



Volume 15, Issue 2/2022

# Konštantínove listy Constantine's Letters

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

Konštantínove listy 15/2 (2022)



**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 15, Issue 2/2022

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 Emergencing Sources Citation (Web of Science), 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: Emergencing Sources Citation  
(Web of Science), 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. PhDr. Martin Hetényi, PhD. (Constantine the Philosopher University in Nitra; Slovakia)  
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. Mgr. Martin Husár, 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. 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 korektúra slovenských textov / Proofreading of the Slovak texts  
Mgr. Patrik Petráš, PhD.

Jazyková korektúra nemeckého textu / Proofreading of the German text  
Mgr. Ervín Weiss, PhD.

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

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

Periodicita vydávania: 2x ročne  
Periodicity: twice a year

Dátum vydania / Publication date  
31. októbra 2022 / the 31st of October 2022

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.  
Nitriansky samosprávny kraj

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.  
Nitra Self-governing Region

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

- Vladimir Vasilik: Формирование предания о св. Апостоле Андронике, как Паннонском епископе / Tradition of Apostle Andronicus as a Bishop of Pannonia / 3 /
- Martin Homza: The Image and Interpretation of Svatopluk in the Eyes of Slovak Historians Over the Last Hundred Years and One Short Remark at the End / 16 /
- Ana Mihaljević – Igor Medić: The Oldest Legend of the Life of St. Anthony of Padua Legenda Assidua or Prima in Croato-Glagolitic Breviaries / 35 /
- Peter Labanc: Grenzbildung in der kirchlichen Verfassung des ungarischen Königreichs im 13. und 14. Jahrhundert (Am Beispiel der Entwicklung in der Propstei von Spiš) / The Formation of Ecclesiastical Frontiers in the Hungarian Kingdom in the 13th and 14th Centuries (The Example of the Provostship of Spiš) / 60 /
- Pavel Krafl: Konfraternity Konventu Panny Marie a sv. Karla Velikého na Novém Městě Pražském z doby předhusitské / Confraternities of the Convent of Our Lady and St Charles the Great in Prague's New Town in the Pre-Hussite Period / 79 /
- Dávid Jablonský: Alexander Rudnay and His Sermon Presented at the Seminar of St. Stephen in Trnava on July 19, 1778 / 90 /
- Peter Ivanič: Relics of St. Constantine-Cyril in Slovakia / 106 /
- Ján Golian: Príčiny a dôsledky konfliktu kaplána Karola Antona Medveckého s cirkevnými autoritami Banskobystrickej diecézy na začiatku 20. storočia / Causes and Consequences of the Conflict Between Priest Karol Anton Medvecký and the Church Authorities of the Banská Bystrica Diocese in the Early 20th Century / 127 /
- Aleksey Kamenskikh – Vasilij Kamenskikh: What Does It Mean to be «an Origenist»? A Case of Aleksey Khomyakov / 139 /
- Peter Kondrla – Peter Majda – Roman Králik – Tibor Máhrlik: Transformations of Cyrillo-Methodian Tradition in Contemporary Religiosity / 149 /
- Jozef Krupa: Spresnenie výrazu „neveriaci“ ako príspevok k rozvoju cyrilo-metodského filozofického dedičstva / Clarification of the Term 'Unbeliever' as a Contribution to the Development of the Cyrillo-Methodian Philosophical Heritage / 160 /

- Patrik Maturkanič – Ivana Tomanová Čergetová – Aleksander Kobylarek – Jan Zimny: Novoevangelizační pastorage v litoměřické diecéze ve stopách slovanských věrozvěstů Cyrila a Metoděje / New Evangelization Pastoral Care in the Litoměřice Diocese in the Footsteps of Slavic Missionaries Cyril and Methodius / 170 /
- Aleksandra Kuzior – Izabela Marszałek-Kotzur: Aristotle's virtue ethics as an Inspiration to Develop Contemporary Ethical Thought / 195 /

## **Recenzie / Book Reviews**

- Constantinides, Costas N. Ἡπειρωτικά Μελετήματα. Ζητήματα ἀπὸ τὴν πνευματικὴ ζωὴ στὴ μεσαιωνικὴ Ἡπειρο (Eka Tchkoïdze) / 203 /



# ФОРМИРОВАНИЕ ПРЕДАНИЯ О СВ. АПОСТОЛЕ АНДРОНИКЕ, КАК ПАННОНСКОМ ЕПИСКОПЕ<sup>1</sup>

## Tradition of Apostle Andronicus as a Bishop of Pannonia

Vladimir Vasilik

DOI: 10.17846/CL.2022.15.2.3-15

**Abstract:** VASILIK, Vladimir. *Tradition of Apostle Andronicus as a Bishop of Pannonia.* St. Apostle Andronicus had a special meaning for the mission of Sts. Methodius and Cyril and the evangelization of Slavs as it is obvious from the Life of St. Methodius and the story about the beginning of Slavonic writing mentioned in the Tale of Bygone Years, where he is titled as a Pannonian bishop. The New Testament and Early Fathers of the Church do not give us any information about the Pannonian bishopric of St. Andronicus. The hagiographic tradition that St. Andronicus was the bishop of Pannonia (but not of Sirmium!) was formed in the 7th – 8th centuries. It is reflected at first in so called “Apostolic catalogues” of Pseudo-Epiphanius and Pseudo-Hippolitus. The reading “bishop of Spain” in the Apostolic catalogue of Pseudo-Dorotheus can be a result of mistakes of scribes, because it is not supported by any tradition. Synaxarium of Constantinople mentions St. Andronicus as a bishop of Pannonia in a number of memorial rubrics (30 June, 30 July). According to Synaxarium, St. Andronicus and Junia crushed Pagan shrines and built Christian Churches, expelled impure spirits from men and healed incurable diseases. The information about healings by St. Andronicus and Junia may be connected with the placement of their relics in the Quarter of Eugenius in Constantinople, which, according to our opinion, happened in 610. Such precise date is connected with the mention about Patriarch Thomas, apparently Thomas the First (607 – 610), and with our hypothesis, that originally the source of Synaxarium had the name of Emperor Heraclius (610 – 641) ΗΡΑΚΛΙΟΥ, which, as a result of metathesis PA and AP and mixture of lambda and delta in uncial writing, became the name of Emperor Arcadius (ΑΡΚΑΔΙΟΥ). The later attribution of wonder-working relics as those of St. Apostle Andronicus, together with the baptism of the Serbs and the Croatians in time of Heraclius, led to the veneration of St. Andronicus as a bishop of Pannonia and, correspondingly, the miracles wrought by his relics, revealed Divine benevolence to the conversion of the Slavs. The canon in honour of St. Apostle Andronicus and Junia written by St. Joseph the Hymnographer, coinciding in a number of details with the Constantinopolitan Synaxarium, added some new information about their life. First, it tells us about the disputes with Pagan orators; second, it hints at their death as martyrs. On the other hand, it is silent about the Pannonian bishopric of St. Andronicus. This may be connected both with a variant of the text of the Life of St. Andronicus and Junia, which has not reached us, and with a certain distance of St. Joseph the Hymnographer from the mission of Sts. Cyril and Methodius, in value of his adherence to the party of St. Ignatius, the Patriarch of Constantinople. Combining the above-mentioned Greek and the Slavonic sources (the Life of St. Methodius and the Tale of Bygone Years), we can reconstruct the lost Life of St. Andronicus and Junia formed by the 9th century in the following way. They were constant followers of St. Paul and they walked

<sup>1</sup> Статья написана при поддержке РФФИ – грант №17-01-00400 Христианизация Балканского региона: прерывность и континуитет.

around the world. St. Andronicus and Junia crushed Pagan temples and built Christian Churches, expelled demons and healed the sick. St. Andronicus accompanied St. Paul in his missionary travel to Illyricum, he reached with the latter Morava and taught Slavs. St. Andronicus and Junia died as martyrs. As a whole, this Vita, coinciding in a number of details with the Lives of other Apostles has some original features. It could have been used by Sts. Cyril and Methodius as an apostolic foundation of their mission.

**Keywords:** *St. Andronicus, Pannonia, Sts. Methodius and Cyril, the Church, Apostles, mission, New Testament, Catalogues of the Apostles, the Constantinopolitan Synaxarium, liturgy, preaching, historical memory, Paganism, the Slavs, baptism, relics, miracles*

Образ св. апостола Андроника весьма важен для Кирилло-Мефодиевской Миссии и начал славянского просвещения, поскольку его имя связывало паннонско-моравскую архиепископию с апостольским наследством и обосновывало ее апостольское происхождение. В Житии св. равноапостольного архиеп. Мефодия при рассказе о его приходе к Нитранскому князю Коцелу, говорится: „Приять же и Коцьль съ великою чьстью и паки послъла и къ апостоликоу и двадєять моужь чьстьны чади, да и іемоу святитъ на епискоупство въ Панонии на столъ святаго Андроника апостола, от семидєсяти, еже и бысть“ (Vita Methodii 1960, 158)<sup>2</sup>.

Тема преемства Кирилло-Мефодиевской миссии от апостола Андроника развивается и проясняется в Повести Временных лет: „Посемь же Коцьль князь постави Мефедия епископа въ Пан[нон]ии, на мѣстѣ святаго апостола Андроника, единого от 70, ученика святаго апостола Павла. Мефедий же посади 2 попа борзописца велми, и преложи вся кьнигы исполнь от грѣцька языка въ словѣнѣскъ шестью мѣсяць, наченъ от марта мѣсяца до двунадесяту и 6 дний октября мѣсяца. Окончавъ же, достойную хвалу и славу Богу въздасть, дающему таку благодать епископу Мефедью, настолнику Андроникову. Тѣмже словѣнску языку есть учитель Андроникъ апостоль. Моравы бо доходиль и апостоль Павель и училь ту; ту бо е Илурикъ, егоже доходиль апостоль Павель, ту бо баша словѣни пѣрвѣе. Тѣмже словѣнску языку учитель есть Павель, от негоже языка и мы есме русь, тѣмже и намъ руси учитель есть Павель апостоль, понеже училь есть языкъ словѣнскъ и поставиль есть епископа и намѣстника по себѣ Андроника словѣнску языку. А словѣнскъ языкъ и рускый одинъ“ (Poviest 2007, 80)<sup>3</sup>.

Итак, согласно этим двум славянским памятникам, св. апостол Андроник является преемником апостола Павла в северных пределах и покровителем и учителем славян, „наместником словенску языку“.

Позднее, благодаря иезуиту Даниеле Фарлати, и его труду *Illyricum Sacrum* (Farlati 1817) с XVIII века в научной литературе укоренилось его предположение относительно того, что кафедрой св. апостола Андроника являлся Сирмиум, при этом данное мнение было некритично воспринято такими серьезными учеными, как Ф.Дворник, (Dvornik 1933, 582), Б.Н. Флоря, С.А.Иванов (Floria 2000, 181), правда, к счастью, далеко не всеми, так, о его гипотезе критично высказывался Ключнэ (Clugnet 1914, 1773-1774).

<sup>2</sup> О политических обстоятельствах прихода свят. Мефодия к Коцелу и ситуации в Паннонии написано достаточно много и мы здесь не будем их касаться. Из последних работ см. в частности труд Филипаца (Filipac 2015, 150-159, 297-311).

<sup>3</sup> О „Сказании о начале славянской письменности“ существует большая литература, новейшая и исчерпывающая библиография которой дана в статье Верешовой (Verešová 2011, 12-20), а также в последней статье Д.Е. Алимova (Алимов 2023), поэтому мы коснемся только тех аспектов, которые имеют непосредственное отношение к нашему исследованию.

Более того, Сирмий пытались видеть и в тексте „Сказания о начале славянской письменности“. Однако, как показала в своем прекрасном исследовании Маддалена Бетти, никаких связей св. апостола Андроника с Сирмием ни в восточных, ни в западных источниках не существует (Betti 2014, 201). Ничего не говорят о нем и собственно Сирмийские источники, ни агиографические – мученические акты Ириней еп. Сирмийского, Анастасии Сирмийской и т.д. (Musurillo 1972, 280-302), ни эпиграфические, хотя в последних упоминаются мученик Синерос и епископ Ириней Сирмийский (Guyon 1974). Излишне говорить, что ничего о связи ап. Андроника с Сирмием и даже вообще о существовании Сирмиума не говорят и папы IX века – Адриан II, Иоанн VIII, Стефан V (Betti 2014, 200-201).

Возникают законные вопросы: во-первых, почему именно св. апостол Андроник, а не кто-либо другой, к примеру, св. апостол Андрей, или сам св. апостол Павел был избран учителем и покровителем славян? Во-вторых, откуда возникает эта традиция и как она развивается? Для этого необходимо ознакомиться с образом св. апостола Андроника в Новом Завете и предании Церкви первого тысячелетия.

Апостол Андроник упоминается в Новом Завете, в Послании к Римлянам, в конце которого св. апостол Павел призывает: „Приветствуйте Андроника и Юнию, сродников моих и узников со мною, прославившихся между апостолами и прежде меня ещё уверовавших во Христа“ (ἀσπάζασθε Ἀνδρόνικον καὶ Ἰουνίαν τοὺς συγγενεῖς μου καὶ συναϊχμαλώτους μου οἵτινές εἰσιν ἐπίστροι ἐν τοῖς ἀποστόλοις οἱ καὶ πρὸ ἐμοῦ γέγοναν ἐν Χριστῷ)“ (Рим. 16, 7).

В этом малом изречении много загадок. Во-первых, среди экзегетов и ученых идет большой спор, является ли греческое Ἰουνίαν формой имени мужского рода (Ἰουνίας) или женского (Ἰουνία). Во-вторых, св. апостол Павел называет их его родственниками, однако, из новозаветного текста родственные связи остаются совершенно непонятными. Еще У. Дж. Конибир и Дж. С. Хосон предположили, что Андроник и Иуния, как и ап. Павел, были из колена Вениаминова (Conybeare 1856, 535). Было высказано предположение, что они – выходцы из Тарса и, соответственно, земляки св. апостола Павла (Dimitriy, (Sambikin), archbishop 1907, 82) или просто его близкие друзья (Friedrich, Kittel 1971, 742). Однако, узус συγγενής не дает основания для подобных широких представлений, данная лексема в контексте античной литературы IV в. до н.э – I в. н.э. в целом имеет достаточно конкретное значение и означает „принадлежащий к определенной семье, к определенному роду“ (Liddel-Scott 1994, 1659-1660). Далее, они именуются „сопленниками“ (συναϊχμαλώτους), однако, Послание к Римлянам написано до уз апостола Павла, из Коринфа, перед его прибытием в Иерусалим и заключением под стражу. Правда, эти слова могут быть объяснены теорией Эфесских уз – заключения св. апостола Павла в Эфесе (Karavidopoulos 2009, 225-227). Возможно, также, предположение о том, что апостол Павел мог выражаться в переносном смысле, как считал Киттель (Kittel, 1971, 196-197). Эта проблема может быть объяснена иным образом: по свидетельству святителя Климента Римского, св. апостол Павел заключался в тюрьму до семи раз<sup>4</sup> (Kittel, 1967, 200). Соответственно, это заключение могло состояться в любое время и в любом месте апостольского служения св. апостола Павла.

Однако, в Новом Завете нет никаких следов того, что св. Андроник был спутником св. апостола Павла во время его второго путешествия через Иллирик в Рим, в котором он, в конечном счете, претерпел мученическую смерть. Во втором послании к Тимофею Андроник не упоминается, хотя в нем говорится о связанных с Римом христианах Акиле и Прискилле (2 Тим. 4, 19) и Ерасте (2 Тим. 4, 20), соответственно упомянутых в Послании

<sup>4</sup> Первое послание к Коринфянам гл. 5-6.

к Римлянам (Рим. 16, 3 и Рим. 16,23). Соответственно, в Новом Завете мы не находим оснований для проповеди св. апостола Андроника в Иллирике и на дунайской периферии Империи.

Не находим мы основания для нее и в святоотеческой экзегезе. В целом Отцы Церкви, толковавшие Рим. 16, 7, дают не так много исторической информации относительно св. апостолов Андроника и Юнии. К примеру, относительно родства св. Андроника с апостолом Павлом Амвросиаст предпочитает, не входя в детали, отделаться обобщающим суждением: „Они были родственниками Павла и по плоти, Духу, как и ангел говорил Марии: Вот и Елисавета, сродница твоя и т.д.“ (Bibleiskie kommentarii 2009, 542). Относительно же „сопленников“ Отцы Церкви, начиная с Оригена, единодушны относительно символического смысла этого слова. Если Ориген связывает это со словами Евангелия от Луки (и цитируемым им пророчеством Исаии, Христос пришел дать „пленным освобождение, слепым прозрение“ (Лук. 4, 17-19) (Origen 1994, 250; Bibleiskie kommentarii 2009, 542), то свят. Иоанн Златоуст и блаж. Феодорит полагают, что „он назвал их сопленниками, как разделивших с ним многие страдания“ (Theodoret 1857, 220; Bibleiskie kommentarii 2009, 542).

И, главное, для нашего сообщения: ни один из ранних Святых Отцов не говорит о паннонском епископстве св. Андроника. Тогда возникает вопрос: откуда взялось это предание в славянской традиции?

Сразу отметим, что предание о св. апостоле Андронике отсутствует в латинской традиции первого тысячелетия и, более того, обращавшийся к св. равноапостольному Мефодию папа Иоанн VIII (Ioanni VIII papae epistulae, 1887, 160-161, 243-244), ни разу не именуется „наместником апостола Андроника“.

Ответ надлежит искать на Востоке и, в частности, в таких источниках, как „списки апостолов“.

Существует три основных каталога семидесяти апостолов. Один из них приписывается Дорофею Тирскому, но, на самом деле, ему не принадлежит. Он связан с рукописной традицией Пасхальной Хроники. О св. апостоле Андронике говорится: „Андроник, которого упоминает Апостол в послании к Римлянам, и который был епископом Испании – ἐπίσκοπος Σλαβιάς“ (Schermann 1907, 137). Многие ученые склонны отрицать само существование Дорофея Тирского, а каталог апостолов относить к шестому-восьмому веку (Luhovitski 2007, 23-24). Однако, с чтением „Испания“ - Σλαβιάς не все благополучно, одна из рукописей Великой Лавры № 38 (Athos Megiste Laura 38), недатированная, дает чтение Παναβιάς – Паннонии.

Однако, в каталоге Псевдо-Епифания, Андроник именуется уже епископом Паннонии.

Ἀνδρόνικος οὗ καὶ αὐτός ἀπόστολος Παῦλος ἐν τῇ πρὸς Ῥωμαίους ἐπιστολῇ μέμνηται ἐπίσκοπος Παννονιάς ἐγένετο. Андроник, которого вспоминает и сам апостол Павел в Послании к Римлянам, стал епископом Паннонии. (Schermann, 1907, 121). По мнению ученых, каталог апостолов явно не принадлежит свят. Епифанию Кипрскому и может датироваться не ранее восьмого века (Quasten 1986, 396; Fokin 2008, 570).

В „Каталоге“ Псевдо-Ипполита Андроник также считается епископом Паннонии. Ἀνδρόνικος ἐπίσκοπος Παννονιάς. „Андроник епископ Паннонии“ (Schermann 1907, 168). Сам каталог Ипполита появился, по мнению исследователей, не ранее шестого, а скорее всего, в восьмом веке: еще в четвертом веке полного списка семидесяти апостолов не было (Polskov 2001, 106).

Таким образом, большинство авторов византийской традиции выступает за паннонскую версию и сама эта версия формируется не ранее восьмого века.



Можно только догадываться, каким образом св. апостол Андроник в версии псевдо-Дорофея стал испанским епископом. Отметим, что в Испании традиция почитания апостола Андроника и какие-либо связанные с ним предания отсутствуют. Может быть, „испанская“ версия появилась благодаря представлению о том, что св. Андроник был неотлучным спутником св. апостола Павла (что, кстати, не явствует из Нового Завета) и совершил с ним миссионерское путешествие в Испанию, о замысле которого апостол языков говорит в Послании к Римлянам (Рим. 15, 24). Однако, на наш взгляд, ситуация еще проще и версия Псевдо-Дорофея появилась благодаря орфографическим ошибкам и их переосмыслению. ΕΙΣ ΠΑΝΝΑΝΙΝΑΝ (в Паннонии) (грамматическое использование предлога εις вместо εν, связанное с вытеснением предлога εν в среднереческом языке предлогом εις). Вероятно вначале в тексте было ΕΠΙΣΚΟΠΟΣ ΕΝ ΠΑΝΝΑΝΙΑ, затем ΕΠΙΣΚΟΠΟΣ ΕΙΣ ΠΑΝΝΑΝΙΑΝ однако, в результате слияния предлога и существительного, а также выпадения гласного Ι, достаточно частого в средневизантийском языке<sup>5</sup> получилось ΣΠΑΝΝΑΝΙΑΝ, которое, в дальнейшем было переосмыслено как ΣΠΑΝΙΑΝ (в тексте, при возвращении к нормальной грамматике и орфографии – ἐπίσκοπος τῆς Σπανίας). К этому склоняет и то, что на Западе нет никаких следов традиции, согласно которой св. Андроник был бы испанским епископом.

Следующий важный источник – Константинопольский Синаксарь, изданный Ипполитом Делаей. В Константинопольском синаксаре в день памяти св. Андроника 17 мая о нем говорится в самых общих словах: „Сей ученик Христов, как некий крылатый, всю вселенную обежав, оболщение вырвал из варваров, имея спутницу пречудную Юнию, для мира уже умершую и для Христа только жившую. Посему они многих привлекли ко Христу, разрушали языческие храмы и сооружали церкви и изгоняли духов нечистых из людей, и исцеляли неисцелимые страсти, и затем отдают, как люди, общий долг природе. Его упоминает великий Павел в Послании к Римлянам, „Целуйте Андроника и Юнию“ (Synaxarium 1902, 683).

За 22 февраля в синаксаре содержится следующая заметка. „Память обретения святых мощей в квартале Евгения, каковые обрелись в царствование Аркадия, когда святейший Фома правил престолом Константинополя. Обретенны же были они лежащими под землей и были благоговейно подняты (букв. вознесены) архиереем при стечении случившегося народа. Исцелялись же неисцелимые болезни и изгонялись из людей демоны и излечивались все неисцельные страсти. По истечении же многих лет открылось некоему мужу, Николаю, клирику и каллиграфу, что это мощи Андроника и Иунии, из многих святых апостолов, из которых сей божественный апостол упоминается в Послании к Римлянам“ (Synaxarium 1902, 483). Нетрудно заметить связь между заметкой за 22 февраля и 17 мая и возможную зависимость последнего сообщения от первого.

До сих пор для исследователей существовала неразрешимая проблема выбора из двух зол: или считать ошибкой имя императора Аркадия (395 – 408) и тогда полагать, что обретение мощей произошло во время правления патриарха Фомы I (607 – 610), или даже Фомы II (667 – 669). (Grumel 1958, 360), или считать ошибкой имя Фомы и тогда полагать, что обретение мощей произошло во времена имп. Аркадия, когда церковная жизнь Илирика и Паннонии находилась в расцвете (Zaharov 2012). В настоящее время появляется возможность примирения этих двух имен: ΑΡΚΑΔΙΟΥ может стать результатом порчи написания имени в унциале ΗΡΑΚΛΙΟΥ – через метатезу ΗΡΚΑΛΙΟΥ

<sup>5</sup> Классический пример – εις τὴν πόλιν (в город) дало ἰς τὴν πόλιν, затем στυπλόλι, откуда появилось современное название Константинополя – Стамбул.

и смешение дельты и лямбды, достаточно распространенное в унциальном письме<sup>6</sup>. В контексте подобных возможных изменений и смещений унциальная эта (H) могла быть осмыслена, как альфа (A).

Соответственно, если герои нашего сообщения Фома I и император Ираклий, то обретение мощей можно датировать точно – 610 годом, последним годом правления Фомы I и первым годом правления Ираклия (Grumel 1958, 370). Правда, существует мнение, впервые выраженное еп. Сергием (Спасским), что имя патриарха Фомы в Синаксаре связано с тем, что 22 февраля – день памяти патриарха Фомы и только поэтому оно попало в Синаксарь (Sergiy 1901, 255), однако, столь же реальна и другая возможность: точный день обретения мощей мог быть неизвестен и поэтому его привязали к памяти патриарха Фомы, в правление которого были обретены мощи. А в целом не исключается простое совпадение этих событий – день памяти, или кончины патриарха Фомы и день обретения мощей. Положение осложняется и тем, что у Фомы I существует и другая память, которая празднуется ныне – 21 марта. Поэтому у нас, по большому счету, нет серьезных оснований отказываться от историчности имени патриарха Фомы.

Другое возражение состоит в том, что патриарх Фома скончался в начале 610 года (или 22 февраля, или 21 марта), а Ираклий стал императором только 7 октября 610 г. Однако, во-первых, как отмечал еще Марк Блок в своем фундаментальном труде „Апология истории“ „средневековье не имело вкуса к точности“ и разница в шесть-семь месяцев могла быть несущественной. Во-вторых, Фока считался тираном и узурпатором и, соответственно, его имя старались, по возможности обходить, тем более, что Ираклий поднял мятеж с целью захвата власти еще в 608 г. (Роров 2012, 282)

В этой статье Синаксаря нет упоминания о епископстве св. Андроника в Паннонии, однако, оно встречается, правда не во всех рукописях, в рубрике за 30 июля, вместе с апостолами Силой, Силуаном, Крискентом, Епенетом. Приведем эту заметку целиком: „Память Силы, Силуана, Крискента, Епенета, Андроника. Из них Сила вместе с Павлом служивший Слову истины, стал епископом в Коринфе. И подобно ему служившему Силуану, доверяется председательство над Фессалоникийской Церковью. Крискент, которого Павел упоминает во Втором Послании к Тимофею, был наречен епископом Кархедона в Галлии. Епенет же – епископом Карфагена и упоминается в Послании к Римлянам, Павел его именует возлюбленным и начатком Ахаии во Христе. Андроник, которого Павел упоминает в Послании к Римлянам, называя сродником и союзником, стал епископом Паннонии. Научив же и исправив порученные им Церкви, как подобало, они преставились ко Господу“ (Synaxarium 1902, 785). Отметим, что в этом ряду из пяти апостолов трое связаны с Балканами. Соответственно, эта память может быть связана с некими преданиями, включающими в себя и восточные Балканы (Коринф, Фессалоники) и западные (Паннония). Память св. апостола Андроника присутствует также 30 июня в день всех святых апостолов в некоторых рукописях Синаксаря. Его имя находится между апостолом Крискентом, епископом Карфагена и ап. Урбаном, епископом Македонии. О нем говорится: „Андроник, который стал епископом Паннонии“ (Synaxarium 1902, 855-856).

Соответственно, в целом можно говорить, что Константинопольский Синаксарий поддерживает версию относительно епископства ап. Андроника. По мнению издателя Синаксаря Делайе, его архетип может относиться к IX в., поскольку именно этим временем

<sup>6</sup> Подобный случай смещения, в частности, характерен для имени славянского вождя Дабрентия / Дабриты, (Δαυρέντιος – Δαυρίτας) который в парижском издании 1729 г. стал Лавритой (Λαυρίτας) (Menander 1991, 320, 350).

датируются старейшие памяти в древнейших рукописях Синаксаря (Synaxarium 1902, LIII-LIV) однако, сведения, содержащиеся в нем, могли создаваться и ранее. В случае со св. апостолом Андроником нижней границей, как мы установили, мог быть 610 год – год обретения его мощей и началом чудотворений, отметим, перед грозными событиями, потрясшими РOMEЙСКУЮ империю – поражением на Востоке, потерей Сирии и Палестины и разорением Святого Града Иерусалима (Norwich 1988, 337-344). Однако, 610 год еще не явился временем отождествления чудотворных мощей: откровение приходит каллиграфу Николаю через много лет (см. выше). Рискнем предположить, что этот многолетний срок составлял около двадцати, или несколько более лет, срок жизни одного поколения. За это время авары и славяне терпят поражение под Константинополем в 626 (Hurbanič 2009). Ираклий отвоевывает восточные провинции и, что важно для нас, восстанавливает границы РOMEЙСКОЙ империи по дунайскому лимесу, приглашает на опустошенные земли Иллирика сербов и хорватов и крестит их. (Constantinus Porphyrogenetus 1991). Тридцатые годы седьмого века – время Римской миссии среди хорватов и сербов, а также миссионерской деятельности Иоанна Равеннского, а с другой стороны – миссионерских усилий императора Ираклия (Akimova 2002, 267-268; Ivanov 2003, 130). В этой обстановке миссионерских успехов было бы достаточно естественно связать св. апостола Андроника, особенно в контексте его чудес от обретенных мощей, с Паннонией. При этом, связь с Сирмием выглядит совершенно необязательной, поскольку, во-первых, к 630 м годам он уже лежал в развалинах, во-вторых, это сужало сферу апостольского подвига св. апостола Андроника и территорию его миссии, на которой в VII в. в частности пребывали новокрещенные славяне. Соответственно, мы можем предположить, что именно в конце двадцатых – тридцатых годов седьмого века возникает предание о том, что св. апостол Андроник стал епископом Паннонии, при этом для обоснования этой связи могли привлекаться предание о проповеди св. апостола Павла в Иллирике, связанное с его вторым путешествием в Рим. В IX в. это предание используется учениками св. Мефодия (а возможно и им самим) для обоснования апостольского преемства Моравской архиепископии, ее независимости от Пассаусского архиепископства и от франкского духовенства в целом и, возможно, ее автономии как от Константинополя, так и от Рима.

Этой реконструкции, кажется, противоречит следующее обстоятельство: праздник обретения мощей св. апостола Андроника в квартале Евгения в Типиконе Великой Церкви датируется достаточно поздно. Упоминание о празднике появляется только в рукописи Fa = Cod. Paris. gr. 1590, датируемой 1063 годом (Mateos 1965, 237). В том виде, в каком Типикон сложился к 900 году, праздника обретения мощей Андроника и Иулии, среди мучеников „иже во Евгениевых“ еще нет. Однако, это не означает, что еще не было самого события. Доказательством является канон в честь св. Андроника, написанный св. Иосифом Гимнографом, или Песнописцем (Tomadakis 1971; Rybakov 2002) и содержащийся в современной минее за 17 мая (Mineon Maiu 1993, 167-172; Minea Maiskaia 2008, 172-177). На этот памятник обратили внимание еще в XVII в. и он тем не менее, представляется не изученным до конца.

В нем св. Андроник предстает апостолом-чудотворцем и апостолом-целителем, имеющим особую благодать к изгнанию демонов: „Δαίμονικὰς ἐφόδους ἀπελαύνων, πάθη δεῖνὰ καθάρεις τῶν ἀνθρώπων, ἐν συμπλαθείᾳ Χριστοῦ αὐτόπτα· διὰ τοῦτο σε πιστῶς μακαρίζομεν (Недуги очищати, духи отгоняти лукавыя / от Бога Божественную благодать приять еси, / Богомудре Андрониче. Седьмая песнь 2 тропарь)“ (Mineon Maiu 1993, 170; Minea Maiskaia 2008, 175). Трудно не связать этот тропарь с чудотворениями, которые совершались от мощей, обретенных в квартале Евгения. Если мы обратим внимание на заметки синаксаря относительно изгнания демонов и исцелений болезней и при жизни

Андроника, и особенно его по смерти, то увидим значительные совпадения по смыслу. Следовательно, можно с известной осторожностью утверждать, что в каноне отражаются чудеса, совершившиеся от мощей св. Андроника, обретенных во „Евгениевых“.

Более того, в тексте канона, говорится о „доме апостола“, который „источает источники исцелений“ – ο οἶκος σου ἰάσεων πηγάς, τοῖς πόθῳ προστρέχουσιν πηγάζει, Απόστολε<sup>7</sup> (6 песнь, 1 тропарь). В седальне, который, возможно древнее самого канона, говорится о том, что апостол „источает исцѣления вѣрою приходящим в честномъ домѣ его“ Следовательно, мы вправе предположить, что канон может свидетельствовать о наличии в IX в. не дошедшего до нас храма св. муч Анастасия, где были положены его мощи.

В каноне присутствуют и другие пересечения с синаксарем: „Домъ бывъ Троицы Пресвятѣя, храмы и трѣбища разорилъ еси блазненные / и создал еси, прехвальне, цѣркви во спасение душ наших“ (4 песнь, 2 тропарь) (Minea maiskaia, 2008, 174). Сравним фрагмент Синаксаря за 17 мая: „Посему они многих привлекли ко Христу, разрушали языческие храмы и сооружали церкви“.

Следовательно, мы можем предположить, что и св. Иосиф Гимнограф, и авторы синаксаря обладали не дошедшим до нас житием св. Андроника, которое могло сложиться в VII – VIII в. Однако, на наш взгляд, канон проливает больше света на не дошедшее до нас житие, в частности – о прениях с некими языческими риторам:

„Ρητορικὴν Σοφὴ ἀδολεσχίαν, καταβαλὼν ἀπλότῃτι δογματῶν, Θεὸν κηρύττεις σαρκὸς ἐν εἶδει, ὀμιλήσαντα βροτοῖς ἀγαθότητι (Риторское, мудре, глумление низложив простотою учений, / Бога проповедуеши в видении плотсте поживша со земными благи ради)“, (7 песнь, 3 тропарь) (Mineon Maiu 1993, 170; Minea Maiskaia 2008, 176).

Из числа примеров прений апостолов с языческими риторам и философам следует указать спор св. апостола Павла в Ареопаге (Деян. 17, 18-34) с эпикурейскими и стоическими философам, которые и привели его к известной речи о Неведомом Боге. Возможно, что оно повлияло на данный тропарь. С другой стороны, апологеты и церковные дидакалы постоянно вступали в дискуссии с языческими философам, например, спор св. Иустина Философа с Крискентом, или Оригена с Кельсом (Quasten 1950). Мотив спора с языческими риторам присутствует в житиях мучеников, например, св. великомученицы Екатерины. Соответственно, можно предположить, что в житии, которое для нас утрачено, но находилось в распоряжении Иосифа, имел место некий спор с риторам.

Далее, в каноне говорится о мученической кончине, в отличие от синаксаря. На это, кажется, дает намек второй тропарь восьмой песни:

„Священникъ и жрѣцъ и жертва, Пожертвовать чрезъ милосердие познался еси и к нему притекль еси, Андрониче, венцем нетлѣния и праведности отъ него указанный“ (Mineon Maiu 1993, 171; Minea Maiskaia 2008, 176).

Однако, в каноне ничего не говорится о Паннонии. Этот географический термин, как, впрочем, и другие, в нем отсутствует. Конечно, можно было с большой натяжкой допустить, что о Паннонии речь идет во втором тропаре шестой песни, где говорится о проповеди св. апостола Андроника среди множества народов:

„Φθαρεῖσαν ἀθεῖα τὴν πληθύν, ἐθνῶν ἀνεκαίνισας, νοστήμοις σου δόγμασι, τοῦ ἀφθάρτου Ἰησοῦ φίλε γνήσιε“. (Истлѣвшее безбожием множество язык обновил еси новыми твоими учениями, / нетлѣннаго Иисуса друже искренний). (Mineon Maiu 1993, 169; Minea Maiskaia 2008, 175).

Если мы рассмотрим этническую ситуацию первого века в Паннонии и в Подунавье в целом, то увидим, что на ней обитали не только римские колонисты и исконные жители

<sup>7</sup> Дом твой исцеления источники любовию притекающимъ источаетъ, Апостоле.



Паннонии – представители фрако-иллирийских племен, паннонцы, бревки, карны, дарданийцы, даки, но и пришедшие в нее в IV – III вв. кельтские племена, в частности скордиски, а также переселенцы с Востока – сирийцы, египтяне, армяне, иранцы (Kolosovskaia 1985, 204-209; Fitz 1994, 1175-1406).

Однако, нашему предположению явно противоречит следующий тропарь: „Ὡς ἥλιος ἐπέδραμες τὴν γῆν, Ἀνδρόνικε πάνσοφε, τρισήλιον ἄκτιστον, καταγγέλλων τοῖς πιστοῖς φῶς Θεότητος. (Яко солнце, обтекл еси землю, Андрониче премудре, / трисолнечный и несозданный возвещая верным свет Божества)“ (Канон Иосифа, 6 песнь, 3 тропари) (Mineon Maiu 1993, 169; Mineia Maiskiaia 2008, 175).

Множество народов, таким образом, относится скорее ко всей земле, или вселенной чем к конкретному региону, тем более – к Паннонии, хотя здесь и отсутствует определенный термин οἰκουμένη.

Возникает вопрос: каким образом, при целом ряде совпадений с традицией Константинопольского синаксаря отсутствует такой важный пункт, как паннонское епископство св. Андроника? Для этого можно найти следующие объяснения.

В поэтическом произведении гораздо более выигрышно представить св. Андроника вселенским апостолом, подобным св. апостолу Павлу, чем региональным епископом.

В распоряжении св. Иосифа Песнописца был несколько иной вариант жития, чем тех неизвестных авторов Константинопольского синаксаря, которые упоминают об св. ап. Андронике, как паннонском епископе. Эта возможность является тем более вероятной, что в ряде мест Синаксаря (напр. В статье за 17 мая) не говорится о паннонском епископстве св. Андроника.

3. Наконец, существует третья возможность, основывающаяся на прочных связях преп. Иосифа Гимнографа со студийским монашеством столицы, конкретно, с партией игнатриан. Дело в том, что в споре патриархов Фотия и Игнатия преп. Иосиф был сторонником последнего, за что и пострадал, отправившись в ссылку в Херсонес Таврический в 858 году, одновременно с низвержением патриарха Игнатия. Возвращение преп. Иосифа из ссылки произошло после низложения патр. Фотия в 867 г. Более того, он участвовал в антифотианском соборе 869 г., приветствуя, в частности от имени патриарха Игнатия легатов Римского папы Адриана II. (Loseva 2011, 59). Второе патриаршество Игнатия для Иосифа ознаменовалось известным возвышением: император Василий I назначил его на должность скевофилакса (сосудохраниителя) храма Св. Софии, на что указывается в Житии, написанном Феофаном (Papadopoulos-Kerameus 1901, 11).

Сдругой стороны, св. равноапостольные Константин-Кирилл и Мефодий были скорее сторонниками св. патриарха Фотия, который, согласно Итальянской Легенде<sup>8</sup> послал их на проповедь в Моравию (Tahiaos 2006, 63-64)<sup>9</sup>. Фотий же поддерживал и принимал св. Мефодия во время его посещения Константинополя в 880 г. (Komatina 2014, 342-343). Иными словами, нежелание поддерживать паннонскую версию, возможно, было связано с известным дистанцированием преп. Иосифа от св. равноапостольного Кирилла-Константина и их и Мефодия и их миссии в силу партийной борьбы, хотя

<sup>8</sup> Тогда император после совещания с патриархом сразу призвал вышеупоминавшегося Философа [...] и направил его туда. Tunc imperator, sumul cum patriarcha conislio habito prefatum Philosophum [...] transmisit illic. (Legenda Italiana 1960, 165).

<sup>9</sup> Известный сюжет из Анастасия Библиотекаря, где св. Константин-Кирилл упрекает Фотия за учение о двух душах, (см. Dvornik 1926, 198-201) не достоин доверия и является ничем иным, как антифотианским анекдотом, хотя бы в силу того, что нигде у Фотия мы не находим и следов подобного учения.

лично преп. Иосиф и св. равноапостольный Константин-Кирилл могли быть знакомы, поскольку могли встречаться в Херсонесе во время ссылки Иосифа и обретения мощей св. Климента Римского.

Соединяя все источники, как вышеупомянутые греческие, так и славянские (Житие Мефодия, „Повесть об обретении славянской письменности“, содержащаяся в Повести Временных лет) мы можем реконструировать не дошедшее до нас житие св. Андроника и Юнии, сформировавшееся к IX в., следующим образом. Они являлись постоянными спутниками св. апостола Павла и обошли „всю вселенную“. Св. Андроник и Юния разрушали языческие капища и строили церкви, исцеляли больных и изгоняли демонов. Они победили в споре неких языческих риторов. Св. Андроник сопровождал св. апостола Павла в его миссионерском путешествии в Иллирик, достиг с ним Моравы и учил там славян, которые были исконными обитателями этих мест. Андроник и Юния мученически скончались. Их мощи были обретены в квартале Евгения и от них совершались исцеления и изгнания бесов. Идентифицировать их смогло видение клирику и каллиграфу Николаю.

В целом, это житие, совпадая в ряде деталей с житиями других апостолов (разрушение капищ, строительство церквей) обладает рядом оригинальных черт. Оно могло быть использовано св. Кириллом и Мефодием и их учениками в качестве апостольского основания их миссии, которое давало им известную независимость от Рима, к IX в. всецело основывавшегося на авторитете св. апостола Петра, коль скоро св. Андроник был учеником св. апостола Павла и способствовало основанию Церкви „нового народа Божьего“ – славян, потенциальной „третьей силы“ между Константинопольским и Римским патриархатом.

## REFERENCES

- Akimova, Olga.* 2002. Христианство в далматинских, хорватских и сербских землях [Christianity in Dalmatian, Croatian and Serbian Lands]. In Floria, Boris et al. (eds.). Христианство в странах Восточной, Юго-Восточной и Центральной Европы на пороге Второго Тысячелетия. Москва In [Christianity in the countries of Central, South-East and Eastern Europe on the border of the II millennium]. Moscow, 267-337.
- Alimov, Denis.* 2023. Дунайская прародина славян в „Повести Временных Лет“: проблема интерпретации. In Вестник Волгоградского Университета. История. 2023 (в печати) [The Danube homeland of the Slavs in the „Tale of bygone years“: a problem of interpretation. In Herald of Volgograd University. History (in print 2023)].
- Andronicus & Junias, cognati S. Pauli Apostoli.* 1685. In Acta Sanctorum. Maii. T. 4. Antwerpen, 4.
- Betti, Maddalena.* 2014. The Making of Christian Moravia (858 – 882): Papal Power and Political Reality (East Central and Eastern Europe in the Middle Ages, vol. 24), Leiden.
- Bibleiskie komentarii.* 2009. Библейские комментарии Отцов и Учителей Церкви. Комментарии на Послание к Римлянам. [Bible commentaries of Fathers and Teachers of the Church. Commentaries on the Epistle to the Romans]. Moscow.
- Clugnet, Louis.* 1914. Andronic. In Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques. T. 2. Paris, col. 1773-1774.
- Constantinus Porphyrogenetus,* 1991. De administrando imperii. In Litavrin, Gennadiy et al (ed and transl.) Об управлении империей. [About the governing of the Empire]. Moscow.
- Conybeare, William, Howson, John.* 1856. The Life and Epistles of St. Paul: 2 vol. London.
- Dimitriy, (Sambikin), archbishop.* 1907. Собор святых семидесяти апостолов. [Council of Saints Seventy Apostles]. Moscow.

- Dvornik, František.* 1933. Les legends de Constantine et Methodes vues de Byzance. Praha.
- Dvornik, František.* 1926. Les Slaves, Byzance et Rome. Paris.
- Dvornik, František.* 1948. Photian schism. History and Legend. Oxford.
- Farlati, Dominico.* 1817. Illyrici Sacri tomus VII. Ecclesia Diocletana, Antibarensis, Dyrrachiensis, et Sirmiensis, cum earum suffraganeis, Venetiis.
- Filipec Krešimir.* 2015. Donja Panonija od 9. do 11. stoleća. Sarajevo.
- Fitz, Johann.* 1994. Die Verwaltung Pannoniens in der Römerzeit. Vol. 3. Budapest, 1175-1406.
- Floria, Boris.* 2000. Сказания о начале славянской письменности. [Tales about the beginning of the Slavonic writing]. Moscow.
- Fokin, Alexey.* 2008. Епифаний [Eiphanus]. In Православная энциклопедия. Т. 18. [The Orthodox Encyclopedia. V. 18]. Moscow, 562-580.
- Grumel, Venance.* 1958. La chronologie byzantine. Paris.
- Guyon, Jean.* 1974. Sirmium chrétienne dans la Basse Antiquité et le Haut Moyen-Age. In Mélanges de l'École française de Rome. In Antiquité, 86/1, 621-647.
- Hurbanič, Martin.* 2009. Posledná vojna antiky. Bratislava.
- Ioanni VIII papae epistulae.* 1887. Epistulae. Monumentae Germaniae Historiae. T. VII. Berlin, 91-302.
- Ivanov, Sergei.* 2003. Византийское миссионерство: можно ли сделать из „варвара“ христианина? [Byzantine missionary: can a barbarian be made a Christian?]. Moscow.
- Kolosovskaia, Iulia.* 1985. Римский провинциальный город, его идеология и культура. [The Roman provincial city, its ideology and culture]. In Staerman, Michael. et al. (eds.). Культура Древнего Рима. В 2 т. Т. 2. [Culture of Ancient Rome in 2 vols. Vol. 2]. Moscow, 167-257.
- Komatina, Predrag.* 2014. Црквена политика Византије од краја иконоборства до смрти цара Василија I [Church policy of Byzantium from the end of iconoclasm to the death of emperor Basil I]. Belgrade.
- Korolev, Alexander.* 2011. Иринеи [Irenaeus]. In Православная энциклопедия. Т. 26. [In The Orthodox Encyclopedia Vol. 26]. Moscow, 420-422.
- Koroliuk, Victor.* 1985. Славяне и восточные романцы в эпоху раннего средневековья. [Slavs and Eastern Romanians in the epoch of the early Middle Ages]. Moscow.
- Kittel, George.* 1964. Αἰχμάλωτος. In Kittel, George, Friedrich, George (eds.). Theological dictionary of the New Testament. Vol.1. Michigan, 196-197.
- Kittel, George.* 1969. Clemens Romanus. Epistula I ad Corinthios. In Kittel, George. Friedrich, George (eds.). Theological dictionary of the New Testament. Vol. 5. Michigan, 220-230.
- Kittel, George.* 1971. Συγγενής, συγγένεια. In Kittel, George, Friedrich George (eds.). Theological dictionary of the New Testament. Michigan, 742.
- Legenda Italiana.* 1960. Legenda Italiana. In Grivec, Franciscus Tomšić (eds.) Constantinus et Methodius Thessalonicenses, Fontes. Radovi Staroslavenskog instituta, Vol. 4 No. 4. Zagreb, 161-180.
- Liddel, Henry – Scott, Robert – Jones, Henry.* 1994. Greek-English Lexicon. Oxford.
- Loseva, Olga.* 2011. Иосиф Песнописец [Joseph the Hymnographer]. In Православная энциклопедия. Т. 26. [In The Orthodox Encyclopedia Vol. 26]. Moscow, 58-68.
- Luhovitski, Lev et al.* 2007. Дорофей еп. Тирский. [Dorotheos the Bishop of Tyrus] In Православная энциклопедия. Т. 16. [The Orthodox Encyclopedia V. 16], Moscow, 23-24.
- Mateos, Juan.* 1962. Typicon de la Grande Eglise: 2 vols. Vol. 1. In Orientalia Christiana Analecta. T. 165. Roma.
- Menander.* 1991. Historia. In Gindin, Lev – Ivanov, Sergey – Litavrin Gennadii (eds.). Свод древнейших письменных известий о славянах. [Corpus testimoniorum vetustissimorum ad historiam slavica pertinentium]. Moscow, 311-356.

- Minea Maiskaia*. 2008. Миняя Майская. Т. 9 [Menaion of May]. Moscow, 172-177.
- Menaion Maiou*. 1993. Μηνᾶιον τοῦ ἔλου ἐνιαυτοῦ. Μαῖος. [Menaion of all the year. May]. Athens.
- Mirković, M.* 1971. Sirmium: its history from the 1st century A.D. to 582 A.D. In *Sirmium: archaeological investigations in Syrmian Pannonia* / ed. V. Popović et al. Belgrade, 5-90.
- Norwich, John*. 1988. Byzantium. The early centuries. New York.
- Origenes*. 1994. Commentarii in epistolam ad Romanos. In Theresa Heither (eds.). Opera. Vol. 5. Freiburg.
- Paradopoulos-Kerameus, Athanasios*. 1901. Сборник латинских и греческих памятников, касающихся патриарха Фотия. [The collection of Latin and Greek monuments, concerning the Patriarch Photius] St. Petersburg.
- Polskov, Konstantin*. 2001. Апостолы. [Apostles]. In Православная энциклопедия [In The Orthodox Encyclopedia Vol. 3]. Moscow, 103-112.
- Porov, Ivan – Kuzenkov, Pavel*. 2012. Иракий. [Heraclius]. In Православная энциклопедия. Т.26 [In The Orthodox Encyclopedia Vol. 26]. Moscow, 280-292.
- Porovich, Radomir*. 1995. Рано Хришћанство на Балкану [Early Christianity in the Balkans]. Beograd.
- Poviest*. 2007. Повесть Временных лет. [A tale of bygone years]. In Библиотека литературы Древней Руси. Т.1. [In Library of literature of Ancient Russia. Vol. 1]. St. Petersburg, 62-315.
- Rybakov, Boris*. 2002. Иосиф Песнопиец и его гимнографическое творчество. [Joseph the Hymnographer and his hymnographic heritage]. Moscow.
- Quasten, John*. 1950. Patrology Vol.1. Utrecht.
- Quasten John*. 1986. Patrology. Vol. 3. Westminster.
- Schermann Theodorus*. 1986. Prophetarum vitae fabulosae: Indices apostolorum discipulorumque Domini Dorotheo, Epiphanio, Hippolyto aliisque vindicata, inter quae nonnulla primum edidit. Lipsiae.
- Sergii, (Spasskii), archbishop*. 1997. Полный месяцеслов Востока в 3 т. Т.3 [The complete Church Calendar of the East in 3 vols. Vol. 3]. Moscow.
- Synaxarium*. 1902. Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae. In Delehaye, Hippolite. Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae e codice Sirmondiano nunc Berolinensi. Louvain.
- Theodoretos*. 1860. Commentaria in epistolam ad Romanos. In Migne, Jean (ed.). Patrologiae cursus completus. Series Graeca. T. 82. Col. Paris, 31-221.
- Titova, Olga – Bepakhotnaia, Elena*. 2001. Андроник, апостол от семидесяти [Andronicus apostle from seventy]. In Православная Энциклопедия. Т.2. [The Orthodox Encyclopedia. Vol.2] Moscow, 410-411.
- Tomadakis Eutichios*. 1971. Ἰωσήφ ὁ Ὑμνογράφος [Joseph the Hymnographer]. Athens.
- Verešová, Nora*. 2011. Povešť vremennych let a jej koncepcia Slovenskej zemi. In Historia Nova II, 12-20.
- Vinogradov, Andrey*. 2001. Андрей Первозванный апостол от 12-ти. [Andrew the First-Called Apostle from the Twelve] In Православная энциклопедия. Т.3 [In The Orthodox Encyclopedia. Vol. 3]. Moscow, 370-377.
- Vita Methodii*. 1960. In Grivec Franciscus Tomšić (eds.). Constantinus et Methodius Thessalonicenses, Fontes. Radovi Staroslavenskog instituta, Vol. 4 No. 4. Zagreb, 145-161.
- Zahn, Theodor von*. 1909. Introduction to the New Testament. Vol.1. Edinburgh.
- Zakharov, Georgiy*. 2012. Илирийские церкви в эпоху арианских споров (IV–V в.) [Illyrian churches in the epoch of Arian controversy (IV-V century)]. Moscow.



prof. Vladimir Vasilik. Doctor of history habilitated, Doctor of philology  
Saint Petersburg State University  
Institute of History  
Mendeleevskaya linia 5  
194044 St. Petersburg  
Russia  
fvasilik@mail.ru

# THE IMAGE AND INTERPRETATION OF SVATOPLUK IN THE EYES OF SLOVAK HISTORIANS OVER THE LAST HUNDRED YEARS AND ONE SHORT REMARK AT THE END

Martin Homza

DOI: 10.17846/CL.2022.15.2.16-34

**Abstract:** HOMZA, Martin. *The Image and Interpretation of Svatopluk in the Eyes of Slovak Historians Over the Last Hundred Years and One Short Remark at the End*. This brief overview clearly shows that the image and position of Svatopluk in Slovak historiography is not at all ordinary or one-dimensional. Therefore, there is no point in trying to simplify and reduce it to the mere “*ľudácky*” or “nationalistic” concept from WWII Slovakia, or to one equestrian statue at Bratislava castle. This article aims to outline the rather obvious direct proportion between the national-emancipatory and state ambitions of Slovaks and the number of historical re-examinations and updates of Svatopluk’s interpretation. But more than that, it aims to highlight the universalistic character of Svatopluk. It definitely does not intend to question the internal coherence of the tradition of Slovaks as “the people of Svatopluk” Cosma of Prague writes metaphorically about in the first part of *The Nitra Legend of Svatopluk* known as *Sicut vulgo dicitur*, i.e. “As it is commonly said” at the beginning of the 12th century. After all, this legend clearly has Svatopluk not dying, but “*disappearing* amid his [Nitrian] folk.”

**Keywords:** *Svatopluk I, St. Methodius, Viching, tradition, interpretation, the role of Svatopluk image in Slovak tradition, particularism, universalism, rex Sclavorum*

For some time now, I have been arguing with those who think that the statue of Svatopluk at Bratislava castle should bear the notice SVATOPLUK, KING OF THE EARLY SLOVAKS. Some time ago – a few years after the statue was unveiled in 2010, but before the infamous commission headed by Marína Zavacká made a final decision on whether it should be erected at Bratislava castle at all – I proposed that the notice on the pedestal should read nothing more and nothing less than the mere Latin words: SVENTIBALD REX SCLAVORUM. For these are the very words Pope Stephen V used to address Svatopluk in his famous letter from September 885 (Homza 2013a, 655-669). With hindsight, I now realize I should have explained my point in more detail as, on that occasion, I focused on arguing for Svatopluk’s royal title.

For this reason, let me go back to the explanation I owe not only to my opponents, but also to the Slovak public in general. Those who support the original inscription on the statue of Svatopluk – and me as well – base their opinions on arguments, of course. The strongest part of my opponents’ defense is deeply rooted in the historical tradition of Slovakia. Let me try to summarize this tradition in a brief but, hopefully, representative overview. Not a full recapitulation, just a representative one. I hope I can manage to select the most relevant of their arguments. This means I will not approach all the numerous aspects concerning Svatopluk Slovak historians have dealt with so far, just those relevant for the purpose of this dispute.

Slovak historiography clearly formulated the historical tradition of Svatopluk as king of the Slovaks in the late 17th century (Labancová 2013, 337-371; Pilingová 2013, 371-406). In literature,

it concentrated and indelibly made it to the school textbooks in the form of the literary stereotype of Svatopluk as King of the Slovaks that Ján Hollý († 1849) depicts in his hitherto unsurpassed epic entitled *Svatopluk*, which was first published in 1833 (Hollý 1999, 178-555).

The *Všeslavica* generation also made a significant step towards understanding Svatopluk, the (Moravian-)Slovak king. Above all by historiographer Pavol Jozef Šafárik († 1861) and literary essayist Ján Kollár († 1852) (Podolan 2013, 407-520). Pavol Jozef Šafárik – the founder of modern Slavonic studies – dealt with Svatopluk in a rather innovative way for his time. In his works *History of Slavic Speech and Literature of All Dialects* (Šaffarik1826 and Šafárik 1963) and *Slavic Antiquities* (Šafárik 1837), he practically exhausted all available sources on the topic. In fact, we owe Šafárik the hitherto most comprehensive historical-critical overview of Svatopluk's entire political career. Since he understood Svatopluk's *regnum* to be Moravia, he added Moravia in the territory of present-day Slovakia and Moravia in Transdanubia to Moravia proper. Šafárik found the basis for this in the well-established interpretation of the history of Great Moravia, e.g. in Ján Tomka-Sásky's 1751 historical-geographical work *Introduction to the Ancient and Medieval Geography of Hungary (Parvus atlas Hungariae)*, (Szászki 1781) which was teaching material at Slovak lyceum schools. However, Šafárik considered the population of Moravia as being primarily Slovak. In his *Slavic Antiquities* (Okr. II. Art. IX "O Morawanech a Slowacjích"/ "On Moravians and Slovaks") he, therefore, conceptually put together old Moravia and the whole of Slovakia – including the Slovaks – in one Moravian-Slovak section. It needs to be emphasized that the Czech section constituted a separate part of the *Slavic Antiquities*. According to the founder of Slavic studies, the Moravians in southeastern Moravia went by the same name as the Slovaks: "The name, dialect, physical and moral nature of the Slovaks in the Hungarian Kingdom, [...] from times immemorial have been closest to their brothers the Moravians, whose southeast half, which spreads from the confluence of the Thaya and the Morava up to the Wallachs, goes by the name of Slovaks up to this day." / "Gméno, nářečj, tělesná i mravní powaha uherských Slowakůw, [...] od nepamětných časůw neyaužegi/najtesnejšie ge spogowal s bratry gegich Morawany, kterýchžto gihowýchodní polowice, od stoku Dyge [Dyje] s Morawou až k Walachům se táhnoucj, až do dnes gméno Slowakůw sobě příkládá." This way, brilliant Šafárik laid the dividing line between Czech and Slovak dialects somewhere in the middle of the contemporary historical land of Moravia. He was not the only one to share this opinion in Czech and Slovak linguistics (Doruľa 2016, 20-21). In Slovak historiography, Šafárik's views became the starting point for many other Slovak historians, indeed.

In Czech historiography, however, František Palacký's († 1876) *History of the Czech Nation in Bohemia and Moravia* – which already has Czechs and Moravians being one single nation – overlaid Šafárik's concept of one Slovakia-Moravia. Palacký's work first appeared in German in 1836 and was followed by a Czech revised edition in 1848. In order to give his new concept some historical and legal support, Palacký had Svatopluk marry the sister of Czech prince Borivoj in 871. Subsequently: "[...] since that time [the Czechs] have united their weapons with the Moravians against their common enemies" (Palacký 1848, 150). This, however, is nothing by Palacký's conjecture for there are absolutely no sources to support such a claim. Despite this, Palacký – who by the way studied in the Slovak cities of Trenčín and Bratislava – managed to conceptually influence not only Czech, but also part of Slovak historiography.

As far as the overall perception of Svatopluk I is concerned, no significant discrepancies can be found between Šafárik and Palacký. Šafárik just laid a bit more emphasis on Nitra being the original *regnum* of Svatopluk I at different points. As for Svatopluk's rank as a ruler, Šafárik calls him *rex* (king) adhering to the sources. However, he mostly refers to him as "Grand Prince." Interestingly, Šafárik – an evangelical – paid very little attention to Svatopluk's papal policy, but – like Ján Hollý and Ján Kollár – did not fail to emphasize every anti-German aspect of his policy.

Most 19th century *Matica slovenská* historians also contributed to embedding the image of Svatopluk as the first king of Slovaks in the historical awareness of the Slovak people. Worth mentioning are Jonáš Záborský and Frank Vítázoslav Sasínek. In their work, both historians dealt intensively with the Great Moravian period. In line with the hitherto Slovak historiographical tradition, they considered it to be the basis of historicism of Slovaks. The elder of them, Jonáš Záborský († 1876) (Marsina 2012 a, 185-187), was an extraordinarily educated and prolific author. Inexplicably, his key work on Slovak history, the *History of the Kingdom of Hungary from its Beginnings to the Time of Sigismund*, had to wait until 2010 to be published in its entirety (Záborský 2010, 24-42). Some of Záborský's key articles were published during his lifetime, though (Záborský 1873, 16-41; Záborský 1929, 15). Like Šafárik, Záborský did not hesitate to call Svatopluk's *regnum* "Moravia." Nevertheless, he did clearly point out that the population of this political unit called itself Slavs: "*They were all together Moravians and Slavs. The name Slavs belonged to them as a nation; the name Moravians as members of the Moravian empire... [...] At least that was the way the Germans understood it.*" This way he ascribed Svatopluk and the history of Great Moravia to the Slavs, i.e. to the Slovaks. On the other hand, Záborský also noticed the dual character of the Moravia-Nitra relationship, to which he refers using an expression that cannot be found anywhere else in the sources: "*the Principality of the Váh River Valley*" (*Kniežatstvo povážske*). Záborský compared the relationship between Nitra and Moravia proper to the relationship between contemporary Poland to Russia, namely as "*a never ending and incurable ulcer that torments the body.*" / "*večný nezahojiteľný vred na tele*". According to Záborský, Svatopluk began his political career precisely in the Principality of Nitra when he betrayed his uncle Rastislav. Záborský's overall assessment of Svatopluk I is, however, contradictory. On the one hand, he celebrates his role in creating the Slavic confederation in the mid-Danube region. On the other hand, he criticizes his pro-Empire policy and sees it as naive. Neither did Záborský ever manage to come to terms with Svatopluk's ecclesiastical policy oriented towards Rome and the Latin world.

Franko Vítázoslav Sasínek († 1914) was another younger historian of the *Matica slovenská* period (Hollý 2010, 145-163). Like Záborský, Sasínek was a very prolific author who dealt with Svatopluk I in his synthesizing works on the beginnings of the Kingdom of Hungary, namely the *History of the Ancient Nations in the Territory of the Present-Day Kingdom of Hungary* (Sasínek 1867, 164-173) and *the Great Moravian Empire* (Sasínek 1896, 10 onwards). Sasínek's works show some shift in their understanding of Svatopluk – against Záborský and Šafárik. This shift can be seen in the way he approaches the history of Great Moravia as such. Unlike Šafárik, Záborský and other Czech and Moravian historians, in the history of this territory Sasínek sees the history "*of three Slavic branches, the Moravians in present-day Moravia, Slovaks in the northwestern part of the Kingdom of Hungary and the Slavs on the west bank of the Danube... [...] The lands they occupied, on both banks of the Danube, had one common name: Slovakia (Sclavinia) and Great Moravia (Moravia Magna).*" / "*troch slovanských vetví, Moravanov v terajšej Morave, Slovákov v severozápadnom Uhorsku a Slovanov na západnom brehu Dunaja... [...] Krajiny od nich zaujaté, na oboch brehoch Dunaja ležiace, mali nekdý jedno spoločné meno: Slovensko (Sclavinia) a Veľká Morava (Moravia Magna)*".

