne zasadanie členov *European Marian Network* sa uskutočnilo v Ríme v dňoch 18. – 21. septembra 2012. Toto stretnutie bolo výnimočné tým, že naň prijali pozvanie aj

zástupcovia piatich mimoeurópskych najvýznamnejších mariánskych svätých: Aparecida (Brazília), Guadalupe (Mexiko), Vailankanni (India), La Vang (Vietnam) a Kibeho (Rwanda). Hlavná myšlienka stretnutia v roku 2012 bola: *Cesty, ktorými mariánske svätyne zaviedli do praxe usmernenia Druhého vatikánskeho koncilu*. S osobitnou prednáškou vystúpil kardinál Antonio Maria Veglio, predseda Pápežskej rady pre pastoraáciu migrantov a cestujúcich. Vo svojej prednáške okrem iného zdôraznil potrebu rozvíjať ľudovú zbožnosť, ktorá by mala privádzať veriace k sláveniu a prijímaniu Eucharistie (Dlugoš – Štefaňak 2014, 117-122).

V poradí jedenáste stretnutie členov *Európskej mariánskej siete* sa uskutočnilo v Melliehe na Malte v dňoch 5. – 8. novembra 2013. Jeho témou boli: *Pútnici a návštevníci na ceste do, v a z mariánskej svätyne*. Dvanáste riadne zasadanie sa uskutočnilo v Csíksomlyó v Rumunsku v dňoch 16. – 19. septembra 2014. Program stretnutia sa niesol v duchu hlavnej myšlienky: *Mariánska cesta ako duchovná cesta pre pútnikov v strednej a východnej Európe* (Štefaňak 2014, 82-86). V poradí trináste stretnutie sa uskutočnilo v Szentkút v Maďarsku v dňoch 15. – 18. septembra 2015. Jeho témou bolo: *Pokánie a odpustenie* (Farské listy 2015, 20-21).

Štrnáste riadne zasadanie členov *European Marian Network* sa uskutočnilo v mestečku Zarvanytsya (Ukrajina) v dňoch 19. – 22. septembra 2016. Program stretnutia sa niesol v duchu hlavnej myšlienky: *Božia Matka – „brána milosrdenstva“ pre každého veriaceho* (Farské listy 2016, 25-26). V poradí pätnáste stretnutie sa uskutočnilo vo Fatime (Portugalsko) v dňoch 26. – 29. septembra 2017. Jeho témou bolo: *100. výročie fatimských zjavení* (Farské listy 2017, 24-25). Šestnáste riadne zasadanie sa uskutočnilo v mestečku Brezje (Slovinsko) v dňoch 25. – 28. septembra 2018. Program stretnutia sa niesol v duchu hlavnej myšlienky: *Miesto svätyne v živote Cirkvi* (Farské listy 2018, 19-21).

Doposiaľ posledné – sedemnáste riadne zasadanie členov *Európskej mariánskej siete* sa uskutočnilo v slovenskej Levoči (pretože v roku 2020 sa stretnutie neuskutočnilo z dôvodu pandémie COVID-19). Konalo sa v dňoch 17. – 20. septembra 2019. Program stretnutia sa niesol v duchu hlavnej myšlienky: *Mária – aktuálny proroctv kresťana*. Hlavnú prednášku predniesol olomoucký arcibiskup Jan Graubner, ktorý podčiarkol, že Panna Mária je učiteľkou viery, vzorom služby, budovateľkou Cirkvi, matkou i kráľovnou veriaceho. Okrem toho pripomenul, že medzi novými formami evanjelizácie by nemali chýbať púte a iné duchovné podujatia pre rôzne profesijné skupiny. Delegáti dvadsiatich najvýznamnejších mariánskych svätých starého kontinentu navštívili – okrem baziliky na Mariánskej hore – aj baziliku svätého Jakuba v Levoči, katedrálu svätého Martina v Spišskej Kapitule a kostol Svätého Ducha v Žehre (Farské listy 2019, 20-25).

Združenie *European Marian Network* spočiatku fungovalo pod predsedníctvom tarbsko-lurdského diecézneho biskupa Mons. Jacquesa Perriera (v rokoch 2003 – 2012), ktorý mu spolu so svojim tímom venoval zvláštnu pozornosť. Okrem iného si kládol za povinnosť osobne navštíviť všetky členské svätyne v deň ich výročnej slávnosti. V tomto duchu sa napr. zúčastnil hlavnej púte na Mariánskej hore v Levoči v dňoch 7. – 8. júla 2007 (Santos 2011, 4). Po skončení jeho služby v pozícii tarbsko-lurdského diecézneho biskupa opisované združenie funguje na spôsob „štafetového predsedníctva“. To znamená, že mu predsedá vždy rektor tej svätyne, ktorá pripravuje najbližšie riadne zasadnutie. V načrtnutom kontexte mu napr. v rokoch 2012 – 2013 predsedal rektor svätyne v maltskej Mielliehe, v rokoch 2018 – 2019 rektor svätyne v slovenskej Levoči a momentálne už druhý rok rektor svätyne vo švajčiarskom Einsiedelne.

Opisované združenie v prvom desaťročí svojho fungovania vydalo dve oficiálne publikácie (bulletiny) v šiestich jazykoch (francúzsky, taliansky, španielsky, anglicky, nemecky a holandsky). Prvá so základnými informáciami o združení, ako aj o každej z dvadsiatich európskych mariánskych svätých bola publikovaná v roku 2006 (Santos 2006). Druhá rozšírená o informácie a typické modlitby v jednotlivých svätyniach v ich vlastných jazykoch bola publikovaná v roku 2011 (Santos 2011). Okrem toho býva bežnou praxou, že v areáloch dotknutých svätých sa nachádzajú

informačné panely o *Európskej mariánskej sieti* a podobne aj na ich webových stránkach. Týmto spôsobom návštevník ktorejkoľvek z dvadsiatich mariánskych svätýň starého kontinentu alebo jej webovej stránky dostáva základné informácie aj o ostatných devätnástich, čo je pre ne veľmi výhodné a dôležité.

## Záver

Na zakončenie predstavenia dávnejšej – lokálnej, ale najmä novšej – globálnej histórie Mariánskej hory v Levoči je potrebné povedať, že jej náboženský a kultúrny význam neustále narastá: a to nielen v rámci Slovenska, ale aj v rámci Európy a sveta. Osobitným spôsobom je potrebné zdôrazniť, že pätnásťročná aktívna prítomnosť zástupcov levočskej mariánskej baziliky na riadnych zasadaniach členov *European Marian Network* bola, je a bude dôležitá nielen pre Mariánsku horu v Levoči, ale aj pre celé Slovensko. Aj vďaka tomu sa o Levoči v Európe i vo svete vie. V tomto kontexte iste nie je bezvýznamné, že v Lurdoch, Fatime alebo Knocku vidíme okrem iného aj obraz alebo panel s levočskou Pannou Máriou, prípadne krátku informáciu o levočskej mariánskej svätyni.

Podobne platí, že aj vďaka tomu Mariánsku horu v Levoči z vlastnej iniciatívy navštívili také osobnosti, ako napr. tarbsko-lurdský diecézny biskup Jacques Perrier počas hlavnej púte v roku 2007 alebo diecézny biskup v Leiria-Fatima Antonio Marto počas hlavnej púte v roku 2008. Okrem toho, ako som vyššie zdokumentoval, v roku 2019 navštívili Mariánsku horu v Levoči zástupcovia všetkých dvadsiatich najvýznamnejších mariánskych svätýň Európy – pri príležitosti 35. výročia vyhlásenia svätyné na Mariánskej hore za baziliku menšiu a 10. výročia jej duchovného spojenia s bazilikou väčšou *Santa Maria Maggiore* v Ríme. Vzhľadom na uvedené i neuvedené dejinné fakty možno bez nejakej nezdravej hrdosti povedať, že Mariánsku horu v Levoči si ľudia na Slovensku, v Európe i vo svete vážia ako významné duchovné a kultúrne dedičstvo.

## REFERENCES

- Dlugoš, František. 2008. Mariánska Levoča a jej osobnosti medzi svätýňami Európy. Levoča.*
- Dlugoš, František. 2013. Mariánska hora v Levoči. 1247 – 2013. Levoča.*
- Dlugoš, František. 2015. Štefan Garaj si zachoval tvár a vieru. Sto rokov od narodenia kapitulného vikára Spišskej diecézy. Levoča.*
- Dlugoš, František. 2019. Vzdávali úctu levočskej Panne Márii. Sv. Ján Pavol II a kardináli. Levoča.*
- Dlugoš, František – Štefaňák, Ondrej. 2014. Levočská bazilika – kompas i maják viery. Levoča.*
- Farské listy. 2015. Farské listy 2015. Časopis farského úradu v Levoči. Levoča.*
- Farské listy. 2016. Farské listy 2016. Časopis farského úradu v Levoči. Levoča.*
- Farské listy. 2017. Farské listy 2017. Časopis farského úradu v Levoči. Levoča.*
- Farské listy. 2018. Farské listy 2018. Časopis farského úradu v Levoči. Levoča.*
- Farské listy. 2019. Farské listy 2019. Časopis farského úradu v Levoči. Levoča.*
- Chalupecký, Ivan. 2006. Mariánska hora v Levoči. Člen Európskeho združenia mariánskych pútnických miest. Trnava.*
- Jurik, Rudolf. 1948. Mariánska hora v Levoči. Levoča.*
- Klubert, Štefan. 1970. Pútnická Levoča. In Pútnik svätovojtešský. Kalendár Spolku sv. Vojtecha. Trnava, 105-107.*
- Kompanyik, Celestín. 1891. Sz. Jakab templom története. Levoča.*
- Kosová, Katarína (ed.). 2016. Národné kultúrne pamiatky na Slovensku – Levoča. Bratislava.*

- Mróz, Franciszek – Mróz, Lukasz – Krogmann, Alfred. 2019. Factors Conditioning the Creation and Development of a Network of Camino de Santiago Routes in Visegrád Group Countries. In International Journal of Religious Tourism and Pilgrimage 7/5, 55-71.*
- Our Lady of Europe. 2021. Our Lady of Europe. <http://www.ourladyofeurope.net/>.*
- Santos, Pascale. 2006. Lé Réseau Marial Européen. Lourdes.*
- Santos, Pascale. 2011. Lé Réseau Marial Européen. Lourdes.*
- Sugier-Szerega, Anna. 2004. Sanktuarium. In Libiszowska-Żółtkowska, Maria – Mariański, Janusz (ed.). Leksykon socjologii religii. Warszawa, 360-361.*
- Svätojacobská cesta na Slovensku. 2021. Svätójacobská cesta na Slovensku. Camino de Santiago. <https://www.caminodesantiago.sk/>.*
- Škvarna, Dušan et al. 2006. Lexikón slovenských dejín. Bratislava.*
- Štefaňak, Ondrej. 2014. Levočská bazilika a výročné konferencie Európskej mariánskej siete. In Dlugoš, František (ed.). Regnum Marianum – ozdoba a istota Slovenska. Levoča, 53-86.*
- Worldpriest. 2021. Worldpriest. <https://www.worldpriest.com/>.*

doc. PhDr. Ondrej Štefaňak, PhD.  
Constantine the Philosopher University in Nitra  
Faculty of Arts  
Department of Sociology  
B. Slančíkovej 1  
949 74 Nitra  
Slovakia  
ostefanak@ukf.sk  
ORCID ID: 0000-0001-9362-993X  
WOS Researcher ID: AAG-6800-2020



# LITERÁRNÍ VĚDA A KULTURNÍ DĚDICTVÍ V PRAGMATICKÝCH SOUVISLOSTECH. K ODKAZU PETRA LIBY<sup>1</sup>

## Literary Criticism and Cultural Heritage in Pragmatic Contexts. On the Legacy of Peter Liba

Anna Zelenková – Alexej Mikulášek

DOI: 10.17846/CL.2021.14.1.167-176

**Abstract:** ZELENKOVÁ, Anna – MIKULÁŠEK, Alexej. *Literary Criticism and Cultural Heritage in Pragmatic Contexts. On the Legacy of Peter Liba*. The study evaluates the methodological contribution of a Slovak literary scholar Peter Liba (1931 – 2020), who was one of the founders of the Institute for Research of Constantine and Methodius' Cultural Heritage and the University of Constantine the Philosopher in Nitra. As a literary scholar, Liba significantly influenced the theory of interpretation and communication in a number of humanistic fields of study and thematic areas (folklore, popular literature, translation, children's and youth literature, bibliography, biography studies, textology, culturology etc.). The study also defines the researcher's autonomous position within the so-called semiotic-communication Nitra school and its expressive theory of the text, which the work of aforementioned professor enriched interdisciplinary with diachronic and comparative aspects of not only primary but also secondary communication. Within its framework, Liba elaborated on the problems of the functions of literary education, typology of reading and literacy, literary-museum communication, biography studies and circulation of the so-called degraded layers of literary development. As a literary theorist, he came from textological analysis and heuristic research to uncovering the connections between literature and culture and its ethical dimension.

**Keywords:** *Peter Liba, Nitra school, Slovak literary criticism, communication theory, culturology, Institute for Research of Constantine and Methodius' Cultural Heritage*

„Nesumarizujeme [...], naopak otvárame problémy“ (Liba 1987, 11), charakterizoval svoju literárnu vedeckú metódu v úvode ke svojej monografii *Čitateľ a literárny proces* (Bratislava, 1987) slovenský literárny vedec a kulturológ Peter Liba (1931 – 2020), ktorý výrazne zasáhol do rady oblastí literatúry a kultúry. Spríznenosť, ale i jistá autonómie v rámci nitranskej, sémioticko-komunikačnej školy, predznamenala jeho vklad nejen do slovenského, ale i českého myslenia o literatúre, ktorý sa prejavil v kritickom dialogu s dobou, v hľadání a kladení nových otázok, akcentujúcich „čítanie v súvislostiach a čítanie pod povrchom textu“ (Liba 2009b, 47). Liba patril ke skupině intelektuálně vlivných badatelů rozvíjejících především teorii literární komunikace v návaznosti na potřeby literárně-vedné, literárněkritické, ediční a pedagogické praxe. Tito badatelé inovativně rozpracovali komplexní teorii interpretace, recepční žánrovou poetiku, teorii a historii literatury pro děti a mládež

<sup>1</sup> Část A. Zelenkové je výstupem v rámci vědeckého projektu APVV-19-0244 *Metodologické postupy v literárnovednom výskume s presahom do mediálneho prostredia*. Hlavní řešitel prof. PhDr. Ján Gbúr, CSc. Doba řešení: 2020 – 2024.

(s ohledem na tzv. dětský aspekt), vytvořili ucelenou teorii překladu ad., a to nikoli bez nutných kontaktů se zahraničím, jak je připomněla mj. Mária Valentová (Valentová 2017). Ona „*nitrianska literárnovedná škola*“ se rozvíjela na půdě Vysoké školy pedagogické v Nitře v rámci Kabinetu literární komunikace a experimentální metodiky, oficiálně založeného k 1. 1. 1969 z iniciativy jeho pozdějších kolegů, jakými byli František Miko, Anton Popovič a Ján Kopál (Žilka 2015, 11). Liba, ačkoli formálně přišel z Martina do Nitry roku 1973 na katedru slovenské literatury, byl s tímto Kabinetem spojen relativně jednotnou a formovanou terminologií, systematickým a komplexně systemizujícím myšlením, zájmem o komunikační rozměr literárních jevů a s ním související intertextualitu, dnes přerůstající v moderní intermedialitu.

Podle Žilky nitranská škola, která se záhy stala fenoménem evropské úrovně, mj. kriticky navázala na výzkumy českých badatelů, jakými byli např. Jan Mukařovský, Frank Wollman, Jiří Levý, Sáva Šabouk, Ivo Osolobě nebo Zdeněk Mathauser (Žilka 2006, 163). Inspirativní práce nitranských literárních vědců nacházely pro své novátorství uplatnění při analýze literárních textů ohlas i v zahraničí. Tato škola, kam se právem zařazoval od počátku sedmdesátých let i Peter Liba, „popri inakosti jednotlivcov i ich pracovného štýlu“ (Žilka 2006, 163) vytvořila respektovanou institucionální bázi pro výzkum literárního textu, kterou od samého začátku sjednocoval zájem o pragmatický aspekt sémiotiky, o vztah text – čtenář (Žilka 2006, 162). S tímto zaměřením se identifikoval i Liba, jehož přínos spočíval v tom, že výrazovou teorii textu integroval do oblasti literárního vzdělávání a jeho funkcí (Liba 1978), otázek biografistiky (Liba 1976) a literárně-muzejní problematiky (Popovič – Liba – Kopál 1977). Celkově tak interdisciplinárně obohatil poznání primární i sekundární komunikace o komparativní aspekty při zachování sémioticko-recepčního rámce (srov. Zelenková 2011). „Mohli sme rozpálení čítať literatúry zo Západu a tým sme sa skôr napojili na existujúci európsky prúd, čím žila vtedy literárna veda“ (Liba 1999, 162), vzpomínal s odstupem času Liba, jehož publikační činnost z tohoto hlediska zřetelně svědčila o falešnosti představy, že československá literární věda po druhé světové válce se ocitla „v zajetí železné opony“ izolována od „velkého světa“ a jeho koncepcí, jež jsou dnes vcelku standardně součástí výkladů literárněvědných směrů a metodologií druhé poloviny 20. století. Zapomíná se ovšem, že i v relativně nepříznivých podmínkách existovala ohniska samostatného a inovativního vědeckého myšlení v zemích tzv. východního bloku (J. M. Lotman a tartusko-moskevská škola, M. Bachtin, G. Lukács, I. Sőtér, J. Sławiński, D. S. Lichačov, H. Markiewicz a mnoho dalších), že si silné osobnosti dokázaly najít cesty k čilé zahraniční spolupráci navzdory byrokratickým a cenzurním omezením. Týká se to např. teorie literární a umělecké komunikace a v jejím rámci např. komplexně interpretace uměleckého textu nebo teorie překladu, spojované s osobností Antona Popoviče, nebo výrazová teorie textu a stylu Františka Mika, rovněž literární komparistiky a v jejím rámci pak tzv. zvláštních meziliterárních společenství Dionýze Ďurišina; na české straně pak jmenujme např. teorii ediční činnosti a praktickou textologii (Rudolf Havel a kol.) nebo translatoologii (Jiří Levý, Karel Horálek ad.).

Nahlédnutí do vědecké i osobní biografie Petra Liby jasně vypovídá o jeho rozsáhlé vědecké, pedagogické, kulturní a společenské činnosti, která byla oceněna řadou cen a vyznamenání. Jak připomíná v souvislosti s jeho vysokoškolským učitelským působením Silvia Lauková: „Jeho myslenie [...] bolo vždy interdisciplinárne, kontextové a otvorené pre nové výzvy modernej spoločnosti“ (Lauková 2020). Pokud bychom chtěli – aspoň stručně – naznačit jednotlivé tematické okruhy Libova literárněvědného zájmu, na prvním místě by bylo nutné připomenout jeho zásluhu o rozvoj slovenské teorie i praxe bibliografie i biografie; v letech 1968 – 1971 působil jako ředitel Bibliografického ústavu Matice slovenské a jeho zkušenosti se projevily v monografii *Bibliografia v procese* (Martin, 2006), přinášející studie a příspěvky z teorie a dějin slovenské bibliografie. V studii *Osoba – biografía – literárna komunikácia* (Liba 2009a) v rámci metodologických zásad nitranské školy upřednostňuje sémantiku před sémiotikou, význam před obrazností. Literární dílo

proto pro něho zůstává vždy neuzavřenou jedinečnou výpovědí, kterou přijímáme a recipujeme jako specifickou duchovní skutečnost. Diskuse o kořenech Libovy metodologie, které se údajně odrazily v jeho snaze o vědeckou exaktnost, v pragmatizaci uvažování a v sestavování binárních opozicí, nejsou z tohoto hlediska důležité, a proto lze souhlasit s tvrzením, že badatel „[...] má sklon teoretizovat a systemizovat len toľko, koľko si to vyžaduje riešenie jeho bádateľského záujmu a pragmatika kultúrnej situácie“ (Marčok 2002, 49). Jako autor a spoluautor se podílel na mnoha badatelských i učebních projektech, z nichž můžeme připomenout kvalitní vysokoškolskou učebnici *Interpretácia umeleckého textu* (Bratislava, 1981) ve spolupráci s Antonem Popovičem, Petrem Zajacem a Tiborem Žilkou, dodnes metodologicky i jinak užitečnou ve své části teoretické i v praktických interpretacích vybraných děl slovenské literatury.

Právě v *Interpretácii umeleckého textu* se projevila Libova úcta k textu, která souvisela se zřejmým respektem k historickému materiálu – sám začínal svou vědeckou dráhu v biografickém oddělení Maticе slovenské v Martině a v jeho literárněvědné metodě sehrává výraznou úlohu aspekt literární biografie a antropologického přístupu. Pro něho je důležité vidět za textem i konkrétního autora, pochopit jeho důvody, proč vlastně píše. Odlišnost od klasické interpretační metody spočívá v tom, že bere více do úvahy moment tradice, jehož prostřednictvím se nekomunikuje jen s literární minulostí, ale i s budoucností. Dodnes zůstává nedostatečně doceněným momentem v Libově vědeckém profilu zásadní podíl na založení známé edice *Literárny archív* v roce 1964, v níž se publikovaly výsledky vědecké práce v Matici slovenské, a tím se dostávaly do širšího česko-slovenského výzkumného kontextu a čtenářského povědomí. Vydávání archivních textů přispívalo podle něho k realizaci modelu literární komunikace a k axiologickému překonání symbolické „vzdálenosti“ mezi autorem a čtenářem (Liba 1964a). Zejména čtenářské potřeby jsou určujícím prvkem v recepci a percepci textu a ovlivňují jeho interpretaci.

Čtenářské potřeby hrály důležitou úlohu i v Libových názorech na textologii a editorskou praxi. V nich nejde jen o mechanické stanovení redakčních úprav, ale o postupné odkrývání hodnot a vrstvení významů v procese psaní a čtenářské recepcce, celkově o dotváření smyslu textu. Literárním dílem se totiž Liba zabýval na pozadí společenských a kulturních konvencí, zajímalo ho textové i mimotextové „dění smyslu“, pohyb a stálost v autorském záměru a čtenářských konkretizacích. V prvním ročníku edice *Literárny archív 1964* recenzoval vydaný soubor vzájemných listů Jaroslava Vlčka a Jozefa Škultétyho, který vyzdvihl nejen jako biografický dokument, ale zejména jako „klíč“ k hlubšímu pochopení velkých osobností slovenské kultury, o nichž napsal, že jejich korespondence se pro svou recepční přitažlivost „dá čítať ako beletria“ (Liba 1964b, 238). V následujícím roce ve sborníku *Literárny archív 1965* zhodnotil stav slovenské textologie a stanovil dodnes obecně platné zásady pro vydávání literárních textů (Liba 1965). Velmi cenné jsou z tohoto hlediska rovněž jeho textologické studie, z nichž jmenujme např. *O (ne-) užitočnosti reprodukcie textu (Textologická prolegomena folklóru)* (Liba 2000a) nebo *O účelovom prepise textov* (Liba 2000b) či *Pragmatické editovanie (editorstvo) ľudovej rozprávky* (Liba 1996). Před autentickou podobou textu zde Liba upřednostnil zásadu publikovat rukopisy v konečném znění se všemi původními opravami a zásahy jako přirozený výsledek komunikačního procesu, který se přizpůsobuje autorovi a kontextu jeho díla. Odmítal proto striktní dodržení principů nejen tzv. diplomatického vydání, ale i tzv. popularizačního vydávání. Podle něho „vydávaný text sa má priblížiť dnešnému čitateľovi v takej podobe, aby sa neporušil pôvodný text natoľko, aby ho z prepísaného textu, na základe prepisových zásad, nebolo možné zrekonštruovať“ (Liba 1965, 204). Z oboru teorie kultury můžeme jmenovat např. jeho monografie *Dostredivé priestory literatúry* (Nitra, 1995), *Otvorené návraty* (Nitra, 2001), *Kultúra/literatúra* (Nitra, 2005) a *Prieniky do literatúry a kultúry* (Nitra, 2009) (srov. Zelenková 2010). Jejich společným prvkem, charakteristickým pro Libovy texty z posledního dvacetiletí, se stává oscilace mezi ergocentrickým a kulturologickým chápáním literární vědy. Jde v nich zejména o odkrývání souvislostí mezi literaturou a kulturou, s čím souvisí i novy

prvek – tematicko-metodologické zaměření na duchovní prostor literatury. Tento posun se výrazně odráží v jeho intelektuálních úvahách o současné, přelomové situaci člověka a slovenské kultury v dnešním „chaosu bezbřehého postmodernismu“ a globálního světa. Je tu charakteristické prolnutí tří aspektů – literárněteoretického, komunikačně-sémiotického a pedagogického –, které se odehrává v dialogu, v němž autor upřednostňuje zážitkový přístup před racionálním hodnocením. Viditelné je to zejména v jeho výroku, že pouze v „porozumení sa rozohrá zážitkový a obohacující proces rozdávania a prijímania básnických hodnôt“ (Liba 2009b, 36), a proto vyslovuje otázky, v nichž se zamýšlí nad změnou dnešního žebříčku hodnot, tudíž nad změnou současného vývoje literatury. Tyto otázky vedou k návratu k původnímu poslání psaného slova, a právě to dokáže podle Liby napomoci k „otevřenému čtení“. Jde mu především o odkrývání nových, někdy navenek i marginálních a nedoceňovaných stránek literární historiografie. Například zvažuje otázku křesťanského pohledu na literaturu, který se předtím nemohl rozvíjet, ale přesto působil při formování slovenské identity. V úvodním slovu k monografii *Otvorené návraty* se Liba přiznává k heideggerovským podnětům „prestahovať sa do svojich vlastných počiatkov“, tzn. realizovat otevřené sondy „do tých vrstiev slovenskej literatúry a kultúry, ktoré odkazujú na zakladajúce, trvalé, oživujúce hodnoty“ (Liba 2001, 5). A jestliže spolu s tím tvrdí, že „všetky texty literárnej a kultúrnej minulosti sú vždy v pozícii otvorenej ponuky, v pozícii aktualizovaného príjmu“ (Liba 2001, 5), je zde určitá inspirace gadamerovskou hermeneutikou a barthesovským chápáním „nulového stupně rukopisu“. Podle autora jsou texty navzdory své kanonizované struktuře „přístupné“ novým interpretacím, které nejvíce ovlivňuje čtenář svými potřebami.

Podle Liby nabízí text určitou recepční výpověď, která závisí od struktury textu a čtenářských schopností, ale zároveň před čtenáři něco skrývá. Badatel upozorňuje na „slepá“ místa v struktuře literárního díla, jež jsou otevřená dalším konkretizacím. Připomíná, že literární historik by měl být skromným zprostředkovatelem, vytvářejícím ze souboru faktů, dějů a procesů obrysy jedinečných, ale zevšeobecnujících lidských „příběhů“. Posláním literárního vědce proto není přímočaré dešifrování autorského záměru a jeho kódu, ale zprostředkování sémantických možností textu, které jsou sice „otevřené“, ale ne bez hranic. Typické pro Libu bylo i to, že ho v posledním období zajímalo zejména fungování textu v kultuře, schopnost díla recepčně oslovit co nejširší okruh čtenářů a jeho schopnost napomáhat literárnímu vývoji. Interpretace textu tak přechází do úvah o lidské dimenzi kultury a o ontologické podstatě individuálního a kolektivního bytí. Liba si uvědomoval, společně se spisovateli a umělci, o nichž psal, že „knihy mají svoje osudy len práve z ohľadu na čitateľa“, a to někdy dokonce „osudy nezávislé od autora, alebo aj protikladné úmyslu samého tvorcu“ (Liba 1992, 143). Přitom viděl jistou autonomii uměleckých a estetických hodnot, které mohou být v čtenářských konkretizacích různě aktualizovány a přirozeně i interpretovány. Zřetel ke čtenáři je v jeho badatelské i kritické a esejistické činnosti všudypřítomný a netýká se jen analýzy děl populárního písemnictví. Spojuje se v něm vědomí kooperace autora a čtenáře, autorského předjímání čtenářových očekávání, rozbor technik a metod jejich naplňování, hodnocení kvality.

„Text nie je ešte literárnym dielom, ním sa stáva v komunikácii“ (Liba 1987, 45), napsal v mi-kovské linii chápání textu a podle něho je třeba za literaturu bojovat, obhajovat ji, vysvětlovat – samotný text může demonstrovat svou „uměleckost“ i přes zanedbávanou výchovnou funkci spojenou s aspektem morálky a křesťanství. Liba proto své dialogy rozvíjí především recepčně přístupnou formou, kde jeho vlastní myšlenkový svět splývá s citově podmaněným světem adresáta (Obert 1999, 210). Ideální dialog si tudíž vyžaduje v politice, ale i v kultuře nevyhnutelnost komunikace, schopnost poslouchat a porozumět. Dialog mezi literaturou a kulturou je podle něho zároveň výrazem zodpovědnosti k člověku, ochranou před mocí a manipulací. Uvědomuje si, že literární vědec neustále srovnává a vybírá z řady možností, ale vždy se musí dobrat názoru autora na pozadí dobové recepce. Interpretačně-sémiotické možnosti textu však neznamenají

neomezenou svobodu slova. V eseji *Hodnotový filter kultúry*, která uzavírá monografii *Prieniky do literatúry a kultúry*, traktuje současnou krizi kultury jako spor mezi estetikou a racionálností, jako spor vědy a víry, a proto krize civilizace vystupuje v Libových textech jako krize slova: „[...] podstata krízy kultúry je vždy vyjadrením neusporiadanej slobody a nezriadenej lásky“ (Liba 2009b, 283).

Liba si prošel různými etapami vědecké kreativity a v posledním dvacetiletí se profiloval především jako křesťanský intelektuál, kde důležitou stránkou jeho myšlení o roli tradice v historii slovenské kultury se stala koncepce historismu jako tematizovaného vědomí umělce o historických událostech a jejich interpretaci. Mnoho úvah a studií věnoval představitelům slovenské katolické literatury, zvláště Jánů Chryzostomu Korcovi, ale i Pavlu Straussovi či Rudolfu Dilongovi. V řadě příspěvků, jako lektor-recenzent i autor kritických posudků a studií, se zajímal o otázky biblických žalmů z hlediska genologického a jejich transformačních adaptací (Liba 2001a, 9-40), také o ruskou náboženskou filozofii a duchovní slovesnou kulturu, např. o dílo Vladimíra Sergejeviče Solovjova (Liba 2001b), rovněž o církevní (církevně slovanskou) kulturu a její kontinuitu (Liba 2004a). Už jako děkan Pedagogické fakulty v roce 1991 považoval za „ústreťový program“ této vzdělávací instituce zápas o zřízení Univerzity sv. Cyrila a Metoda (Liba 1999, 39). Jeho pozdější inaugurace jako prvního rektora Univerzity Konstantína Filozofa v Nitre 13. 2. 1997 se symbolicky konala v předvečer výročí smrti svatého Cyrila. V slavnostním „příhovoru“ se vědomě přihlásil k cyrilometodějské tradici jako ke kulturně-duchovní misi soluňských bratrů, poskytující „klíč k poznání“ všem, kteří o to požádají a kteří se chtějí vzdělávat v rodném jazyce (Liba 1999, 51-54). Cyrilometodějskou tradici ve vývoji slovanské kultury a literatury Liba posuzoval nejen historickou, ale i aktualizací optikou, v níž se uplatnila např. hlediska křesťanského univerzalizmu, národně emancipačního ideálu či náboženské tolerance. Pro badatele totiž nebyl fenomén vlastenectví v rozporu s univerzalistickými nároky moderního člověka. Po skončení všech oficiálních akademických funkcí Liba počátkem 21. století na cyrilometodějskou tradici nezapomněl. Jako hlavní iniciátor stál u zřízení Ústavu pro výskum kultúrneho dedičstva Konstantína a Metoda oficiálně existujícího od listopadu 2007 při Filozofické fakultě UKF jako centrálního badatelského a dokumentačního pracoviště, které si klade za cíl v interdisciplinárním kontextu zkoumat axiologické a kulturně-duchovní aspekty byzantské mise a její celoevropské tradice.

Právě Nitra se podle Liby stává jako jedno z center Velké Moravy místem, kde se formuje a později nejzřetelněji projevuje kulturní odkaz byzantské mise. Koncepce církevněslovanského jazyka jako slovesného nástroje esteticky vyspělého básnictví – a v tom badatel navazuje na výzkumy českého byzantologa Františka Dvorníka či světoznámého slavisty Romana Jakobsona – vytváří předpoklady pro jazykově-etnickou diferenciaci Slovanů a tím i pro „první formulaci národní myšlenky v [...] celých slovanských dějinách“ (Jakobson 1996, 12). Pozdější násilné přerušování církevněslovanské kultury proto bylo tragickým zlomem, který charakterizuje i slovenské dějiny. Liba není klasický filolog paleoslavistické orientace ani specializovaný historik-medievalista a jeho přístup k cyrilometodějské tradici je spíše pohledem slovensky cítícího, patrioticky orientovaného kulturologa a křesťanského antropologa, který Konstantinův *Proglas* a životopisnou a legendistickou literaturu Velké Moravy analyzuje z hlediska jejího přínosu pro duchovní linii slovenského písemnictví (Liba 2003), protože tyto texty přecházejí „hranicami časov“ a jsou „súčastou nás samých, našej kultury, nášho myslenia [...]“ (Liba 2012, 7). Projevilo se to i ve výběrových antologiích *Svätý Cyril a svätý Metod v slovenskej literatúre* (Nitra, 2012) a *Medzi trvaním a dejinami. Cyril a Metod v slovenskej literatúre* (Nitra, 2013), kde v spolupráci se Silvií Laukovou shromáždil cenný materiál zpřítomňující „stopu“ cyrilometodějské mise a její uchování v původní slovenské spisbě.

Důležitou oblastí Libova zájmu, ne vždy docenovanou, byla translatologie, jakkoli aplikovaná v historicko-komunikační perspektivě. Např. společně s Antonem Popovičem, Františkem Mikem, Tiborem Žilkou, Jánem Kopálem a dalšími přispěl do výkladového slovníku translatologických

pojmu *Originál – preklad. Interpretačná terminológia* (Bratislava, 1983), koncepčně však vede-ného Popovičem. Podnětnou studií nazvanou *Kultúra a preklad* (Liba 2004b) rovněž obohatil sborník *Preklad a kultúra* (Nitra, 2004) apod. Jeho zájem o obecnou teorii překladu byl domněle jen příležitostný, analýza překladů a adaptací však konstantně doprovázela jeho trvalý zájem interdisciplinární, spojující literární historii, folkloristiku (Liba 1991) a teorii kultury s potřebou pragmatického, zejména terminologického, vymezení. Překlad v této souvislosti ve své translatologické praxi vztáhl zejména na recepční fungování v oblasti populární literatury, kde rozpracoval problematiku explicitních indikátorů překladovosti a její typologie (překlad volný, reprodukční, kontaminovaný, zprostředkovaný, podveršový, modelový apod.) a kde vymezil dva hodnotové póly – překlad jako transfer a absence překladu ve vědomí překladu (Liba 1980). Podle Liby slovenskou teorii překladu, která čerpá z literární komparatistiky Dionýze Ďurišina a ze sémioticko-komunikační koncepce Antona Popoviče, charakterizuje paradox nepoměru mezi primárním a sekundárním literárním oběhem, tj. fenomén převahy sekundární reprodukce nad primární produkcí. Tento paradox však nesvědčí o zaostalosti či nerozvinutosti malých národních kultur, protože ty „zo svojej bytostnej povahy rozvíjajú prekladovosť ako rovnocennú tvorivú spisovateľskú činnosť“ (Liba 2001, 165).

Tento výzkum se soustředil především do oblasti teorie a historie populární literatury, zejména slovenské, jejíž výzkumy, vedle českých badatelů jako Jan Cigánek (srov. jeho *Umění detektivky*, 1962 a *Úvod do sociologie umění*, 1972) nebo Josef Hrabák (srov. *Napínavá četba pod lupou*, 1986 a *Od laciného optimismu k hororu*, 1989), rozvíjel či přímo inicioval. Týká se to především monografie *Kontexty populárnej literatúry* (Bratislava, 1981), která demonstrovala jeho celoživotní zájem o tzv. literární subkulturu, o problematizaci vztahu centra a periferie. Systematicky přistupoval k zábavné a konzumní četbě, do které na rozdíl od českých teoretiků jako Oldřich Sirovátko, Josef Hrabák, Karel Horálek ad. zahrnoval i formy nebeletristické, věcné, jako jsou snáře, prorocství, kalendáře apod., akcentoval axiologicky i esteticky „pokleslé“ vrstvy literatury. Liba zdůrazňuje především funkčně komunikační povahu populární literatury, její ohled na specifické čtenářské potřeby a očekávání, i na komplex funkcí, které plní. Populární literaturu nechápe jen jako okraj umělecké literatury stojící hodnotově v opozici k ní, ale také jako samostatné centrum literární kultury s vlastní axiologickou výbavou a realizací, v níž se uplatňuje funkční modifikace slovesnosti umělé, resp. umělecké, nejednou i slovesnosti folklórní a produkce užitkové, pragmatické. Na této bázi analyzuje přítomnost čtenáře a jeho kompetence v komunikační perspektivě textu, všímá si rovněž recepčních stereotypů, jež mají v této kulturní oblasti klíčovou pozici, konturuje jeho komunikační kapacity a zkušenostní komplex; za samozřejmost pokládá autorovy projekce čtenářských očekávání a stereotypů (mentálních i slovesných), jež jsou do sledované skupiny textů zakódovány.

Libův trvalý zájem o praktickou i teoretickou translatologii potvrzuje i kapitola šestá nazvaná *Preklad populárnej literatúry* (Liba 1981, 156-174), sledující i adaptace a úpravy v komunikační perspektivě překladu. Jak je pro badatele příznačné, stranou nenechává ani teorii a historii tzv. dětské literatury, konkrétně popularizační aspekty v naučné literatuře pro děti. Osobitě se např. zaměřoval na tvorbu Jozefa Nižňanského v kontextu populární kultury meziválečného období. Např. v souvislosti s recepcí české populární literatury zaznamenává „dve základne situácie [...] priamu a sprostredkovanú prekladmi. Pre prvú nemáme priame doklady (bežný čitateľ nezanecháva stopy po sformulovanej lektúre). Máme však dostatok dôkazov o tejto českej lektúre v odsudzujúcej kultúrnej, školskej kritike, uverejňovanej v oficiálnych časopisoch, v autobiografických dokumentoch spisovateľov, redaktorov a iných. Pre druhú situáciu poskytuje bibliografia medzivojnovej knižnej produkcie dôkaz o vyše 45 populárnych knižných edíciach [...]. Ukazuje sa, že práve priama, nevidovateľná čitateľská komunikácia českej populárnej literatúry vykonala zreteľnejší vplyv na rozvoj slovenskej populárnej literatúry“ (Liba 1981, 214-215). Z hlediska

vymezení pojmu je důležitý Libův důraz na funkční synkretismus a na vymezení role estetické funkce v textu: „Populárnu literatúru z hľadiska funkčných zložiek charakterizuje teda oslabovanie diferenciacných funkcií, čo sa prejavuje v spomínanom funkčnom synkretizme a v tom, že sa estetická funkcia neustráca, ibaže [...] neovplyvňuje celkový výraz diela. [...] Populárna literatúra vykazuje tedy funkčné kombinácie nezávislé od estetickkej funkcie, pravda nikdy nie na nulovom stupni, pretože ani v populárnej literatúre nedochádza k jej úplnej likvidácii, totiž k strate ‚literárnosti‘“ (Liba 1981, 33).

Pro analýzu žánrově tematické oblasti definovatelné volně jako „literatura pro mládež a lid“ je mimořádně cenná faktograficky, materiálově fundovaná monografie *Čítanie starých otcov* (Martin, 1970), ve které píše o přirozeném spojování „výchovej funkcie pre mládež a dospelých v prozaickej literatúre určenej pre ľud“ (Liba 1970, 87), k němuž přirozeně a běžně docházelo i v prostoru slovesnosti původem sice německé, ale do českého a slovenského prostředí včleňované jazykovými adaptačními strategiemi. V této souvislosti analyzuje recepci tvorby Ch. v. Schmidta, K. G. Nieritze a F. Hoffmanna a jejich adaptace v slovenském kulturním areálu. Tím doceňuje i domněle okrajové žánry literatury pro děti a mládež, jakými byly žánry mravoučné beletrie, především mravoučná povídka, přičemž tyto povídky se kromě „zdůraznenej pedagogickej tendencie vyznačujú [...] tým, že hlavnými postavami sa stávajú predovšetkým deti: statočné, múdre, nábožné, obdarené vlastnosťami, ktoré sú im v živote na užitoč“ (Liba 1970, 88). Podle autora tyto povídky byly závislé na „námetových a kompozičných klíšé romantickej sentimentálnej poviedky“ (Liba 1970, 88). Už v této monografii se pokusil na základě rozsáhlého empirického výzkumu o vymezení komunikačního modelu populární literatury, která funguje nejen jako „okraj“ či „periferie“, ale i jako samostatné centrum, jako autochtonní složka literární kultury. V tomto druhém pojetí je estetická funkce plnohodnotně sublimována do čtyř specifických funkcí jako přístupnost, zábavnost, senzibilita a poučnost (didaktičnost), které tvoří hodnotový základ masově šířené komunikace.

Své názory na výzkum vzájemných souvislostí umělé literatury a folklorních artefaktů a tradic nejzřetelněji vyjádřil ve své monografii *Literatúra a folklór* (Nitra, 1991) (srov. Mikulášek – Zelenka 1992). Autorovi zde nejde o tradiční studium folklóru jako autochtonního kulturního fenoménu, ale o fungování folklorních jevů v literárním textu, tj. o literární folklorismus a jeho adaptační posuny. Ty komunikačně vymezuje binární opozicí lidovost x nelidovost, resp. folklorizaci literatury a „zliterárněním“ slovesného folklóru (Liba 1991, 50). Mezi těmito vrstvami literární kultury existuje pulzační souvztažnost, která se od poloviny 20. století naklání ve prospěch umělého písennictví, které „postupně s civilizačným procesom ľudstva preberá mnohé funkcie slovesného folklóru“ (Liba 1991, 46). Liba tento proces demonstuje na vývoji vybraných žánrových forem, jako jsou balady, volební písně, bajky, zbojnické povídky apod. Z tohoto zorného úhlu interpretuje texty J. Cígera-Hronského, Š. Krčméryho, R. Slobody, V. Šikuly ad. Zásadní je podle našeho názoru poznatek, který zapadá do okruhu nitranské školy, tudíž, že „pre výskum recepcie folklórneho textu je dôležitý reproduktand, príjemca-producent, a nie anonymný či kolektívny autor“ (Liba 1991, 35). V tomto případě se jedná o polemiku s názory, podle nichž schopnost poskytovat čtenáři prostor k seberealizaci mohou pouze díla náročná, „vysoká“, nikoli lidová slovesnost. I příjemce např. masově šířeného a charakterem „populárního“ folklorního žánru je schopen do textu projektovat své hodnotové a estetické potřeby. Důkazem toho je skutečnost, že v slovenském kontextu se „literární folklorismus“ svým psychologickým základem promítl i do původní tvorby pro děti a mládež, neboť spojil představivost lidového člověka a dítěte (Liba 1991, 116-117). Folklornost se tak stává relevantním rysem i interpretačním klíčem k hlubšímu porozumění četných děl slovenské dětské literatury (M. Ďuričková, K. Jarunková, M. Rázusová-Martáková atd.).

Literárněkritický zájem věnoval mnohým představitelům současné slovenské lyriky, např. Milanu Rúfusovi, Jozefu Leikertovi (např. sborník *Časy a čas*; Nitra, 2010) nebo Štefanu

Moravčikovi, stranou nezůstali ani představitelé slovenské prózy jako Ján Lenčo, Peter Andruška, Ladislav Ťažký či Rudolf Schuster, jemuž adresoval monografii *Osobné a verejné v diele Rudolfa Schustera* (Bratislava, 2004). Liba pravidelně komentoval i novinky slovenské, české a překladové literární vědy, ze zahraničního myšlení o literatuře do tehdejšího kontextu (zejména v normalizačním období) uváděl základní tituly již tehdy metodologicky inovativní polské literární vědy (M. Głowiński, J. Starnawski, J. Ziomek ad.). Ta v tomto období sloužila pro řadu badatelů jako zprostředkující mezičlánek kontextu se světem. Badatel se zde neváhal např. kriticky vyrovnat s marxisticko-sociologickou koncepcí literární kultury Stefana Žolkiewského a vyzdvihl zakladatelský význam tzv. pragmatické poetiky Eugeniusze Czapplewicz a Edwarda Kasperského (Liba 1979), kteří ve slovanském kontextu 70. let 20. stol. nezávisle na nitranské škole zformulovali dialogický model umělecké komunikace. Jako literární kritik se nevyhýbal ani kulturní publicistice, která se promítla do monografie *Kultúrnosť vzdelávania* (Nitra, 1999), v níž teoreticky profilovaného literárního vědce pouze navenek střídá pedagog, který utilitárně z pozice vysokých akademických funkcí (v letech 1993 – 1996 rektor Vysoké školy pedagogické a v letech 1997 – 1999 rektor nově vzniklé Univerzity Konštantína Filozofa v Nitře) sleduje otázky vzdělávání, praktické morálky a obecně kulturní politiky. V tomto souboru statí, rozhovorů a dokumentů z let 1990 – 1999 zřetelně vyniká autorovo úsilí vytvořit moderní univerzitu mimo hlavní centrum, a to jako plnohodnotnou nositelku vědeckovýzkumných aktivit, ale i humanistických idejí. Více než ekonomické fungování univerzity má na mysli její duchovní a axiologický rozměr, celkově otázky morálky a kulturnosti.

Při shrnující charakteristice Libovy vědecké osobnosti třeba konstatovat, že nikdy nebyl představitelem tradiční literární vědy. Navzdory tomu, že se zdánlivě mohl jevit jako konzervativní, je jeho metoda díky svým antropologickým a interkulturním aspektům moderní – interdisciplinárně se pohybuje mezi sociologií, kulturologií a teologií a nesoustřeďuje se pouze na klasickou interpretaci nebo běžný rozbor uměleckého díla. Jak jsme již uvedli, Libovi slouží texty k tomu, aby je četl, srovnával, uvažoval o nich a v souvislosti s tím s nimi vedl „osobní dialog“. Jako křesťanský intelektuál vycházel z velké úcty k psanému slovu, a proto literární dějiny neviděl jako abstraktní schémata, ale hledal za nimi konkrétní lidský příběh. Jeho rehabilitace antropologizujícího přístupu k minulosti výrazně souvisí se specifickým pojetím biografistiky, kterou považoval za součást dialogu s tradicí a pamětí dějin. Vědecká biografistika se proto podle něho musí zkoumat jako dějiny mentalit osob a nejen jako dokumentování událostí v rámci literárněhistorické metody. Vědeckou a uměleckou biografistiku vymezuje jako záměrnou kulturní aktivitu, protože všechny osoby z minulosti vstupují do kulturního povědomí prostřednictvím textů, které se projevují jako „významy“, „hodnoty“, „symboly“ apod. Tím dovršil svou přeměnu z klasického literárního vědce na kulturologa, jenž zkoumá paměť dějin jako základ konkrétních kulturních tradic, které nám esteticky zpřístupňují staré, avšak čtenářsky živé hodnoty. Podle Vincenta Šabíka Liba rozvíjel odvětví kulturologie, které bychom mohli pojmenovat jako „kulturu vzpomínání“, chápanou jako možnost přenosu mezigeneračních vazeb minulosti s budoucností (Šabík 2002). Sám Liba svou metodu komentoval autoreflexivním výrokem: „Mojím záujmom je vždy otvárať otázky, vstupovať do nich a osvetľovať ich význam pre ďalšie porozumenie“ (Liba 2009b, 12).

Čtení Libových textů otevírá dveře do duchovní sféry literatury (Valentová 2010, 75) a není didakticky jednoduché. Cesta k jejich pochopení vede prostřednictvím komparativního a kritického vnímání, a proto jeho texty, v dobrém slova smyslu, zůstávají náročnou lekturou. „Kladou odpor“ už ustáleným názorům a vyzývají k reflexím o individuálním a existenciálním osudu člověka. Podle Libových vlastních slov tu nejde o ricoeurovský konflikt „[...] interpretácií sveta a života“, ale jde o potřebu „[...] v prievane dejín riešiť krízu súčasného človeka“ (Liba 2005, 13).



V jedné své básni z července 2000 *Keď nastane neodvolateľné mlčanie* Liba napsal tento smutný verš: *Ten môj skon, ten môj skok do neznáma / nepocíti nikto zo živých: ani poľná tráva* (Liba 2002, 152), který lze interpretovat jako připomínku jeho lidské i vědecké pokory.

## REFERENCES

- Jakobson, Roman.* 1996. Cyrilometodějské studie. Praha (původně 1954. The Beginnings of National Self-Determination in Europe. In *The Review of Politics* 7/1).
- Lauková, Silvia.* 2020. Zomrel profesor Peter Liba. <https://www.ff.ukf.sk/913-zomrel-profesor-peter-liba>.
- Liba, Peter.* 1964a. Úvodom. In *Literárny archív 1964. Pramene a dokumenty*. Martin, 5-7.
- Liba, Peter.* 1964b. Vzájomné listy Jaroslava Vlčka a Jozefa Škultétyho. In *Literárny archív 1964. Pramene a dokumenty*. Martin, 232-238.
- Liba, Peter.* 1965. Zásady pre vydávanie literárnych textov v zborníku *Literárny archív*. In *Literárny archív 1965. Pramene a dokumenty*. Martin, 201-208.
- Liba, Peter.* 1970. Čítanie starých otcov. Príspevok k výskumu spoločenskej funkcie a k vydávaniu prozaickej literatúry pre ľud na Slovensku v rokoch 1848 – 1918. Martin.
- Liba, Peter.* 1976. Biografistika v systéme literárneho vzdelávania. Zborník z 2. konferencie o živote a diele P. O. Hviezdoslava v Dolnom Kubíne. Dolný Kubín – Nitra, 21-39.
- Liba, Peter.* 1978. Tendenčný prepis v systéme literárneho vzdelávania. Nitra.
- Liba, Peter.* 1979. Pragmatická poetika. In *Estetika* 16/4, 255-258.
- Liba, Peter.* 1980. Preklad populárnej literatúry. In *Komparatistika a preklad. Acta Facultatis Philosophicae Universitatis Šafarikanae. Literárnovedný zborník 6*. Bratislava, 169-182.
- Liba, Peter.* 1981. Kontexty populárnej literatúry. Bratislava.
- Liba, Peter.* 1987. Čitateľ a literárny proces. Bratislava.
- Liba, Peter.* 1991. Literatúra a folklór: Príspevok k literárnemu folklorizmu. Nitra.
- Liba, Peter.* 1992. Konceptia Braneckého románu *Fráter Johannes*. In *O interpretácii umeleckého textu 14*. Nitra, 143-158.
- Liba, Peter.* 1996. Pragmatické editovanie (editorstvo) ľudovej rozprávky. In *Obert, Viliam (ed.). Žánrové hodnoty literatúry pre deti a mládež 3*. Nitra, 7-18.
- Liba, Peter.* 1999. Kultúrnosť vzdelávania (Výber zo štúdií, príhovorov, rozhovorov a dokumentov z rokov 1990 – 1999). Nitra.
- Liba, Peter.* 2000a. O (ne-) užitočnosti reprodukcie textu (Textologická prolegomena folklóru). In *Literatúra pre deti a mládež v procese II*. Nitra, 151-177.
- Liba, Peter.* 2000b. O účelovom prepise textov. In *Literárnovedné štúdie I*. Nitra, 9-40.
- Liba, Peter.* 2001a. Otvorené návraty. Nitra.
- Liba, Peter.* 2001b. Čítajúc VI. Solovjova. In *Červeňák, Andrej (ed.). Vladimír Solovjov po sto rokoch*. Nitra, 91-110.
- Liba, Peter.* 2002. *Keď nastane neodvolateľné mlčanie*. In *Červeňák, Andrej (ed.). Život a dielo Petra Libu*. Nitra, 152.
- Liba, Peter.* 2003. Čo znamenajú cyrilo-metodské tradície? In *Červeňák, Andrej (ed.). Almanach Nitra 2003*. Nitra, 34-35.
- Liba, Peter.* 2004a. Kresťanstvo a slovenská literatúra. In *Rydlo, Jozef M. (ed.). Renovatio spiritualis*. Bratislava, 501-513.
- Liba, Peter.* 2004b. Kultúra a preklad. In *Gromová, Edita (ed.). Preklad a kultúra*. Nitra, 11-30.
- Liba, Peter.* 2005. Kultúra/Literatúra. Nitra.