When defining the Nitra Slavs, however, he elaborates on this statement: "*[...] here we perceive part of the Moravians as Slavs of Nitra.*" / "*[...] časť Moravanov bereme tuná pod názvom Slovanov nitrianskych.*" In his later work, *The Great Moravian Empire*, Sasínek dated Svatopluk's accession to the throne of Nitra to have happened in 846. In fact, he does have some legitimate reasons to do so. This was to happen in connection with the great "castling" Louis the German made among his Slavic subordinates between the Elbe and the Sava rivers after becoming King of East Franconia. As it is known, the King of the East Frankish Kingdom then replaced

Mojmir I with Rastislav, but gave Pannonia to Pribina as hereditary property, a move intended to keep Rastislav in check. On that very occasion, Svatopluk might have been given the Principality of Nitra. Sasinek's reasoning is based, among other things, on the fact that Svatopluk made peace with Carloman in 869 without his uncle Rastislav being aware of it, something he would not have been able to do had he been appointed to Nitra as one of Rastislav's vassals. In contrast to Záborský and Šafárik, Sasinek clearly defines the original *regnum* of Svatopluk I to be the Principality of Nitra.

Earlier opinions supporting the idea of Svatopluk as the king of the (early) Slovaks also found breeding ground after the establishment of the first Czech-Slovak Republic. They were the reaction to Bratislava's attempts to impose a new etatistic perception to the history of Czechoslovakia. (Vass 2011, *passim*; Ducháček 2014, *passim*). This purely political task was assigned to Václav Chaloupecký († 1951) (Chaloupecký 1922, 1-30) especially to his foremost work *The Idea of a Czechoslovak State* (Chaloupecký 1936). He introduced some major arguments supporting this new historical concept already in his most famous work, *Ancient Slovakia (Staré Slovensko)*, which was published in Bratislava in 1923 (Chaloupecký 1923). Václav Chaloupecký was a disciple of Josef Pekař († 1937) and his admiration for František Palacký was well known, too. Equally well known is the fact that Chaloupecký worked not only in the Czech lands, but was also a professor at the newly created Department of State – i.e. Czechoslovak – History at Comenius University in Slovakia's capital. Although Chaloupecký worked for over 15 years in Bratislava (1922-1938), he never stopped looking at the history of Slovakia and its inhabitants from a Czech perspective. Among other things, this reflected in his underestimating the importance Nitra and the Principality of Nitra played in Svatopluk's career. Like several other colleagues of his, Chaloupecký supported Czech linguist František Pastrnek's thesis according to which – from a linguistic point of view – Czechs, Moravians and Slovaks form one single nation. Chaloupecký endorsed this “linguistic argument” about the unity of Czechs, Moravians and Slovaks adding an “ethnographic” aspect. However, a large part of the population of present-day Slovakia living south of the Carpathians, who referred to themselves as Slovaks, especially from the central and eastern part of the country, does not really fit this concept. As a matter of fact, they show neither linguistic or any ethnographic relation with the Moravians, let alone with the Czechs. To help himself, Chaloupecký needed to elaborate on his “ethnographic” update. In practice, this meant emphasizing anything that could be put in relation to the Czechs. And so he was left with roughly the western part of Slovakia. In the end, he was forced to “squeeze” the easternmost border of the Principality of Nitra – which he otherwise recognized as the core of Svatopluk's *regnum* – to the Hron river. Also this time, he found “historical” arguments to support this claim. As a matter of fact, he simply borrowed the political thesis the first chronicler of the Czechs, Cosmas of Prague, had tailored for the Premyslids. According to Chaloupecký – from an ethnographic point of view, as well as in terms of its settlement and linguistic character – western Slovakia belonged to the Western Slavs and, therefore, “to the group of Czech tribes.” This way, he made of Svatopluk I – in principle – a Czech ruler.

As already mentioned, these and other theses from Chaloupecký's most famous work, *Ancient Slovakia*, have long been known. However, this work was not only meant to use the prism of history to argue for the period political dominance of the Czechs in the area east of the Morava River, but also to legitimize it historically and legally. In his work, Chaloupecký endorsed the delimitation of the Slovak territory (country), mainly against any possible post-Trianon historical and political revisionist attempts by the Magyars. For this reason, it was imperative for him to deal with the place Svatopluk occupies in the history of the Principality of Nitra as a historical and political entity. This task, however, collided with his notoriously irrational and condescending attitude towards any part of history that could not be labelled as Czech. In fact, the establishment of Czechoslovakia made it necessary to give everything possible a Czech – Czechoslovak – character.



This is obvious from the deriding 1745 quote by Slovak Lutheran priest Matej Markovič, which Chaloupecký included in *Ancient Slovakia* to describe the beginnings of the Slovak tradition of Svatopluk: / “And so it happened that those petty Slovaks finally got their hands on a Slovak king in a Slovak Country.” / “Tak se Slováčkovia slovenského krále jednou tiež dožili v Slovenské krajíně.” The fact that Chaloupecký placed this quote right onto the first page of his work testifies to his purpose (Chaloupecký 1923, 10-11). Although Chaloupecký did not question Svatopluk’s royal rank – in line with the hitherto Czech historiography – he refused to refer to him by the expression Slovak historiography had commonly used so far, i.e. King of Slovaks, and opted to call him “King of the Moravians” instead (Chaloupecký 1934, 61-68). Among other things, with this designation he deprived the Slovaks of their historicity.

Despite its indisputable high scholarly quality, Chaloupecký’s interpretation of the earliest history of Slovakia – i.e. but not of Slovaks! – caused resentment among Slovak scholars and students at the historical departments at Comenius University, whose understanding of Slovak history had been built on their first-hand perception of the over two-hundred-year tradition of Slovak historiography. Therefore, the community of Slovak scholars and students did not quite agree with Chaloupecký’s statist approach to the history of Slovakia and Slovaks. Daniel Rapant († 1988) – the first one to call for a distinct Slovak history (Marsina, 1998, *passim*) and the most important Slovak historian of the 20th century – strongly disagreed with Chaloupecký’s claims in his works (Rapant 1967, 28-38; (Ducháček 2011, 78-97).

However, Rapant was not the only one to challenge Chaloupecký’s idea of a “Czechoslovak” history. Of course, for those disputing this view it was imperative to re-examine the historical figure of Svatopluk I once again. The most ferocious opponent to Chaloupecký’s theses was František Hrušovský († 1956). The second Slovak professor of history at the Slovak University (today Comenius University again) in Bratislava after Daniel Rapant (Polla, 1994, 238-241) directly and indirectly dealt with Svatopluk in several works. Firstly, in his wider study *Great Moravia and Poland* (Hrušovský 1935, 289-317), which was published in the memorable proceedings *The Great Moravian Empire* in 1935. In 1939, he published *Slovak History in Matica slovenská* (Hrušovský 1939, 46-51). Even after going into exile, Hrušovský continued dealing with Svatopluk in several more or less scholarly-popularizing works (Hrušovský 1942, 23-26; Hrušovský, 1948, 173-225).

When looking at Svatopluk, Hrušovský primarily focused on his aggressive military policy, though. The image he created of Svatopluk was that of a ruthless and immoral yet pragmatic leader and conqueror who had no consideration for the cultural legacy of St. Methodius and his disciples. However, Hrušovský still considered Svatopluk to be the first Slovak king, an opinion he believed to be true until the end of his life. Today, Hrušovský’s historical work is assessed in many different ways. Among other things, he is labeled as the “court historian of the Slovak State” (Lysý 2013, 24-33). However, those who use that label seem to ignore the strong anti-German tone of his works, precisely in regard to Svatopluk. The time in which Hrušovský – a historian and politician – wrote, directly demanded greater emphasis on Svatopluk’s pro-Imperial orientation.

This makes it necessary to say that at the end of the 1930s, Hrušovský’s work contributed to the figure of Svatopluk becoming not only a token of the struggle of Slovaks for autonomy, but also a growing symbolic figure. The interpretations of the historical figure of Svatopluk were not only a reaction to the frustration caused by the discontent with the idea of a common “Czechoslovak nation” that was being imposed from above, but also reflected the growing aspirations of Slovaks for autonomy and an independent Slovakia.

With the establishment of the Slovak State on 14 March 1939 and of the Slovak Republic on 21 July 1939, the Svatopluk era became a key factor in the efforts to historically legitimize the new polity. The work *The Idea of Svatopluk’s Crown* by Štefan Polakovič († 1999) (Letz 2000,

442-446) aimed to grant this pragmatic task a “scholarly hallmark.” It was published in 1940 in *Slovenské pohľady* magazine (Polakovič 1940, 341-352). The young Slovak Republic had to obtain its historical and legal justification by means of Svatopluk. In this respect, philosopher Polakovič paid little attention to analyzing historical sources in his work and, instead, gave Svatopluk both a national and a Christian character. For this reason, Polakovič tried to wipe out any incongruities between Svatopluk and the Cyril and Methodius tradition of Slovaks. Among Slovaks, moreover, the “Idea of Svatopluk” completely replaced the “Idea of St. Stephen” Slovaks had adhered to for centuries before the Hungarian kings – i.e. kings of the Kingdom of Hungary – were turned into “Magyar” kings. By means of this newly created “Idea of Svatopluk”, Polakovič also rejected the “Idea of Wenceslas” of the Czechs. A comparative advantage of the “Idea of Svatopluk” in this respect was the fact that it originated earlier. This way Polakovič made Slovaks the oldest nation in Central Europe.

Lamentably, by putting the rule of Svatopluk I and its timeless legacy in connection with the first Slovak Republic, Polakovič turned this historical issue into an ordinary political instrument. Whatever his originally well intended purpose might have been, in the end it only harmed the study of Svatopluk in Slovakia. In fact, he actually created the “short link” between the figure of Svatopluk I and the first Slovak Republic that up to this day burdens any positive interpretation of the most important member of the Mojmirid lineage by the Slovak historians (Lysý 2015, 333-345). On the other hand, it is necessary to recognize and point out that in some of his formulations, Polakovič did hit the nail on the head. For example, when he considered the problem of integrating Svatopluk into Czech history. According to him, Czech historians: “[...] *have never accepted [Svatopluk] in their history because he has always been an alien for them and, therefore, has never enjoyed any special popularity in Czech historiography either.*” / “[...] *nepočítali do svojich dejín, lebo to bol pre nich vždy cudzinec, a preto ani u českej historiografie nenašiel zvláštnej obluby.*”

The connection between Svatopluk’s kingdom of the (early) Slovaks and WWII Slovakia did not remain unnoticed in post-war Slovak historiography. Already in 1945, the articles by literary critic and historian Michal Chorvát († 1982) in the *Nové Slovo* weekly foreshadowed a sharp change in the perception of Svatopluk (Chorvát 1945, 5-8). His critique of Svatopluk was essentially a critique of the previous “*ľudácky*” [connected with the Hlinka’s Slovak People’s Party / Hlinkova slovenská ľudová strana] – i.e. nationalistic – notion of this figure. Therefore, Chorvát saw in Rastislav a better suited historical model for the new socialist conditions than in Svatopluk. As a matter of fact, Chorvát depicted Svatopluk as a kind pro-German collaborator. The reason why Rastislav fit the new communist ideology better was his alleged inclination towards Byzantium, which Chorvát understood as an inclination eastwards, an association fallacy meaning Soviet-oriented. As a result, the communist regime in Czechoslovakia highlighted Rastislav and played down Svatopluk.

The efforts to purge Slovakia’s political and cultural life of Slovak clericalism and nationalism did not end here, though. After the country’s Catholics, any intellectual showing the slightest sign of pro-Slovak orientation followed. In fact, 1950 marked the beginning of a series of trials against the “bourgeois nationalists.” It was precisely at that time that Ján Dekan († 2007), later the founder of the Archaeological Institute at the Slovak Academy of Sciences, university teacher and academic of the Czechoslovak Academy of Sciences and a long-term dean of the Faculty of Arts at Comenius University, published in 1951 study on Svatopluk – as a kind of postscript to the previous time and a promise of a new era. This work would eventually become the canon of Marxist historiography. Dekan called it *Slovak History: The Beginnings of Slovak History and the Great Moravian Empire* (Dekan 1951, 113-153). However, when dealing with the Great Moravian period and the rule of Svatopluk, Dekan strictly avoided referring to him as “Slovak” in his work. Instead, he preferred the term “Moravian-Slavic.” This way, Dekan rejected Chaloupecký’s thesis

concerning the Czech character of the western part of 9th century Moravia and western Slovakia up to the Hron River. However, he also called into question Šafárik's model – preferred by Slovak historiography – which has the transitional “Moravian-Slovak” dialects in southwestern Moravia in the category of Slovak dialects. He argued that this population did not arrive in the area until after the fall of Great Moravia in the 10th century and especially during the 13th century colonization period.

Dekan's picture of Svatopluk remained the most complex in Slovak historiography for a long time. In line with the hitherto Slovak historiography, he considered Svatopluk to be an appanage prince of Nitra and understood the ties between Moravia and Nitra to be nothing but the “regular” relationship between two principalities that are independent from one another. Unlike older and contemporary Czech-Moravian historians, Dekan acknowledged the “*political-administrative dualism*” of the relations between Nitra and Moravia throughout the whole duration of Great Moravia. In line with the demands of his time, Dekan also condemned Svatopluk's ecclesiastical policy, in which he saw a model of reactionary Catholic clericalism. As a matter of fact, he wrote: “*If we are to refer to the progressive elements of our history and build the future of our nation on them, we will certainly not build them on the backward and collaborative tradition of Svatopluk, but rather on the heroic, as well as socially and culturally progressive traditions of Rastislav and the legacy of Cyril and Methodius.*” / “*Ak sa máme odvolávať na pokrokové prvky našich dejín a na nich budovať budúcnosť nášho ľudu, rozhodne nebudeme stavať na spiatočnickej a kolaborantskej tradícii svätoplukovskej, ale na hrdinnej a spoločensky i kultúrne pokrokovej tradícii rastislavovskej a cyrilometodskej*” (Dekan 1951, 182-183). These lines clearly show that while Ján Dekan did create the most complete picture of Svatopluk I of his time, the image he produced of this ruler was a rather dark one, certainly the result of the ideological ballast of his time. The most important feature of Dekan's work, however, is the fact that it practically became the “last word” concerning Svatopluk in Slovak historiography for years to come. Due to the increasingly strong Czechoslovakism – which was now disguised in the guards of proletarian internationalism and the infallible Marxist-Leninist dialectics of class struggle (Kamenec – K. Zavacká 1984, *passim*) – Svatopluk became a political taboo in Slovak history and in Slovakia for over two decades.

What was valid on one side of the Iron Curtain did not quite apply on the other one, though. As a matter of fact, the Slovak émigrés also managed to produce their own historians abroad. One of the most important of them is Milan Stanislav Ďurica, the ideological successor of František Hrušovský and Štefan Polakovič's Catholic line of 20th century Slovak historiography. Ďurica tried to break the “traditionalist” understanding of Great Moravia as the first common “polity” of Czechs (Moravians) and Slovaks. His speech on the topic *Slovak Nationalism in the Frame of European Development* became well known after it was presented in 1976 in Switzerland at a conference organized by the “Czechoslovak Society for Science and the Arts.” The topic of the conference was “The Philosophy of Czech and Slovak History” (Rydlo 2019, 46-47). In connection with Svatopluk, Ďurica came up with the radical and provocative idea of a Slovak monarch who annexed Bohemia after 890. In his opinion, the Czechs would never forgive Svatopluk and so, they actively contributed to the fall of Great Moravia after his death. In his works, Ďurica does not question Nitra being the starting point in Svatopluk's career. He also considers Svatopluk to be the king of the early Slovaks. However, he sees the population on both banks of the Morava River to be Slovaks. Ďurica understands the Moravians themselves to be a political representation of Slovaks, and Moravia as a polity of early Slovaks. He especially highlights Svatopluk's contribution to the development of the Moravian-Pannonian Church. He did not fail to notice Svatopluk's above-standard relations with the Holy See and, based on the way the Pope addresses Svatopluk – *unicus filius* – he follows the line of František (Francis) Dvorník and presents his hypothesis that

St. Peter's successors in Rome were considering Svatopluk as a potential candidate for the imperial throne (Ďurica 2019, 107-143).

Coincidentally, the silence Slovak Marxist medievalism kept about Svatopluk also ended definitively in the mid-1970s, more exactly in 1977. That year, Matúš Kučera published his article *On the Historical Awareness of Slovaks in the Middle Ages* in the *Historický časopis* magazine (Kučera 1977, 217-238). Analyzing medieval narratives – not only – from the Kingdom of Hungary, Kučera proved beyond doubt that the Svatopluk tradition has been the only continuous and, therefore, constructive tradition of the Slovak people since the Middle Ages. After dealing with Svatopluk in a strictly scholarly way, Kučera started to popularize this topic in the mid-1980s, more exactly with his work *Figures of Great Moravian History* (Kučera 2005, 220 onwards). After the establishment of the second Slovak Republic in 1993, Kučera – this time a politician – went back to Svatopluk – like Štefan Polakovič had done before him – looking for historical support for the new republic precisely in the most famous episode of Slovak history, i.e. the reign of King Svatopluk. It was on the occasion of the erection of the statue of Svatopluk at Bratislava Castle in 2010 that his popularizing book *King Svatopluk (830? – 846 – 894)* was published (Kučera, 2010). However, Kučera was not the only medievalist who dared deal with Svatopluk in the last years of the socialist era. Another one was Peter Ratkoš († 1987). Ratkoš had already approached Great Moravia – with extreme caution – in the early 1960s, i.e. during the Bratislava Early Spring, which brought about a new and strong Slovak national-emancipatory ethos and a revived interest in the earliest history of Slovaks (Ratkoš 1966, 7-40). Like other Slovak historians, Ratkoš was very cautious when dealing with Svatopluk since he was well aware of the “Damocles’ sword of bourgeois nationalism” that hung over those who “played” with this issue. No wonder, then, that Ratkoš’s works comply with the Marxist-Leninist spirit of history and do not question the traditionalist interpretation of Great Moravia as the first common polity of Czechs and Slovaks (Kartous 2011, 222-224). In 1965, he also published the *Sources to the History of Great Moravia* (Ratkoš 1968), i.e. translations of many of the most important sources on Great Moravia. This collection of historical sources brought Svatopluk closer to the general public. Ratkoš’s work *Slovakia in the Period of Great Moravia* was published posthumously in 1988 (Ratkoš 1988, 107-119). In it, Ratkoš also unequivocally recognizes the royal rank of Svatopluk as well as his close connection to Nitra. However – due to the fact that this monograph was published one year before the Gentle Revolution – he did not dare use the adjective “Slovak” (banned since the time of Ján Dekan) for Svatopluk *expressis verbis*. Similar to Kučera in the 1970s and 1980s, Ratkoš’s legible pro-Czech tone can be perceived when describing Svatopluk’s deeds. However, his anti-German – i.e. anti-imperialist/anti-capitalistic – thorn is also conspicuous. As for the dispute between Svatopluk and the disciples of St. Methodius, Ratkoš takes the side of the Old Slavic Church. He also tactfully circumvented the pro-Roman orientation of Svatopluk’s policy.

The next name in the list of the greatest Slovak medievalists in the recent past is that of Richard Marsina. In the year of the 1100th anniversary of the death of Svatopluk I, i.e. in the second year of existence of the second Slovak Republic, Marsina was at the backstage of an international interdisciplinary conference aimed at trying to bring Svatopluk and his era closer to today’s public (Marsina – Ruttkay, A. (ed.), 1994). Later, he also engaged in the struggle for a Slovak interpretation of Svatopluk in several of his works. The most important is perhaps his monograph *The Struggle of Methodius* (Marsina 2012b, 104-126).

In the meantime, Czech historiography kept undermining Svatopluk’s title “king” and increasingly derided the expression “early Slovaks.” In this respect, Marsina wrote: “*The title the papal documents use to address Svatopluk had a rising tendency in terms of weight / “v pápežských písomnostiach malo titulovanie Svätopluka hodnotovo vzostupnú tendenciu.*” Elsewhere he added: “*Linguistic, ethnographic and historical literature give testimony of the original ethnographic*

*affiliation of a large part of the population of today's Moravia to the Slovak ethnic group. Therefore, calling Svatopluk king of the early Slovaks can by no means be considered inappropriate.” / “O pôvodnej etnografickej príslušnosti veľkej časti obyvateľstva dnešnej Moravy k slovenskému etniku svedčí lingvistická, etnografická a historická literatúra. Teda ani formuláciu, že Svätopluk bol kráľom starých Slovákov, nemožno pokladať za nenáležitú” (Marsina 2011, 72-86).*

Marsina understands Svatopluk as forming integral part of the Nitra tradition. In this respect, his opinion clearly represents the unanimity of the older part of contemporary Slovak medievalists on Svatopluk. The Svatopluk tradition among Slovaks does not lack historical continuity and really constitutes the only long-term historical tradition of Slovaks. It is, therefore, surprising – to say the least – that some Slovak historians have now taken a challenging attitude in this respect. As a matter of fact, this tradition served to set Slovaks apart from the Magyars even within the Kingdom of Hungary. Later – in the times of Czech and communist ideological oppression – it would again play the same role. In both these periods the Svatopluk tradition was also revised and updated, an important element in the complex development that finally led to Slovakia becoming an independent country in the 20th century (Marsina 2014, 17-30).

In 1990, Ján Steinhübel concurs with the historical tradition of Svatopluk in his article *The Great Moravian Historical Tradition of the Transdanubian Slovaks* (Steinhübel 1990, 693-705). In 2004, he still stuck to the traditional interpretation of Svatopluk in his publication *The Principality of Nitra* (Steinhübel 2004, 165-186). It is necessary to point out that in this monograph, Steinhübel returned to the historical continuity of the Principality of Nitra within the Kingdom of Hungary in the same tone the *Matica Slovenská* historians had written in the nineteenth-century. As for his assessment of Svatopluk in this work, Steinhübel has not yet overcome the established interpretation of Svatopluk in Slovak historiography. He unequivocally acknowledges the role of Nitra in his deeds and, *de facto*, his royal rank (Steinhübel 2010b, 29-34). Curiously, he does not consider it important to talk about recognising it *de jure*.

The turnabout in this respect came a little later and was certainly the result not only of the influence of current Czech historiography (mostly Dušan Třeštík), but mainly to oblige with a political request and – last but not least – to please the new lords of Slovakia: the media. Steinhübel is perhaps the first medievalist in Slovak historiography to question the royal title of Svatopluk I in his work *Was Svatopluk the King of the Early Slovaks? The Inscription on the Pedestal of Svatopluk's Statue*, an article commissioned by the then Speaker of the Slovak National Council, Richard Sulík (Steinhübel 2010a, 9 pp).

His testimony provoked a sharp controversy among Slovak medievalists (Uličný 2011, 39-50; Bartl 2014, 325-334; Lysý 2014, 325-334; Marsina 2014, 17-30, etc.). I was one of those who reacted to that article (Homza 2013a, 655-669; Homza 2016b, 139-163; Homza 2016a 160-187). In 2013, I prepared and published a collection of articles on Svatopluk entitled *Svatopluk in European Writings*. More than dealing with Svatopluk as a historical figure, however, the team of authors focused on the origin and development of the Svatoplukian memory – *Legend of Svatopluk*. This expression refers to a set of narrative and pictorial sources that look at Svatopluk I retrospectively, all of them following a specific purpose. In my work as a historian, I have never stopped trying to make the general public familiar with the variable character and the numerous revisions and updates of the *Legend of Svatopluk* in the different periods (Homza 2015, 25-36; Homza 2016c, 109-120; Homza 2020, 42-67; Homza 2021a, 8-39, Homza 2021b, 79-104).

The way the image and interpretation of Svatopluk has developed in Slovak historiography shows some specific features that differentiate the way Slovaks perceive Svatopluk from the way other East-Central national historiographies look at him. They can be summarized in a few points:



1. Svatopluk began his political career in Nitra and Nitra was his capital.
2. The population of Nitra, Moravia and Transdanubia was the same. They called themselves Slavs – *Slovĕni* – and were the ancestors of present-day Slovaks.
3. In the mid-980s at the latest, Svatopluk became one of the sovereign Christian rulers of Europe. This reflects in his title, *Rex Sclavorum*, i.e. the “King of the Slavs / Slovaks,” the same title Pope Stephen V uses to address him in his letter from 885.

\*\*\*

Up to this point I identify with the arguments of that group of Slovak medievalists. So, in what respect is my understanding of the title *rex Sclavorum* different? Should the title *Rex Sclavorum* be understood as “King of the Slovaks”? I think so, but not exclusively.

To explain this subtle but substantial difference, let me start with an essay by the now almost forgotten Slovak thinker Quido Matejko († 1997). Matejko produced the most comprehensive interpretation of Svatopluk I in his article *The Political Thinking of Slovaks in the Middle Ages*. It was first published in *Slovenské pohľady* magazine in 1944 and a little later as a separate brochure (Matejko 1944, 4-46). Like Polakovič before him, Matejko also approached Svatopluk from a quite different perspective and did not limit himself to strictly focusing on the historical deeds of this ruler. Instead, he approached Svatopluk’s rule in a rather abstract way. This made his formulations timeless, undoubtedly their biggest value. Matejko’s core idea is that the political and historical development of the whole Central and East-Central Europe – and, therefore, of Slovakia and Slovaks as well – need to be understood as the result of the constant conflict between a set of particularities and a universal. Matejko describes the 9th century Slovak particularity as having three different aspects: a cultural-linguistic, a political and an ecclesiastical aspect. This multi-dimensional particularity stands in opposition to the imperial and the papal (Roman) universals. For Matejko, the cultural-linguistic aspect of the Slovak particularity is the Cyril and Methodius legacy, its political particularity is the Principality of Nitra, and its ecclesiastical particularity is the Nitra Diocese. In contrast, the imperial universal is Charlemagne’s political concept of *Renovatio imperii Romanorum*, i.e. the restoration of the Roman Empire. However, this essentially political program was to be carried out in conformity with the spiritual power in the form of an *Imperium Christianum*. The Papal universal is, in turn, the vigorous policies carried out by Pope Nicholas I (858 – 867) and his successors Hadrian II (867 – 872) and John VIII (872 – 882). For it was during their pontificates that the thesis of the primacy of the spiritual power over the secular one began to take clear shape within the church.

Matejko considered Svatopluk’s policy and, therefore, the whole political thinking of Slovaks in the Middle Ages to have a universalist character. In fact, he placed Svatopluk’s universal against all Slovak particularities of the time, as well as against any future cultural, ecclesiastical and political particularities in Central Europe. How did Matejko get such a visible and clear definition, to what extent this judgement by a young scholar – he was not thirty at the time – is a matter of intuition, enlightenment, or deep scholarly analysis is beyond my knowledge.<sup>1</sup> He, however, seems to have captured the very essence of Svatopluk’s policy, namely to create a strong Christian monarchy in the northeastern part of former *Illyricum*, which would be called Kingdom of Slavs – *Regnum Sclavorum* – after the common collective name of the dominant part of its population. This kingdom would then become an integral part of Charlemagne’s *Imperium Christianum*. The ecclesiastical sovereignty of the Kingdom of the Slavs was to be guaranteed by the Petrine See in Rome. Matejko explained the Kingdom of the Slavs’ political independence from the Empire as being the merit of Svatopluk’s clever policy, formally based on the principle of loyalty to his

<sup>1</sup> Quido Matejko as an obliterated thinker would deserve scholarly research.

Christian sovereign, the emperor. In reality, however, Svatopluk was to achieve it by means of his invincible army.

Let me – over seven decades later – elaborate on Matejko’s thesis. I completely identify with Matejko’s idea – shared by other Slovak thinkers – that for Svatopluk to be able to meet these goals, he first needed to ensure the independence of the ecclesiastical structure of his kingdom. Together with Boris from Bulgaria, Rastislav from Moravia, Kocel from Pannonia, Branimir from Croatia, and Mutimir from Serbia, also Svatopluk from Nitra belonged to those Slavic rulers of the former Roman *Illyricum* and adjacent areas who were interested in restoring the Pope’s ecclesiastical supremacy over this province (Dvornik 1935, 162-225; Betti, 2013, *passim*). Svatopluk might not have done as much to reestablish the Archdiocese of Pannonia as Kocel did, but it was him who, in the end, benefited the most from it. Indeed, after 873 Svatopluk became the pope’s commissioned political protector of Rome’s (old-)new ecclesiastical project. The project intended to extend Rome’s political influence to the territories with a predominant Slav population would go by different names in papal politics. First by Church of Illyricum, later by Church of Pannonia and, after 880, by Church of Moravia. Nevertheless, I dare say that in the end it became the Church of Slavonia, albeit its liturgy and language were Latin.<sup>2</sup>

I agree with my predecessors in claiming that the milestone for the constitution of this Slavic ecclesiastical province – although still called Holy Church of Moravia – was the year 880. For it was then that Pope John VIII († 882) – by means of the bulla *Industriae tuae* – took Svatopluk and his *regnum* under the direct protection and patronage of the Holy See. And he promoted Svatopluk to the same level as the rest of Christian rulers of Latin Europe. The document is paramount, so let me present its introductory part:

*“... We have come to know the sincerity of Your [Svatopluk’s] devotion and the desire of all Your people, which you hold towards the Apostolic See and our fatherly care [John VIII’s]. Because by the grace of God you have despised other rulers of this world, out of your most faithful love and together with your noble faithful men and all the people of your empire, you have chosen Saint Peter, prince of the apostolic church and its deputy, to be your patron, assistant and protector in all, and bend your head to his and his deputy’s protection, with your pious mind and the help of God you yearned to remain his most devoted son until your end. And for this strong faith and devotion of Yours and Your people, the Apostolic See with open arms embraces you with immense love as our only son and together with all those loyal to you, we take you into our fatherly womb as sheep of the Lord that have been entrusted to us ...”*<sup>3</sup>

<sup>2</sup> This argument is supported by the fact that when Viching was appointed bishop of Passau by Arnulf after his expulsion, the Bavarian bishops complained to Rome that Viching, with the help of Svätopluk, had established a province in Sclavinia (Sedavia). See Notae de episcopis Pataviensibus: “Hic Laureacensem ecclesiam pressit, volens provinciam dividere et auxilio Zwentenwaldi regis Moavorum in Sedavia metropolim suscitare” (Havlik 2019, 264).

<sup>3</sup> As for the original text: “[...] didicimuse (John VIII.) tuae (Svatopluk I.) devocionis sinceritatem et tocuis populi tui desiderium, quod circa sedem apostolicam et nostram paternitatem habetis. Nam divina gracia inspirante, contemptis aliis saeculi huius principibus, beatum Petrum, apostolici ordinis principem vicariumque illius, habere patronum et in omnibus adiutorem ac defensorem pariter cum nobilibus viris fidelibus tuis et cum omni populo terrae tuae amore fidelissimo elegisti et usque ad finem sub ipsius et vicarii eius defensione colla summittens, pio affectu cupis, auxiliante Domino, utpote filius devotissimus permanere. Pro qua scilicet tanta fide ac devocione tua et populi tui apostolatus nostri ulnis extensis te quasi unicum filium amore ingenti amplectimur et cum omnibus fidelibus tuis paternitatis

The further political development of this part of Europe clearly shows that the papal patronage was the fount other dynasties between the Carpathians and the Danube would draw heavily from over the next period in order to defend their political position against the successors of the Carolingians, i.e. against the political aspirations of the Empire.

On the other hand, the secular counterpart to this Slavic ecclesiastical province was to be the *Regnum Sclavorum* subordinated to Rome – just as the idea of a Slavic province derived from the original idea of *Illyricum*. Therefore, the Kingdom of the Slavs ideologically followed the political tradition of the former Roman province of *Illyricum*. The establishment of this province, headed by its own *caesar*, was part of the political plan of Diocletian's Tetrarchy, that is, the four parts of his single Roman Empire. When in 884, Charles III the Fat († 888) made Svatopluk his personal vassal on Kumenberg by Tulln<sup>4</sup> (Panic 2000, 36), the *Imperium Christianum* consisted of four main provinces (kingdoms) as well: West Franconia, Lotharingia, East Franconia and Sclavonia. And this was precisely the model Emperor Otto III would eventually get back to when he tried to renew the great program of the Carolingians and – resuming the political program *Renovatio Imperii Romanorum* – acknowledged that it would consist of four equal Christian provinces – kingdoms: *Galia, Roma, Germania* and *Sclavinia* (Fried 2001, passim).

However, to get hold of the political heritage of the Roman *Illyricum* it was imperative to acquire Pannonia. Enough has been written about how this happened. Nevertheless, most historians seem to miss the key reason why this happened. As a matter of fact, not many people have considered the motive that led Svatopluk to take this step between 882 and 884. For it meant violating the almost ten-year-old Peace of Forchheim with the East Frankish king, Louis the German. In fact, Svatopluk attacked a territory that was clearly part of the (East Frankish) Empire. It was only thanks to Svatopluk's acute military and tactical skills and to the significant military superiority he enjoyed at the time that he got away with it in the end. Moreover, this territorial annexation was eventually validated by Emperor Charles III the Fat himself on Kumenberg near Tulln (*MMFH* 1, 97). But why did Svatopluk need to conquer Pannonia?

Ancient Pannonia was heavily burdened by its ancient cultural, religious and political association with the not so remote Roman Empire. Its capital, but also the original capital of the entire prefecture of *Illyricum*, was the legendary Sirmium (present-day Sremska Mitrovica). This was the original seat of the *caesar* (junior emperor), Galerius, who was compared to Hercules. Pannonia was also the place where the *Legio VI Herculia* had been stationed. Therefore, the strategy to legitimize the most prominent ruler of the Mojmirid family and dynasty – who had recently been accepted into the family of European rulers – needed to refer directly to the Roman tradition (Noble (ed.) 2006; Reimnitz 2015). After all, the originally illegitimate rulers of the Frankish Empire – the Carolingians and Charlemagne himself – did exactly the same when he was proclaimed emperor (*Imperator Augustus*) of the restored Roman Empire. Why else would he have coins minted, on which he was depicted in the style of the former Roman emperors? The fact that he chose Aachen as his headquarters – the very same place tradition has Gaius Julius Caesar staying at and enjoying the local spas – is no coincidence either. The reason for conquering Pannonia was, thus, the very same fact that led Rome's canonic lawyers to choose Sirmium as the seat of St. Methodius. There are many other indications that could shed light on the motives that led Svatopluk to undertake his most important southern campaign.

---

nostrae gremio veluti oves domini nobis commissas recipimus vitaeque pabulo clementer nutrire optamus [...]” (Marsina, 1974, 23-24, No. 30).

<sup>4</sup> *Annales Fuldenses* 2019, 98-99. Here, note 594 contains a fairly extensive political-symbolic analysis of this act. I am of the opinion that Charles III made Svatopluk his personal vassal elevating him above the other princes of the Empire and, thus, effectively recognized his royal rank.

The fact that the *Legio VI Herculia* had been headquartered in Pannonia was well known to Pribina and his son, Koceľ. As a matter of fact, it is no coincidence that the Pribinas dedicated their most impressive church to holy martyr Hadrian, an officer of the aforementioned *Legio VI*. By the way, Pope Hadrian II also took his name after this saint. The symbolic center of *Legio VI* was Herculia / Gorsium, present-day TÁC, only 5 km away from Székesfehérvár (Alba Regia/ Stuhlweissenburg/Stoličný Belehrad) the city that would become the coronation site of the kings of Pannonia (later Kingdom of Hungary). The emblem the officers of this legion were allowed to wear on their shields was a black eagle in a red field. All these connections might or, rather, must have been known to Svatopluk as well. In fact, around 873, papal legates such as Paul, bishop of Ancona, and John, priest of Venice, are also known to have been in his court (Betti 2013, 160-161). Being knowledgeable of the old legal norms that could apply for Pannonia, they negotiated the separation of the Archdiocese of Pannonia from the Church of Salzburg and Passau. Last but certainly not least, by conquering Pannonia, Svatopluk's Kingdom of the Slavs came in immediate contact with the territories under the direct political influence of the papacy.<sup>5</sup>

Thus, in 884 Emperor Charles III the Fat formally validated the annexation of Pannonia and recognized Svatopluk as his personal vassal, an act the Roman bishops must have taken into consideration. It is in this context that Pope Stephen V (d. 891) calls Svatopluk I *rex Sclavorum* in the autumn of 885.<sup>6</sup>

To those who do not understand the symbolic code encrypted in the language used by the Diocese of Rome and tend to simplify, distort, or completely ignore its conceptual character, let me point out something that has long been well known, namely that the titles of rulers in the early Middle Ages cumulated the most important information about their holder. Each title consists of four main parts. The first is the personal proper name of the title holder, the second is the title or rank itself, the third is the name of the community the title relates to, and the fourth is the state of the grace of God of the title holder. Ildar Garipzanov, an expert on the language symbolism at the Carolingian courts, describes it as follows: “*Early medieval titles clearly express royal authority as the relationship that binds the ruler, his subjects, and God*” (Garipzanov 2008, 102). The period symbolic meaning of the address *rex Sclavorum* the Pope – the vicar of Christ on earth – uses to refer to Svatopluk, needs to be explained in present-day language. The holder of the title is Svatopluk I of the Mojmirid family. His unquestioned rank is *rex*, that is king. It is the second highest rank in the Christian Latin world after that of Emperor in the restored Roman Empire. This title, king, refers to an entity called *Sclavi* in Latin, that is Slavs in general. The third side of this relationship is God, which is why “king by the Grace of God” (*Dei gratia rex*) is usually added to the title of early medieval rulers (Havlík 1965, 116-122).

<sup>5</sup> The fact that Svatopluk I was held in high esteem by the papacy is not only evidenced by the formal way the popes addressed him, such as *unicus filius* (“only son”) or *dilectus filius* (“beloved son”), but also by the fact that they assigned him certain diplomatic missions. For example, when he met Arnulf in 890 on Mount Omuntesperch (Amandsberg = Mount of St. Amand?) in Pannonia, Svatopluk – acting on behalf of the Pope – urged his brother-in-law to charge to Italy (Annales Fuldenses 2019, 100).

<sup>6</sup> In his letter “*Quia te zelo...*” from 885, Pope Stephen V calls Svatopluk by the title “*rex Sclavorum.*” (Marsina 1974, 27-29, No. 35). The authenticity of this letter has never been questioned. Svatopluk's exceptional position in the system Charlemagne's late Frankish Empire was enhanced by the fact that he was the godfather of Arnulf's eldest son, who was named Svatopluk after him, but also by his marriage to a member of the Carolingians, Arnulf's sister, who is aptly known as Gizela by tradition. For more on this topic, See Ioannis Aventini Annales ducum Baioariae: “*Suatebogus Gisalam sororem Arionulphi uxorem duxit, filium Arionulphi ex concubina genitum lustrali die arrogat.*” (Ioannis Aventini Annales ducum Baioariae 2019, 409).

Now let us have a look at the name Slavs – *Slovāni* / *Sloveni* / *словѣне*. In my opinion, this term needs to be understood not only as the ancestors of present-day Slovaks and Moravians, but as all the subjects of Svatopluk without any further distinction. The denomination of the community the royal title of Svatopluk refers to – similar to the contemporary denominations of the other kings of the then Latin world – mostly represent a generalized abstract form of the current composition or structure of the entire population of the kingdom. In some respects, however, they certainly reflect the dominant position of some of its parts. Let me illustrate this in the example of the Latin title of the kings of East Franconia, namely *rex Francorum orientalium*. We know from other sources that the kings of East Franconia ruled not only over Franks, but over Bavarians, different Slavic tribes, Saxons and others as well.<sup>7</sup> Likewise, Svatopluk did not rule just people who called themselves Slavs. In fact, the people he ruled over in Pannonia, as well as in Moravia, the Principality of Nitra and Transdanubia, included Bavarians, Jews and descendants of the late Roman population. On the other hand, we cannot forget that present-day scholarship acknowledges the formative character of this type of abstract denominations of communities (Garipzanov 2008, 102). So, it is not so important that all the inhabitants of the Kingdom of the Slavs call themselves Slavs, but the fact that had this kingdom persisted, they might have one day come to call themselves so.

Svatopluk I – along with the ruler of the Bulgarians, Boris – must be considered the most influential ruler of 9th century East-Central Europe. Unlike Boris, however, Svatopluk's clear pro-Latin orientation remains unquestionable. The road to changing the original papal plan to restore its sovereignty over *Illyricum* – which this time is to be called Kingdom of the Slavs – opened again in the 880s. However, the powerful cultural and religious particularity of the Methodius Church and the various political particularities of the newly annexed territories and their centrifugal forces might have been hurdles on this road.

The sudden and radical change in the papacy's attitude towards this "anomaly" in the Western Church also contributed to Old-Church Slavonic being forbidden as a liturgical language. It personified in Pope Stephen V. This is the reason why, after the death of St. Methodius on 6 April 885, Svatopluk tried to get rid not only of this cultural and religious peculiarity, but also of all the disciples of St. Methodius, led by St. Gorazd. He assigned this task to Bishop Viching of Nitra, who was also put in charge of the Slavic Ecclesiastical Province. By appointing Viching – a Latin bishop – to the position of administrator of the Slavic ecclesiastical province, but not as its archbishop. On the other hand, Svatopluk by this act also disrupted the ecclesial particularity the Nitra diocese had enjoyed against archbishop St. Methodius since its establishment in 880.

After his coronation in Székesfehérvár (Stoličný Belehrad) in 885 by papal legate Cardinal Honorius(?) (Homza 2021b, 95-96), Svatopluk had only one issue to deal with: the archaic political particularities that had remained latent in his newly constituted *Regnum Sclavorum*. Centralizing the power of a dynasty in a culturally, religiously and politically heterogeneous environment may have many forms. The use of violence is the fastest, but not always the most effective. This time, Svatopluk's decision does not seem to have been well judged. The way the *Annals of Fulda* describe the brutality Svatopluk used against the elites of the Pannonian principality constitute enough evidence for this claim.<sup>8</sup> In fact, the inappropriate force Svatopluk used can also be seen in the fact that just two years after his death in 894, the leaders of the Czechs and Sorbs were already trying to get back to the bosom of the East Frankish Kingdom. Interestingly, these dangerous centrifugal forces from the annexed territories (Vistula, Pannonia, Bohemia, Sorb Lusatia, etc.)

<sup>7</sup> For example, Prince Rastislav is sentenced to death by the Franks, the Bavarians, as well as the Slavs (*Annales Fuldenses* 2019, 85).

<sup>8</sup> *Annales Fuldenses* 2019, 98.



had not manifested themselves in any significant way while Svatopluk was still alive. This might have been because Svatopluk always managed to formalize his authority over the annexed territories politically and legally. Textbook examples of this are the treaties he concluded with the kings of East Franconia, Louis the German – Forchheim (874), Charles III the Fat – Kaumberg, Tulln (884) and Arnulf – Omuntesperch (890).

However, the unexpected death of Svatopluk in 894, the subsequent extinction of the Mojmirid family and the almost nine-decades-long interregnum on the mid-Danube, did not mean that Rome had forgot its plan to restore *Illyricum – Regnum Sclavorum* under the protection of St. Peter's successors. Around 1001, the Nitra – *Cisdanubia* – and the former Balaton – *Transdanubia* – principalities united to give origin to the Kingdom of Pannonia, which would eventually be known as the Kingdom of Hungary. How the Kingdom of Pannonia became the Kingdom of Hungary is a specific issue that needs to be considered elsewhere (Homza 2019, 7-35). Similarly, it will be necessary to consider up to what extent the concept of *Sclavinia* (Illyria/ Illiryum) – recognized by Rome – persisted as a parallel program among the ecclesiastical and secular elites between the Adriatic and the Carpathians in the 13th and following centuries.

Certainly, the new dynasties that emerged in East-Central Europe in the second half of the 9th century did not forget the political idea of the *Regnum Sclavorum* and Svatopluk as its protagonist. As a matter of fact, it is no coincidence that the ambitious Polish king Mieszko I († 992) named one of his sons Svatopluk. So did Vladimir the Great († 1015) of Old Rus' at about the same time. Neither did the Nitra Arpads forget Svatopluk. In fact, they concentrated all their political imagination in the legend that has King Svatopluk's sword buried in mount Zobor above Nitra (Homza 2013b, 68, 77 and 98). As is well known, it was from Nitra that Svatopluk set off to take possession of the central Moravian throne, and it was also from Nitra that he managed to unite the geopolitical territory between the Carpathians and the lower Danube under his rule when he occupied Pannonia. Nitra was then the center from which the princes and kings of Pannonia, Stephen I († 1038), Bela I († 1063), Gejza I († 1077) and Ladislaus I († 1095) would eventually unify these territories as well. Failing to emphasize the position Nitra – and, therefore, Slovaks – occupy in the Tradition of Svatopluk is, therefore, out of the question.

That being so, what should be the exact wording of the inscription on the pedestal of the statue of Svatopluk I at Bratislava Castle? As already indicated, the legitimacy of Svatopluk's rule was built on three basic pillars. First and most important is the fact that the Holy See took his *regnum* under its patronage, so Svatopluk was certainly a ruler *gratia Dei* – by the grace of God. Second to it is Svatopluk's formal loyalty towards the restored Roman Empire, which is best described by the Latin word *rex*. And third, his title refers to the political community of the Slavs. Svatopluk was, therefore, king of the Slavs by the grace of God. In Latin SVENTIBALDUS GRATIA DEI REX SCLAVORUM. This wording comprehends most of the symbolism Svatopluk I represents. In fact, it best reflects the internal power lines of his rule. It also adequately reconciles the distinct historical tradition of the Slovak nation and country and the significant position Svatopluk occupies in the history of Europe.

## REFERENCES

- Annales Fuldenses*. 2019. Annales Fuldenses. In Dáša Bartoňková et al. (ed. and trans.). *Magnae Moraviae Fontes Historici*. Vol. 1, 3rd ed. Praha, 67-112.
- Bartl, Július. 2014. Opäť o kráľovskom titule Svätöpluka. In *Historický časopis* 62/2, 325-334.
- Betti, Madallena. 2013. *The Making of Christian Moravia (858 – 882): Papal Power and Political Reality*. Leiden – Boston.

- Dekan, Ján.* 1951. Slovenské dejiny. Vol. 2: Začiatky slovenských dejín a Ríša veľkomoravská. Vol. 2. Bratislava, 113–183.
- Doruľa, Ján.* 2016. Odkaz diela Jána Stanislava. In Doruľa, Ján – Žeňuch, Peter (eds). Ján Stanislav a slovenská slavistika. Bratislava, 11-24.
- Ducháček, Milan.* 2011. Václav Chaloupecký a Daniel Rapant – trauma z blízkosti. In Forum Historiae 5/1, 78-97.
- Ducháček, Milan.* 2014. Václav Chaloupecký: hledání československých dějin. Praha.
- Ďurica, Milan S.* 2019. Sv. Konštantín a Metod: Dielo a dedičstvo u Slovákov In M. Rydlo, Jozef (ed.). Scripsi vobis. Vol. 2: Výber z celoživotného diela slovenského historika Milana S. Ďuricu. Bratislava, 107-143.
- Dvorník, František.* 1935. Metodova diecéza a boj o Illyricum. In Stanislav. Ján (ed.). Ríša veľkomoravská. Praha, 162-225
- Fried, Johannes.* 2001. *Otto III. und Boleslaw Chrobry: Das Widmungsbild des Aachener Evangeliiars, der „Akt von Gnesen“ und das frühe polnische und ungarische Königtum: Eine Bildanalyse und ihre historischen Folgen.* Stuttgart.
- Garipzanov, Ildar H.* 2008. The Symbolic Language of Authority in the Carolingian World (c. 751-877). Leiden – Boston.
- Havlík, Lubomír.* 1965. The Relationship between the Great Moravian Empire and the Papal Court in the Years 880 – 885 A.D. In Byzantinoslavica 26, 100-122, 116-122.
- Havlík, Lubomír (ed. and trans.),* 2019. Notae de episcopis Pataviensibus. In Dáša Bartoňková et al. Magnae Moraviae Fontes Historici. Vol. 1, 3rd ed. Praha, 260-264.
- Hollý, Ján.* 1999. Dielo II. Štíbraný, Ján – Turčány, Viliam (eds.). Bratislava, 178-555.
- Hollý, Karol.* 2010. Franko Vítazoslav Sasinek as the ‘historiographer of Slovaks’. In Leidschrift 25, 145-163.
- Homza, Martin.* 2013a. O kráľovskom titule Svätopluka I. († 894). In Historický časopis 61/4, 655-669.
- Homza, Martin.* 2013b. Stredoveké korene svätoplukovskej tradície u Slovákov (čierna a biela svätoplukovská legenda). In Homza, Martin et al. Svätopluk v európskom písomníctve: Štúdie z dejín svätoplukovskej legendy. Bratislava, 48-141.
- Homza, Martin,* 2015. La Grande Moravia tra Occidente e Oriente. In Hrabovec, Emília – Patti, Pierantonio (eds.) I santi Cirillo e Metodio e la loro eredità religiosa e culturale ponte tra Oriente e Occidente: raccolta di studi in occasione del 1150 anniversario della missione dei santi Cirillo e Metodio nella Grande Moravia (863 – 2013). Città del Vaticano, 25-36.
- Homza, Martin.* 2016a. Back to the Subject of the Royal Title of Svätopluk I, or Reply to Ján Steinhübel and Other Present and Past Antidico Svätoplukians. In Slovak Studies 2/1-2, 160-187.
- Homza, Martin.* 2016b. Ešte raz k téme kráľovského titulu pre Svätopluka I. alebo odpoveď na odpoveď Jána Steinhübela, ale aj iným súčasným aj minulým antidicosvätoplukiánom. In Historický zborník 26/1, 139-163.
- Homza, Martin.* 2016c. Some notes on the deliberate actualisation of the character of Svatopluk I (king of the Slavs) in European narratives. In Atti dell’Accademia Polacca 5, 109-120.
- Homza, Martin.* 2019. Rus’ and the Russians – Hungary and the Hungarians an attempted parallel. In Slovak Studies 5/1-2, 7-35.
- Homza, Martin.* 2020. Manufacturing of history alebo o „výrobe“ pamäte v stredoveku prípad Svatopluk. In Operačná a externá pamäť v umení. Bratislava, 42-67.
- Homza, Martin.* 2021a. Svätoplukovská imaginácia a vznik starej Rusi. In Slovenský časopis historický 1/1, 8-39.

- Homza, Martin. 2021b.* Имеет или не имеет IX. глава Gesta regum Sclavorum панноно-великоморавское происхождение? / Does or does not the 9th chapter of the Gesta regum Sclavorum have a Pannonian-Great Moravian origin? In *Studia Slavica et Balcanica Petropolitana* 30/2, 79-104.
- Hrušovský, František. 1935.* Velká Morava a Poľsko. In Stanislav, Ján (ed.). *Ríša veľkomoravská*. Praha, 289-317.
- Hrušovský, František. 1939.* Slovenské dejiny. Martin.
- Hrušovský, František. 1942.* Obrázkové slovenské dejiny. Martin.
- Hrušovský, František. 1948.* Slovenskí vladári. Scramtom [Pa].
- Chaloupecký, Václav. 1922.* Československé dějiny. (Rozšířená úvodní přednáška o dějinách národa československého na Komenského universitě v Bratislavě). In *Český časopis historický* 28/1-2, 1-30.
- Chaloupecký, Václav. 1923.* Staré Slovensko. Bratislava.
- Chaloupecký, Václav. 1934.* Svatopluk, Král moravský. In Stloukal, Karel (ed.). *Tvůrcové dějin*. Vol. 2. Praha, 61-68.
- Chaloupecký, Václav. 1936.* Idea československého státu. Vol. 1-2. Praha.
- Chorvát, Michal. 1945.* Nie Svätopluk, ale Rastislav! In *Nové slovo* 2/6, 6 July, 5-8.
- Ioannis Aventini Annales ducum Baioariae. 2019.* Ioannis Aventini Annales ducum Baioariae. In Dáša Bartoňková et al. *Magnae Moraviae Fontes Historici*. Vol. 1, 3rd ed. Praha, 384-423.
- Kamenec, Ivan – Zavacká, Katarína. 1984.* Začiatky marxistického historického myslenia na Slovensku: historizmus a jeho úloha v slovenskom revolučnom robotníckom hnutí. Bratislava.
- Kartous, Peter. 2011.* Nedožitá deväťdesiatiny Petra Ratkoša. In *Historický zborník* 22, 222-224.
- Kučera, Matúš. 2005.* Postavy veľkomoravskej histórie. Bratislava.
- Kučera, Matúš. 2010.* Kráľ Svatopluk (830? – 846 – 894). Martin.
- Kučera, Matúš. 1977.* O historickom vedomí Slovákov v stredoveku. In *Historický časopis* 25, 217-238.
- Labancová, Nadá. 2013.* Svätoplukovská tradícia v slovenskej historiografii v 17. a v prvej polovici 18. storočia. In Homza, Martin et al. *Svatopluk v európskom písomníctve: Štúdie z dejín svätoplukovskej legendy*. Bratislava, 337-371.
- Letz, Ján. 2000.* Nad uzavretým živom, no otvoreným dielom slovenského kresťanského filozofa Štefana Polakoviča. In *Viera a život* 10/4, 442-466.
- Lysý, Miroslav. 2014.* Moravia, Mojmírovci a Franská ríša. Bratislava, 227-249.
- Lysý, Miroslav. 2013.* Tituly Veľkomoravských panovníkov. In *Historia et theoria iuris* 5/1, 24-33.
- Lysý, Miroslav. 2015.* I Svatopluk zaslúžil sa o Slovenský štát: Používanie stredovekých symbolov v 20. a 21. storočí. In *Historický časopis* 63/2, 333-345.
- Marsina, Richard (ed.). 1974.* Codex diplomaticus et epistolaris Slovaciae. Vol. 1. Bratislava.
- Marsina, Richard. 1994.* The 1100th Anniversary of the Death of Prince or King Svatopluk. In *Human Affairs* 4/2, 161-169.
- Marsina, Richard (ed.). 1998.* Historik Daniel Rapant – život a dielo (1897 – 1988 – 1997). Martin.
- Marsina, Richard. 1997.* Svätopluk, legenda a skutočnosť. In Marsina, Richard – Alexander Ruttkey (eds). *Svatopluk 894-1994: Materiály z konferencie organizovanej Archeologickým ústavom SAV v Nitre v spolupráci so Slovenskou historickou spoločnosťou pri SAV*. Nitra, 155-165.
- Marsina, Richard. 2011.* Svätopluk – Panovník Slovenov. In Richard Marsina – Peter Mulík (eds.). *Etnogenéza Slovákov: Kto sme a aké je naše meno*. Martin, 72-86.
- Marsina, Richard. 2012a.* Jonáš Záborský (1812 – 1876). In *Historický zborník* 23, 185-187.
- Marsina, Richard. 2012b.* Metodov boj. Bratislava, 104-126.

- Marsina, Richard.* 2014. Knieža či kráľ Svatopluk a slovenské dejiny. In *Historický zborník* 24, 17-30.
- Marsina, Richard – Ruttkay, Alexander (ed.).* 1997. Svatopluk 894 – 1994: Materiály z konferencie organizovanej Archeologickým ústavom SAV v Nitre v spolupráci so Slovenskou historickou spoločnosťou pri SAV. Nitra.
- Matejko, Quido,* 1944. Z politického myslenia Slovákov v stredoveku. In *Slovenské pohľady* 60, 4-46.
- Noble, Thomas F. X. (ed.)* 2006. *From Roman Provinces to Medieval Kingdom.* London – New York.
- Palacký, František.* 1848. *Dějiny národu českého w Čechách a w Moravě: Dle původních pramenů.* Vol. 1/1: Od prwówečnosti až do roku 1135. Praha.
- Panic, Idzi.* 2000. *Ostatnie lata Wielkich Moraw.* Katowice.
- Pillingová, Martina.* 2013. Svätoplukovská tradícia u Slovákov v druhej polovici 18. storočia. In Homza, Martin et al. *Svatopluk v európskom písomníctve: Štúdie z dejín svätoplukovskej legendy.* Bratislava, 371-406.
- Podolan, Peter.* 2013. Svätopluk v slovenskej historiografii 19. storočia. In Homza, Martin et al. *Svatopluk v európskom písomníctve: Štúdie z dejín svätoplukovskej legendy.* Bratislava, 407-520.
- Polakovič, Štefan.* 1940. Idea Svätoplukovskej koruny (O symbole dejín). In *Slovenské pohľady* 56, 341-352.
- Polla, Belo.* 1994. František Hrušovský ako exilový historik. In *Verbum* 5/4, 238-241.
- Rapant, Daniel.* 1967. Slováci v dejinách. Retrospektíva a perspektívy. In *Slovenské pohľady* 83/4, 28-38.
- Ratkoš, Peter (ed. and trans.).* 1968. *Pramene k dejinám Veľkej Moravy.* Bratislava.
- Ratkoš, Peter,* 1966. Postavenie slovenskej národnosti v stredovekom Uhorsku. In Mesároš, Július (ed.). *Slováci a ich národný vývin: Sborník materiálov z 5. sjazdu slovenských historikov v Banskej Bystrici.* Bratislava, 7-40.
- Ratkoš, Peter.* 1988. *Slovensko v dobe veľkomoravskej.* Košice.
- Reimitz, Helmut.* 2015. *History, Frankish Identity and the Framing of Western Ethnicity,* 550 – 850. Cambridge.
- Rydlo, Jozef M.* 2019. Učenec z Padovy – muž, ktorý vrátil Slovákom ich národné dejiny. In Rydlo, Jozef M. (ed.). *Scripti vobis: Vol. 1: Výber z celoživotného diela slovenského historika Milana S. Ďuricu.* Bratislava, 46-47.
- Sasinek, Franko V.* 1867. *Dejiny drevných národov na území terajšieho Uhorska.* Skalica.
- Sasinek, Franko V.* 1868. *Dejiny počiatkov terajšieho Uhorska.* Skalica.
- Sasinek, Franko V.* 1875. *Die Slowaken: Eine ethnographische Skizze.* Turec Sct. Martin.
- Sasinek, Franko V.* 1896 *Država veľkomoravská.* Ružomberok.
- Schaffarik, Paul Joseph.* 1826. *Geschichte der slawische Sprache und Literatur nach allen Mundarten.* Ofen.
- Steinhübel, Ján,* 2013. Bol alebo nebol Svätopluk kráľom? In *Historický časopis* 61/4, 671-685.
- Steinhübel, Ján.* 2004. Nitrianske kniežatstvo: Počiatky stredovekého Slovenska: Rozprávanie o dejinách nášho územia a okolitých krajín od sťahovania národov do začiatku 12. storočia. Bratislava, 165-186.
- Steinhübel, Ján.* 1990b. Veľkomoravská historická tradícia zadunajských Slovákov. In *Historický časopis* 33, 693-705.
- Steinhübel, Ján.* 2010a. Bol Svatopluk kráľom starých Slovákov? Nápis na podstavci Svätoplukovej sochy: Posudok pre Predsedu Národnej Rady Slovenskej Republiky [s. l.], 9

- Steinhübel, Ján. 2010b.* S chýrom i mocou kráľa: Svatopluk I. In Višváder, František – Segeš, Vladimír (eds.). *Kniha kráľov*, 4th ed. Bratislava, 29-34.
- Szaszky, Johannes Tomka. 1781.* *M Moraviae pars per Hunniam Occidentalem Extensa*. Possonii 1751. In *Introductio in Geographiam Hungariae antiquii et medii aevi e veteribus monumentis eruta et VI. tabulis illustrata*. Posonii.
- Šafárik, Pavol Jozef. 1963.* Dejiny slovanského jazyka a literatúry všetkých nárečí. Valéria Betáková – Rudolf Beták – Valéria Betáková (trans.); Rosenbaum, Karol – Beták, Rudolf (eds.). Bratislava.
- Šafarjk, Pavel Jozef. 1837.* *Slowanské starožitnosti*. Praha, 793-831.
- Uličný, Ferdinand. 2011.* Panovník Svatopluk I. – knieža či kráľ? In *Studia historica Tyrnaviensia* 11-12, 39-50.
- Vaš, Martin. 2011.* Slovenská otázka v 1. ČSR (1918 – 1938). Martin.
- Záborský, Jonáš. 1873.* Slováci a ich deje v IX. století. In *Letopis Matice slovenskej* 10, 16-41.
- Záborský, Jonáš. 1929.* Dejiny Veľkej Moravy a počiatky Uhorska. Turčiansky svätý Martin.
- Záborský, Jonáš. 2010.* Dejiny kráľovstva uhorského od počiatkov do časov Žigmundových. Timotej Kubiš (ed.) Bratislava.

## Websites

<http://zaborsky.blogspot.com/> (quote from the Internet 10 February 2021).

prof. Martin Homza, Dr.  
Comenius University Bratislava  
Faculty of Arts  
Department of Slovak History  
Gondova 2  
811 02 Bratislava  
Slovakia  
martin.homza@uniba.sk  
ORCID ID: 0000-0002-9557-0908  
WOS Researcher ID: GMW-7722-2022  
SCOPUS Author ID: ID 56043614800



# THE OLDEST LEGEND OF THE LIFE OF ST. ANTHONY OF PADUA *LEGENDA ASSIDUA* OR *PRIMA* IN CROATO-GLAGOLITIC BREVIARIES

Ana Mihaljević – Igor Medić

DOI: 10.17846/CL.2022.15.2.35-59

**Abstract:** MIHALJEVIĆ, Ana – MEDIĆ, Igor. *The Oldest Legend of the Life of St. Anthony of Padua Legenda Assidua or Prima in Croato-Glagolitic Breviaries*. Parts of the *Legenda Assidua* or *Prima*, the oldest legend about the life of St. Anthony of Padua, form a part of the service in honor of St. Anthony. The service has been preserved in 17 Croato-Glagolitic breviaries (Bar, Dab, Hum, Ber<sub>1</sub>, Ber<sub>2</sub>, Mosk, N<sub>1</sub>, Vat<sub>10</sub>, Vat<sub>19</sub>, Vat<sub>6</sub>, Pm, Met, Mavr, Rom, Pt, Broz, N<sub>2</sub>). As St. Anthony of Padua lived in the 13th century and was a saint celebrated only by the Western Church, Croato-Glagolitic scribes could not use an older Slavonic text, nor could they translate the text from an eastern protograph. They had to translate the text from Latin. In this paper, all preserved texts are compared, and their features are analyzed on all linguistic levels. Textological and linguistic differences and similarities are determined. Croatian Church Slavonic texts are compared with the Latin text, and translation techniques and translator's knowledge of Latin are analyzed. The analysis focuses on the syntactic and lexical levels because they are crucial for determining the relation between Croatian Church Slavonic texts and their Latin protograph.