- Liba, Peter. 2009a.* Osoba – biografia – literárna komunikácia. In *O interpretácii umeleckého textu* 24. Autentické a univerzálne v tvorbe a interpretácii umenia. Nitra, 90-104.
- Liba, Peter. 2009b.* Prieniky do literatúry a kultúry. Nitra.
- Liba, Peter – Lauková, Silvia. 2012.* Slovo na úvod. In *Liba, Peter – Lauková, Silvia (eds.). Svätý Cyril a svätý Metod v slovenskej literatúre. Výberová antológia.* Nitra, 7-8.
- Marčok, Viliam. 2002.* Hodnota Libovho objavu populárnej literatúry. In *Červeňák, Andrej (ed.). Život a dielo Petra Libu.* Nitra, 46-64.
- Mikulášek, Alexej – Zelenka, Miloš. 1992.* Literatúra a folklór. In *Zlatý máj* 36/1, 55-57.
- Obert, Viliam. 1999.* Pozvanie do dialógu (o kultúre a kultúrnosti poznávania). In *Liba, Peter. Kultúrnosť vzdelávania (Výber zo štúdií, príhovorov, rozhovorov a dokumentov z rokov 1990 – 1999).* Nitra, 209-212.
- Popovič, Anton – Liba, Peter – Kopál, Ján. 1977.* Literárnomúzejná komunikácia. In *Literárne múzeum v komunikácii. Zborník prác z III. konferencie o literárnomúzejných problémoch v Dolnom Kubíne 1976.* Dolný Kubín – Nitra, 9-37.
- Šabík, Vincent. 2002.* Medzi bibliofíliou a kulturológiou. In *Červeňák, Andrej (ed.). Život a dielo Petra Libu.* Nitra, 77-89.
- Valentová, Mária. 2010.* Peter Liba. In *Červeňák, Andrej. Život v literatúre. Mój album.* Nitra.
- Valentová, Mária. 2017.* Anton Popovič a jeho nitrianska translátologická škola. In *World Literature Studies* 9/2, 49-60.
- Zelenková, Anna. 2010.* Peter Liba, Prieniky do literatúry a kultúry. In *Porównania* 7, 249-252.
- Zelenková, Anna. 2011.* Čítanie pod povrchom textu a čítanie významov. In *Slovenská literatúra* 58/4, 369-373.
- Žilka, Tibor. 2015.* Dobrodružstvo teórie tvorby. Nitra.
- Žilka, Tibor. 2006.* (Post)moderná literatúra a film. Nitra.

doc. PhDr. Anna Zelenková, Ph.D.  
Czech Academy of Sciences, Institute of Slavonic Studies  
Valentinská 1  
110 00 Praha 1  
Czech Republic  
zelenkova@slu.cas.cz

PhDr. et PaedDr. Alexej Mikulášek, Ph.D.  
Constantine the Philosopher University in Nitra  
Faculty of Central European Studies  
Institute of Languages and Cultures of Central Europe  
Dražovská 4  
949 74 Nitra  
Slovakia  
alexej.mikulasek@seznam.cz  
ORCID ID: 0000-0001-9036-0816  
WOS Researcher ID: AAE-3464-2020  
SCOPUS Author ID: 57213591325

# BYZANTINE STUDIES IN SPAIN. THE SPECIFIC CASE OF GRANADA

Maila García Amorós – Panagiota Papadopoulou

DOI: 10.17846/CL.2021.14.1.177-183

**Abstract:** GARCÍA AMORÓS, Maila – PAPADOPOULOU, Panagiota. *Byzantine Studies in Spain. The Specific Case of Granada*. Byzantine studies appeared relatively late in Spain compared to other European countries, where they had developed from the 17th century and found their culmination in the 19th century mainly in countries such as France, Germany and England. In Spain, it was not until the end of the 19th century that a few isolated philologists slowly began to turn their gaze to the Byzantine east. In the 20th century, some of the most important classical philologists began to include Byzantine authors as their subjects of study. However, the presence of philologists specialized in this area is relatively recent in Spain. The University of Granada was the first to introduce subjects related to history and Byzantine literature in Spain in the 1980s. The foundation of the Centre for Modern Greek and Cypriot Byzantine Studies of Granada in 1998 was an important boost for the development and systematization of this type of studies, not only in the Iberian Peninsula, but throughout the Hispanic area in general.

**Keywords:** *Byzantine studies, Spain, Granada, research, teaching*

The first signs of the interest of European philologists and scholars in the Byzantine world, as far as it is known, appeared at the end of the 16th century and especially at the beginning of the 17th century in Germany and was demonstrated in the edition of texts by Byzantine authors as well as in studies and monographs on its history. In the 20th century, Byzantine studies experienced a significant re-evaluation mainly in Germany, France and England, and later in Italy, Hungary, Russia, Czechia and Slovakia (Zozulák 2017). In Spain, Byzantine studies started to emerge quite late compared to the rest of Europe, and it was not until the last decades of the 19th century when Byzantine studies began to develop. The Catalan professor Antonio Rubió y Lluch (1856 – 1937) was one of the first Spanish teachers to turn his gaze towards Byzantium, interested in the relationship between Catalans and Greece, which he reflected in his work *The Catalans in Greece: the last years of their domination, historical paintings*. Professor Sebastián Cirac Estopañán (1903 – 1970) tried to make the first approach to the Byzantine world and to bring his knowledge to the Spanish public through his work *Λόγος. Monographs and bibliographic synthesis of Greek Philology* published in 1960. Somewhat later, classical philologists such as Manuel Fernández Galiano, Francisco Rodríguez Adrados and Antonio Tovar turned their gaze to the Byzantine world in their research (Fernández Galiano 1989). However, we owe the most important contributions to Medieval Greek language and civilization to Professor José María Egea Sánchez, whose studies on Medieval Greek language and literature constitute one of the first and most rigorous approaches to this field in the Spanish area (Bádenas de la Peña 1993). At the present time, there are some professors and researchers who specialize in the Byzantine period and they teach in various universities, such as Juan Signes Codoñer at the University of Valladolid, Ernest Emili Marcos Hierro at the Autonomous University of Barcelona, and José Soto Chica, researcher at the University of Granada and a specialist on the relations of Byzantium and the Muslim world.

It should be noted that the presence of Professor Moschos Morfakidis Filactós in Spain, specifically at the University of Granada, laid down the more systematic development of the teaching and research of Byzantine and Modern Greek studies in the 1980s. At that time, the subjects of Medieval and Modern Greek language, literature and culture, conceived as the continuation and evolution of post-classical literature, were included in the study programme of the Classical Philology degree in the Faculty of Arts at the University of Granada. Other universities successively began to introduce Byzantine and Modern Greek Studies, such as the universities in Barcelona, Salamanca, Valencia, Tenerife, the Basque Country, Murcia, Valladolid and Cadiz.

A decisive impulse for Byzantine studies in Spain was undoubtedly the foundation of the Centre for Byzantine, Modern Greek and Cypriot Studies in Granada in 1998 (Centre for Byzantine, Modern Greek and Cypriot Studies 2013), which constitutes a fundamental pillar for the study and diffusion of Byzantine and Modern Greek language, literature and culture in Spain and Latin America. The Centre was established to provide an adequate response to the growing interest in this kind of studies, since at that time Spain lacked sufficient resources and tools for the development of Byzantine and Modern Greek Studies. The main objective of the foundation of the Centre for Byzantine Studies was to offer the necessary tools, not only to students – who virtually ignored the history and role of Byzantium in the history of Europe – but also to Spanish and South American researchers, so they could develop their studies and research and thereby consolidate Byzantine and modern Greek studies in Spain.

The aim of the Centre was to make the Spanish-speaking world aware of the history and role of Byzantium as the continuity of the essential characteristics of the cultural heritage from ancient Greece and Rome, which are combined with Christian tradition and enriched with the fundamental principles and values of humanism, diplomacy and multiculturalism, elements which make up the political, economic and social reality of Europe.

The Centre of Byzantine, Modern Greek and Cypriot Studies (C.E.B.N.Ch.) in Granada was founded by the Greek State through the Greek Embassy in Spain in July 1998 and it functions as a research centre for the University of Granada. Its Governing Council consists of the Embassies of Greece and Cyprus in Spain, the University of Granada, the Ministry of Culture of the Autonomous Government of Andalusia and the Municipality of Adra (ancient Abdera), which participate as institutional members of Greece in Spain. Activities of the centre focus primarily on research, teaching, publications and cultural events.

It should be pointed out that the Centre for Byzantine Studies houses the biggest and most specialized library for Byzantine and Modern Greek Studies in Europe, outside Greece and Cyprus. Among its more than 30,000 titles available to the public, the library has important publications on Byzantine language, history, literature, philosophy and art, as well as historiographical Byzantine sources, both in their original language and in translation. A large collection of studies about Modern Greek literature and works of the most important Modern Greek authors translated into Spanish can also be found there. Finally, there is also a rich bibliography in Spanish about Greek and Balkan history which constitutes a useful resource for students studying the Byzantine and Modern Greek world.

In addition, the library houses one hundred specialist scientific journals available to students and researchers in the facilities of the Centre library.

It should be emphasized that the Centre of Byzantine, Modern Greek and Cypriot Studies hosted the Doctoral Programme of the University of Granada *Medieval and Modern Greece: studies on its language, literature, history and civilization* from 2004 until the implementation of the new Master's degree promoted by the Bologna Process in 2010. This was the only programme specializing on Byzantine and Modern Greek taught at the Spanish universities. Important evidence

of the significance of the Centre is the number of doctoral theses of the mentioned Doctoral Programme focused on the world of Byzantium, which were submitted during the last fifteen years at the University of Granada. Students' research relied heavily on extensive bibliographic and documentary collection of the Centre. These doctoral theses cover different subjects of this period as the titles of some of them suggest:

*The influence of Greek historiography in 'Ἱστορίας' Ἰλλή' of Nicéforo Bryennius; The 'Mirrors for Princes' in the Byzantine world as continuity of Isocratic rhetorical-political tradition; Byzantines, Sassanids, and Muslims. The end of the ancient world and the beginning of the Middle Ages in the East; The 'Vita Basilii' of the Continuer of Theophanes: between literature and history. Study of the work in its various dimensions; Literary and ideological significance in the Byzantine tradition of the 'Epic Panegyrics' of George of Pisidia; The influence of Byzantine historiography in 'Roman History' of Nicéforo Gregoras.* All these works were published by the University of Granada Press and are available online. It should be noted that they significantly contribute to the field of Byzantine studies. They offer valuable information about studied authors, provide a thoroughly-researched context in which their works developed and present new material and perspectives for future research.

The library has received donations from important Greek personalities and intellectuals, and the Centre houses the personal library of the intellectual and ex-President of the Greek Republic Constantine Tsatsos, the literary library of Konstantinos Delopoulos and a large part of the library of Isadora Rosenthal-Kamarineas. Thanks to the research project about travel literature, the Centre owns the richest collection of original nineteenth- and twentieth-century editions about Spanish travellers in Greece, the Ottoman Empire, the Balkans and the Holy Land.

In addition to the material described above, the archival material includes: the digital archive of Ioannis Chassiotis, including records of the Greek and Spanish relations during Turkish domination. Origin: Spanish archives; Greek documents (in digital format) concerning the diplomatic relations between Greece and Spain. Origin: General State Archives (Greece); Photographic material of the Byzantine monuments of Constantinople (more than 100,000 photographs).

The Centre's facilities constitute the home base for the research group *Studies of Medieval and Modern Greek Civilisation* (HUM 728) at the University of Granada, which carries out different projects (Centre of Byzantine, Modern Greek and Cypriot Studies 2015a).

The projects which focus on Byzantine studies are:

- Archive/database of Greek historiographical sources. 4th – 7th century;
- Library of Byzantine texts;
- Archive/database of Spanish sources on Byzantium, Modern Greece and Cyprus;
- Archive/database of sources on Byzantine-Slavic relations. A` and B` phases.

## **Archive/database of Greek historiographical sources. 4th – 7th century**

Byzantine historiography is the main source for the study of the history of Byzantium and it is one of the most interesting genres of Byzantine literature. Despite following traditional models concerning style and language, it has an original element which is not present in other literary genres such as rhetoric, which is especially prolific in Byzantium. Being aware of this, the research group *Studies of Medieval and Modern Greek Civilisation* (HUM 728) proceeded to create the programme *Archive/database of Greek historiographical sources: 4th – 7th century*. During the first phase of the project, biographical data and the works of the most important Byzantine historiographers from the 4th to the 7th centuries were collected. A database was created on

the project website the aim of which was to disseminate information about these authors in the Spanish language among the academic community. The project is expected to be extended until it covers all the centuries of Byzantium.

It is worth pointing out that there is no specific work in Spain about Byzantine historiography in general or about this period in particular. For this reason, the presentation of the authors of this time, their writings and their content, historical method, style, vocabulary, syntax and morphology, the presentation of manuscripts, editions, translations, updated bibliographies, etc., will be extremely useful in the field of Greek philology, because it will facilitate the study of classical genres during the Byzantine period and it will give students and researchers the opportunity to improve their knowledge about Byzantium and its values.

The benefits of this project are clear if we consider that in many cases, researchers and teachers have no knowledge of Greek and that this tool is developed in Spanish, which facilitates its use, especially in teaching and research. It should be noted that trained philologists can directly read these Byzantine texts in Greek, but this might be impossible for others.

## Library of Byzantine Texts

This project aims to respond to the lack of Byzantine sources in Spanish. Its fundamental goal is bilingual Greek-Spanish editions, with an introduction and commentary on selected works of Byzantine writers in order to make these Byzantine sources accessible to Spanish historians specializing in the Byzantine period, since they do not always have knowledge of Greek. As a result of this project, numerous bilingual editions of Byzantine historiographical sources have been already published, such as *Versos del Gramático Señor Teodoro Pródromo el Pobre o Poemas Pto coprodrómicos*, *Trenos por Constantinopla*, *Relato de cómo se construyó Santa Sofía según la descripción de varios códices y autores*, *Paulo el Silenciaro. Un poeta de la corte de Justiniano*, *Fuentes Griegas sobre los Eslavos*, *Nicéforo Brienio. Materia de Historia*, *Jorge Acropolites. Narración histórica*, *La didascalía de Jacob, Agatías. Historias. Guerras en Italia y Persia, Paralela Minora Latinobyzantina. Las traducciones de Guarino de Verona y Constantino Láscaris* (Centre of Byzantine, Modern Greek and Cypriot Studies 2015b). This project has also resulted in several post-graduate dissertations and doctoral theses which are published in bilingual editions, with the Greek text on odd pages, and the same content translated into Spanish on even pages. This allows for quick comparisons of texts with their translation which considerably increases accessibility of ancient texts for historians and philologists. All translations contain a preliminary study where information about the manuscripts is given and a detailed analysis of the text is carried out. The preliminary study also includes an introduction about the author, their biography and a detailed analysis of their work. Special importance is given to the study of the historical, social and literary framework in which the text was created and to the location of its sources. The language of the text is closely analysed: characteristics, style, narrative techniques, etc. are scrutinized. Linguistic commentary is thorough and detailed and includes the analysis of the nominal, pronominal and verbal morphological system, and the analysis of the metre, in case the text is in verse. The aim is not only to provide access to the texts for researchers or general readers, but also to promote understanding of the historical, social and literary context in which the texts developed, to examine its importance at the time of creation, and to assess its contribution to our current knowledge of Byzantium.

## Archive/database of Spanish sources for Byzantium, Modern Greece and Cyprus

This project started in 2008 with funding from the Hellenic Ministry of Education and Religious Affairs and the Ministry of Education and Culture of Cyprus and its main objective is the localization, digitalization, study and publication of archival, literary and artistic Spanish sources dealing with Byzantium, modern Greece and Cyprus. This undertaking has given rise to important works which have been published and to others which are currently being prepared for publication.

A corpus with Spanish sources is being created with a fairly broad chronological framework that ranges from the 13th century to the early 20th century. The aim of this project is to present the relationships between Greece and Spain and to offer valuable information about them. In successive phases, the project will deal with the location of Greek manuscripts in Spanish libraries. Another fundamental aspect covered by the project is the Spanish interest in the Greek civilisation, by analysing the manuscripts of Greek authors. In Spain, these historical sources have opened important avenues for research on the history of Greece from Byzantine times to the present day. This research has focused on the collections and documents of the General Archive of Simancas and others like the General Archive of the Indies and the Archives of the Spanish Ministry of Foreign Affairs (Osorio 2011).

## Archive/database of sources for the Byzantine-Slavic relations. A` and B` phases

This project, financed by the Autonomous Government of Andalusia, was carried out in two phases. The aim of the first phase was to localize, translate and comment on the texts about the emergence and installation of the Slavs in the Balkan Peninsula, working primarily with the testimonies of Byzantine authors about the first groups of Slavs who arrived in the Balkan Peninsula after crossing the Danube between the 6th and 8th centuries (Morfakidis Filactós – Casas Olea, 2009). As a result, a corpus of short passages from the work of Byzantine authors, such as Procopius of Caesarea, John Malalas, Agathias Scholasticus, Menander Protector, Patriarch Nicephorus, etc., was created. In the second phase, the focus shifted on the texts about Christianization and the spread of Byzantine Culture in the Rus' and among the Bulgarians and their relations to Byzantium. The relations between Byzantium and the Slavs who had settled in the south of the Danube in the 8th century, and who from the 9th century rapidly expanded due to their contact with other northern Slavs, were studied. As a result of unique circumstances, the first Slavic States of the Balkans and north of the Black Sea were consolidated in just two centuries. However, it is important to emphasise that these States consolidated on common basis, namely on their Christianization and the imperial model of Byzantium. The corpus of the analysed texts included the updated versions of traditional editions of fundamental historiographical texts for the period with specific studies, based on the series of the editorial Brill East Central and Eastern Europe in the Middle Ages 450-1450. The corpus contains references to the work of specialists on the subject, such as František Dvorník, Ivan Dujčev, Alexis P. Vlasto, Gennadij G. Litavrin and Michail V. Bibikov, whose research focuses on the central role that Byzantine-Slavic relations played in the history of Europe between 9th and 11th centuries (Casas Olea, 2020). Two important scholarly works were published as a result of this research: *Greek Sources on the Slavs: Expansion and Establishment of the Slavs in the Balkan Peninsula* (2009) and *Greek Sources on the Slavs II. Christianization and Formation of the First Slavic States* (2020). Both volumes – with the texts

presented chronologically, with parallel translations into Spanish and with a detailed introduction to the historical context of Byzantine-Slavic relations – were published by the Center for Byzantine, Modern Greek and Cypriot Studies.

Finally, since 2000 the Centre has offered its services to the University of Granada by introducing Byzantine and Modern Greek Studies into the study programme of the Faculty of Arts and the Faculty of Translation and by providing the University with teaching staff and teaching material.

Teaching is focused on:

- Byzantine language and literature;
- Byzantine historiography;
- Byzantine sources about the Slavic world.

It is important to highlight that numerous international conferences and workshops, as well as important exhibitions in Granada and other Spanish cities (such as *Journey to Mount Athos* and *The Civilization of the Logos. 3500 Years of the History of Greek Language*) have been funded by the Centre for Byzantine Studies.

In conclusion, all these activities are carried out with the ultimate purpose to promote and disseminate the values and richness of Byzantine culture, not only among students and scholars, but also among the wider public. In Western Europe, Byzantine culture and history were until recently an unknown world accessible to a few. In recent years, teachers and researchers have worked hard to transmit the knowledge about immense cultural wealth that Byzantium has left us. In this sense, the Centre for Byzantine Studies, supported by the Research Group *Studies of Medieval and Modern Greek Civilization*, has become an important platform for the defence and spread of Byzantine values and culture.

## REFERENCES

- Bádenas de la Peña, Pedro*. 1993. Los estudios bizantinos en España [The Byzantine studies in Spain] in *La filología medieval e umanística greca e latina nel secolo XX*. Roma, 753-768.
- Casas Olea, Matilde*. 2020. Fuentes griegas sobre los eslavos II. Cristianización y formación de los primeros Estados eslavos [Greek sources on the Slavs 2nd. Christianization and formation of the first Slavic states]. Granada, 11-12.
- Centre of Byzantine, Modern Greek and Cypriot Studies*. 2013. Centre of Byzantine, Modern Greek and Cypriot Studies. <http://www.centrodeestudiosbnch.com/en>.
- Centre of Byzantine, Modern Greek and Cypriot Studies*. 2015a. Centre of Byzantine, Modern Greek and Cypriot Studies. <http://www.centrodeestudiosbnch.com/en/pagina/769>.
- Centre of Byzantine, Modern Greek and Cypriot Studies*. 2015b. Centre of Byzantine, Modern Greek and Cypriot Studies. <http://www.centrodeestudiosbnch.com/en/pagina/91>.
- Fernández Galiano, Manuel*. 1989. España. Los estudios clásicos durante el siglo XX [Spain. The Classic studies in 20th century]. In *La Filología greca e latina nel secolo XX*. Pisa, 163-234.
- Morfakidis Filactós, Moschos – Casas Olea, Matilde*. 2009. Fuentes griegas sobre los eslavos I. Expansión y establecimiento de los eslavos en la Península Balcánica [Greek sources on the Slavs 1st. Expansion and establishment of the Slavs in the Balkan Peninsula]. Granada, 7-21.
- Osorio M<sup>a</sup> J*. 2011. La presencia del mundo griego en los fondos bibliográficos de España. Perspectivas de investigación [The presence of the Greek world in Spanish bibliographic collections. Research perspective], Granada, 11-13.



Zozulák, Ján. 2017. Štúdium byzantskej filozofie v Európe a na Slovensku [The Research of Byzantine Philosophy in Europe and Slovakia]. In *Konštantínove listy* [Constantine's Letters] 10/1, 3-11.

Assistant Professor Mila García Amoró  
University of Granada Faculty of Arts  
Department of Greek Philology  
Centre of Byzantine, Modern Greek and Cypriot Studies  
Campus Universitario de Cartuja, s/n  
18071 Granada  
Spain  
maila@ugr.es

Assistant Professor Panagiota Papadopoulou  
University of Granada Faculty of Arts  
Department of Greek Philology  
Centre of Byzantine, Modern Greek and Cypriot Studies  
C/Gran Vía 9 - 2A  
18001 Granada  
Spain  
papadopoulou@ugr.es

# КОРПУСНАЯ ЛИНГВИСТИКА КАК СПОСОБ ИЗУЧЕНИЯ ПЕРЕВОДЧЕСКОГО НАСЛЕДИЯ КИРИЛЛА И МЕФОДИЯ

## Corpus Linguistics as a Research Method of Cyril's and Methodius's Cultural Heritage

Elena Shimko

DOI: 10.17846/CL.2021.14.1.184-193

**Abstract:** SHIMKO, Elena. *Corpus Linguistics as a Research Method of Cyril's and Methodius's Cultural Heritage*. The article analyzes the issues of using the linguistic corpus to research Cyril's and Methodius's cultural heritage and Church Slavonic texts: the text is considered as the main point for analyzing the history of the Church Slavonic language. The author names topical issues for the research of the Church Slavonic language in the area of Slavia Orthodoxa, and demonstrates the possibilities of using corpus linguistics and its methods in the research of ancient and modern Church Slavonic texts. The article substantiates the theoretical and methodological possibility of analyzing linguistic phenomena (based on the text-centric principle) with the methods of corpus language research. The author analyzes the explanatory possibilities of modern text-oriented corpus linguistics and describes the dynamics of the text-centric approach in modern linguistic developments. The methodological connection of linguistics of Church Slavonic discourse with the corpus method of its research is explained.

**Keywords:** *Linguistic corpus, Church Slavonic language, Church Slavonic text, cultural heritage of Cyril and Methodius*

Церковнославянский язык дан нам в текстах, которые являются общим достоянием всего православного славянства и в течение многих столетий служат основой религиозных и культурных связей разных славянских народов. Именно текст многие историки языка считают основным объектом познания, данным в непосредственном наблюдении: текст является объективной реальностью, с которой имеет дело исследователь. По мнению исследователей, выводы о фактах языка строятся на основании непосредственного наблюдения за каждым конкретным текстом: текст является вполне исчерпывающим объектом познания, наблюдение над которым дает право исследователю делать свои умозаключения о сущности того или иного лингвистического факта.

Изучение переводческого наследия Кирилла и Мефодия – одна из самых старых тем славянской филологии. Изучение церковнославянского языка подразумевает более или менее точное знание того, где и когда определенный текст появился впервые и в каком виде; выяснение всех основных этапов его развития; установление его эволюции в новых переводах, переписях, переделках, редакциях; использовании уже имеющихся вариантов. Иными словами существует необходимость «исследовать по единой программе язык всех написанных произведений от начала письменности и [...] до нашего времени, [...]

не пропуская ничего важного, существенного, причем на всех уровнях языка».<sup>1</sup> Между тем, как отмечают современные исследователи, «здесь отсутствуют сколько-нибудь существенные результаты сравнительно с теми, которые были достигнуты в свое время А. В. Горским или даже И. Добровским. Это положение объясняется тем, что нет ни одного правильно изученного и изданного произведения из числа кирилло-мефодиевских переводов» (Alekseev 1984, 16).

Необходимость детального и всестороннего изучения кирилло-мефодиевского наследия была убедительно аргументирована еще во время дискуссии на IV Международном съезде славистов. В обсуждениях был поднят вопрос о построения истории церковнославянского языка как единого литературного (культурного) языка славянства.<sup>2</sup> Однако до настоящего времени серьезное научное внимание уделяется лишь древнейшему этапу истории древнеславянского языка – языку старославянскому (выделено Е. Ш.). «Что касается изучения древнеславянских памятников более поздних эпох — вплоть до XVIII в., то они изучались, по мнению Н. И. Толстого, спорадически, и главным образом в целях обнаружения в них конкретных локальных, диалектных черт» (Tolstoi 1988, 52-53). Такое поведение исследователей относительно наследия Кирилла и Мефодия вполне объяснимо, поскольку с X – до XVIII веков продуцируется огромное количество разнообразных по содержанию и жанрам книг, написанных и напечатанных в разных культурных центрах, и в обращении находилась вся литература IX – XI веков, которая постоянно переписывалась (Kovtone 1971, 8). Как писал академик Д. С. Лихачев «изученным текстом может считаться тот, для которого создана его история» (Likhachev 1962, 481) в связи с его литературной историей: известны способы его литературного применения, сферы использования, проанализированы языковые и стилистические особенности текста, как стабильные, так изменчивые.