**Keywords:** *Legenda Assidua* or *Prima*, *St. Anthony of Padua*, *Croato-Glagolitic breviaries*, *Croatian Church Slavonic*, *Latin*

## Introduction

St. Anthony of Padua is one of the most venerated saints in Croatia<sup>1</sup> and in the world. His popularity is reflected in the fact that he is often called the saint of the whole world. He was born around 1195 in Lisbon and died on June 13th, 1231, in Aracella, near Padua. His name was Fernando Martins de Bulhões or Fernando Martim de Bulhões e Taveira Azevedo and he was a member of Portuguese nobility. After childhood, he first became part of the Augustinian monastery near Lisbon at the age of fifteen. He devoted himself to *Lectio divina* but then moved to the monastery of St. Cross in Coimbra. There he was ordained and later entered the Franciscan order and changed his name to Anthony. He wanted to commit himself to missionary work among the Moors but returned home because of illness. He preached and taught in Italy and France. He passed away in 1231 in Padua at the age of only 36. He was declared a saint by Pope Gregory IX on May 30th, 1232. In the year 1946, he was proclaimed a Church teacher.<sup>2</sup> Service in his honor is held on the day of his death – June 13th. After his death, many texts about his life appeared. According to Angeles García del Borbolla (2002), the hagiographic texts were produced for several reasons: to celebrate the memory of a saint, to perpetuate models of the Christian life, to affirm the legitimacy of an

<sup>1</sup> For details on the veneration of St. Anthony in Croatia, see, e.g., Dragić 2018; Belaj 2004; Kudiš 2016. On the adoration of the saint by the Glagolites, see Runje 1995-1996.

<sup>2</sup> For a detailed chronology of St. Anthony's life, see Beltrán 1999.

ecclesiastical institution, and to transmit paradigms. Legends also served as a form of connecting the fraternity amid raising conflicts.<sup>3</sup>

Hagiographical texts occupy an important place in the Croato-Glagolitic corpus. Badurina Stipčević (2019, 26) stated that the number of fragments of legends suggested that there were once complete legends and entire collections of hagiographic biographies and passions, and Grabar (1977, 95) stressed the importance of Biblical apocrypha and legends about saints' lives.

### Latin *Legenda Assidua*

*Legenda Assidua* or *Legenda Prima* is the most famous legend about St. Anthony's life. This text is considered to have influenced to a great extent all later texts about his life. The text was probably written in 1232, only a few months after his canonization. The legend is called *Assidua* after the first word of the text. The author of the legend is unknown<sup>4</sup> but is considered a Franciscan who was in the same monastery as St. Anthony and was probably somehow connected to Padua.<sup>5</sup> In the prologue, the author says that he has witnessed many events from St. Anthony's life but did not participate in all of them. The bishop of Lisbon Soeiro II. Viegas (died in 1232) and the minister general of the Franciscan order friar Giovanni Parenti (died in 1250) are assumed to be the witnesses of the events the author had not seen himself (Damjanović 1984, 6-7). The author also uses the writings of the canonization from which he took the reports on St. Anthony's miracles. The legend was very popular and read in the Middle Ages and later up to the present day.<sup>6</sup> The most comprehensive editions of the legend can be found in the codices from the Alcobaza monastery, kept today in the library of Lisbon. There are also several manuscripts called Parisian and English, which contain texts that mostly correspond to the text from the Alcobaza codices. The third group includes manuscripts, the source of which is unknown and hard to determine. For further information on these three groups of manuscripts and relations between them, see Cessi (1936); for the differences between the texts, see De Paris (1890). The legend has been criticized because it omits some parts of St. Anthony's life. Although the author is generally considered to be unknown, there have been many theories on the authorship and many misattributions in history. The *Legend* has been attributed to Tommaso da Celano, the author of *Vita I di S. Francesco*, because of stylistic similarities of these two texts, to Tommaso da Pavia because of the similarities to his *Dialogus de gestis Sanctorum fratrum minorum*, to b. Giovanni Peckham, S. Bonaventura, friar Giovanni da Cremona, to name a few.<sup>7</sup> Due to the incredible popularity of St. Anthony, only a couple of years after *Assidua*, the second legend appeared – *Legenda Secunda* or *Anonyma*, today sometimes attributed to the author of the most famous service in honor of the saint – Guliano da Spira.<sup>8</sup> It is considered only a literary refinement of *Assidua*<sup>9</sup> and adds only the appearance of

<sup>3</sup> Cf. *a hagiografia servia como uma forma de unificar a fraternidade em uma realidade de conflitos em uma tentativa de resgatar a identidade do movimento*. (Camacho 2018, 169).

<sup>4</sup> About the authorship of the legend, see e.g. Kerval 1905., Gamboso 1981, Camacho 2018.

<sup>5</sup> Tilatti 1996, 45.

<sup>6</sup> The popularity of the legend is reflected in the fact that there are many translations of the legend into Croatian and other European languages (e.g., Anonymus author 1232, Damjanović 1984, Cessi 1936, Pavanello 1946, Vida primeira 1996, Vita prima 1981, Vita et miracula. 1830, etc.), and many texts written about this saint. For the bibliography of texts written about St. Anthony in Croatian until 1995, see Rogulja 1995 – 1996.

<sup>7</sup> Cf. Pavanello 1946, 11.

<sup>8</sup> Pavanello 1946, 15; Tilatti 1996, 51.

<sup>9</sup> Cf. *rifacimento litterario* (Pavanello 1946, 15).

St. Francis during St. Anthony's sermon in Arles. After this legend, several new legends appeared, all mostly following *Assidua*: legend about St. Anthony's life in *Dialogus de gestis Sanctorum fratrum minorum* by friar Tommaso da Pavia; *Benignitas* by the unknown author; a short legend called *Fiorentina*; *Raymundina* by Pietro Raymondi da S. Romano; *Rigaldina* by Giovanni Rigauld. St. Anthony's miracles were described in *Liber miraculorum* from around 1370. The saint's life was also described in *Vite* and *Trattato intorno ai miracoli di S. Francesco* by friar Tomaso da Celano, in *Delle conformità tra la vita di S. Francesco e quella di N. Signore*, etc.<sup>10</sup>

*Legenda Assidua* begins with the prologue in which the author states how and why he wrote this legend and says that the legend has two parts. The first part contains some of the most important episodes from the saint's life, and in the second part, the author narrates St. Anthony's miracles after his death.<sup>11</sup>

### **Legenda Assidua in Croato-Glagolitic braviaris**

Since St. Anthony lived in the 13th century and is venerated only in the Catholic Church, Croatian Glagolites could not take the text over from an older Slavic source nor from the East but had to translate it from Latin.

The translation of parts of *Legenda Assidua* is preserved as a part of the *Service in honor of St. Anthony* (*v' nsv(e)č(e)rè s(veta)go antona*). The text has been preserved in 17 Croato-Glagolitic breviaries in the *Proprium sanctorum*. The breviaries are the following: Pm 219a – 219c; Vat<sub>6</sub> 116d – 118b; Ber<sub>1</sub> 58b – 61b; Mosk 143c – 145c; Met 314c – 317a; N<sub>1</sub> 348a – 349d; Mav 232c – 233b; Hum 58d – 61a; Vat<sub>19</sub> 297b – 298a; Vat<sub>10</sub> 328d – 329d; Dab 231b – 232c; N<sub>2</sub> 428a – 429b; Rom 360v – 361v; Ber<sub>2</sub> 61d – 65a; Pt 276a – 277a; Bar 348c – 350c; Broz 340c – 342d.<sup>12</sup> The legend does not appear in the following breviaries that have *Proprium sanctorum*: *IV. Vrbnik breviary* (Vb<sub>4</sub>) from the 14th century, *Bribir breviary* (Brib) from 1470, and *Vinodol breviary* (Vinod) from 1485. None of the three breviaries include services from that part of the year. Parts of Vb<sub>4</sub> have not been preserved, Brib ends on the day of Saint Agatha on February 5th, and Vinod does not have the text until the day of Saint John the Baptist on June 24th.

The Croato-Glagolitic text is a translation of the beginning of the first part of the legend, and the full text ends with the saint's wish to become a martyr.<sup>13</sup> In this part, it is stated that there was a city called Lisbon in the eastern part of the kingdom of Portugal "at the end of the world" that the famous Ulysses founded. In that city, there was a church dedicated to the Virgin Mary in which the body of St. Vincent was kept. The house of Anthony's parents was in the western part of the city near the church entrance. They became parents in the prime of their youth and named their son Fernando. He began his studies in the Church of Virgin Mary, where he studied the *Scripture*. St. Anthony lived with his parents until the age of fifteen. He successfully overcame bodily urges, lust, and other weaknesses. He withdrew from the world he considered sinful, believing that it might hinder him from the path to God. Near the city boundaries, there was a monastery of the Order of St. Augustine. In this monastery, St. Anthony put on the monk's robes. He stayed there for almost two years but was troubled by the fact that his friends often visited him, so he decided to leave his hometown and went to the monastery of the Holy Cross in Coimbra. There

<sup>10</sup> More about these works, see Pavanello 1946, 14-20.

<sup>11</sup> About the description of St. Anthony in the hagiographies, see Leonardi 1996. For more information on *Legenda Assidua*, see e.g. Rema 1996; Gamboso 1981ab; 1995; Cessi 1936; Damjanović 1984, etc.

<sup>12</sup> For a more detailed source list, see Sources at the end of the paper.

<sup>13</sup> The part of the text of the Latin protograph that corresponds to the Croatian Church Slavonic text can be found at the end of this paper.

he constantly read the *Scripture* and strengthened his faith. Hearing that the heir to the throne (*infans*) Pedro had transferred the relics of Franciscan martyrs to Spain and that their intercession had healed him, St. Anthony began to pray to God to give him the grace of martyrdom. Full versions of the texts of the Croato-Glagolitic legend end there. In this paper, the text from Vat<sub>6</sub> was taken as the source text because it is the oldest codex which contains the full version (Pm is older but considerably shorter). The translation is generally the same in all breviaries, but some contain shorter text versions. The shortest text is found in Rom and has only a description of the city of Lisbon. The text in Pm ends with the description of the first fifteen years of St. Anthony's life at home with his parents. The text in Vat<sub>10</sub> ends with St. Anthony being afraid that the world would corrupt him. The text in Mav ends a few words after the text in Vat<sub>10</sub>. The text in Vat<sub>19</sub> ends after the description of the monastery of the order of St. Augustine. The text in Met ends with the description of St. Anthony's study of the *Scripture*. The text in Pt ends a few sentences later, and the text in Bar and Broz a few words after that.

The Croatian Church Slavonic text from *ondê bo sreb'ro* (Vat<sub>6</sub> 116d) to *edva obëtiê mogla se bi* (Vat<sub>6</sub> 117a) has no corresponding Latin equivalent in *Legenda Assidua*.

## Relation between Croatian Church Slavonic texts

The differences between texts are mostly phonological and reflect the phonology of each breviary.<sup>14</sup> There are some lexical differences between the texts. In some breviaries, the Croatian word is used instead of the Church Slavonic, most often in Mav and Broz: *ut/sicut*: êkože – kako Mav Broz; *lêki* – kako Broz; *qui/quae/quam*: iže – ki Mavr Broz; *dicitur*: gl(agole)t – govorit' Mav Broz; *cum*: egda – k'da Mav kada Broz; *quem*: eg(o)že – koga Broz; *quod*: eže – ča Broz; *hunc*: nemže – komъ Broz; *Christi*: h(ръsto)viňъ – krstoviňъ Pt; g'vozdie – želêzo Bar Broz; *praeconem*: prop(o)v(ê)-dn(i)ka – placara Met N<sub>1</sub> Mav Hum Vat<sub>19</sub> Vat<sub>10</sub> Bar Broz placaromъ Dab pl(a)cara Pt; *colebat*: čtovaše – čačaše Ber<sub>1</sub> N<sub>1</sub> Hum N<sub>2</sub> ččaše Met; *pridružbnika* – pričest'nika Ber<sub>1</sub> Dab N<sub>2</sub> pričest'n(i)-ka Mosk pričestnika N<sub>1</sub> Ber<sub>2</sub> pričestn(i)ka Hum;<sup>15</sup> *cinctorio*: poêsomъ – pasomъ Ber<sub>1</sub> N<sub>1</sub> Hum N<sub>2</sub>. In this group, we should probably include the examples where the word *eterъ* has been replaced by the word *edinъ*: *quaedam*: eterъ – edinъ Dab; *potoku eteru* – edn(o)mu potoku Broz; *quodam*: eterimъ – ed'n'imъ Broz; *et(e)ръ* – edenъ Broz.

Sometimes the scribe uses a different word, probably to be more accurate, closer to Latin, or more understandable: *ferunt*: pravit – gl(agole)t Vat<sub>19</sub> N<sub>2</sub> Rom Dab Ber<sub>2</sub>; *aliquatenus*: nikakože – nikoliže N<sub>1</sub> Vat<sub>19</sub>.

Some words appear probably due to the wrong reading of the scribe and/or similarity of certain Glagolitic letters (e.g., *i* (*i*) and *o* (*o*), *o* (*o*) and *u* (*u*), *t* (*t*) and *d* (*d*)): *mundi*: mira – mora N<sub>2</sub>; *omni*: vsakoe – visokoe Pm Pt; *honorifice conditum*: utvoreno – ot'voreno Ber<sub>2</sub>; *felicem*: častiva – čьstita Pm časti Ber<sub>1</sub> čaštita Mosk Dab častita Met Vat<sub>19</sub> N<sub>1</sub> Hum Bar Broz čstita Mav čьstnago N<sub>2</sub> častitъ Ber<sub>2</sub> čast(i)ta Pt; *cursu*: tečeniemъ – čtleniemъ Ber<sub>2</sub>; *in carne*: istl(ê)nnago – isplnenago Bar Broz; *felicitationis*: česti – časti Hum čašt'i Dab; *alieni*: tuňъ – duňъ Mosk mužъ N<sub>2</sub>; r(ê)čna – rečena Rom; *offendiculum*: opotikanie – i potaknenie Broz; *piis*: m(o)l(it)vami – m(i)l(o)st(i)vimi Ber<sub>1</sub> N<sub>1</sub> Hum N<sub>2</sub> Bar Broz; m(o)l(it)tvu – m(i)l(o)st(i)vo Hum.

In some examples, the words differ only in the prefix: *consistit*: prestoiť – pred'stoit' N<sub>2</sub>; *imminebat*: prestupahota – prêd'stupahota N<sub>2</sub>; *retraxit*: izvlêče – otlêče Vat<sub>19</sub>; *tenaci*: držečumu – udr'žečumu Mosk; *vzdimaet* – izdimaet Met *vdimaet'* Rom.

<sup>14</sup> Cf. Kovačević – Mihaljević – Sudec 2010, 366.

<sup>15</sup> In this example, the text from Vat<sub>6</sub> has a younger word than the other, younger, breviaries.

In some texts, different words deriving from the same root are used: *lûdsko* – *lûdaisko* Dab Rom *lûdais'ko* Ber<sub>2</sub>; *plovuĉimь* – *plavaûĉ(i)mь* Hum *plavaûĉimь* Vat<sub>19</sub> *plav(a)ûĉimь* Ber<sub>2</sub>; *sv(ê)-tlo* – *s(vê)tlости* Ber<sub>1</sub> Mosk Hum Dab Bar Broz *sv(ê)tlости* Met N<sub>1</sub> Vat<sub>19</sub> *s(vê)t(l)osti* Mav Vat<sub>10</sub> *s(vê)-tl(o)sti* N<sub>2</sub> Pt *свѣтлости* Ber<sub>2</sub>; *imbuendum*: *nauĉ(e)niû* – *nauku* N<sub>2</sub>; *amore*: *lûb'venou* – *lûbviû* Ber<sub>1</sub> Hum *lûb'viû* N<sub>1</sub> N<sub>2</sub> *lûb'vou* Dab Ber<sub>2</sub> *lûb'vou* Pt Bar Broz; *teste*: *sv(ê)dokue* – *svedoku* Met N<sub>1</sub> Bar Broz *svêdoku* Hum Ber<sub>2</sub> *s'vidoku* Dab *svidoku* Pt; *supradicta*: *više r(e)ĉenoi* – *viš'nei* Mav; *Dei*: *b(o)žihь* – *božastvenihь* Bar Broz; *eamdem*: *ta* – *tažde* Ber<sub>1</sub> Hum Vat<sub>19</sub> Ber<sub>2</sub> *tae* Mosk Met Dab N<sub>2</sub> *taje* N<sub>1</sub> Bar Broz *tažde* Pt; *ustrmleniê* – *str'mlêniê* Ber<sub>2</sub>; *szdana* – *sazidana* Dab *saz(i)dana* Ber<sub>2</sub>.

Sometimes the scribes use a different word as a result of misinterpretation or adaptation to the Latin protograph: *occidentalem*: *zapadni* – *znanoi* Pt; *ipso*: *sego* – *sam(o)go* Hum *samogo* Vat<sub>19</sub> N<sub>2</sub>; *togo radi* – *t(a)ko* Vat<sub>19</sub>; *ad*: *k* – *v* Vat<sub>10</sub>; *pro-*: *za* – *s* Bar Broz; *sed*: *na* – *sa* Met nъ N<sub>2</sub> *da* Bar Broz; *inhaereret*: *postoêl* – *pakostil'* N<sub>2</sub>; *generaret*: *roditelj* – *rodil'* Ber<sub>1</sub> N<sub>1</sub> Vat<sub>19</sub> *rodil* Met Mav Hum N<sub>2</sub> Pt Bar Broz; *non plene*: *ne plno* – *naplneno* Hum; *cessabat*: *ne prestaêše* – *neprišastiê* Ber<sub>1</sub> Met N<sub>1</sub> N<sub>2</sub> Pt *nepriš(a)stviê* Hum oť *prišaš'tiê* Dab ni *prišaš'tiê* Ber<sub>2</sub> *prišaš'tviê* Bar Broz; *felici*: *ĉastnim* – *ĉes'timь* Ber<sub>1</sub> *ĉastivomь* Mosk *ĉstitim'* N<sub>1</sub> *ĉastitimь* Hum Dab Bar Broz *ĉestimь* N<sub>2</sub> *ĉas'timь* Ber<sub>2</sub> *ĉastimь* Pt; *curiositate*: *teĉeniemь* – *ĉtêniemь* Ber<sub>2</sub> *ĉtêniem* Pt; *suorum*: *svoihь* – *s(ve)tihь* Ber<sub>1</sub> N<sub>2</sub> *t'voiь* Dab *tvoiь* Ber<sub>2</sub>; *flexo poplite*: *klûĉeĉa* – *kleĉeĉa* Ber<sub>1</sub> Mosk *k'leĉeĉa* N<sub>1</sub> N<sub>2</sub> *klaĉeĉa* Hum Dab Ber<sub>2</sub>; *Iesu*: *s(ve)toe* – *is(uso)vo* Ber<sub>1</sub> *is(u)s(o)vo* N<sub>1</sub> *i(su)sovo* Hum *svoe* Dab *is(u)h(r̄sto)vo* N<sub>2</sub>; *lictoris*: *konĉani* – *konaĉ'ni* Ber<sub>1</sub> Mosk *konaĉ'ni* Hum *konĉini* Dab N<sub>2</sub> *konĉni* Ber<sub>2</sub>; *renes*: *leďe* – *ĉrêsla* Ber<sub>1</sub> Hum N<sub>2</sub>; *vixisse*: *navidênie* – *nauĉ(e)nie* Hum; *fortitudine*: *krêpostiû* – *pomoĉiû* Dab; *legens*: *ĉtuĉe* – *sutь* Hum; *iskaše* – *is'kušae* Ber<sub>1</sub> N<sub>1</sub> N<sub>2</sub> *iskušae* Mosk Hum Ber<sub>2</sub> Pt Bar Broz *iskušue* Dab; *munivit*: *zaĉiti* – *zaiti* Pt; *perurgeri*: *vžizaûĉi* – *vžigaûĉi* N<sub>2</sub>; *ubi*: *doidêže* – *ondêže* Ber<sub>1</sub> Mosk Hum Dab Bar Broz oť *nudeže* Ber<sub>2</sub> *ondêže* N<sub>1</sub> N<sub>2</sub> *otnudêže* Pt; *amicorum*: *priêtelь* – *nepriêt(e)lь* Hum; *rasmotriti* – *rasprostr im' Pm* *rasprostrtimь* Ber<sub>1</sub> Mav Vat<sub>19</sub> Rom *rasprostr'timь* Mosk N<sub>2</sub> *rasprostrtim'* Met Hum *rasprostr'tim'* N<sub>1</sub> *ras'prostr imь* Vat<sub>10</sub> *ras'prostrtimь* Dab *rasprostrь imь* Ber<sub>2</sub> *razprostrtimь* Pt Bar Broz; *Non*: *ne* – *se* Mosk po N<sub>1</sub> sь Hum.

## Relation to the Latin protograph

The text is translated quite faithfully, often verbatim. To illustrate that, we quote the first sentence of the Latin protograph and its translation from Vat<sub>6</sub> in Table 1.

Latin	Croatian Church Slavonic
<i>Est namque, ut ferunt, in regno Portugaliae civitas quaedam ad accidentalem eius plagam in extremis mundi finibus sita, quae ab incolis nuncupatur Ulixbona, eo quod, sicut vulgo dicitur, ab Ulix bene sit condita.</i>	estь ubo êk(o)že pravit se v kralevstvě . portogalie grad' eterь ot zapadniû ego stranu . v koncê mira v krai postavlenь . iže ot prebivaûĉihь vzivaet se okrišlь dobrь . togo radi êk(o)že priproĉe gl(agole)t se ot okršla . dobro estь postavlenь

Table 1. The first sentence in Latin protograph and Croatian Church Slavonic translation

In the rest of the paper, we will comment on the most representative and most interesting translation solutions, including the translation of participles, prepositions, constructions, word order, dependent clauses, negation, and Latin forms that do not have the formal correspondent in Croatian Church Slavonic.



The Latin active present participle is often translated by active present participle: *currenti velociter animo*: tekućimъ sr(ьd)c(e)mъ . skoro; *timens*: boe se; *haud longe a moenibus distans*: nedaleko otstoečъ ot s'těny g'radskihъ; *historiae veritatis textum legens*: see iš'torie rěsnoti obrazy čtuče; *pro nomine Iesu colla tendentem*: ime s(ve)toe hv(a)leča za ime ego po šii. In one example, the participle is translated by both present active participle and a finite form of imperfect: *perscrutans*: poispitue iskaše. The past passive participle is usually translated by its formal correspondent – past passive participle: *in extremis mundi finibus sita*: v koncě mira v kraj postavlenъ; *fabricata consistit*: szdana prestoitъ; *alieni aggeris littore tutatus*: l(ě)ki tujъ sebe koncemъ shranenъ. In one example, it is translated as a finite verb: *annis fere duobus commoratus*: .b. (= 2) l(ě)tě prebi. One future participle is translated by active present participle: *futurum Christi praecone*: gredućimъ h(rъsto)vimъ prop(o)v(ě)dn(i)ka.

Two active present participles are translated by the first past active participle: *fragilitatis humanae conditionem transcendens currentis cum impetu concupiscentiae carnalis habenas strinxit*: na krhosti č(lověča)skie staniemъ tečeniě mimošadъ s' ustr'mleniemъ pohotěniě t(ě)l(e)snago pod'vizaniě stěsni; *audiens servus Dei Antonius mira*: slišav že rabъ b(o)ži antonii čudesa. In one example, the active present participle is translated by a finite aorist form: *accingensque cinctorio fidei renes suos*: prepoěsa poěsomъ v(ě)ri ledě svoě.

One gerund example is translated by a verbal noun *naučenie*: *sacris litteris imbuendum tradunt*: sego (!) pisma nauč(e)niū predasta. One gerundive in the example: *quod ob comprehendendam perfectionis summam loci commoditatem exquisisset*: eže togo radi obimu svršeniemъ višnimъ . mēsta polzi iziskavšai is translated by the first person present. That is probably not the translation of the gerundive but of the present form *comprehendam* that wrongly appears in some Latin editions. One gerundive can be found in a sentence that is not translated literally: *quod ad enervandos viriles animos non mediocriter potest*: eže želěše mužaskihъ ne mogalъ b(ě)še srědovity.

Prepositions are usually translated by their prototype equivalent. The preposition *iuxta* is translated as *poli*: *iuxta eamdem quam praediximus civitatem*: poli ta gradъ iže prěe rěsmo. The preposition *ad* is translated by *k*: *ad monasterium Sanctae Crucis de Colimbria*: i k manastiru s(veta)go kr(i)ža dēkolimbriē. The preposition *ob* is translated by *radi*: *quod ob comprehendendam perfectionis summam loci commoditatem exquisisset*: eže togo radi obimu svršeniemъ višnimъ . mēsta polzi iziskavšai. The preposition *a* is translated by *ot* after the verb *cessare*: *a lectione divina cessabat*: ne prestaēše ot čt(e)niě b(o)ž(a)stvenago. The preposition *pro* is translated by the preposition *za*: *pro temporis convenientia*: za vr(ě)m(e)ne ne prestaēše. The preposition *de* with a possessive meaning is not translated, but the genitive without a preposition is used instead: *monasterium quoddam de ordine sancti Augustini*: et(e)гъ manastirъ reda s(veta)go avgost(i)na. In the prepositional phrase *s k(a)štela* that has no Latin parallel, different prepositions are used: ot Dab iz Ber<sub>2</sub>.

Ablatives of time without a preposition are translated by a prepositional phrase with the preposition *vъ*: *nec diebus ac noctibus*: ni v(a) dne ni v noči.

The most frequent type of dependent clause is the relative clause. The relative pronoun *qui*, *quae*, *quod* is mainly translated by the forms of the relative pronoun *iže*, *ěže*, *eže*. In Mav and Broz, the Croatian relative pronoun *ki*, *ka*, *ko* appears. In one example the Chakavian pronoun *ča* is used. The relative clauses are the following: *civitas ... quae ab incolis nuncupatur Ulixbona*: grad' ... iže ot prebivaučihъ vzivaet se okrišlъ dobrъ; *domicilium ... quod ipsi ostio templi propinquo limine imminebat*: hižu ... eže siě vratъ cr(ь)kv(e)nihъ pragi sv(ě)tlo prestupahota; *pulvis ... qui currenti velociter animo in via Dei offendiculum generaret*: prahъ ... iže tekućimъ sr(ьd)c(e)mъ . skoro na puti g(ospod)ni opotikanie roditelъ bē; *iuxta eamdem quam praediximus civitatem*: poli ta gradъ iže prěe rěsmo; *monasterium ... in quo viri religione famosi in canonici regularis habitus Domino famulantur*: manastirъ ... vъ nemže m(u)ži redovni i gl(a)siti i kanovn(i)ci regulni . oblačilomъ g(ospode)vě rab(o)tahu; *mira, quae per eos fiebant*: čudesa eže imi bivahu; *ut cunctis*

*liquido claresceret quod ob comprehendendam perfectionis summam loci commoditatem exquisisset:* da vsêmь rastaêno prosvêtilo se bi . eže togo radi obimu svršeniemь višnimь . mêsta polzi iziskavša i. In the last example, the subjunctive pluperfect is translated by conditional.

The Latin pronoun *quem* referring to the noun *pes* is translated as *egože* although the word *noga* has female gender in Croatian Church Slavonic: *quem non plene in introitu eius posuerat ... pedem:* eg(o)že ne plno i viš(a)stie ego položilь b(ê)še ... nogu. The translator probably did not understand the meaning of the sentence and that the pronoun refers to the noun *pedem*, so he translated the pronoun by its formal correspondent. It is possible, although not very likely, that the pronoun *eg(o)že* is used as a possessive pronoun.

Latin connecting relative clause is translated literally: *Qui ... ab ipso sacri baptismatis fonte Fernandus ei nomen imponunt:* iže ... ot sego sv(e)ta k'rceniê istočnika položista ime emu fer'nadь.

Relative conjunction *ubi* ('where') is translated by various conjunctions (*doidêže – ondêže* Ber<sub>1</sub> Mosk Hum Dab Bar Broz o'nudeže Ber<sub>2</sub> onđêže N<sub>1</sub> N<sub>2</sub> otnudêže Pt) depending on the breviary: *Ubi, cum annis fere duobus commoratus frequentiam amicorum piis mentibus sustinuisset importunam, ut omnem sibi perturbationis cuiuscemodi occasionem tolleret natale solum, quod ad enervandos viriles animos non mediocriter potest:* *doidêže* eda si .b. (= 2) l(ê)tê prebi često že ot priêtelь m(o)l(it)vami i misalmi nepodobnaê trplaše nenosit(e)lno . êk(o) m(o)l(i)tvu emu smučeniemь sego mira prirokomь otnimahu . rojenie edno lêto eže želêše mužaskihь ne mogalbь b(ê)še srêdovitь ostaviti.

All temporal clauses begin with the conjunction *cum historicum* with an imperfect or pluperfect subjunctive. Conjunction *cum* is translated by its most common equivalent *egda*. Pluperfect forms are translated by the aorist: *cum in primo iuventutis flore felicem hunc genuisset filium:* *egda* v' prvoi ûnosti svoei cvêta častiva sego rodista s(i)na; *Cumque ... se praeter solitum sentiret illicitè perurgeri adolescentiae et voluptati:* *egda* ... istl(ê)nnago pogneteniê misli nrava nepodobno vžizaûci uču . običainago nrava i po volstviê ûnosti nravu; *cum reliquias sanctorum martyrum, Fratrum videlicet Minorum, dominus Petrus, Infans, a Marocchio deportasset et eorundem meritis miraculose se liberatum per omnes Hispaniae provincias divulgasset:* *egda* moči s(ve)tihь m(u)-č(en)ikь br(a)t(i)e male g(ospod)ь p(e)trь otrokь . br(a)t' krala s k(a)štela ot marohie . iz'nese nihь utežani predivnoû svobodoû sebe izb(a)vlena p(o) vse s'trani š'panie proglasi se. One clause can be interpreted as both temporal and causal: *cum annis fere duobus commoratus frequentiam amicorum piis mentibus sustinuisset importunam:* eda si .b. (= 2) l(ê)tê prebi često že ot priêtelь m(o)l(it)vami i misalmi nepodobnaê trplaše nenosit(e)lno. The conjunction *cum* is translated by *eda si*. The conjunction *eda* is a temporal conjunction usually alternated with *egda*, but can also have a causal meaning. The Latin participle form *commoratus* is translated by an aorist. The pluperfect subjunctive form *sustinuisset* is translated by an imperfect.

One causal clause with the conjunction *eo quod* is translated by *togo radi*. The passive perfect subjunctive is translated as passive perfect: *eo quod ... ab Ulixè bene sit condita:* togo radi ... ot okršla . dobro estь postavlennь. In one clause, the causal conjunction *quoniam* is translated by *êkože*: *quoniam ... laudabile est – êk(o)že ... estь hv(a)litelno*. In Broz *êkože* is replaced by the newer conjunction *kako*.

Two comparative clauses with conjunctions *ut* and *sicut* are translated by a clause with the conjunction *êkože*: *ut ferunt:* êk(o)že pravit; *sicut vulgo dicitur:* êk(o)že priproče gl(agole)t se.

In one final clause, the conjunction *ut* is translated by the conjunction *êko* (in Broz *kako*), and the imperfect subjunctive by the imperfect: *ut omnem sibi perturbationis cuiuscemodi occasionem tolleret:* êk(o) m(o)l(i)tvu emu smučeniemь sego mira prirokomь otnimahu. In another example, the conjunction *quatenus* is translated by the most common conjunction *da* and the imperfect subjunctive by conditional: *derelinquere statuit quatenus, alieni aggeris littore tutatus, Domino*

*quietius militare posset*: ostaviti . postavi se l(ê)ki tuǰ sebe koncemъ shranemъ da g(ospode)vê vitezovati tišinoû mogal bi.

There are two consecutive clauses with the conjunction *ita ... ut* and an imperfect subjunctive. In the first example, *ita ... ut* is translated as *tako ... da* and the imperfect subjunctive is translated by a conditional, which is often the translational equivalent of the Latin imperfect subjunctive: *ita se moribus aptum exhibuit, ut cunctis liquido claresceret*: t(a)ko podobno s(love)si vzvêsti da vsêmъ rastaêno prosvêtilo se bi. In the second example, *ita* is translated as *tako da*, and *ut* as *êko* (or *kako* in Broz). The imperfect subjunctive is translated by an imperfect: *Ita demum lecta tenaci commendabat memoriae, ut insperata cunctis Scripturae scientia festinato mereretur affluere.*: t(a)-ko da čt(e)nie ono držečumu umu (!) priporuči êk(o) vzdušeniemъ . razumomъ vsêmъ pospêšno podobaše umnožiti.

There is one clause after the *verba timendi*: *timens ne forte ei pulvis terrenae felicitatis aliquatenus inhaereret*: boe se da nemu prahъ z(e)ml(ъ)skie česti . nikakože ne postoêl bi. The imperfect subjunctive is translated by a conditional. The conjunction *ut* is translated by *da ne*, but the position of the negation varies between breviaries.

The conditional conjunction *si* appears in two examples of expressing desire with the imperfect subjunctive. In some breviaries, the conjunction is translated by the prototype equivalent – conditional conjunction *ače*, and in others, by the adverb *oče*. In the first sentence, the subjunctive is translated by the present, and in the second by the conditional: *O si me sanctorum martyrum suorum coronae participem fore dignaretur Altissimus! O si me, flexo poplite, pro nomine Iesu colla tendentem lictoris inveniret gladius!*: i oče me s(ve)tiĥ m(u)č(eni)kъ svoiĥ v(ê)ncu pridružbnika . biti spodobitъ višni . i če (!) bi me klúčeča . ime s(ve)toe hv(a)leča za ime ego po šii končani mečъ obrêlъ.

Word order mostly follows the Latin protograph. Exceptions are rare. The pronoun is sometimes moved before the noun: *pretiosum illud*: ono častnoe; *monasterium quoddam*: et(e)гъ manastirъ. The possessive pronoun appears after the noun in one example where the noun is added, and the translation does not follow the Latin protograph verbatim: *Intra cuius muros*: vnutrê bo grada sego mêroû. In few examples, the nouns that describe another noun or the relative clauses that refer to a noun are moved after that noun: *sanctae Dei genetricis ecclesia*: cr(ъ)kvi s(ve)te d(ê)ve b(ogo)-r(odi)ce; *Est autem iuxta eamdem quam praediximus civitatem*: est že poli ta gradъ iže prêe rêsmo. In one example, the opposite occurs: *ecclesia quaedam mirae magnitudinis ad honorem gloriosae virginis Mariae*: v častъ presl(a)vnie d(ê)vi m(a)rie . edina cr(ъ)k(a)vъ d(i)vnoû velikostiû.

The verb is sometimes moved before one or more constituents: *haud longe a moenibus distans*: nedaleko otstoečъ ot s'têny g'radskihъ; *quod ad enervandos viriles animos non mediocriter potest*: eže želêše mužaskihъ ne mogalъ b(ê)še srêdovitъ; *honorifice conditum requiescit*: počivaetъ častno utvoreno; *Fernandus ei nomen imponunt*: položista ime emu fer'nadъ. Sometimes the verb is moved to the end of the sentence: *O si me, flexo poplite, pro nomine Iesu colla tendentem lictoris inveniret gladius!*: i če (!) bi me klúčeča . ime s(ve)toe hv(a)leča za ime ego po šii končani mečъ obrêlъ.

Ablative absolute is mainly translated by the nominative of the first active past participle and accusative: *puerilibus igitur annis simpliciter domi transactis*: otroškaê ubo l(ê)ta prêproče doma preminuvъ; *spretis mundi oblectationibus*: blazni mira ostavlъ; *Obtenta igitur vix precibus superioris licentia*: želeniemъ m(o)lit(a)vъ višnihъ pročenie isprošъ; *conversis Scripturae verbis*: obrač' se pisma s(love)si. In one example, the first ablative absolute without the participle is translated by the prepositional phrase with the preposition *vb* and the second one is translated by the instrumental and participle present active: *aetate iam nubili, succrescentibus in carne corruptionis motibus*: v' vrstê ũže častnimъ podrasteniemъ . istl(ê)nnago pogneteniê misli nrava nepodobno vžizauči. One example of the ablative absolute construction is translated by the

dative absolute construction: *servo Dei Antonio ad monasterium vivificae Crucis translato*: rabu b(o)žiû ant(o)niû k manast'iru životvorečago . kr(i)žu prišad'šu. In Ber<sub>2</sub>, the scribe changed the form of the participle to the genitive, thus wrongly connecting it with the word *križa*.

In some breviaries, the Latin *Scriptura teste* is translated by a finite clause: p(i)smo sv(ê)-dokue, and in others, by the dative of the noun phrase: pismu svêdoku. The example from Met is interesting because it combines the two – the first noun is in the nominative, and the second is in the dative: pismo svedoku. That can also be caused by the similarity of the Glagolitic letters *o* and *u* or the scribe's error in which he omitted a part of the participle.

In one example, the ablative absolute with the past participle is translated by the active present participle: *flexo poplite*: klûčêća.

There is no unified way of translating the accusative with infinitive construction. In one example, the translator omitted the subject and the infinitive, translated only the main verb and added the nouns: *se praeter solitum sentiret illicito perurgeri*: uču . običajnago nraiva i povolstviê. In one example, the infinitive perfect is translated by the first active past participle *non tam loci quam morum translationem fecisse solito ferventior ostendebat.*: ne toliko mēsta eliko n'ravi prineseniem' s'tvorša i . običajem' goruča i êvlaše. In the example: *et quoniam ... non Ierosolymis fuisse, sed ibidem bene vixisse laudabile est*: i êk(o)že ... v' er(u)s(oli)mê bivšu . i onđ dobro navidênie est' hv(a)-litelno the first infinitive is translated by past participle, and the second as a noun. In the example *cum ... eorundem meritis miraculose se liberatum per omnes Hispaniae provincias divulgasset*: egda ... nih' utežani predivnoû svobodoû sebe izb(a)vlena p(o) vse s'trani š'panie proglassi se, the infinitive without the verb *esse* is translated by the past passive participle, which is the formal correspondent of the Latin past participle *liberatum*, and the accusative *se* is translated literally as *sebe*. Therefore, we can conclude that the sentence is translated almost verbatim.

The future infinitive *fore* appears in one example of the construction. It is translated by the infinitive *biti*, and the accusative *me* is translated literally: *O si me sanctorum martyrum suorum coronae participem fore dignaretur Altissimus!*: i oče me s(ve)tih' m(u)č(eni)k' svoih' v(ê)ncu pridružbnika . biti spodobit' viš'ni.

Other Latin constructions (nominative with infinitive and periphrastic conjugations) do not appear.

Following the Latin protograph, there is no negative concord with the adverb *nikoliže*: *illicite perurgeri adolescentiae et voluptati nequaquam frena laxavit*: po volstviê ûnosti nraiva nikoliže uzde popusti. Latin negative conjunction *nec* and coordinated *ac* are translated by negative conjunctions *ni ... ni* and another negation before the verb: *nec diebus ac noctibus pro temporis convenientia a lectione divina cessabat*: ni v(a) dne ni v noči za vr(ê)m(e)ne ne prestaêše ot čt(e)niê b(o)ž(a)stvenago.

Non-classical combination of the main verb and future instead of the accusative with infinitive construction with future infinitive appears. The translator added the conjunction *da* in the translation: *Putas videbo? Putas iucunditatis illud tempus implebo?*: mniši li da uvêmb' . mniši li da v ono vr(ê)me bl(a)gosti isplnû.

There are many examples that show that the translator did not fully understand the text, and there are some errors. We will comment on only some representative examples. The translator did not recognize the word *progenitores*, but interpreted it as *pro genitores*: *felices beati Antonii progenitores dignum iuxta conditionis suae statum domicilium possidebant*: zbožni b(la)ž(e)ni antonii . za roditeli dostoino sv(ê)d(ê)niê svoego staniê hižu udržeča. In some codices, the verb *generare* is interpreted as *to be a parent – roditel' : rodil'*: *qui currenti velociter animo in via Dei offendiculum generaret*: iže tekućim' sr(ъd)c(e)m' . skoro na puti g(ospod)ni opotikanie roditel' bê. The genitive that describes the church is translated as an instrumental: *ecclesia quaedam mirae magnitudinis ad honorem gloriosae virginis Mariae*: v čast' presl(a)vnje d(ê)vi m(a)rie . edina cr(b)-

k(a)вЪ d(i)вnoû velikostiû. The translator connected the word *regularis* with *habitum*, and not with *canonici*: *Canonici regularis habitum*: kanoničastvo reguľnago oblačila. He did not recognize the preposition *de* before the name of the city of Coimbra, but interpreted it as a part of the Latin name of the city: *ad monasterium Sanctae Crucis de Colimbria*: i k manastiru s(veta)go kr(i)ža dĕkolimbriĕ. Similarly, the translator translated the old name of the city of Lisbon *Ulixbona* with two words, one of which is the translation of the adjective *bonus*: *Ulixbona*: okrišľb dobrъ. The reasons for the translator's interpretation of *Ulix* as *okrišľb* are not clear. He also confused the word *limen* ('threshold, entrance') with *lumen* ('light'): sv(ĕ)tlo – s(vĕ)tlosti Ber<sub>1</sub> Mosk Hum Dab Bar Broz sv(ĕ)tlosti Met N<sub>1</sub> Vat<sub>19</sub> s(vĕ)t(l)osti Mav Vat<sub>10</sub> s(vĕ)tl(o)sti N<sub>2</sub> Pt svĕtlosti Ber<sub>2</sub>.

## Conclusion

The translation of the oldest legend of St. Anthony's life, *Legenda Assidua* or *Prima*, has been preserved in 17 Croato-Glagolitic breviaries. The translation in all the breviaries is mostly the same, with primarily phonological differences and some lexical and grammatical differences. There is no clear division of texts into the southern (Zadar-Krbava) and northern (Krk-Istria) groups of Glagolitic texts.<sup>16</sup> The textological discrepancies are minor and mostly limited to single codices. The translator mostly translated verbatim. At the same time, it is evident that he is a relatively inexperienced translator because several errors occur in the text. There are no elements to date the texts accurately. Since St. Anthony was canonized in 1232, and the oldest preserved transcript is from the second half of the 14th century, we can conclude that the text was probably translated at the end of the 13th century or in the first half of the 14th century.

## REFERENCES

### Sources

- Pm 219a – 219c – Pašman breviary, 14th cen.  
 Vat<sub>6</sub> 116d – 118b – Vatican breviary Illirico 6 (second part), 1379.?  
 Ber<sub>1</sub> 58b – 61b – First Beram (Ljubljana) breviary, end of 14th cen.  
 Mosk 143c – 145c – Moscow breviary, 1442 – 1443.  
 Met 314c – 317a – Breviary of the Metropolitan library, 1442.  
 N<sub>1</sub> 348a – 349d – First Novi breviary, 1459.  
 Mav 232c – 233b – Priest Mavar's breviary, 1460.  
 Hum 58d – 61a – Hum breviary, 15th cen.  
 Vat<sub>19</sub> 297b – 298a – Vatican breviary Vat. Slav 19, 1465.  
 Vat<sub>10</sub> 328d – 329d – Vatican breviary Illirico 10, 1485.  
 Dab 231b – 232c – Dabar breviary, 1486.  
 N<sub>2</sub> 428a – 429b – Second Novi breviary, 1495.  
 Rom 360v – 361v – Rome breviary D-215, 15th cen.  
 Ber<sub>2</sub> 61d – 65a – Second Beram (Ljubljana) breviary, 15th cen.  
 Pt 276a – 277a – The first edition of the breviary (printed), 1491.  
 Bar 348c – 350c – Baromic's breviary (printed), 1493.  
 Broz 340c – 342d – Brozić's breviary (printed), 1561.

<sup>16</sup> On these two groups see, e.g., Tandarić 1993: 31–32.



## Literature

- Anonymus author.* 1232. Первое житие святого Антония Падуанского, называемое также «Легенда Assidua» [The first biography of St. Anthony of Padua also called Legenda Assidua]. Moscow.
- Belaj, Marijana.* 2004. Sveci Juraj i Antun Padovanski u životu Krivopučana. In *Senjski zbornik: prilozi za geografiju, etnologiju, gospodarstvo, povijest i kulturu* 31/1, 143-157.
- Beltrán, J. M.* 1999. Cronología de la vida de san Antonio de Padua. In *Selecciones de Franciscanismo* XXVIII/83, 283-296. <http://www.franciscanos.org/selfran83/santoniocrono.html>
- Camacho, Victor Mariano.* 2018. A produção hagiográfica sobre Antônio de Lisboa/Pádua no século XIII. In *Revista Signum* 19/1, 154-183.
- Cessi, Roberto.* 1936. *Leggende Antoniane*. Milano.
- Damjanović, Damjan.* 1984. *Sveti Antun Padovanski: najstariji životopis ili Legenda Assidua*. Zagreb.
- De Paris, Hilaire.* 1890. *Saint Antoine de Padue, sa légende primitive et autres pièces histoiques: avec des sermons inédits et nouveaux et un manuel de dévotion*. Montruil-sur-mer.
- De Roma, Giuseppino.* 2002. *Antun Padovanski*. Split.
- Dragić, Marko.* 2018. Štovanje sv. Antuna Padovanskoga u hrvatskoj crkveno-pučkoj baštini. In *Ethnologica Dalmatica* 25, 37-66.
- Gamboso, Vergílio.* 1981a *Saggio di Cronotassi Antoniana*. In *Il Santo* 21, 515-598.
- Gamboso, Vergílio.* 1981b *Introduzione*. In *Vita prima o "Assidua"*. *Fonti Agiografiche Antoniane*. Padova.
- Gamboso, Vergílio.* 1995. *Sveti Antun Padovanski, život i poruka*. Zagreb.
- García del Borbolla, Ángeles.* 2002. La leyenda hagiográfica medieval: una especial biografía? In *Memoria y Civilización* vol. 5, 77-99.
- Grabar, Biserka.* 1977. Izvori nekih hrvatskoglagoljskih legenda. In *Zbornik za slavistiku* 13, 95-104.
- Josa, Antonio Maria.* 1883. *Legenda seu vita et miracula sancti Antonii de Padua saeculo XIII concinnata ex codice membraneo Antonianae bibliothecae*. Bologna.
- Kerval, León de.* 1904. *Sancti Antonii de Padua vita duae*. Paris.
- Kleinhenz, Christopher (ed.).* 2004. *Anthony of Padua, Saint*. 2004. In *Medieval Italy: An Encyclopedia*. New York.
- Kovačević, Ana – Mihaljević, Milan – Sudec, Sandra.* 2010. Hrvatski crkvenoslavenski prijevod tekstova sv. Tome Akvinskoga. In *Slovo* 60, 359-476.
- Kudiš, Nina.* 2016. O kultu i prikazima svetog Antuna Padovanskog u Buzetu. In *Buzetski zbornik* 42-43, 79-88.
- Leonardi, Claudio.* 1996. L' Antonio dele biografie. In *Il Santo: Revista francescana di storia dotrina arte* 36, 31-43.
- Mihaljević, Milan.* 2007. Leksik najstarijih hrvatskoglagoljskih fragmenata. In *Studia Slavica Academiae Scientiarum Hungaricae* 52/1-2, 263-272.
- Pavanello, Antonio Fernando.* 1946. S. Antonio di Padova secondo un contemporaneo: la 'Vita Prima' o 'Assidua'. Padova.
- Rema, Henrique Pinto.* 1996. *Introdução*. In *Vida primeira de santo Antonio também denominada Legenda Assidua*. *Fontes Franciscanas III: Santo Antonio de Lisboa*. Braga, 29-30.
- Rogulja, Petar.* 1995-1996. Bibliografija o sv. Antunu Padovanskom na hrvatskom jeziku. In *Kačić* 27-28, 399-517.
- Runje, Petar.* 1995-1996. Sv. Ante Padovanski u Provinciji franjevac trećoredaca glagoljaša. In *Kačić* 27-28, 277-285.

- Šimić, Marinka. 2007. Moravizmi u hrvatskoglagoljskim tekstovima. In Dürriegl, Marija-Ana – Mihaljević, Milan – Velčić, Franjo (eds.). *Glagoljica i hrvatski glagolizam*. Zagreb – Krk, 577–586.
- Šimić, Marinka. 2021. Leksik Drugoga beramskog brevijara. In Mihaljević, Milan – Radošević, Andrea (eds.). *Studije o Drugome beramskom brevijaru*. Zagreb, 351–364.
- Tandarić, Josip Leonard. 1993. *Hrvatskoglagoljska liturgijska književnost*. Zagreb.
- Tilatti, Andrea. 1996. L' "Assidua": ispirazione franciscana e funzionalità patavina. In *Il Santo: Revista francescana di storia dotrina arte* 36, 45–69.
- Vida primeira. 1996. Vida primeira de santo Antonio também denominada Legenda Assídua. In *Fontes Franciscanas III: Santo Antonio de Lisboa*. Braga, 29–30.
- Vita prima. 1981. Vita prima di s. Antonio, o "Assidua" (c. 1232). Padova.
- Vita et miracula. 1830. Vita et miracula s. Antonii Olisiponensis. Coimbra. <https://books.google.hr/books?id=uOM8AAAIAAJ&printsec=frontcover&hl=hr#v=onepage&q&f=false>

research associate Ana Mihaljević, PhD.  
Old Church Slavonic Institute  
Demetrova 11  
10000 Zagreb  
Croatia  
ana.mihaljevic@stin.hr  
ORCID ID: 0000-0002-1988-4147  
SCOPUS Author ID: 56464022600

research associate Igor Medić, PhD.  
Old Church Slavonic Institute  
Demetrova 11  
10000 Zagreb  
Croatia  
imedic85@gmail.com  
ORCID ID: 0000-0002-2867-8767

## Appendix

### Texts

#### Croatian Church Slavonic:<sup>17</sup>

Vat<sub>6</sub> 116d – 118b  
116d

estъ ubo êk(o)že pravit<sup>18</sup> se v kraljevstvê . portogalie<sup>19</sup> grad' eterъ<sup>20</sup> ot zapadnuû<sup>21</sup> ego stranu<sup>22</sup> .  
v koncê<sup>23</sup> mira<sup>24</sup> v<sup>25</sup> krai<sup>26</sup> postavlenъ . iže<sup>27</sup> ot prebivaûcihъ<sup>28</sup> vzivaet<sup>29</sup> se okrišlъ<sup>30</sup> dobrъ<sup>31</sup> . togo  
radi êk(o)že priproče<sup>32</sup> gl(agole)t<sup>33</sup> se ot okršla<sup>34</sup>. dobro<sup>35</sup> estъ postavlenъ<sup>36</sup> . i sego radi z(a)k(o)na<sup>37</sup>

<sup>17</sup> Texts are transliterated following recent publications of the Old Church Slavonic Institute in Zagreb. The letter *jat* (Ѣ) is transliterated as *ê*, the letter *šta* (Ш) as *č*, the letter *ju* (Ј) as *û*, and the *jer* letters *štapic* (Т) and *apostrophe* (') as *v* and *'* respectively. The letter *č* has most often the value of [č], but it can also represent the groups [šć], [šč] or [št]; *ê* has the value of [ê] or [ja] (after a vowel); *û* is [ju]. All the other letters are transparent. The text from the Vat<sub>6</sub> is taken as the primary source because it is the oldest version of the full text. The text on the 117cd is in some parts damaged, so the text has been reconstructed according to Lab<sub>2</sub>.

<sup>18</sup> êk(o)že pravit ] k(ako) pravit' Mav êkože gl(agole)t Vat<sub>19</sub> N<sub>2</sub> Rom êk(o) gl(agol)et' Dab êko g(lago)let' Ber<sub>2</sub> kako pravit Broz

<sup>19</sup> kraljevstvê . portogalie ] kraljev'stvê por'tugalie Pm Mav kral'ev'stvi por'tugalie Ber<sub>1</sub> Ber<sub>2</sub> kraljev'st'vi por'tugalie Mosk kraljevstvê portogalie Met Vat<sub>19</sub> kraljevstvi por'tugalie N<sub>1</sub> kraljevstvi portogalie Hum Rom Pt Bar Broz kraljev'stvê portogalie Vat<sub>10</sub> kraljev'st'vi portogalie Dab kral(e)vs'tvi portogalie N<sub>2</sub>

<sup>20</sup> eterъ ] edinъ Dab etêrъ Ber<sub>2</sub>

<sup>21</sup> zapadnuû ] zapadnoû N<sub>2</sub> Rom

<sup>22</sup> ego stranu ] ego stranu portogalie Ber<sub>1</sub> ego s'tranou N<sub>1</sub> stranu ego Rom

<sup>23</sup> koncê ] koncih' Pm Met N<sub>1</sub> koncêhъ Mosk N<sub>2</sub> k(o)ncêhъ Mav koncihъ Hum Vat<sub>19</sub> Rom koncêhъ Vat<sub>10</sub> Bar Broz kon'cehъ Dab k'ncehъ Ber<sub>2</sub> koncih Pt

<sup>24</sup> mira ] mora N<sub>2</sub>

<sup>25</sup> v ] omm. Dab

<sup>26</sup> krai ] krali N<sub>1</sub> kraiъ Vat<sub>10</sub>

<sup>27</sup> iže ] ki Mavr Broz

<sup>28</sup> prebivaûcihъ ] prêbivaûcihъ Pm Vat<sub>10</sub> prebiv'ûcihъ Mav preb(i)vaûcihъ v nemъ Hum prebivaûcihъ v nemъ Vat<sub>19</sub> N<sub>2</sub>

<sup>29</sup> vzivaet ] vzivae Mosk vziv'et' Mav

<sup>30</sup> okrišlъ ] okrišal' Pm N<sub>1</sub> okrišalъ Ber<sub>1</sub> Mosk Hum Vat<sub>19</sub> Vat<sub>10</sub> Dab N<sub>2</sub> Bar Broz okršalъ vzivaet' se Rom okrišal Pt

<sup>31</sup> dobrъ ] dobarъ Mosk Vat<sub>19</sub> Dab N<sub>2</sub> Rom Bar Broz

<sup>32</sup> êk(o)že priproče ] êko prêproče Pm N<sub>1</sub> Vat<sub>10</sub> êkože prêproče Ber<sub>1</sub> êk(o) prêproče Met êko priproče Mav Hum prêproče Vat<sub>19</sub> êk(o) priproče N<sub>2</sub> kako priproče Broz

<sup>33</sup> gl(agole)t ] govorit' Mav gov(o)rit Broz

<sup>34</sup> okršla ] okrišla Pm Met Mav Hum Vat<sub>10</sub> Bar Broz okriš'la Mosk Vat<sub>19</sub> N<sub>2</sub> okrišala Dab Pt ok'rišla Rom (o)kriš'la Ber<sub>2</sub>

<sup>35</sup> dobro ] dobra Rom

<sup>36</sup> postavlenъ ] postav'lên' Ber<sub>2</sub> postavlên Pt

<sup>37</sup> radi z(a)k(o)na ] zak(o)na Ber<sub>1</sub> Met Ber<sub>2</sub> zakona Mosk Dab Rom Pt Bar Broz z(a)k(o)na N<sub>1</sub> Mav Hum Vat<sub>19</sub> N<sub>2</sub> radi zak(o)нъ Vat<sub>10</sub>

ime<sup>38</sup> priêť . ondê<sup>39</sup> bo<sup>40</sup> sreb'ro<sup>41</sup> i mital'ь<sup>42</sup> kopaet se<sup>43</sup> .<sup>44</sup> ondê<sup>45</sup> zlato<sup>46</sup> mêsto<sup>47</sup> . ondê<sup>48</sup> g'vozdie<sup>49</sup>  
 ot z(e)mle<sup>50</sup> vzdimaet<sup>51</sup> se<sup>52</sup> . ondê<sup>53</sup> pš(e)n(i)ce i v(i)na<sup>54</sup> i olêê<sup>55</sup> obilie . neizmêrno obrêtaet<sup>56</sup> se<sup>57</sup>  
 . v podobnê<sup>58</sup> že<sup>59</sup> mêstê<sup>60</sup> posta<sup>117a</sup>vl(e)n'ь t(a)ko<sup>61</sup> potoci<sup>62</sup> slatki'ь v(o)d'ь<sup>63</sup> darovan'ь<sup>64</sup> est' . i<sup>65</sup>  
 togo radi<sup>66</sup> êk(o)že<sup>67</sup> pisano est'ь<sup>68</sup> 69 možem'ь<sup>70</sup> reči<sup>71</sup> . r(ê)čna<sup>72</sup> ustrmleniê veselet'ь<sup>73</sup> grad'ь b(o)ži<sup>74</sup>

38 ime ] imê Dab Pt

39 ondê ] on'di Dab onde Rom on'de Ber<sub>2</sub>

40 bo ] *omm.* N<sub>2</sub>

41 sreb'ro ] srêb'ro Dab srem'bro N<sub>2</sub> srêbro Pt

42 mital'ь ] metal' Met mêt(a)l'ь N<sub>1</sub> mêtal' Mav

43 se ] sê Pt (s)e Broz

44 bo sreb'ro i mital'ь kopaet se . ] *omm.* Vat<sub>10</sub>

45 ondê ] on'dê bo Ber<sub>1</sub> i on'de Dab onde Rom on'de Ber<sub>2</sub>

46 zlato ] zlata Pm Ber<sub>1</sub> Mosk Met N<sub>1</sub> Mav Dab N<sub>2</sub> Rom Ber<sub>2</sub> Pt zl(a)ta Hum Vat<sub>19</sub> Bar Broz

47 mêsto ] mêsto ondêže izdimaet' se Pm mêsto idêže izdimaet' se Ber<sub>1</sub> mêsto idêže izdimaet' se Mosk mêsto idêže izdimaet se Met mêsto idêže izdimaet' se N<sub>1</sub> N<sub>2</sub> mêsto idêže izdimaet' se Mav Vat<sub>19</sub> m(ê)sto idêže izdimaet se Hum i medo idêže izdimamaet (!) se Vat<sub>10</sub> mêsto izdimaet' se i Dab mêsto izdimaet' Rom mêsto idêže izdimaet'ь se Ber<sub>2</sub> mêsto idêže izdimaet sê Pt mêsto idêže izdimaet se Bar Broz

48 ondê ] otndê (!) N<sub>1</sub> on'de Dab Ber<sub>2</sub> onde Rom

49 g'vozdie ] želêzo Bar Broz

50 ot z(e)mle ] *omm.* Pm Met

51 vzdimaet ] vzimaet' Pm N<sub>1</sub> Dab N<sub>2</sub> Ber<sub>2</sub> v'zimaet' Ber<sub>1</sub> Mosk izdimaet Met vzimaet Mav Hum Vat<sub>10</sub> Pt Bar Broz vzimaet'ь Vat<sub>19</sub> vdimat' Rom

52 se ] se ot ze(mle) Met

53 ondê ] on'de Rom Ber<sub>2</sub>

54 i v(i)na ] vina Pm Met N<sub>1</sub> Mav Vat<sub>19</sub> Pt Bar Broz i i (!) vina Vat<sub>10</sub>

55 olêê ] oliê Pt

56 neizmêrno obrêtaet ] neiz'mer'no ob'retaet' Mosk neiz'merno obrêtae Met neiz'merno obrêtaet Vat<sub>10</sub> ne(i)zmer'no ob'rêtaet' Dab neizmêrnoe obretaet' N<sub>2</sub> neizmer'no obretaet Rom neiz'mer'no obretaet' Ber<sub>2</sub> nêzmerno obrêtaet Pt

57 se ] sê Pt

58 podobnê ] podobni Mosk Rom Pt Bar Broz podob'ni Dab Ber<sub>2</sub>

59 že ] žê Pt

60 mêstê ] mestê Met Mav Vat<sub>19</sub> meste Vat<sub>10</sub> Rom mês'ti Dab mête Ber<sub>2</sub> mêsti Pt

61 t(a)ko ] i t(a)ko Pm Mosk Met N<sub>1</sub> Mav Hum Vat<sub>19</sub> Vat<sub>10</sub> N<sub>2</sub> Pt Bar Broz i tako Ber<sub>1</sub> Dab Rom Ber<sub>2</sub>

62 potoci ] *omm.* Ber<sub>1</sub>

63 slatki'ь v(o)d'ь ] vod' Met N<sub>1</sub> v(o)d'ь Mav vod'ь Hum Vat<sub>10</sub> vod'ь slatki'ь Rom

64 darovan'ь ] darov'n'ь Met Mav

65 i ] *omm.* Vat<sub>10</sub>

66 togo radi ] t(a)ko Vat<sub>19</sub>

67 êk(o)že ] k(ako) Mav êko Vat<sub>19</sub> gl(agole)t' se êk(o)že Vat<sub>10</sub> êkožê Pt kako Broz

68 pisano est'ь ] piš'no e(st'ь) Mav pisano Ber<sub>2</sub>

69 i togo radi êk(o)že pisano est'ь ] *omm.* Ber<sub>1</sub> N<sub>1</sub>

70 možem'ь ] možemo Met N<sub>1</sub> Vat<sub>10</sub> Bar Broz moremo Mav možem'ь Pt

71 reči ] rêči Pt

72 r(ê)čna ] rêčnaê Vat<sub>19</sub> rečena Rom

73 ustrmleniê veselet'ь ] ustr'mlêniê veselet'ь Mosk ustrmleniê veselet'ь Rom str'mlêniê vêselit'ь Ber<sub>2</sub> ustrmlêniê vêsêlet'ь Pt uzstr'mlêniê veselit'ь Bar ustr'mleniê veselit'ь Broz

74 b(o)ži ] b(o)žii N<sub>2</sub> Ber<sub>2</sub>

. ibo tekuću<sup>75</sup> t(a)ko<sup>76</sup> gl(a)situ<sup>77</sup> potoku eteru<sup>78</sup> iz<sup>79</sup> š'panie<sup>80</sup> v(a)sъ<sup>81</sup> gradъ<sup>82</sup> vodami<sup>83</sup> iz'obiluetъ<sup>84</sup>  
. iže<sup>85</sup> gradskie k'rai v'nutrê v morê<sup>86</sup> ribamъ plouučimъ<sup>87</sup> k nemu<sup>88</sup> .<sup>89</sup> i mornaromъ<sup>90</sup> prostrano  
podaе<sup>91</sup> pristaniča<sup>92</sup> tišinu . ibo toliko v nemъ množstvo lûdsko<sup>93</sup> narod<sup>94</sup> ml'večihъ<sup>95</sup> estъ čislo  
. êk(o)<sup>96</sup> rasmotriti mêrou<sup>97</sup> krili<sup>98</sup> vlače sêni<sup>99</sup> edva obêtie mogla<sup>100</sup> se bi<sup>101</sup> 117b vnutrê<sup>102</sup> bo<sup>103</sup>  
grada sego<sup>104</sup> mêrou<sup>105</sup> . v častъ<sup>106</sup> presl(a)vnie<sup>107</sup> d(ê)vi m(a)rie<sup>108</sup> . edina<sup>109</sup> crъ(k(a)vъ d(i)vnoû

- 75 tekuću ] tekuće Ber<sub>2</sub>  
76 t(a)ko ] v nemъ Vat<sub>19</sub> taku Pt  
77 gl(a)situ ] eteru glasitu Dab gl(a)si . tu (!) Ber<sub>2</sub>  
78 potoku eteru ] et(e)ru potoku Mosk potoku Dab potoku N<sub>2</sub> etêru potoku Ber<sub>2</sub> Pt eteru potoku Bar  
edn(o)mu potoku Broz  
79 iz ] is' Pm is Mosk Vat<sub>19</sub>  
80 iz š'panie ] iš'panie Met N<sub>1</sub> Pt iš'panie Mav Hum Dab N<sub>2</sub>  
81 v(a)sъ ] i v(a)sъ Mosk  
82 gradъ ] gr'dъ Ber<sub>2</sub>  
83 vodami ] vodadami (!) Dab  
84 ibo tekuću t(a)ko gl(a)situ potoku eteru iz š'panie v(a)sъ gradъ vodami iz'obiluetъ . ] *omm.* Rom  
85 iže ] ižê Rom i ki Broz  
86 v'nutrê v morê ] v'nutrê v' mori Ber<sub>1</sub> Mosk vnutrê v mori Met Mav N<sub>2</sub> vnutri v' mori N<sub>1</sub> Ber<sub>2</sub> vnutrê v'  
mori Vat<sub>19</sub> v'nutri v' mori Dab vnutrê v mori Rom vnutri v mori Pt Bar Broz  
87 plouučimъ ] plavauč(i)mъ Hum plavaučimъ Vat<sub>19</sub> plovičimъ Rom plav(a)učimъ Ber<sub>2</sub>  
88 nemu ] nêmu Pt  
89 ribamъ plouučimъ k nemu . ] *omm.* Ber<sub>1</sub> rib'mъ povučimъ k nemu Mav  
90 mornaromъ ] mornaremeъ Vat<sub>19</sub>  
91 podaе ] podaet' Ber<sub>1</sub> podaetъ N<sub>2</sub>  
92 pristaniča ] pritaniče (!) N<sub>1</sub> prist'niča Mav pris'taniče Dab pristaniče Ber<sub>2</sub>  
93 množstvo lûdsko ] lûd'sko množstvo Pm Mav Vat<sub>19</sub> lûd'sko množstvo Ber<sub>1</sub> lûd'sko m'nožast'vo Mosk  
lûd'sko množstvo Met lûdasko množstvo N<sub>1</sub> lûd'sko m'nožastvo Hum lûd'sko množst'vo Vat<sub>10</sub> toliko  
lûdaisko m'nožastvo Dab lûd'sko množstvo N<sub>2</sub> Pt Bar lûdaisko množastvo Rom lûdais'ko m'nožastvo Ber<sub>2</sub>  
lûd'sko množastvo Broz  
94 narod' ] n'rodъ Mav nъrodъ N<sub>2</sub> *omm.* Rom  
95 ml'večihъ ] ml'vevečih' (!) N<sub>1</sub> ml'veči Vat<sub>19</sub> ml'vêčihъ Ber<sub>2</sub>  
96 êk(o) ] k(ako) Mav k(a)k(o) Broz  
97 rasmotriti mêrou ] rasprostr im' mirom' Pm rasprostrtimъ mêrou Ber<sub>1</sub> Mav rasprostr'timъ mêrou Mosk  
N<sub>2</sub> rasprostrtim' meroû Met Hum raspros'trtim' mêrou N<sub>1</sub> rasprostrtimъ meroû Vat<sub>19</sub> rasъprostr imъ  
merou Vat<sub>10</sub> ras'pros'trimъ meroû Dab rasprostrtimъ miroû Rom rasprostrъ imъ miroû Ber<sub>2</sub> razprostrtimъ  
merou Pt Bar Broz  
98 krili ] kri Ber<sub>1</sub> kliri (!) Met Vat<sub>10</sub> krilu Rom  
99 vlače sêni ] vlačee sêni Pm Ber<sub>1</sub> Met N<sub>1</sub> Mav Hum Vat<sub>19</sub> Bar Broz vlačêe sêni Mosk vlačêi seni Dab v'lačee  
sêni N<sub>2</sub> vlačee i sini Rom vlačêu steni (!) Ber<sub>2</sub> vlačee sini Pt  
100 obêtie mogla ] obêtii moglo Pm Ber<sub>1</sub> Mosk Met N<sub>1</sub> Mav Hum Vat<sub>19</sub> Vat<sub>10</sub> Rom Ber<sub>2</sub> Pt Bar Broz obêtii  
mog'lo Dab obêtii moglo se N<sub>2</sub>  
101 se bi ] bi N<sub>2</sub> bi se *finis* Rom  
102 vnutrê ] v'nutri Hum Dab Ber<sub>2</sub> vnutr' N<sub>2</sub> vnutri Pt Bar Broz  
103 bo ] že Pt Bar Broz  
104 sego ] *omm.* N<sub>1</sub> togo Vat<sub>19</sub>  
105 mêrou ] miroû Mosk meroû Met Hum Vat<sub>10</sub> Dab Ber<sub>2</sub> Pt Bar Broz  
106 častъ ] čъstъ Pm N<sub>2</sub> čъst' N<sub>1</sub>  
107 presl(a)vnie ] prêsl(a)vnie Pm b(la)ž(e)nie Ber<sub>1</sub> prestavlenie Mav s(ve)ti i prêsl(a)vnie vgsagda (!) Vat<sub>10</sub>  
b(la)ž(e)nie N<sub>2</sub>  
108 d(ê)vi m(a)rie ] m(a)rie d(ê)vi Ber<sub>1</sub> marie d(ê)vi N<sub>2</sub>  
109 edina ] edna Met Bar Broz jêdina N<sub>1</sub> .ã. Mav



velikostiû szdana<sup>110</sup> prestoiť<sup>111</sup> . v<sup>112</sup> neiže<sup>113</sup> ono častnoe<sup>114</sup> i vsakoe časti<sup>115</sup> dostoino . b(la)ž(e)-  
n(a)go vicenca m(u)č(eni)ka tvoego<sup>116</sup> tĕlo počivaet<sup>117</sup> častno utvoreno<sup>118</sup> . k<sup>119</sup> neg(o)že stranĕ<sup>120</sup>  
zapadni<sup>121</sup> zbožni<sup>122</sup> b(la)ž(e)ni antonii<sup>123</sup> . za<sup>124</sup> roditeli dostoino<sup>125</sup> sv(ĕ)d(ĕ)niĕ svoego staniĕ<sup>126</sup>  
hižu<sup>127</sup> udržeča<sup>128</sup> . eže<sup>129</sup> siĕ vrat<sup>ь</sup> cr(ь)kv(e)niĕh<sup>ь</sup> pragi sv(ĕ)tlo<sup>130</sup> prestupahota<sup>131</sup> . iže<sup>132</sup> egda<sup>133</sup> v<sup>ь</sup>  
prvoi ũnosti svoei<sup>134</sup> cvĕta častiva<sup>135</sup> sego rodista s(i)na<sup>136</sup> . ot<sup>137</sup> sego<sup>138</sup> sv(e)ta<sup>139</sup> krĕeniĕ istočnika<sup>140</sup>

<sup>110</sup> szdana ] saz'dana Mosk szdana Vat<sub>19</sub> sazdana Vat<sub>10</sub> N<sub>2</sub> Pt Bar Broz sazidana Dab saz(i)dana Ber<sub>2</sub>

<sup>111</sup> prestoiť ] pristoit' Pm Ber<sub>1</sub> pristoit' Met N<sub>1</sub> Mav Vat<sub>10</sub> pred'stoit' N<sub>2</sub> pristoit Pt

<sup>112</sup> v ] *omm.* Mosk

<sup>113</sup> neiže ] nĕiže Met N<sub>1</sub> Vat<sub>10</sub> Bar Broz nei ži (!) Ber<sub>2</sub>

<sup>114</sup> častnoe ] č'stnoe Pm č'bst'noe Mosk č'bst'noe N<sub>1</sub> N<sub>2</sub> č'st'noe Mav čas'noe Dab

<sup>115</sup> vsakoe časti ] visokoe č'sti Pm vsakoe č'sti N<sub>1</sub> v's'koe č'sti Mav vs(a)koe č'sti N<sub>2</sub> visokoe časti Pt

<sup>116</sup> tvoego ] *omm.* Pm Ber<sub>1</sub> Mosk Met N<sub>1</sub> Mav Hum Vat<sub>19</sub> Vat<sub>10</sub> Ber<sub>2</sub> Pt Bar Broz

<sup>117</sup> m(u)č(eni)ka tvoego tĕlo počivaet<sup>ь</sup> ] t(ĕ)lo N<sub>2</sub>

<sup>118</sup> počivaet<sup>ь</sup> častno utvoreno ] č'bstno utvoreno počivaet Pm čas't'no ut'vrĕeno počivaet<sup>ь</sup> Ber<sub>1</sub> čast'no ut'vrĕeno počivaet<sup>ь</sup> Mosk častno utvoreno počivaet' Met č'bst'no utvoreno počivaet' N<sub>1</sub> č'st'no utvoreno počiv'eť Mav častno utvrĕeno počivaet<sup>ь</sup> Hum č'bstno utvrĕeno počivaet<sup>ь</sup> Vat<sub>19</sub> čas't'no utvoreno počivaet<sup>ь</sup> Vat<sub>10</sub> čas'tno i ut'vrĕeno počivaet<sup>ь</sup> Dab č'bstno utvrĕeno počivaet<sup>ь</sup> N<sub>2</sub> čas't'no ot'voreno počivaet' Ber<sub>2</sub> častno utvrĕeno p(o)čivaet<sup>ь</sup> Pt častno utvrĕeno počivaet<sup>ь</sup> Bar Broz

<sup>119</sup> k ] v Vat<sub>10</sub>

<sup>120</sup> stranĕ ] s'trani Mosk strani Ber<sub>2</sub> Pt Bar Broz

<sup>121</sup> zapadni ] zapadnĕi Vat<sub>10</sub> znanoi Pt

<sup>122</sup> zbožni ] sbožnĕ Pm Met N<sub>1</sub> sa Ber<sub>1</sub> zbožnĕ Mav Hum Vat<sub>19</sub> Vat<sub>10</sub> z'božnoi Dab sb(o)žnĕ N<sub>2</sub>

<sup>123</sup> antonii ] antoni Pt

<sup>124</sup> za ] s Bar Broz

<sup>125</sup> dostoino ] dostoinĕ Vat<sub>19</sub>

<sup>126</sup> staniĕ ] *omm.* Vat<sub>19</sub>

<sup>127</sup> hižu ] hiže Mosk Ber<sub>2</sub> hišu Vat<sub>19</sub> Vat<sub>10</sub> svoego (!) hiže Dab hiše Bar Broz

<sup>128</sup> udržeča ] udržeči Hum udrža Bar Broz

<sup>129</sup> eže ] iže Mav ĕže Vat<sub>19</sub> Vat<sub>10</sub> N<sub>2</sub>

<sup>130</sup> sv(ĕ)tlo ] s(vĕ)tlosti Ber<sub>1</sub> Mosk Hum Dab Bar Broz sv(ĕ)tlosti Met N<sub>1</sub> Vat<sub>19</sub> s(vĕ)t(l)osti Mav Vat<sub>10</sub> s(vĕ)-  
tl(o)sti N<sub>2</sub> Pt s'vĕtlosti Ber<sub>2</sub>

<sup>131</sup> prestupahota ] pristupahota Mosk Met N<sub>1</sub> Vat<sub>10</sub> pristup'hota Mav prĕd'stupahota N<sub>2</sub>

<sup>132</sup> iže ] ĕže Pm Vat<sub>19</sub> Bar ižĕ Pt ka Broz

<sup>133</sup> egda ] k'da Mav *omm.* Vat<sub>10</sub> kada Broz

<sup>134</sup> svoei ] *omm.* Ber<sub>1</sub> N<sub>2</sub>

<sup>135</sup> cvĕta častiva ] cvĕta č'bstita Pm c'vĕta časti Ber<sub>1</sub> c'vĕta čas'tita Mosk cveta častita Met Vat<sub>19</sub> c'veta častita N<sub>1</sub>  
cveta . č'stita Mav cvĕta častita Hum Bar Broz cveta sego cvatehota Vat<sub>10</sub> cveta čas'tita Dab c'vĕta č'bstnago  
N<sub>2</sub> cvita častit' Ber<sub>2</sub> cv(ĕ)ta čast(i)ta Pt

<sup>136</sup> rodista s(i)na ] radi ista s(i)na Mosk rodis'ta Ber<sub>2</sub>

<sup>137</sup> ot ] i ot Vat<sub>19</sub> Dab

<sup>138</sup> sego ] sam(o)go Hum samogo Vat<sub>19</sub> N<sub>2</sub>

<sup>139</sup> sv(e)ta ] s(vĕ)t(a)go Ber<sub>1</sub> Mosk Met N<sub>1</sub> Mav Ber<sub>2</sub> Bar Broz s(ve)tago Hum Vat<sub>10</sub> s(veta)go Vat<sub>19</sub> Pt

<sup>140</sup> krĕeniĕ istočnika ] istočn(i)ka krĕeniĕ Hum istočnika krĕeniĕ Vat<sub>19</sub> is'točn(i)ka krĕeniĕ N<sub>2</sub>

<sup>141</sup> položista<sup>142</sup> ime emu fer'nadъ<sup>143</sup> i sego divně<sup>144</sup> v(a) više r(e)čenoī<sup>145</sup> cr(ь)kvi<sup>146</sup> s(ve)te<sup>147</sup> d(ê)ve  
b(ogo)r(odī)ce<sup>148</sup> . sego<sup>149</sup> (!) pisma nauč(e)niū<sup>150</sup> predasta<sup>151</sup> gredučimъ<sup>152</sup> h(rъsto)vimъ prop(o)-  
v(ê)dn(i)ka<sup>153</sup> . eterimъ<sup>154</sup> drzostiū službenihъ<sup>155</sup> h(rъsto)vihъ<sup>156 157</sup> obarit(e)ь<sup>158</sup> . otročskaê<sup>159</sup>  
ubo l(ê)ta prêproče<sup>160</sup> doma preminuvъ<sup>161</sup> . l(ê)to<sup>162 163</sup> p(e)to na deste<sup>164</sup> častnimъ<sup>165</sup> tečeniemъ<sup>166</sup>  
isplni<sup>167</sup> i egda<sup>168</sup> v' vrstê<sup>169</sup> ũže<sup>170</sup> častnimъ podrasteniemъ<sup>171</sup> . istl(ê)nnago<sup>172</sup> pognetenîê<sup>173</sup> misli

- <sup>141</sup> istočnika ] isъtočnikъ Ber<sub>2</sub>  
<sup>142</sup> položista ] požista (!) N<sub>1</sub>  
<sup>143</sup> fer'nadъ ] fer'nardъ Pm fer'narđъ Ber<sub>1</sub> Mosk N<sub>1</sub> Mav Ber<sub>2</sub> fernadъ Met fernard' Hum fernardъ Vat<sub>19</sub> Vat<sub>10</sub>  
N<sub>2</sub> Bar Broz fer'nanđъ Dab fernard Pt  
<sup>144</sup> sego divně ] sego Pm sego div'no Ber<sub>1</sub> Mosk N<sub>1</sub> Vat<sub>19</sub> Dab N<sub>2</sub> sego divno Met Mav Vat<sub>10</sub> Bar Broz s(e)go  
d(i)vno Pt  
<sup>145</sup> više r(e)čenoī ] viš'nei Mav višenei rčenoī Vat<sub>10</sub> više rčenoī Dab  
<sup>146</sup> cr(ь)kvi ] cr(ь)kti (!) Bar  
<sup>147</sup> s(ve)te ] s(ve)tie N<sub>1</sub> Vat<sub>19</sub> r(e)čenoī s(ve)te Mav  
<sup>148</sup> d(ê)ve b(ogo)r(odī)ce ] b(ogo)r(odī)ce Pm Ber<sub>1</sub> Mosk Met N<sub>1</sub> Mav Hum Vat<sub>19</sub> Vat<sub>10</sub> Dab N<sub>2</sub> Ber<sub>2</sub> Pt Bar  
Broz  
<sup>149</sup> sego (!) ] s(veta)go Pm Ber<sub>1</sub> Met Vat<sub>19</sub> Pt Bar Broz s(ve)t(a)go Mosk N<sub>1</sub> Mav Hum Dab N<sub>2</sub> Ber<sub>2</sub> s(ve)tago  
Vat<sub>10</sub>  
<sup>150</sup> nauč(e)niū ] nauku N<sub>2</sub>  
<sup>151</sup> predasta ] pred'sta Met prêdas'ta Vat<sub>10</sub> prêdasta Ber<sub>2</sub>  
<sup>152</sup> gredučimъ ] grêdučimъ Dab Pt  
<sup>153</sup> prop(o)v(ê)dn(i)ka ] placara Met N<sub>1</sub> Mav Hum Vat<sub>19</sub> Vat<sub>10</sub> Bar Broz placaromъ Dab pl(a)cara Pt  
<sup>154</sup> eterimъ ] etêrimъ Ber<sub>2</sub> ed'n'imъ Broz  
<sup>155</sup> službenihъ ] i službenihъ Hum služ'bênihъ Ber<sub>2</sub> služ'bênihъ Pt  
<sup>156</sup> h(rъsto)vihъ ] krstovihъ Pt  
<sup>157</sup> prop(o)v(ê)dn(i)ka . eterimъ drzostiū službenihъ h(rъsto)vihъ ] *omm.* Ber<sub>1</sub>  
<sup>158</sup> obarit(e)ь ] obaritela Pm obrêtatêь Pt  
<sup>159</sup> otročskaê ] otročskaê Hum Vat<sub>19</sub> Vat<sub>10</sub> N<sub>2</sub> Pt Bar Broz otročas'kaê N<sub>2</sub> otročska Ber<sub>2</sub>  
<sup>160</sup> prêproče ] priproče Mosk Hum Dab Ber<sub>2</sub> Pt Bar prêproče ubo Vat<sub>19</sub> preproče Broz  
<sup>161</sup> preminuvъ ] premênuv' N<sub>1</sub> prêminuvъ Vat<sub>10</sub> Ber<sub>2</sub>  
<sup>162</sup> l(ê)to ] l(ê)тъ Vat<sub>19</sub>  
<sup>163</sup> preminuvъ . l(ê)to ] l(ê)to preminuvъ N<sub>2</sub>  
<sup>164</sup> p(e)to na deste ] .dī. Ber<sub>1</sub> Mosk Met N<sub>1</sub> Hum Vat<sub>19</sub> N<sub>2</sub> Pt peto n' deste Mav p(e)to na deiste Vat<sub>10</sub>  
<sup>165</sup> častnimъ ] čъstnim' Pm N<sub>1</sub> čst'nimъ Mav čъstnimъ Vat<sub>19</sub> čast'nê Vat<sub>10</sub> čas'nimъ Dab čъst'nimъ N<sub>2</sub> čъstn(i)m  
Pt  
<sup>166</sup> tečeniemъ ] čteniemъ Ber<sub>2</sub>  
<sup>167</sup> isplni ] *finis* Pm  
<sup>168</sup> egda ] kada Broz  
<sup>169</sup> v' vrstê ] v' vrsti Ber<sub>1</sub> Met Hum Vat<sub>10</sub> N<sub>2</sub> Bar Broz va vr's'ti Mosk v' vr'sti N<sub>1</sub> va vr'sti Dab Ber<sub>2</sub> va vr'sti Pt  
<sup>170</sup> ũže ] ũžê Vat<sub>10</sub> ũre Broz  
<sup>171</sup> častnimъ podrasteniemъ ] čstnê pod'rasteniemъ Ber<sub>1</sub> čast'ni pod'reš'teniemъ Mosk čъstnê podrasteniem'  
N<sub>1</sub> čstnê pod'rasteniem' Met čstnê pod'rasteniemъ Mav čъstni pod'rasteniemъ Hum č(a)stnê  
pod'rasteniemъ Vat<sub>19</sub> čast'ni pod'reš'teniemъ Dab čstnê pod'rasteniemъ N<sub>2</sub> častni pod'restnieniemъ Ber<sub>2</sub>  
častni podresteniemъ Pt Bar častni podrestenieniemъ Broz  
<sup>172</sup> istl(ê)nnago ] istlênimъ Vat<sub>10</sub> isplnenago Bar Broz  
<sup>173</sup> pognetenîê ] pog'netên(i)ê Ber<sub>2</sub>

nrava<sup>174</sup> 175 nepodobno vžizaûči<sup>176</sup> uçu . običainago<sup>177</sup> nrava<sup>178</sup> i<sup>179</sup> po volství<sup>180</sup> ûnosti nravu<sup>181</sup>  
 nikoliže<sup>117c</sup> uzde<sup>182</sup> popusti . na<sup>183</sup> krhosti<sup>184</sup> č(lověča)skie staniem<sup>185</sup> tečení<sup>186</sup> mimošady s'<sup>186</sup>  
 ustr'mleniem<sup>187</sup> pohotěni<sup>188</sup> t(è)l(e)snago<sup>189</sup> pod'vizani<sup>190</sup> stěsni<sup>191</sup> . i ũže<sup>192</sup> mir<sup>193</sup> sa<sup>193</sup> emu<sup>194</sup>  
 vsed(a)nnimi<sup>195</sup> stvari<sup>196</sup> ras(i)paše<sup>197</sup> se . eg(o)že<sup>198</sup> ne plno<sup>199</sup> i višastie<sup>200</sup> ego položil<sup>201</sup> b(è)še .  
 izvlěče<sup>202</sup> nogu . boe<sup>203</sup> se da<sup>204</sup> nemu<sup>205</sup> prah<sup>205</sup> z(e)ml(ь)skie česti<sup>206</sup> . nikakože<sup>207</sup> ne<sup>208</sup> postoël<sup>209</sup>

174 nrava ] narava Ber<sub>1</sub> Mosk Dab N<sub>2</sub> Ber<sub>2</sub> narave Pt

175 misli nrava ] nar(a)va misli Bar Broz

176 vžizaûči ] vžigaûči N<sub>2</sub> vžizaûče Bar

177 nrava nepodobno vžizaûči uçu . običainago ] *omm.* Met N<sub>1</sub> Mav Hum Vat<sub>9</sub> Vat<sub>10</sub>

178 nrava ] nar(a)va Mosk Bar Broz narava N<sub>1</sub> Vat<sub>9</sub> Vat<sub>10</sub> Dab N<sub>2</sub> Ber<sub>2</sub> Pt

179 nepodobno vžizaûči uçu . običainago nrava i ] i Ber<sub>1</sub>

180 volství<sup>180</sup> ] vol'stvi N<sub>2</sub> vlstvi<sup>180</sup> Bar Broz

181 nravu ] naravu Ber<sub>1</sub> Mosk Vat<sub>9</sub> Vat<sub>10</sub> Dab N<sub>2</sub> Ber<sub>2</sub> Pt Bar Broz n'rava Hum

182 uzde ] uzdi Ber<sub>1</sub> Met Mav Vat<sub>10</sub> N<sub>2</sub> uz'di N<sub>1</sub> Hum uzde ne Dab uzre (!) Ber<sub>2</sub>

183 na ] sa Met nъ N<sub>2</sub> da Bar Broz

184 krhosti ] krhost Pt

185 staniem ] st'niem Mav stanie Pt

186 tečení<sup>186</sup> mimošady s' ] tečení<sup>186</sup> sa Ber<sub>1</sub> Met N<sub>2</sub> mimošady tečení<sup>186</sup> sa Mosk Ber<sub>2</sub> Pt Bar Broz tečení<sup>186</sup> sъ N<sub>1</sub>  
 Vat<sub>9</sub> tečení<sup>186</sup> s' Mav teč(e)nie sъ Hum *omm.* Vat<sub>10</sub> mimošady tečení<sup>186</sup> sa Dab

187 ustr'mleniem ] *omm.* Vat<sub>10</sub>

188 pohotěni<sup>188</sup> ] pohoteni<sup>188</sup> Mosk Met N<sub>1</sub> Mav Dab N<sub>2</sub> Ber<sub>2</sub> Pt pohoteniem<sup>188</sup> Vat<sub>10</sub>

189 pohotěni<sup>188</sup> t(è)l(e)snago ] t(è)l(e)snago pohoteni<sup>188</sup> Vat<sub>9</sub>

190 pod'vizani<sup>190</sup> ] pod'vizanie Mosk podviz'ni<sup>190</sup> Mav *omm.* Vat<sub>9</sub> podvizanie Ber<sub>2</sub> pohotěni<sup>188</sup> Pt

191 stěsni ] stesni Mosk Met N<sub>1</sub> Vat<sub>10</sub> Dab steni (!) Mav ste'sni Vat<sub>9</sub> stěni N<sub>2</sub>

192 i ũže ] iže Mosk Vat<sub>10</sub> i ũre Broz

193 sa ] sъ Mav

194 sa emu ] emu sa Pt

195 vsed(a)nnimi ] vsedavsedan'nimi (!) Ber<sub>1</sub> vsedanim<sup>195</sup> Vat<sub>10</sub> vsédannimi Pt

196 stvari ] stva N<sub>2</sub>

197 ras(i)paše ] rassipaše Mosk ras'sipaše Hum Vat<sub>9</sub> Vat<sub>10</sub> Dab N<sub>2</sub> rassipaš(e) Pt razsipaše Bar Broz

198 eg(o)že ] koga Broz

199 ne plno ] naplneno Hum

200 viš(a)stie ] v' višstii Ber<sub>1</sub> višastii Mosk va všastii Met v' všastii N<sub>1</sub> v' všstii Mav v' višasti Hum Bar Broz v'

višsti Vat<sub>9</sub> všastii Vat<sub>10</sub> va išas'tii (!) Dab v' višastie N<sub>2</sub> v' viš(a)sti Pt

201 položil<sup>201</sup> ] položen<sup>201</sup> N<sub>2</sub>

202 izvlěče ] otlěče Vat<sub>9</sub> i iz'vleče Dab izvleče N<sub>2</sub> Pt Bar Broz

203 boe ] boei Ber<sub>2</sub>

204 da ] d' Mav

205 nemu ] ne emu Ber<sub>1</sub> Mosk Met Mav Vat<sub>9</sub> Dab N<sub>2</sub> Ber<sub>2</sub> Pt emu N<sub>1</sub> Hum Vat<sub>10</sub> Bar Broz

206 česti ] časti Hum čas'ti Dab

207 nikakože ] nikoliže N<sub>1</sub> Vat<sub>9</sub>

208 ne ] *omm.* Vat<sub>10</sub>

209 postoël ] pakosti<sup>199</sup> N<sub>2</sub>

bi<sup>210</sup> . iže<sup>211</sup> tekućimъ<sup>212</sup> sr(ьd)c(e)mъ . skoro na<sup>213</sup> puti g(ospod)ni<sup>214</sup> opotikanie<sup>215</sup> roditelъ<sup>216</sup> bē<sup>217</sup> .  
est že<sup>218</sup> poli ta<sup>219</sup> gradъ iže<sup>220</sup> prēe<sup>221</sup> rēsmo<sup>222</sup> et(e)rъ<sup>223</sup> manastirъ<sup>224</sup> reda s(veta)go avgost(i)na<sup>225</sup> .  
nedaleko<sup>226</sup> otstoečъ<sup>227</sup> ot s'tēnъ<sup>228</sup> g'radskihъ<sup>229</sup> . vъ nemže<sup>230</sup> m(u)ži redovni i gl(a)siti i kanovn(i)-  
ci<sup>231</sup> regulni<sup>232</sup> . oblačilomъ g(ospode)vē rab(o)tahu . k semu že mēstu<sup>233</sup> m(u)žъ boži<sup>234</sup> blazni  
mira ostavlъ<sup>235</sup> sebe<sup>236</sup> prinese i kanoničastvo<sup>237</sup> regulnago oblačila<sup>238</sup> umilenimъ<sup>239</sup> obětomъ  
priētъ .<sup>240 117d</sup> doidēže<sup>241</sup> eda si .b.<sup>242</sup> (= 2) l(è)tē<sup>243</sup> prebi<sup>244</sup> često<sup>245</sup> že ot priētelъ<sup>246</sup> m(o)l(it)vami<sup>247</sup>  
i misalmi<sup>248</sup> nepodobnaē<sup>249</sup> trplaše nenosit(e)lno . êk(o)<sup>250</sup> m(o)l(i)tvu<sup>251</sup> emu<sup>252</sup> smučēniemъ sego

- 210 bi ] bi *finis* Vat<sub>10</sub>  
211 iže ] eže Vat<sub>19</sub> ki Broz  
212 tekućimъ ] tékućimъ Ber<sub>2</sub>  
213 na ] n' Mav  
214 g(ospod)ni ] g(ospod)ne Hum Vat<sub>19</sub>  
215 opotikanie ] opotik'nie Mav opotaknenie Bar i potaknenie Broz  
216 roditelъ ] rodil' Ber<sub>1</sub> N<sub>1</sub> Vat<sub>19</sub> rodil Met Mav Hum N<sub>2</sub> Pt Bar Broz  
217 bē ] bi Ber<sub>1</sub> Met N<sub>1</sub> Hum Vat<sub>19</sub> Dab N<sub>2</sub> Ber<sub>2</sub> Pt Bar Broz bi *finis* Mav  
218 že ] *omm.* N<sub>2</sub>  
219 ta ] tažde Ber<sub>1</sub> Hum Vat<sub>19</sub> Ber<sub>2</sub> tae Mosk Met Dab N<sub>2</sub> taje N<sub>1</sub> Bar Broz taždē Pt  
220 iže ] ki Broz  
221 prēe ] prēzde Ber<sub>1</sub> Hum Vat<sub>19</sub> prežde Mosk Pt prie Dab Ber<sub>2</sub> prēždē N<sub>2</sub>  
222 rēsmo ] rēhomъ Ber<sub>1</sub> Met Hum N<sub>2</sub> rēhom' N<sub>1</sub> Vat<sub>19</sub> resmo Pt  
223 et(e)rъ ] edenъ Broz  
224 manastirъ ] manastēr' Ber<sub>1</sub>  
225 avgost(i)na ] avgustina Ber<sub>1</sub> Mosk Ber<sub>2</sub> avg(u)stina Met avgustina N<sub>1</sub> N<sub>2</sub> Bar Broz avgust(i)na Hum  
avgus'tina Vat<sub>19</sub> Dab  
226 nedaleko ] nedalēko Ber<sub>2</sub>  
227 otstoečъ ] od' s' toečъ Mosk  
228 s'tēnъ ] s'tenъ Mosk stenъ Met Vat<sub>19</sub> Dab N<sub>2</sub> sten' N<sub>1</sub> sten Pt  
229 g'radskihъ ] *omm.* Ber<sub>1</sub> grada N<sub>2</sub>  
230 nemže ] komъ Broz  
231 kanovn(i)ci ] kanonici Ber<sub>1</sub> Hum Pt  
232 regulni ] régul'ni Ber<sub>2</sub>  
233 mēstu ] mestu Mosk Met Vat<sub>19</sub> Pt mes'tu Dab Ber<sub>2</sub>  
234 boži ] b(o)žii N<sub>2</sub>  
235 ostavlъ ] ostavalъ Mosk Bar Broz ost'vlъ Met os'tavalъ Hum  
236 sebe ] sebē Ber<sub>2</sub>  
237 kanoničastvo ] kьnoničьstvo N<sub>1</sub> kanoničstvo Hum  
238 oblačila ] obraza oblačilo Met  
239 umilenimъ ] umilēnimъ Ber<sub>2</sub>  
240 priētъ ] *finis* Vat<sub>19</sub>  
241 doidēže ] ondēže Ber<sub>1</sub> Mosk Hum Dab Bar Broz ot'nudeže Ber<sub>2</sub> onđēže N<sub>1</sub> N<sub>2</sub> otnudēže Pt  
242 .b. ] dvē N<sub>2</sub> dvi Bar Broz  
243 l(è)tē ] lēti Mosk l(è)ti Hum Dab Broz leti Pt  
244 prebi ] prēbi N<sub>1</sub>  
245 često ] čest Pt  
246 priētelъ ] nepriēt(e)lъ Hum  
247 m(o)l(it)vami ] m(i)l(o)st(i)vimi Ber<sub>1</sub> N<sub>1</sub> Hum N<sub>2</sub> Bar Broz  
248 i misalmi ] misl'mi Ber<sub>1</sub> misal'mi N<sub>1</sub> N<sub>2</sub> Ber<sub>2</sub> misalmi Hum Dab Bar Broz  
249 nepodobnaē ] nēpodob'naē Mosk  
250 êk(o) ] k(a)ko Broz  
251 m(o)l(i)tvu ] m(i)l(o)st(i)vo Hum  
252 emu ] *omm.* Mosk emu emu (!) Ber<sub>2</sub>

mira prirokomъ otnimahu<sup>253</sup> . rojenje edno<sup>254</sup> lěto<sup>255</sup> eže<sup>256</sup> želěše<sup>257</sup> mužaskihъ<sup>258</sup> ne mogalbъ<sup>259</sup> b(ê)še srědovitъ<sup>260</sup> ostaviti . postavi se<sup>261</sup> l(ê)ki<sup>262</sup> tujъ<sup>263</sup> sebe<sup>264</sup> koncemъ<sup>265</sup> shranenъ da g(ospode)-vê vitezovati tišinou mogal bi . želeniemъ<sup>266</sup> m(o)lit(a)vъ višnihъ pročenie<sup>267</sup> isprošъ<sup>268</sup> na (!)<sup>269</sup> redъ na mĕsto prĕmĕni<sup>270</sup> . i k manastiru<sup>271</sup> s(veta)go kr(i)ža dĕkolimbriĕ<sup>272</sup> v dušĕ<sup>273</sup> gorĕniĕ prĕide<sup>274</sup> . zdravim<sup>275</sup> že nakazovaniemъ žalostĭ . i pokoemъ bl(a)gostin'nimъ lûb'venoû<sup>276</sup> rabu b(o)žiu ant(o)niû k manast'iru<sup>277</sup> životvorečago . kr(i)žu<sup>278</sup> prišadšu<sup>279</sup> 118a ne<sup>280</sup> toliko mĕsta<sup>281</sup> eliko n'ravi<sup>282</sup> prineseniemъ<sup>283</sup> s'tvorša<sup>284</sup> i . običaem' goruča i<sup>285</sup> êvlaše<sup>286</sup> . i<sup>287</sup> êk(o)že<sup>288</sup> p(i)smo

253 otnimahu ] otnimahu se Mosk otnimagu (!) Dab

254 rojenje edno ] rojenje edino Ber<sub>1</sub> roždenie edino Mosk Hum Pt roenie edino N<sub>1</sub> Dab N<sub>2</sub> Bar Broz roenie edino roenie (!) Ber<sub>2</sub>

255 lĕto ] *omm.* Ber<sub>1</sub> N<sub>1</sub> Pt Bar

256 eže ] ča Broz

257 želěše ] želeše Dab žĕliše Ber<sub>2</sub> želiše Pt

258 mužaskihъ ] muž'kihъ lĕtъ Ber<sub>1</sub> muž'kihъ l(ê)tъ N<sub>1</sub> v' muž'kihъ Mosk Dab muž(a)skihъ l(ê)tъ Hum muž'kihъ l(ê)tъ N<sub>2</sub> muž(a)skih let Pt muž'skihъ l(ê)tъ Bar Broz

259 mogalbъ ] moglbъ Broz

260 srĕdovitъ ] sredovitъ N<sub>1</sub> N<sub>2</sub> s'redovitъ Dab sredovit Pt sridovitъ Bar Broz

261 se ] sĕ Dab

262 l(ê)ki ] kako Broz

263 tujъ ] tužďbъ Ber<sub>1</sub> dužbъ Mosk tui N<sub>1</sub> Bar Broz tužďbъ Hum mužъ N<sub>2</sub> tužd Pt

264 sebe ] sebĕ Ber<sub>1</sub> Mosk Hum N<sub>2</sub> Ber<sub>2</sub> Bar Broz s(e)bĕ N<sub>1</sub> s(e)bi Pt

265 koncemъ ] v' koncemъ Dab koncĕmъ Pt

266 želeniemъ ] želĕnieniemъ Ber<sub>1</sub> Mosk Hum Ber<sub>2</sub>

267 pročenie ] pročenie'mъ Ber<sub>1</sub> prošenie Mosk pročĕnie Pt

268 isprošъ ] isprošъ Mosk isprošivъ Hum is'priš(a)nъ (!) Dab i isprošъ Pt

269 na (!) ] ne Ber<sub>1</sub> Mosk N<sub>1</sub> Hum Dab N<sub>2</sub> Bar Broz nĕ Pt

270 mĕsto prĕmĕni ] mesto premeni Mosk mĕsto premĕni Hum Bar Broz mes'to premeni Dab mĕsto prĕmeni N<sub>2</sub> mĕsto premeni Pt

271 manastiru ] manastĕru Ber<sub>1</sub>

272 dĕkolimbriĕ ] dekolim'briĕ Ber<sub>1</sub> dĕololomb'riĕ Mosk dekolibriĕ N<sub>1</sub> N<sub>2</sub> Pt dekolim'briĕ Dab dokolimъ br(a)-tiĕ (!) Ber<sub>2</sub> ot kolimbrie Bar Broz

273 dušĕ ] duse Pt

274 gorĕniĕ prĕide ] gorĕniĕ preide Ber<sub>1</sub> Hum gorĕniĕ predide Mosk gorenĕie preide N<sub>1</sub> Dab N<sub>2</sub> Bar Broz gorenĕie preidĕ Ber<sub>2</sub> Pt

275 zdravim ] zd'ravĕišim' Ber<sub>1</sub> zdraveišim N<sub>1</sub> zdравĕišim Hum zdравĕišim' N<sub>2</sub> z(d)ravišim' Ber<sub>2</sub> zdravšim Pt

276 lûb'venoû ] lûb'viû Ber<sub>1</sub> Hum lûb'veno Mosk lûb'viû N<sub>1</sub> N<sub>2</sub> lûb'voû Dab Ber<sub>2</sub> lûb'voû Pt Bar Broz

277 manast'iru ] manastĕru Ber<sub>1</sub>

278 doidĕže ... kr(i)žu ] *omm.* Met

279 životvorečago . kr(i)žu prišadšu ] životvorečago križa prišadšu Ber<sub>1</sub> N<sub>2</sub> životъ tvorečago k'riža prišadšu Mosk život'vorečago križa prišadšu N<sub>1</sub> životvoreč(a)go kr(i)ža prišadšu Hum život'vor(e)č(a)go k'riža prišadšu Dab životъ tvorečago kr(i)ža prišadš(a)go Ber<sub>2</sub> život tvorečago križa prišadšu Pt životъ tvorečago križa prišadšu Bar Broz

280 prišadšu ne ] (priša)dšu ne Met prišadšu nĕ Pt

281 mĕsta ] mes'ta Mosk Dab mesta Met

282 n'ravi ] naravi Ber<sub>1</sub> Mosk N<sub>1</sub> N<sub>2</sub> Ber<sub>2</sub> Pt nar(a)vi Dab Bar Broz

283 prineseniemъ ] prinĕsĕnienimъ Pt

284 s'tvorša ] stvoršago Ber<sub>1</sub> stvoršago Met Hum N<sub>2</sub> s'tvoršago N<sub>1</sub>

285 goruča i ] goručĕ i Ber<sub>1</sub> Met Dab goručiĕ (!) N<sub>1</sub> N<sub>2</sub> goruče i Hum Ber<sub>2</sub> Bar Broz goruči i Pt

286 êvlaše ] êvlašĕ Pt

287 i ] *omm.* N<sub>2</sub>

288 êk(o)že ] êkožĕ Pt kako Broz



sv(ê)dokue<sup>289</sup> v' er(u)s(oli)mê<sup>290</sup> bivšu . i ondê<sup>291</sup> dobro navidênie<sup>292</sup> est' hv(a)litelno<sup>293</sup> . t(a)ko podobno<sup>294</sup> s(love)si v'zvēsti<sup>295</sup> da<sup>296</sup> vsêmь<sup>297</sup> rastaêno<sup>298</sup> prosvêtilo<sup>299</sup> se<sup>300</sup> bi . eže<sup>301</sup> togo radi obimu svršeniemь<sup>302</sup> višnimь . mēsta<sup>303</sup> polzi<sup>304</sup> iziskavša<sup>305</sup> i<sup>306</sup> ne<sup>307</sup> srêdnim<sup>308</sup> že<sup>309</sup> običaemь vsagda<sup>310</sup> čtovaše<sup>311</sup> . n'pravomь sr(ьd)ca<sup>312</sup> poučevaniemь<sup>313</sup> tvoraše . ni v(a) dne<sup>314</sup> ni v noči za vr(ê)-m(e)ne<sup>315</sup> ne prestaêše<sup>316</sup> ot<sup>317</sup> čt(e)niê b(o)ž(a)stvenago<sup>318</sup> . see<sup>319</sup> iš'torie rêsnoti<sup>320</sup> obrazь<sup>321</sup> čtuče<sup>322</sup> . po obrazu podobie potvrždûe<sup>323</sup> v(ê)ru<sup>324</sup> . n(i)ne obrac'<sup>325</sup> se pisma s(love)si sazdavše<sup>326</sup> . n'ravi<sup>327</sup>

- 289 p(i)sno sv(ê)dokue ] pis'mo sv(ê)dokuetъ Ber<sub>1</sub> pismo svedoku Met pismu svedoku N<sub>1</sub> Bar Broz pismu svêdoku Hum pis'mu s'vidoku Dab pis'mo svêdokuetъ N<sub>2</sub> pis'mu svêdoku Ber<sub>2</sub> pismu svidoku Pt
- 290 er(u)s(oli)mê ] er(u)s(oli)me Hum er(u)s(oli)mь Dab er(u)s(ol)(i)me Ber<sub>2</sub>
- 291 ondê ] ondê že Ber<sub>1</sub> N<sub>1</sub> N<sub>2</sub> ondêe Mosk Pt ondi že Met ondê že Hum ondie Dab Ber<sub>2</sub> ondie Bar Broz
- 292 navidênie ] navajenie Ber<sub>1</sub> navaenie Met N<sub>2</sub> navaždenie N<sub>1</sub> nauč(e)nie Hum navad'nie Dab navidenie Ber<sub>2</sub> navadnie Pt nav(i)denie Bar Broz
- 293 hv(a)litelno ] hvalitêlno Pt
- 294 t(a)ko podobno ] podobno tako Pt
- 295 v'zvēsti ] v'zvisti Met v'zvesti N<sub>1</sub> v'zves'ti Dab
- 296 da ] *omm.* Ber<sub>1</sub> N<sub>2</sub> i da Mosk
- 297 vsêmь ] *omm.* Ber<sub>1</sub> N<sub>2</sub> vsimь Met Dab vsim' Ber<sub>2</sub>
- 298 rastaêno ] rastaênom' N<sub>1</sub>
- 299 prosvêtilo ] prosvêtilo Mosk Ber<sub>2</sub> prosv(ê)tlilo Met pros(vê)tlilo Hum prosv(ê)(l)ili Dab
- 300 se ] sê Pt
- 301 eže ] ežê Pt
- 302 svršeniemь ] svršênimь Pt
- 303 mēsta ] mesta Met Dab
- 304 polzi ] pl'zi N<sub>1</sub> Ber<sub>2</sub> plzi Bar Broz
- 305 iziskavša ] izis'kavši N<sub>2</sub> iziskivae Pt
- 306 višnimь . mēsta polzi iziskavša i ] *omm.* Hum
- 307 ne ] se Mosk po N<sub>1</sub> sь Hum
- 308 srêdnim ] sridnim Met Pt Bar Broz
- 309 ne srêdnim že ] prêd'nim' že N<sub>2</sub>
- 310 vsagda ] v'sgda Ber<sub>1</sub> vsгда Met vsьgda N<sub>2</sub>
- 311 čtovaše ] ččaše Ber<sub>1</sub> N<sub>1</sub> Hum N<sub>2</sub> ččaše Met
- 312 n'pravomь sr(ьd)ca ] naravomь i sr(ьd)ca Ber<sub>1</sub> N<sub>1</sub> Dab N<sub>2</sub> Pt n'pravomь i sr(ьd)ca Mosk n'pravom' i sr(ьd)ca Met n'pravomь i sr(ьd)ca Hum naravomь . i sr'cemь Ber<sub>2</sub> nar(a)vomь i sr(ьd)ca Bar Broz
- 313 poučevaniemь ] poučênimь Dab N<sub>2</sub>
- 314 dne ] dni Ber<sub>1</sub> Met N<sub>1</sub>
- 315 vr(ê)m(e)ne ] vr(ê)m(e)ni Mosk vrimenê Dab
- 316 ne prestaêše ] neprišastiê Ber<sub>1</sub> Met N<sub>1</sub> N<sub>2</sub> Pt nepriš(a)stviê Hum ot' prišas'tiê Dab ni prišastiê Ber<sub>2</sub> prišastviê Bar Broz
- 317 ot ] ot vr(e)m(e)ne Hum
- 318 b(o)žstvenago ] b(o)ž(a)stvênago Ber<sub>2</sub>
- 319 see ] sie Mosk N<sub>1</sub> Hum Dab Pt
- 320 rêsnoti ] risnoti Met
- 321 obrazь ] obraza N<sub>2</sub>
- 322 čtuče ] čtučь Ber<sub>1</sub> Met N<sub>1</sub> Ber<sub>2</sub> Bar Broz sutъ Hum čtučь Dab čtuč Pt
- 323 potvrždûe ] potvr'jue Ber<sub>1</sub> potvrždue Met potvr'ue N<sub>1</sub> potvrjenije Hum potvrûu Dab potvr'uje Ber<sub>2</sub> potvr'jue Pt potvrûje Bar Broz
- 324 v(ê)ru ] v(ê)ri Hum *finis* Met
- 325 obrac' ] obrač'še N<sub>1</sub> obrčь Ber<sub>2</sub>
- 326 sazdavše ] s'zdavše Ber<sub>1</sub> sazdavše Mosk Bar Broz sьzdavše N<sub>1</sub> Hum N<sub>2</sub> sazdaše Dab sazdavšê Pt
- 327 n'ravi ] naravi Ber<sub>1</sub> Mosk N<sub>1</sub> N<sub>2</sub> Pt Bar Broz nar(a)вь Dab narъvi Ber<sub>2</sub>

svršeniemь . sadê<sup>328</sup> glubokaê<sup>329</sup> s(love)sь<sup>330</sup> b(o)žihь<sup>331</sup> . častnim tečeniemь<sup>332</sup> poispitue<sup>333</sup> iskaše<sup>334</sup>  
 protivu blud'nimь<sup>335</sup> êmamь<sup>336</sup> s'vêdočstvo<sup>337</sup> pisma<sup>338</sup> razumomь<sup>339</sup> začiti<sup>340</sup> . sadê<sup>341</sup> s(ve)t(i)hь  
 r(e)č(e)na<sup>342</sup> snažnimь iziskaniemь obrati . t(a)ko da<sup>343</sup> čt(e)nie ono<sup>344</sup> držečumu<sup>345</sup> umu (!)<sup>346</sup>  
 priporuči<sup>347</sup> êk(o)<sup>348</sup> vzdušeniemь<sup>349</sup> . raz<sup>118b</sup>umomь vsêmь<sup>350</sup> pospêšno podobaše umnožiti .<sup>351</sup>  
 potomžde<sup>352</sup> egda moči s(ve)tihь m(u)č(eni)kь br(a)t(i)e male g(ospod)ь p(e)trь otrokь . br(a)t'  
 krala<sup>353</sup> s<sup>354</sup> k(a)štela<sup>355</sup> ot marohie<sup>356</sup> . iz'nese nihь<sup>357</sup> utežani predivnoû<sup>358</sup> svobodoû<sup>359</sup> sebe<sup>360</sup> izb(a)-  
 vlena p(o) vse s'trani š'panie<sup>361</sup> proglaši se . slišav že rabь b(o)ži<sup>362</sup> antonii čudesa êže imi bivahu .

<sup>328</sup> sadê ] sade Ber<sub>2</sub>

<sup>329</sup> glubokaê ] gl'bokaê N<sub>1</sub> gluboka Bar Broz

<sup>330</sup> s(love)sь ] s(love)si Pt

<sup>331</sup> b(o)žihь ] božastvenihь Bar Broz

<sup>332</sup> častnim tečeniemь ] čes'timь tečeniemь Ber<sub>1</sub> častivomь tečeniemь Mosk čьstitim' tečeniemь N<sub>1</sub> častitimь  
 teč(e)niemь Hum častitimь tečeniemь Dab Bar Broz čestimь tečeniemь N<sub>2</sub> čas'timь čteniemь Ber<sub>2</sub>  
 častimь čteniemь Pt

<sup>333</sup> poispitue ] pospitue N<sub>1</sub> poispitui N<sub>2</sub>

<sup>334</sup> iskaše ] i is'kušae Ber<sub>1</sub> N<sub>1</sub> N<sub>2</sub> iskušae Mosk Hum i iskušue Dab i iskušae Ber<sub>2</sub> Pt Bar Broz

<sup>335</sup> blud'nimь ] blúd'nimь Ber<sub>2</sub>

<sup>336</sup> êmamь ] êmemь N<sub>2</sub>

<sup>337</sup> s'vêdočstvo ] svêdoč(a)stvi Ber<sub>1</sub> svedočastvi Mosk svedočьstvi N<sub>1</sub> sv(ê)dočastvo Hum s'vêdočastvi Dab  
 svsv'doč(a)stvi (!) N<sub>2</sub> svêdočastvi Ber<sub>2</sub> svedočastvo Pt sv(ê)dočastvi Bar Broz

<sup>338</sup> pisma ] pisamь N<sub>1</sub> Dab Bar Broz pis(a)mь N<sub>2</sub>

<sup>339</sup> razumomь ] razumь Ber<sub>1</sub> Mosk N<sub>1</sub> Hum Dab N<sub>2</sub> Ber<sub>2</sub> Pt Broz razum' Bar

<sup>340</sup> začiti ] zaiti *finis* Pt

<sup>341</sup> sadê ] s'dê Ber<sub>1</sub> sьdê N<sub>1</sub> sade Ber<sub>2</sub>

<sup>342</sup> s(ve)t(i)hь r(e)č(e)na ] s(ve)ta rečeniê Ber<sub>1</sub> s(ve)tilь redi rečenaê N<sub>1</sub> s(ve)tihь r(e)čenaê Hum s(ve)ti  
 r(e)čeniê N<sub>2</sub>

<sup>343</sup> t(a)ko da ] da t(a)ko Dab

<sup>344</sup> čt(e)nie ono ] čteno Ber<sub>1</sub> N<sub>1</sub> Hum N<sub>2</sub> Ber<sub>2</sub> č'teno Mosk čst'no Dab Bar Broz

<sup>345</sup> držečumu ] udr'žečumu Mosk dr'žeču N<sub>2</sub>

<sup>346</sup> umu (!) ] *omm.* Ber<sub>1</sub> Dab emu Mosk Hum Bar Broz

<sup>347</sup> priporuči ] prêporuči Ber<sub>1</sub> preporuči Mosk N<sub>1</sub> Hum Dab N<sub>2</sub> Ber<sub>2</sub> Bar Broz

<sup>348</sup> êk(o) ] k(a)ko Broz

<sup>349</sup> vzdušeniemь ] v'zdušeniemь Ber<sub>1</sub> Ber<sub>2</sub> v'zdušeniemь Mosk vzd(u)šenim' N<sub>1</sub> v'zdušnimь N<sub>2</sub> vzdušeniemь  
 Bar

<sup>350</sup> vsêmь ] v'simь Dab

<sup>351</sup> umnožiti ] *finis* Bar Broz

<sup>352</sup> potomžde ] potom' že Ber<sub>1</sub> N<sub>2</sub> Ber<sub>2</sub> potom že Mosk Hum Dab

<sup>353</sup> krala ] kr'la Ber<sub>2</sub>

<sup>354</sup> s ] ot Dab iz Ber<sub>2</sub>

<sup>355</sup> k(a)štela ] katela (!) N1 kaštele Hum

<sup>356</sup> marohie ] mьrohie Ber<sub>2</sub>

<sup>357</sup> iz'nese nihь ] iz'nese i ihь Ber<sub>1</sub> Hum Dab N<sub>2</sub> iznese i ihь Mosk iz'nese i ih' N<sub>1</sub> i iznese i ihь Ber<sub>2</sub>

<sup>358</sup> predivnoû ] prêdiv'noû Ber<sub>1</sub>

<sup>359</sup> svobodoû ] svobodoboû N<sub>1</sub>

<sup>360</sup> sebe ] s(e)bê N<sub>2</sub> sebê Ber<sub>2</sub>

<sup>361</sup> vse s'trani š'panie ] vsei stranê iš'panie Ber<sub>1</sub> vse s'trani šap'tanie (!) Mosk v'sêi stranê iš'panie N<sub>1</sub> vsei stranê  
 iš'panie Hum vse strani iš'panie Dab vsei stranê izš'panie (!) N<sub>2</sub>

<sup>362</sup> b(o)ži ] b(o)žii N<sub>2</sub>

ispravlenъ bis(тъ) . t(a)ko da<sup>363</sup> d(u)ha s(ve)ta<sup>364</sup> krêpostiû<sup>365</sup> prepoêsa<sup>366</sup> poêsomъ<sup>367</sup> v(ê)ri ledě<sup>368</sup>  
svoê . i k'rêplaše<sup>369</sup> mišcu svoû<sup>370</sup> oružiemъ . ono zavidêniû . g(lago)laše<sup>371</sup> že v sr(ъd)ci svoemъ .  
i oče<sup>372</sup> me<sup>373</sup> s(ve)tiĥъ m(u)č(eni)kъ<sup>374</sup> svoiĥъ<sup>375</sup> v(ê)ncu pridružbnika . biti spodobitъ<sup>376</sup> viš'ni . i če  
(!)<sup>377</sup> bi me<sup>378</sup> klûčeča<sup>379</sup> . ime s(ve)toe<sup>380</sup> hv(a)leča<sup>381</sup> za ime ego po ši<sup>382</sup> končani<sup>383</sup> mečъ<sup>384</sup> obrêlъ<sup>385</sup>  
 . mniši li<sup>386</sup> da uvêmъ<sup>387</sup> . mniši li da v<sup>388</sup> ono vr(ê)me bl(a)gosti<sup>389</sup> isplnû siê i simъ podobna .  
mlčečъ<sup>390</sup> samъ v sebě g(lago)laše .

### Latin<sup>391</sup>:

Est namque, ut ferunt, in regno Portugaliae civitas quaedam ad occidentalem eius plagam in extremis mundi finibus sita, quae ab incolis nuncupatur Ulixbona, eo quod, sicut vulgo dicitur, ab Ulixee bene sit condita. Intra cuius muros ecclesia quaedam mirae magnitudinis, ad honorem gloriosae Virginis Mariae fabricata consistit, in qua pretiosum illud et omni veneratione dignum beati Vincentii martyris corpus honorifice conditum requiescit. Ad cuius plagam occidentalem felices beati Antonii progenitores dignum iuxta conditionis suae statum domicilium<sup>392</sup> possidebant, quod ipsi ostio templi propinquo limine imminebat. Qui, cum in primo iuventutis flore felicem

<sup>363</sup> t(a)ko da ] tako Ber<sub>1</sub> Dab Ber<sub>2</sub> t(a)ko N<sub>1</sub> N<sub>2</sub>

<sup>364</sup> s(ve)ta ] s(ve)t(a)go Hum s(vê)тъ Ber<sub>2</sub>

<sup>365</sup> krêpostiû ] pomoćiû Dab

<sup>366</sup> prepoêsa ] êko prêpoêsa Ber<sub>1</sub> êko prepoêsa Mosk N<sub>1</sub> Dab Ber<sub>2</sub> êko prepoêšana Hum êk(o) prepoêsa N<sub>2</sub>

<sup>367</sup> poêsomъ ] pasomъ Ber<sub>1</sub> N<sub>1</sub> Hum N<sub>2</sub>

<sup>368</sup> ledě ] črêsla Ber<sub>1</sub> Hum N<sub>2</sub> lediê Mosk lédě Dab lédîê Ber<sub>2</sub>

<sup>369</sup> k'rêplaše ] k'replaše Dab kreplaše Ber<sub>2</sub>

<sup>370</sup> svoû ] svoi Hum

<sup>371</sup> ono zavidêniû . g(lago)laše ] onogo zavidêniê g(lago)laše Ber<sub>1</sub> ono zavedêniê g(lago)laše Mosk onogo zavideniê g(lago)laše N<sub>1</sub> onogo zavêd(ê)niê g(lago)laše Hum onogo zavidênê g(lago)laše Dab onogo zavedeniê g(lago)laše N<sub>2</sub> onogo zavideniê glag(o)l(aše) Ber<sub>2</sub>

<sup>372</sup> i oče ] o ače bi Ber<sub>1</sub> Hum N<sub>2</sub> o ače Mosk Dab Ber<sub>2</sub>

<sup>373</sup> i oče me ] o ače bi me klečeča N<sub>1</sub>

<sup>374</sup> s(ve)tiĥъ m(u)č(eni)kъ ] m(u)č(e)n(i)kъ svoiĥъ Ber<sub>1</sub> m(u)č(e)n(i)kъ N<sub>2</sub>

<sup>375</sup> svoiĥъ ] s(ve)tiĥъ Ber<sub>1</sub> N<sub>2</sub> t'voiĥъ Dab tvoiĥъ Ber<sub>2</sub>

<sup>376</sup> pridružbnika . biti spodobitъ ] pričest'nika s'podobilъ biti Ber<sub>1</sub> pričest'n(i)ka biti spodobil' bi Mosk pričestnika biti spodobil' N<sub>1</sub> pričestn(i)ka b(i)ti spod(o)bilъ Hum pričest'nika biti spodobilъ Dab pričest'nika spodobil' (!) biti N<sub>2</sub> biti pričestnika spodobilъ Ber<sub>2</sub>

<sup>377</sup> i če (!) ] o ače Ber<sub>1</sub> Mosk N<sub>1</sub> Dab N<sub>2</sub> Ber<sub>2</sub> i ače Hum

<sup>378</sup> me ] mê Dab

<sup>379</sup> klûčeča ] klečeča i Ber<sub>1</sub> Mosk k'lečeča i N<sub>1</sub> N<sub>2</sub> klačeča i Hum Dab Ber<sub>2</sub>

<sup>380</sup> s(ve)toe ] is(uso)vo Ber<sub>1</sub> is(u)s(o)vo N<sub>1</sub> i(su)sovo Hum svoe Dab is(u)h(rъsto)vo N<sub>2</sub>

<sup>381</sup> hv(a)leča ] hv(a)lêča Dab

<sup>382</sup> po ši ] omm. Ber<sub>1</sub> N<sub>2</sub> po šiui Dab

<sup>383</sup> končani ] konačni Ber<sub>1</sub> Mosk konačni Hum končini Dab N<sub>2</sub> končni Ber<sub>2</sub>

<sup>384</sup> mečъ ] meču N1

<sup>385</sup> obrêlъ ] ob'relъ Mosk obrelъ Dab N<sub>2</sub> Ber<sub>2</sub>

<sup>386</sup> mniši li ] m'niši Ber<sub>1</sub>

<sup>387</sup> uvêmъ ] uvemъ Mosk

<sup>388</sup> da v ] da Ber<sub>1</sub> Mosk N<sub>1</sub> Hum Dab Ber<sub>2</sub> da uvêmъ N<sub>2</sub>

<sup>389</sup> bl(a)gosti ] bl(a)gostiû Ber<sub>1</sub> N<sub>1</sub> Hum N<sub>2</sub>

<sup>390</sup> mlčečъ ] mučečъ Dab mlčeča (!) Ber<sub>2</sub>

<sup>391</sup> Only a few variations that could be relevant for the Croatian Church Slavonic text are listed.