Для объективного описания всех этих текстов требуется системный многоязычный алгоритм для многих лингвистических фактов, где выводы о конкретных явлениях языка базируются на основании установленных связей и соотношений, представленных во многих, в идеале - во всех текстах. Исследование должно осуществляться в порядке изучения всех условий употребления той или иной словесной формы как объективного показателя реального существования и самой словесной формы, и ее значений. Огромное количество разнообразных церковнославянских письменных источников, литературные и культурные связи славян (например, восточнославянское влияние на южнославянскую письменность в XII – XIV веков (Stankov 2005, 304), «первое», «второе» и «третье» южнославянские влияния), формирование разных изводов (моравский, хорватский, болгарский, сербский и т.д.) и синкретических форм (например, «проста мова»), формирование моделей общеславянского литературного языка (Zapolskaja 2003, 83-94) – делает данную программу чрезвычайно сложной для реализации.

Мы должны помнить, что церковнославянский язык длительное время стабилизировался текстом, поскольку грамматики и различные прескрипции появляются относительно поздно – в XIV веке, когда переводы, созданные Кириллом и Мефодием, уже претерпели значительную эволюцию. На протяжении столетий церковнославянский язык изучали, запоминая и заучивая тексты, а чтение церковных книг сопровождалось объяснениями и комментариями на родном понятном языке. Эти комментарии давали

<sup>1</sup> Эта мысль, высказана Ф. П. Филиным применительно к древнерусскому литературному языку, но она, безусловно, актуальна и для исследования церковно-славянских текстов (Philin 1981, 3).

<sup>2</sup> См. например, выступления Б. Гавранека, С. А. Копорского, Б. Унбегауна, А. И. Журавского, А. Достала и др. (IY International Congress 1962).

возможность устанавливать соотношение между церковнославянскими (книжными, исходными) и родными (разговорными) формами. Именно такую стабилизацию текста наблюдаем в практике старообрядцев. Например,

- **И глаголаша ему блаженный Иоанн: Послушай, отче, помилуй мя.** – Иоанн то говорит: Ты, говорит, послушай, я тебя чего расскажу.
- **Родители весьма мя возлюбиста паче братия моя** – Меня шибко ведь родители любят-уважают [...].
- **Многим бо грамотам премудрым учаще мя хотяще велий сан возвести мя.** – Хотят научить меня все-таки ко грамоте, чтобы я грамотный был, чтобы выучился как следовало.
- **Якоже глаголет господин мой отца болий сан хочет мя поставити и своего стратилатства посем и брак сотворити хотя.** – Хотят вырастить меня, научить, а потом женить хотят, брак сотворить, вот видишь, а ведь равно не оженится, уйдет от них и все, не узнают они, где и взять (Nikitina 1989, 34).

Грамматики и словари, появившиеся как указывалось выше в XIV веке, описывают некий идеальный церковнославянский язык, который отражает нормализаторские устремления автора грамматики и часто не соответствует фактическому состоянию церковнославянской нормы ни в диахронии, ни в синхронии. Понять какие категории, формы, словоизменительные варианты в истории церковнославянского языка имеет то или иное слово, опираясь на данные грамматик и словарей, сложно. В церковнославянских текстах наблюдается множество орфографических и словоизменительных вариантов, региональных особенностей (и даже диалектных черт), обусловленных тем, что тексты создавались в разное время и в разной языковой среде. Имеются ошибки перевода и понимания. Например,

- **в предложении Господи да не яростию обличиши насъ, ниже гневомъ твоимъ накажеши насъ** – глагол *наказати* значит ‘*наставить, научить, вразумить*’. Между тем, некорректные переводы / толкования типа *Господи, не обличи нас в ярости Твоей и не накажи нас гневом Твоим* – совсем не редки.
- **в предложении Господи [...] кайся не о злобахъ нашихъ, помни щедроты твои** – Господи [...] сожалеющий о злобе нашей! Вспомни сострадание Твое. Глагол *кайтися* имел в церковнославянском языке значение ‘*сожалеть о чем-либо*’, утраченное современным русским языком, что и создает трудность понимания. Существительное *злоба* также имело утраченное значение ‘*бедствие*’. В таких случаях церковнославянский текст может быть восстановлен как: *Господи [...] скорби о бедах наших [...]*.

При внимательном, строгом лингвистическом дефинировании оказывается, что толкуются не слова вообще, а конкретные лексико-семантические варианты, которые реализуются, «засвечиваются» только в окружении, то есть в связном отрезке (Marševa 2014).

В таких случаях единственным достоверным источником о тексте является Корпус<sup>3</sup>. В настоящее время созданы и функционируют:

<sup>3</sup> Корпус текстов (лингвистический или языковой) – это большой, представленный в машиночитаемом формате, унифицированный, структурированный, размеченный, филологически компетентный массив языковых данных, предназначенный для решения конкретных лингвистических задач.

- церковнославянский корпус Национального корпуса русского языка (<http://ruscorpora.ru>), объединяющий 1250 церковнославянских текстов и включающий около 4,6 миллионов слов, словоупотреблений и около 150 тыс. различных словоформ (Dobroshina, Poljakov 2013, 34).
- С конца 70-х годов XX века разрабатывается корпус агиографических церковнославянских текстов XVI – XVII вв. На основе картотеки житий святых русской церкви, похвальных слов, сказаний, кафедрой математической лингвистики Санкт-Петербургского государственного университета был создан фонд фото- и ксерокопий текстов, находящихся в разных хранилищах Петербурга, а также их электронные версии. К настоящему времени корпус охватывает 52 жития, их общий объем – более 500 тысяч словоупотреблений.
- Украинский мовно-інформаційний фонд НАН України створив електронний словар (фактично корпус) слів і словоформ Святого писма Старого і Нового Заветів.

Для изучения наследия Кирилла и Мефодия важно, что корпус – это сформированная определенным образом выборка данных из области реализации языковой системы, базирующаяся на *всех фактах* использования слов и грамматических форм, феноменах языка, подлежащих лингвистическому описанию. В современном языкознании языковой корпус значит больше чем словари и грамматики в языкознании XX века. Поэтому, «тот язык, чье существование и изучение поддержаны специализированным лингвистическим корпусом, несомненно, имеет огромные преимущества в сохранении своего культурного потенциала перед языками, лишенными такой опоры» (Plungian 2008, 17). В отличие от любого современного литературного языка корпус данных церковно-славянского языка имеет только одно измерение – текстовое (речевое отсутствует) и главная ценность состоит в том, что он может использоваться для реконструкции церковнославянского языка как системы – это основная лингвистическая задача построения корпуса текстов огромного наследия Кирилла и Мефодия.

Возможности корпусной методологии в решении задач истории церковнославянского языка огромны:

*Во-первых* – это решение вопроса эффективного и быстрого поиска эмпирического материала. Традиционные исследовательские технологии (выборка, картотека) всегда являются достаточно трудоемкими, требуют много времени, имеют определенную долю субъективизма в отборе материала. Корпус позволяет в реальном времени обрабатывать такие массивы текстов, для которых ранее требовались месяцы и даже годы, позволяет повысить эффективность, достоверность и проверяемость данных, позволяет решать такие задачи, которые лингвистика предыдущих эпох практически не ставила в силу их трудоемкости или невыполнимости.

Церковнославянский корпус представляет собой набор текстов, размеченных в двух плоскостях. С одной стороны, каждому тексту приписана метатекстовая информация, например о названии, периоде создания, жанре, что дает возможность пользователю, получив пример на изучаемое явление, увидеть, в тексте какого типа он найден. С другой стороны – каждая словоформа в Корпусе снабжена лингвистической информацией, которая включает словарную форму (лемму), грамматические признаки и, как правило, краткое толкование. Это дает возможность поиска по лингвистическим параметрам, интересующим пользователя.

*Во-вторых*, существует потенциальная возможность создания собственного пользовательского подкорпуса, в соответствии с жанрово-тематической или хронологической классификацией текстов. Исходя из принципов практического удобства,

возможно формирование так называемых сборников. Например, «Писание» – это Библия, Служебные Евангелия и подборки паремий в богослужебных книгах, «Служба» – это все богослужебные чины и службы, а также подборки богослужебных текстов (богородичные, кондаки и т. д.) в составе разных сборников; «Право» – это тексты по церковному праву, например, «Книга Правил святых апостолов, святых соборов, вселенских и поместных, и святых отцов», «Научный» – «Ифика Иерополитика».

Поскольку вопрос о принадлежности текста к конкретному периоду истории церковнославянского языка весьма запутан, отбор текстов по времени создания важен. В существующем корпусе отсутствует поиск по конкретной дате. Значительная часть церковнославянских текстов или их сегментов создавалась и переводилась начиная с IX века, подвергались нормализаторской правке, поэтому даже «для тех текстов, где даты ясны, невозможно определить, в какой момент – в момент создания или в момент издания – производилась последняя языковая правка» (Poljakov 2016). С точки зрения языковых особенностей существенным является не время создания, а время, когда текст редактировался и приобретал вид, в котором существует. В настоящем корпусе уже представлены «архаичный», «гибридный» и «стандартный» типы церковнославянских текстов и их хронологическая привязка постоянно уточняется. Это позволит точнее изучать хронологические срезы церковнославянского языка.

*В третьих*, церковнославянский язык является неоднородным по своему грамматическому строю. Одни грамматические формы могут сохранять исконный вид, другие – совпадают с формами того или иного славянского языка. Например, наряду с церковнославянской формой *въ сердце* встречается форма *въ сердць* (характерна для восточно-славянского извода), предложный падеж множественного числа для 1-го склонения имеет варианты *селѣхъ – селэхъ, знамешнхъ – знамешяхъ*. Между тем, процесс вытеснения церковнославянских форм формами народного языка изучен недостаточно, а для получения достоверных результатов нужна статистически значимая выборка.

Кроме того, в богослужебных текстах поздних периодов встречается значительное количество слов только формально совпадающих с формами церковнославянскими. Например, в русском языке, в том числе и в диалектной его разновидности, происходили всякого рода преобразования в словах с неполногласными формами: создание новых слов, иное их оформление, а также переосмысление и стилистическое опрощение. Бранное слово *мразь*, которое А. А. Шахматов приводит как пример «чистого» церковнославянизма возникает в диалектной среде, оно впервые зафиксировано в «Опыте областного словаря» 1852 г. (Vostokov A. Kh. 1852) и в современных толковых словарях обозначается как просторечное. Сравните также *младше* (просторечное; диалектное млаже), *младшенький* (разговорное), *сласть* ‘сладость’ («зевнул во всю сласть» и пр. – просторечное), *сласти* ‘кондитерские изделия, лакомства’ (разговорное), *сластена* (разговорное; впервые в 1847 году (Dictionary of Church Slavonic 1847)), *сладкоежка* (то же, впервые в (Vostokov 1852)), *сластоежка* (то же, впервые у Даля (Dal’ 1882)), *благой* (кричать благим матом – просторечное), *блажить*, *блажь*, *блажной* (все просторечные) и т. д. Эти и им подобные слова не имеют отношения к наследию Кирилла и Мефодия и церковнославянскому языку как таковому.

Для истории церковнославянского языка предстоит значительная работа по выявлению неполногласных слов, восходящих непосредственно к церковнославянскому (древнеболгарскому) языку. Когда такая работа будет выполнена, станет ясно, что «история неполногласия / полногласия в славянских языках не является такой прямолинейной, как ее представляют традиционные исследования» (Prokhorova 1988, 27-28).

Еще сложнее обстоит дело с церковнославянским суффиксально-префиксальным словообразованием, сложными словами, лексическими и семантическими славянизмами. Суффиксы *-ание, -ение, -ние, -тие, -ие, -ость (-есть), -ство, -тель, -знь* (жизнь, болезнь) и др. имелись еще в праславянском языке, из которого они были унаследованы отдельными славянскими языками, т. е. сами по себе они генетически (этимологически) не связаны с переводческой практикой Кирилла и Мефодия.

Поэтому использование корпуса позволяет отойти от описания, основанного на интуитивных суждениях исследователя. Использование корпуса церковнославянского языка – как унифицированного, структурированного, размеченного, филологически компетентного массива языковых данных – позволяет решать конкретные лингвистические задачи, формулировать законы как необходимые отношения, вытекающие из самой природы вещей (Dobroshina, Poljakov 2013, 34).

*В четвертых* появляется объективная возможность исследовать диахроническую вариативность грамматических категорий и конкретных лексем. Например, при запросе всех форм глагола **быти** Корпус выдает 119 135 употреблений, слова **Богъ** – 43 222, из них примерно 17 000 с титлом. Можно искать сочетания слов с учетом грамматических характеристик: например, по запросу «наречие + **быти**» находится около 3 тысяч сочетаний типа присно **сый, вѣзъ сущѣ, свѣше, естъ и подобныѣ**. Найденные примеры на экране выглядят очень близко к классическому печатному церковнославянскому тексту, имеется возможность получить информацию о контексте, полном тексте, времени его создания, территории бытования и т.д.

В отличие от корпуса грамматики и словари церковнославянского языка не дают полной картины словоизменения. Грамматики приводят парадигмы для наиболее частотных слов, а также отдельные примеры вариативных форм. Словари обычно включают наиболее частотные или важные слова, а грамматическая информация подается фрагментарно или отсутствует. В результате нередко невозможно выяснить, какие реальные формы имеет данное слово, а спорные вопросы остаются без ответа. В корпусе словоформы не задаются априорно, а выводятся на основе анализа из множества примеров. Вариативность конкретных парадигм оказывается более разнообразной и может существенно отличаться по сравнению с представленными в грамматиках. Например, традиционное первое склонение – **рѣкъ** – распадается на 14 подтипов в зависимости от конечного согласного (парный твердый-мягкий, велярный, шипящий, йот), наличия беглого гласного и других особенностей (Poljakov, 2014, 254).

*В пятых*, корпус позволяет решить вопросы орфографии. В процессе подготовки корпуса были выработаны принципы и правила представления церковнославянских текстов, а также решены практические проблемы, касающиеся разметки и кодировки текста. Каноническая церковнославянская орфография, ориентированная на типографское представление текста, включает много символов, которые фактически не несут смыслообразительной функции. Для представления корпуса была выработана более простая орфографическая система, которая сохраняет языковые различия, но не пытается имитировать точный типографский вид текста. В этой орфографии отсутствуют некоторые символы с малой или нулевой различительной способностью – придыхания, различие **оу/у, ѡ/я**, – однако сохраняются особенности, связанные с различением лексического значения – **оу, нѣ, ѡф, зз**. Кроме того, были выработаны правила перевода текста из этой орфографической системы в современный вид для удобства поиска. Словоформы в корпусе представлены так же, как в исходном тексте, а леммы даются в унифицированном написании, в котором не используются избыточные буквы, а титла раскрыты (например, слово *млсть* рассматривается как форма к лемме *милость*).

К настоящему моменту проделана значительная работа, результатом которой явилась попытка создания грамматического словаря. Проанализировано около 150 тыс. словоформ, большинству из них присвоена основная грамматическая информация: лемма, часть речи, грамматические признаки. Часть словоформ была квалифицирована как ошибки (опечатки). Для некоторых редких форм лемму определить не удалось или она была определена гипотетически.

*Перспективы церковнославянского корпуса.* Чтобы корпус мог в полной мере удовлетворять потребностям современной науки в области изучения наследия Кирилла и Мефодия, исследования и преподавания церковнославянского языка, требуется его значительная доработка и развитие:

- Необходимо значительно расширить корпус текстов и включить в него памятники более ранних эпох. Несомненный интерес представляют древнейшие рукописные тексты. В настоящее время для переводческого наследия Кирилла и Мефодия факт наличия текста является фактом наличия языка. К сожалению, большинство вышедших за последние десять лет грамматик (и учебников) основаны не столько на изучении текстов, сколько на предыдущих пособиях. Реальное исследование наследия Кирилла и Мефодия возможно лишь при условии фронтального анализа функционирующих в настоящее время богослужебных текстов, с учетом особенностей конкретных изданий. Для такого анализа могут быть использованы методы корпусной лингвистики. И наиболее перспективным в этом направлении представляется разработка параллельных корпусов текстов состоящих из множества исходных оригиналов и их переводов на один или несколько языков.
- На наш взгляд, перспективным является разработка корпуса современного церковнославянского языка для изучения проблем передачи значений / смыслов в исходном церковнославянском тексте и современном. О необходимости подобного рода исследований писал В. Г. Гак, когда утверждал, что, «сравнивая переводы с подлинником, мы сплошь и рядом обнаруживаем такие лексические замены, которые не предусматриваются никакими словарями и никак не могут быть объяснены с их помощью» (Нук 1977, 68). На значительные нелепости в современных переводах церковнославянского языка указывают А. М. Камчатнов (Kamchatnov 1996; Kamchatnov 2012), И. А. Реморов (Remorov 2007, 30-32), Л. И. Маршева (Marшева 2012), Ф. Б. Людоговский (Ljudogovskii 2001) и другие.
- Интересным направлением в области исследований наследия Кирилла и Мефодия является гипотеза о дискурсивной близости различных изводов церковнославянского языка. Именно при помощи корпусного статистического анализа возможно изучение религиозного христианского дискурса (современного и/или исторического) для решения вопроса о наличии / отсутствии общего культурного / литургического языка славянства в разные исторические эпохи. Изучение лексики религиозного христианского дискурса церковнославянского языка – т. е. языка проповедей, богословских эссе, религиозной прессы и других текстов, созданных христианами для обслуживания христианства - как отдельного пласта, который выступает маркером разграничения церковнославянских текстов от текстов на современном языке.

Существующая версия Корпуса церковнославянских текстов далека от совершенства и требует дальнейшего усовершенствования. Но даже в таком виде Корпус способен значительно ускорить работу, связанную с изучением текстов, созданных на нем, и помочь в описании церковнославянского языка. Дальнейшее развитие Корпуса



церковнославянского языка позволит расширить представления о церковнославянском языке и употребляющихся в нем лексем, даст возможность восстановить исконное состояние языка, ликвидировать ошибки, по разным причинам попавшие в текст, а также даст возможность пользователям легче понимать содержание исконного церковнославянского текста.

## REFERENCES

- Alekseev, Anatoly.* 1984. Переводческое наследие Кирилла и Мефодия и его исторические судьбы. Автореферат на соискание ученой степени доктор филологических наук [Translated heritage of Cyril and Methodius and their historical judgments. Abstract of Doctor of Philology]. [www.dissercat.com/content/perevodcheskoe-nasledie-kirilla-i-mefodiya](http://www.dissercat.com/content/perevodcheskoe-nasledie-kirilla-i-mefodiya).
- Dal', Vladimir.* 1882. Толковый словарь живого великорусского языка [Explanatory dictionary of the people's great Russian language]. St. Petersburg – Moscow.
- Dictionary of Church Slavonic.* 1847. Словарь церковнославянского и русского языка, составленный Вторым отделением Императорской академией наук СПб. Том 3. [Dictionary of Church Slavonic and Russian languages, compiled by the Second department of the Imperial Academy of Sciences V. 3]. St. Petersburg.
- Dobroshina, Catherine, Poljakov, Alexey.* 2013. Корпус церковнославянского языка: возможности, методы создания, перспективы. In Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 3: Филология [Church Slavonic language corpus: opportunities, methods of creation, prospects In Bulletin of the Orthodox St. Tikhon Humanities University. Series 3: Philology], 32-44.
- Huk, Vladimir.* 1977. Сопоставительная лексикология. На материале французского и русского языков. М.: Международные отношения [Comparative lexicology. On the French and Russian languages Based. International relations]. Moscow.
- Kamchatnov, Alexandr.* 2012. О лингвистическом статусе церковнославянского языка. [On the linguistic status of the Church Slavonic language] / Режим доступа. <http://www.philology.ru/linguistics2/kamchatnov-96.htm>.
- Kamchatnov, Alexandr.* 1996. Сакральный славянский язык в церкви и культуре. In Современное обновленчество - протестантизм „восточного обряда“ [Sacred Slavic language in church and culture. In Modern Renovations - Protestantism of the “Eastern Rite”]. Moscow.
- Kovtone, Liliya.* 1971. Русские книжники XVI столетия о литературном языке своего времени. In Русский язык. Источники для его изучения [Russian scribes of the XVI century about the literary language of their time. In Russian language. Sources for studying it]. Gorky.
- Likhachev, Dmitrij.* 1962. Основные принципы текстологического изучения памятников русской литературы XI–XVII вв.: Доклады на общем собрании Отделения литературы и языка АН СССР, 27 июня 1962 г. In Известия АН СССР. Отделение литературы и языка [Basic principles of textual study monuments of Russian literature of the XI-XVII centuries : Reports at the general meeting Department of Literature and Language of the USSR Academy of Sciences, June 27, 1962 In Izvestia of the Academy of Sciences USSR. Department of Literature and Language] 21/ 6, 481-490.
- Ljudogovskii, Fedor.* 2001. Актуальные проблемы изучения и преподавания современного церковнославянского языка. In Исследование славянских языков в русле традиций сравнительно-исторического и сопоставительного языкознания [Actual problems of

- researching and teaching to the modern Church Slavonic language. In *Research of Slavic languages in line with the traditions of historical and comparative linguistics*] Moscow, 71-74.
- Marsheva, Larisa*. 2012. Социолингвистика и церковнославянский язык (предварительные результаты) In *Вестник православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 3: Филология* [Sociolinguistics and Church Slavonic (preliminary results) In *Bulletin of the Orthodox St. Tikhon Humanities University. Series 3: Philology*], 156-160.
- Marsheva, Larisa*. Церковнославянский язык – мертвый или живой? [Church Slavonic – Dead or Alive?]. <http://www.sdsmp.ru/news/n3134/>.
- Nikitina, Serafima*. 1989. О взаимоотношении устных и письменных форм в народной культуре (на материале полевых исследований старообрядцев) Славянский и балканский фольклор: Реконструкция древнеславянской духовной культуры [About relationship between of verbal and written forms in folk culture (on empirical research of Old Believers). Slavonic and Balkan folklore: Reconstruction of ancient Slavonic spiritual culture]. Moscow. Philin, Fedot. 1981. Истоки и судьбы русского литературного языка [The origins and destinies of the Russian literary language]. Moscow.
- Plungian, Vladimir*. 2008. Корпус как инструмент и как идеология: о некоторых уроках современной корпусной лингвистики. [The corpus as a tool and as an ideology: on some lessons of modern corpus linguistics In *Русский язык в научном освещении* [Russian language in scientific coverage] 16/2, 7-20.
- Poljakov, Alexey*. Грамматический словарь церковнославянского языка (по материалам корпуса). [Church Slavonic grammar dictionary (based on corpus materials)]. Режим доступа <http://dic.feb-web.ru/slavonic/dicgram>.
- Poljakov, Alexey*. 2014. Корпус церковнославянских текстов: проблемы орфографии и грамматики Corpus of Church Slavonic texts: problems of orthography and grammar]. In *Przegląd Wschodnioeuropejski* 5/1, 245-254.
- Poljakov, Alexey, Dobroshina, Catherine R., Ivanova-Allenova, Tanjana*. 2013. Корпус церковнославянских текстов в составе НКРЯ, первая версия: проблемы и решения. In *Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 3: Филология* [Corpus of Church Slavonic texts as part of the National Corps of the Russian Language, the first version: problems and solutions. In *Bulletin of the Orthodox St. Tikhon Humanities University. Series 3: Philology*], 32-44.
- Prokhorova, Olga*. 1988. Полногласие и неполногласие в русском литературном языке и народных говорах [Pleophonic and non-Pleophonic in the Russian literary language and folk dialects]. Leningrad.
- Remorov, Ivan*. 2007. Практическая аксиология церковнославянского языка. *Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 3: Филология* [Practical axiology of the Church Slavonic language In *Bulletin of the Orthodox St. Tikhon Humanities University. Series 3: Philology*], 23-32.
- Stankov, Rastislav*. 2005. Так называемое восточнославянское влияние на южнославянскую письменность в XII-XIV вв. и проблема древнейших славянских переводов с греческого [The so-named East Slavonic influence on the South Slavonic book writing in the XII-XIV centuries and the problem of oldest Slavonic translations from Greek] In *Преславска книжовна школа* [Preslavska book school] 8, 304-327.
- Tolstoj, Nikita*. 1988. История и структура славянских литературных языков History and structure of Slavonic literary languages]. Moscow.

- Vostokov, Alexandr Kh.* 1852. Опыт областного великорусского словаря, изданный Вторым отделением Академии наук [Experience of the regional great Russian dictionary, published by the Second Branch of the Academy of Sciences]. St. Petersburg.
- Zapolskaja, Natalija.* 2003. «Общеславянский» литературный язык: модели Ю. Крижанича и М. Маяра. In Славяноведение 1 [«Common» Slavonic literary language: models of Y. Krizhanich and M. Mayar. In Slavic studies 1], 83-94.
- IY International Congress.* 1962. IY Международный съезд славистов. Материалы дискуссии [IY International Congress of Slavists. Discussion materials]. Moscow.

prof. Elena Shimko, PhD.  
St. Kirill and Methodius Theological Academy  
St. Goydy 4  
88 000 Uzgorod  
Ukraine  
lenashimko26@gmail.com

# K ZHODE ADJEKTÍVNEHO PRÍVLASTKU SVÄTÝ S VIACNÁSOBNÝM ČLENOM VYJADRENÝM MENAMI SVÄTÝCH (NA PRÍKLADE SPOJENÍ SVÄTÝ CYRIL A METOD – SVÄTÍ CYRIL A METOD)<sup>1</sup>

On the Agreement Between Adjective “svätý” (Saint)  
and Multiple Word Structures Containing the Names of Saints  
[Using the Examples “svätý Cyril a Metod” (Saint Cyril and Methodius)  
and “svätí Cyril a Metod” (Saints Cyril and Methodius)]

Patrik Petráš

DOI: 10.17846/CL.2021.14.1.194-208

**Abstract:** PETRÁŠ, Patrik. *On the Agreement Between Adjective “svätý” (Saint) and Multiple Word Structures Containing the Names of Saints [Using the Examples “svätý Cyril a Metod” (Saint Cyril and Methodius) and “svätí Cyril a Metod” (Saints Cyril and Methodius)]*. The article deals with the use of adjective “svätý” (saint) in multiple word structures containing the names of saints. These structures are used mainly in religious texts; the structures “svätý/svätí Cyril a Metod” (Saint/Saints Cyril and Methodius) are frequently used in Slovak religiously and culturally oriented texts, in which the adjective “svätý” (saint) refers to both names. Although Slovak grammar uses both singular and plural forms of the adjective, we decided to carry out a detailed analysis of the usage of both variants. Our aim is to answer the following questions: Which form of adjective “svätý” (saint) is used in religious genres (songs, prayers)? Is the singular form (the form referring to singular number) preferred in religious genres? In the study, we further examined the frequency of singular and plural forms of these constructions on the texts from the Slovak National Corpus (Slovenský národný korpus). Although we primarily investigated the phrase “svätý/svätí Cyril a Metod” (Saint/Saints Cyril and Methodius), its occurrence can be analogically noticed on other examples as well, e. g. “svätý/svätí Peter a Pavol” (Saint/Saints Peter and Paul), svätý/svätí Andrej Svorad a Benedikt (Saint/Saints Andrew Svorad and Benedict), svätá/sväté Perpetua a Felicita (Saint/Saints Perpetua and Felicity), etc. The analysis showed that the singular form of adjective “svätý” (saint) is almost exclusively used in songs and prayers of litanies, whereas the plural forms of adjective “svätý” (saint), i. e. “svätí” (saints; including all forms of grammatical cases) are more frequently found in the texts from the Slovak National Corpus (Slovenský národný korpus).