<sup>392</sup> statum domicilium ] statum

hunc genuissent filium, ab ipso sacri baptismatis fonte Fernandus ei nomen imponunt. Hunc nimirum in supradicta Sanctae Dei Genetricis ecclesia Sacris litteris imbuendum tradunt, et futurum Christi praeconem, quodam praesagio, ministrorum Christi educationi committunt. Puerilibus igitur annis simpliciter domi transactis, annum circiter quintum decimum felici cursu complevit. Cumque aetate iam nubili, succrescentibus in carne corruptionis motibus, se praeter solitum sentiret illicite perurgeri, adolescentiae et voluptati nequaquam frena laxavit, sed fragilitatis humanae conditionem transcendens currentis cum impetu concupiscentiae carnalis habenas strinxit. Iamque mundus quotidianis ei desipiebat incrementis, et quem non plene<sup>393</sup> in introitu eius posuerat, retraxit pedem, timens ne forte ei pulvis terrenae felicitatis aliquatenus inhaereret, qui currenti velociter animo in via Dei<sup>394</sup> offendiculum generaret. Est autem iuxta eandem quam praediximus civitatem monasterium quoddam de Ordine sancti Augustini, haud<sup>395</sup> longe a moenibus distans, in quo viri religione famosi in Canonici Regularis habitu Domino<sup>396</sup> famulantur. Ad hunc denique locum vir Dei, spretis mundi oblectationibus, se transtulit, et Canonici Regularis habitum humili devotione suscepit. Ubi, cum annis fere<sup>397</sup> duobus commoratus, frequentiam<sup>398</sup> amicorum piis mentibus sustinuisset importunam<sup>399</sup>, ut omnem sibi perturbationis eiusmodi occasionem tolleret, natale solum, quod ad enervandos viriles animos non mediocriter potest, derelinquere statuit, quatenus, alieni aggeris littore tutatus, Domino quietius militare posset. Obtenta igitur vix precibus Superioris licentia, non Ordinem, sed locum mutavit, et ad Monasterium Sanctae Crucis de Colimbria in spiritus fervore se transtulit. Severioris igitur disciplinae zelo, et quietis uberius amore Servo Dei Antonio ad Monasterium vivificae Crucis translato, non tam loci quam morum translationem fecisse solito<sup>400</sup> ferventior ostendebat. Et quoniam, Scriptura teste, non Hierosolymis fuisse, sed ibidem bene vixisse laudabile est, ita se moribus aptum exhibuit, ut cunctis liquido claresceret, quod ob comprehendendam<sup>401</sup> perfectionis summam, loci commoditatem exquisisset<sup>402</sup>. Non mediocri autem studio semper colebat ingenium, et animum meditationibus exercebat, nec diebus ac<sup>403</sup> noctibus, pro temporis convenientia a lectione Divina cessabat. Nunc historiae<sup>404</sup> veritatis textum legens, allegorica comparatione roborabat fidem, nunc, conversis Scripturae verbis, aedificabat moribus affectionem. Hinc profunda sermonum Dei felici curiositate perscrutans, contra errorum<sup>405</sup> foveas testimoniis Scripturae intellectum munivit; hinc sanctorum dicta sedula indagatione revolvit. Ita demum<sup>406</sup> lecta tenaci commendabat memoriae, ut insperata cunctis Scripturae scientia festinato mereretur affluere. Post haec autem, cum reliquias sanctorum martyrum, Fratrum videlicet Minorum, dominus Petrus, infans, a Marocchio deportasset<sup>407</sup> et eorundem meritis miraculose se liberatum per omnes Hispaniae provincias divulgasset, audiens servus Dei Antonius mira quae per eos

<sup>393</sup> non plene ] paene

<sup>394</sup> Dei ] Domini

<sup>395</sup> haud ] non

<sup>396</sup> Domino ] Deo

<sup>397</sup> fere ] ferme

<sup>398</sup> frequentiam ] frequentia

<sup>399</sup> sustinuisset importunam ] importunam sustinuisset; sustinuisset importunitatem

<sup>400</sup> fecisse solito ] fecisse, vita eius solito

<sup>401</sup> comprehendendam ] comprehendam

<sup>402</sup> exquisisset ] exquisivisset

<sup>403</sup> ac ] aut

<sup>404</sup> historiae ] historicae

<sup>405</sup> errorum ] erroris

<sup>406</sup> demum ] domi

<sup>407</sup> deportasset ] portasset

fiabant, directus est et ipse in fortitudine Spiritus Sancti, accingensque cinctorio fidei renes suos, roborabat brachium armatura zeli illius. Dicebatque in corde suo: “O si me sanctorum martyrum suorum coronae<sup>408</sup> participem fore dignaretur Altissimus! O si me, flexo poplite, pro nomine Iesu colla tendentem lictoris inveniret gladius! Putas, videbo? Putas, iucunditatis illud tempus implebo?” Haec et his similia tacitus secum loquebatur.

---

<sup>408</sup> coronae ] occisione



# GRENZBILDUNG IN DER KIRCHLICHEN VERFASSUNG DES UNGARISCHEN KÖNIGREICHS IM 13. UND 14. JAHRHUNDERT (AM BEISPIEL DER ENTWICKLUNG IN DER PROPSTEI VON SPIŠ)<sup>1</sup>

## The Formation of Ecclesiastical Frontiers in the Hungarian Kingdom in the 13th and 14th Centuries (The Example of the Provostship of Spiš)

Peter Labanc

DOI: 10.17846/CL.2022.15.2.60-78

**Abstract:** LABANC, Peter. *The Formation of Ecclesiastical Frontiers in the Hungarian Kingdom in the 13th and 14th Centuries (The Example of the Provostship of Spiš)*. The paper provides an in-depth analysis of the medieval ecclesiastical boundaries' formation in the Hungarian Kingdom on the example of the Provostship of Spiš. This case is particularly valuable because it offers insight into this issue at a time when historians can rely on a greater number of surviving sources. On the basis of a broad sources' heuristic, the different sections of the Provostships' boundaries are analysed successively. The analysis reveals that the key factors in the boundaries creation were the progression and the expansion of settlement in particular areas. There were modifications of the boundaries in the later period, whereby the boundaries of the dioceses were aligned with the boundaries of the secular administrative units – kingdoms and Hungarian counties. The process throughout the 13th and 14th centuries gave rise to ecclesiastical boundaries which, in most cases, survived several major reforms (e. g. erigation of new bishoprics in 1776) and have persisted to the present day.

**Keywords:** *Middle Ages, Kingdom of Hungary, Church, boundaries, Spiš*

Die Grenzbildung der kleineren kirchlichen Einheiten gilt als ein sehr wichtiger Bestandteil der mittelalterlichen kirchlichen Verfassungsgeschichte. Die Gebietsentwicklung der kleineren kirchlichen Einheiten kann die Anfänge der kirchlichen Administration erläutern und bei der Erforschung der unterschiedlichen historischen Aspekte hilfreich sein, die mit der kirchlichen Geographie scheinbar nichts zu tun haben. Wenn man die Ergebnisse der so ausgerichteten Erforschung in eine Landkarte einzeichnet, bekommt man ein exzellentes Hilfsmittel für die weitere Forschung und für die Formierung eines plastischen Bildes von der Geschichte. Die Erforschung der kirchlichen Geographie und Topographie und ihr Vergleich mit dem weltlichen Bereich helfen bei der chronologischen Einordnung der historischen Prozesse auf einem konkreten Gebiet. Diese Forschungsmethode wird trotz ihres großen Beitrags bei der historischen Erforschung des ungarischen Königreichs sehr selten angewandt.

---

<sup>1</sup> Dieser Beitrag entstand mit der Unterstützung der VEGA Nr. 1/0241/21 – *Kommunikationsstrategien des Klerus im mittelalterlichen Königreich Ungarn (Komunikačné stratégie duchovenstva v stredovekom Uhorskom kráľovstve)*.

Die bisherige Wissenschaft hält die Grenze der kirchlichen Einheiten für eine konstante, bzw. eine sich sehr selten verändernde Realität. Diese These gilt besonders bei einem groben Anblick von mehreren Jahrhunderten und größeren Einheiten. Eine tiefere Forschung enthüllt eine Dynamik. Das Verständnis dieser Dynamik hilft, solche historischen Prozesse zu rekonstruieren, die in den schriftlichen Quellen nicht überliefert sind.

## Die Propstei von Spiš

Die Propstei von Spiš (Zips)<sup>2</sup> wurde am Anfang des 13. Jh.s, als König Andreas II. zur Macht kam, auf dem Gebiet der Esztergomer Diözese gegründet (Labanc – Glejtek 2015, 12 – 18; Olejník – Labanc – Glejtek 2021, 15 – 17). Die Propsteianfänge sind mit dem ersten Propst Adolf verbunden. Er kam ins ungarische Königreich als Mitglied der Gefolgschaft von Königin Gertrude aus dem Geschlecht Andechs-Merano, der Gattin des Königs Andreas II (zur Position des Geschlechts Andechs-Merano im ungarischen Königreich Varga 2003, 139 – 246). Die Propstei existierte bis ins Jahr 1776, als die neue Diözese von Spiš gegründet wurde (Tomko 1968). Die kirchliche Jurisdiktion des neuen Bistums von Spiš erstreckte sich über das Gebiet der Gespanschaften Orava und Liptov und über das Gebiet der Propstei von Spiš, das nicht mit dem Gebiet der Gespanschaft Spiš identisch war. Die Wurzeln dieser Grenzuneinigkeit muss man im mittelalterlichen Gebietsumfang der Propstei von Spiš suchen.

Man kann Spiš im weiteren Sinne des Wortes als Peripherie bezeichnen (Karte 1: Die Lage von Gespanschaft Spiš). Das Gebiet liegt an der Grenze des damaligen ungarischen Königreichs zum polnischen Königreich, aber auch am Rand der mittelalterlichen Esztergomer Diözese – in ihrem östlichen Punkt an der Grenze zum Bistum Eger und zum Bistum Kraków (Karte 2: Die Lage von Propstei von Spiš in der mittelalterlichen Esztergomer Diözese). Den tieferen Forschungsanalysen nach war die Position des Propstes von Spiš sehr nahe zur Position eines Bischofs. Diese Situation entwickelte sich eben dank der peripheren Lage der Propstei. Bereits am Ende des 13. Jh.s wurde ein Propst zum Bischof *ad personam* geweiht (Labanc 2016, 63) und ein halbes Jahrhundert später kam es zum Versuch, das Bistum von Spiš zu gründen (Brezováková 2009; Olejník – Labanc – Glejtek 2021, 25-26). Man darf dabei nicht die biographische Forschung der Pröpste von Spiš vergessen. Sie zeigte die Karriereaufbahnen der Pröpste. Falls ein Propst seine Karriere woanders fortsetzte, bedeutete es seine Bischofsweihe (Labanc 2011, 156-157).

## Die Grenze der Propstei von Spiš

In jüngster Zeit konstruierte man eine Karte der mittelalterlichen Propstei von Spiš. Dank einer präzisen Quellenheuristik und einer systematischen Forschung dieses Themas kann man die Propsteigrenze genau rekonstruieren (Labanc – Glejtek 2015, 31) (Karte 3: Die Propstei von Spiš im Mittelalter).

Das Gebiet, das auf der Karte 3 mit der groben schwarzen Linie abgegrenzt ist, umfasste insgesamt 3850 km<sup>2</sup>. Aus dieser Fläche muss man den Gebietsumfang der Pfarrei Spišské Vlachy abziehen, die exemt war und die Ernennung des dortigen Pfarrers in die Kompetenz des esztergomer Bischofs gehörte (Bárdosy 182, 203-208). Der Propst von Spiš übte im ersten

<sup>2</sup> Für eine bessere Orientierung werden im Text die gegenwärtigen Benennungen der Lokalitäten verwendet. In Ausnahmefällen wird eine Variante in der historischen deutschen Sprache angeführt.

Drittel des 14. Jh.s die Jurisdiktion nominell über das Gebiet von 3800 km<sup>2</sup> aus.<sup>3</sup> Dieses Gebiet überschneidet sich nur teilweise mit dem Gebiet der Gespanschaft Spiš. In einigen Fällen schnitt das Gebiet der Propstei die Grenze der Gespanschaft.

In den 1330ern wurde das Gebiet der Propstei von Spiš um 332 km<sup>2</sup> verkleinert, als der Bischof von Eger den Anspruch auf die Erzdechanei von Torysa erhob. Ähnliche Ansprüche hatte auch der Bischof von Kraków, der bereits in der ersten Hälfte des 13. Jh.s und auch später die Jurisdiktion über drei Pfarreien Podolíneč, Hniezdne und Stará Lubovňa auszuüben versuchte. Die Gegensätzlichkeit der Propstei- und Gespanschaftsgrenzen im westlichen und südwestlichen Teil der Propstei blieb konfliktlos. Der vierte Gebietsteil, wo sich die Grenzen der Propstei und der Gespanschaft Spiš nicht überdeckten, liegt Richtung Süd-Ost. Als 1776 drei neue Diözesen Banská Bystrica, Spiš und Rožňava gegründet wurden, wurde dieser Gebietsteil dem Bistum Rožňava zugeschrieben. Damit wurde die mittelalterliche Grenze der Propstei von Spiš bestätigt, obwohl diese Entscheidung durch die Optik der Geomorphologie ziemlich unlogisch aussieht. Die kürzeste Verbindung zwischen Gelnica (der bedeutsamsten Pfarrei im Tal des Flusses Hnilec) und Rožňava (dem Bistumszentrum) führt über einen Bergsattel in der Höhe vom 1000 m ü. d. M. Aus Gelnica her muss man deswegen bei der Entfernung von 50 km eine Höhe von 600 m steigen und dann 700 m heruntergehen. Dieser geomorphologisch anstrengende Weg steht in einem großen Kontrast zum Weg zwischen Gelnica und Spišská Kapitula (dem Propsteizentrum). Hier muss man die Entfernung von 35 km und nur eine leichte Steigung zum St. Martinsdom-Hügel überwinden.

Das konkrete Resultat der Entscheidung aus dem 18. Jh. wurde nicht nur durch die praktischen Bedürfnisse (die Notwendigkeit das große Esztergomer Bistum zu teilen), sondern auch durch die jahrelang formierten Grenzen bedingt. Eben diese Grenzen, die mit der Entstehung des kirchlichen Administrationsapparats formiert wurden, stehen im Focus dieses Aufsatzes. Wenn man diese Entwicklung erläutert, kann man dadurch den heutigen (scheinbar unlogischen) Stand erklären und die so ausgerichtete Forschung bringt neue Möglichkeiten für die (Re)Interpretation der scheinbar klaren historischen Ereignisse.

## Die westliche und südwestliche Grenze der Propstei von Spiš

Im Herbst 1306 traten die Söhne Bohumirs aus Liptov vor den Propst von Spiš Paul und baten ihn um die Bewilligung, zwei Kirchen auf ihrem Land errichten zu dürfen (*RDSI I*, 198-199, Nr. 428). Eine erhaltene Urkunde berichtet davon, dass es sich um zwei Filialkirchen der Pfarrkirche in Štrba handelte. Die St. Andreas Pfarrkirche wurde kurz zuvor (um 1270) mit der Bewilligung des Propstes Mutimir gebaut. Da muss man die Antwort auf eine unklare Situation suchen. Bohumirs Söhne wendeten sich an den Propst von Spiš, obwohl der Esztergomer Erzbischof die Jurisdiktion auf ihrem Land in Liptov ausübte.

Die voranschreitende Besiedlung führte zur Gründung der neuen Ortschaften auf dem Rand des Vermögenkomplexes. Man achtete darauf, damit die neuen Ortschaften möglichst nahe zu etablierten Siedlungen gegründet wurden, die für die neuen Ansiedlungen eine Bevölkerungsquelle darstellten. Ein Blick auf die Landkarte von Spiš mit der Berücksichtigung der Besiedlungspraxis erlaubt zu konstatieren, dass Štrba von Spiš her besiedelt wurde (Marek 2006, 119). Die später gegründeten Niederlassungen (wo zwei Filialkirchen nach 1306 gebaut werden sollten) bestätigen

<sup>3</sup> Das Wort *potenziell* ist wichtig, weil ein verhältnismäßig großer Teil von Spiš für eine dauerhafte Besiedlung zu unwirtlich ist und eine dauerhafte Besiedlung in mehreren Teilen von Spiš nur in der Neuzeit entstand (z. B. Hohe Tatra, Teil der Gebirge von Levoča, Das slowakische Paradies).

diesen Trend. Andere Teile des Landes von Bohumir und seinen Söhnen mit dort gebauten Kirchen standen unter der Jurisdiktion des Esztergomer Erzbischofs.

Diese Situation ist ähnlich zum Stand des Grenzverlaufs im südwestlichen Teil der Propstei, wo Dorf Vernár liegt. Das Dorf wurde nach seinem Gründer Werner aus Žakovce benannt. Er gründete es nach der Vereinbarung mit den Inhabern des dortigen Grundstückes nach dem Jahr 1295 (Bárdosy 1802, 395-397, Nr. XCI). Ein späterer Abschwung in der Bevölkerungsentwicklung verursachte, dass das Dorf verödete und erst mit der Walachenkolonisierung um 1500 wiederbelebt wurde. Diese spätere Kolonisationsströmung kam aus der Gespanschaft Zvolen. Da befindet sich die Ursache, warum Vernár zur Gespanschaft Zvolen gehörte aber die römisch-katholischen Gläubigen unter der Jurisdiktion des Propsts von Spiš standen. Dieses Gebiet gehört bis heute zum Bistum Spiš, das 1776 gegründet wurde (Karte 4: Die westliche und südwestliche Grenze der Propstei von Spiš).

## Die südöstliche Grenze der Propstei von Spiš

In den Jahren 1332 – 1335 erhob man im ungarischen Königreich die päpstlichen Zehnten (*MVH I/1; MVSI I*). Die Eintreiber kamen auch nach Spiš. Hier entrichtete der Propstvikar die Zehnten für alle Pfarrer, obwohl im restlichen Teil des ungarischen Königreichs jeder Pfarrer die Zehnten für sich selbst zahlte (*MVSI I*, 105, Nr. 627). Der Propstvikar entrichtete gleichzeitig die Zehnten für sich selbst als Pfarrer von Gelnica und für seine Kollegen aus Krompachy und Jaklovce (*MVSI I*, 105, Nr. 628). Diese Tatsache bestätigt, dass die Pfarreien in Gelnica, Krompachy und Jaklovce nicht unter der Jurisdiktion des Propsts von Spiš standen. Die Exemption der Pfarreien in Gelnica, Krompachy und Jaklovce ist auch mit der Liste der Äbte, Pröpste und Pfarrer im Bistum Esztergom vom Anfang des 16. Jh.s (aus der Vorbereitungsperiode einer Diözesansynode) belegt. In dieser Liste findet man in Spiš außer den drei erwähnten Pfarreien noch zwei exemte Pfarreien in Tichá Voda und Smolník (Melníková 1995, 133).

Es ist notwendig zu erklären, warum die Pfarreien im oberen Teil des Flusses Hnilec unter der Jurisdiktion des Esztergomer Bischofs standen und die im unteren Teil des Flusses dem Propst von Spiš unterstanden. Die erste Siedlungsgruppe gehörte zum so genannten Bergbaukreis von Gelnica. Es handelte sich um ein Gebiet, in dem der Bergbau die wirtschaftliche Haupttätigkeit darstellte. Man zweifelt nicht daran, dass die dominierende Ethnie im Zentrum dieses Gebietes (Gelnica) die deutschsprachige Bevölkerung war. In der Geschichtsschreibung gibt es einen Konsens, dass die deutschsprachige Siedlungswelle in diesem Gebiet spätestens in der zweiten Hälfte des 12. Jh.s ankam (Varsik 1965, 143-152), also in der Zeit, als die Propstei von Spiš noch nicht existierte (sie wurde kurz nach dem Jahr 1205 gegründet).

Die neu angekommenen *hospites* (besonders die aus den deutschsprachigen Ländern) durften sich in der neuen Heimat nach eigenen Sitten und Rechten richten. Sie erhielten auch andere Privilegien, zu denen die freie Pfarrerwahl gehörte. Die Kommunität sollte den gewählten Pfarrer direkt vor dem Esztergomer Erzbischof präsentieren. Diese Rechte und Vereinbarungen wurden vor dem ersten Drittel des 13. Jh.s nicht verschriftlicht. Man bevorzugte eine mündliche Vereinbarung, die in den späteren städtischen Privilegien erwähnt werden konnte (Zum Thema der mündlichen Vereinbarungen siehe Lehotská 1959, 77-78; z. B. die städtischen Privilegien für die *hospites* in Spišské Vlarchy berufen sich bei der Frage der Gebührhöhe auf eine ältere Vereinbarung *CDSI II*, 84, Nr. 128). Eine ähnliche Vereinbarung setzt man auch im Fall der *hospites* von Gelnica voraus. In der Zeit, als die *hospites* im Tal von Hnilec ankamen (im 12. Jh.), war der Esztergomer Erzbischof die höchste und gleichzeitig zu Gelnica am nächsten residierenden kirchlichen Autorität, die einen neugewählten Pfarrer bestätigen konnte. Die Praxis der Pfarrerpräsentation

vor dem Esztergomer Erzbischof blieb während des ganzen Mittelalters unverändert, obwohl das Gebiet eher zu Spiš neigte und in der frühen Neuzeit auch in die Burgherrschaft Spiš eingegliedert wurde. Alle Pfarreien im Bergbaukreis von Gelnica wurden aus der Großpfarre Gelnica abgespalten und behielten dadurch das Recht den frei gewählten Pfarrer vor dem Esztergomer Erzbischof zu präsentieren. Diese Entwicklung wird auch durch die kirchliche Angehörigkeit der Pfarreien im oberen Teil des Flusses Hnilenc bestätigt. Die Besiedlung dieses Gebietes leiteten die Herren aus Markušovce. Sie bauten die erste Kirche auf ihrem Land im letzten Viertel des 13. Jh.s, als die Propstei von Spiš völlig etabliert war, ihr Propst zum Bischof geweiht wurde und das Vikarsamt des Esztergomer Erzbischofs innehatte. Die Herren aus Markušovce schlossen 1290 mit Pekold eine Vereinbarung, dass er auf ihrem Land am Fluss Hnilec ein Dorf gründete (Schmauck 1889, 17, Nr. XII). Später kam es zur Gründung noch mehrerer Dörfer. Alle auf diesem Gebiet gebauten Kirchen gehörten zur Propstei von Spiš.

Die angeführten Fälle zeigen, dass die Grenze der Propstei von Spiš besonders von der Typologie und der Chronologie der Besiedlung beeinflusst wurde. Unter der Typologie versteht man den Grundherrn und seine Fähigkeit den neuen Insassen ihre Privilegien zu gewährleisten. Die Chronologie bedeutet die Abhängigkeit der kirchlichen Angehörigkeit ab der Ankunft der *hospites*. Falls die *hospites* erst nach der Entstehung der Propstei von Spiš (nach 1205) angekommen wären, hätten sie den frei gewählten Pfarrer nicht dem Esztergomer Erzbischof, sondern dem Propst von Spiš präsentiert. (Karte 5: Die südöstliche Grenze der Propstei von Spiš).

## Die östliche Grenze der Propstei von Spiš

Der 15 Meter lange Rotulus von Levoča stellt die bedeutsamste Quelle zur Formierung der östlichen Propsteigrenze dar. Der Rotulus entstand in den Jahren 1331 – 1332, als der Streit um die Jurisdiktion über der Erzdechanei von Torysa vor dem Gericht beendet wurde (Sroka, 2001; Boleš 2010).

Besonders wichtig ist die Entwicklungsdynamik der kirchlichen Topographie auf diesem Gebiet. Franziskaner Urban war einer der Zeugen in der Streituntersuchung. Bevor er in den Orden eintrat, war er der Pfarrer von Torysa (dieses Dorf gab den Namen der ganzen Erzdechanei) gewesen. Er bezeugte, dass die Kirche von Torysa bis 1293 die einzige Kirche auf diesem Gebiet war. Fast 40 Jahre später (in der Zeit des Streites) gab es dort bereits 30 Kirchen. Die Vermehrung der Kirchenbauten (ohne Rücksicht auf das Baumaterial und die Größe) weist auf eine rasante Siedlungsentwicklung auf diesem Gebiet zur Wende vom 13. zum 14. Jh. hin. Die Wurzeln dieser Entwicklung muss man in der früheren Phase suchen.

Der Verkaufsvertrag aus dem Jahr 1274 zwischen den Adeligen aus Velká Lomnica (ihr Onkel war Adolf, der erste Propst von Spiš) und Detrik, dem Vorgesetzten der Gemeinschaft der Sachsen von Spiš, ist der Schlüsselbericht zum Thema (*CDP VIII*, 160-161, Nr. 125). Der verkaufte Grundbesitz war das Dorf Torysa, das zum Detriks Erbtum gehörte und wo die einzige Kirche in dem oberen Teil des Flusses Torysa im Jahr 1293 stand. Diese Kirche existierte bereits im Jahr 1274. Vom Bestehen der Marienkirche in Torysa berichtet eine Urkunde aus dem Jahr 1265. Der Urkunde nach stand die Kirche unter der Jurisdiktion des Propstes von Spiš (MNL OL DF 272731).

Beide Familien, die Torysa und die naheliegenden Ländereien besaßen, gehörten im 13. Jh. zu den bedeutsamsten Organisatoren der Besiedlungsaktivitäten in den Rechtsrahmen des Sachsenspiegels (Rábik 2006, 55-83). Bereits Detriks Vater Jordan bekam vom König ein Grundstück als Belohnung für seine Besiedlungstätigkeit. Er führte neue Siedler aus den Nachbarkönigreichen und anderen Ländern nach Spiš (*CDS I II*, 382-383, Nr. 550). Man kennt auch andere Familien,

die die Ländereien in der Nähe von Torysa besaßen und gleichzeitig eine starke Bindung zu Spiš hatten. Dies bezeugt, dass die Besiedlungsentwicklung im oberen Teil des Flusses Torysa und in der Gegend von Plaveč von Spiš her organisiert wurde. Diese Besiedlungsströmung ist der Grund dafür, dass das Gebiet unter der Jurisdiktion des Propstes von Spiš stand. Als Csanád, der Bischof von Eger, die Erzdechanei von Torysa in den 1320-ern gründete, gliederte er sie in sein Bistum ein. Er zweifelte dadurch die Jurisdiktionssouveränität des Propstes von Spiš auf diesem Gebiet an (RDSI II, 461, Nr. 1060).

Besonders zwei Quellen – die Einnahmeliste der päpstlichen Zehnten und der Rotulus von Levoča – sind hilfreich bei der Rekonstruktion der kirchlichen Topographie im oberen Teil des Flusses Torysa. Beide Quellen ergänzen sich gegenseitig.

Obwohl die Grenzbildung der kirchlichen Jurisdiktion mit der Besiedlungsströmung zusammenhing, kam es zum Streit zwischen dem Bistum von Eger und der Propstei von Spiš. Man kann eine analoge Situation bei der Formierung der westlichen, südwestlichen und südöstlichen Propsteigrenze beobachten. Der Fakt stellt ein wichtiges Argument vor, dass man keinen territorialen Streit zwischen den Grenzpfarreien der Erzdechanei von Abov/Abaúj kennt. Diese Pfarreien sind in der Einnahmeliste der päpstlichen Zehnten aus den 1340-ern bekannt. Namentlich sind es die Pfarreien in Uzovské Pekľany, Uzovský Šalgov, Pečovská Nová Ves und Lutina.

Es liegt auf der Hand, dass man den Grund für den Streit um die Pfarreien am Fluss Torysa in einer bestimmten Übereinstimmung der weltlichen und der kirchlichen Verwaltung im ungarischen Königreich suchen soll. Die bewahrten Quellen bezeugen eindeutig, dass die Besiedlungsströmung am oberen Teil des Flusses Torysa aus Spiš kam. Andererseits neigte dieses Gebiet geographisch zur eben entstehenden Gespanschaft Šariš, die aus der Gespanschaft Abov/Abaúj abgetrennt wurde. Die Gespanschaft Abov/Abaúj gehörte zu den ältesten Gespanschaften des ungarischen Königreichs. Hier entstand auch die gleichnamige Erzdechanei. Das Gebiet der Erzdechanei Torysa befand sich in der Grenzzone (*ultra indagines*) (1270: CDP VIII, 135-137, Nr. 106; 1296: CDAC X, 226-228, Nr. 153). Der Eintrittsort in die Grenzzone war das so genannte Landestor, das sich im Quellgebiet des Flusses Torysa zwischen der Ortschaften Pečovská Nová Ves und Červenica bei Sabinov befand (Hudáček 2016, 336; Roháč 2014, 19; Varsik 1977, 238). Die Propste von Spiš bezeichneten diesen Ort als den Grenzpunkt ihrer Jurisdiktion (RDSI I, 408, Nr. 952\*).

Es handelt sich nicht um den ersten Widerspruch zwischen den Grenzen der kirchlichen und weltlichen Verfassung im Rahmen der Propstei von Spiš. Sie wurden hier aber zur Deckung gebracht. Deswegen muss man die Frage stellen, warum es überhaupt zur Grenzverschiebung kam. Falls der Stand aus dem 14. Jh. bewahrt worden wäre, das Gebiet der Gespanschaft Šariš (der ehemalige Bestandteil der Gespanschaft Abov/Abaúj) hätte zu zwei Bistümern (Eger und Esztergom) gehört. In diesem einzigen Punkt (Grenzgebiet der zwei Bistümer) unterscheidet sich die Situation an der östlichen Propsteigrenze von der Situation an der westlichen und südlichen Grenze. Da muss man den Grund suchen, warum die Bischöfe von Eger nach der Grenzrevision strebten. Falls solche Unterschiede nur auf der Ebene der Erzdechaneien vorgekommen wären (wie z. B. im Fall der westlichen Propsteigrenze, die tiefer in die Gespanschaft Liptov eingriff), wäre es wahrscheinlich nicht zu einer ähnlichen Korrektur gekommen.

Es gibt in der mittelalterlichen kirchlichen Verfassung des ungarischen Königreichs ein Beispiel des Grenz Widerspruchs. Es handelt sich um die Gespanschaft Nitra. Ihr größter Teil stand unter der Jurisdiktion der Erzdechanei Nitra, die zum Bistum Esztergom gehörte. Die Stadt Nitra mit einigen naheliegenden Pfarreien gehörten aber zum Bistum Nitra. Zu diesem Widerspruch kam es bei der Erneuerung des Bistums Nitra an der Wende vom 11. zum 12. Jh. (Marsina 2010, 22-23; Koszta 2013). Das Bistum Nitra wurde im Rahmen der bereits etablierten Diözese Esztergom



ingerichtet. Das eigene Hoheitsgebiet des Bistums Nitra war die Gespanschaft Trenčín. In der Gründungszeit befand sich dort die Sakralarchitektur und ein organisiertes kirchliches Leben. Abgesehen von der Stadt Nitra und von einigen naheliegenden Pfarreien respektierte die Bistumsgrenze den Verlauf der Gespanschaftsgrenze von Trenčín.

Zum Thema der östlichen Propsteigrenze kann man konstatieren, dass die Jurisdiktion des Propstes von Spiš sich ins obere Torysa-Gebiet mit der von Spiš her organisierten Besiedlung verbreitete. Dieses Gebiet wurde noch am Anfang der 14. Jhs. als ein Gebiet zwischen Spiš und Šariš ohne Namen erwähnt (*RDSI I*, 433, Nr. 1011). Die Etablierung dieser Grenze am Landestor bei Pečovská Nová Ves wurde unterbrochen, weil die an der Wende vom 13. zum 14. Jh. schnell entwickelten Bistums- und Gespanschaftsgrenzen in Eintracht gebracht wurden. (Karte 6: Die östliche Grenze der Propstei von Spiš).

## Die nördliche Grenze der Propstei von Spiš

Im 13. und 14. Jh. führte der Propst von Spiš einen Streit mit dem Bischof von Kraków über die Jurisdiktion dreier Pfarreien im Norden von Spiš. In der Historiografie gibt es eine sehr reiche Liste von Autoren, die sich diesem Thema widmen (Homza 1998; Sroka 1998; Grzesik 2003; Beňko 1968; Tyszkiewicz 1995; Jop 2013; In den angegebenen Aufsätzen befinden sich viele Hinweise auf die Literatur). Dieser Fakt beweist, dass es sich um ein der disputabelsten Probleme der Geschichte von Spiš handelt. Aus Platzgründen werden hier lediglich einige Eckpunkte dieses Streites dargestellt.

Im Jahr 1235 beschwerte sich der Bischof von Kraków, dass der Propst von Spiš die Zehnten von den Pfarreien in Podolíneć und seiner Umgebung unrechtmäßig eingeholt hatte (*CDSI I*, 323, Nr. 446). Einige Jahre später (1247) wiederholte ein anderer Bischof von Kraków diese Beschwerde (*CDSI II*, 167, Nr. 242A). Die Quellen bringen dann keine Nachricht mehr über diesen Streit bis zum Ende des 13. Jhs. Erst an der Wende vom 13. zum 14. Jh. (*RA II/4*, 220, Nr. 4239.) und in den 1320-ern kam es zu einer scharfen Auseinandersetzung (*MES III*, 74, Nr. 128).

In der Geschichtsschreibung wurde dieser Streit ohne Unterscheidung zwischen der kirchlichen und der weltlichen Ebene interpretiert. Anders gesagt – die Grenze der kirchlichen Jurisdiktion identifiziert man mit der Staatsgrenze. Mit dieser Optik müsste man sagen, dass Podolíneć zu Małopolska (Kleinpolen) gehörte, weil es unter der Jurisdiktion des Bischofs von Kraków stand. Diese Interpretation ändert sich mit der Feststellung, dass die weltlichen und die kirchlichen Grenzen im Mittelalter nicht immer übereinstimmten. Vor allem muss man davon ausgehen, dass die Bischöfe von Kraków im 14. Jh. nur den Anspruch auf die Zehnten von Podolíneć, Hniezdne und Stará Lubovňa erhoben. Das geschah, obwohl es zwischen der kleinpolnisch-ungarischen Grenze und der erwähnten Ortschaften schon mehrere Kirchen (Pfarrkirchen und ihre Filialkirchen) gab. Falls der Streit den Gebietsansprüchen gefolgt wäre, wäre die Liste der präbendierten Ortschaften um die auf dem Streitgebiet neugegründeten Siedlungen vergrößert worden. Obwohl das Pfarrnetz im Norden von Spiš sich nach und nach entwickelte, forderten die Bischöfe von Kraków immer die Zehnten von nur drei Pfarreien. Dies änderte sich erst später in der Neuzeit.

Ein regelmäßiges Engagement der Bischöfe von Kraków im Streit um die Pfarreien in Spiš bestätigt, dass die Bischöfe von Kraków ihre Ansprüche für berechtigt hielten. Die Aufgabe für die Forschung besteht darin, die Berechtigung der Ansprüche klarzustellen. Der Vergleich mit den restlichen Grenzteilen der Propstei von Spiš kann dabei hilfreich sein. Die Forschung wies nach, dass die Determinante der Jurisdiktionsverbreitung die Richtung der Besiedlungsströmung ins Randgebiet war. Die neuen Insassen brachten in die neue (unbesiedelte oder sehr dünn

besiedelte) Heimat die Jurisdiktion ihres bisherigen Bischofs mit. Diese Konstatierung gilt für ein solches Gebiet,

- a) das unmittelbar an die ursprüngliche Heimatdiözese grenzte
- b) in dem keine kirchliche Verfassung aufgebaut worden war.

Die erhaltenen Quellen weisen nach, dass die Deutschen die Majoritätsethnie in Podolíneč, Hniezdne und Stará Lubovňa darstellen (Marek 2006, 167). Die Namen der dortigen Bewohnern (Jekel, Hanus, Hank, Sigfrid, Gunter usw.) bezeugen diesen Fakt (Schmauk 1889, 126-127, Nr. LXXXII; MNL OL DF 258837). Wenn man diese Feststellungen in die Erforschung der drei strittigen Pfarreien im Norden von Spiš hineinbezieht, bietet sich die folgende Interpretation an. Die neuen deutschsprachigen Insassen kamen in die drei erwähnten Ortschaften, die bereits existierten,<sup>4</sup> aus dem Gebiet des Bistums Kraków im ersten Drittel des 13. Jh.s (Marek 2006, 167, der Autor denkt über Małopolska oder Śląsk/Schlesien nach). Sie brachten die Jurisdiktion des Bischofs von Kraków mit, die wahrscheinlich zuerst mit der Erlaubnis zum Kirchenbau in der neuen Heimat übertragen wurde. Bis zu diesem Zeitpunkt gab es offensichtlich keine Sakralgebäuden auf diesem Gebiet, die in eine feste kirchliche Verfassung eingegliedert worden wären. Der Bischof von Kraków erhob den Anspruch auf eben diese neugebauten Kirchen.

Die Forderung der Bischöfe von Kraków wurde nicht akzeptiert. Der Grund dafür war genau derselbe, der zur Grenzrevision zwischen der Propstei von Spiš und dem Bistum von Eger führte – das Streben nach der Übereinstimmung der kirchlichen und der weltlichen Grenzen. In diesem Fall wurde das Streben noch stärker, weil es sich um die Staatsgrenze handelte und selbst die ungarischen Könige (zum Beispiel König Andreas III. im Jahr 1299) mehrmals in diesem Streit intervenierten (*RA II/4*, 220, Nr. 4239).

Der Blick auf die gesellschaftliche Situation im ungarischen Königreich im 13. und 14. Jh. bestätigt diese These. Die ungarischen Könige suchten die menschlichen Ressourcen für eine dichtere Besiedlung des Königreichs im Ausland. Die neuen *hospites* kamen aus unterschiedlichen Ländern und genau so unterschiedlich waren auch die Umstände, unter denen sie in der neuen Heimat ankamen (Analytisch und übersichtlich dazu schreibt Marek 2006). Die Historiker halten das 13. Jh. für eine Masseneinwanderungsperiode der deutschsprachigen<sup>5</sup> *hospites* ins ungarische Königreich. Das Einwanderungsverfahren ist nicht ganz bekannt, bzw. die Quellen bieten nur spärliche Informationen. Deswegen muss die Geschichtsschreibung bei der Migrationsverfahrensrekonstruktion auf die Quellen der Heimatsprovenienz verweisen.

Eine komplizierte Struktur und Inhomogenität (Labanc 2011, 37) der deutschen Besiedlung in Spiš im 13. Jh. weisen auf ihre zeitliche und räumliche Schichtung hin. Im Fall von Podolíneč wird diese These damit bestätigt, dass die dortigen *hospites* nicht zur Provinz der Sachsen von Spiš gehörten und ihr Priester nie ein Mitglied der Pfarrerbruderschaft von Spiš war. Der Streit um die kirchliche Jurisdiktion über die Pfarrei von Podolíneč zwischen dem Bischof von Kraków und dem Propst von Spiš bestätigt, dass die *hospites* von Podolíneč erst nach der Gründung der Propstei (nach 1205) ankamen. Die Zeitspanne ihrer Einwanderung wird aus diesem Grund zwischen den Jahren 1205 und 1235 liegen, weil die erste bekannte Beschwerde des Bischofs von Kraków 1235 datiert ist (*CDSI I*, 323, Nr. 446).

In Bezug auf diese These muss man die Herren von Lomnica erwähnen. Sie erwarben ihr Familienvermögen in Spiš im Jahr 1209. Ihre Vorfahren kamen ins ungarische Königreich in

<sup>4</sup> Einen Beweis hierfür bieten die Namen von Podolíneč, Hniezdne und Stará Lubovňa, die einen slowakischen Ursprung haben.

<sup>5</sup> Der Terminus ist im vorliegenden Absatz absichtlich benutzt, weil die schriftlichen Quellen und das onomastische Material mehrere Nationalitäten (allgemein Deutschen, Sachsen, Bayern, Schwaben) angibt.

der Gefolgschaft der Königin Gertrude, der Gattin des Königs Andreas II (Labanc 2013, 17-18; Varga 2003, 239). Sie stammte aus dem Reichsgeschlecht Andechs-Merano, das in dieser Zeit eine bedeutsame Machtposition einnahm (Schütz 1993, 66). Hedwige, die Schwester von Gertrude, heiratete den schlesischen Herzog Heinrich den Bärtigen am Ende des 12. Jh.s (Schütz 1993, 145). Beide Hochzeiten brachten die Árpáden und Piasten zu einer engeren Familienbeziehung. Einige indirekte Beweise bestätigen, dass beide Dynastien einen regen Kontakt pflegten (Suchoniówna 1933, 75).<sup>6</sup> Eine bedeutsame Rolle bei der Kontaktevermittlung konnten Adolf und seine Familienangehörigen (Schwager und Neffe) spielen. Dieser Fakt führt uns zur These, dass die Herren von Lomnica bei der Besiedlung von Spiš mit der deutschsprachigen Bevölkerung aus der polnischen Karpatenseite aktiv waren. Im Fall von Podolínec geschah es wahrscheinlich nach dem Jahr 1228, als Heinrich der Bärtige zur Macht über Kraków kam (Zientara 1975, 242-243; Szczur 2006, 292). Die Besiedlungstätigkeit der Herren von Lomnica beschränkte sich auf die drei Pfarreien (Podolínec, Hniezdne und Stará Lubovňa), um die der Streit geführt wurde.

Man muss auch eine andere Familie aus Spiš erwähnen, die bei der Bevölkerungsmigration ins ungarische Königreich tätig war. Ihre Beziehung zu den Bürgern von Podolínec ist direkt bewiesen. Arnolds Sohn Jordan erwarb im Jahr 1256 einen Grundbesitz in Spiš. In der Narration der Schenkungsurkunde wurden Jordans diplomatische Dienste in Russland und Polen (*in legationibus nostris in Rutheniam et Poloniam*) und seine Aktivität bei der Besiedlung der Gespanschaft Spiš mit der Bevölkerung aus den Nachbarkönigreichen und Nachbarländern (*in convocacione populorum ad terram Scepus de circumiacentibus regnis et regionibus*) betont (*CDSI II*, 382-383, Nr. 550). Ein Jahr früher bekam Jordans Schwiegersohn Kunc Grundbesitz in Spiš als Belohnung für seine Teilnahme an den Botschaften im Ausland (*CDSI II*, 342-344, Nr. 493). Nachfolgend wurde eine Kirche mit dem polnischen Patrozinium des hl. Stanislaus auf diesem Land gebaut (Polla 1975, 182). Aus diesem Blickwinkel fand die Trauung von Jordans Enkelin mit dem Schultheiß von Podolínec nicht zufällig statt (*CDP VI*, 408, Nr. 302). Man kann Jordans Familie nicht mit der ersten Phase der deutschsprachigen Besiedlung von Podolínec, Hniezdne und Stará Lubovňa (vor 1235) in Verbindung bringen. Ihre Ankunft fällt erst in die Zeit nach dem Mongoleneinfall ins ungarische Königreich (1241) und steht mit der stärksten Besiedlungswelle der Sachsen von Spiš (*Saxones nostri de Scepus*) in Verbindung.

Zusammenfassend kann man sagen: Die deutschsprachigen *hospites* kamen in den Norden von Spiš kurz vor 1235 aus dem Gebiet, das der Bischof von Kraków verwaltete. Hypothetisch kann man über Sary Sącz und seine Umgebung nachdenken. Diese Stadt befindet sich am Zusammenfluss der Flüsse Poprad und Dunajec. Dieser Ort ist von Podolínec (wenn man den kürzesten gangbaren Weg wählt) ungefähr 50 km (von Stará Lubovňa 37 km) entfernt.<sup>7</sup> Zu dieser Hypothese führen die regelmäßigen Erwähnungen der gegenseitigen Kontakte. Kunigunde, die Witwe nach Boleslav dem Herzog von Kraków und Sandomierz, erneuerte im Jahr 1289 auf die Bitte des Schultheißen von Podolínec Heinrich die städtischen Privilegien von Podolínec. Die Stadt sollte sich nach dem Magdeburger Recht richten und als Vorbild dienten die Städte Kraków und Sary Sącz (Juck 1984, 71 – 72, Nr. 71). Ein anderer Kontakt mit Podolínec wurde in der Urkunde des Herzogs von Kraków Władysław Łokietek aus dem Jahr 1312 angedeutet, weil der Schultheiß von Podolínec Heinrich während der Urkundenausstellung anwesend war (*RDSI I*, 422, Nr. 982). In einer ähnlichen Rolle befand sich Heinrich auch im Jahr 1315, als Gervinus,

<sup>6</sup> Die päpstliche Kanzlei stellte oft die Urkunden für Heinrich den Bärtigen und für die schlesischen Klöster zusammen mit den Schriftstücken für die Brüder von Gertrude – Eckhardt und Bertold aus.

<sup>7</sup> Die Entfernung wäre nur etwas größer, falls man für die Hauptverbindung den in den Quellen als *Kralowastaraputh* bezeichneten Weg wählen würde. Der Name *Kralowastaraputh* kann man als *der alte königliche Weg* übersetzen. (Die Erwähnung stammt aus dem Jahr 1353: MNL OL DF 262672).

der Schultheiß von Sary Sącz eine Urkunde ausstellte (*RDSI II*, 49, Nr. 66). Im Jahr 1322 überlies der Bischof von Kraków Nanker das Patronatsrecht der Kirche in Podolínec den Klarissen in Sary Sącz (*RDSI II*, 352, Nr. 797). Im Jahr 1364 kam es zum Verkauf der Schultheißrechte von Podolínec, die Jakob von Sary Sącz für 800 ungarische Goldgulden und ein Haus in Sary Sącz kaufte (MNL OL DF 258837).

Die Verdienste für die Besiedlungsaktivitäten soll man jemandem aus der inländischen Umgebung zuschreiben. Es handelte sich um einen Kenner der wirtschaftlichen Besiedlungspolitik, der über ausreichende Organisationsfähigkeiten verfügte. Die Herren von Lomnica (später auch die Herren von Hrhov) erfüllten diese Bedingungen. Obwohl die politische Angehörigkeit der *hospites* allgemein akzeptiert wurde, übte der Bischof von Kraków die Jurisdiktion über die drei Pfarreien im Norden von Spiš auf Grund desselben Rechtes wie der Propst von Spiš im Fall der Pfarreien in der Erzdechanei von Torysa aus. Das Streben nach Übereinstimmung der kirchlichen und der weltlichen Grenzen führte dazu, dass die Pfarreien in der Umgebung von Torysa an das Bistum Eger angegliedert und Podolínec, Hniezdne und Stará Lubovňa von der Jurisdiktion des Bischofs von Kraków ausgenommen wurden. (Karte 7: Die nördliche Grenze der Propstei von Spiš).

## Schlusswort

Der Grenzverlauf der mittelalterlichen Propstei von Spiš formierte sich ungefähr hundert Jahre lang nach der Propsteigründung (kurz nach 1205). Die Relikte dieser Formierung sind in der kirchlichen Geographie bis heute sichtbar. Die Erforschung dieses Prozesses und seine Analyse brachten einige wichtige Feststellungen. Vor allem muss man konstatieren, dass man im ungarischen Königreich im 13. Jh. mit keiner in ihrem ganzen Verlauf linearen Bistumsgrenze rechnen darf. Spiš gehörte zu den Grenzzonen des Königreichs. Diese Grenzzonen verkleinerten sich mit den königlichen Donationen. Demzufolge verdichtete sich die Besiedlung und verbreitete sich die kirchliche Infrastruktur. Ähnliche Grenzzonen befanden sich auch zwischen den Einheiten der kirchlichen Verfassung. Die primären Anregungen zur Verkleinerung der kirchlichen Grenzzonen gingen aus dem nichtkirchlichen Umfeld hervor. Die kirchliche Obrigkeit griff nicht aktiv in den Prozess während der ersten Phase ein. Diese Feststellung darf nicht als Anarchie und Spontaneität interpretiert werden. Im Fall der Propstei von Spiš übten die Propste die Aufsicht über den Aufbau und über die Erhaltung der kirchlichen Struktur (Erlaubnis für den Kirchenbau, Friedhofseinweihung, Visitations- und Synodenorganisieren, Zehnteinnahme usw.) aus. Sie hatten aber kein Interesse, den angefangenen allmählichen Prozess der Grenzzonenverengung zu stören, solange man die weltliche Verfassung respektierte. Im Fall von Podolínec kam es sehr schnell (die ersten Erwähnungen sind aus dem Jahr 1235) zum Streit. Dies bezeugt, dass das ungarische Grenzgebiet (*confinium*), in dem sich Podolínec befand, kein Niemandsland mehr, sondern für einen ungarischen Raum gehalten wurde. Im Fall des oberen Flussteils von Torysa (auch ein *confinium*) kam es wesentlich später zum Streit. Der Grund dafür ist eindeutig. Im Laufe des 13. Jh.s hatte das Gebiet des oberen Flussteils von Torysa keine ausgeprägte Gespanschaftszugehörigkeit. Als sich die weltliche Verfassung im ersten Drittel des 14. Jh.s etablierte, entstand das Streben nach Übereinstimmung der kirchlichen und weltlichen Grenzen. Der Propst von Spiš erhielt die Jurisdiktion über 30 Kirchen im Quellgebiet von Torysa und Poprad, die in die Diözese von Eger im Rahmen der neugegründeten Erzdechanei von Torysa in 1330-ern eingegliedert wurden. Die Grenzrevision betraf nicht diejenigen Gebiete mit der kirchlichen und weltlichen Grenzdisharmonie, die zu derselben Diözese (z.B. Litov-Spiš) gehörten.

Im vorliegenden Aufsatz wurden der Gebietsumfang der Propstei von Spiš im 13. und 14. Jh. und die Jurisdiktionsextensität des Propstes von Spiš analysiert. Die erforschten Feststellungen bieten

einen Blick auf den Konservatismus und die Dynamik der kirchlichen Jurisdiktionsentwicklung im hochmittelalterlichen ungarischen Königreich an. Das Analyseergebnis zeigt, dass eine so gerichtete Forschung nicht nur Informationen und Kenntnisse zur kirchlichen historischen Geographie liefert, sondern auch ein breites Spektrum der unterschiedlichen Prozesse (die Entwicklung der Peripheriebesiedlung, die Aufgabe der Migranten und des inländischen Populationsüberflusses bei der Besiedlung und die Formierung der Landesverfassung) enthüllt. Die Prozesse standen nicht primär mit der kirchlichen Umgebung in Verbindung.

## REFERENCES

- Bárdosy, Joannes.* 1802. Supplementum Analectorum terrae Scepusiensis I. Leutchoviae.
- Beňko, Ján.* 1968. Problém pravosti podolíneckej listiny z roku 1244. In *Slovenská archivistika* III/2, 314-328.
- Boleš, Daniel.* 2010. Počiatky Toryského dekanátu a spišský rotulus z rokov 1331 – 1332. In *Z minulosti Spiša XVIII.*
- Brezováková, Blanka.* 2009. K pokusu o erigovanie biskupstva na Spiši v polovici 14. storočia. In *Historický časopis* 57/3, 415-442.
- CDAC – WENZEL, Gusztáv (ed.).* 1860 – 1874. Codex diplomaticus Arpadianus continuatus I – XII. Pest.
- CDP – NAGY, Emericus et al. (edd.).* 1865 – 1873. Codex diplomaticus patrius I – VIII. Győr – Budapest.
- CDSL – Marsina, Richard (ed.).* 1971 – 1987. Codex diplomaticus et epistolaris Slovaciae I – II. Bratislavae.
- Grzesik, Ryszard.* 2003. Polsko-węgierska granica na Spiszu – dzieje historiograficznych zmagani. In *Gładkiewicz, Ryszard – Homza, Martin (eds.). Terra Scepusiensis.* Levoča – Wrocław, 341-348.
- Homza, Martin.* 1998. Prehľad názorov na vznik stredovekej severnej hranice Uhorska na Spiši a historických prác na tému vzájomných vzťahov Spiša a Malopoľska v najstaršom období. In *Homza, Martin – Sroka, Stanisław A. Štúdie z dejín stredovekého Spiša.* Krakov, 19-61.
- Jop, Robert.* 2013. Delimitacje Podolińca z Toporcem w XIII – XVIII wieku. In *Res Historica* 35, 31-47.
- Juck, Lubomír (ed.).* 1984. Výsady miest a mestečiek na Slovensku I. 1238 – 1350. Bratislava.
- Koszta, László.* 2013. Gründung des Bistums von Nitra. In *Homza, Martin – Lukačka, Ján – Budak, Neven (eds.). Slovakia and Croatia. Historical Parallels and Connections (until 1780).* Bratislava, 401-407.
- Labanc, Peter – Glejtek, Miroslav.* 2015. Spišské prepoštstvo na prelome stredoveku a novoveku I. Príspevok k náboženským dejinám Spiša. Trnava – Kraków.
- Labanc, Peter.* 2011. Spišskí prepošti do roku 1405. Trnava – Kraków.
- Labanc, Peter.* 2013. Vývoj šľachty na Spiši do začiatku 14. storočia. Trnava – Kraków.
- Labanc, Peter.* 2016. Spiš-Visegrád-Dăbâca-Zagreb-Kalocsa-Napoli: Career paths of a family of the lower Hungarian Nobility in the thirteenth to fifteenth centuries. In *Annales Universitatis Apulensis Series Historica* 20/1, 61-71.
- Lehotská, Darina.* 1959. Vývoj mestského práva na Slovensku. In *Sborník FiFUK X*, 65-114.
- Marek, Miloš.* 2006. Cudzie etniká na stredovekom Slovensku. Martin.
- Marsina, Richard.* 2010. Vývoj cirkevnej organizácie na Slovensku v staršom stredoveku (Od najstarších čias do začiatku 12. storočia). In *Rábik, Vladimír et al. Vývoj cirkevnej správy na Slovensku.* Trnava – Kraków, 15-28.

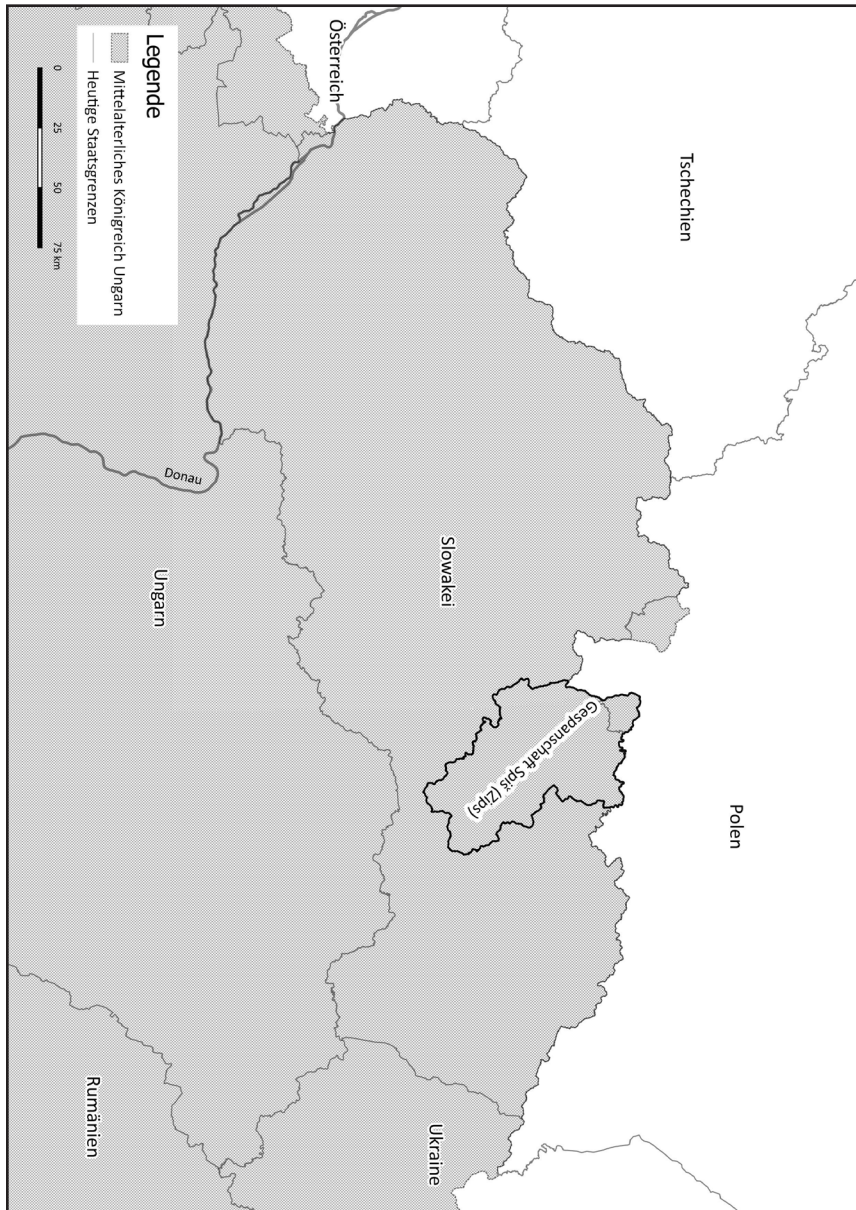


- Melníková, Marta.* 1995. O stave cirkevnej organizácie na Slovensku začiatkom 16. storočia. In *Slovenská archivistika* XXX/2, 127-140.
- MES III – Dedek, Ludovicus Crescens (ed.).* 1924. *Monumenta Ecclesiae Strigoniensis III.* Strigonii – Budapestini.
- MNL OL DF = Magyar Nemzeti Levéltár, Országos Levéltár, Diplomataikai Fényképgyűjtemény MVH I/1. – [sine aucotre].* 1887. *Monumenta Vaticana Historiam Regni Hungariae Illustrantia I/1.* Rationes collectorum pontificorum in Hungaria 1281 – 1375. Budapest.
- MVSI I. – Sedlák, Vincent (ed.).* 2008. *Monumenta Vaticana Slovaciae I.* Rationes collectorum pontificorum in annis 1332 – 1337. Tranvae – Romae.
- Olejník, Vladimír – Labanc, Peter – Glejtek, Miroslav.* 2021. Duchovné a kultúrne dedičstvo Spišskej Kapituly I. Od počiatkov Spišskej kapituly po vznik biskupstva. Ružomberok.
- Polla, Belo.* 1975. Stredoveké zaniknuté osady na Spiši. In *Nové obzory* 17, 161-193.
- RA II/4 – Borsa, Iván – Szentpétery, Emericus (edd.).* 1987. *Regesta regum stirpis Arpadianae critico-diplomatica II/4.* Budapest.
- Rábik, Vladimír.* 2006. Nemecké osídlenie na území východného Slovenska v stredoveku. (Šarišská župa a slovenské časti žúp Abovskej, Zemplínskej a Užskej). Bratislava.
- RDSL – Sedlák, Vincent (ed.).* 1980 – 1987. *Regesta diplomatica nec non epistolaria Slovaciae I-II.* Bratislaviae.
- Roháč, Peter.* 2014. Indagines - záseky vo vojenskom obrannom systéme stredovekého Uhorska na území dnešného Slovenska. In *Vojenská história* 18/1, 6-27.
- Schmauk, Michael.* 1889. *Supplementum Analectorum Terrae Scepusia II. Leutschoviae.*
- Schütz, Alois.* 1993. *Das Geschlecht der Andechs-Meranier im europäischen Hochmittelalter.* In Kirmeier, Josef – Brockhoff, Evamaria (eds.). *Herzöge und Heilige.* Regensburg, 21-187.
- Sroka, Stanisław A.* 1998. Cirkevný konflikt na Spiši v prvej polovici 14. storočia. In Homza, Martin – Sroka, Stanisław A. *Štúdie z dejín stredovekého Spiša.* Krakov, 101-107.
- Sroka, Stanisław A.* 2001. *Rotulus z Lewoczy (1332 rok).* In *Roczniki historyczne* LXVII, 131-148.
- Suchoniówna, Benigna U.* 1933. *Św. Jadwiga księżna śląska.* In *Sprawozdania Towarzystwa Naukowego we Lwowie* XIII, 71-77.
- Szczur, Stanisław.* 2006. *Historia Polski : Średniowiecze.* Kraków.
- Tomko, Jozef.* 1968. *Die Errichtung der Diözesen Zips, Neusohl und Rosenau (1776) und das königliche Patronatsrecht in Ungarn.* Roma.
- Tyszkiewicz, Jan.* 1995. Problem najstarszej granicy Polski na południu: X – XI w. In Rokosz, Mieczysław (ed.). *Tradycje i perspektywy nauk pomocniczych historii w Polsce.* Kraków, 239-245.
- Varga, Gábor.* 2003. *Ungarn und das Reich vom 10. bis zum 13. Jahrhundert. Das Herrscherhaus der Árpaden zwischen Anlehnung und Emanzipation.* München.
- Varsik, Branislav.* 1965. Slovánske osídlenie východného Slovenska, Spiša, údolia rieky Hnilec a vznik mesta Gelnice. In *Nové obzory* 7, 143-152.
- Varsik, Branislav.* 1977. *Osídlenie Košickej kotliny III.* Bratislava.
- Zientara, Benedykt.* 1975. *Henryk Brodaty i jego czasy.* Warszawa.