**Keywords:** *Saint Cyril and Methodius, Saints Cyril and Methodius, adjective, category of agreement, multiple sentence elements*

<sup>1</sup> Príspevok vznikol v rámci riešenia projektu UGA UKF v Nitre č. III/7/2021 *Problematika zhody adjektívneho prívlastku „svätý“ s viacnásobným členom vyjadreným menami svätých*.

## 1. Úvodné poznámky

Gramatická kategória mennej zhody (kongruencie) je jednou z konštituuujúcich vlastností flektívneho typu jazyka, akým je slovenčina. Podstatou tejto kategórie je, že slovo adjektívneho rázu sa gramaticky podriada nadržanému členu v determinatívnej syntagme, a to tak, že tento gramaticky podradený (rozvíjajúci) vetný člen preberie od nadržaného (rozvíjaného) vetného člena gramatické kategórie rodu, čísla a pádu. Formálne sa táto gramatická závislosť podradeného vetného člena od nadržaného člena vyjadruje tvarom slova: *podstatný opis*, (*o*) *podstatnom opise*, *podstatné opisy*, (*s*) *podstatnými opismi*; *podstatná zásada*, (*o*) *podstatnej zásade*, *podstatné zásady*, (*s*) *podstatnými zásadami*; *podstatné pravidlo*, (*o*) *podstatnom pravidle*, *podstatné pravidlá*, (*s*) *podstatnými pravidlami*... Toto pravidlo sa pritom nevzťahuje len na adjektíva, ale na všetky slová adjektívneho rázu (gramatika tu používa termín *adjektíválium*), teda aj na niektoré skupiny zámen (*ktorý člen*, *taká istá aplikácia*, *každé schválenie*), čísloviek (*prvý úspech*, *dvojnásobná dĺžka*, *dvojaké určenie*) a slovesných prídach (*opravený rukopis*, *prečítaná kniha*, *vyšlovené príslovie*; *veriaci človek*, *nasledujúca osoba*, *vyhovujúce kritérium*). Zo všetkých uvedených príkladov vyplýva, že určujúce adjektíváliá vyjadrujú rovnaký rod, číslo a pád ako nadržané substantívum.

Určenie správneho tvaru prívlastku rozvíjajúceho substantívum v jazykovej praxi nespôsobuje problémy, ak je rod nadržaného substantíva jednoznačný.<sup>2</sup> Zložitejšia je situácia, keď sa prívlastok vzťahuje na viac substantív vytvárajúcich viacnásobný vetný člen, napr. *môj otec a matka*. V uvedenom príklade sú dokonca substantíva vo viacnásobnom vetnom člene odlišnej rodovej príslušnosti. Prívlastok *môj* sa však napriek nekorektnému tvaru v porovnaní s druhým komponentom viacnásobného vetného člena (feminínom *matka*) vzťahuje na oba členy, t. j. aj na maskulínium *otec*, aj na feminínium *matka*. Táto konštrukcia predstavuje vlastne prípad elipsy, to znamená, že člen, ktorý je zrejmy z kontextu alebo zo situácie (v tomto prípade z kontextu), sa ako redundantný neuvádza. Použitie spojenia *môj otec a moja matka* sa ale v tomto prípade nevyklučuje, uvedenie prívlastkov v dvoch tvaroch, pričom každý tvar reflektuje gramatické kategórie daného substantíva z viacnásobného člena, je bežné najmä v zdôrazňovacej funkcii, pri osloveniach a pod., napr. *vážené čitateľky*, *vážení čitatelia*. V slovenčine teda prevláda tendencia zhody prívlastku podľa prvej časti viacnásobného člena. Analógiu tu možno vidieť aj pri zhode prísudku s prvým komponentom viacnásobného podmetu, ak sa prísudok nachádza pred viacnásobným podmetom: *Vtedy s nami cestovala naša suseda a jej syn Peter* (Vaňko 2015, 59). V tejto súvislosti Oravec a Bajzíkova (1986, 87-88) dokonca uvádzajú, že singulár v prísudku býva častejší, ak sú členy viacnásobného podmetu určené spoločným singulárovým prívlastkom.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Prípady substantív, ktorých rodová príslušnosť v jazykovej praxi kolíše (napr. cudzie či pomnožné podstatné mená), v tomto príspevku neberieme do úvahy.

<sup>3</sup> Problematika zhody prísudku s viacnásobným podmetom je v skutočnosti zložitejšia, nevyklučuje sa ani plurálová podoba prísudku, no na účely tohto príspevku nie je potrebné, aby sme túto problematiku rozoberali podrobnejšie (viac k tomu porov.: Oravec – Bajzíkova 1986, 87-88). V kontexte aktuálnych gramatických výskumov možno tiež uviesť, že otázka zhody prísudku s viacnásobným podmetom spôsobuje problémy aj v oblasti strojového prekladu z cudzích jazykov (angličtiny, nemčiny) do slovenčiny. Výsledky výskumu v tejto oblasti indikujú, že najfrekvantovanejšie chyby sú v kongruenčnej kategórii zhody v mennom rode (ak je prísudok v tvare minulého času alebo v kondicionáli, porov. slovesné tvary *hovoril*, *hovorila*, *hovorilo*, resp. aj *hovorili*), v predikačnej kategórii času, ďalej v kongruenčnej kategórii zhody v čísle a osobe. Chybovosť sa zvyšuje pri preklade viacnásobných vetných členov a komplikovaných syntaktických štruktúr (Welnitzová – Munková – Wrede 2020, 160-172).

## 2. Prívlastok *svätý* rozvíjajúci viacnásobný člen vyjadrený dvomi menami svätých

Problematiku kategórie mennej zhody možno aplikovať aj na spojenia prívlastku *svätý* s menami svätých: *svätý Gorazd, (o) svätom Gorazdovi; svätá Anna, (o) svätej Anne* atď. V prípade spojenia uvedeného prívlastku s viacerými menami svätých je potrebné odlišiť spojenia s mužskými menami (*svätý/svätí Cyril a Metod*), spojenia so ženskými menami (*svätá/sväté Perpetua a Felicita*) a spojenia s mužským i ženským menom (*svätý František a Klára*). Keďže zmiešané spojenia mužského a ženského mena (napr. *svätý František a Klára*) nie sú veľmi časté a v žánri litánií takéto konštrukcie ani neidentifikujeme, nebudeme sa im v tomto príspevku venovať, ide však o už spomínané spojenie typu *môj otec a matka*.

Ak prívlastok *svätý* rozvíja dve mužské mená (typ *svätý/svätí Cyril a Metod*), v hovorenej reči nie sú tvary prívlastku *svätý* a *svätí* odlišiteľné, pretože obe podoby sa vyslovujú tvrdo, majú rovnakú hláskoslovnú realizáciu. Rozdiel je tu teda len ortografický. Zrejme aj to je jeden z dôvodov kolísania, resp. väčšej neistoty, ako toto spojenie zapísať správne, preto práve uvedený prípad je hlavným predmetom záujmu tohto príspevku.

Iná by však bola situácia, pokiaľ by prívlastok *svätý* rozvíjal dve mená ženského rodu, v tomto prípade by bol rozdiel aj vo zvukovej podobe, porov. napr.: *svätá Perpetua a Felicita – sväté Perpetua a Felicita*. Ako na to poukážeme ďalej, aj v týchto prípadoch sa v náboženskej literatúre (konkrétne v modlitbe litánií) používa singulárová podoba prívlastku.

Spojeniu adjektívneho prívlastku *svätý* s menami *Cyryl a Metod* sa už dávnejšie venoval v odpovedi čitateľke časopisu *Kultúra slova* Ivan Masár (1991, 316-317). Autor v odpovedi na otázku, či je správna veta *Svätý Cyril a Metod, orodujte za nás!* alebo *Svätí Cyril a Metod, orodujte za nás!* konštatuje, že ide o problém zhody adjektívneho prívlastku s viacnásobným členom vyjadreným podstatnými menami. Pisateľka listu uviedla, že sa v literatúre stretla s obidvoma spôsobmi. I. Masár však dokladoval príkladmi z náboženskej literatúry (o. i. aj z modlitby litánií), ako *Svätý Fabián a Šebastián, Svätý Ján a Pavol, Svätý Kozma a Damián, Svätý Gerváz a Protáz*, ale i zmierneným príkladom *Svätý Cyril a Metod*.<sup>4</sup> Autor teda v analyzovanej náboženskej literatúre zaznamenal iba podoby adjektívneho prívlastku zhodujúceho sa v rode, čísle a páde s prvou časťou viacnásobného vetného člena. I. Masár (1991, 317) tu tiež podčiarkuje význam tradície v závažných náboženských textoch, a preto odporúča prikloniť sa k podobe so singulárovou formou prívlastku *svätý*. Na záver konštatuje, že v slovenčine je možná a prípustná litániová invocácia k dvom alebo viacerým svätým s prívlastkom *svätý* v plurálovej podobe, avšak hodnotí ju ako zriedkavú a ako výsledok vplyvu latinskej predlohy, pretože v latinských invocáciách sa slovo *svätý* používa v množnom čísle (*Sancti Petre et Paule*, t. j. *Svätí Peter a Pavol*) (Masár, 1991, 317).

Novšiu reakciu na otázku súvisiacu s touto témou nachádzame v internetovej *Jazykovej poradni Jazykovedného ústavu Ľudovíta Štúra SAV*, v ktorej autori odpovedali na otázku, ako správne čítať skratku *sv.* v názve školy *Katolícka stredná pedagogická škola sv. Cyrila a Metoda*. V odpovedi sa rovnako dočítame, že „pri pomenovaní školy, sviatku, pamätníka a pod. podľa týchto svätcov prívlastok *svätý* sa vzťahuje na obe mená, preto v príslušnom názve nie je potrebné toto prídavné meno dávať do tvaru množného čísla; jeho použitie je možné, ale nevyžaduje sa“ (JazykovaPoradna.sk 2013), a teda správne sú pomenovania *Katolícka stredná pedagogická škola svätého Cyrila a Metoda* i *Katolícka stredná pedagogická škola svätých Cyrila a Metoda* (JazykovaPoradna.sk 2013). Keďže sa však v tomto prípade prívlastok *svätý* nenachádza

<sup>4</sup> Pri prepise slova *svätý* v uvedených príkladoch rešpektujeme podobu uvádzanú v citovanom článku, ako aj podobu uvádzanú v litániách, t. j. zapisovanie prívlastku *Svätý* s veľkým začiatočným písmenom. Tento princíp uplatňujeme v celom príspevku, ak citujeme príklady z litánií.

v základnom tvare, ale je vyskloňovaný, dochádza tu už k rozdielu aj vo zvukovej podobe, rozdiel nie je len v ortografii (porov. vyznačené tvary *svätého* – *svätých*). Podobných názvov obsahujúcich prívlastok *svätý* v spojení s menami viacerých svätých je veľmi veľa a jedným z dôvodov, ktoré spôsobujú neistotu, v akom tvare tento prívlastok vysloviť (príp. písomne uviesť v úplnej podobe), je najmä to, že sa takmer výlučne uvádza v podobe skratky *sv.*, ktorá môže podľa kontextu odkazovať na ľubovoľný pádový tvar z paradigmy slova *svätý*, teda aj na niektorý z plurálových tvarov, no ako komponent názvu je toto slovo väčšinou limitované len na použitie v genitívnom tvare (singulárovom alebo plurálovom), porov. aj názov *Univerzita svätého/svätých Cyrila a Metoda*.

### 3. Analýza používania spojení *svätý Cyril a Metod* – *svätí Cyril a Metod*

V nasledujúcej časti sa budeme venovať analýze používania singulárových i plurálových variantov prívlastku *svätý* v spojeniach s viacerými menami svätých. Keďže je však takýchto spojení pomerne veľa, budeme analyzovať spojenie *svätý Cyril a Metod*, ktoré možno považovať v slovenskom nábožensko-kultúrnom prostredí azda za jedno z najznámejších a najfrekvencovanejších. Najprv sa zameriame na jeho používanie v náboženskej literatúre, konkrétne vo vydaniach *Jednotného katolíckeho spevníka*, a to v textoch piesní k týmto svätcom a v modlitbe *Litánií k svätým*<sup>5</sup>, následne budeme frekvenciu používania singulárových aj plurálových variantov prívlastku *svätý* analyzovať v textoch *Slovenského národného korpusu* (ďalej ako *SNK*). Kým pri analýze uvedeného spojenia v litániách sekundárne poukážeme aj na ďalšie analogické príklady spojenia prívlastku *svätý* s viacerými menami svätých (keďže výpočet svätých je tu konečný), pri analýze frekvencie používania singulárových a plurálových variantov tohto prívlastku v *SNK* sa z dôvodu veľkého počtu takýchto spojení obmedzíme len na spojenie *svätý Cyril a Metod* (vrátane všetkých pádových tvarov), na ktorom budeme pars pro toto demonštrovať tendencie v používaní singulárových, resp. plurálových tvarov prívlastku *svätý* pred viacerými menami, pretože nepredpokladáme, že by v prípade spojení tohto prívlastku s menami iných svätých bola situácia odlišná.

#### 3.1 Spojenia *svätý Cyril a Metod* – *svätí Cyril a Metod* vo vydaniach *Jednotného katolíckeho spevníka*

Keďže *Jednotný katolícky spevník*, ako sa uvádza v predhovore k 79. vydaniu (2018), patrí ku kľúčovým publikáciám duchovného života na Slovensku a spomedzi katolíckych modlitebných a spevníkových publikácií vydaných na Slovensku ho považujeme za dielo kardinálneho významu, rozhodli sme sa analyzovať používanie spojenia *svätý Cyril a Metod* práve v jednotlivých

<sup>5</sup> Podľa informácie uvedenej v 79. vydaní *JKS* (2018) vznikli tieto litánie za čias pápeža Sergia I. (687 – 701). Druhým vatikánskym koncilom boli upravené. V jednotlivých vydaniach *JKS* sa uvádzali rôzne podoby názvu týchto litánií: *Litánie ku všetkým svätým*, *Litánie o všetkých svätých* a napokon *Litánie k svätým*. Práve názov *Litánie k svätým* považujeme za najvhodnejší, keďže vzývania v tejto modlitbe sú adresované svätým, preto tu za náležitú považujeme predložku *k*. Z názvu sa tiež už vynecháva prívlastok *všetkým/všetkých*, pretože tieto litánie neobsahujú mená všetkých, ale len vybraných svätých, hoci časť vzývaní k jednotlivým svätým je zakončená spoločnou invokáciou *Všetci Boží svätí a sväté* (porov. napr. 62. vydanie *JKS* (1992), 74. vydanie *JKS* (2012a), 79. vydanie *JKS* (2018)). Pri analýze konkrétneho vydania *JKS* rešpektujeme podobu názvu uvedenú v konkrétnom vydaní.

vydaniach JKS<sup>6</sup>. Ako sa ďalej v predhovore k uvedenému vydaniu píše, JKS vo veľkej miere prispel aj k zjednocovaniu slovenčiny (JKS 2018). O jeho vydávanie sa od začiatku stará Spolok svätého Vojtecha. Pri analýze používania prívlastku *svätý* pred menami *Cyril* a *Metod* budeme vychádzať z piesní adresovaných sv. Cyrilovi a Metodovi, ako aj z modlitby *Litánii k svätým*.

Hoci v 1. vydaní JKS (1937) *Litánie ku všetkým svätým* v slovenskom jazyku nie sú (iba latinské<sup>7</sup>), nachádza sa tu niekoľko piesní k sv. Cyrilovi a Metodovi<sup>8</sup>. Ide o piesne č. 430 *Buďte zvelebení*, 431 *Duša kresťanská, zvelebuj Boha*, 432 *Oslavujme hviezdy jasné* a 433 *Ó, krásne svetlá otčiny*. Pod názvom každej z týchto piesní je špecifikované, že ide o pieseň k uvedeným svätcom, pričom v týchto určeníach sa skrátene prívlastok *sv.* nachádza pred oboma menami: *K sv. Cyrilovi a sv. Metodovi*<sup>9</sup>. Osobitne sv. Metodovi je ešte venovaná pieseň č. 434 *Tisíc rokov preletelo* (s podnadpisom *K sv. Metodovi*). Zaujímavé však je, že práve v piesni č. 430 *Buďte zvelebení* sa uvádza plurálový tvar prívlastku pri asyndetickom (bezspojkom) spojení mien *Cyrila* a *Metoda*: *svätí Cyril, Metod*. V novších vydaniach JKS ale nachádzame podobu *svätý Cyril, Metod* (porov. pozn. 20). V ďalších uvedených piesňach publikovaných v 1. vydaní JKS (1937) už evidujeme singulárové podoby prívlastku *svätý*: v piesni č. 431 *Duša kresťanská, zvelebuj Boha* sa uvádza spojenie *Svätý Cyril, svätý Metod* (viac k tomu porov. aj v pozn. 16). V piesni č. 432 *Oslavujme hviezdy jasné* sa nachádza eliptické spojenie *svätý Cyril i Metod*. Singulárové a plurálové podoby prívlastku *svätý* pred menami *Cyril* a *Metod* v týchto piesňach sa používajú rovnako aj v 62. vydaní JKS (1992). Možno teda zhodnotiť, že s výnimkou analyzovanej piesne č. 430, ktorá sa v starších vydaniach JKS (porov. napr. 1. vydanie (1937) a 62. vydanie (1992)) uvádza s plurálovou podobou prívlastku *svätý*, t. j. *svätí*, sa ostatné analyzované piesne aj v novších vydaniach JKS (porov. napr. 74. vydanie (2012a), 79. vydanie (2018)) vyskytujú nemenne, pokiaľ ide o používanie prívlastku *svätý* v singulárovej podobe.

V súvislosti s uvádzaním spojenia *Svätý Cyril a Metod* v litániách treba uviesť, že ani v skorších vydaniach JKS (napr. 11. vydanie (1944), 17. vydanie (1950)), v ktorých sa už *Litánie o všetkých svätých* uvádza po slovensky, sa ešte *svätý Cyril a Metod* v tejto modlitbe neuvádzajú. No nachádzajú sa tu iné analogické prípady spojenia prívlastku *svätý* s viacerými menami: *Svätý Fabián a Šebastián*, *Svätý Ján a Pavol*, *Svätý Kozma a Damián*, *Svätý Gerváz a Protáz*. Pokiaľ sa však v plurálovom tvare nachádza už prvý člen spojenia mien, prívlastok *svätý* je v plurálovom tvare, napr.: *Všetci svätí anjeli a archanjeli*, *Všetky sväté panny a vdovy*. Prívlastok *svätý* tu dokonca nachádzame aj v substantivizovanej funkcii, keď plurálový tvar rozlišuje i menný rod: *Všetci svätí a sväté Božie*. Tendenciu používať prívlastok *svätý* v singulárovom tvare, ak sa prvé meno viacnásobného člena nachádza v singulári, teda dokazujú už veľmi skoré vydania JKS, pričom, ako na to

<sup>6</sup> Naším cieľom nie je chronologicky zachytiť všetky zmeny, ktorými *Jednotný katolícky spevník* prešiel od začiatku svojho vydávania až po súčasnosť, pokiaľ ide o používanie spojenia *svätý* pred menami *Cyril* a *Metod* a iných analogických spojení. Na porovnanie a naznačenie vývinu v tejto oblasti výberovo pracujeme aj so staršími vydaniami JKS, no primárne sa zameriavame najmä na súčasný stav v používaní analyzovaných spojení v tomto modlitebnom a spevníkovom diele.

<sup>7</sup> V *Obsahu* spevníka je však napriek tomu názov litánií uvedený po slovensky ako *Litánie ku všetkým svätým (latinské)*. Treba ale uviesť, že ani v latinskom texte litánií sa ešte sv. Cyril a Metod neuvádzajú.

<sup>8</sup> Okrem uvedených piesní priamo adresovaných svätému Cyrilovi a Metodovi sa spojenie *svätý Cyril a Metod* (a jeho rôzne obmeny) môže nachádzať aj v iných piesňach, napr. prostredníctvom vyhľadávania v SNK sme spojenie *svätý Cyril, svätý Metod* zaznamenali aj v mariánskej piesni č. 396 *Pozdravujeme ťa* (viac k tomu porov. v pozn. 16).

<sup>9</sup> V novších vydaniach JKS (napr. 74. vydanie (2012a), 79. vydanie (2018)) sa určenie *K sv. Cyrilovi a sv. Metodovi* so skratkou *sv.* pred oboma menami nachádza spoločne nad piesňami č. 430 – 433, podobne sa takéto spoločné určenie nachádza napríklad aj v 62. vydaní JKS (1992), ale prívlastok *sv.* je uvedený iba pred menom *Cyril*.



poukážeme, táto tendencia sa uplatňuje nemenne až po súčasné vydania. Pridaním spojenia *Svätý Cyril a Metod* so singulárovým tvarom prívlastku *svätý* do modlitby litánií sa teda v tejto tradícii len pokračuje.

V 41. vydaní *JKS* (1971) nachádzame v *Litániách o všetkých svätých* okrem spojenia *Svätý Cyril a Metod* a predchádzajúcich uvedených spojení mien svätých aj ďalších svätcov zásadného významu v slovenskom prostredí – *Svätý Andrej a Benedikt*<sup>10</sup>.

Rovnako aj v novších vydaniach *JKS* (napr. 74. vydanie (2012a), 79. vydanie (2018)) sa v *Litániách k svätým* prívlastok *svätý* pri viacerých menách používa v singulárovej podobe (ak je prvé meno v singulárovom tvare), dokonca tu nájdeme i spojenia s viac ako dvomi menami: *Svätý Michal, Gabriel a Rafael*<sup>11</sup>. Nachádzame tu aj spoločné uvedenie už spomínaných dvoch svätcov: *Svätá Perpetua a Felicita*. Prívlastok *svätý* v substantivizovanej funkcii rozlišujúci plurálovými tvarmi menný rod sa v novších vydaniach *JKS* (napr. 74. vydanie (2012a), 79. vydanie (2018), ale aj 62. vydanie (1992)) uvádza v podobe *Všetci Boží svätí a sväté*.

Analýza litánií v daných vydaniach *JKS* z rôznych období dokazuje, že hoci sa počet svätých v tejto modlitbe postupne zvyšuje, analyzované tendencie v používaní prívlastku *svätý* pri spoločnom uvádzaní viacerých mien sú nemenné, čo – okrem dobre ustálených gramatických tendencií – podľa nášho názoru dokazuje aj význam tradície v závažných náboženských textoch, ako o tom hovorí citovaný I. Masár (1991, 317).

### 3.2 Spojenia *svätý Cyril a Metod* – *svätí Cyril a Metod* v textoch Slovenského národného korpusu

Keďže v slovenskom nábožensko-kultúrnom prostredí sú svätý Cyril a Metod veľmi známi, rozšírení a obľúbení svätci a je po nich pomenovaných aj veľa inštitúcií, združení, spolkov a pod., rozhodli sme sa frekvenčne porovnať používanie singulárovej a plurálovej formy prívlastku *svätý* pri menách *Cyril a Metod* na základe výskytov týchto spojení v textoch *SNK*. Do analýzy sme zahrnuli bežné výskyt v ľubovoľnom texte, ale aj výskyt v názvoch inštitúcií. Analýzu sme realizovali v hlavnom korpuse prim-9.0-public-sane (ďalej ako PRIM9)<sup>12</sup> a na porovnanie aj v špecializovanom korpuse náboženských textov blf-2.0 (ďalej ako BLF2)<sup>13</sup>. I keď hlavný korpus PRIM9 tiež obsahuje texty aj z náboženskej oblasti (špecializované korpuse sa tvoria z hlavných korpusov), považujeme za podnetné porovnať výskyt v hlavnom korpuse, ktorý okrem textov z náboženskej

<sup>10</sup> V novších vydaniach *JKS* (napr. 74. vydanie (2012a), 79. vydanie (2018), ale aj 62. vydanie (1992)) sa toto spojenie uvádza ako *Svätý Andrej Svorad a Benedikt*, teda k rehoľnému menu prvého svätca sa pridáva aj jeho krstné (občianske) meno.

<sup>11</sup> Kým v skorších vydaniach *JKS* (napr. 11. vydanie (1944), 17. vydanie (1950), 41. vydanie (1971)) sa všetky tri mená uvádzali osobitne, t. j. *Svätý Michal, Svätý Gabriel, Svätý Rafael*, pričom po každej invocácii nasledovalo zvolanie *oroduj za nás*, v prípade ich spoločného uvedenia v novších vydaniach *JKS* (napr. 74. vydanie (2012a), 79. vydanie (2018), ale aj 62. vydanie (1992)) nasleduje len jedno zvolanie v plurálovom tvare *orodujte za nás*.

<sup>12</sup> Hlavný korpus textov prim-9.0-public-sane obsahuje 1 620 900 802 tokenov, 1 256 679 127 slov (73,69 % publicistické; 16,21 % umelecké; 9,23 % odborné; 0,87 % iné texty) – bez textov s nesprávnou diakritikou a z oblastí mimo Slovenska (*Štruktúra korpusu prim-9.0 2021*). **Treba uviesť, že ide o korpus písaných textov** (Verejne prístupné korpuse *SNK 2021*). Token je základná jednotka korpusu, ide o znak alebo súbor znakov formálne oddelených od iného znaku alebo súboru znakov napr. medzerou. Môže to byť slovo, tvar slova, interpunkčné znamienko atď. (Šimková 2017, 148).

<sup>13</sup> Špecializovaný korpus textov z tematickej oblasti viera a nadprirodzeno blf-2.0 bol sprístupnený 18. 12. 2014 v rozsahu takmer 66 miliónov tokenov (*Korpus náboženských textov 2021*), **takisto ide o korpus písaných textov** (Verejne prístupné korpuse *SNK 2021*).

tematickej oblasti obsahuje aj texty z iných oblastí, s výskytmi v korpuse náboženských textov.<sup>14</sup> Samozrejme, analyzovali sme len používanie prívlastku v neskrátenej forme, t. j. *svätý/svätí* (v jednotlivých pádových tvaroch).<sup>15</sup> Zo spojení s neskrátenej prívlastkom *svätý* sme sa zamerali iba na eliptické spojenia *svätý Cyril a Metod*, keďže pri uvedení úplného spojenia *svätý Cyril a svätý Metod*<sup>16</sup> prichádza do úvahy použitie prívlastku výlučne v singulárovom tvare.

Najprv sme sa zamerali na analýzu používania prívlastku *svätý* v spojení s menami *Cyril* a *Metod* v jednotlivých singulárových i plurálových pádových tvaroch v korpuse PRIM9. Analýza absolútnej frekvencie (počtu výskytov) singulárových a plurálových tvarov atribútu *svätý* ukazuje – v porovnaní s používaním singulárových tvarov tohto atribútu v žánroch piesní a litánií – na výraznú preferenciu plurálových tvarov tohto prívlastku. Podľa výskytov v korpuse PRIM9 sa plurálové podoby používajú zhruba trikrát častejšie ako singulárové tvary (porov. celkový počet výskytov singulárových a plurálových tvarov v tabuľke 1).

<sup>14</sup> Potrebné je však uviesť, že špecializovaný korpus náboženských textov BLF2 bol vytvorený zo **staršej** verzie hlavného korpusu, nie z verzie PRIM9, ako to vyplýva z dátumu sprístupnenia hlavného korpusu písaných textov prim-9.0 – 22. 7. 2020 (Štruktúra Slovenského národného korpusu 2021). Preto niektoré výskyty aj v textoch z náboženskej oblasti, ktoré sme zaznamenali v korpuse PRIM9, sme nezaznamenali v korpuse BLF2.

<sup>15</sup> Na porovnanie ale treba uviesť, že v oboch korpusoch sa pred menami *Cyril* a *Metod* používa najmä skratka *sv.*, ako to dokazuje početnosť výskytov nasledovných spojení: *sv. Cyril a Metod* (vrátane všetkých pádových tvarov) – 12 872 výskytov (i.p.m.: 7,94; ARF: 3 186,55) v PRIM9, 4 226 výskytov (i.p.m.: 64,11; ARF: 1 276,10) v BLF2; *sv. Cyril a sv. Metod* (vrátane všetkých pádových tvarov) – 721 výskytov (i.p.m.: 0,44; ARF: 224,93) v PRIM9, 212 výskytov (i.p.m.: 3,22; ARF: 71,56) v BLF2. Iné typy spojení oboch mien (napr. pomocou spojok *i*, *aj* či bezspojkové spojenie pomocou čiarky) vzhľadom na minimálne počty výskytov a s ohľadom na zameranie tohto príspevku neuvádzame. Vysvetlenie štatistických ukazovateľov i.p.m. a ARF porov. v pozn. 17.

<sup>16</sup> Spojenie *svätý Cyril a svätý Metod* sa v korpuse PRIM9 nachádza celkovo 95-krát (i.p.m.: 0,06; ARF: 40,56), v korpuse náboženských textov BLF2 sme zaznamenali 38 výskytov (i.p.m.: 0,58; ARF: 16,39). Ide o výskyty vo všetkých singulárových pádových tvaroch (vysvetlenie štatistických ukazovateľov i.p.m. a ARF porov. v pozn. 17). Motiváciou uvedenia prívlastku *svätý* pred oboma menami môže byť snaha o zdôraznenie platnosti atribútu pre obe mená, resp. podčiarknutie ich rovnocennosti. V tejto súvislosti uvedieme aj na názov výberovej antológie *Svätý Cyril a svätý Metod v slovenskej literatúre*, ktorú zostavili Peter Líba a Silvia Lauková (2012). Podobu *svätý Cyril, svätý Metod* (asyndetické spojenie) hodnotíme ako veľmi zriedkavú (v PRIM9 len 5 výskytov, v BLF2 iba 1 výskyt), nachádza sa však v dvoch piesňach z JKS – porov. pieseň č. 396 *Pozdravujeme ťa: 1. Pozdravujeme ťa, – patrónka Slovenska, – Sedembolestná Matička, – našej zeme si patrónka, – naša dobrá Matka! – 2. K tebe nás priviedli – apoštoli viery – svätý Cyril, svätý Metod, – keď pohanstva ťažkých nehôd – zbavili nás vtedy a pieseň č. 431 Duša kresťanská, zvelebuje Boha: – Svätý Cyril, svätý Metod, – ľud kresťanský ctí váš príchod [...]*. V korpuse PRIM9 je zaradené 74. vydanie JKS (2012b), z ktorého citované príklady piesní pochádzajú, v rovnakej gramatickej forme sa však tieto spojenia v uvedených piesňach nachádzajú aj v 79. vydaní JKS (2018). V tomto prípade pri uvádzaní prívlastku *svätý* pred oboma menami a v asyndetickom spojení zohráva úlohu najmä rytmický činiteľ.

Tabuľka 1: Analýza frekvencie spojení *svätý/svätí Cyril a Metod* v jednotlivých pádových tvaroch v korpuse PRIM9<sup>17</sup>

	Singulárové tvary	Absolútna frekvencia (počet výskytov)	i.p.m./ARF	Plurálové tvary	Absolútna frekvencia (počet výskytov)	i.p.m./ARF
N	<i>svätý Cyril a Metod</i>	159	0,10/38,57	<i>svätí Cyril a Metod</i>	693	0,43/110,19
G/A	<i>svätého Cyrila a Metoda</i>	805	0,50/270,43	<i>svätých Cyrila a Metoda</i>	2 419	1,49/345,22
D	<i>svätému Cyrilovi a Metodovi</i>	52	0,03/14,98	<i>svätým Cyrilovi a Metodovi</i>	107	0,07/25,45
L	<i>(o) svätom Cyrilovi a Metodovi</i>	25	0,02/11,68	<i>(o) svätých Cyrilovi a Metodovi</i>	40	0,02/8,95
I	<i>svätým Cyrilom a Metodom</i>	14	0,01/6,75	<i>svätými Cyrilom a Metodom</i>	15	0,01/6,79
<b>Celkový počet výskytov</b>		1 055			3 274	

Frekvenčné údaje v tabuľke 1 poukazujú ešte na jednu tendenciu, a to na podstatne vyšší počet výskytov singulárových i plurálových tvarov v G, resp. A. Vzhľadom na to, že pri životných substantívach sú tvary G a A sg. i pl. formálne totožné, prezentujeme počet výskytov v oboch pádoch spoločne, no na základe analýzy výskytov daných tvarov môžeme vysloviť hypotézu o výraznej dominancii genitívnych tvarov nad akuzatívnymi<sup>18</sup>, ktorú by mohol nepriamo potvrdzovať aj

<sup>17</sup> Výskyty analyzovaného spojenia v jednotlivých pádových tvaroch sme vyhľadávali pomocou regulárnych výrazov. Vysvetlenie jednotlivých štatistických ukazovateľov uvádzame podľa Šimkovej (2017, 139):

- **absolútna frekvencia** (počet výskytov) – absolútny výskyt jazykového prostriedku vo zvolenom rozsahu textu alebo v súbore textov, v našom prípade vo zvolenom korpuse;
- **i.p.m.** (instances per million) – frekvencia jazykového prostriedku v danom korpuse prepočítaná ako priemerný výskyt daného prostriedku vo fiktívnom korpuse toho istého zloženia s rozsahom 1 mil. tokenov; vďaka tejto hodnote je možné porovnávať výskyt hľadaného prvku v korpusoch rôzneho rozsahu;
- **ARF** (priemerná redukovaná frekvencia) – frekvencia prepočítaná podľa disperzie (rozloženia) jazykových prostriedkov vo všetkých textoch v korpuse; koriguje sa frekvenčné poradie jazykových jednotiek s vyšším absolútnym výskytom, no iba v jednom texte či v malom počte textov v porovnaní s jazykovými prostriedkami používanými v mnohých textoch.

<sup>18</sup> Z celkového počtu 805 **singulárových tvarov** *svätého Cyrila a Metoda* v G i A sme ako tvary v A prostredníctvom vyhľadávania pomocou morfológických značiek identifikovali iba 30 výskytov. Z celkového počtu 2 419 **plurálových tvarov** v G i A sme ako tvary v A identifikovali 109 výskytov. Musíme však upozorniť na obmedzenú spoľahlivosť automatizovanej anotácie **morfológickými značkami** v korpuse PRIM9. Vyhľadané akuzatívne tvary sme ručne skontrolovali a z výsledkov vyhľadávania

výskyt genitívnych tvarov v názvoch rôznych inštitúcií, združení či spolkov. V oficiálnych názvoch sa pred spojením mien *Cyryl a Metod* obyčajne používa iba skratka *sv.*, ktorá sa pri vyslovovaní daného názvu alebo jeho písomnom uvádzaní používa v singulárovom i plurálovom tvare, takže vznikajú variantné podoby názvov daných inštitúcií, združení či spolkov, ako to dokazujú príklady používania názvov nasledovných inštitúcií či spolku z korpusu PRIM9 (názvy uvádzame v nominatívnom tvare): *Slovenský ústav svätého/svätých Cyrila a Metoda v Ríme*, *Univerzita svätého/svätých Cyrila a Metoda v Trnave*, *Cirkevná základná škola svätého/svätých Cyrila a Metoda v Snine*, *Gymnázium svätého/svätých Cyrila a Metoda v Nitre*, *Spolok svätého/svätých Cyrila a Metoda* atď.

Singulárové pádové tvary prívlastku *svätý* pred menami *Cyryl a Metod* sa v korpuse PRIM9 nachádzali napríklad v týchto kontextoch:

*Svätý Cyryl a Metod sú od roku 1980 spolupatrónmi Európy* (TK KBS 2010). – *Na jar 2012 osadili pri chráme sochy svätého Cyrila a Metoda* (MY Žilinské noviny 2015). – *Novozámčania si uctili svätého Cyrila a Metoda* (MY Naše novosti 2017). – *V roku 1853 vtedajší banskobystrický biskup Mons. Štefan Moyses zaviedol vo svojej diecéze pravidelné slávenie úcty k svätému Cyrilovi a Metodovi* (TK KBS 2011). – *Areál bývalých kasární pod Zborom sa má stať miestom nakrúcania dlhometrážneho filmu o svätom Cyrilovi a Metodovi* (Hospodárske noviny 2010). – *V liste tlmochí prosbu Jána Pavla II., aby poslanstvo pokoja a vernosti Kristovi a Evanjeliu prinášalo bohaté ovocie na hojný úžitok všetkých, v smere cesty naznačenej svätým Cyrilom a Metodom, s ich pomocou a pod ich ochranou* (SME 1995).

Plurálové pádové tvary atribútu *svätý* pred menami *Cyryl a Metod* sa v korpuse PRIM9 nachádzali napríklad v týchto kontextoch:

*Duchovné dary, ktoré nám svätí Cyryl a Metod s Božou pomocou sprostredkovali, prinášajú dodnes ovocie* (Katolícke noviny 2013). – *Mala by to byť duchovná príprava na jubileum začiatku misie svätých Cyrila a Metoda u nás* (Blumentál 2011). – *Európania si dnes spomínajú na svätých Cyrila a Metoda, spolupatrónov Európy* (TK KBS 2006). – *Celoslovenská púť k svätým Cyrilovi a Metodovi* (Katolícke noviny 2010). – *V Nitre budú nakrúcať veľkofilm o svätých Cyrilovi a Metodovi* (TK KBS 2009). – *Gorazd je autorom apoštolského, pedagogického, diplomatického a štátnického diela, samozrejme, so svätými Cyrilom a Metodom a ďalšími vtedajšími osobnosťami* (MY Liptovské noviny 2011).

S cieľom porovnania sme sa rozhodli zrealizovať frekvenčnú analýzu používania singulárových a plurálových tvarov prívlastku *svätý* pred menami *Cyryl a Metod* aj v špecializovanom korpuse náboženských textov BLF2. Vzhľadom na to, že rozsah tohto korpusu je menší (porov. pozn. 13), je prirodzené očakávať nižšie počty výskytov vyhľadávaných spojení. Ako sme uviedli, keďže tento korpus vznikol zo staršej verzie hlavného korpusu (porov. pozn. 14), mnohé výskytvy vyhľadávaných tvarov v daných kontextoch sú totožné v oboch korpusoch. Preto z korpusu BLF2 už príklady

---

sme vylúčili genitívne tvary, ktoré SNK identifikoval ako akuzatívne. Mohlo sa však stať, že medzi niektoré genitívne tvary systém zaradil aj v skutočnosti akuzatívne tvary (preto tieto tvary vo výsledkoch akuzatívnych tvarov mohli absentovať), genitívne tvary sme vzhľadom na vysoký počet výskytov ručne nekontrolovali. Preto je potrebné uvedené pomery medzi genitívnymi a akuzatívnymi tvarmi chápať iba orientačne, predsa však výrazný rozdiel medzi oboma pádmami v prospech genitívnych tvarov považujeme za signifikantný.

kontextov, v ktorých sa spojenia *svätý/svätí Cyril a Metod* nachádzali, neuvádzame. Bude však zaujímavé sledovať, či korpus obsahujúci iba texty z náboženskej tematickej oblasti preukáže rovnaké tendencie v používaní skúmaných spojení ako hlavný korpus PRIM9, ktorý okrem textov náboženského charakteru obsahuje aj texty z iných oblastí (porov. pozn. 12).

**Tabuľka 2:** Analýza frekvencie spojení *svätý/svätí Cyril a Metod* v jednotlivých pádových tvaroch v korpuse BLF2

	Singulárové tvary	Absolútna frekvencia (počet výskytov)	i.p.m./ARF	Plurálové tvary	Výskyty	i.p.m./ARF
N	<i>svätý Cyril a Metod</i>	95	1,44/24,55	<i>svätí Cyril a Metod</i>	340	5,16/91,04
G/A	<i>svätého Cyrila a Metoda</i>	359	5,45/116,20	<i>svätých Cyrila a Metoda</i>	1 543	23,41/440,24
D	<i>svätému Cyrilovi a Metodovi</i>	41	0,62/12,63	<i>svätým Cyrilovi a Metodovi</i>	71	1,08/23,73
L	<i>(o) svätom Cyrilovi a Metodovi</i>	11	0,17/3,91	<i>(o)svätých Cyrilovi a Metodovi</i>	29	0,44/11,10
I	<i>svätým Cyrilom a Metodom</i>	8	0,12/3,67	<i>svätými Cyrilom a Metodom</i>	11	0,17/5,62
<b>Celkový počet výskytov</b>		514			1 994	

Z porovnania počtov výskytov singulárových i plurálových tvarov prívlastku *svätý* pred menami *Cyril a Metod* v tabuľke 2 vyplýva, že i v textoch z náboženskej tematickej oblasti sa prejavuje rovnaká tendencia preferovania plurálových podôb prívlastku *svätý*, dokonca je tu pomer výskytu plurálových tvarov v porovnaní so singulárovými tvarmi ešte vyšší ako v korpuse PRIM9. Ako najpočetnejšie, resp. najčastejšie používané, sa opäť ukazujú formálne zhodné tvary G/A, z nich najmä genitívne tvary.<sup>19</sup>

Ďalej môžeme skonštatovať, že tabuľka 2 v porovnaní s tabuľkou 1 obsahuje podstatne vyššie hodnoty i.p.m. vyjadrujúce prepočítaný priemerný výskyt prvku v korpuse totožného zloženia s hypotetickým rozsahom 1 mil. tokenov (podrobnejšie vysvetlenie štatistického ukazovateľa

<sup>19</sup> Na vyhľadanie akuzatívnych tvarov sme použili rovnaký postup ako v korpuse PRIM9 (porov. pozn. 18). Opäť upozorňujeme na potrebu chápať pomer genitívnych a akuzatívnych tvarov iba orientačne (napriek ručnej kontrole vyhladaných akuzatívnych tvarov tu treba brať do úvahy aj fakt, že systém medzi formálne zhodnými tvarmi v G a A nevyhľadal všetky tvary v A, a teda tieto tvary mohli vo výsledkoch vyhladaných akuzatívnych tvarov absentovať): z celkového počtu 359 **singulárových tvarov svätého Cyrila a Metoda** v G i A sme ako tvary v A identifikovali 19 výskytov. Z celkového počtu 1 543 **plurálových tvarov svätých Cyrila a Metoda** v G i A sme ako tvary v A identifikovali 68 výskytov.

i.p.m. porov. v pozn. 17 a termínu token v pozn. 12); tieto hodnoty dokazujú vyššiu frekvenciu analyzovaných spojení *svätý/svätí Cyril a Metod* (vrátane všetkých pádových tvarov) v korpuse náboženských textov BLF2 v porovnaní s korpusom PRIM9.

V korpusoch PRIM9 i BLF2 sme zaznamenali aj asyndetické (bezspojkové) spojenie mien *Cyril a Metod*, vtedy sa však tieto mená takmer absolútne nachádzali vo viacčlenných syntagmách (obyčajne troch)<sup>20</sup>, napr.: *súsošie svätých Cyrila, Metoda a Gorazda* (TK KBS 2012). V tomto type spojení tiež prevažovali najmä plurálové tvary prívlastku *svätý*.<sup>21</sup> Spojenie mien *Cyril a Metod* inými spojkami (*i* a *aj*) hodnotíme ako veľmi ojedinelé.<sup>22</sup> Napokon sme v korpusoch zaznamenali i spojenia *svätý/svätí Konštantín a Metod*<sup>23</sup>, ich počet výskytov bol však relatívne nízky, preto sme im nevenovali zvláštnu pozornosť; ešte zriedkavejšie bolo spojenie *svätý/svätí Konštantín Cyril a Metod*, resp. *svätý/svätí Konštantín-Cyril a Metod* (zápis mena *Konštantín-Cyril* so spojovníkom)<sup>24</sup>, no i frekvencia

<sup>20</sup> Dvojčlenné asyndetické spojenie *svätý Cyril, Metod* sme zaznamenali iba v korpuse PRIM9, a to v spomínanej piesni č. 430 *Buďte zvelebení z JKS: Buďte zvelebení – a večne slávení, – svätý Cyril, Metod, – bratia svätí* [...]. Okrem 74. vydania *JKS* (2012b), ktoré je evidované v PRIM9 a z ktorého citovaný príklad pochádza, takúto formu uvedeného spojenia potvrdzuje aj 79. vydanie *JKS* (2018). Ako sme však uviedli, v 1. vydaní *JKS* (1937) i v 62. vydaní *JKS* (1992) nachádzame v tejto piesni podobu *svätí Cyril, Metod*.

Druhý výskyt v korpuse PRIM9 pochádzal z tlače: *Nápis, ktorý sa na zvone nachádza, je vlastne modlitbou: „Svätý Cyrile, Metode, proste matku Máriu, by nám vždy bránila našu vlasť, Slovenskú krajinu“* (MY Hornonitrianske noviny 2013). V druhom uvedenom príklade dokonca nachádzame mená *Cyril a Metod* v archaických tvaroch vokativu, ktoré môžu byť príznačné pre niektoré (najmä staršie) modlitby.

<sup>21</sup> Z celkového počtu 45 výskytov (i.p.m.: 0,03; ARF: 8,83) trojčlenných spojení v korpuse PRIM9 sa singulárny tvar atribútu *svätý* nachádzal len 6-krát. V záujme objektívnosti výsledkov však musíme uviesť, že z celkového počtu výskytov až 41-krát išlo práve o spojenie *svätý Cyril, Metod a Gorazd* (s prívlastkom *svätý* v príslušnom singulárovom či plurálovom tvare). Vo vyhľadaných textoch sa písalo o plánovanom súsoší svätých Cyrila, Metoda a Gorazda v Bratislave.

V korpuse BLF2 sa trojčlenné spojenia nachádzali 34-krát (i.p.m.: 0,52; ARF: 7,57), z toho až 32-krát išlo práve o spojenie *svätý Cyril, Metod a Gorazd* (v rovnakom významovom kontexte ako v korpuse PRIM9, t. j. informovalo sa tu o plánovanom súsoší svätých Cyrila, Metoda a Gorazda v Bratislave), v dvoch prípadoch išlo o spojenie s menom sv. Benedikta: *Tento mesiac slávime už tretí sviatok spolupatróna Európy. Po svätých Cyrilovi, Metodovi a Benediktovi je to dnes svätá Brigita* (Slovo medzi nami 2008). Z uvedených 34 výskytov sme singulárny tvar prívlastku *svätý* identifikovali iba v 4 prípadoch.

Vzhľadom na uvedené skutočnosti nie je možné z týchto výskytov robiť závery, že by sa pri troj- a viacčlenných spojeniach mien výraznejšie preferovala plurálová podoba prívlastku *svätý* v porovnaní s dvojčlennými syntagmami. Keďže však aj pri dvojčlenných spojeniach frekvenčná analýza dokázala výrazné preferovanie plurálových tvarov atribútu *svätý*, aj na základe prezentovaných výsledkov sa dá predpokladať, že ani pri troj- a viacčlenných spojeniach to nie je inak, resp. možno formulovať hypotézu, že počet mien, ktoré sa v koordinatívnej syntagme spájajú, nie je rozhodujúci a už pri dvojčlenných spojeniach mien tu prevláda tendencia použiť prívlastok *svätý* v plurálovom tvare, pričom pri viacčlenných spojeniach táto tendencia pokračuje.

<sup>22</sup> Spojenia mien *Cyril a Metod* spojkou *i* sme zaznamenali iba v korpuse PRIM9, a to v počte 4 výskyty, pričom vo všetkých prípadoch mal prívlastok *svätý* singulárny tvar. Potrebné je však uviesť, že z týchto výskytov až dva boli práve zo spomínanej piesne č. 432 *Oslavujme hviezdy jasnú*, ktorá bola publikovaná v 74. vydaní *JKS* (2012b), evidovanom aj v korpuse PRIM9. Spojenie so spojkou *aj* sme zaznamenali v korpuse PRIM9 i BLF2 iba jedno (išlo však o rovnaký výskyt v totožnom texte nachádzajúcom sa v oboch korpusoch), pričom aj v tomto prípade sa prívlastok *svätý* nachádzal v singulári.

<sup>23</sup> Z celkového počtu 44 výskytov (i.p.m.: 0,03; ARF: 13,75) spojení *svätý/svätí Konštantín a Metod* (v rôznych pádových tvaroch) v korpuse PRIM9 boli len 4 výskyty so singulárovým tvarom prívlastku *svätý*. Z celkového počtu 16 výskytov (i.p.m.: 0,24; ARF: 4,79) týchto spojení v korpuse BLF2 sme singulárny tvar prívlastku *svätý* identifikovali iba v 2 spojeniach.

<sup>24</sup> Z 9 výskytov spojenia *svätý/svätí Konštantín Cyril a Metod* sme v korpuse PRIM9 singulárny tvar prívlastku *svätý* zaznamenali iba 1-krát. V spojení *svätý/svätí Konštantín-Cyril a Metod* sme v rovnakom

uvedených zriedkavých spojení v oboch korpusoch tiež potvrdzuje tendenciu používať prívlastok *svätý* pred spojeniami viacerých mien v koordinatívnej syntagme v plurálovom tvare. Podobne ako pred menami *Cyril a Metod* aj v spojeniach s ďalšími variantmi mena svätého Cyrila sme v analyzovaných spojeniach zaznamenali uvedenia prívlastku *svätý* pred oboma menami, t. j. pred variantom mena svätého Cyrila i pred menom svätého Metoda, opäť však išlo o veľmi ojedinelé výskyty.<sup>25</sup>

#### 4. Záver

V príspevku sme sa venovali otázke používania singulárového i plurálového tvaru atribútu *svätý* pred menami *Cyril a Metod*. Hoci slovenská gramatika nevylučuje ani podobu *svätý Cyril a Metod*, v ktorej sa použitie singulárového tvaru prívlastku odôvodňuje elipsou slova *svätý* pred menom *Metod*, ani podobu *svätí Cyril a Metod*, keď sa prívlastok *svätí* vzťahuje na obe mená viacnásobného člena, pokúšali sme sa na základe analýzy používania týchto podôb v textoch piesní a modlitieb, ako aj v textoch SNK zistiť, či možno jeden z variantov *svätý Cyril a Metod* – *svätí Cyril a Metod* (vrátane jednotlivých singulárových i plurálových pádových tvarov) charakterizovať ako preferovaný, resp. častejšie používaný.

Z analýzy uvádzania spojení *svätý/svätí Cyril a Metod* (i ďalších analogických spojení s menami iných svätých) v žánroch piesní a litánií publikovaných v rôznych vydaniach JKS vyplynulo, že prívlastok *svätý* sa používa v singulárovom tvare vtedy, ak je prvá časť viacnásobného člena uvedená v singulárovom tvare mena (napr. *Svätý Cyril a Metod*; *Svätý Andrej Svorad a Benedikt*; *Svätý Michal, Gabriel a Rafael*). Ako sme uviedli, v závažných náboženských textoch, ku ktorým podľa svojho názoru môžeme priradiť i cirkevne schválené formulácie modlitieb, konkrétne litánie, svoju úlohu nepochybne zohráva i tradícia, ktorá sa môže prejavovať i snahou o jednotné a nemenné používanie najmä všeobecne známych, rozšírených a vžitých modlitieb. Netreba tu však zabúdať ani na vplyv všeobecne uznávaného a prijímaného JKS vo verejnosti s katolíckym vierovyznaním.