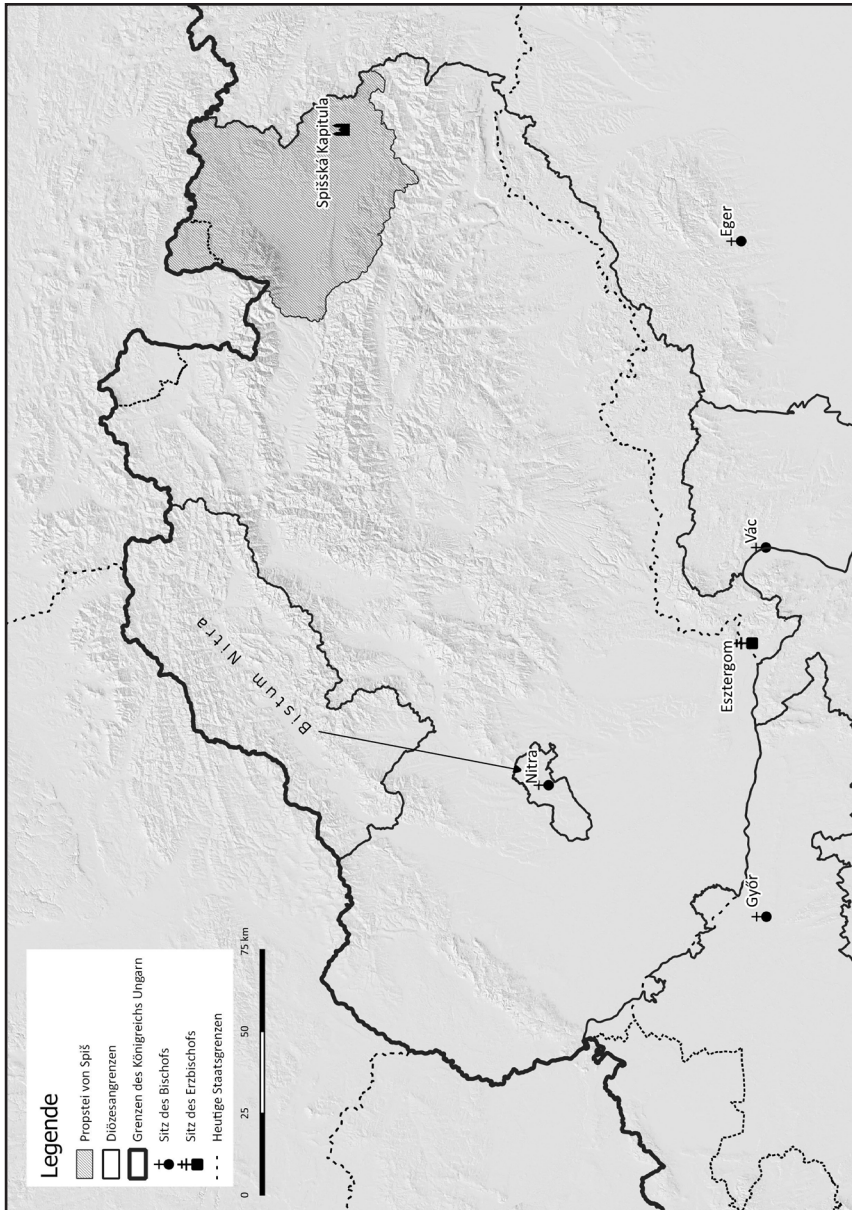
doc. Mgr. Peter Labanc, PhD.  
Department of History  
Faculty of Arts  
University of Trnava  
Slovakia  
peter.labanc@gmail.com  
ORCID ID: 0000-0001-5956-9961



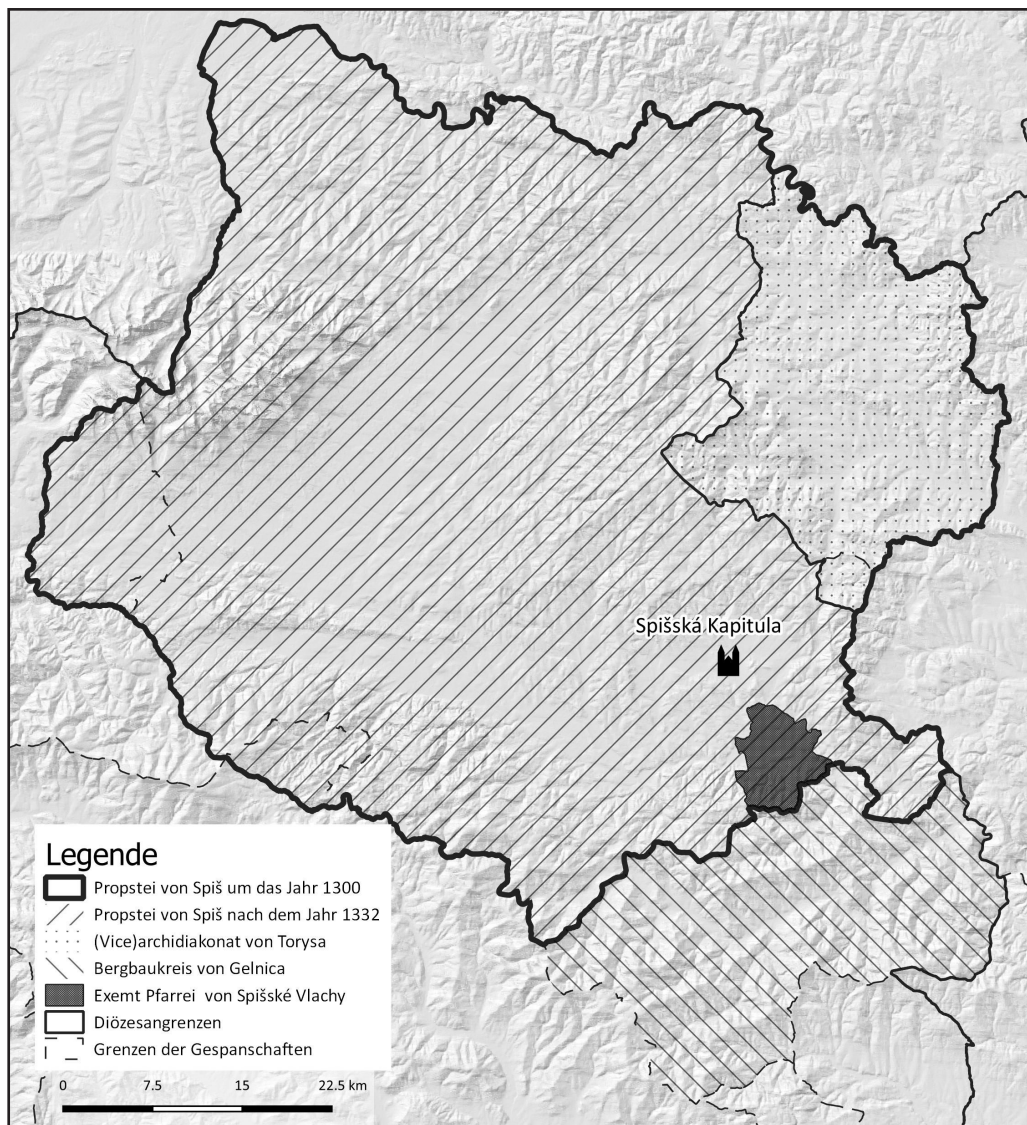
## Anhänge / Appendix



Karte 1: Die Lage von Gespanschaft Spiš

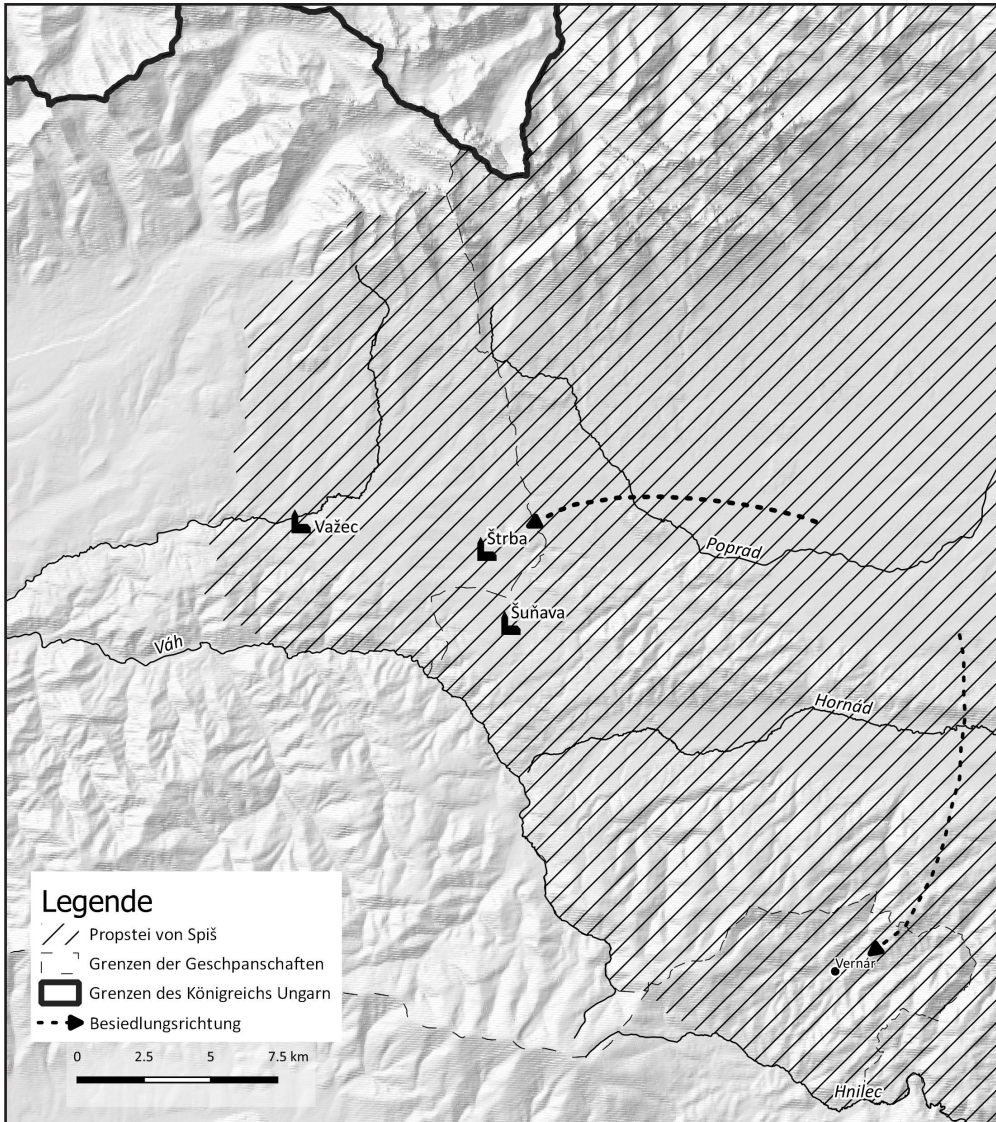


Karte 2: Die Lage von Propstei von Spiš in der mittelalterlichen Esztergomer Diözese

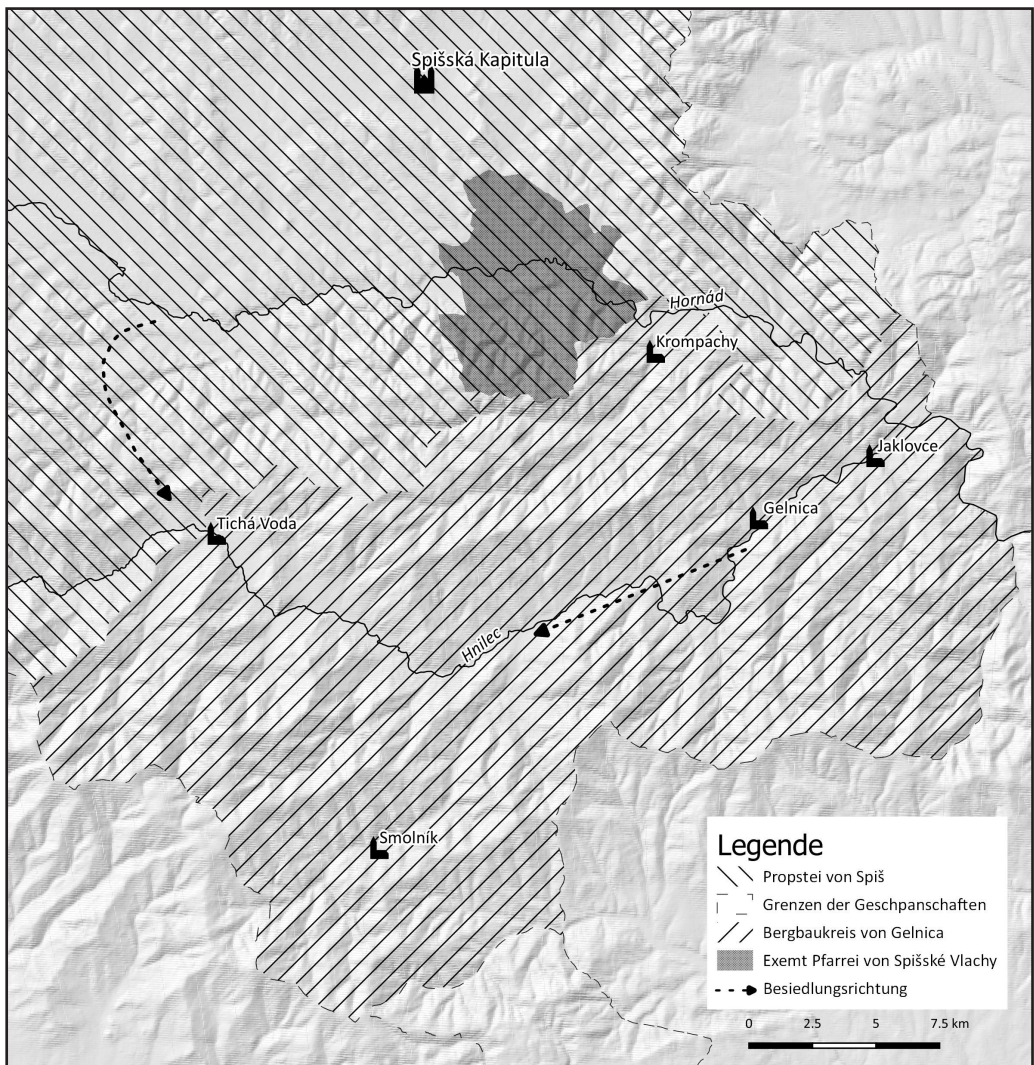


Karte 3: Die Propstei von Spiš im Mittelalter





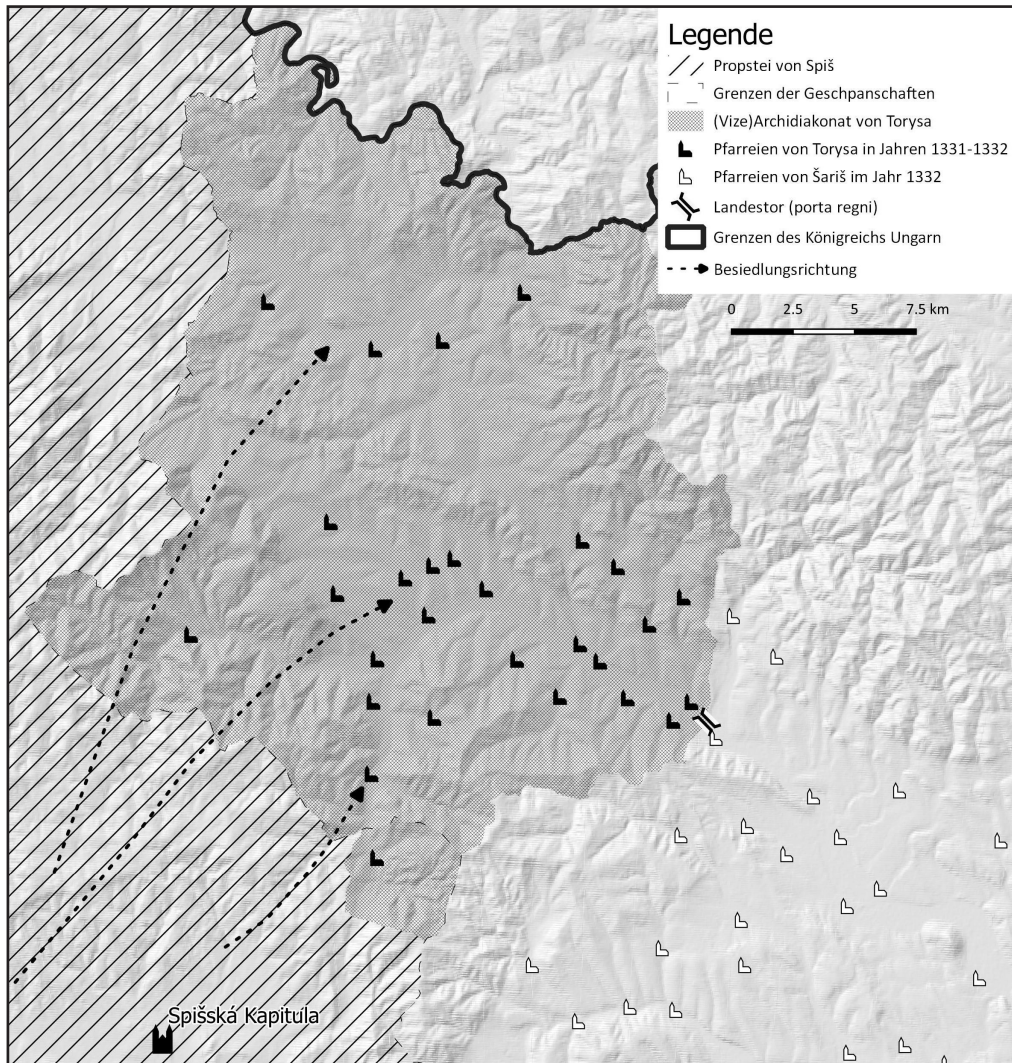
Karte 4: Die westliche und südwestliche Grenze der Propstey von Spiš



Karte 5: Die südöstliche Grenze der Propstei von Spiš

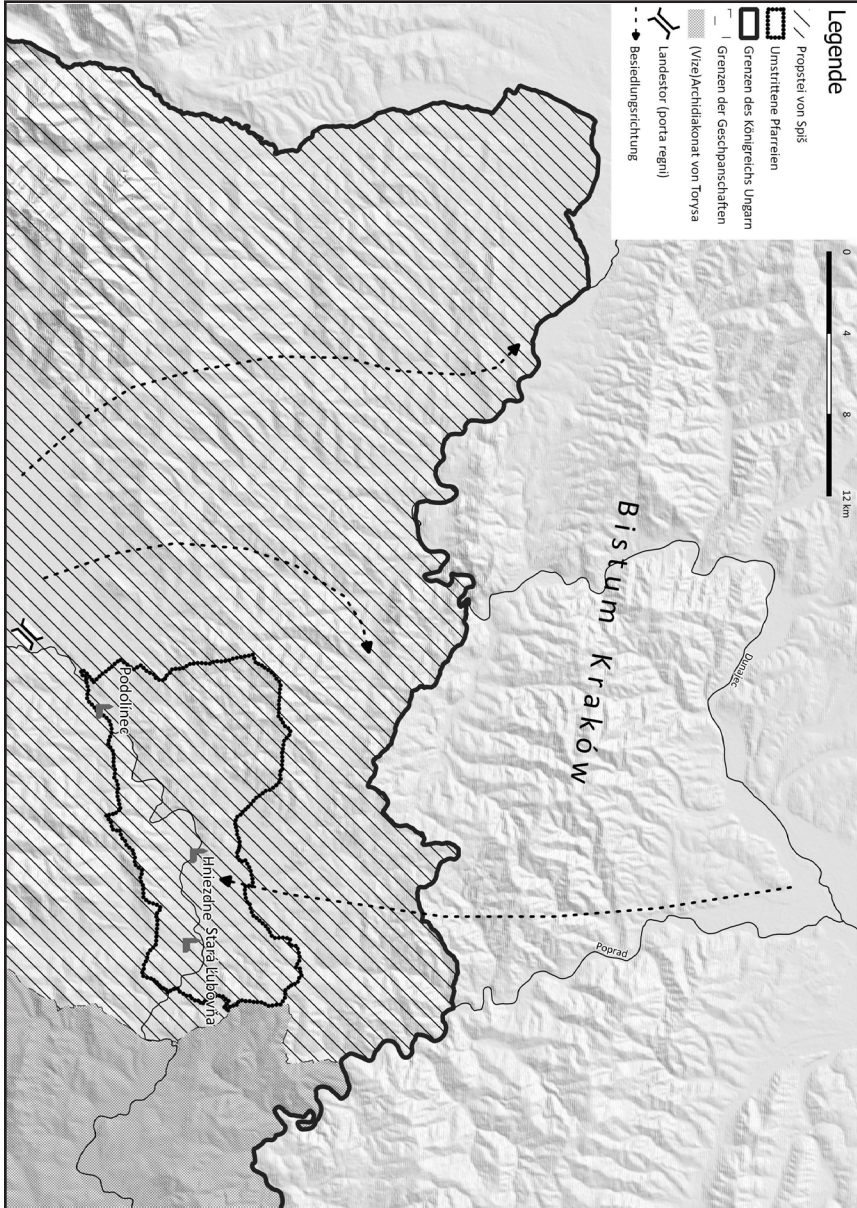


GRENZBILDUNG IN DER KIRCHLICHEN VERFASSUNG DES UNGARISCHEN KÖNIGREICHS IM 13. UND 14. JAHRHUNDERT  
 (AM BEISPIEL DER ENTWICKLUNG IN DER PROPSTEI VON SPIŠ)



Karte 6: Die östliche Grenze der Propstei von Spiš





Karte 7: Die nördliche Grenze der Propstei von Spiš

# KONFRATERNITY KONVENTU PANNY MARIE A SV. KARLA VELIKÉHO NA NOVÉM MĚSTĚ PRAŽSKÉM Z DOBY PŘEDHUSITSKÉ

## Confraternities of the Convent of Our Lady and St Charles the Great in Prague's New Town in the Pre-Hussite Period

Pavel Krafl

DOI: 10.17846/CL.2022.15.2.79-89

**Abstract:** KRAFL, Pavel. *Confraternities of the Convent of Our Lady and St Charles the Great in Prague's New Town in the Pre-Hussite Period*. The objective of this paper is to provide a summary of the confraternities of the convent of the Canons Regular of St Augustine in Prague's New Town with other monasterial convents from the pre-Hussite period. The tool used to conclude confraternities was a confraternity document. With a few exceptions, this was not a jointly-issued document. It comprised two separate documents with the same wording which both convents produced. One of the prominent institutions in the newly-established Prague New Town was the monastery of the Canons Regular of St Augustine at the church dedicated to Our Lady and St Charles the Great. There are three extant confraternity documents issued by the Prague convent for other convents of the Order of the Canons Regular of St Augustine, specifically for the convents in Třeboň (1376), Kłodzko (1386), and Kazimierz near Cracow (1412). We also have five confraternity documents issued by convents of the Canons Regular of St Augustine for the Prague convent. These are documents from the convents in Třeboň (1377), Rokycany (1380–1397), Lanškroun (1387), Sadská (1389), and Wrocław (1406). With the exception of the Wrocław monastery document, these documents have the same wording. Using the necrology of the monastery of the same order in Roudnice, the confraternity of the Prague convent with the Roudnice convent was proven. Medieval inventory numbers on the Prague convent documents have allowed us to demonstrate the existence of five or more now lost confraternity documents of convents issued for the Prague convent.

**Keywords:** *confraternity, Canons Regular of St. Augustine, canonry, monastery, convent, New City of Prague, confraternity document, Bohemia, Wrocław, Kazimierz near Cracow*

Od třicátých let 14. století byly v Čechách a na Moravě zakládány první kláštery řeholních kanovníků sv. Augustina. Na oblibě si získaly zejména mezi diecézními biskupy, kteří tvoří převážnou většinu fundátorů. Postupně byly založeny kláštery v Roudnici nad Labem (1333), v Jaroměři (1349), v Kladsku (1350), v Praze (1350), Rokycanech (1361), Sadské (1362), Třeboni (1367), Lanškrouně (1371), Šternberku na Moravě (1371), Fulneku (1387) a v Prostějově (1391). Řád náležel do skupiny řádů řeholních kanovníků, pro něž je typický komunitní život a společný dormitář. Jejich hlavním úkolem byla duchovní správa. V českých zemích se stal nositelem hnutí moderní zbožnosti, devotio moderna (Vlček – Sommer – Foltýn 1997, 103-105; Foltýn 2005, 54–55; Spěvák 1995, 176, 182-185; Krafl – Mutlová – Stehlíková 2010, 40). Mezi významné instituce

rodícího se Nového Města pražského se zařadil Karlem IV. fundovaný klášter řeholních kanovníků sv. Augustina při kostele zasvěceném P. Marii a sv. Karlu Velikému (Vlček – Sommer – Foltýn 1997, 565-566; Hledíková 2010, 124-126; Ebersonová 2021b, 33). Cílem článku je souhrnně zpracovat konfraternity kláštera řeholních kanovníků sv. Augustina v Novém Městě pražském z doby předhusitské, tedy do roku 1420, kdy byla kanonie vypleněna (Vodička 2019, 144; Ebersonová 2021b, 34).

Konfraternity byly souhrnně zpracovány pro předhusitské období pro konvent augustiniánských kanovníků v Kaziměři u Krakova, který byl založen z českého Kladska (Krafl 2003, 9-29), dále pro konvent téhož řádu v Lanškrouně (Krafl – Mutlová – Stehlíková 2010, 55-64) a pro konvent v Kladsku (Krafl 2017, 7-13; 2018, 61-68). Stručný přehled konfraternit treboňského konventu je zahrnut do monografie o tamním klášteře (Kadlec 2004, 81). Konfraternity rokycanského konventu jsou stručně zmíněny ve studii o klášteře v Rokycanech a o jeho knihovně (Zahradník 2001, 120-121).

Nástrojem pro uzavírání konfraternit byly konfraternitní listiny, souborně byly vydány konfraternitní listiny českých a moravských konventů pro kaziměřský konvent (Krafl 2003, 21-29), v diplomatári lanškrounského kláštera konfraternitní listiny týkající se lanškrounského konventu (Krafl – Mutlová – Stehlíková 2010, 103-397), v diplomatári kladského kláštera pro období prvního probošta Jana konfraternitní listiny týkající se tamního konventu (Krafl – Blechová – Sedláček 2018). Samostatně nebo po menších skupinách byly editovány jednotlivé nalezené konfraternitní listiny (Krafl 2004, 12-13; Krafl 2012, 99-100; Krafl 2013, 111-112; Krafl 2016, 265-266; Krafl 2008b, 213-216; Krafl 2019, 104-107; Krafl – Blechová 2020, 39-42). Dosud nevydané listiny včetně listin týkajících se konfraternit pražského kláštera řeholních kanovníků jsou uloženy v Národním archivu v Praze,<sup>1</sup> podchyceny jsou v registrovém katalogu listin zrušených klášterů (Schubert 1901, 4-7). Další cenný pramen představují dochovaná nekrologia, jedná se především o nekrologium roudnického kláštera, které je dnes uloženo v Národní knihovně<sup>2</sup> a o pozdní nekrologium kaziměřského kláštera uložené v Národním archivu v Krakově.<sup>3</sup>

Z předhusitského období jsou dochovány tři originály konfraternitních listin vydané opatem a konventem pražského kláštera pro jiné konventy. Všechny opakují obvyklý formulář, rozšířený mezi kláštery roudnického okruhu (Krafl 2003, 18; Krafl – Mutlová – Stehlíková 2010, 62; Krafl 2017, 10; Krafl 2018, 65). Ve všech případech dochovaných listin jsou určeny pro kláštery téhož řádu. Jedná se o listinu z 1. listopadu 1376, kterou vydal opat Prokop a konvent kláštera ve prospěch probošta Beneše a konventu kláštera řeholních kanovníků sv. Augustina v jihočeské Třeboni. Nachází se v Národním archivu ve fondu Archivy zrušených klášterů,<sup>4</sup> přičemž pochází z někdejšího archivu treboňského kláštera (Schubert 1901, 4). Písmo vykazuje kurzívní rysy, text je psaný zběžně. Na počátku je zvýrazněna iniciála „I“<sup>4</sup>. Listina je odbytá, osoba, která ji stylizovala, se dopustila několika chyb. V místě textu, kde je vždy zmíněn smluvní konvent, za jehož zemřelé kapituláry se budou konat bohoslužby a konat modlitby, je omylem uveden vydavatelský pražský klášter. Jinou rukou je provedena na levém okraji emendace s uvedením treboňských řeholních kanovníků. Nelze pevně stanovit, zda byla oprava provedena ještě v pražském klášteře nebo až v klášteře příjemeckém, logičtější by byla druhá varianta. Písař listiny dále vypustil krátkou část textu vyskytující se v listinách téhož formuláře ve znění „canonicorum regularium in [...] ordinis beati Augustini [...] dyocesis, et fratribus nostris utile et salubre visum fuit, quod pro nostris“, která měla být vložena mezi textem v úvodu listiny v místě zde označeném X: „[...] Procopio, abbati

<sup>1</sup> Národní archiv Praha (dále NA Praha), Archivy zrušených klášterů (dále AZK).

<sup>2</sup> Národní knihovna Praha (dále NK Praha), sign. XIX B 3.

<sup>3</sup> Národní archiv Krakov (dále NA Krakov), Archiv města Krakova (dále AMK), sign. K 888.

<sup>4</sup> NA Praha, AZK, ŘA Třeboň, inv. č. 128.

monasterii sancti Karoli [X] necnon [Trzebonensis] monasterii preteritorum [...]“. Sám pisař listiny z pražského konventu provedl emendaci slova „prenominati“, které podtečkoval a nad ně napsal svoji opravu, která již není čitelná, neboť onen druhý pisař ji přeškrtnal. Tento druhý pisař ještě zaškrtnal slovo „predicti“. Na dorzu je příjemecká poznámka ve znění „Littera fraternitatis cum Karlowiensibus“. Listina dosud nebyla editována.

Druhá dochovaná listina, kterou pražský klášter vydal, je z 25. dubna 1386. I tuto listinu vydal opat Prokop a tamní konvent. Jejím příjemcem byl probošt a konvent kláštera Panny Marie v Kladsku. Listina je uložena ve farním archivu v Kladsku, který se nachází v tamním jezuitském klášteře.<sup>5</sup> Psána je bastardou. Zdobné prvky má iniciála „I“, zvýrazněna jsou vybraná písmena na prvním řádku listiny, konkrétně „A“ ve slově amen, prodloužené dřívky u jednoho grafému „I“ a „b“, mírně prodloužená smyčka u jednoho „d“ a nakonec dvojitá stupňovitá arkáda v podobě dalších dvou dlouhých písmen „s“ nasazená na horní část grafému dlouhého „s“. Jedná se o jiného pisaře, než u výše popsané listiny vydané deset let předtím. Na dorzu jsou dvě středověké příjemecké poznámky, jedna z nich rekapituluje bohoslužebné povinnosti, druhá je ve znění „Littera fraternitatis Karuolensis“. Listina byla editována (Krafl 2019, 104-105).

Třetí dochovaná listina pražského opata a konventu byla vydána 29. června 1412. Vydavatelem je i v tomto případě opat Matěj a konvent, příjemcem je probošt a konvent kláštera Božího Těla v Kaziměři u Krakova. Dochována je v archivu tohoto kláštera, dnes v Krakově-Kaziměři.<sup>6</sup> I zde je zdobná iniciálka „I“ na počátku textu, byť není tak vyzdobena jako u listiny z roku 1386. Mírně jsou prodlouženy dřívky několika písmen prvního řádku, více je zvýrazněno první písmeno arengy „Q“. Psána je bastardou, jedná se o jinou pisařskou ruku, než jsou u obou předchozích kusů. Na dorzu je příjemecká poznámka ve znění „De sancto Karulo“. Listina je edičně zpřístupněna (Krafl 2003, 24-25).

Pečeti představeného a konventu jsou ohlášeny v koroboraci. Na listinách z roku 1376 a 1386 je pečeť opata Prokopa, na listině z roku 1412 pečeť opata Matěje. Na všech třech listinách jsou přivěšeny stejné pečeti konventu. Pečeti jsou vždy upevněny na pergamenových prouzcích. Pečeť opata Prokopa je špičatě oválná, v pečetním poli je vyobrazen opat s berlou, obklopen je gotickými prvky. Na listině z roku 1376 je pečeť zelené barvy, na listině z roku 1386 má pečeť černou barvu. Pečeť opata Matěje má podobný pečetní obraz a je z přirozeného vosku. U opatské pečeti z roku 1376 je na levé dolní části udrolena legenda. Opatská pečeť z roku 1386 má ulomenou malou část levého okraje, drobná poškození vykazuje legenda. U opatské pečeti z roku 1412 je ulomený spodní cíp pečeti, ulomena je legenda v levé horní části a mírně v pravé části pečeti. Pečeť konventu je kulatá a ve všech třech případech je z přírodního vosku. V pečetním poli je vyobrazena pod prostředním vyšším obloukem trojité arkády stojící postava sv. Karla Velikého, který má v pravici říšské jablko, v levici meč a na hlavě korunu. Po jeho levici klečí Karel IV. s korunou na hlavě a sepjatými rukami. Pozadí je damaskováno (viz též Gottfried 2005, 89). U konventní pečeti z roku 1376 je legenda udrolena v její levé horní a pravé dolní části. Též u listiny z roku 1386 je pečeť konventu poškozena, ulomený je pravý dolní okraj a dále je udrolený spodní okraj s legendou. Nejvíce je poškozena konventní pečeť na listině z roku 1412, která má ulomené všechny okraje.

U listiny pražského opata a konventu pro kaziměřský konvent z roku 1412 jsou v nesouladu koroborace a přivěšené pečeti. Koroborace má znění „In premissorum omnium testimonium nostrum et conventus nostri necnon prepositi monasterii predicti et ipsius conventus sigilla sunt appensa“ (Krafl 2003, 25), jsou tedy ohlášeny též pečeti příjemeckého kláštera, jeho probošta a konventu. Jak ovšem bylo naznačeno, přivěšeny jsou u této listiny toliko pečeti opata a konventu vydavatelského kláštera, jak je obvyklé u ostatních konfraternitních listin. Navíc na plíce nejsou žádné

<sup>5</sup> Farní archiv Kladsko, sign. A 8 d.

<sup>6</sup> Archiv kláštera Božího Těla Krakov-Kaziměř, sign. 38.



stopy po přivěšení jiných pečetí, přítomné dvě pečeti pražského opata a konventu jsou umístěny rovnoměrně po stranách svislé osy listiny, není vytvořen volný prostor pro jiné pečete, s nimiž by se počítalo.<sup>7</sup> Jedná se tedy zřejmě o omyl stylizátora.

Jedna listina vydaná pražským opatem Prokopem a jeho konventem je dochována v opise, nicméně bohužel pozdním ze 17. století. Nachází se v knize, která je kopiářem listin šternberského kláštera. Listina je určena pro šternberský konvent, vydána byla dne 5. ledna 1388. Co se týče podoby textu, i zde se opakuje zavedený formulář.<sup>8</sup>

Z někdejšího archivu kláštera P. Marie a sv. Karla Velikého na Novém Městě pražském se dochovalo celkem pět originálů konfraternitních listin adresovaných tamnímu konventu, z toho pět od českých klášterů a jeden ze slezského kláštera, všechny z řádu řeholních kanovníků sv. Augustina. Všechny listiny jsou uloženy v Národním archivu v Praze, ve fondu Archivu zrušených klášterů. Nejstarší dochovaný kus pochází ze 7. dubna 1377 a pro pražský konvent jej vydal probošt třeboňského kláštera sv. Jiljí Beneš a tamní konvent.<sup>9</sup> Text je psán bastardou. Na začátku je zdobená iniciálka, i zde je zvýrazněno počáteční písmeno „Q“ u prvního slova arengy. Zdobně je pojat poslední řádek, kde v prvním slově „septima“ zdobně provedeno první písmeno „s“ a na konci posledního slova „Apriliis“ je specificky pojaté zdobné „s“, za textem je zakončující čára s dvěma trojicemi jakoby uzlů. Jedna z dorzálních poznámek má znění „Littera fraternitatis cum Trzebonensium“. Přivěšena je špičatěoválná pečeť probošta Beneše zelené barvy a kulatá pečeť třeboňského konventu z přírodního vosku. V pečetním poli proboštovy pečeti se nachází postava sv. Jiljí s nimbem, pod nímž je rožmberská růže na štítě. Na pozadí je damaskování. V pečetním poli konventní pečeti je vpravo sedící postava sv. Augustina s nimbem, s knihou v levici a vztyčenou pravicí, před světcem nalevo klečí tři řeholníci, dole před jeho nohama se nachází štít s rožmberskou růží (srov. Kadlec 2004, 42). Listina dosud nebyla vydána.

Chronologicky navazuje listina vydaná proboštem Domaslavem a konventem kláštera v Rokycanech.<sup>10</sup> Na několika místech jsou na listině skvrny, v těchto místech je text poničený. Písmem je bastarda. Na začátku je zdobná iniciála „I“, zdobná iniciála je použita též u písmene „Q“ na začátku arengy. Na prvním řádku je ještě prodloužen dřík u jednoho písmene („I“) a prodloužením je zvýrazněno písmeno „k“ u slova „karitatis“. Na listině je přivěšena špičatěoválná pečeť probošta Domaslava zelené barvy a kulatá pečeť rokycanského konventu z přírodního vosku. V pečetním poli proboštské pečeti je Panna Maria, v pečetním poli pečeti konventu je madona s dítětem.

Konfraternitu rokycanského konventu s pražským konventem stručně zmiňuje Pavel Zahradník s tím, že je z neznámého roku před rokem 1400 (Zahradník 2001, 121). Listina totiž obsahuje neúplnou datovací formuli v podobě „Datum et actum in monasterio Rokyczanensi anno Domini millesimo CCC.“<sup>11</sup> Absentují tedy roky v rámci století a údaj o dnu, které pisař opomenul dopsat. Jak z neúplné datovací formule vyplývá, listina byla vydána během 14. století, od založení rokycanského kláštera do roku 1400. Blíže ji lze časově zařadit podle let proboštského působení Domaslava. Domaslav byl generálním vikářem pražského arcibiskupství konfirmován

<sup>7</sup> Archiv kláštera Božího Těla Krakov-Kaziměř, sign. 38.

<sup>8</sup> Liber foundationum, confirmationum, privilegiorum, liberae electionis, terminorum, item emptionum, commutationum, contractuum, venditionum, haereditatum, omnium pagorum ad canoniae Sternberg canonicorum regularium ordinis sancti Augustini spectantium, Zemský archiv Opava, pobočka Olomouc, Augustiniáni Šternberk, sign. 167, p. 154-155.

<sup>9</sup> NA Praha, AZK, ŘA Karlov, inv. č. 7.

<sup>10</sup> NA Praha, AZK, ŘA Karlov, inv. č. 5.

<sup>11</sup> V katalogu listin zrušených klášterů v Čechách ani registrovém katalogu pro dobu Václava IV. se editoři k datování listiny nevyjadřují, není zde registrově podchycena (Schubert 1901, 4-7; Beránek – Beránková, 2006; Beránek – Beránková, 2007).

na probošství dne 24. září 1380 (Emler, 1879, 146-147). Nový probošt Václav byl po rezignaci Domaslava a po své volbě konfirmován dne 20. listopadu 1397. Toho roku 1397 proběhla rezignace Domaslava, následně volba Václava, vše s příslušnými právními formalitami a pod dohledem pražského opata Prokopa a roudnického probošta Matěje, kteří byli pro tento účel jmenováni generálním vikářem Mikulášem Puchníkem, jak je naznačeno v konfirmačních knihách (Tingl, 1865, 294-295). Vše bylo završeno cestou na úřad ke generálnímu vikáři do Prahy s dokumentem o volbě. Dolní mezník vydání listiny tedy bude posunut o mnoho dnů před 20. listopad 1397. Listina tedy musela být vydána v období od 25. září 1380 někdy do počátku listopadu roku 1397. Listina dosud nebyla editována.

Dne 7. září 1387 vydal pro pražského opata a konvent konfraternitní listinu probošt lanškrounského kláštera Jindřich a tamní konvent. Písmem je bastarda, na začátku je zdobná iniciálka „I“. Přivěšeny jsou špičatě oválná pečeť probošta Jindřicha, která je z černého vosku. V pečetním poli je vyobrazena sv. Kateřina s kolem v levici a mečem mířícím k zemi v pravici. Pečeť konventu je z přírodního vosku, v pečetním poli je heraldicky napravo sv. Kateřina s korunou na hlavě a s nimbem kolem hlavy, v pravici s kolem a s mečem v levici, heraldicky napravo je postava sv. Mikuláše s mitrou na hlavě a nimbem, pravici žehnající a s berlou v levici (Krafl – Mutlová – Stehlíková 2010, 70-74). Listina byla vydána v diplomatárii lanškrounského kláštera (Krafl – Mutlová – Stehlíková 2010, 154-155).

Následně vydali pro pražský klášter Panny Marie a sv. Karla konfraternitní listinu dne 7. ledna 1389 probošt Beneš a konvent kláštera sv. Apolináře v Sadské.<sup>12</sup> Písmo má kurzívní rysy. S tím souvisí i menší zdobnost, zvládnutě je toliko „In“ na počátku textu s I prodlouženým do iniciálky. Přivěšena je kulatá pečeť probošta Beneše červené barvy. V pečetním poli je hlava s nimbem. Vedle ní je kulatá pečeť konventu z přírodního vosku, v pečetním poli je sedící biskup s mitrou a berlou v levici, pravici žehná (sv. Apolinář). Z obou stran je obklopen třemi postavami. Po levé straně dole je štít. Proboštova pečeť je výrazněji poškozena, pečeť konventu vykazuje drobné poškození legendy v levé dolní části. Listina nebyla dosud editována.

Další konfraternitní listinu pro pražské řeholní kanovníky dne 28. srpna 1406 vydali Mikuláš, opat kláštera Panny Marie řeholních kanovníků sv. Augustina ve Vratislavi, a konvent tamního kláštera. Adresátem je opat Prokop a konvent kláštera sv. Karla Velikého v Praze. Text je psán bastardou. Na počátku je vykreslena zdobná iniciála „I“ v podobě ryby jako křesťanského symbolu. Její tělo přiléhá k hlavnímu tahu písmene. Naznačena je hlava s očima a ústy, tělo s šupinami a ocas. Ryba je orientována směrem nahoru. Text má zcela odlišné znění než listiny s obvyklým formulářem z prostředí konventů roudnického okruhu. Na listině jsou přivěšeny pečeti opata vratislavského kláštera a pečeť tamního konventu. Obě jsou špičatě oválné, stejné velikosti, umístěné v pečetních miskách a mají červenou barvu.<sup>13</sup>

Okrajově zmíníme konfraternitní listiny pro pražský konvent z doby husitské a pohusitské. Roku 1431 vydává pro pražského opata Matouše a současně provizora konventu kláštera v Dolním Indelsheimu v Porýní a konvent tamtéž konfraternitní listinu v probošt Petr a konvent řeholních kanovníků v Langenzennu (Schubert 1901, 5).<sup>14</sup> Další konfraternitní listinu pro pražský konvent vydali roku 1494 převor a konvent kláštera celestýnů v Ojvíně.<sup>15</sup>

<sup>12</sup> NA Praha, AZK, ŘA Karlov, inv. č. 12.

<sup>13</sup> NA Praha, AZK, ŘA Karlov, inv. č. 14.

<sup>14</sup> NA Praha, AZK, ŘA Karlov, inv. č. 19.

<sup>15</sup> NA Praha, AZK, ŘA Karlov, inv. č. 22.



Tabulka: Konfraternitní listiny vydané pražským konventem a pro pražský konvent v době předhusitské

Smluvní konvent	Listiny vydané pro pražský konvent	Listiny vydané pražským konventem
Třeboň	7. duben 1377	1. listopad 1376
Rokycany	[1380 – 1397]	
Kladsko		25. duben 1386
Lanškroun	7. září 1387	
Šternberk		5. leden 1388
Sadská	7. leden 1389	
Vratislav	28. srpen 1406	
Kaziměř		29. červen 1412

Vedle výše zmíněných případných dorzálních poznámek jsou u všech listin z původního archivu pražského kláštera řeholních kanovníků na dorzu analogickým způsobem uvedeny původní středověké signatury spolu s odkazem na vydavatele: „Littera fratrum de Saczka. G IIII.“ (listina z roku 1389),<sup>16</sup> „Fratrum de Trzebon. G V.“ (listina z roku 1377),<sup>17</sup> „Fratrum de Rokiczan. G VIII.“ (listina z let 1380 – 1397),<sup>18</sup> „Littera fraternitatis fratrorum de Lanczkrona. G IX.“ (listina z roku 1387),<sup>19</sup> „Littera fraternitatis fratrum de Wratislawya H I.“ (listina z roku 1406).<sup>20</sup>

Dochované signatury zaznamenané na listinách z bývalého archivu pražského kláštera augustiniánských kanovníků nám umožňují zamyslet se nad otázkou deperdit. Inventární jednotky počínaje listinou vydanou roku 1293 a konče listinou z 28. srpna 1406 jsou opatřeny signaturou, která je psána stejnou písařskou rukou.<sup>21</sup> Inventární jednotky počínaje listinou z 9. července 1407 a konče listinami z první čtvrtiny 16. století již tuto signaturu nemají.<sup>22</sup> Listiny tedy musely být opatřeny signaturou mezi datem, kdy byla listina z 28. srpna 1406 doručena z Vratislavi (místa vydání) do archivu pražského konventu, a datem, kdy byla listina z 9. července 1407 doručena do téhož archivu z Mohuče (opět místa vydání). Písmo, kterými jsou signatury zaznamenány, odpovídá počátku 15. století. Dnes jsou listiny ve fondu Řádový archiv Karlov uspořádány chronologicky. Podoba signatur naznačuje původní tematické rozčlenění listin ve středověkém archivu kláštera, vyskytují se signatury počínající písmeny A, C, D, E, G, H, P. K písmenu je zpravidla přiřčeno pořadové číslo.

Všechny konfraternitní listiny mají signaturu počínající písmenem G, s výjimkou vratislavské listiny z roku 1406, která má signaturu počínající písmenem H (konkrétně H I.). Jedná se o jedinou listinu se signaturou začínající na H.<sup>23</sup> Odlišnost lze hypoteticky vysvětlit umístěním nové listiny do jiného místa, pro které začali používat jiné označení. Nejvyšší číslo u signatury má listina z roku 1387 vydaná lanškrounskými řeholními kanovníky (G IX.). V oddíle bylo tedy přinejmenším devět listin, možná více. Z oddílu G jsou dochovány celkem čtyři listiny (G IIII., G V., G VIII., G IX.). Ztraceny jsou signatury G I., G II., G III., G VI. a G VII., pokud ještě nebyly v archivu listiny s vyššími čísly, tj. G X. atd. Nicméně je tímto doloženo pět deperditních

<sup>16</sup> NA Praha, AZK, ŘA Karlov, inv. č. 12.

<sup>17</sup> NA Praha, AZK, ŘA Karlov, inv. č. 7.

<sup>18</sup> NA Praha, AZK, ŘA Karlov, inv. č. 5.

<sup>19</sup> NA Praha, AZK, ŘA Karlov, inv. č. 10.

<sup>20</sup> NA Praha, AZK, ŘA Karlov, inv. č. 14.

<sup>21</sup> NA Praha, AZK, ŘA Karlov, inv. č. 1-14.

<sup>22</sup> NA Praha, AZK, ŘA Karlov, inv. č. 15-27.

<sup>23</sup> NA Praha, AZK, ŘA Karlov, inv. č. 14.

konfraternitních listin. Listiny v oddíle G nebyly číslovány chronologicky, dochované jsou v pořadí 1389, 1377, [1380-1397], 1387, 1406, jak též vysvítá z výše uvedeného soupisu dorzálních poznámek. Není tedy možné určit blíže časová rozmezí vydání deperditních listin. Horní hranici pro zařazení konfraternitních listin označených signaturou do archivu pražského konventu představuje datum, kdy byla listina z 9. července 1407 (jako první listina bez signatury) doručena z Mohuče do archivu pražského konventu. Pokud by důvodem pro zavedení nové řady signatur H bylo zaplnění skladovacího prostoru signatury G (oddílu skříně, truhly, jiného místa), pak by listiny signatury G pocházely z období do data doručení vratislavské listiny ze dne 28. srpna 1406 do archivu pražského konventu.

Další otázkou je, které z konventů mohly pro pražský konvent konfraternitní listinu vydat. Nejprve je třeba zvažovat konventy, pro které pražští augustiniánští kanovníci vydali svoji listinu, aniž bychom znali reciproční listinu. Zde přichází v úvahu kaziměřský konvent (1412), kladský konvent (1386) a šternberský konvent řeholních kanovníků sv. Augustina (1388). Kaziměřský konvent krátce po svém založení, ke kterému došlo roku 1405, vydal dne 7. ledna 1407 konfraternitní listiny pro probošty a konventy v Lanškrouně a ve Šternberku. Lze předpokládat, že těchto listin bylo pro další české či moravské konventy augustiniánských kanovníků vydáno více. Vzápětí totiž pro kaziměřské dne 26. ledna 1407 vydali listinu kladský probošt a konvent a dne 3. května 1407 šternberský probošt a konvent. Lanškrounský probošt a konvent opětovali jejich iniciativu svojí listinou vydanou až 23. června 1412. Téhož roku dne 29. června vydal pro kaziměřského probošta a konvent svoji listinu pražský opat a konvent a následně dne 6. července jaroměřský probošt a konvent. Roku 1407 se tedy kaziměřský probošt a konvent snažili navázat vazby s více konventy roudnického okruhu. Některé konventy operativně reagovaly během týdnů (Kladsko) či několika měsíců (Šternberk). Některé z konventů zřejmě nereagovaly a konfraternitní listinu vydaly hypoteticky až po urgenci při pravděpodobné cestě zástupce kaziměřského kláštera po Čechách (probošt či jiná pověřená osoba). To by mohlo platit pro lanškrounský konvent. Cesta tohoto zástupce roku 1412 vedla přes Lanškroun (23. červen), Prahu (29. červen) a Jaroměř (5. červenec) (Krafl 2003, 18–19; Krafl – Mutlová – Stehlíková 2010, 59–61).

Kaziměřský probošt a konvent mohl vydat svoji listinu pro pražský konvent Panny Marie a sv. Karla Velikého v období od svého založení roku 1405 (Łatak 1999, 60) po období do husitské revoluce, kdy pražský konvent dočasně opustil Prahu. Pokud kaziměřští vydali svoji listinu pro pražské jako první, pak by byla časově zařaditelná do let 1405 – 1412 a pražský opat a konvent recipročně reagovali roku 1412. Pokud bychom dali vydání listiny kaziměřským proboštem a konventem do kontextu s výše popsány událostmi z let 1407 a 1412, pak lze vyslovit hypotézu, že dne 1. ledna 1407 nebo v období kolem tohoto data kaziměřský probošt a konvent vydali konfraternitní listinu i pro pražské augustiniánské kanovníky, kteří reagovali až s odstupem několika let onoho roku 1412 (podobně jako tomu bylo u Lanškrouna), v souvislosti s cestou kaziměřského představitele nebo pověřené osoby po českých konventech. Podle druhé hypotézy by listina kaziměřských byla vydána před 23. červnem 1412, ve dnech před cestou po Čechách. Podle třetí hypotézy by kaziměřští vydali svoji listinu až v reakci na listinu pražského opata a konventu a po ukončení cesty, tedy po 5. červenci 1412. Budeme-li důslední, pak je třeba vyslovit ještě čtvrtou hypotézu, podle níž listina kaziměřských augustiniánských kanovníků pro pražské augustiniánské kanovníky nikdy nevznikla. V případě platnosti první hypotézy, která se jeví jako pravděpodobná, bychom určili jednu z deperditních listin. Do archivu by přišla během první poloviny roku 1407. Výše jsme dospěli k závěru, že signatury byly zavedeny do dnů či týdnů po 9. červenci 1407. Mohla to být signatura G nebo již H.

**Tabulka:** Vymezení vzniku deperditní listiny probošta a konventu v Kaziměři u Krakova pro opata a konvent na Novém Městě pražském

Obecné vymezení	1405 – 1420, popř. 1405 – 1412
První hypotéza	1. leden 1407 (nebo související období)
Druhá hypotéza	Před 23. červnem 1412
Třetí hypotéza	Po 5. červenci 1412
Čtvrtá hypotéza	Listina nebyla vydána

Jednou z deperditních listin bude nepochybně listina kladského probošta a konventu, která mohla vzniknout v nějaké časové souvislosti s listinou pražského opata a konventu pro kladské augustiniánské kanovníky z 25. dubna 1386, podobně můžeme předpokládat listinu šternberského probošta a konventu v časové souvislosti s listinou pražského opata a konventu pro šternberské augustiniánské kanovníky z 5. ledna 1388. Vzhledem k postavení roudnického kláštera v milieu českých klášterů řádu bychom předpokládali, že pražští a roudničtí řeholní kanovníci vzájemné vztahy navázali a vyměnili si konfraternitní listiny, další deperditní listinu mohl vydat roudnický proboš a konvent. Existenci této konfraternity v praxi dokládají zápisy jmen členů pražského konventu v nekrologiu roudnického kláštera.<sup>24</sup>

Pátá deperditní listina zůstává nejistá. Vedle malopolské Kaziměře a slezské Vratislavi mezi prokázanými smluvními konventy figurují výlučně konventy z Čech, tedy z pražské arcidiecéze a z litomyšlské diecéze (Kladsko, Lanškroun, Rokycany, Roudnice nad Labem, Sadská, Třeboň), přičemž schází ještě jaroměřský konvent, jehož konfraternitní vazbu na Prahu lze takto logicky předpokládat, nicméně nejsou pro to žádné doklady. Jinak v druhé řadě přichází potenciálně v úvahu mladší moravské konventy ve Fulneku a v Prostějově, což je ovšem méně pravděpodobná varianta než zmíněná Jaroměř. Striktně řečeno, s výjimkou zmíněného Kladska, Kaziměře, Šternberku a Roudnice není možné žádnou další konfraternitu prokázat a především doložit pravděpodobnou deperditní konfraternitní listinu, nicméně lze vzít v úvahu Jaroměř jako konvent nacházející se na území pražské arcidiecéze a jako nejstarší z tří zbylých konventů z českých diecézí.

S konfraternitou souvisí zapisování jmen zemřelých členů konventu do nekrologia spřáteleného konventu. V některých listinách formuláře roudnického okruhu je zmínka o jménech zapsaných v kalendáriu, tedy v nekrologiu, „ipsorum in calendario nominibus descriptis“, jako například v listinách rokycanských, sadských, lanškrounských řeholních kanovníků či v listině pražských řeholních kanovníků pro kaziměřské řeholní kanovníky.<sup>25</sup> Jinde tato zmínka není, jako v případě listin vzájemně vydaných pražskými a třeboňskými řeholními kanovníky.<sup>26</sup> Jen v listině vratislavského opata a konventu je přímo uveden závazek zapisovat jména zemřelých do kalendária, „nomina fratrum mortuorum [...] ad perpetue rei memoriam ad kalendaria inscribantur“.<sup>27</sup>

Roudnické nekrologium a jeho záznamy jmen pražského konventu již byly připomenuty. Fungování konfraternity mezi pražským konventem a kaziměřským konventem dokládá nekrologium kaziměřského kláštera, které se dochovalo v podobě opisu někdejšího staršího nekrologia z konce 15. století. Tento přepis je psán gotickou minuskulou, mladší přípisy jinými písařskými rukami a případně i jinými písmy. V další části rukopisu je připojen soupis všech konfraternit tamního konventu s informací o bohoslužebných či modlitebních povinnostech,

<sup>24</sup> NK Praha, sign. XIX B 3, například fol. 72v, 76v, 77r, 81r, 82v, 83v (zde je uveden opat Matěj), 84v, 86r, 89r, 93r, 94v, 102r (zde je uveden opat Prokop a opat Václav), 103v, 110v, 113r.

<sup>25</sup> NA Praha, AZK, ŘA Karlov, inv. č. 5, 12; Krafl – Mutlová – Stehlíková 2010, 155.

<sup>26</sup> NA Praha, AZK, ŘA Třeboň, č. 128; ŘA Karlov, inv. č. 7.

<sup>27</sup> NA Praha, AZK, ŘA Karlov, inv. č. 14.

je zde informace i o pražském konventu. Údaje o členech jednotlivých konventů jsou soustředěny vždy do jednoho místa označeného číslem, pozdější rukou je připsána slabika cisiojánu. Jména členů konventu Panny Marie a sv. Karla Velikého v Novém Městě pražském se nacházejí u čísla 155.<sup>28</sup>

V listinách je stanoven závazek konat přímluvy ve mších, žalmech a svatých modlitbách za zemřelé, kteří odešli v minulosti či odejdou v budoucnosti. Jeden nebo více řeholních kanovníků mají ve den odchodu zaznamenaného v nekrologiu v kapitule o větší vigilii při mši, při které musí být kapituláři přítomni, zpívat obvyklé verše z Knihy žalmů, totiž Verba mea, což je Žalm 5, 2. Kterýkoliv z kněžích měli tohoto dne nebo jiného dne odsloužit jednu čtenou mši, jáhni, podjáhni a akolyti měli odpívat padesát žalmů a konvrši odříkat stovku modliteb Otčenáš s každodenní modlitbou Zdravas Maria. Ve výroční den předřečený žalm, menší vigilie a jedna mše, pokud by někdo nechtěl sloužit zvláštní čtenou mši, která není zavržena ale vítaná. Dispozice listiny má úzký vztah k ustanovení roudnických statut o bohoslužebných a modlitebních úkonech týkajících se umírajících a zemřelých kapitulářů (Ebersonová 2021a, 130–132). Zcela odlišné textové znění má listina vratslavského konventu. Má rozsáhlou arengu. Ustanovení jsou podobná nebo téměř totožná s formulářem roudnického okruhu. Po smrti bratra z vlastního nebo spřáteleného konventu se měla o vigilii konat devět čtení a mše, kterýkoliv z kněžích má soukromě konat mši za zemřelého bratra, akolyti, podjáhni a jáhni měli odpívat padesát žalmů a konvrši odříkat stovku modliteb Otčenáš se stejným počtem Zdravas Maria.<sup>29</sup>

Pro předhusitské období je dochováno celkem devět konfraternitních listin, které dokládají existenci osmi konfraternit pražského konventu řádu řeholních kanovníků sv. Augustina. V pěti případech se jedná o konfraternitní listiny vydané jinými konventy pro pražské řeholní kanovníky, které jsou též uloženy v bývalém archivu pražského kláštera. Zbylé čtyři listiny vydal pražský opat a jeho konvent pro jiné konventy augustiniánských kanovníků. Jenom v jednom případě se sešly listina vydaná pražským konventem s reciproční listinou druhého konventu pro pražský konvent. Tak tomu je v případě konfraternity s třeboňským konventem (1376, 1377). Textové zpracování má různou úroveň od kvalitní většiny až po odbytou listinu pražského opata a konventu pro třeboňský konvent z roku 1376. V jenom případě byla v nesouladu s přivěšenými pečetěmi koroborace, jednalo se o listinu pražského opata a konventu pro kaziměřský konvent z roku 1412. U listiny rokycanského probošta a konventu je neúplná datovací formule, pomocí let působení probošta Domaslava se podařilo časově listinu zařadit. Středověké signatury na listinách pražského konventu umožňují doložit existenci deperditních listin konventů vydaných pro pražský konvent, v počtu pěti nebo více. Logicky přicházejí v úvahu kladský, kaziměřský a šternberský konvent jako další potenciální vydavatelé, kteří od pražského opata a konventu listinu obdrželi. Za další prokázaný smluvní konvent můžeme pokládat Roudnici nad Labem, a to díky záznamům jmen členů pražského konventu v roudnickém nekrologiu.

## REFERENCES

*Beránek, Karel – Beránková, Věra, 2006. Regesta Bohemiae et Moraviae aetatis Venceslai IV. (1378 dec. – 1419 aug. 16.). Tomus V. Fontes Archivi Nationalis. Pars I. Litterae monasteriorum. Fasc. 1 (1378 – 1397). Praeae.*

<sup>28</sup> NA Krakov, AMK, sign. K 888, pag. 76, 264.

<sup>29</sup> NA Praha, AZK, ŘA Karlov, inv. č. 14.

- Beránek, Karel – Beránková, Věra, 2007.* Regesta Bohemiae et Moraviae aetatis Venceslai IV. (1378 dec.–1419 aug. 16.). Tomus V. Fontes Archivi Nationalis. Pars I. Litterae monasteriorum. Fasc. 2 (1398 – 1419). Praegae.
- Ebersonová, Adéla. 2021a.* Roudnická statuta. Zvyklosti augustiniánské kanonie v Roudnici nad Labem (komentovaná edice a překlad). Praha.
- Ebersonová, Adéla. 2021b.* Středověká rukopisná knihovna řeholních kanovníků sv. Augustina v Praze na Karlově. In *Studie o rukopisech*, sv. 51/1, 31-105.
- Emler, Josephus. 1879.* Libri confirmationum ad beneficia ecclesiastica Pragensem per archidioecesim. Vol. III. – IV. Praegae.
- Foltýn, Dušan a kol. 2005.* Encyklopedie moravských a slezských klášterů. Praha.
- Gottfried Libor. 2005.* Pečeť augustiniánského kláštera v Praze na Karlově (s vyobrazením Karla Velikého a Karla IV.). In *Blažková, Věra – Gugat, Werner (eds.). Cáchy a Praha, korunovační města Evropy. Příspěvky spolku Kulturverein Aachen–Prag e. V. Díl I: 1998 – 2003.* Praha, 89-96.
- Hledíková Zdeňka. 2010.* Svět české středověké církve. Praha.
- Kadlec, Jaroslav. 2004.* Klášter augustiniánských kanovníků v Třeboni. Praha.
- Krafl, Pavel. 2003.* Dokumenty konfraterni czeskich, morawskich i śląskich klasztorów z pierwszej połowy XV wieku. Z archiwum klasztoru kanoników regularnych laterańskich w Krakowie-Kazimierzu. In *Rocznik Biblioteki Naukowej PAU i PAN w Krakowie* 48, 9-29.
- Krafl, Pavel. 2004.* Dokument konfraterni klasztoru kartuzów Lapis Refugii na Spiszu dla kanoników regularnych w Kazimierzu pod Krakowem z 1495 roku, *Rocznik Biblioteki Naukowej PAU i PAN w Krakowie* 49, 9-13.
- Krafl, Pavel. 2007.* „Obiit frater...“. Sonda do personálního složení východočeských konventů řeholních kanovníků sv. Augustina do husitské revoluce. In *Semotanová, Eva (ed.). Cestou dějin. K počtĕ prof. PhDr. Svatavy Rakové, CSc., sv. II.* Praha, 199-225.
- Krafl, Pavel. 2008a.* Výzkumy středověkých dějin středoevropských klášterů řeholních kanovníků sv. Augustina. In *Acta Universitatis Reginaehradecensis, Facultas Paedagogica – Humanistica* 1, 171-182.
- Krafl, Pavel. 2008b.* Počátky konfraternit řeholních kanovníků sv. Augustina v Kazimierzu s konventy z Čech a Moravy. Edice konfraternitních listin kláštera Tĕla Pánĕ z moravských archivů. In *Łatak, Kazimierz – Makarczyk, Irena (eds.). Przemijanie i trwanie. Kanonicy Regularni Laterańscy w dawnej i współczesnej Polsce. Materiały z Międzynarodowej Konferencji zorganizowanej z okazji 600-lecia fundacji opactwa Bożego Ciała w Krakowie.* Kraków, 209-216.
- Krafl, Pavel. 2009.* „Debemus caritatis operibus ferventer intendere.“ Výzkumy dějin řeholních kanovníků sv. Augustina v Čechách a na Moravě období středověku za uplynulá desetiletí. In *Časopis Matice moravské* 128, 147-169.
- Krafl, Pavel. 2013.* Neznámá konfraternitní listina třeboňské kanonie (1416) z archivu v Klosterneuburgu. In *Studia historica Brunensia* 60/1–2, 109-113.
- Krafl, Pavel. 2015.* Ecclesia in Glacze frequencius a Christi fidelibus visitetur. Kapitoly z dějin kladské kanonie v době předhusitské. Brno.
- Krafl, Pavel. 2016.* Listina prostějovských řeholních kanovníků (1403) ze Státního archivu ve Vratislavi. In *Hereditas monasteriorum* 8, 263-268.
- Krafl, Pavel. 2017.* Konfraternity kladského kláštera řeholních kanovníků sv. Augustina. In *Východočeské listy historické* 37, 7-13.
- Krafl, Pavel. 2018.* Quam ecclesiam in honore sancte Marie Virginis intitulari volumus. Study on the Kłodzko Monastery of Canons Regular of St. Augustine in the Pre-Hussite Period. *Canonici regulares sancti Augustini* 1. Brno.

- Krafl, Pavel. 2019. Tři konfraternitní listiny řeholních kanovníků sv. Augustina z přelomu 80. a 90. let 14. století. In Sborník prací Pedagogické fakulty Masarykovy univerzity, řada společenských věd (history and didactics of history) 33/1, 103-107.*
- Krafl, Pavel – Mutlová, Petra – Stehlíková, Dana. 2010. Řeholní kanovníci sv. Augustina v Lanškrouně. Dějiny a diplomatář kláštera / The Regular Canons of St. Augustine in Lanškroun. The History and Diplomatarium of the Monastery. Praha.*
- Krafl, Pavel – Blechová, Lenka. 2019. Dvě neobvyklé konfraternitní listiny řeholních kanovníků z roku 1401. Diplomatický popis. In Východočeské listy historické 42, 67-73.*
- Krafl, Pavel – Blechová, Lenka. 2020. Konfraternia žagaňského konventu kanovníků regularných z 1401 roku. In Historia Slavorum Occidentis 1 (24), 35-43.*
- Krafl, Pavel – Blechová, Lenka (eds.), Sedláček, Petr (coop.). 2018. Diplomatarium monasterii Glacensis canonicorum regularium sancti Augustini ab anno 1350 usque ad annum 1381. Canonici regulares sancti Augustini 2. Brno.*
- Latak, Kazimierz. 1999. Kanonicy regularni laterańscy na Kazimierzu w Krakowie do końca XVI wieku. Elk.*
- Schubert, Anton. 1901. Urkunden-Regesten aus den ehemaligen Archiven der von Kaiser Joseph II. aufgehobenen Klöster Böhmens, Innsbruck.*
- Spěváček, Jiří. 1995. Devotio moderna, Čechy a roudnická reforma (K úsilí o změnu mentalit v období rostoucí krize morálních hodnot). In Mediaevalia historica Bohemica 4, 171-197.*
- Tingl, Franciscus Antonius. 1865. Libri confirmationum ad beneficia ecclesiastica Pragensem per archidioecesim. Vol. V. Pragae.*
- Vlček, Pavel – Sommer, Petr – Foltýn, Dušan. 1997. Encyklopedie českých klášterů. Praha.*
- Vodička Ondřej. 2019. Exil českého a moravského duchovenstva za husitských válek. Praha.*
- Zahradník, Pavel. 2001. Klášter augustiniánů – řeholních kanovníků v Rokycanech a jeho knihovna. In Bibliotheca Strahoviensis 4-5, 115-153.*

Prof. PhDr. Pavel Krafl, Dr.  
Faculty of Arts  
Constantine the Philosopher University  
Hodžova 1  
949 74 Nitra  
Slovakia  
pkrafl@ukf.sk  
ORCID 0000-0003-0595-7904  
WOS Reseacher ID M-6153-2013  
SCOPUS Author ID 38761825300



# ALEXANDER RUDNAY AND HIS SERMON PRESENTED AT THE SEMINAR OF ST. STEPHEN IN TRNAVA ON JULY 19, 1778<sup>1</sup>

Dávid Jablonský

DOI: 10.17846/CL.2022.15.2.90-105

**Abstract:** JABLONSKÝ, Dávid. *Alexander Rudnay and His Sermon Presented at the Seminar of St. Stephen in Trnava on July 19, 1778*. Archbishop of Esztergom and Cardinal Alexander Rudnay (1760 – 1831) achieved a successful church career not only thanks to his theological erudition, language and diplomatic skills, synodal as well as philanthropic activities, but also through his sermons. The English translation and analysis of his first sermon conceived in four languages (Latin, German, Slovak, Hungarian) and published in 1833 in an edition of his 82 sermons collected from 1778 to 1805 under the title „Kázne prihodné...“ points to the development of Rudnay’s personality, vision and faith or the multi-ethnic character of modern Hungary. The central theme of the sermon was the miraculous act of Jesus Christ, when the hungry people who followed him for three days were fed by the multiplication of the seven loaves of bread. The text does not lack references to the Book of Exodus, the Book of the Prophet Isaiah, the Book of the Prophet Jeremiah, the Book of Psalms, the Gospel of Mark, the Gospel of Matthew and the Letters of St. Paul. Choice of the central theme, examples and arguments used, adherence to scholastic principles, emotional colouring, realization of own individual, warning against materialism and the importance of spiritual values, and the challenge not to sin again must have had a sophisticated and systematic effect on the recipient at the time and testify to Rudnay’s conscientiousness and dexterity already at a young age.

**Keywords:** *Alexander Rudnay, homily, sermon, Hungary, 18th century, 19th century, Catholicism*

## 1. Introduction

Alexander Rudnay (1760 – 1831), one of the most important figures of the Hungarian Catholic clergy in the 19th century, was distinguished not only in terms of preserving the pillars of Catholicism in the post-Josephine period, but also for his activities or contacts with important personalities of the Slovak National Revival. His theological erudition, language and diplomatic skills or series of activities carried out in the religious sphere foreshadowed him to finally reach the rank of Cardinal at the peak of his ecclesiastical career.<sup>2</sup> The integral form of Rudnay’s name in Slovak is also given in form *Alexander Štefan Rudnay de Rudna et Divékujfalu*, in Hungarian *rudnai és divékujfalusi Rudnay Sándor István* and in German *Alexander Stefan Rudnay von Rudna und Divékujfalu*. The Rudnay family had its roots, similarly to the *Bossányi*, *Ujfalussy*, *Divéky* and *Rudnyánszky* families, in the medieval Hungarian *Divék* family (*de genere Divek*). The

<sup>1</sup> This article was created with the financial support of the project APVV-19-0158 *Slovenská kázňová spisba v 19. storočí*.

<sup>2</sup> For a more detailed description of Rudnay, take a closer look at the work conceived under editorial guidance of István Käfer (Käfer 1998, 188) or at the monograph of Mária Vyvíjalová (Vyvíjalová 1998, 231).

Hungarian genealogist and herald Iván Nagy (1824 – 1898), in his extensive 13-volume work *Magyarország családai...*, called Alexander the most famous representative of the Rudnay family (Nagy 1862, 794).

## 2. Studies and spiritual career

After his high school studies in Nitra and Bratislava, Rudnay began studying philosophy in Trnava and also completed theology in Buda. He was ordained a priest in Trnava in 1783, and the following year he received a doctorate in theology in Buda (Chalupecký 1988, 314).<sup>3</sup> His priestly career began in 1785. He is mentioned in the role of chaplain in Častá or Hronský Beňadik and as a pastor he worked in the villages Laskár<sup>4</sup> and Krušovce. At the General Vicariate of the Esztergom Archbishopric in Trnava, over time he held the positions of actuary, archivist, secretary and chancellor, and in 1805 he became an Esztergom canon and in 1806 also rector of the Trnava priest's seminary. In 1808 he acquired the position of Vicar General of Esztergom and titular Bishop, as well as membership in the Hungarian Royal Vice-regency Council.<sup>5</sup> In the same year he became the titular abbot of Krušovce and a year later the provost and church clerk at the Hungarian Court Chancellery<sup>6</sup> (Magyar Katolikus s. a., s. p.; Chalupecký 1988, 314). In 1815 he was elected and in 1816 officially confirmed as the Bishop of Transylvania. Bishop's ordination was granted to him by the Archbishop of Vienna Sigismund Anton von Hohenwart (1803 – 1820) in Vienna in 1816 (Magyar Katolikus s. a., s. p.). From 1819 he held the post of Archbishop of Esztergom and Prince Primate of Hungary. In 1826 he was elected as Cardinal *in pectore* and in 1828 Pope Leo XII (1823 – 1829) finally confirmed him in this rank officially (The Hierarchy s. a., s. p.).

## 3. Rudnay's philanthropy and his activity in the Slovak National Revival

Thanks to his philanthropic activities, Alexander Rudnay attracted many supporters during his life. He helped the poor, financially supported church or secular institutions and also encouraged the construction of sacred buildings. In connection with the year 1816, it is mentioned that during the great crop failure and famine he distributed grain and money to the hungry (Magyar Katolikus s. a., s. p.). Since the city of Esztergom, as the original seat of the Hungarian Prince Primate, together with its sacral buildings, was occupied and largely destroyed by the Ottomans as early as 1543, after the escalating conflicts and military clashes, Rudnay was the person who initiated the construction of the new cathedral, although several of his predecessors had already outlined this plan. Construction began in 1822 and Rudnay provided 815,700 forints from his own resources (Horváth – Kopčan 1971, 57; Mrva 2003, 124; Magyar Katolikus s. a., s. p.). *The Primatial Basilica of the Blessed Virgin Mary Assumed into Heaven and St. Adalbert*, also known as the *Esztergom Basilica*, was consecrated only after his death in 1856, although it was fully completed in 1869 (A Nagyboldogasszony s. a., s. p.).

<sup>3</sup> Hungarian literary historian, linguist and librarian József Szinnyei (1830 – 1914) introduced Rudnay's degree in theology (1784) in the form of *baccalaureus* (Szinnyei 1906, 1359).

<sup>4</sup> An extinct village, currently part of the Slovak town called Nováky.

<sup>5</sup> In Latin: *Consilium Regium Locumtenentiale Hungaricum*; In Slovak: *Uhorská kráľovská miestodržiteľská rada*; In Hungarian: *Magyar Királyi Helytartótanács*.

<sup>6</sup> In Latin: *Cancellaria Aulica Hungarica*; In Slovak: *Uhorská dvorská kancelária*; In Hungarian: *Magyar udvari kancellária*.

Rudnay also established himself in the field of Slovak National Revival. He figured as a member and patron of the *Slovak Learned Society*<sup>7</sup> founded in Trnava, operating in the years 1792 – 1800. The association profiled itself as a publishing company that sought to economically and morally encourage the population. Among its publications figured encyclopedias of agriculture, handbooks of Slovak history, religious literature or theater plays (Kowalská 2003, 197). Rudnay also supported the posthumous publication of the 5-volume multilingual dictionary *Slowár...* of the Catholic priest and linguist Anton Bernolák (1762 – 1813). The work was prepared for publication and supplemented by a sixth volume by the Catholic priest, pedagogue, translator and Esztergom canon (from 1816) Juraj Palkovič (1763 – 1835) (Bernolák 1825 – 1827). Rudnay also approved the publication of a translation of the Bible into Bernolák's Slovak language, which was published in two volumes in 1829 and 1832 thanks to the long-term efforts and work of Juraj Palkovič (Palkovič 1829 – 1832).<sup>8</sup>

#### 4. National Synod in Bratislava (1822)

Special mention should also be made of Rudnay's efforts to preserve the principles of Catholicism in the post-Josephine period and to discipline the Catholic clergy in the sign of the convening of the National Synod in Bratislava in 1822. The Apostolic See viewed similar initiatives suspiciously during this period, feared efforts to create churches independent of Rome and to consolidate secular power in ecclesiastical structures in the spirit of Josephinism, which also drew on the ideas of the Galician or Febronian movement in the ecclesiastical field. The popes had the power to control the decrees of particular assemblies and to annul them in the event of disagreement. Thus, on the one hand, the Catholic clergy in Hungary had to show loyalty to Rome, but on the other hand, the Viennese Court put pressure on clerics on the basis of the monarch's jurisdiction called *ius circa sacra* (Fejérdy 2014b, 511-512).

The synod, which took place between September 8 and October 16, 1822 during the reign of King of Hungary Francis I (1792 – 1835), was attended by 82 Synodal Fathers. Synodal decrees mainly concerned the issue of the spiritual life and morals of the clergy and believers, which were to be improved through effective teaching, enlightenment, and the establishment of precise rules of discipline. The Synodal Fathers were also occupied with the question of the Hungarian translation of the Bible by the Jesuit György Káldi (1573 – 1634). Káldi's translation was originally published in 1626 (Káldi 1626, 1220) and at the time of the Synod, the chosen clergy considered it obsolete or less intelligible. The participants agreed that Káldi's translation would return to the press, but admitted possible stylistic changes. The synod's agenda also included a dispute between theologians at the University of Buda. The Catholic priest, theologian and university pedagogue József Tumpacher (1765 – 1821) preferred the interpretation of biblical passages in the spirit of advanced Enlightenment philology and rejected the so-called *analogia fidei*, a theological principle or method that correlates the various truths of the faith and notes that there is no dogma that should be interpreted independently of the official faith or other dogmas (Magyar Katolikus s. a., s. p.). Tumpacher thus antagonized many of his colleagues and the clergy. However, as Tumpacher died several months before the start of the Synod, the participants considered his case resolved. In particular, they appealed to university teachers that if the Prince Primate or the oldest Archbishop of the country requested the content of their lectures from them in the future, they would be obliged to submit them. The Synodal Fathers also confirmed the monarch's decree, which subordinated

<sup>7</sup> In Slovak: *Slovenské učené tovarišstvo*.

<sup>8</sup> On the person of Juraj Palkovič and his translations see also the work of Štefan Zlatoš (Zlatoš 1939, 330).

the administration of the orders directly to the bishops and prohibited their free contact with the Superior Generals in Rome. The participants also wanted to ask the monarch for the return of the Jesuits to the country and did not agree with his request for financial support for the priestly seminary *Augustineum* established in Vienna. On the contrary, they called on the monarch not to force Bishops to send their adepts to study in Vienna. As soon as they became accustomed to city life, it would be difficult for them to perform their priestly duties in a rural environment when they returned home (Fejérdy 2014b, 516-517). The Royal Chancellery originally sabotaged the sending of Rudnay's letter to Pope Pius VII (1800 – 1823) with information about the planned conduct of the Synod (Nagy 1943, 163). After the end of the Synod, none of the three copies of the Synodal decrees arrived in Rome (Fejérdy 2014a, 231-232). It is not at all surprising, therefore, that Rudnay did not even receive the monarch's consent to the official promulgation of regulations in Hungary until his death in 1831 (Fejérdy 2014b, 518-519).<sup>9</sup>

## 5. Rudnay's disciplinary work and analysis of his sermon presented at the Seminar of St. Stephen in Trnava on July 19, 1778

Rudnay's disciplinary work was an activity that may not have gained such a space in Central European historiography in comparison with the mentioned activities. It is preserved thanks to the printed form of a collection of 82 sermons, which came from the period from 1778 to 1805 and were published two years after his death, with a preface and editorial intervention by Juraj Palkovič, in Jelínek's printing house in Trnava (Rudnay 1833, 539). During the printing activities of Václav Jelínek (1731 – 1823) and his son Ján Krstiteľ Jelínek (1780 – 1841), several well-known personalities of Slovak national history published their manuscripts with the help of these book printers. In addition to Anton Bernolák, there was also a Catholic priest, writer and entomologist Juraj Fándly (1750 – 1811), a Catholic priest and writer Jozef Ignác Bajza (1755 – 1836) or a Catholic priest, writer and translator Ján Hollý (1785 – 1849) (Bernolák 1791, 160; Fándly 1795 – 1796; Bajza 1820, 24; Hollý 1828, 291).

Sermon,<sup>10</sup> which is in the first place in the printed collection and is the main subject of this study, comes from the time of his education in the Seminar of St. Stephen in Trnava (*Stephaneum*). The date of the sermon is given on the sixth Sunday after Pentecost in 1778, which was July 19, 1778. Rudnay was 18 years old at the time, the head of the Esztergom archbishopric was the archbishop of Esztergom, the Hungarian Prince Primate (1776 – 1799) and Cardinal (1778 – 1799) József Batthyány,<sup>11</sup> and the government in Hungary was still shared by Joseph II with his mother Maria Theresa. Despite the fact that the sermon comes from Rudnay's early work and appears in the collection at the very beginning, it looks erudite in terms of form and content. From a linguistic point of view, we can notice four languages in it. In addition to the traditional Latin biblical pericopes, passages are also in German, in Slovak<sup>12</sup> or in Hungarian. The educational Latin language is thus accompanied by the national languages that were in use in Hungary at that time.

<sup>9</sup> For a better understanding of the underlined issue, see also works by András Fejérdy, Pál Ritsmann and Anita Čižmáriková (Fejérdy 2018, 654; Ritsmann 1940, 150-186; Čižmáriková 2020, 40-59).

<sup>10</sup> For possible interpretations, methodology and editions of sermons, as well as selected personalities of Slovak disciplinary work of the 18th and 19th centuries, see also other works in the field of Slovak historiography (Hladký – Krasnovská 2006, 358; Brtáňová 2000, 200; Brtáňová 2019, 216; Brtáňová – Soukup 2019, 284; Žeňuchová 2016, 206; Zubko 2013, 181; Škovierová 2014, 89-98; Kowalská 2005, 118-129).

<sup>11</sup> In Slovak: Jozef Baťán.

<sup>12</sup> More precisely in the Cultural West Slovak, from 1787 codified and known as Bernolák's Slovak.

Each Latin quote is translated into the national language in the text, in which a specific passage is conceived, and in most cases the exact designation of the source in the Bible is not missing. The central theme is characterized by a Latin title in the form of a verse from the Gospel of Mark, as follows: *Misereor super Turbam, quia ecce jam triduo sustinent me, nec habent, quod manducent* (Mark 8:2). Although the translations may vary slightly depending on the Scripture used, Rudnay translated the quotation approximately as follows: *I sympathize with people because they have been with me for three days and have nothing to eat* (Rudnay 1833, 1).

After marking the occasion of the sermon, mentioning the Latin pericope and its exact occurrence in the Bible, an introduction in German follows. Here the author of the sermon referred to the three attributes of God that Jesus Christ was to possess. He assigned *goodness* to his heart, *prudence* (or *light*) to his eyes, and *omnipotence* to his hands. Following this, he illustrated the miracle by which Christ stood up and helped his believers, who were hungry for three days. Fearing that they would die on their way back home, he asked them how much bread they had left. He took the last seven loaves, expressed gratitude, and multiplied them and fed everyone. Rudnay incorporated the words *I sympathize with people* with the *goodness* of Christ. To the question of how many breads remained for his followers, he assigned *prudence* in his eyes. Finally, he attached Christ's miraculous act in the form of the multiplication of the breads and the subsequent satiety of the people to the *omnipotence* which was to spring in his hands. It follows from the text that Rudnay presented his recipients with the named qualities as a kind of "means" through which God helps with human needs or weaknesses. Using the often used scholastic method in the spirit of the formula *sic et non*, he asked himself whether there was any human weakness or need that God could not eliminate. He answered with the word *no* and attributed the verdict to the *infinite care of God*. He challenged the audience to believe in God and his providence in return. He indicated that the core of the sermon would be divided into two key parts. In the first, he was to provide examples or arguments for the aforementioned *care* by God. In the second, he was to instruct his recipients that they should be rewarded for this *care* in the form of faith in God, and what form such faith should take (Rudnay 1833, 1-3).

The following text, divided into two parts, continues in Slovak. The first part presents examples and arguments using five biblical quotations in accordance with the usual scholastic method in the mirror of the principle *pro et contra*. Rudnay first outlined the sketched *care* and opinion that God sees all the *efforts, afflictions, pleas, or needs* of his believers in the form of a story from the Old Testament Book of Exodus, where God told Moses: *I have indeed seen the misery of my people in Egypt* (Exodus 3:7). The concept that God not only sees human suffering or desires, but that he then *turns to people with help* and is *inclined to them*, underlined an excerpt from Matthew's Gospel, according to which God *knows that you need them* (Matthew 6:32). This passage is a reaction to frequently asked questions of pagans about what to eat, drink, or wear from the previous verse (Matthew 6:31). Then the preacher remarked that if people sometimes had an accident, illness, poverty, or suffering, they were in the habit of turning away from God or blaspheming. He bridged it with the thought of a contemptuous sinner from the Book of Psalms, who assumed that *God covers his face and never sees* (Psalm 10:11). Shortly afterwards, Rudnay, inspired by the Book of the Prophet Isaiah, borrowed the question: *Can a woman forget the infant (at her breast)<sup>13</sup>; or feel no compassion for the child of her life<sup>14</sup>?* This was followed by a verdict: *Even should she forget, I<sup>15</sup> will never forget you* (Isaiah 49:15). Just as he would not forget any of his believers, Rudnay added. Then he recalled that Christ had fed 4,000 followers with the help of seven loaves. He supplemented his argument,

<sup>13</sup> The words *at her breast* in his sermon absented.

<sup>14</sup> Rudnay used the word *life* instead of the word *womb*.

<sup>15</sup> God.



again influenced by the Book of Psalms, with the idea of the Prophet David: *Nothing is lacking for those who fear him*<sup>16</sup> (Psalm 34:10). The source is inaccurately mentioned in the sermon, although verse 10 is correct, but instead of the 34th chapter (book), the 33rd chapter (book) is preached in printed form. Finally, Rudnay encouraged the recipients to look at *birds* that do not *sow, reap, or bear harvest*, yet God feeds them, and, at the same time, *how much more precious* humanity is than animals. He concluded with a brief summary and indicated the transition to the second part of the core of the sermon (Rudnay 1833, 3-5).

He began the second part, in which he wanted to indicate how a believer can hope for God, with words about *sailors* who may be *anywhere on the sea*, but always looking for a *star* that shows them the right direction. He connected this example with believers who, according to him, also look up at God and hope if necessary. He immediately quoted a short passage from the Book of the Prophet Jeremiah: *Blessed is the man that trusts in God, and whose trust God is* (Jeremiah 17:7). He again drew the attention of the recipients to the question of why God would not help the believer *whom he created in his image*, for whom he *suffered*, whom he *baptized*, or to whom he provides the *Body and Blood*, if he feeds a *bird* that gives him no *praise* or *thanksgiving*. Rudnay noted that this is the real reason why Christians should believe in God. And if, according to him, the question of believers is what this faith is about, the answer would be that it is primarily about anticipation of *secular possessions* and *entrusting all worries*<sup>17</sup> to God, who *sees the needs of his believers*. He also drew this in another verse from the Gospel of Matthew, where it was stated that people *should not bother and ask* what they would *eat, drink, or dress*, because it is up to the pagans to find answers to these questions (Matthew 6:31). In quoting the source, Rudnay mistakenly cited chapter (book) 7 instead of chapter (book) 6. He eventually amplified the argument with two other pericopes. He borrowed from the Book of Psalms a verse that man should *cast his*<sup>18</sup> *cares on the Lord* (Psalm 55:22). Again, there is a false citation, instead of the 54th chapter (book), the passage is in the 55th chapter (book). And although verse 23 agrees with the Hungarian and Slovak translations of the Bible, in English translations it is verse 22. In the next verse, he also reached for the Gospel of Matthew. With idea that *man shall not live on bread alone, but on every word that comes from the mouth of God* (Matthew 4:4), he pointed out that we should not only expect secular possessions or values, but also spiritual ones. This was followed by a series of questions that what secular or spiritual values can human expect if one has *wounded* God so many times, *crucified* him and caused him *suffering* or *pain*. The preacher reassured the recipients that they should not be afraid, because God is merciful, he can pardon them, and who he pardons, he cannot lose. At the same time, however, he urged them not to sin again and reminded them that they could expect not only spiritual but also secular values from God. The core of the sermon ended with words influenced by St. Paul, who *knows whom he trusted and is sure that* (God) *can fulfill what promised* (Rudnay 1833, 5-7).

After this part came the end of Rudnay's sermon, which was designed for a change in the Hungarian language. Here again, he asked himself several questions in the sense that if God is *infinitely merciful* and people can *put their afflictions and hopes* in him, then who will *not turn* to him if necessary; who will be so *ungrateful* that he will not *bless and glorify* him and, conversely, will rather *seek solace elsewhere*. Finally, the author spoke to the audience through three Latin pericopes and their Hungarian translations, although he did not mention them among the sources. In the first quote he stressed that a human has *trust in God and lean not on own understanding* (Proverbs 5:3). Based on the second, every believer had to *wait for the Lord, be strong, and let his*

<sup>16</sup> God.

<sup>17</sup> Cares.

<sup>18</sup> Your.

*heart be courageous* (Psalm 27:14). Then came a verse from the Book of the Prophet Jeremiah, according to which *cursed is the person who trusts in mankind* (Jeremiah 17:5). The sermon was completed with the usual formula *amen* (Rudnay 1833, 7-8).

## 6. Conclusions

Given that Alexander Rudnay conceived this sermon and delivered it quasi as a student, with the choice of the central theme, the examples and arguments used, emotional coloring, the realization of his own individual, the importance of focusing on spiritual values, the challenge not to sin again, by reconciling or finally unraveling the outlined issue, could have had a sophisticated and systematic effect on the recipient at the time, but also on the current reader. Rudnay's census, knowledge of the Bible, adherence to scholastic principles, and the use of a large number of pericopes can testify to his conscientiousness and dexterity at the very beginning of his education. The sermon does not lack references to the Old Testament Book of Exodus, the Book of the Prophet Isaiah, the Book of the Prophet Jeremiah, the Book of Psalms, the Gospel of Mark, the Gospel of Matthew and the Letters of St. Paul. We should not forget the linguistic diversity of his text either. The four-language discipline probably only depicts his orientation in the linguistic area and the multiethnic character of Hungary in the 18th and 19th centuries. At that time, national tendencies gradually emerged and intensified, whether in the spirit of the effort to codify national language variants, to elevate German to the level of the official language or to try to push Latin into the background. From the point of view of Rudnay's Slovak origin, what he boldly presented at some important events, but also from the point of view of research or establishment of Slovak and its variants in the time horizon of the 18th and 19th centuries, it will certainly be beneficial to focus not only on austere calculation acts or activities of important Slovak actors in modern Hungary, but if their work in the mirror of archival holdings and published editions of sources allows, also on their disciplinary work. It can appropriately depict the Central European context of disciplinary work in 18th and 19th centuries and especially the devotion of priests to believers or communication with them through appropriately chosen text and the charismatic expression of a priestly person.

## REFERENCES

### Primary Sources

*Bajza, Jozef Ignác. 1820. Ke Cti, a Česti Nagwznešeňegšišo, Nagoswícenegšišo, Nagwelebňegšišo Aleksandra Knížata z Rudni, a Ďiwáckég Nowég-Swi, Boskú Milostú ostrihomskího Arci-Biskupa, Primása, Metropolitana, Apoštolskég Stolice Rođeního Posla, Nagwiššího Tagního Kancellára, Ostrihomskég Stolice Stalího Nagwiššího Išpána, pri Radde Náместnég Kráľowskég Raddca, Cirkewného Wislanstwa Predsedca, Sedmo-Mužskég Stolice Spolu-Sudca, etc. etc. K Geho We dwe Swé Hodnosťi Roku 1820 w Mesici Mági w Ostrihome sláwnému uwáďaňú ménom Slowenskég Ostrihomskég Cirkwi s naghľbšú poniženostú. Tyrnavia.*

*Bernolák, Anton. 1791. Etymologia Vocum Slavicarum, sistens Modum Multiplicandi Vocabula Per Derivationem Et Compositionem, Ab Antonio Bernolák Concinnata. Tyrnavia.*

- Bernolák, Anton.* 1825 – 1827. Slowár Slowenský Česko-Latinsko-Ňemecko-Uherský: seu Lexicon Slavicum Bohemico-Latino-Germanico-Ungaricum auctore Antonio Bernolák Nobili Pannonio Szlaniczensi. Tomus I. – VI. Buda.
- Fándly, Juraj.* 1795 – 1796. Príhodné a Swátečné Kázne, od mnohowelebného Pána Fándli Gura, naháčského Farára zložené ai kázané. První Zwazek. Druhí Zwazek. Tyrnavia.
- Hollý, Ján (ed. et transl.).* 1828. Wirgiliowa Eneida. Preložena od Gana Hollého. Tyrnavia.
- Holy Bible.* <https://www.biblegateway.com/>.
- Káldi, György (ed. et transl.).* 1626. Szent Biblia. Az Egész Keresztyénségben Bé-vött Régi Deák bötüből. Magyarra fordította. A Jésum-Alatt Vitézkező Társaság-béli Nagy-Szombati Káldi György Pap. Vienna.
- Palkovič, Juraj (ed. et transl.).* 1829 – 1832. Swaté Písmo starého a nowého Zákona podla obecného latinského, od sw. Rímsko-Katolického Cirkwi potvrdeného, preložené s Prirownáním gruntowného Tekstu, na Swetlo widané. Ďel prwní. Ďel druhí. Esztergom.
- Rudnay, Alexander.* 1833. Kázne príhodné, ai iné, to gest: 82 Reči duchowních, od nebohého Arcibiskupa Ostrihonského w Krusowcách nekdi prednesenich, a wlastnú Rukú spísanich. Tyrnavia.

## Secondary Sources

- A Nagyboldogasszony. S. a. A Nagyboldogasszony és Szent Adalbert Főszékesegyház története.* <https://www.bazilika-esztergom.hu/hu/toertenet>.
- Brtáňová, Erika.* 2000. Stredoveká scholastická kázeň. Bratislava.
- Brtáňová, Erika.* 2019. Slovo Pánovo zostáva naveky. Z kázňovej tvorby slovenských spisovateľov 18. – 19. storočia. Bratislava.
- Brtáňová, Erika – Soukup, Daniel et al.* 2019. Z dejín kázňovej prózy I. Bratislava.
- Čizmaríková, Anita.* 2020. Cirkevné pomery Uhorska v rokoch 1790 – 1841 očami vybraných maďarsky píšucich historikov 20. a 21. storočia. Diplomová práca. Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre. Nitra.
- Fejérdy, András.* 2014a. Az 1822. évi magyar nemzeti zsinat és az apostoli szentszék. In Balogh, Margit – Varga, Szabolcs – Vértesi, Lázár (eds.). Katolikus zsinatok és nagygyűlések Magyarországon a 16 – 20. században. Budapest – Pécs, 219-235.
- Fejérdy, András.* 2014b. Róma és Bécs között. Rudnay Sándor esztergomi érsek stratégiája az 1822. évi magyar nemzeti zsinat sikere érdekében. In Történelmi szemle 56/3, 511-521.
- Fejérdy, András (ed.).* 2018. Az 1822. évi magyar nemzeti zsinat története. Budapest.
- Hladký, Juraj – Krasnovská, Elena (eds.).* 2006. Slovenská kazateľská tvorba 19. storočia v dejinných súvislostiach a v spoločenskom kontexte obdobia. Trnava.
- Horváth, Pavol – Kopčan, Vojtech.* 1971. Turci na Slovensku. Bratislava.
- Chalupecký, Ivan.* 1988. Rudnay von Rudna und Divékujfalu Alexander. In Österreichisches Biographisches Lexikon (1815 – 1950). Band 9. Wien, 314-315.
- Käfer, István (ed.).* 1998. Rudnay Sándor és kora = Alexander Rudnay a jeho doba. Esztergom – Trnava.
- Kowalská, Eva.* 2003. Slovensko v období štrukturálnych zmien 1711 – 1848. In Mannová, Elena (ed.). Krátke dejiny Slovenska. Bratislava, 179-205.
- Kowalská, Eva.* 2005. Kázeň ako zdroj informácií pre sociálne a politické dejiny? K možnostiam interpretácie kázňovej tvorby luteránskych exulantov z Uhorska. In Kákošová, Zuzana – Vojtech, Miloslav (eds.). Slovenský literárny barok. Venované 340. výročiu smrti Petra Benického. Bratislava, 118-129.

- Magyar Katolikus. S. a.* Magyar Katolikus Lexikon (kísérleti internetes változata). Keywords: Rudnay; Tumpacher. <http://lexikon.katolikus.hu/>.
- Mrva, Ivan.* 2003. Zásas o uhorskú korunu. In Mannová, Elena (ed.). Krátke dejiny Slovenska. Bratislava, 112-126.
- Nagy, Iván.* 1862. Magyarország családai czimerekkel és nemzékrendi táblákkal 9. Pest.
- Nagy, Konstantin.* 1943. A magyar katolikus egyház nemzeti zsinatai. Gyöngyös.
- Ritsmann, Pál.* 1940. Az 1822. évi nemzeti zsinat és a kormányhatóságok. In A Gróf Klebelsberg Kuno Magyar Történetkutató Intézet évkönyve 10, 150-186.
- Szinnyei, József.* 1906. Magyar írók élete és munkái 11. Budapest.
- Škovierová, Angela.* 2014. Kazateľ v 18. storočí: jeho čítanie, informačné zdroje a podklady na prípravu kázni (Na príklade kázni D. Mokoša). In Poriezová, Miriam (ed.). Studia Bibliographica Posoniensia 2014, 89-98.
- The Hierarchy. S. a.* The Hierarchy of the Catholic Church. Current and historical information about its bishops and dioceses. Keyword: Alexander (Sandor) Cardinal Rudnay Divékújfalusi †. <http://www.catholic-hierarchy.org/bishop/brudnay.html>.
- Vyvíjalová, Mária.* 1998. Alexander Rudnay v kontexte slovenského národnoobrodenského hnutia. Martin.
- Zlatoš, Štefan.* 1939. Písmo sväté u Bernolákovcov. Juraj Palkovič a jeho slovenský preklad biblie. Trnava.
- Zubko, Peter.* 2013. Kňaz nie každodenný. Jonáš Záborský v službe Košickej diecézy. Bratislava.
- Žeňuchová, Katarína (ed.).* 2016. Jozef Ignác Bajza v kultúrnom a literárnom kontexte. Bratislava.

Mgr. Dávid Jablonský, PhD.  
University of Ss. Cyril and Methodius in Trnava  
Department of Historical Sciences and Central European Studies  
Námestie J. Herdu 2  
917 01 Trnava  
Slovakia  
david.jablonsky@ucm.sk  
ORCID ID: 0000-0001-9535-3682  
Scopus Autor ID: 57194618425

## APPENDIX

### Transcript of Alexander Rudnay's sermon from 1778 based on the work *Kázne príhodné...*

Concio pro Dominica VI. post Pentecosten, dicta Tyrnaviae in Seminario S. Stephani 1778.

Misereor super Turbam, quia ecce jam triduo sustinent me, nec habent, quod manducent. Marc. 8. v. 2.

Ich habe Mitleid mit dem Volke, weil dasselbe schon drey Tage bey mir ausharret, und nichts zu essen hat.

Indeme ich die Wunderthat, die mir in dem heutigen Evangelium vernommen haben, erwäge, sehe ich aus derselben besonders drey göttliche Eigenschaften in unserm Herrn und Heilande hervorleuchten: die eine in seinem Herzen, die zweyte in seinem Augen, und die dritte in seinem Händen. In seinem liebevollen Herzen erblickte ich die grenzenloseste Güte; in seinem weit hinsehenden Augen die allerwiseste Vorsicht; und in seinen reichen Händen die uneingeschränkste Allmacht. „Miserior super Turbam“ ich habe Mitleid mit dem Volke – sprach der erbarmende Heiland – weil dasselbe schon drey Tage bey mir ausharret, und nichts zu essen hat. Wenn ich sie hungrig nach Hause entlasse, unterliegen sie auf dem Wege. Hieraus fragte er seine Jünger: wie viel Brode habt ihr? Sie antworteten: sieben. Da nahm er die sieben Brode, sagte Dank, brach, und vermehrte sie dergestalt, daß alle gesättiget, und noch zwölf Körbe mit übergebliebenen Stücklein angefüllet wurden.

O süße, und rührende Worte! wie auffallend leuchten aus euch jene drey göttlichen Eigenschaften Hervor: die Güte nemlich, die Vorlicht, und die Allmacht. „Miserior super Turbam“ ich habe Mitleid mit dem Volke; das war die Güte in dem Herzen Jesu Christi. Das sorgsame Umhersehen, und Fragen: quot panes habetis? wie viel brode habt ihr? das war die Vorsicht in seinen Augen. „Accepit panes, gratias egit, et fregit“ er nahm die Brode, sagte Dank, brach, und vermehrte dieselben dermaßen, daß 4000 Menschen gesättiget worden sind; das war die Allmacht in seinen Händen. Alle drey, so wie überhaupt auch die anderen göttlichen Eigenschaften, sind insonders dahin gerichtet, daß der menschlichen Schwäche, und Nothdurft auf das gütigste, auf das vorlichtigste, und auf das mächtigste beygesprungen, und abgeholfen werden. Und in der That, sah' wohl je die Welt seit ihrem Anbeginn irgend eine menschliche Noth, der das göttliche Herz durch Güte nicht abzuhelfen gewollt hätte? – der die göttlichen Augen durch Vorlicht nicht abzuhelfen gewußt, oder der die göttlichen Hände durch Allmacht nicht abzuhelfen vermocht hätten? Nein: nicht eine einzige Noth gab es, und wird auch hinführo keine zu finden seyn, der von Seite Gottes nicht abzuhelfen wäre, sofern nur der Güte, der Vorsicht, und der Allmacht Gottes von Seite des Menschen durch zaghaftes Mißtrauen, oder andere Untugenden kein Hinderniß in den Weg gelegt wird. Aus diesem habt ihr nun den Endzweck meiner Rede satsam vernehmen können, den ich dadurch an den Tag lege, wenn ich erkläre: welch eine große, und unablässige Sorgfalt, unser göttliche Heiland über uns trage, und dieß wird der erste Theil seyn. Aus dem zweyten Theile aber werdet ihr lernen, was für ein Vertrauen wir gegen unsern göttlichen Heiland haben sollen, und worin dieses Vertrauen bestehe. Beyde Theile zielen dahin, daß, da es Gott seinerseits nicht ermangeln läßt für unser Wohl und Heil jederzeit zu sorgen, desgleichen auch wir nicht ermangeln sollen, auf seine göttliche Vorsehung zu vertrauen. Während ich euch dieses vortrage, vernehmt mich mit Geduld.



## Prvá Stránka.

Gak weliku Starosť, gak otcowsku Opatrnosť má na ľudské Pokoleňi nagwissí Boh, abich iné daleké Příklady, s kterich sa tato Wec wiswetliť, a preukázat' može, zanechal: z džesnég swatég Ewandelie naglepseg winauciť sa možeme Nagmilegsí! Widíce Kristus Géziš Spasitel náš Lud hladní, uš celé tri Dňi geho ustawične očuwagici, Lútosť mal, rekel Učedelňikom swím: „Lútosť mám nad Zástupom, nebo hľe uš za tri Dňi trwagú se mnú, a nemagú čo bi gedli: a rozpustim li gích lačních do Domow gegich, ustanú na Ceste.“ O newipowedaná Starosť Kristowá! widel Potrebu Ludí tich, ktorí ho nasledowali Kristus Géziš, ano i hnedki sedem Chlebow zaopatril, s krerími štiri Tísíc Hladních nasitil: widí on ai naše Potřebi, widí ai naše Psoti Krestřane! a preto úfať možeme, že ai nás neopustí. Widel sem, mluwi sama wečná Prawda 1) Trápeňi Ludu mogého, a wedíce Bolest' geho, zešel sem, abich ho wislobodil z Ruk Ediptskich. – O gak bi sme blahoslaweni boľi, gak bi sme uspokogené cítili Swedomi naše, keď bi sme tito Slowa rozumeli, k Srdcu dopustili, Nagmilegsí! werili bi sme tořišto, a silně bi sme werili, že čokoľwek sa stane na temto Sweťe, to wšeccko widí Otec nebeski: že widí naše Práce, naše Súzeňi, naše Prosbí, a preto može, a chce, čokoľwek nám potrebné ge, zaopatriť; wi Otec wáš nebeski, že wšeccki ti Weci wám potrebné sú; 2) ano ne řen wí, ne řen widí, ale ai Bolesti, naše Potřebi, naše Psoti, naše Súzeňi ho naklonugú.

Sú tég Običage nekterí, bodag ne mnohí Krestřane, že čím náhle Boh nagwissí gích z wolagakú Nemocú, aneb Neščastím, Psotú, aneb Trápeňim nawštiwiť ráči, hnedli od Cesti predeslég odstúpiť, Bohu swému sa ruhať, geho Moc, geho Starosť, a otcowsku Opatrnosť za řišť pokládat', Slowem: na Příklad Pohanow druhého sebe Boha, budto ne Skutkem, ale z Mislú, a Srdcem učiňiť sa opowažugú; sú, powedám takí, ktorí zwolať sa neobáwagú, 3) zapomenul Boh, odwrátil Twár swogu. Slišťe wčul samu wečnu Prawdu, Krestřane, kterich tak krátké Súzeňi od Boha swého odwrátiť, čo sa nazdáwáš Čloweče! zdáliš može zapomenuť Žena nad Nemluwnátkom swim, abi sa nezlutowaal nad Sinom Žiwota swého? 4) a gestli bi ona zapomenula, gá wšak nezapomenem na teba. Tak ge, nezabudne na nás milostíwí Pán, starostliwí Otec, wšemohúci Boh, nebo Bídi naše k Lútosťi ho naklonugú: nasledowně na nás zabudnuť, na nás milosrdním Okem nepohlédnuť, tak dobrotiwému otci nemožné ge; a preto čokoľwek nám potrebné ge, plně, a dokonále nám zaopatriť, gako ai džesná swatá Ewandelia swedši, s kterég sa winaucugeme, že 4000 Ludu ze sedmi Chlebi Spasitel náš Kristus Géziš nasitiť ráčil. Zaisťe tu zwolať možem s korunowaním Prorokom Dáwidom: 5) neňi Nedostatku bogícim sa ho; to gest: neňi sú chudobni Boha sa bogíci. Neb prawím wám, pohlédnite na Ptáctwo nebeské, poňewáč nesegú, nežnú, aňi do Stodol neznášagú, a predca Otec wáš nebeski pase gích: gak o mnoho sťe wi wzácnegsi Otcu nebeskému od nich.

Starostliwu Opatrnosť, kteru má na ľudské Pokoleňi nagwissí Boh, poňewáč widí naše Potřebi, má nad nami Lútosť, na nás zabudnuť nemože, a čokoľwek nám potrebné ge, uplně zaopatriť žádá; starostliwu, powedám, Opatrnosť Otca nebeského podla mogého Domneňá uš sťe wirozumeť mohli Nagmilegsí! čo tehda inšé Potreba ge, gak abich wám predložil, gaké Ufaňi, a gaku Dúfanliwosť máme mať w tégto geho Starosťi, a Opatrnosťi; a toto wiswetli

## Druhá Stránka.

Gakokoľwek Plawci na Mori postawení magú istu Hwezdu, na kteru bedliwe pozorugú, abi od Cesti, kteru pred seba wzali, nezablúdiť: tak ai mi we wšecckich našich Potřebách gedine k Otcu nebeskému Oči pozdwhnuť, k nemu sa utikať, a w nem gedine úfať máme, gestli od Cesti Spaseňá poblúdiť nechceme. A zaisťe w Kristu zhromáždeni poslucháči tak ge: nebo howori Geremiáš Prorok 6) požehnani Muž, který úfa w Pánu, a budě Pán Ufaňi geho. A zaisťe ne bez Pričini on toto powedá, nebo keď Otec nebeski Krkawcow, Wrabcow, a iné Ptáctwo, od kterého žádnú Chwálu, aneb Poďakowáňi úfať nemá, pase: keď na Havranow zabudnuť nemože, gako, prosim, poweděť,

dá zahinuť Člowekowi w sebe úfagicému, kterého na Obraz swog stworit' ráčil? pre kterého newipowedané Trápeňi, ukrutné Muki, horkú Smrt' na Drewe Kríži podstúpil? Kterého pri Krstě swatém poswatil? kterého andelským Chlebom krmí, kterému swoge vlastné Ťelo a Krw dáwá. W kom teda úfať máme Kresťane! nežli w Bohu všemohúcém, keď podla Swedectwa Písma swatého: blahoslawení, a požehnaní ge Člowek ten, který úfa w Pánu.

Ale buďe sa mňa nekdo tu s prítomných Poslucháčow pítať: w čom toto Ufaňi záleží? a gá odpowedám takému, že ne w iném, gak abi sme očekáwali od Boha ponagprw Statki časné, to gest: abi sme sa, dokád žigeme, o ništ nestarali, ale abi sme všecké naše Potrebi a Starosti na Boha zwerili, který widí naše Bídi, a které ho k Lútosti naklonugú. Preto 7) nepečugťe, rikagíce: čo budeme gest, anebo čo budeme piť, anebo čím sa budeme odiwať, nebo to všeccko Pohane hledagú. Mi Kresťane to Žalmistu wzdicki w Misli magme: nechag na Pána Starosť twogu, a on ťa wichowá. 8) Podruhe: ai na tom záleží Ufaňi naše naproťi Otcí nebeskému, abi sme očekáwali Statki duchowné, to gest: Milosti, které nám w Stawe Žiwota sú weľmi potrebné: nebo ne ľen samím Chlebom žiw ge Člowek 9) ale každím Slowem, které pochádzá z Ust bozkích. – Ale powí snad zas druhí: gako gá časné, a gako duchowné od Boha očekáwať možem? gaké Ufaňi w tom mať budem, které ho sem gá toľkokrát obrazil? kterého tak mnohými Hríchami znowu sem ukrížowal? kterému toľké Trápeňi, a toľké Bolesti sem spôsobil? Zaište o Čloweče hríšní! máš sa čoho obáwať, kterého Nepráwosti Počet Wlasow Hlawi twég přewišili. Ale predca úfag w Pánu, obrát' sa k Pánu Bohu twému, uš nehřeš wiceg. Prawda sice ge, že si neskončenu Dobrotu obrazil, ale ai neskončené ge Milosrdestwi geho, nebo písané stogí: který na Milosť prigal Hríšnika, gako zatratí Pobožného? Ne ľen časné, ne ľen duchowné Statki očekáwať máme od Boha Nagmilegší! ale ai wečné; to gest: Statki wečného Radosti, nebo samá wečná Prawda nám toto zaslúbila, která gako sklamaná bit nemože, tak ai sklamať nás nechce. Zwolagme tehda Kresťane milí ze swatím Pawlom: wím, komu sem weril Pane! a istí sem, že možeš wiplniť, čo si zaslúbil.

1) Exod. cap. 3. v. 7. 2) Matth. 6. v. 32. 3) Psal. 10. v. 11. 4) Isa. 49. v. 15. 5) Psal. 33. v. 10.<sup>19</sup> 6) Jerem. 17. v. 7. 7) Matth. 7. v. 31.<sup>20</sup> 8) Psal. 54. v. 23.<sup>21</sup> 9) Matth. 4. v. 4.

#### Záwirka

Ha tehát olly véghetetlen irgalmasságú az Isten, kiben egyedül minden gondunkat és reménységünket helyheztehetjük; vallyon ki lészen köztünk olly kemény, 's meg átalkodott szivü, a' ki hozzá, ugymint Kegyes Attjához, igaz fiú buzgósággal ne folyamodna? ki lészen olly háladatlan, a' ki ötet szerencsés dolgainak bé-folyásában, mint leg felségesebb Urát és Jóltevőit ne ditsőitené, és ne magasztalna? Ellenben pedig egy tsekély inségben ötet megvetni, töle el távozni, és mint egy boszszú állásból másut oltalmat keresni merészelne? – Ö egyedül minden nyomorúságunkat, és bal sorsunkat tölönk el hárihat, 's egyszer'smint nem csak a' lelki örökké tartandó jókban, de ha az Üdvességünk kívánja, a' földiekben is minket részeséthet. – Hogy ezen reménységünket annál jobban szivünkben nevelné, haljátok mit mond a' Bölcsnél: *Habe fiduciam in Domino, et ne innitaris prudentiae tuae*. Légyen bizodalmad úgy mond az Úrban, és ne bizd el magadat okosságodban.

Hogy ha pedig egy üdeig minket sanyargat, és ellenkező sorsal meg látogat, ne tsüggedjünk el sziveinkben, hanem annál jobban ö hozzá, mint irgalmasság' kútfejéhez ragaszkodjunk. Önn

<sup>19</sup> The source is wrong, this verse is found in chapter 34 of the Book of Psalms.

<sup>20</sup> The source is wrong, this verse is found in the 6th chapter of Matthew's Gospel.

<sup>21</sup> The source is wrong, this passage is found in chapter 55 of the Book of Psalms, in English translations of Bible under verse 22, in Slovak and Hungarian translations of Bible under verse 23.

maga szólít meg ekképpen bennünket: *Exspecta Dominum, viriliter age, et confortetur Cor tuum*, várjad az Urat, férjfiassan tselekedj, és erősüljön meg a' te szived. Várjuk tehát mi is ötet; és reménységünket nem emberben, nem teremtett állatban, hanem Ő benne egyedül helyeztessük; *Quia maledictus homo, qui confidit in homine*. Mert átkozott az ember, a' ki emberben bizakodik. Amen.

## **A translation of Alexander Rudnay's sermon from 1778 based on the work *Kázne príhodné...***

Sermon for Sixth Sunday after Pentecost, presented in the Seminar of St. Stephen in Trnava in 1778.

Misereor super Turbam, quia ecce jam triduo sustinent me, nec habent, quod manducent. Marc. 8. v. 2.

I sympathize with people because they have been with me for three days and have nothing to eat.

While I have evaluated the miraculous work I have heard in today's Gospel, I see in it above all three divine qualities that shine in our Lord and Savior: the first in his heart, the second in his eyes, and the third in his hands. In his loving heart I saw unlimited goodness; extraordinary prudence in his wide looking eyes; and in his rich hands unlimited omnipotence. „Misereor super Turbam“, I sympathize with people – the merciful Savior said – because they have been with me for three days and have nothing to eat. If I send them home hungry, they will fall along the way. Here he asked his disciples, “How much bread do you have?” They answered: seven. So he took seven loaves, gave thanks, broke them, and multiplied them in such a way that they were all full, and twelve baskets were filled with the remaining pieces.

Oh, sweet and impressive words! How conspicuously of you shine those three divine qualities: namely, goodness, light, and omnipotence. “Misereor super Turbam”, I sympathize with people; it was goodness in the heart of Jesus Christ. Careful looking around and the question: quot panes habetis? How much bread do you have? That was the light in his eyes. “Accipit panes, gratias egit, et fregit.” He took bread, expressed gratitude, broke the loaves and multiplied them in such a way that 4,000 people were satiated; it was omnipotence in his hands. All three, as well as other divine qualities in general, are focused primarily on being as helpful as possible to human weaknesses and needs, as radiant as possible, and as powerful and corrective as possible. And in fact, has there ever been a human need in the world since its inception that this divine heart did not want to remove through benevolence? - which divine eyes could not remove through the light or which divine hands could not remove through omnipotence? No: there was not a single need, nor will there be any more found that would not be removed by God, as long as the goodness, light, and omnipotence of God are not hindered by humans, through depressed distrust or other bad habits. From this, therefore, you were able to fully understand the ultimate goal of my speech, which I am giving to this day when I explain: what great and continual care our divine Savior brings among us, and this will be the first part. From the second part, however, you will learn how much confidence we should have in our divine Savior and what that trust is. Both parts focus on the fact that while God, from his side, never leaves care for our well-being and salvation, neither should we lose trust in his divine providence. While I am lecturing this to you, listen to me with patience.

## First page

What a great concern, what paternal caution the Supreme God has over the human race, to leave other distant examples from which this thing can be explained and proved: the best we can learn from today's Holy Gospel, my dearest! You see, Jesus Christ the Savior over our hungry people, who had been hearing him for three days, showed remorse, said to his disciples: "I feel sorry for the crowd, because they have been here with me for three days and have nothing to eat: and if I send them hungry to their homes, they shall fall on the way. O unspoken worry of Christ! Jesus Christ saw the need of those who followed him, and at that moment he provided seven loaves, with which he fed four thousand hungry ones: he also sees our needs, he also sees our misery, Christians! And so we can hope that he will not leave us either. I have seen, speaking eternal truth (1), the affliction of my people, and you see their sorrow, he came down to deliver them out of the hand of the Egyptians. – Oh, how blessed we would be, how satisfying our conscience would be if we understood these words, admitted them to the heart, my dearest! We would believe, and we would strongly believe, that whatever happens in this world, all heavenly Father sees: that he sees our efforts, our afflictions, our pleas, and therefore he can and wants to provide us with whatever is necessary for us; your heavenly Father knows all those things are necessary for you; 2) yes, not only does he know, he not only sees, but he is also inclined<sup>22</sup> to our pain, our needs, our poverty, our afflictions.

There are also some customs, if not belonging to several Christians, that as soon as their supreme God wants to visit with some sickness or misfortune, poverty or suffering, they immediately descend from the previous path, blaspheme their God, consider his power, worry and paternal care to be nothing, with words: in the manner of the pagans, they dare, if not by deed, then in mind and heart, to procure another god; they are, I say, those who are not afraid to declare 3) God forgot, he turned his face away. Hear you now the everlasting truth, Christians whom such a short tribulation will turn away from your God, what do you think! And can a woman forget about her infant, not to feel compassion for the son<sup>23</sup> of her life? (4) And if she forgets, I won't forget you. Thus it is, the merciful Lord, the caring Father, the almighty God, will not forget us, for regret will bring him to our misery: it is not possible for such a benevolent Father to forget us, not to look at us with a merciful eye; and therefore whatever is necessary for us, he will provide us with fullness and perfection, as evidenced by today's Holy Gospel, that our Savior Jesus Christ was willing to feed 4,000 people with seven loaves. I can certainly call here together with the crowned prophet David: 5) nothing is lacking for those who fear him; it means: those who fear God are not poor. For I say unto you, take heed to the birds in the sky, that they may not sow, or reap, nor bring into the barn, and yet your heavenly Father feeds them: and how much more precious are you to the heavenly Father?

The supreme God is cares after the human race, because he sees our needs, he has pity for us, he cannot forget us, and he asks for whatever we need to fully provide for us; to the caring, I say, caution of the Father of heaven, you may have already understood in my opinion, my dearest! So what's next for me to present to you, what expectation and what hope we should have in this concern and caution; it will be explained by the

<sup>22</sup> In the sense that he registers the named negatives and empathizes with people.

<sup>23</sup> Child.

## Second page

Sailors placed anywhere on the sea have a certain star, which they follow closely so as not to get lost on the path they have set out in front of them: so we, in all our needs, lift up our eyes unto the heavenly Father, and flee unto him, and hope only in him, if we do not depart from the way of salvation. And surely it is so, an assembled hearer in Christ: because the prophet Jeremiah speaks 6) blessed is the man that trusts in God, and whose trust God is. And certainly he does not say this for no reason, when the heavenly Father feeds ravens, sparrows, and other birds from which he cannot expect any praise or thanksgiving: if he cannot forget the ravens, please tell me, how he would abandon the human who believes in him, whom he wanted to create in his image? For whom did he undergo unspoken affliction, cruel torment, bitter death on a wooden cross? Whom did he consecrate at Holy Baptism? Whom he feeds on angelic bread, to whom he gives his own Body and Blood. So in whom should we have hope, Christians if not in almighty God, when according to the testimony of Scripture: blessed is the man who trusts the Lord.

But someone from the audience here may ask me: what is this hope? And I respond that first we may expect secular goods from God first, it means: that, while we live, we should not care for anything, but that we may entrust all our needs and worries to God who sees our need. Therefore (7), do not worry, saying: what we will eat, or what we will drink, or what we will wear, because this is the way of the pagans. We Christians always have in mind the words of psalmist: cast your worries on the Lord and he will sustain you. 8) Secondly: our faith in heavenly Father also lies in expecting spiritual goods, which means: the graces that are very much needed in our state of life: because man shall not live on bread alone (9), but on every word that comes from the mouth of God. – But perhaps the other will say again: what secular and what spiritual can I expect from God? What faith will I have in him, whom I have hurt so many times? Whom have I crucified again with so many sins? To whom have I caused so much anguish and so much pain? Surely, Oh, sinful man! You have something to worry about, whose wrongs have exceeded the number of hairs on your head. But still believe in the Lord, turn to your Lord and no longer sin. It is true that you have offended infinite goodness, but his mercy is infinite too, it is written: who has received the sinner at his mercy, how will he destroy the pious? Not just secular, not just spiritual goods we should expect from God, my dearest! But also eternal, it means: eternal joy, because the eternal truth itself promised us that, as it cannot be disappointed, it does not even want to disappoint us. Let us therefore call, dear Christians, with St. Paul: I know whom I trusted, Lord! And I am sure you can fulfill what you promised.

1) (Exodus 3:7), 2) (Matthew 6:32), 3) (Psalm 10:11), 4) (Isaiah 49:15), 5) (Psalm 33:10) / correctly (Psalm 34:10), 6) (Jeremiah 17:7), 7) (Matthew 7:31) / correctly (Matthew 6:31), 8) (Psalm 54:23) / correctly (Psalm 55:22), 9) (Matthew 4:4).

## Conclusion

If God is so infinitely merciful, that to him we can trust all our afflictions and hopes; who among us will be so strong and with such an incorrigible heart that he will not turn to him as to the merciful Father with true youthful zeal? Who would be so ungrateful, who would not bless and glorify him under the influence of his fortunate things, as the most venerable Lord and Benefactor? On the contrary, would he deny him in a slight misery, leave him, and, as if out of revenge, dare to seek protection elsewhere? – He alone can avert all our poverty and unhappiness from us, and at the same time provide not only eternally lasting spiritual values, but, if our salvation so requires, also secular ones. – To squeeze this hope even better into our hearts, listen to what is said by the



prophet: *Habe fiduciam in Domino, et ne innitaris prudentiae tuae*. Have confidence in the Lord and do not lean on your own understanding.

And if he torments us for a while and visits us with the opposite fate, let us not fall in our hearts, but even more we shall cling to him as to the head of mercy. He himself addresses us as follows: *Exspecta Dominum, viriliter age, et confortetur Cor tuum*, wait for the Lord, be strong, and let your heart be courageous. So let us also expect him; and let us put our hope not in man, not in the created animal, but only in him; *Quia maledictus homo, qui confidit in homine*. Because cursed is the person who trusts in mankind. Amen.

# RELICS OF ST. CONSTANTINE-CYRIL IN SLOVAKIA<sup>1</sup>

Peter Ivanič

DOI: 10.17846/CL.2022.15.2.106-126

**Abstract:** IVANIČ, Peter. *Relics of St. Constantine-Cyril in Slovakia*. The worship of the remains of apostles, martyrs and saints has been practiced in Christianity since antiquity. Relics have spiritual and other meanings. In the present paper, I focus on the relics of St. Constantine-Cyril in Slovakia. Constantine-Cyril died in Rome in 869 and he is the co-patron of Europe together with his brother St. Methodius. The research itself was mainly focused on documenting the existence of relics, their description, dimensions and weight, identification of the certificate of authenticity of the relic, and the historical contexts of their acquisition. The research was conducted in nine Roman Catholic churches or church institutions (Banská Bystrica, Bzovík, Nitra, Rajec, Rakovice, Selce, the Spiš Chapter and Žilina) and in one Greek Catholic church (Košice). In the past, some relics were privately owned, but except for one case, they are currently owned by the church authorities. In two cases it was not possible to document the relics; their existence is, however, confirmed in the literature and archives. It is worth mentioning that after the Czech Republic, Slovakia comes second in the number of relics of St. Constantine-Cyril.

**Keywords:** *St. Constantine-Cyril, relic, reliquary, monile, Slovakia*

## Introduction

The worship and veneration of Sts. Constantine-Cyril and Methodius has been developing on various planes. The patrons of Europe are closely linked to Slovakia. Their work is reflected in the political, cultural and spiritual life of the Slovak nation (Ivanič – Hetényi 2016, 215-250; Judák 2014, 145-164; Judák – Hlad – Ďatelinka 2022, 40-52; Letz 2020a, 151-164; Letz 2020b, 452-472, Michela 2018, 309-352; Škvarna – Hudek 2013, Žeňuch 2005; Žeňuch 2016, 199-209). For example, the patronages in some churches, celebrations held in their honor, or several places of pilgrimage (Judák – Poláčik 2009, 155-158; Krogmann et al. 2017, 183-185; Krogmann – Kramáreková – Petrikovičová 2020), are the reminders of their activity. A special phenomenon is the existence of relics of St. Constantine-Cyril in some Slovak churches, church institutions or personal collections of the priests.