Analýza frekvencie výskytu singulárových a plurálových tvarov prívlastku *svätý* pred menami *Cyril a Metod* v dvoch korpusoch SNK dokázala, že podstatne častejšie sa pred spojením *Cyril a Metod* používa plurálová podoba uvedeného prívlastku, a to nielen v hlavnom korpuse PRIM9, obsahujúcom texty rôzneho tematického i žánrového pôvodu, ale aj v korpuse náboženských textov BLF2. Môžeme teda zhodnotiť, že i keď sa v jednotlivých vydaniach JKS uvádza podoba *svätý Cyril a Metod* (a aj ďalšie analogické spojenia mien svätých) so singulárovým tvarom prívlastku *svätý*, neznamená to, ako na to poukazujú aj výsledky analýzy textov náboženského charakteru v SNK, že by sa všeobecne v textoch náboženského pôvodu výhradne uprednostňovala podoba so singulárovým prívlastkom *svätý*. S výnimkou modlitieb a piesní publikovaných v JKS

---

korpuse zo 7 výskytov zaznamenali singulárový tvar prívlastku *svätý* opäť len 1-krát. V korpuse BLF2 sme pri oboch zápisoch zaznamenali iba plurálové tvary prívlastku *svätý*: v prípade zápisu *svätí Konštantín Cyril a Metod* išlo o 7 výskytov a zápisu *svätí Konštantín-Cyril a Metod* o 3 výskyty. Iné príbuzné zriedkavé výskyty, ktoré sme zaznamenali: *svätí Cyril-Konštantín a Metod* (2 výskyty v PRIM9, 2 výskyty v BLF2); *svätí Cyril Konštantín a Metod* (2 výskyty v PRIM9, 2 výskyty v BLF2); *svätý Konštantín Filozof a Metod* (1 výskyt v PRIM9, 1 výskyt v BLF2); *svätý Cyril-Konštantín a Metod* (1 výskyt v PRIM 9, žiadny výskyt v BLF2). Jednotlivé zápisy uvádzame kvôli prehľadnosti v nominatívnom tvare, v konkrétnom výskyte sa však mohol daný tvar nachádzať v ľubovoľnom páde, teda zápis *svätý* zastupuje ľubovoľný singulárový pádový tvar tohto prívlastku, zápis *svätí* zastupuje ľubovoľný plurálový pádový tvar.

<sup>25</sup> Uvádzame len podoby spojení, ktoré sme zaznamenali (singulárový prívlastok v N opäť zastupuje všetky singulárové pádové tvary, plurálový prívlastok v N zastupuje všetky plurálové pádové tvary): *svätý Konštantín a svätý Metod* (3 výskyty v PRIM9, 2 výskyty v BLF2); *svätý Cyril Konštantín a svätý Metod* (2 výskyty v PRIM9, 3 výskyty v BLF2); *svätý Konštantín-Cyril a svätý Metod* (1 výskyt v PRIM9, 1 výskyt v BLF2); *svätý Konštantín Filozof a svätý Metod* (1 výskyt v PRIM9, 1 výskyt v BLF2).

formulujeme teda tézu o všeobecnej preferencii plurálových podôb prívlastku *svätý* pred menami *Cyril* a *Metod*, a to bez ohľadu na tematické zameranie textu (nábožensky orientovaný text alebo iný typ textu). Treba však vziať do úvahy aj možnosť, či zistená preferencia plurálových tvarov v *SNK* nesúvisí najmä s tým, že sme vychádzali z výskumu písaných textov (skúmané korpusy PRIM9 i BLF2 obsahujú písané texty; porov. pozn. 12 a 13). Pri použití plurálového tvaru prívlastku *svätý* v písanom texte môže totiž autora ovplyvniť napr. domnienka, že takýto tvar je azda gramaticky „správnejší“, resp. „dôslednejší“. Možno tu teda uvažovať ešte o hypotéze, či v hovorenej reči, naopak, nedominujú skôr podoby analyzovaných spojení so singulárovými tvarmi prívlastku *svätý*. Na overenie tejto hypotézy však v súčasnosti nemáme dostatok relevantných výskumných údajov, pretože verzia korpusu hovorených textov s-hovor-6.0<sup>26</sup> obsahuje veľmi nízky počet výskytov spojení *svätý*/*svätí* *Cyril* a *Metod* na to, aby bolo možné na základe komparácie používania singulárových i plurálových tvarov prívlastku *svätý* v korpusoch písaných i hovorených textov vyvodiť relevantné závery, navyše prekážkou takejto komparácie je aj zvuková zhoda tvarov *svätý* – *svätí*.<sup>27</sup>

## REFERENCES

### Primary sources

- Blumentál. 2011.* Blumentál. In Slovenský národný korpus – prim-9.0-public-sane. Bratislava. <https://korpus.juls.savba.sk>.
- Hospodárske noviny. 2010.* Hospodárske noviny. In Slovenský národný korpus – prim-9.0-public-sane. Bratislava. <https://korpus.juls.savba.sk>.
- JKS. 1937.* Jednotný katolícky spevník. Trnava.
- JKS. 1944.* Jednotný katolícky spevník s najpotrebnejšími modlitbami pre kresťanov-katolíkov. Trnava.
- JKS. 1950.* Jednotný katolícky spevník s najpotrebnejšími modlitbami pre kresťanov-katolíkov. Trnava.
- JKS. 1969.* Jednotný katolícky spevník. Trnava – Bratislava.

<sup>26</sup> Hovorený korpus s-hovor-6.0 má rozsah 6 mil. 593-tisíc textových jednotiek a je prístupný od 30. novembra 2017. Obsahuje 760 nahrávok (viac ako 714 hodín zvukových záznamov) (Slovenský hovorený korpus 2021).

<sup>27</sup> Z 29 výskytov (i.p.m.: 4,40; ARF: 13,13) spojenia *svätý Cyril a Metod* (v rôznych pádových tvaroch) v korpusu s-hovor-6.0 sa plurálový tvar prívlastku *svätý* pred menami *Cyril* a *Metod* nachádzal iba 1-krát (išlo o tvar *svätým Cyrilovi a Metodovi*). I tento pomer by teda mohol poukazovať na presne opačnú tendenciu v porovnaní s písanými textami, a to na preferenciu singulárových podôb prívlastku *svätý*. Pri analýze prepisov hovorených prejavov však existuje ešte jeden problém – ide o zápis zvukovo zhodných singulárových i plurálových tvarov *svätý* – *svätí*, keďže obe podoby, ako sme už uviedli, sa vyslovujú tvrdo. Pravda, nepredpokladáme ani to, že by bežný hovoriaci pri vyslovení tohto spojenia (nie jeho prečítaní z písanej predlohy) premýšľal nad tým, či vyslovil prívlastok *svätý* v singulári alebo v pluráli, pretože z hľadiska hláskoslovnej realizácie sa tieto varianty nelíšia. Pri prepisovaní nahrávok predpokladáme tendenciu uvádzať prívlastok *svätý* v jeho základnom singulárovom tvare (v korpusu s-hovor-6.0 sa nachádzajú 3 výskyt nominatívneho spojenia *svätý Cyril a Metod*, nominatívna podoba *svätí Cyril a Metod* sa tu nenachádza ani raz). Aj tento faktor teda vyvoláva otázky o zmyslupnosti analýzy tejto problematiky na materiáli hovorených textov, resp. o výpovednej hodnote takýchto výsledkov. Zmysel by malo porovnať len výskyt v nepriamych pádoch (všetkých okrem nominatívu), ak by bol, samozrejme, počet výskytov v tomto korpusu dostatočne reprezentatívny.



- JKS. 1971.* Jednotný katolícky spevník s najpotrebnejšími modlitbami pre kresťanov katolíkov. Trnava – Bratislava.
- JKS. 1992.* Jednotný katolícky spevník s najpotrebnejšími modlitbami pre kresťanov katolíkov. Trnava.
- JKS. 2012a.* Jednotný katolícky spevník a najpotrebnejšie modlitby kresťana katolíka. Trnava.
- JKS. 2012b.* Jednotný katolícky spevník a najpotrebnejšie modlitby kresťana katolíka. Trnava. In Slovenský národný korpus – prim-9.0-public-sane. Bratislava. <https://korpus.juls.savba.sk>.
- JKS. 2018.* Jednotný katolícky spevník a najpotrebnejšie modlitby kresťana katolíka. Trnava.
- Katolícke noviny. 2010.* Katolícke noviny. Trnava. In Slovenský národný korpus – prim-9.0-public-sane. Bratislava. <https://korpus.juls.savba.sk>.
- Katolícke noviny. 2013.* Katolícke noviny. Trnava. In Slovenský národný korpus – prim-9.0-public-sane. Bratislava. <https://korpus.juls.savba.sk>.
- Liba, Peter – Lauková, Silvia (eds.). 2012.* Svätý Cyril a svätý Metod v slovenskej literatúre. Výberová antológia. Nitra.
- MY Naše novosti. 2017.* MY Naše novosti. Bratislava. In Slovenský národný korpus – prim-9.0-public-sane. Bratislava. <https://korpus.juls.savba.sk>.
- MY Hornonitrianske noviny. 2013.* MY Hornonitrianske noviny. Bratislava. In Slovenský národný korpus – prim-9.0-public-sane. Bratislava. <https://korpus.juls.savba.sk>.
- MY Liptovské noviny. 2011.* MY Liptovské noviny. Bratislava. In Slovenský národný korpus – prim-9.0-public-sane. Bratislava. <https://korpus.juls.savba.sk>.
- MY Žilinské noviny. 2015.* MY Žilinské noviny. Bratislava. In Slovenský národný korpus – prim-9.0-public-sane. Bratislava. <https://korpus.juls.savba.sk>.
- Slovenský národný korpus – blf-2.0. 2014.* Slovenský národný korpus – blf-2.0. Bratislava. <http://korpus.juls.savba.sk>.
- Slovenský národný korpus – prim-9.0-public-sane. 2020.* Slovenský národný korpus – prim-9.0-public-sane. Bratislava. <http://korpus.juls.savba.sk>.
- Slovenský hovorený korpus – s-hovor-6.0. 2017.* Slovenský hovorený korpus – s-hovor-6.0. Bratislava. <http://korpus.juls.savba.sk>.
- Slovo medzi nami. 2008.* Slovo medzi nami. Bratislava. In Slovenský národný korpus – prim-9.0-public-sane. Bratislava. <https://korpus.juls.savba.sk>.
- SME. 1995.* SME. Bratislava. In Slovenský národný korpus – prim-9.0-public-sane. Bratislava. <https://korpus.juls.savba.sk>.
- TK KBS. 2006.* Tlačové správy z [www.tkkbs.sk](http://www.tkkbs.sk). Bratislava. In Slovenský národný korpus – prim-9.0-public-sane. Bratislava. <https://korpus.juls.savba.sk>.
- TK KBS. 2009.* Tlačové správy z [www.tkkbs.sk](http://www.tkkbs.sk). Bratislava. In Slovenský národný korpus – prim-9.0-public-sane. Bratislava. <https://korpus.juls.savba.sk>.
- TK KBS. 2010.* Tlačové správy z [www.tkkbs.sk](http://www.tkkbs.sk). Bratislava. In Slovenský národný korpus – prim-9.0-public-sane. Bratislava. <https://korpus.juls.savba.sk>.
- TK KBS. 2011.* Tlačové správy z [www.tkkbs.sk](http://www.tkkbs.sk). Bratislava. In Slovenský národný korpus – prim-9.0-public-sane. Bratislava. <https://korpus.juls.savba.sk>.
- TK KBS. 2012.* Tlačové správy z [www.tkkbs.sk](http://www.tkkbs.sk). Bratislava. In Slovenský národný korpus – prim-9.0-public-sane. Bratislava. <https://korpus.juls.savba.sk>.

## Secondary sources

- JazykovaPoradna.sk*. 2013. Ako sa správne číta skratka sv. v názve Pedagogickej školy sv. Cyrila a Metoda? <https://jazykovaporadna.sme.sk/q/3764/>.
- JKS*. 2018. Jednotný katolícky spevník a najpotrebnejšie modlitby kresťana katolíka. Trnava.
- Masár, Ivan*. 1991. Svätý Cyril a Metod či svätí Cyril a Metod, orodujte za nás! In *Kultúra slova* 25/5, 316-317.
- Korpus náboženských textov*. 2021. Korpus náboženských textov. Bratislava. <https://korpus.sk/blf.html>.
- Oravec, Ján – Bajzíkova, Eugénia*. 1986. Súčasný slovenský spisovný jazyk. Syntax. Bratislava.
- Slovenský hovorený korpus*. 2021. Slovenský hovorený korpus. Bratislava. <https://korpus.sk/shk.html>.
- Štruktúra korpusu prim-9.0*. 2021. Štruktúra korpusu prim-9.0. Bratislava. [https://korpus.sk/prim\(2d\)9\(2e\)0.html](https://korpus.sk/prim(2d)9(2e)0.html).
- Štruktúra Slovenského národného korpusu*. 2021. Štruktúra Slovenského národného korpusu. Bratislava. <https://korpus.sk/res.html>.
- Šimková, Mária*. 2017. 6. Výberový slovník termínov a pojmov z korpusovej lingvistiky. In Šimková, Mária et al. *Slovenský národný korpus. Texty, anotácie, vyhľadávania*. Bratislava, 135-149.
- Vaňko, Juraj*. 2015. *Syntax slovenského jazyka*. Nitra.
- Verejne prístupné korpusy SNK*. 2021. Verejne prístupné korpusy SNK. Bratislava. <https://korpus.sk/structure1.html>.
- Welnitzová, Katarína – Munková, Daša – Wrede, Oľga*. 2020. Chybovosť v predikatívnosti a kvalita strojového prekladu. In *Jazyk a kultúra* 11/41-42, 160-172. [https://www.ff.unipo.sk/jak/41-42\\_2020/Katarina\\_Welnitzova\\_Dasa\\_Munkova\\_Olga\\_Wrede\\_studia.pdf](https://www.ff.unipo.sk/jak/41-42_2020/Katarina_Welnitzova_Dasa_Munkova_Olga_Wrede_studia.pdf).

Mgr. Patrik Petráš, PhD.  
Constantine the Philosopher University in Nitra  
Faculty of Arts  
Department of Slovak Language and Literature  
Štefánikova 67  
949 74 Nitra  
Slovakia  
ppetras@ukf.sk  
ORCID ID: 0000-0003-3946-5596  
WOS Researcher ID: AAO-7616-2020  
SCOPUS Author ID: 57193956532

## RECENZIE / BOOK REVIEWS

Джевиецка, Евелина. Юбилейно и модерно. Кирило-методиевският разказ през социализма в България, „Кирило-Методиевски студии”. Кн. 29. София: Кирило-Методиевски научен център БАН, 2020. 232 s. ISSN 0205-2253 (BG) ISBN 978-954-9787-42-9.

Trzy dekady od formalnej przemiany ustrojowej w Bułgarii ukazała się ciekawa i ważna dla badaczy wielu specjalności praca Eweliny Drzewieckiej na temat obecności i recepcji problematyki cyrylometodejskiej w czasach istnienia Ludowej Republiki Bułgarii (1946 – 1990). Jedną z charakterystycznych cech bez mała półwiecznej historii totalitarnej Bułgarii było silne eksponowanie postaci Konstantyna-Cyryła i Metodego oraz ich uczniów, jak również modelowanie recepcji dziedzictwa Braci Sołuńskich przez instytucje rządzące krajem. Szeroko rozumiana tradycja cyrylometodejska służyła władzy jako pretekst i tworzywo dla organizowanych co pewien czas hucznych obchodów jubileuszowych. Ich zasadniczym celem było nie tyle utrwalenie w świadomości społecznej rzeczywistego znaczenia postaci św. Konstantyna-Cyryła i św. Metodego, co socjotechniczne zagospodarowywanie czasu obywatelom, kontrola mas i podprogowy przekaz propagandowy. Bogata oprawa uroczystości państwowych wymagała nie tylko barwnych wystąpień artystycznych, ale też stosownego akcentu naukowego, nadającego tym jubileuszom – obok tradycyjnych wystąpień partyjnych – autorytet i najwyższą rangę. Utartym zwyczajem organizowano więc krajowe oraz międzynarodowe konferencje i sympozja, których pokłosiem były okazjonalne tomy monograficzne i pokonferencyjne (sborniki). To właśnie te publikacje zwróciły uwagę polskiej badaczki, jako źródło wyrażające oficjalne stanowisko władz bułgarskich i środowiska naukowo-kulturalnego na temat roli i znaczenia dzieła

Braci Sołuńskich, ich uczniów i kontynuatorów. Celem badawczym omawianego tu studium nie była więc ocena tradycji, mitu czy dziedzictwa cyrylometodejskiego *per se*, ale re- i dekonstrukcja narracji na ten temat, jaka wyłania się z oficjalnych wypowiedzi przedstawicieli bułgarskich władz państwowych i cerkiewnych, elity naukowej, kulturalnej i artystycznej. Tomy jubileuszowe nadawały ton narracji, ale też były odzwierciedleniem aktualnie obowiązującej linii interpretacyjnej, którą z widoczną dziś labilnością narzucali propagandyści i liderzy partii komunistycznej. Ponadto powód powstania tych wydawnictw i przeznaczenie pozwalały pełnić im też pozanaukową funkcję „rytualną”, odzwierciedlającą charakterystyczne dla epoki socjalizmu zamiłowanie do świętowania („kultura jubileuszy”).

Praca Eweliny Drzewieckiej nie jest więc zwykłym studium bibliograficznym czy faktograficznie ukierunkowanym omówieniem źródeł. Autorka traktuje określony przez siebie materiał badawczy jako nośnik precyzyjnie zaprojektowanej i sterowanej ideologicznie narracji na temat tradycji cyrylometodejskiej (z wszelkimi jej dawnymi i nowszymi implikacjami), która ujawnia swoje właściwości przy syntetycznym i analitycznym opisie fenomenu. Wątek ten tworzy quasi-literacką opowieść, ukrytą w sieci licznych wypowiedzi o charakterze naukowym, popularnonaukowym, a także pseudonaukowym. Ewelina Drzewiecka sięga do sprawdzonych metod badań nad „pamięcią kulturową” jako formą pamięci kolektywnej (J. Asman, A. Asman) oraz po instrumenty śledzenia „narracji kulturowych” (Megill), dzięki którym trafnie wskazuje metateksty świadczące o innym, niż podstawowy (naukowo-historyczny), przekazie i przeznaczeniu tomów jubileuszowych. Ta metodologia dwupłaszczyznowego odczytywania treści pozwala uzasadnić tezę o ich ceremonialnym (również) przeznaczeniu, a także formatywnej dla kształtowania świadomości i (auto) identyfikacji Bułgarów funkcji. Analiza

metaprzekazu tych tomów pozwala, zdaniem Autorki, pełniej i właściwie uchwycić procesy manipulacji pamięcią historyczną, z jaką mamy tu niewątpliwie do czynienia. Swoista quasi-religijność i rytualizacja komunistycznej rzeczywistości oraz jej zamiłowanie do świeckiego obrzędu domagały się własnych „utensyliów”, które miały służyć należytej oprawie uroczystości i splendorowi władzy. Ta formatywność tomów zbiorowych obliczona była bez wątpienia na szerszą niż tylko lokalną skalę, o czym świadczy chociażby międzynarodowy skład zapraszanych do ich tworzenia autorów (zwłaszcza w tomach pokonferencyjnych i pokongresowych) oraz obligatoryjne rozsyłanie egzemplarzy tych wydawnictw za granicę.

Zasadniczą część książki składa się z czterech głównych rozdziałów, w których Autorka w sposób uporządkowany dokonuje analizy wydzielonych obszarów tematycznych. W pierwszej kolejności (Rozdz. 1 – *Культура на юбилея*) omówiona została polityczno-kulturalno-społeczna panorama czasów socjalizmu w Bułgarii wraz – charakterystyczną dla tej epoki – „kulturą jubileuszy”. Autorka przedstawia ofensywną postawę władzy w obszarze nauki i kultury („front kulturowy”) i próby zapanowania partii komunistycznej nad elitą intelektualną, względem której reżim miał zawsze ambiwalentny stosunek, w takim samym stopniu obawiając się z tej strony zagrożenia dla systemu, jak też mając świadomość, że bez inteligencji naukowej nie da się walczyć z wrogiem ideologicznym. Stąd realizowana z różnym powodzeniem strategia wychowania nowej inteligencji, jednorodnej światopoglądowo i uzależnionej od władzy.

W rozdziale drugim (*Просветителят*) przedstawiona została postać Konstantyna-Cyryła, który w warunkach bułgarskiego socjalizmu stał się centralną figurą, a w zasadzie metonimią, narracji o spuściźnie Braci Sołuńskich i ich kontynuatorów. Zmieniające się strategie prezentacji tej postaci ukazane zostały na przykładzie publikacji z trzech okresów XX w. – lat 50. (okres stalinowski),

60. (odwilż, tzw. „mała stabilizacja”) i 70 – 80. (zastój, kryzys/schyłek reżimu). Okresom tym odpowiadają trafnie dobrane hasła interpretacyjne (słowa klucze) – rewolucja, oświata, kultura. Hiperbolizacja postaci Konstantyna-Cyryła miała w zamierzeniu oświetlać światłem odbitym komunistyczny autokonterfekt liderów władzy, a za ich pośrednictwem cały naród bułgarski.

Tematem kolejnego rozdziału (Rozdz. 3 *Изпълнителят*) jest proces marginalizacji postaci Metodego, zredukowanego w pamięci kulturowej do roli pomocnika swego młodszego brata, kontynuatora dzieła i wykonawcy jego duchowego testamentu. Autorka słusznie zauważa, że dla komunistów kłopotliwa w tym wypadku była najpewniej eksponowana w źródłach historycznych działalność cerkiewna Metodego jako arcybiskupa, sprawnego hierarchy i tłumacza Biblii. Osoba starszego z braci nie nadawała się do ideologicznej modyfikacji tak, jak figura Cyryła, którego poprzez wątek opracowania alfabetu i ideę początków piśmiennictwa/kultury słowiańskiej, można było wprost połączyć (poprzez asocjację) z ośrodkami piśmienniczymi w Bułgarii (Pliska, Presław, Ochryda). Postać Metodego nie była więc wystarczająco atrakcyjna dla ideologów komunistycznych i nie mogła konkurować nawet z jego własnymi uczniami, którzy dotarli osobiście do Bułgarii, a morawski arcybiskup – jak wiadomo – nie.

O wiele bardziej nośne pod względem ideowym były postaci uczniów i kontynuatorów dzieła Świętych Braci, którym badaczka poświęca kolejny rozdział swej książki (Rozdz 4. *Наследниците*). Ich ogromny potencjał ideologiczny i propagandowy odnosi się do możliwości logicznego wprowadzenia do „bułgarskiej narracji” i „komunistycznego nacjonalizmu”. Postaci uczniów Cyryła i Metodego w oficjalnych wypowiedziach stały się niejako symbolami bułgarskiego wkładu w kulturę światową, dowodem na wyjątkową mądrość narodu bułgarskiego i roztropność jego politycznych przywódców.

Ci ostatni zwłaszcza mieli dostrzegać to, czego nie widzieli inni (w domyśle Grecy i Łacinnicy) i przezornie ocalili owoce misji morawskiej dla dobra wszystkich Słowian, a nawet całego świata. W tej opowieści oczywiście najistotniejszy z punktu widzenia władzy był podprogowy przekaz odnoszący się do współczesności, którym sugerowano, że także obecna władza ludowa ma podobny dar przezorności, a więc aksjomatycznie należy jej słuchać. Kwestionujący poczynania reżimu stali się „tymi samymi” przeciwnikami dzieła Braci, sprzymierzeńcami niemieckiego (=faszystowskiego) czy zachodniego (=kapitalistycznego), zagrażającego Słowianom świata imperializmu. Aroganckim gestem dokonano uproszczenia i analogii pomiędzy złotym wiekiem bułgarskiej kultury średniowiecznej i „złotym wiekiem” kultury socjalistycznej, dzięki czemu Bułgarska Partia Komunistyczna mianowała się bezpośrednim dziedzicem i depozytariuszem spuścizny potężnych władców dawnych wieków, a nawet kulturowo-narodowej działalności świętych. Tych ostatnich w szczególności przedstawiano w „oświecicielskim”, obywatelskim i patriotycznym kontekście, spychając na plan dalszy ich działalność cerkiewną, co prowadziło do swoistej sekularyzacji tradycji cyrylometodejskiej i przejścia roli celebrysa pamięci historyczno-kulturowej przez – z definicji antyreligijne przecież – państwo, które stało się głównym organizatorem uroczystości jubileuszowych.

Studium kończy kilkunastostronicowy rozdział podsumowujący, w którym Autorka rekapitułuje poruszone w pracy zagadnienia i syntetyzuje przedstawione wyniki badań. Książkę wzbogaca 11 ilustracji zamieszczonych na końcu, które wizualizują omówione w niej problemy, dając jednocześnie próbkę stylistyki i wykorzystywanej przez komunistów symboliki (semiotyzacja narracji cyrylometodejskiej).

Jak już wspominałem, Autorka wskazuje w tomach jubileuszowych przede wszystkim warstwę metatekstu obrazującego socjalistyczną narrację na temat tradycji cyrylometodejskiej.

Skoro zatem ma do czynienia z procesem komunikacji o charakterze narracyjnym, z powodzeniem stosuje do swych badań instrumentarium literaturoznawcze, ukazując w tomach (i poszczególnych ich tekstach) tropy i figury, zabiegi fatyczne i wzorce estetyczne, a także płaszczyzny retoryki i aksjologii. Narracje, których poszukuje, są zresztą różne i posiadają własną stratyfikację i wewnętrzną hierarchię. Widzimy więc nakreśloną przykładami narrację dominującą, która uzasadnia rozmach obchodów jubileuszowych i miejsce w nich instytucji partyjnych, państwowych i cerkiewnych, a także narracje jednostkowe, stanowiące budulec nadrzędnej opowieści, nieco bardziej zróżnicowane tematycznie i wypełniające treścią liczne tomy jubileuszowe.

Osobnym zagadnieniem naświetlonym przez Drzewiecką jest zjawisko „wielkiej narodowej opowieści”, w której elementy historii zostały propagandowo wykorzystane dla celów podsycania „socjalistycznego nacjonalizmu”, służącego nie tylko wysokiemu pozycjonowaniu Bułgarii i Bułgarów, ale przede wszystkim miejscowej partii komunistycznej, mierzącej się nieustannie z koniecznością ochrony własnej pozycji w pozornie tylko równorzędnej strukturze „zaprzyjaźnionych” państw „demokracji ludowej”. Wszystko to spina socjalistyczne „opowiadanie” jako przybierająca sinusoidalny kształt czynność konieczna systemowi, który żywi się ideologią i karmi nią swoich obywateli. Pamięć kulturową tworzy się bowiem między innymi poprzez nieustanne powtarzanie narzuconej ogólnie egzegezy historii, tekstów, tradycji, obrazów. Tego typu przekaz realizowany jest w określonym języku narracji, wraz z właściwą mu stylistyką i znaczeniami, przez co dokonuje się proces semiotyzacji kultury, wytworzenia, a następnie funkcjonalnego wykorzystania znaków-haseł – zarówno tych nowo wytworzonych, jak też starych, którym podstawiono nową treść. Semiotyzacja narracji cyrylometodejskiej pozwoliła na zastosowanie uproszczonego mechanizmu odwoływania

się do przeszłości poprzez metonimiczne używanie imion postaci i zjawisk wpisujących się w szeroko rozumianą spuściznę działalności Braci Sołuńskich. Jednocześnie aktualizacja przeszłości i anachroniczny ogląd teraźniejszości służyły utwierdzeniu obrazu progresywnej roli przywódczej partii, która uczyniła się jedynym spadkobiercą spuścizny cyrylometodejskiej. Konieczność autolegitymizacji władzy i kontroli nad masami możliwa była dzięki propagandzie i zagospodarowaniu czasu codziennego oraz świątecznego. Oba czynniki wymagały planowego i cyklicznie powtarzalnego przekazywania treści w ramach publicznych wydarzeń, w których z definicji musiało uczestniczyć całe społeczeństwo. Organizowano więc huczne obchody jubileuszowe w postaci starannie wyreżyserowanych spektakli publicznych, w których każdy „obywatel-towarzysz” miał do odegrania jakąś swoją rolę (choćby przez sam fakt uczestnictwa). Rytualizacja i ceremonialność, w połączeniu z propagandą, to główne drogi „formatowania” pamięci historycznej.

Ewelina Drzewiecka mierzy się w swojej książce z bardzo ważnym, ale też trudnym i delikatnym tematem, ponieważ tradycja cyrylometodejska jest dla świadomości narodowej Bułgarów niezwykle ważna i stanowi istotny element ich etnicznej, religijnej i kulturowej autoidentyfikacji w kluczowych momentach historii – w średniowieczu, odrodzeniu narodowym, epoce komunizmu, ale i współcześnie. Oparta na wątku cyrylometodejskim pamięć kulturowa ujawniła się po raz kolejny przy okazji wejścia Bułgarii do Unii Europejskiej i przyjęciu przez wspólnotę cyrylicy jako trzeciego alfabetu unii. Poruszanie się po znacznie zawężonym i specyficznym materiale źródłowym, jakim są tomy jubileuszowe, wymagało zmierzenia się w wyrażonym w nich głosem elit, który niekoniecznie musiał wybrzmiewać *explicite*, ale często używał maski pozornego przywiązania do ideologii i partii, by przemycić treści zgoła odmienne. Osobnym problemem jest odniesienie się do merytorycznej

wartości poszczególnych tekstów w tomach, co stanowi kolejny poziom odczytania presji dominującej narracji na badania jednostkowe. Choć obciążone narzuconym odgórnie słowianocentryzmem (lub internacjonalizmem) czy bułgarocentryzmem teksty te często przynoszą bardzo istotne ustalenia naukowe i w tym aspekcie nie tracą na aktualności. W innych zaś przypadkach bywają wyrazem rzeczywistego przekonania do idei komunizmu i marksistowskiego oglądu rzeczywistości, również tej historycznej.

Przez pracę Drzewieckiej nie przemawia głos krytyki, ani omawianego okresu, ani źródeł. Nie jest on zresztą potrzebny, gdyż nie o krytykę tu chodzi, ale o analizę przypadku. Badaczka jest świadoma niewygodnej pozycji, jaką stwarza jej stosunkowo młody wiek i polskie pochodzenie, sytuujące ją wyraźnie poza badaną epoką i materiałem. Bariera wiekowa i brak indywidualnych doświadczeń reżimu komunistycznego nie mogą być jednak uznawane za istotną przeszkodę, bowiem w podobnej sytuacji znajduje się niemal każdy badacz historii, kultury czy literatury jakiegokolwiek starszej epoki praktycznie już od połowy XX w. wstecz. Autorka niweluje ten „niedostatek” ogromną wiedzą i wycuciem epoki, a przede wszystkim rzetelnością badań i kompetencjami naukowymi, które w tym przypadku nie budzą wątpliwości. Co więcej – zewnętrzny ogląd zjawiska zabezpiecza ją przed zagrożeniami, takimi jak tendencyjność wniosków, kalka osobistych doświadczeń (niekiedy silnie negatywnych) czy projekcje własnych oczekiwań na materiał źródłowy wynikające ze swoiście rozumianego patriotyzmu. Drzewiecka stara się unikać „naukowej matrycy”, co świadczy o jej dojrzałym i pełnym profesjonalizmie podejściu do badań. Z naukowym obiektywizmem i bezstronnością stara się pokazać zarówno złe strony epoki socjalizmu (sterowanie kulturą, cenzura), jak i pozytywne (nakłady na naukę, duża aktywność kulturalna i promocja kultury), jednak bez zbędnego relatywizowania czy wartościowania.

Badania Drzewieckiej w takim wymiarze, w jakim je nakreśliła, z pewnością nie wyczerpują w pełni wskazanej problematyki. Ciekawym aspektem (dalszych) badań byłby zapewne problem pamięci kulturowej ukazany z poziomu odbiorcy, a zatem adresata tomów jubileuszowych, czyli ukazanie stopnia „plastyczności” tegoż odbiorcy, skuteczność procesu jego „formatowania” w dłuższej perspektywie aniżeli interwały jubileuszowe w czasach komunizmu. Warto by było też może skupić się nad współczesną już recepcją socjalistycznej produkcji w zagadnieniu cyrylometodejskim, jako że wiele ze wspomnianych w książce tomów stanowi wciąż istotne pozycje naukowe, do których odwołują się badacze urodzeni już po upadku komunizmu. Czytelnicy ci powinni posiadać podobne, jak Drzewiecka, umiejętności odnajdywania metatekstowego przekazu, które pozwalają na odczytanie nieobciążonych ideologicznie treści tych skądinąd często bardzo wartościowych studiów.

Czy lektura tej książki czegoś uczy? Moim zdaniem tak, choć Autorka nigdzie nie rości sobie prawa do wypowiedzi w tonie mentorskim. Lektura skłania jednak do refleksji i przewartościowania własnej historii, zwłaszcza tych jej kart, które są kłopotliwe czy wstydliwe. Książka pokazuje ogromne niebezpieczeństwo ideologizacji nauki, która nieuchronnie prowadzi do tworzenia matryc i wypaczania obrazu przeszłości. Niekiedy prowadzi to do absurdów, jak te widoczne w omawianym studium próby tworzenia kalk i analogii pomiędzy dwiema nieprzystawalnymi do siebie rzeczywistościami – średniowiecznego systemu feudalnego i komunistycznego modelu demokracji ludowej; na wskroś religijnej kultury średniowiecznej i ateistycznego z definicji światopoglądu marksistowskiego; przednowożytnej filozofii ze sztandarowymi hasłami „rewolucji proletariatu”. A wszystko to, by udowodnić aksjomatycznie przyjętą tezę o paralelizmie „złotych wieków” kultury bułgarskiej, o spuściznie i splendorze przeszłości projektowanych na teraźniejszość,

o anachronicznym uczestnictwie bohaterów tradycji cyrylometodejskiej w aksjologicznym systemie świata realnego socjalizmu. Książka pokazuje, jak cienka jest granica pomiędzy afirmacją własnej przeszłości i kultury, a nadinterpretacją i tworzeniem klisz ideologicznych oczekiwań, ocierających się o śmieszność; jak łatwo można ulec pokusie tworzenia „faktów historycznych”, które stanowią raczej konfabulacje z obszaru beletrystyki; jak w atmosferze jubileuszu naukowa powściągliwość często przegrywa z nieokiełznaną emocjonalnością, a wypowiedź ulega presji oczekiwań siedzących w fotelach oficjeli. Ustawienie nauki w roli instytucji wspierającej władzę nie tylko w teorii, ale i w praktyce prowadzi zazwyczaj do żałosnych i groteskowych rezultatów. Historii nie można zmienić, choć – jak możemy się przekonać z książki Drzewieckiej – jest to pokusa, której chętnie ulegają ideologicznie motywowane systemy polityczne. Studium ukazuje ogromne niebezpieczeństwo prowadzenia polityki historycznej, w ramach której nauka traci swój podstawowy walor obiektywizmu, a wiedza staje się relatywna. Jednocześnie badaczka obnaża słabe fundamenty ideologicznego podejścia do nauki, kiedy to aktualna koniunktura polityczna prowadzi często do radykalnych zmian perspektyw badawczych, służących już nie dociekaniu prawdy historycznej, ale utilitarnym celom elity rządzącej. Antydemokratyczna, bądź z pozoru tylko demokratyczna, władza zawsze będzie dążyć do stworzenia spójnego jej zdaniem przekazu, choćby był oparty na kłamstwie, i powtarzać go narodowi po wielokroć dla stworzenia iluzorycznego przekonania o jedności. Bowiem wszystkie ideologie (nie tylko komunistyczna, ale też nacjonalistyczna, konserwatywna czy liberalna) wychodzą z założenia, że obywatelowi należy tłumaczyć rzeczywistość i przypisują sobie prawo do jedynie słusznej linii interpretacyjnej. Oczywistym skutkiem jest wypaczanie obrazu przeszłości, a nawet pokusa pisania historii na nowo. Omówiony

przez Ewelinę Drzewiecką przypadek bułgarski jest wyjątkowy i należy do przeszłości, jednak żaden kraj nie jest wolny od zagrożeń podobnych do tych, które zrodziła ideologia komunizmu. Przedstawiona tu książka moim zdaniem służy przestrodze, by nie powtórzyły się absurdy przeszłości w czasach, które są dopiero przed nami.

dr hab. Jan Stradomski, prof.  
Jagiellonian University in Kraków  
Poland

LETZ, Róbert – JUDÁK, Viliam (eds.). *Cyrilo-metodská tradícia ako spájajúci fenomén*. Nitra: Kňazský seminár sv. Gorazda, 2020. 344 s. ISBN 978-80-89481-57-6.

Svätí Cyril a Metod sú „v nebi tým, že sú dôvernejšie spojení s Kristom, väčšími upevňujú celú Cirkev vo svätosti“ (KKC 956) prostredníctvom toho, že „nás spájajú s Kristom, z ktorého ako z prameňa a hlavy prúdi všetka milosť a život samého Božieho ľudu“ (KKC 957). Zaostrenie pozornosti na život a dielo svätých Cyrila a Metoda odhaľuje prvotný a základný význam slovného spojenia „spájajúci fenomén“, ktorým je bližšie špecifikované zameranie monografie pätnástich autorov s názvom *Cyrilo-metodská tradícia ako spájajúci fenomén*. Život a dielo svätých vierozvestov – ako i všetko to, čo dodnes žije v tzv. cyrilo-metodskej tradícii – má primárne dimenziu vertikálnu (soteriologickú). To znamená, že základným cieľom tejto tradície (ktorá plnohodnotne participuje na Tradícii v zmysle odovzdávania a interpretácie Božieho zjavenia<sup>1</sup>) je prostredníctvom slova a hlasu zrozumiteľného ohlasovania napomôcť spojeniu jednotlivca s Kristom, aby mu tak bolo umožnené vstúpiť do jednoty Najsvätejšej Trojice, ktorá je cez trinitárne konštituovanú jednotu Cirkvi

<sup>1</sup> Druhý vatikánsky koncil, *Dei verbum*, 8-10. <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/druhy-vatikansky-koncil/c/dei-verbum>.

pravzorom vnútornej súdržnosti (čiže spojenia) národa i spoločenstva národov Európy i sveta. V trojičnom kľúči zostavený<sup>2</sup> pred-slov sv. Konštantína k prekladu Biblie *Proglas* to vyjadruje jasnými slovami: „*Prichádza Kristus zhromažďovať národy, pretože svieti svetlom svetu celému. [...] Lebo kto totiž prijme tieto písmeňá, tomu sám Kristus svoju múdrosť vyjaví [...]. Po pravici si stanú trónu Božiemu, keď príde ohňom súdiť všetky národy, s anjelmi budú radovať sa naveky, naveky sláviac Boha milostivého, piesňami z tých kníh oslavujúc naveky svojho Boha, čo nad ľuďmi sa zmilúva, ktorému preto všetka sláva prislúcha, i česť i chvála, Boží Synu, v jednote so svojim Ocom, s Duchom Svätým v trojici na veky vekov od každého stvorenia. Amen*“<sup>3</sup>. Majúc na pamäti tento prvotný cieľ cyrilo-metodského odkazu, ktorým je spasné spojenie človeka s trojjediným Bohom v čase i vo večnosti, je potrebné danú tradíciu vnímať nielen ako „spomienku“, ale tiež ako „výzvu“, ktorá našu súčasnosť zaväzuje okrem vzývania svätých solúnskych bratov detailne nazerať na prvky ich veľkomoravskej misie, predovšetkým na ich umenie „uvoľniť“, či „rozviazať“ spasný dynamizmus Božieho slova, aby „sa jeho energia rozšírila do myslí a srdc slovanských národov“, ako i nazerať na umenie „dotknúť sa samotných koreňov kultúry“, čím sa kladú základy jednoty, ktorej sú svätí bratia patrónmi a obhajcami, ako podotýka sv. Ján Pavol II. v homílii na záver cyrilo-metodského jubilea 13. októbra 1985<sup>4</sup>. Zároveň je žiaduce (pohľadom na nevyčerpatelnú energiu rozviazaného slova a na jeho spasný dynamizmus verifikovateľne prítomný v celých našich dejinách až podnes) poodhaliť dôvody pre znovuoživenie

<sup>2</sup> Proglas 1998. Jeden z literárno-vedných názorov tvrdí, že ak posledné slovo „Amen“ tvorí samostatný verš, potom celkový počet veršov je 111. Tento počet má symbolickú hodnotu, ktorú Konštantín mohol zámerne použiť ako obraz trojjediného Boha. Por. Kákošová 2005, 19; Minárik 1977, 124-125.

<sup>3</sup> Proglas 1998.

<sup>4</sup> Por. Ján Pavol II. 1985, 4-7.



nádeje v zjednotenie medzi východom a západom<sup>5</sup> nielen na úrovni duchovno-teologickej, ale aj kultúrno-ideovej. Príspevky všetkých pätnástich autorov je možné umiestniť na naznačenej osi vedúcej od nerozdielneho spojenia osôb Najsvätejšej Trojice (V. Judák) cez evanjelizačné dielo ohlasovania usilujúce sa o inkulturáciu – trvalé a plodné spojenie kultúry a evanjelia (P. Žeňuch, M. Lukáčová, T. Gerboc, A. Botek, M. Illáš, Z. Holičková), až po spojenie veriacich v lone Kristovej Cirkvi, ktorá ako „sviatosť“, čiže „znak a nástroj dôverného spojenia s Bohom a jednoty celého ľudstva“<sup>6</sup>, je prameňom jednotiacej sily pre jednotlivé slovanské národy (M. Hetényi – P. Ivanič, R. Letz, L. Hromják, P. Sedlák), ako i pre spoločenstvo národov (M. Šmíd, M. Pehr, J. Jonová).

Pri detailnejšom a postupnom nazretí na jednotlivé kapitoly monografie vystupuje do popredia tematická rôznorodosť, ktorá je niekedy badateľná aj v rámci jednotlivých kapitol, no badateľná je aj určitá metodologická nedokonalosť ovplyvňujúca nejasnosť téz a uzáverov. Monografia sa snaží „lepšie a hlbšie uchopiť dve osobnosti (Cyrila a Metoda) a zhodnotiť ich význam v celoeurópskom kontexte s presahom z minulosti až do súčasnosti“ (s. 11), ktorej vznik bol podnietený viacerými historickými udalosťami (140 rokov od vydania encykliky *Grande Munus* pápeža Leva XIII., 40 rokov od vydania apoštolského listu *Egregiae virtutis* pápeža Jána Pavla II., 35 rokov od vydania encykliky *Slavorum apostoli* pápeža Jána Pavla II., 1135 rokov od úmrtia sv. Metoda, 1140 rokov od listu *Industriae tuae* pápeža Jána VIII., 100 rokov od vysviacky troch slovenských rímskokatolíckych biskupov 13. februára 1921 v „meste Metodovom“ – v Nitre).

Kapitola P. Žeňucha s názvom „Pohľady do problematiky byzantsko-slovanskej tradície

na Slovensku“ sa zameriava na cyrilskú písomnú kultúru tvoriacu súčasť kultúrneho a duchovného vývinu na Slovensku s cieľom „identifikovať pozitívne i negatívne východiská“ konfesionalnej komunikácie a „poukázať na procesy, ktoré dodnes ovplyvňujú rozličné formanty kultúrneho a civilizačného vývinu v širších súvislostiach“, a tak prispieť k „poznávaniu vlastnej národnej kultúry ako jednej zo zložiek širokej základne európskej kultúrnej identity“ (s. 16). Časť autorsky pripravená L. Hromjárom s názvom „Encyklika *Grande Munus* a jej význam v kontexte katolíckeho slavizmu Leva XIII.“ sa venuje cyrilo-metodskej inšpirácii katolíckeho slavizmu (zjednotenia všetkých Slovanov), ktorého významným promótorom – pod vplyvom Š. Moyzeza a J. J. Strossmayera – bol sám pápež Lev XIII., čím hlavné ciele tohto myšlienkového hnutia (podpora kultu k sv. Cyrilovi a Metodovi prostredníctvom vydania encykliky; vytvorenie slovanského seminára v Ríme, zriadenie *Misie svätého Cyrila a Metoda* pri kongregácii Propaganda Fide, podporenie ekumenických snáh medzi Katolíckou cirkvou a Pravoslávnu cirkvou) získali najvyššie „požehnanie“, v sile ktorého idea katolíckeho slavizmu ostala živá aj u ďalších pápežov ako Benedikt XV., Pius XI., Pavol VI., Ján Pavol II. Kapitola P. Sedláka „Podiel biskupa Jozefa Juraja Strossmayera na šírení kultu sv. Cyrila a Metoda“ je možné chápať ako doplnenie a rozšírenie náhľadu na cyrilo-metodský fundament jedného z najvplyvnejších zástancov katolíckeho slavizmu dakovského biskupa Josipa Juraja Strossmayera (1815 – 1905). U tohto dakovského biskupa sa pozornosť voči liturgickému kultu solúnskych bratov prejavuje cez vydanie hlaholského misála v staroslovienskom jazyku a dodatku rímskeho breviára obsahujúceho texty na 5. júla k úcte svätých Cyrila a Metoda; organizáciou osláv milénia príchodu solúnskych bratov na Moravu; viacerými sakrálnymi stavbami a umeleckými dielami s cyrilo-metodskými motívami. Kapitola M. Lukáčovej „Ideové princípy encykliky *Grande Munus* (1880) transponované do diel talianskych cirkevných historikov

<sup>5</sup> Por. Ján Pavol II. 1985, 8.

<sup>6</sup> Druhý vatikánsky koncil, *Lumengentium*, 1. <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/druhy-vatikansky-koncil/c/lumengentium>.

z roku 1881“, zvlášť princíp „katolíckeho slavizmu“, dokazuje vitalitu myšlienok Leva XIII., ako i samotnej cyrilo-metodskej tradície. Kapitola autorov M. Hetényiho a P. Ivaniča „Reflexia encykliky *Grande Munus* a ďakovnej púte Slovanov do Ríma v slovenských a českých katolíckych kruhoch v 19. storočí“ je „sondou do multiperspektívnej cyrilo-metodskej problematiky“, ktorej prínos spočíva v detailnom opise nielen organizačného, ale aj hlbšieho duchovného pohybu v slovenskom a českom národe podmieneného prípravou a realizáciou ďakovnej púte Slovanov do Ríma od 25. júna do 5. júla 1881, vďaka ktorej cyrilo-metodská idea dostala sériu nových interpretácií v dobovej tlači, čo pozitívne prispelo k formovaniu národného povedomia Slovanov, medzi nimi Čechov i Slovákov. Kapitola V. Judáka „Cyrilo-metodský odkaz vo forme velehradských unionistických kongresov“ je cenná nielen pre svoju dejinnú časť, ktorá tematizuje cyrilo-metodskú líniu unionizmu (aktivity zamerané na dosiahnutie jednoty medzi kresťanským západom a východom), ktorého centrom bol Velehrad, ale najmä pre svoju teologickú časť, precízne rozoberajúcu jednu z kľúčových príčin rozdelenia – otázku pochádzania Ducha Svätého – *Filioque*, ktorej výstupom je konštatovanie, že daný spor nie je vo svojej podstate vieroučný (s. 96), ale skôr „politicko-kultúrny“. Tému unionizmu podporenú unionistickými zjazdmi na Velehrade následne vhodne dopĺňa a rozvíja J. Jonová v kapitole „Cyrilo-Metodějská tradice a Velehrad. Cyrilo-Metodějské slavnosti na Velehradě v 19. století a v první polovině 20. století“, ako aj detailná analýza 4. velehradského kongresu 1924 od M. Šmída s názvom „Unionismus a jeho recepce v meziválečném Československu na příkladu velehradského kongresu v létě 1924“. Na prítomnosť cyrilo-metodskej tradície v prostredí českého politického katolicizmu, ktorá bola pre danú politiku ideovým rezervoárom (slovanská jednota, národný život a sila, etické normy, sociálna legislatíva), poukazuje M. Pehr v kapitole „Český politický katolicismus a cyrilo-metodějská úcta v doběmeziválečného

Československa“. Kapitola R. Letza „Prejav cyrilo-metodskej tradície a úcty na Slovensku počas prvej Československej republiky (1918 – 1938)“ poukazuje na cyrilo-metodskú tradíciu ako „konsenzuálny a zjednocujúci fenomén pre viaceré, často proti sebe stojace politicky a ideovo vyhranené prúdy“. Tento fenomén predstavuje bázu pre vytvorenie novej štátnej tradície vhodne zodpovedajúcej jednotlivým štátotvorným národom (Čechom a Slovákom), ktoré tvoria Československú republiku, pričom pozornosť sa zameriava na viaceré faktory rozvoja cyrilo-metodskej tradície (pomenovania významných inštitúcií a spolkov menom sv. Cyrila a Metoda, misijné aktivity kresťanských spolkov, umelecké stvárnenia cyrilo-metodskej tematiky, voľbou patrocínií nových kostolov, slávenie sviatku sv. Cyrila a Metoda). Cyrilo-metodskú tradíciu ako významný duchovno-motivačný faktor misijnej aktivity kňazov a bratov Spoločnosti Božieho slova na Slovensku odkrýva T. Gerboc v kapitole „Cyrilo-metodská úcta v časopise Hlasy z domova a z misií v rokoch 1915 – 1949“. Monografiu logicky uzatvárajú dva pohľady, ktoré sa snažia o kritické, romanticky nezovšeobecňujúce, a teda vedecky poctivé zhodnotenie novej prítomnosti cyrilo-metodskej tradície v hmotnej kultúre, najmä v architektonických objektoch cirkevno-liturgického rázu. Autorom kapitoly „Cyrilo-metodská tradícia v ranom stredoveku a problematika architektúry“ je A. Botek a autorom poslednej, zreteľne najrozsiahlejšej kapitoly „Kritický pohľad na vplyv byzantskej architektúry na sakrálnu architektúru Veľkej Moravy“, je M. Illáš.

Obsahová pestrosť monografie – podmienená tematickou šírkou konceptu cyrilo-metodskej tradície, ako i rozptylom vedeckého záujmu jednotlivých autorov – je jej pridanou hodnotou (pokiaľ to neznamena ideovú nekonzistentnosť jednotlivých kapitol). Formálnej stránke publikácie by však prospela jednotná metodológia, ktorá by okrem abstraktu zahŕňala aj syntetický záver na konci každej kapitoly. Napriek poznámke „za jazykovú úroveň príspevkov zodpovedajú autori“ by celkovo

dobrému dojmu z publikácie prispela dôslednejšia aplikácia dohodnutej jednotnej metodológie, unifikácia tvaru kľúčového slova cyrilo-metodská/cyrilometodská<sup>7</sup>, no tiež jednotnosť v používaní fontov slúžiacich na zvýraznenie technických termínov a odborných výrazov (písaných raz kurzívou, raz tučným písmom).

Zohľadniac všetky obsahové a metodologické parametre monografie *Cyrilo-metodská tradícia ako spájajúci fenomén* je publikáciu možné hodnotiť ako vedecky poctivú a zároveň duchovne citlivú odpoveď na modlitbu Jána Pavla II., ktorou zakončil svoju homíliu 13. októbra 1985: „Cirkev sa modlí, aby na príhovor svätých Cyrila a Metoda, slovanských apoštolov, on sám – Dobrý Pastier, Pán dejín, nám ukázal prostredníctvom Ducha pravdy cesty, po ktorých máme kráčať, aby sa splnilo jeho slovo: ‚Jedno stádo‘ (Jn 10, 16)“<sup>8</sup>.

## REFERENCES

- Ján Pavol II.* 1985. Homília 13. októbra 1985, 4-7. [http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/homilies/1985/documents/hf\\_jp-ii\\_hom\\_19851013\\_giubileo-cirillo-metodiano.html](http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/homilies/1985/documents/hf_jp-ii_hom_19851013_giubileo-cirillo-metodiano.html).
- Kákošová, Zuzana.* 2005. Kapitoly zo slovenskej literatúry 9. – 18. storočie: typológia a poetika stredovekej, renesančnej a barokovej literatúry. Bratislava.
- Minárik, Jozef.* 1977. Stredoveká literatúra. Svetová, česká a slovenská. Bratislava.
- Petráš, Patrik.* 2017. Problematika používania zloženého adjektíva cyrilo-metodský (cyrilo-metodovský): kodifikácia a jazyková prax. In *Konštantínove listy [Constantine's Letters]* 10/1, 251-261.
- Proglas.* 1998. Proglas. [https://zlatyfond.sme.sk/dielo/93/Filozof\\_Proglas/1](https://zlatyfond.sme.sk/dielo/93/Filozof_Proglas/1).

doc. ThDr. Ľubomír Hlad, PhD.  
Constantine the Philosopher University in  
Nitra  
Slovakia

<sup>7</sup> K pravopisnej problematike používania zloženého adjektíva *cyrilo-metodský* sa vyjadroval P. Petráš (2017, 251-261).

<sup>8</sup> Por. Ján Pavol II., Homília 13. októbra 1985, 10.



Cyril and Methodius  
Route

Cultural route  
of the Council of Europe  
Itinéraire culturel  
du Conseil de l'Europe

COUNCIL OF EUROPE



CONSEIL DE L'EUROPE