St. Constantine-Cyril's original name was Constantine, and he adopted the name Cyril shortly before his death when he entered the monastery. He died in Rome on February 14, 869 and was

---

<sup>1</sup> This paper is dedicated to the memory of Cardinal Jozef Tomko (1924 – 2022), who belonged to the worshippers of Sts. Constantine-Cyril and Methodius and participated in the transfer of the remains of St. Constantine-Cyril from Recanati to Rome after their rediscovery. The author would like to thank Mons. Viliam Judák, Bishop of Nitra, for valuable advice and cooperation. This article is supported by H2020-870644 Social and innovative platform on cultural tourism and its potential towards deepening Europeanisation (SPOT); grant agency of the Ministry of Education of the Slovak Republic KEGA 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.

buried in the Temple of St. Clement in Rome.<sup>2</sup> The information about the burial of the younger of the Thessaloniki brothers and the fate of his remains can be found in hagiographic writings, but also in the archival documents from the Middle Ages to the present day, as evidenced by Bulgarian Slavists Slavia Barlieva and Aleksander Naumow (2015a, 15-31; 2015b, 31-42) in their studies. In the past, several researchers have devoted themselves to the identification of Constantine's grave and remains. Their views were summarized by the Dominican Leonard Boyle (1967, 45-57) who managed to rediscover the relic of St. Cyril in the chapel of the Antici-Mattei family palace in Recanati near Loretto in 1963 because in 1799 it was taken from the Church of St. Clement and had been missing ever since. Its transfer back to Rome was ensured by the American bishop of Slovak origin Andrej G. Grutka, Mons. Štefan Náhalka and later by Cardinal Jozef Tomko (Náhalka 1963, 1-3). Subsequently, Pope Paul VI transferred and ceremoniously handed it over to the Church of St. Clement where it has been located until the present day. As early as in 1963, Michal Lacko published a short study about the fate of the remains of St. Cyril in Rome in the magazine *Most* (1963, 230-235). In 1965, the Czech church historian Josef Cibulka published a more extensive study in the magazine *Duchovní pastýř* (1965, 129-130, 151-153, 166-168, 192-195). Extensive research into the relics of St. Cyril was carried out in the territory of the former Czechoslovakia by the Mikulov residentiary Vojtěch Samec who first published the results anonymously on the pages of the samizdat magazine *Sursum* (*Ostatky* 1985, 3-12) and in *Sborník Velehradský* (1992, 49-59) as a supplemented study. The grave and relics of St. Cyril were analyzed and supplemented with some new facts by Ján Hnilica (1997, 125-134; 2012<sup>3</sup>, 90-105) in his study in the magazine *Most* and in the monograph on Sts. Cyril and Methodius. Martin Hromník published several popular-scientific articles (2014a, 24-25; 2014b, 24-25; 2014c, 25-26) on the topic together with the photos of some reliquaries in the Slovak Catholic monthly *Posol*.

The term “relic” is used in most modern European languages and it comes from the Latin “reliquiae”. This word was widely used in connection with the relics of the saints as early as in late antiquity. In the context of the cult of the saints, the word “reliquiae” covers a wide spectrum of objects, ranging from whole bodies to ashes and strips of cloth that touched the graves of the saints, which we usually refer to as contact relics (Wiśniewski 2019, 2-3). The worship of the remains of apostles, martyrs and saints has been known and practiced since antiquity. They were wrapped in expensive fabrics and placed in decorated boxes and chests, but at that time it was not customary to display them to the public. It was not until the 13th century that reliquaries with a viewing hole appeared. At that time, it was common practice to divide up the bodies of the saints although in the 6th century it was still a rarity (Wiśniewski 2019, 176-177).<sup>4</sup> As Patrik J. Geary (1991, 5) points out on the medieval period: “Relics hold a fundamental place in the fabric of medieval life. While their significance differed from place to place and from person to person there was no class of individuals, be they theologians, kings, or peasants, for whom relics were not of great importance. From the church where they were a required equipment of altars, to the court of law where they were necessary for oath taking, to the battlefield where they helped bring victory in the hilt of Roland's sword, relics were an indispensable part of daily life, accepted as unquestioningly, in fact, as life itself.”

<sup>2</sup> For the activities in Rome, see M. Husár (2016, 29-38; 2017, 93-110); V. Vavřínek (2013, 160-173).

<sup>3</sup> This is the third updated edition. The first edition was published in 1989. The author of the contribution would like to thank Ján Hnilica for his valuable advice and information.

<sup>4</sup> Currently, the procedure for the acquisition of relics is part of the instruction by the Congregation for the Causes of Saints of December 8, 2017 titled *Istruzione della Congregazione delle Cause dei Santi su “Le reliquie nella Chiesa: Autenticità e Conservazione”* (Istruzione 2017).

Relics have spiritual and other meanings. They also present the stories that can unite the Christian community. Especially in the Middle Ages, relics connected with high indulgences promised personal salvation for the believers. The sheer number of pilgrims traveling to see them have significantly affected the economic growth in some regions and cities. The habit of displaying the holy remains to the public has been known ever since (Angenendt 1994). *Ostensio reliquiarum*, which took place in Prague during the reign of Charles IV (1346 – 1378), and in which a combination of various extensive indulgences could be obtained, was the most famous public display in Central Europe. The public veneration of the remains of saints in Prague is considered to be an innovation of the aforementioned monarch rather than something copied from other cities (Bauch 2017, 81; Hrdina 2017, 11-13). Therefore, it comes as no surprise that Charles IV procured a relic of St. Constantine-Cyril from Rome for St. Vitus Cathedral in Prague. The relic is first mentioned in the inventory of the temple from 1365, which was published by Antonín Podlaha and Eduard Šittler (1903, XXV). There is no information about it in the older inventories from 1354 and 1355.

In his study, Vojtěch Samec (1992, 49) published a hypothesis that Charles IV must have procured the relic of St. Constantine-Cyril in 1355 when he was crowned in Rome as Emperor of the Roman Empire. Samec (1992, 49-55) traced the subsequent fate of this relic, which was used as a source of relic fragments for other church institutions in the territory of the present Czech Republic. Some relics of St. Cyril in the Slovak churches, ecclesiastical institutions or personal possessions, as we will point out later in the text, can be traced back in several cases to this very relic whose smaller fragments can be found in St. Vitus Cathedral in Prague in the St. Vitus treasure (Přehled relikviářů 2022).

The subject of the present study is the relics of St. Constantine-Cyril located in the territory of today's Slovakia and the research is primarily focused on documenting their existence, description, dimensions and weight, identification of the certificate of authenticity of the relic, and the historical contexts of its acquisition. Most published works usually only state that the relic "exists" and detailed information is available only in some cases. This issue, therefore, deserves serious attention and further study. Important documents were collected through our own archival research and in cooperation with the archivists of the individual archives at the relevant Episcopal Offices.<sup>5</sup>

## The Rajec reliquary

The oldest reliquary with the presumed remains of St. Constantine-Cyril in Slovakia dates back to the second half of the 19th century and is located in the parish of Rajec (Fig. 1) in the Žilina Region. In 1862, it was donated to the local church by the local native Metod Jozef Gazdík, a Franciscan priest, who received a relic box in Rome in 1847 with several relics among which – based on handwritten labels – were the remains of St. Constantine-Cyril (S. Cyrilli) and Methodius (S. Method J.C.).<sup>6</sup> In 1865, the Slovak priest Štefan Závodník reported in the *Cyrill a Metod* magazine that he was able to honor the remains of the Slavic apostles in the church in Rajec on March 21, 1865. He also published the Latin texts of two documents that testified to the authenticity of the relics. The first was a letter by Metod Jozef Gazdík who claimed to have acquired the relics in 1847 during his stay in Rome and donated them to the church in Rajec. The second document is a certificate of

<sup>5</sup> I was able to personally document some of the relics thanks to the willingness of specific priests, and I collected some information indirectly – primarily from communication via e-mail.

<sup>6</sup> V. Samec (1992, 55) commented on the remains of St. Methodius.

authenticity of the relic from 1847, which was reportedly issued by Vicar General Cardinal Patrici. Under the text, the abbreviated name Jos is apparently used erroneously, which may indicate the name “Joseph” as stated by Ján Hnilica (2012, 15, note 238). The real name of the cardinal should be Costantino Patrizi Naro (1798-1876) who was also the archpresbyter of the Basilica Papale di Santa Maria Maggiore, which is also called the Basilica Liberiana after Pope Liberius. The text in the header contains this information. According to the document, the cardinal released and sealed the relics (Závodník 1865, 87). The gilded reliquary on a silver base has the shape of a small monstrance. In the upper part, God the Father is depicted. The oval box with the relics around the perimeter is decorated with a silver wreath in the shape of olive branches inlaid with blue, red, brown and pink stones. There are angels with swords in hand on both sides. The box bears the seal of the Roman Curia.<sup>7</sup> The reliquary was later forgotten and it was only discovered in 1969 by the parish administrator Pavol Vanko (Hromník 2014a, 24; Relikviár sv. Cyrila 2022). The reliquary is 36 cm high, 13.5 cm wide at the top, and the diameter of the base is 12 cm.<sup>8</sup>

## Relics from the interwar period

The most famous relic of St. Constantine-Cyril in Slovakia is stored in St. Emmeram's Cathedral at the Nitra Castle (Fig. 2). The public can see it not only in the temple itself, but also during the nationwide Holy Mass held on Sts. Cyril and Methodius Day, which is officially celebrated in Slovakia on July 5. The relic of St. Constantine-Cyril in a gilded Neo-Gothic glass reliquary in the shape of a Gothic temple with turrets, which was purchased in 2011 in Rome (Hromník 2014b, 24), is located in the so-called Pribina's or Late-Roman part of the Nitra Cathedral. The reliquary is 39 cm high and 33 cm wide at the bottom. Inside is a box with the remains stored in two silver-plated cabinets. The top one with four legs is glazed and is 11.5 cm high x 21.5 cm wide, and it was originally tied with a white-red-blue ribbon, which was in the upper part of the cassette and sealed with the seal of the Bishop's Office in Nitra during the first analysis on April 26, 2022. The upper part of the smaller cassette is made of glass. Its dimensions are 4.5 cm high and 6.5 cm wide. These boxes weigh 1892 g. The relic itself is kept in an oval relic box with a hanging ring - a monile<sup>9</sup>. These are several smaller bone fragments glued to a backing paper and placed on a purple cloth. The inscription “Ex Brachio S. Cyrilli Slav. Ap.” can be found on the inside. The reliquary is placed in a latticed niche on the right side of the Cathedral under the statue of the Virgin Mary. The certificate of authenticity, which was issued by the Vatican Vicar General Petrus Canisius Jean van Lierde, was procured in 1964.<sup>10</sup> Apparently on the basis of this information, M. Hromník states the following: “As a gift of Pope Paul VI, the relic was brought to this cathedral from Rome by Eduard Nécsey, the Bishop of Nitra, who attended the meeting of the council commission for the apostolate of the laity from February 28 to March 13, 1964”. In the parenthesis, he refers to the magazine *Hlasy z Ríma* without a specific reference. In the 1964 edition, there is a photograph of the Nitra Bishop Nécsey and information about the meeting in Rome, but there is no mention of the bishop bringing the relic (*Hlasy z Ríma* 1964, 3). On November 14,

<sup>7</sup> Unfortunately, it was not possible to obtain a photo of said seal.

<sup>8</sup> Information was provided by dean Mgr. Peter Hluzák.

<sup>9</sup> The Latin word “monile” (sometimes monilium) refers to an ornament (ornamentum coli) worn on the neck. In a broader sense, this word is used not only for medallions hanging around the neck, but also for an art object, usually richly decorated with precious metals and stones or pearls, used as an ornament placed on the buckle of a pluvial (fibula or agraffa) or on boxes with relics (hanging reliquaries) (KPMK 2022).

<sup>10</sup> The document on the authenticity of the relic was provided by Mons. Viliam Judák, the Bishop of Nitra.



1963, Bishop Nécsey, together with Bishop Robert Pobožný (1890 – 1972) of Rožňava and Bishop Ambróz Lazík (1897 – 1969) of Trnava, was present at the audience in the Sistine Chapel in Rome when the rediscovered relic of St. Constantine-Cyril was handed to Pope Paul VI by the American bishop Andrej G. Grutka (Hlasy z Ríma 1963a, 2). He also took part in the solemn deposition of the relic in the Basilica of Saint Clement on November 17, 1963 (Hlasy z Ríma 1963b, 5). This way he came into direct contact with the relics transferred from Recanati to Rome.

M. Hromník's article about the relics of St. Constantine-Cyril in Nitra also mentions a relic that the Nitra Bishop Karol Kmeťko (1875 – 1948) supposedly received from the Vatican in 1926. It states that the relic was kept in a silver case (Hromník 2014a, 26). In the literature referenced in the series of articles on the relic of St. Constantine-Cyril, a reference is made to a detailed study titled *Ostatky svätých Cyrila a Metoděje nalézajíc se v Československu* [The remains of Saints Cyril and Methodius in Czechoslovakia] by Vojtěch Samec (1992, 49-59). This author also mentions Slovakia to a lesser extent. Regarding the Nitra reliquary, he states that it is located in the local Cathedral. He refers to the written communication with the Bishop's Office in 1969 and puts it in a historical context of the relics that were obtained by the Slovak bishops appointed after the First World War. Considering the date of said correspondence, it is interesting that Vojtěch Samec (1992, 53) only mentions a single reliquary and not two reliquaries that should have existed in Nitra in 1969. There is an interesting contribution to this topic by the Slovak writer and author of historical prose Ladislav Zrubec (1997, 177-180) who published the article The Remains of Saint Cyril in Nitra in the publication *Vykopaná pravda* [The Dug-Up Truth]. In it, he describes the story of how together with the Nitra residentiary Rudolf Formánek (1892 – 1975) they accidentally discovered a reliquary in the archives of the Nitra Bishop's Office, purportedly with the inscription "Ex brachio s. Cyrilli sclava". A part of the silver case was bound with a white thread, its ends were attached to the seal with sealing wax, and according to the description, the whole case was placed in a "precious ostensory". Residentiary Rudolf Formánek purportedly continued the archival research and I was able to document in the Bishop's Office mail logbook from 1923 – 1926 that the shipment with the relic arrived in Nitra by mail directly from the Vatican in 1926. A record of this shipment was registered in incoming mail under the number 32/1926 (Zrubec 1997, 178). Unfortunately, I was unable to confirm this information in the archives of the Bishop's Office in Nitra. The archive fund currently only contains the logbook of sent mail from 1925-1927. However, it includes an important entry from February 8, 1926, where the following is recorded in under the number 311: "S. Cyrilli reliquiae Ordinariis transmissuntur" (A-BO N, Protocollum actorum 1925-1926-1927). This is a clear proof that the said relic of St. Constantine-Cyril is related to the Nitra Bishop Karol Kmeťko. Ladislav Zrubec goes on to mention a meeting with the Trnava Bishop Ambróz Lazík (1897 – 1969). He states the following: "From the story of Dr. Kmeťko, he (Bishop Lazík - author's note) remembers that he arranged for St. Cyril's bone fragments to be sent to Nitra. However, he couldn't be more specific." (Zrubec 1997, 178). Bishop Lazík purportedly arranged for the then Vicar General of Nitra and later Bishop of Nitra Ján Pásztor (1912 – 1988) to travel to the Vatican and carry the rare ostensory with him to determine the authenticity of the remains of St. Constantine-Cyril. According to Zrubec (1997, 180), the verification of authenticity took several months. Finally, on February 12, 1969, Cardinal Angelo Dell'Acqua (1903 – 1972), the Vicar General of Rome since 1968, issued a certificate of authenticity of the relic. In the accompanying letter it was written that the fragment is part of St. Cyril's collarbone. It follows that he had to travel some time in 1968. Zrubec (1997, 180) further writes: "After a thorough investigation, the Papal Curia identified the seal signature found on the ostensory. It belonged to a Bulgarian bishop who worked in the Vatican in 1926 and was probably a good friend of Dr. Karol Kmeťko, the great patron of Slovakia and Slovaks. Out of personal sympathy, the Bulgarian bishop sent a rare ostensory – the reliquary of St. Cyril – to Bishop Kmeťko of Nitra". The aforementioned

documents from Cardinal Dell'Acqua could not be found during our research. However, in addition to L. Zrubec's testimony about their existence, we were able to substantiate two other mentions of the document issued by Cardinal Dell'Acqua. In 1969, *Katolícke noviny* published a photo of the reliquary in Nitra. The following was written in the comment: "The origin of the relic was confirmed again on February 12 this year (1969-author's note) in Rome by Cardinal Dell'Acqua. The document can be found at the Bishop's Office in Nitra". The reliquary itself has the shape of a monstrance in the photo, so it can be assumed that it is the valuable ostensory mentioned by Zrubec. The current location of the reliquary published in the photo could not be ascertained. A detail of a relic box with a hanging ring was published right next to it (KN 1969, 6). According to the design of the box and arrangement and wording of the text, I assume that it is the same box that is stored in the current reliquary. The existence of the document from 1969 and the acquisition of the relic from the Vatican is evidenced by an interesting document from the assets of the aforementioned Bishop of Nitra Pásztor. It is his handwritten response to a letter dated March 13, 1969 to Štefan Šmálik, administrator of the parish in Liptovský Trnovec, who on behalf of the Bishop's Office in Spišské Podhradie was checking the information about the relic of St. Constantine-Cyril deposited in the cathedral church in the Spiš Chapter. He positively knew about the relic of St. Constantine-Cyril in Nitra and wanted to determine how it was brought to Slovakia. Pásztor wrote a draft answer on the back page. It states that the Nitra Cathedral has the relic stored in a small oval box marked with the number 32-1926. He also tells us how he found out in Rome that it was indeed the identification number of the Vatican office in the Lateran. According to him, he sent the relic there for "reconnaissance". He received the relic back with a new stamp, new registration number and a decree of authenticity signed by Cardinal Dell'Acqua (A-BO N, Fonds Curia episcopalis nitriensis, n. 346/1969).<sup>11</sup> His words were proven right during a direct analysis of the reliquary on June 23, 2022 when the monile was opened. Inside, at the back, its front part was tied with a red string that went through the holes in the side, and sealed on a white piece of paper. This seal can be attributed to Cardinal Angelo Dell'Acqua. The number "64-1969" was written with a pen under the seal. At the back of the monile box, the number 33 was underlined with a pencil on the inside. The dimensions of the oval monile are 2 x 4 cm and the weight is 14 g. After examining the monile, it was sealed by the Bishop of Nitra, Mons. Viliam Judák (Sv. Cyril na Nitrianskom hrade 2022).

A fundamental proof of procuring the relics of St. Constantine-Cyril by the Nitra Bishop Karol Kmeťko was found in the documents stored in the Archives of the Bishop's Office in Rožňava, which were provided by its archivist – librarian Silvia Lörinčíková. On December 5, 1925, Vendelín Javorka (1888 – 1966), a Slovak Jesuit and the first rector of the Collegium Russicum in Rome, wrote that he visited the General Vicariate in Rome on said day where he successfully requested the relics of St. Constantine-Cyril. These supposedly included part of the saint's right hand. In a letter to the apostolic administrator of the Rožňava Diocese and the newly ordained bishop Michal Bubnič, he wrote that he was asked to do so by Bishop Karol Kmeťko who had previously sent him some money but it was not enough to procure the relics for all Slovak bishops. According to him, it was only possible to obtain the relic after the payment of 35-40 lire, and for this reason he asked for 50-60 CZK to be sent for ordinary expenses (A-BO RV, file Cultus divinus, n. prot.: 3870/1925). Bishop Kmeťko sent the relic to Rožňava on February 8, 1926 (A-BO RV, file Cultus divinus, n. prot.: 477/1926). This letter is marked with the number 311, which is also listed in the logbook of sent mail of the Bishop's Office in Nitra from 1925-1927 (A-BO N, Protocollum actorum 1925-1926-1927). A certificate on the authenticity of the relic issued by Cardinal Basilio Pompili (1858 – 1931) on January 13, 1926 (Fig. 11) under the number 32 (A-BO

<sup>11</sup> In the original document, the number 32-1928 is used by mistake.

RV, file *Cultus divinus*) has also been preserved in the Archives of the Bishop's Office in Rožňava. This number was already mentioned by Ladislav Zrubec (1997, 178). However, his hypothesis about the Bulgarian bishop who supposedly sent the relic to Bishop Kmeťko, is not based on truth. Interestingly, Ladislav Zrubec (1997, 179) probably saw the original monile seal because, as he himself stated, citing Pásztor's claim, there was "a kind of royal crown with a double cross". The seal of Cardinal Basilio Pompili in the upper part visually resembles a royal crown with a double cross.

The relic in the reliquary of St. Constantine-Cyril in St. Emmeram's Cathedral in Nitra was acquired by the Nitra Bishop Karol Kmeťko in 1926. It was not possible to ascertain how the authenticity certificate from 1964 got to Nitra and whether it is related to the relic obtained by Bishop Kmeťko. The year when the relics arrived in Nitra and were subsequently sent to the Slovak episcopal offices is not accidental. According to the Old Slavic legend of the Life of Constantine, this saint died in February 869 at the age of 42. Some authors used this information to assume that had his age been between 42 and 43 years at the time of death, he would have been born in 826, and thus 1926 was the 1100th anniversary of his birth. Such a report was also published by the Apostolate of Sts. Cyril and Methodius under the protection of the Blessed Virgin Mary in 1926 (*Jubileum narodení svätého Cyrila 1926*, 128).

The Nitra relic is not only tied to Nitra, but it also traveled around Bulgaria and Romania. According to the decision of the Conference of Bishops of Slovakia, and as part of the preparations for the 1150th anniversary of the arrival of Slavic evangelists in our territory, the relic traveled around Slovakia from December 30, 2010 to the end of November 2012 (Hromník 2014b, 25). This was not for the first time: already in 1969 on the occasion of the 1100th anniversary of the death of St. Cyril, the relic traveled around the Diocese of Nitra. At the time, *Katolícke noviny* reported on the veneration of the relic in Skačany, Trenčín, Bánovce nad Bebravou and Uhrovec (KN 1969a, 6; KN 1969b, 6; KN 1969d, 6).

In his articles on the relics of St. Cyril, V. Samec states that in addition to Nitra, even the bishops in Banská Bystrica, Rožňava and the Spiš Chapter received gifts from Rome after the First World War. In the case of the Spiš Chapter bishopric (Fig. 3), he stated that they kept the relics in the bishop's residence in the ostensory with the inscription "Ex brachio St. Cyrilli Apost. Slav" in 1992 and their authenticity was documented<sup>12</sup> (Samec 1992, 53). M. Hromník (2014a, 25) mentions that the Bishop of Spiš Ján Vojtaššák had a portion of the remains in his seat of the Spiš Chapter in a monstrance-shaped reliquary. The reliquary with the remains of St. Constantine-Cyril is now located in the Cathedral of St. Martin in the Spiš Chapter.<sup>13</sup> Sources also mention an interpretation that Bishop Ladislav Záborský, a zealous worshiper of the Thessalonian brothers, acquired it from Brno (Hromják 2020, 30) in 1863. However, this is only a hypothesis, not based on a real written document. Based on the appearance of the monile, the inscription "Ex Brachio S. Cyrilli Slav. App." and written communication between Š. Šmálik and J. Pásztor, it can be claimed that the relic in the Spiš Chapter was sent from the Nitra Bishop's Office to the Spiš Chapter on February 8, 1926 A-BO N, *Fonds Curia episcopalis nitriensis*, n. 346/1969). The reliquary is 31.8 cm high, 14.5 cm wide at the top, and the base has a diameter of 11 cm. It weighs 416 g. In the jubilee year of 1969 on the occasion of the 1100th anniversary of the death of St. Constantine-Cyril, the relic traveled the Spiš Diocese starting on the Feast of the Holy Trinity (KN 1969c, 6).

<sup>12</sup> However, the authenticity could not be verified during our research and even the original inscription is partially different from the published version.

<sup>13</sup> I had the opportunity to view the reliquary in the presence of Mgr. et Mgr. Vladimír Olejník, PhD.; doc. HEDr. Luboslav Hromják, PhD., prof. ThDr. PhDr. Amantius Akimjak, PhD., prof. ThDr. PaedDr. Roman Králik, ThD., prof. Dr. Abraham Khan.

The Bishop of Banská Bystrica Marián Blaha (1869 – 1943) kept the relic of St. Constantine-Cyril (Fig. 4) in his episcopal seat in Svätý Kríž nad Hronom (later renamed to Žiar nad Hronom) where, according to the research of V. Samec (1992, 53), it was located as late as in 1969, but in 1978 it was already transferred to Banská Bystrica. To this day, it is stored directly at the Bishop's Office in Banská Bystrica in a gilded reliquary in the shape of a monstrance with a cross on the top; it is 21 cm high, 9 cm wide and the thickness of the capsule is 2.5 cm. There is a gold-plated and silver wreath in the shape of roses around the oblong-shaped monile. The inscription "Ex Brachio S. Cyrilli Slav. App." is the same as in the case of the Nitra and Spišská Chapter relics. The monile itself has the seal of Cardinal Basilio Pompili (1858 – 1931) and the marking 32-1926 on the back side.<sup>14</sup> It is a clear proof that it was obtained by Vendelín Javorka and sent to Bishop Blaha by the Bishop of Nitra Karol Kmeťko. A document has been preserved in the Archives of the Bishop's Office in Rožňava attesting to the fact that Bishop Blaha sent the Rožňava administrator Michal Bubnič 70 CZK already on December 19, 1925, so that he would send 60 CZK to Vendelín Javorka (A-BO RV, file Cultus divinus, n. prot.: 3433/1925).

According to the research by V. Samec (1992, 53), Bishop Michal Bubnič of Rožňava had the relic of St. Constantine-Cyril placed in the pax with the description "E. brachio S. Cyrilli". As evidenced by the preserved written correspondence with Vendelín Javorka, Bishop Bubnič also sent him a total of 120 CZK on behalf of the Banská Bystrica bishop (A-BO RV file Cultus divinus, n. prot.: 477/1926). The fact that the Rožňava relic became part of the pax is no coincidence because Bishop Kmeťko wrote in an accompanying letter in 1926 that it would be appropriate to make the reliquaries in the form of a cross so that the remains of St. Constantine can even be worshiped by the believers (A-BO RV, file Cultus divinus, n. prot.: 477/1926). After the death of Bishop Bubnič in 1945, information emerged that he had contributed to the acquisition of the relic, but the specific story was forgotten. It follows from the written correspondence between V. Samec and the Rožňava Bishopric in 1969 that Bishop Bubnič was supposed to bring the relic from Rome, but it was not known in which year (A-BO RV, file Cultus divinus, n. prot.: 324/1969).<sup>15</sup> Correspondence with the theologian Jozef Kostolný has also been preserved from the mentioned year<sup>16</sup>: he requested a photo of the relic and information about it for Anton Bagin, professor of church history at the Faculty of Roman Catholic Theology of Cyril and Methodius in Bratislava (Bagin 1999). It also mentions that Bishop Bubnič procured the relic from Rome together with a "document". The then bishop of Rožňava Róbert Pobožný did not mention what kind of document it was, but it might have been the authenticity protocol. It is interesting to note that Bishop Pobožný sent a photo of his pectoral with a relic from Bishop Bubnič (A-BO RV, file Cultus divinus, n. prot.: 818/1969). In the March issue of *Katolícke noviny* from 1985, a photo of the pectoral of the bishop of Rožňava, who was already dead at the time, was published. According to the description, in addition to the remains of St. Constantine-Cyril, it also contained the relics of St. John Berchmans, St. Adalbert of Prague, and St. Neot (KN 1985, 4). At the turn of 1988/1989 there was further correspondence between V. Samec, the residentiary of Mikulov, and the administrators of the diocese in Rožňava, according to which the Bishop's Office has a relic of St. Constantine-Cyril in a pectoral with a hand-written inscription "E. brachio p. Cyril". The dimensions of the bone were 5 x 2 mm and the size of the pectoral was 10 x 5 cm (A-BO RV, file Privata laicorum, n. prot.: 13/1989). Despite the efforts of Silvia Lörinčíková, the above-mentioned pectoral could not be found. Based on the published photo of the open reliquary in

<sup>14</sup> The information and photographs of the reliquary were provided by the secretary of the diocesan bishop ICLic. Peter Lupták.

<sup>15</sup> We wish to thank the director of the archive, Silvia Lörinčíková, for her help in our research.

<sup>16</sup> In 2003, Jozef Kostolný became Chancellor of the Bishop's Office in Rožňava (Jozef Kostolný 2022).

Katolícke noviny and the painting of Bishop Pobožný by the painter Prokop in 1965 and the photo of the bishop with the pectoral on his chest (A-BO RV, jubilee photo album from 1949-1959. Uncatalogued) it can be concluded that the item is identical.

V. Samec (1992, 52-53) assumes that the relics obtained by the Slovak bishops from Rome in 1926 came from the relic from the Benedictine abbey in Rajhrad, which was brought to Rome in 1881 during the thanksgiving pilgrimage of the Slavs to Pope Leo XIII and subsequently redistributed between several Moravian churches and the Roman Curia. It is interesting that this relic was procured for Rajhrad in 1765 by Abbot Otmar from the Collegiate Church of St. Peter in Brno<sup>17</sup> where the relic arrived at the beginning of the 16th century, probably from St. Vitus Cathedral (Samec, 1992, 50-51).

### Relics in church institutions and churches acquired after 1989

After 1989, Roman Catholic Bishop Pavol Hnilica (1921 – 2006) with his brother Ján Hnilica procured the relics of St. Constantine-Cyril for several Slovak church institutions or donated them to the priests. A lesser-known relic is on display at the side altar of the Virgin Mary in the parish church of St. Stephen the King in Bzovík (Fig. 6). It was acquired by the local priest Miloslav Madola in 1997 through the already mentioned Bishop Pavol Hnilica.<sup>18</sup> The certificate of authenticity of the relic was issued on Tuesday, January 7, 1997 by Archbishop Cesare Nosiglia, Deputy Vicar General of the Diocese of Rome. The monstrance with rays in the upper part ends with a cross. The front part is decorated with four red glasses. The height of the reliquary is 31 cm, the width is 14 cm, the base diameter is 12.5 cm and it weighs 546 g. The monile itself has an outer diameter of 3 cm and an inner diameter of 2 cm. Inside the monile is the inscription “S. Cyrilli E.C.” printed on white paper. A small piece of bone covered with dark glue is placed on a white background in the shape of a three-leaf rosette. Štefan Moyzes (1797 – 1869), a promoter of the cult of Sts. Cyril and Methodius and Bishop of Banská Bystrica, was active in the Bzovík parish.

Žilina is the seat of an eponymous Diocese, which was established by Pope Benedict XVI on February 14, 2008 on St. Cyril and Methodius Day<sup>19</sup> because both saints became the patrons of the diocese. In 2010, the relic of St. Constantine-Cyril (Fig. 7) from the assets of the Slovak Bishop Pavol Hnilica was donated to the diocese by his brother Ján Hnilica. The certificate of authenticity of the relic was issued by Archbishop Cesare Nosiglia on December 3, 1997 (Fig. 12). The relic is kept at the Bishop's Office and is accessible to the public in the Cathedral of the Holy Trinity during the feast of Sts. Cyril and Methodius (Relikviár sv. Cyrila 2022). The silver-plated reliquary in the shape of a decorated isosceles cross with a height of 32.4 cm and a width of 17.3 cm ends with a cross in the upper part. The monile is placed in the middle in a glass opening in the shape of a rosette. Inside, the inscription “S. Cyrilli E.C.” is printed on white paper.<sup>20</sup>

On the same day as in the case of the Žilina relic, Archbishop Cesare Nosiglia issued a certificate of authenticity for the relic of St. Constantine-Cyril that was brought from Rome with the help of Bishop Pavol Hnilica and his brother Ján by the bishop and chairman of the Saint Adalbert Association in Trnava Peter Dubovský (1921 – 2008) for the new church dedicated to Sts. Cyril

<sup>17</sup> The today's Cathedral of St. Peter and Paul.

<sup>18</sup> The information was provided by parish administrator ThLic. Vladimír Slovák.

<sup>19</sup> The feast of Sts. Cyril and Methodius is celebrated on July 5 in the Roman Catholic Church in Slovakia and Czech Republic and on February 14 in other non-Slavic countries.

<sup>20</sup> The information and photographs of the reliquary were provided by the secretary of the diocesan bishop ICLic. PhDr. Štefan Židek and Ing. Juraj Malobický.



and Methodius in 2005<sup>21</sup> in the native village of Rakovice (Veselé parish) near Piešťany (Hromník 2014b, 25). The cross-shaped reliquary (Fig. 8) is gilded and has a base 9.5 cm in diameter. It is 24 cm high and 16 cm wide. The round monile with the inscription “S. Cyrillí E.C.” is inserted in a cross in a circular glass case decorated with 12 red glasses. The decoration also includes four medallions inserted into the border around the cross. It is located on the main altar.<sup>22</sup> Peter Dubovský’s respect for the Thessaloniki brothers is not accidental: their statue from 1924, ordered by Jozef Svitek and his wife Julia (née Lužáková), is located in front of the Church of Sts. Cyril and Methodius. The birthplace of Bishop Štefan Moyzes of Banská Bystrica still stands in the neighboring village of Veselé.

Since 1998, the village of Selce near Banská Bystrica has been a diocesan place of veneration for Sts. Cyril and Methodius because this village boasts the oldest Roman Catholic church in Slovakia dedicated to Sts. Cyril and Methodius. The church was consecrated on May 31, 1863 in the jubilee year of the celebration of the arrival of the Thessaloniki brothers to Great Moravia by the aforementioned Bishop of Banská Bystrica Štefan Moyzes who was a zealous promoter of the Cyrillo-Methodian tradition and the founder of *Matica slovenská*, which was founded in the same year. Precisely on the 150th anniversary of this event – on May 31, 2013 – the Bishop of Banská Bystrica Marián Chovanec placed a relic from the bone of St. Constantine-Cyril in the Selce church (Fig. 9). It was donated to the church by the dean of Nová Baňa Peter Mišík who obtained it from the estate of Slovak immigrants to America<sup>23</sup>. The authenticity of the relic is confirmed by the document issued by Cardinal Clemente Micaru dated May 30, 1963, and, according to M. Hromník, the dating of the document indicates that the relic originated from the Slovak Institute of Sts. Cyril and Methodius in Rome (the today’s Pontifical College). He assumed so based on the fact that even in the case of this relic the certificate was issued on the same date (Hromník 2014b, 25). The monile itself has a round shape and is housed in a gilded reliquary in the shape of a cross, which is 18 cm high and 11 cm wide. The weight is 506 g and the base of the reliquary is of an irregular oval shape with a maximum width of 5.8 cm. The relic is placed in the Church of Sts. Cyril and Methodius on a stone column in front of the altar. The inscription reads “S. Cirilli E.C.”<sup>24</sup>

Another relic of St. Constantine-Cyril can be found in the Greek Catholic Cathedral of the Nativity of the Blessed Virgin Mary in Košice (Fig. 10), which was donated by Bishop Viliam Judák of Nitra on February 26, 2017 during the solemn holy liturgy (Gabor 2017). A monile with the inscription “S. Cirilli E.C.” is placed in the center of the lower part of the icon where both saints are depicted. The icon is placed in a gilded portable box in which it traveled around all the parishes of the Košice Eparchy. The icon was painted by Peter Vereščák and its dimensions are 53cm x 67cm.<sup>25</sup> According to the testimony of Mons. Judák, it comes from the estate of Mons. ThLic. Rudolf Bošňák (1919 – 2009), the former rector of the Priestly Seminary of St. Gorazd in Nitra, and it was probably procured by Bishop Pavol Hnilica. The original certificate of authenticity has not

<sup>21</sup> In his article on the relics of St. Cyril, M. Hromník (2014b, 25) mentions the year 2003, but the church was consecrated by Archbishop Ján Sokol in 2005 according to a document discovered during the research in the altar.

<sup>22</sup> I would like to thank parish administrator Peter Kuljaček for his cooperation.

<sup>23</sup> It can be assumed from the e-mail communication with Peter Mišík that the relic was a gift from a parishioner from Nová Baňa shortly before her death who received it from her brother, a Franciscan priest, who gave it to her before his death. He supposedly received it from his father who worked in America, who in turn received it from an American bishop.

<sup>24</sup> I would like to thank parish administrator Jozef Kuneš, PhD. for his help.

<sup>25</sup> The information was provided by the chancellor and secretary of the Archbishop of the Košice Eparchy HELic. Mgr. Martin Mráz.

been preserved. A copy of the document from 1964 located in Nitra was provided as a certificate of authenticity of the relic.

Ján Hnilica (1997, 134; 2012, 105) claims that small relics of St. Constantine-Cyril are also in possession of the parishes in Šenkvice near Modra (from 1996) and Radvaň, which is part of Banská Bystrica (from 1997). Based on the communication with the current parish administrators, this information could not be confirmed. In the case of Radvaň, the relic was most likely donated to Mons. Ján Ďurica.

## Relics in personal possession

V. Samec (1992, 53) mentions written communication with the former administrator of the parish in Liptovský Hrádok Štefan Košťal (1913 – 2013) who owned a relic of St. Constantine-Cyril in 1991 as a retired person living in his birthplace of Liptovská Osada. According to his sources, the certificate of authenticity of the relic was issued on February 25, 1960 by Cardinal Clemente Micara (1879-1965). The inscription on the relic reads “Ex ossibus S. Cyrilli fratris S. Methodii”. The fate of the relic after the death of Štefan Košťal is not known although the administrator of the parish in Liptovská Osada PaedDr. ThLic. Karol Karaš tried to get more information from Košťal’s relatives. I tried to verify the existence of the relic in Liptovský Hrádok, i.e. the last parish Košťal served in. Parish administrator Mgr. Marcel Matava stated that it is not located in this parish church. It is interesting that in 1923 the parish Church of St. John the Baptist in Liptovská Osada was extended and the old baroque altar was replaced by a neo-Gothic altar with a wooden statue of St. John the Baptist in the center and the statues of Sts. Cyril and Methodius (RKC 2022) on both sides. Apparently, the respect for the Thessaloniki brothers in his native parish had an influence on Štefan Košťal to procure the relic of St. Constantine-Cyril.

Among the Slovak priests, a relic of St. Constantine-Cyril is in possession of Mons. Ján Ďurica, which he acquired through Ján Hnilica and his brother Bishop Pavel Hnilica while working in Radvaň. The relic carries a description “S. Cyrilli E.C. ex indumentis” and the certificate of authenticity is from December 8, 2000. He plans to place it in the altar of the Chapel of Sts. Cyril and Methodius in Hriňová, which was built in 1949 by his father Ondrej Ďurica.

## Conclusion

The relics of St. Constantine-Cyril can currently be found in Slovakia in eight Roman Catholic churches or ecclesiastical institutions and in one Greek Catholic church. In the past, some of them were privately owned. At present, only one relic is in private hands. It was not possible to determine the location of the relic that belonged to Štefan Košťal in Rožňava, but its existence is documented in literature and archival research. Except for the relic in Rajec, other remains of St. Constantine-Cyril were procured after 1925. It can be proven with archival documents that the relics were jointly procured for the Slovak bishops in Banská Bystrica, Nitra, Rožňava and Spiš Chapter in 1926. After 1989, several relics were brought to Slovakia thanks to Bishop Pavel Hnilica and his brother Ján. These differ from the older relics. The shape of the monile is smaller and rounder and it contains only a single small bone fragment. An original certificate of authenticity has been preserved for most of them. The reliquaries usually have the shape of a monstrance or a cross. It should be noted that each relic should also be viewed in the context of the place of its installation. The location and placement of the analyzed relics varies. In the case of Rakovice and Selce, they are kept in the churches dedicated to Sts. Cyril and Methodius, who are

the patron saints of the Žilina Diocese. Historically, Nitra is directly connected with the mission of the Thessaloniki brothers. Veneration of the saints is also strong in the Spiš Chapter. Rakovice and Bzovík can be connected with the Bishop of Banská Bystrica Štefan Moyzes who was a worshiper of Sts. Cyril and Methodius. The analysis of the inscriptions on the relics shows that the most used abbreviations after the name of St. Cyril are Slav. App. and E.C. In the first case, the abbreviation means a “Slavic apostle” and was used for relics imported from Rome in 1926. An exception is the specimen from Rožňava. In this case, it can be assumed that a new label was created due to the placement of the relic in the pectoral. The E.C. used on the relics acquired after 1963 stands for “Episcopus Confessor”. In the Roman Catholic Church, the title Confessor refers to the saints and blessed who were not martyred. It is also worth mentioning that after the Czech Republic<sup>26</sup> where Vojtech Samec (1992, 49-54) documented the occurrence of relics in fifteenth Roman Catholic churches or institutions<sup>27</sup>, Slovakia comes second in the number of relics of St. Constantine-Cyril. Ján Hnilica (2012, 103-105) recorded six sites on the territory of Italy and the Vatican. He also mentioned Thessaloniki. Another magnificent reliquary is on Mount Athos in Greece (Relics of Sts. Cyril and Methodius 2022) and two relics were obtained from Prague by the prominent Russian historian Mikhail Petrovich Pogodin in the 19th century (Samec 1992, 52). Documenting the relics of Constantine-Cyril outside Slovakia will be the subject of further research.

The relics themselves and their stories are important not only for local believers, but also in terms of their possible interconnection on the European Cultural Route of Saints Cyril and Methodius, which promotes the spiritual and cultural legacy of the brothers and their disciples in each of the participating countries (Cyril and Methodius Route 2022; Peterka 2016, 106-118).

## REFERENCES

### Archives

- Archives of the Bishop's Office in Nitra (A-BO N), Fonds Curia episcopalis nitriensis, n. 346/1969. A-BO N, Protocollum actorum 1925 – 1926 – 1927.
- Archives of the Bishop's Office in Rožňava (A-BO RV), file Cultus divinus, prot. no.: 3870/1925, 331/1926, 477/1926, 256/1969, 324/1969 and 818/1969.
- A-BO RV, file Privata laicorum, prot. no.: 13/1989.
- A-BO RV, anniversary photo album from 1949-1959. Uncatalogued.

### Literature

- Angenendt, Arnold. 1994. Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart. München.*
- Bagin, Anton. 1999. Encyclopaedia Beliana, <https://beliana.sav.sk/heslo/bagin-anton>.*
- Barlieva, Slavia – Naumow, Aleksander. 2015a. Fate, politics and forgeries – the case of the relics of SS Cyril and Methodius. In Contested Heritage and Identities in Post-socialist Bulgaria. Sofia, 15-31.*

<sup>26</sup> To understand the Cyrillo-Methodian tradition in the 21st century in Bohemia, see P. Maturkanič – I. Tomanová Čergetová – D. Příbylová (2022, 161-176).

<sup>27</sup> Some contain more relics. In three cases, the specimens were missing.

- Barlieva, Slavia – Naumow, Aleksander. 2015b.* Relikwie Cyryla i Metodego jako świadectwo dynamiki życia religijnego. In *Latopisy Akademii Supraskiej 6: Cerkiew w drodze*. Białystok, 31-42.
- Bauch, Martin. 2017.* Zbožný vládce – Uctívání svátých a ostentativní zbožnost jako prostředek upevnění moci a posílení legitimacy vlády. In *Fajt, Jiří – Hörsch, Markus (eds.). Císař Karel IV. 1316 – 2016. První česko-bavorská zemská výstava*. Praha, 79-85.
- Brown, Peter. 1981.* *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity* (The Haskell Lectures on History of Religions n.s. 2). Chicago – London.
- Cibulka, Josef. 1965.* Pohřbení Konstantina-Cyrila v Římě a osudy jeho ostatků. In *Duchovní pastýř 15*, 129-130, 151-153, 166-168, 192-195.
- Cyril and Methodius Route. 2022.* Cyril and Methodius Route. <https://www.cyril-methodius.cz/>.
- Gabor, Stano. 2017.* Košická eparchie oslavuje štyri vzácne výročia. <https://grkatba.sk/kosicka-eparchia-oslavuje-styri-vzacne-vyrocia/>.
- Geary Patrick J. 1991.* *Furta sacra. Thefts of Relics in the Central Middle Ages*. Princeton, New Jersey.
- Hetényi, Martin – Ivanič, Peter. 2013.* *The Cyrillo-Methodian Mission, Nitra and Constantine the Philosopher University*. Nitra.
- Hlasy z Ríma. 1963a.* Slávnostné zakončenie cyrilometodského roku v Ríme. In *Hlasy z Ríma 12/12*, 1-2.
- Hlasy z Ríma. 1963b.* Svätý otec Pavol VI. Preniesol relikviu sv. Cyrila do Baziliky sv. Klementa. In *Hlasy z Ríma 12/12*, 5-6.
- Hnilica, Ján. 1997.* Hrob a relikvie svätého Cyrila. In *Most 42/1997*, 125-134.
- Hnilica, Ján. 2012.* Sv. Cyrila a Metod. Horliví hlásatelia božieho slova a verní pastieri cirkvi. Bratislava.
- Hrdina, Jan. 2017.* Slavnost ukazování ostatku (*ostensio reliquiarum*) na Dobytčím trhu Nového Města pražského aneb co víme o procesí s relikviemi a věži ostatku. In *Hrdina, Jan. Relikvie, odpustky, poutní odznaky. Čtyři kapitoly z náboženského života lucemburské Prahy*. Praha, 11-34.
- Hromják, Luboslav. 2020.* Encyklika Grande munus a jej význam v kontexte katolíckeho slavizmu Leva XIII. In *Cyrilo-metodská tradícia ako spájajúci fenomén*. Nitra, 29-38.
- Hromník, Milan. 2014a.* Hrob a relikvie svätého Cyrila (4). Relikvie sv. Cyrila na Slovensku. In *Posol 5*, 24-25.
- Hromník, Milan. 2014b.* Hrob a relikvie svätého Cyrila (5). Relikvie sv. Cyrila na Slovensku v chrámoch. In *Posol 6*, 24-25.
- Hromník, Milan. 2014c.* Hrob a relikvie svätého Cyrila (7). Relikvie sv. Cyrila v Ríme a na Velehrade. In *Posol 7-8*, 24-26.
- Husár, Martin. 2016.* Vybrané aspekty ceremónií a audiencií spojených s pobytom Konštantína a Metoda v Ríme. Otázky procesií a architektúry [Selected Aspects of Ceremonies and Audiences Connected With The Stay Of Constantine And Methodius In Rome. Process and Architecture Issues]. In *Konštantínove listy [Constantine's Letters] 9/1*, 29-38.
- Husár, Martin. 2017.* Processions and Architecture of Papal Rome in Relation to the Stay of the Salonica Brothers in Rome. In *Graeco-Latina Brunensia 22/1*, 93-110.
- Ivanič, Peter – Hetényi, Martin. 2016.* Modern history of Nitra city (Slovakia) in the context of the Cyrillo-Methodian legacy. In *Cyrrilomethodianum : Studies on the History of Greek-Slavic Relations 21*, 215-250.
- Istruzione. 2017.* Istruzione della Congregazione delle Cause dei Santi su “ Le reliquie nella Chiesa: Autenticità e Conservazione”, 16.12.2017. <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2017/12/16/0905/01939.html>

- Jozef Kostolný*. 2022. Jozef Kostolný. [https://www.knihydominikani.sk/hlavna\\_schemhladat\\_3?kpcmeno=kostolnyjozef](https://www.knihydominikani.sk/hlavna_schemhladat_3?kpcmeno=kostolnyjozef).
- Jubileum narodení svätého Cyrila*. 1926. Jubileum narodení svätého Cyrila. In *Apoštolát Sv. Cyrila a Metoděje pod ochranou blahoslavené Panny Marie* 17/2-3, 128.
- Judák, Viliam*. 2014. Úcta sv. Cyrila a Metoda po r. 1990 na Slovensku ako živá kontinuita kresťanských a národných hodnôt. In *Intelektuálne i duchove dziedzictwo Cyryla i Metodego*. Katowice, 145-164.
- Judák, Viliam – Poláčik, Štefan*. 2009. Katalóg patrocínií na Slovensku. Bratislava.
- Judák, Viliam – Hlad, Ľubomír – Ďatelinka, Anton*. 2022. Kultúrno-historický rozmer cyrilo-metodskej misie v kontexte neskorších cirkevných diel na Slovensku [The Cultural-Historical Dimension of the Cyril and Methodius Mission in the Context of Later Ecclesiastical Works in Slovakia] In *Konštantínove listy [Constantine's Letters]* 15/1, 40-52.
- KN*. 1969a. Cyrilské oslavy v Bánovciach a Uhrovci. In *Katolícke noviny* 84/33, 17. augusta 1969, 6.
- KN*. 1969b. Ostatky sv. Cyrila v Trenčíne. In *Katolícke noviny* 84/25, 22. júna 1969, 6.
- KN*. 1969c. Púť relikvií sv. Cyrila po Spišskej diecéze. In *Katolícke noviny* 84/24, 15. júna 1969, 6.
- KN*. 1969d. V Skačanoch vzdali úctu relikviám sv. Cyrila. In *Katolícke noviny* 84/22, 1. júna 1969, 6.
- KN*. 1985. Rožňavská diecéza si uctila solúnskych bratov. In *Katolícke noviny* 100 (138)/13, 31. marca 1985, 4.
- Krogmann et al*. 2017. Religiozita a jej reflexia v cestovnom ruchu na Slovensku [Religiosity and its Reflexion in Tourism in Slovakia]. In *Konštantínove listy [Constantine's Letters]* 10/2, 178-190.
- Krogmann, Alfred – Kramáreková, Hilda – Petrikovičová, Lucia*. 2020. Religiózný cestovný ruch v Nitrianskej diecéze. Nitra.
- KPMK*. 2022. Knihovny pražské metropolitní kapituly. <https://kpmk.eu/kpmkeu/index.php/katedrala/relikviare>.
- Lacko, Michal*. 1963. Hrob a pozostatky sv. Cyrila v Ríme. In *Most* 14/1963, 230-235.
- Letz, Róbert*. 2020a. Prejavy cyrilo-metodskej tradície a úcty na Slovensku počas prvej Československej republiky (1918 – 1938). In *Cyrilo-metodská tradícia ako spájajúci fenomén*. Nitra, 151-164.
- Letz, Róbert* 2020b. Ústredné cyrilo-metodské slávnosti na Slovensku v rokoch 1919–1938 ako prejav cyrilo-metodskej úcty a tradície (Central Cyrilo-Methodian Festivities in Slovakia in 1919 – 1938 as a Manifestation of Cyrilo-Methodian Cult and Tradition). In *Slavica Slovaca* 55/3, 452-472.
- Maturkanič, Patrik – Tomanová Čergetová, Ivana – Pribylová, Dagmar*. 2022. Cyrilometodějská tradice v pojetí české společnosti 21. století [Cyrillo-Methodian Tradition in Czech Society in the 21st Century]. In *Konštantínove listy [Constantine's Letters]* 15/1, 161-176.
- Michela, Miroslav*. 2018. Politizace cyrilometodějského kultu. In *Sláva republice! : oficiální svátky a oslavy v meziválečném Československu*. Praha, 309-352.
- Nahálka, Štefan*. 1963. Prenesenie relikvií s v. Cyrila do Ríma. In *Hlasy z Ríma* 12/11, 1-3.
- Ostatky*. 1985. Ostatky svätých Cyrila a Metoděje uchovávané v našej vlasti. In *Sursum* 1/1985, 3-12.
- 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 European Cultural Heritage]. In *Konštantínove listy [Constantine's Letters]* 9/2, 106-118.
- Podlaha, Antonín – Šittler, Eduard*. 1903. Chrámový poklad u sv. Víta v Praze. Jeho dějiny a popis. Praha.



- Přehled relikviářů.* 2022. Přehled relikviářů a dalších předmětů ve svatovítském pokladu, vztahujících se k ostatkům svatých. <https://kpmk.eu/kpmkeu/index.php/katedrala/relikviare/179-prehled-relikviaru-a-dalsich-predmetu-ve-svatovitskem-pokladu-vztahujim-se-k-ostatkum-svatych>
- Relikviár sv. Cyrila.* 2022. Relikviár sv. Cyrila. <http://farnostrajec.sk/article/default/1842>.
- Relics of Sts. Cyril and Methodius.* 2022. Relics of Sts. Cyril and Methodius festively greeted in Sofia for the first time. <https://orthochristian.com/146320.html>.
- RKC.* 2022. Rímskokatolícka cirkev – Farnosť Sv. Jána Krstiteľa – história. <https://www.liptovskaosada.com/index.php/historia>.
- Samec, Vojtěch.* 1992. Ostatky svätých Cyrila a Metoděje nalézající se v Československu. In Sborník velehradský 1992. Břeclav, 49-59.
- Sv. Cyril na Nitrianskom hrade.* 2022. Sv. Cyril na Nitrianskom hrade – nové fakty o relikvii uchovávanéj v Nitre. <http://www.biskupstvo-nitra.sk/sv-cyрил-na-nitrianskom-hrade-nove-fakty-o-relikvii-uchovavanej-v-nitre/>.
- Škvarna, Dušan – Hudek, Adam. 2013. Cyril a Metod v historickom vedomí a pamäti 19. a 20. storočia na Slovensku. Bratislava.
- Vavřínek, Vladimír.* 2013. Cyril a Metoděj mezi Konstantinopolí a Římem. Praha.
- Wiśniewski, Robert.* 2019. The Beginnings of the Cult of Relics. Oxford.
- Závodník, Štefan.* 1865. Z Pružiny. In Cyrill a Method. Časopis cirkevný 12/11, 86-87.
- Žeňuch, Peter.* 2002. Medzi Východom a Západom. Byzantsko-slovanská tradícia, kultúra a jazyk na východnom Slovensku. Bratislava.
- Žeňuch, Peter.* 2016. Formovanie byzantsko-slovanskej konfesionalnej identity v staršom období slovenských kultúrnych dejín [Formation of the ByzantineSlavic Confessional Identity in an Earlier Period of the Slovak Cultural History]. In Konštantínove listy [Constantine's Letters] 9/1, 199-209.

prof. PhDr. Peter Ivanič, PhD.  
Constantine the Philosopher University in Nitra  
Faculty of Arts  
Institute for Research of Constantine and Methodius' Cultural Heritage  
Štefánikova 67  
949 74 Nitra  
Slovakia  
pivanic@ukf.sk  
ORCID ID: 0000-0001-5075-1644  
WOS Researcher ID: AAH-3125-2020  
SCOPUS Author ID: 39764454500

## Appendix



Fig. 1. Reliquary of St. Constantine-Cyril in the Church of St. Ladislaus in Rajec. Photo: Mgr. Peter Hluzák.



Fig. 2. Reliquary of St. Constantine-Cyril in St. Emmeram's Cathedral in Nitra. Photo: Peter Ivanič.



Fig. 3. Reliquary of St. Constantine-Cyril in St. Martin's Cathedral in the Spiš Chapter. Photo: Roman Králik.



Fig. 4. Reliquary of St. Constantine-Cyril at the Bishop's Office in Banská Bystrica. Photo: Peter Lupták.

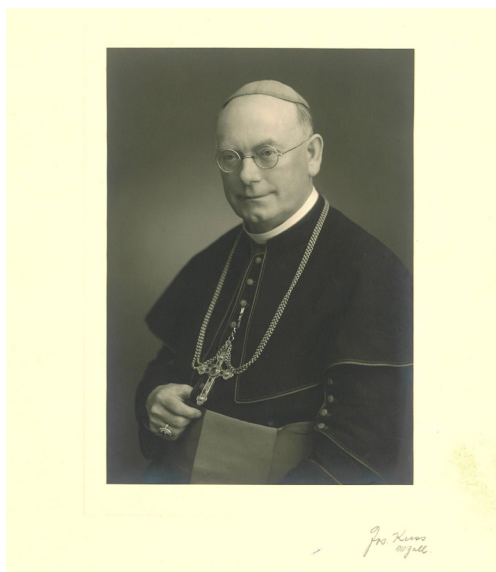


Fig. 5. The Bishop of Rožňava Michal Bubnič with the pax. Photo: Archives of the Bishop's Office in Rožňava – Silvia Lörinčíková.



Fig. 6. Reliquary of St. Constantine-Cyril in the Church of St. Stephen the King in Bzovík. Photo: Peter Ivanič.



Fig. 7. Reliquary of St. Constantine-Cyril at the Bishop's Office in Žilina. Photo: Štefan Židek.



Fig. 8. Reliquary of St. Constantine-Cyril in the Church of Sts. Cyril and Methodius in Rakovice. Photo: Peter Ivanič.





Fig. 9. Reliquary of St. Constantine-Cyril in the Church of Sts. Cyril and Methodius in Selce. Photo: Peter Ivanič.



Fig. 10. Reliquary of St. Constantine-Cyril in the Greek Catholic Cathedral of the Nativity of the Blessed Virgin Mary in Košice. Photo: Archive of the Košice Eparchy.

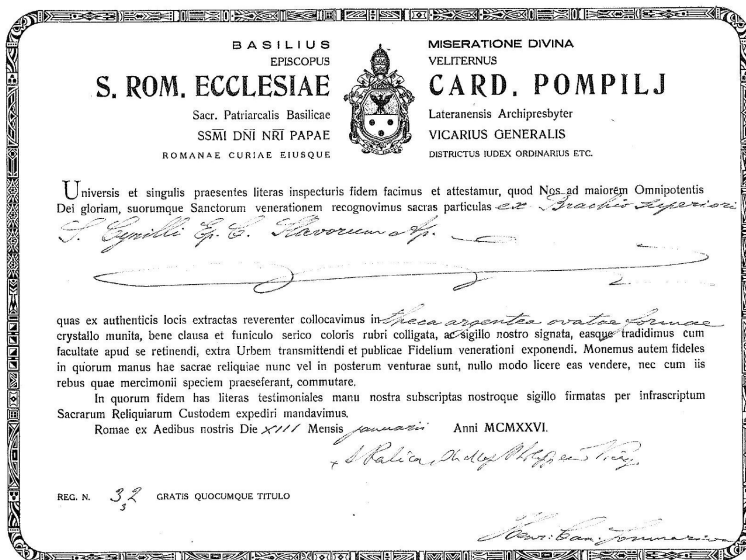


Fig. 11. Certificate on the authenticity of the relic of St. Constantine-Cyril from January 13, 1926. Photo: Archives of the Bishop's Office in Rožňava – Silvia Lörinčíková.

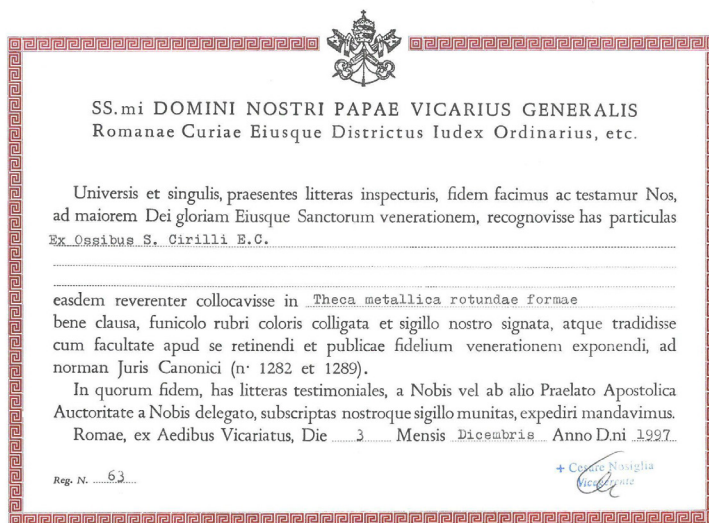


Fig. 12. Certificate on the authenticity of the relic of St. Constantine-Cyril at the Bishop's Office in Žilina from December 3, 1997. Photo: Štefan Židek.

# PRÍČINY A DÔSLEDKY KONFLIKTU KAPLÁNA KAROLA ANTONA MEDVECKÉHO S CIRKEVNÝMI AUTORITAMI BANSKOBYSSTRICKEJ DIECÉZY NA ZAČIATKU 20. STOROČIA<sup>1</sup>

**Causes and Consequences of the Conflict Between Priest Karol Anton Medvecký and the Church Authorities of the Banská Bystrica's Diocese at the Beginning of the 20th Century**

Ján Golian

DOI: 10.17846/CL.2022.15.2.127-138

**Abstract:** GOLIAN, Ján. *Causes and Consequences of the Conflict Between Priest Karol Anton Medvecký and the Church Authorities of the Banská Bystrica Diocese in the Early 20th Century.* The text analyses the priestly activities of Karol Anton Medvecký in the first years of his pastoral ministry, from 1899 to 1902. During this period, he came into several conflicts with church authorities in Banská Bystrica's diocese. The main cause of this conflicts were his activities in the Slovak national movement. At first he was in conflict with his pastor Štefan Pitrof, and subsequently he entered into an open dispute with the diocesan vicar Ján Havran. The first real visible punishment was Medvecký's sudden transfer from Krupina to Jastrabie which happened after he bought a phonograph, a device for recording Slovak songs and melodies. The young priest was a pioneer in collecting folk songs, which he recorded and presented at ethnographic events. His activity was described as political and gained him many enemies in the Hungarian environment. For these reasons, his conflict with vicar Havran became a supra-regional affair, to which the Slovak, Hungarian and Czech journalistic discourse responded.

**Keywords:** *Karol Anton Medvecký, Catholic priest, church persecution, the 1900s, Banská Bystrica diocese, Pan-Slavism*

## Úvod

Po novembri 1989 sa v slovenskej historiografii čoraz frekventovanejšie objavuje téma kňazov pôsobiacich na našom území pred rokom 1918, ktorí boli v konflikte so svetskou i cirkevnou hierarchiou. Ojedinele bolo možné dočítať sa o ich osudoch v odbornej či memoárovej literatúre už v medzivojnovom období, ale na seriózny a kritický historický výskum toto „biele miesto“ našich dejín muselo počkať až do čias demokracie. Zvýšená vlna perzekúcie katolíckych kňazov bola spôsobená niekoľkými spoločenskými a politickými rovinami. Prvú možno vidieť po istom „poslovenčení“ (horno)uhorského episkopátu v 50. a 60. rokoch 19. storočia, keď od 70. rokov boli do uhorských diecéz menovaní biskupi novej generácie. Tí otvorene súhlasili s oficiálnym národným diskurzom a vlastnými krokmi podporovali unifikáciu spoločnosti, a teda aj Katolíckej

<sup>1</sup> Príspevok bol podporený grantovým projektom Ministerstva školstva, vedy, výskumu a športu Slovenskej republiky VEGA č. 1/0677/19 *Karol Anton Medvecký – kňaz a politik*.

cirkvi, v podobe spoločného štátneho maďarského jazyka a jednotného uhorského národa.<sup>2</sup> Proces maďarizácie sa v katolíckych diecézach vyostroval na prelome 19. a 20. storočia, keď už každú hornouhorsku diecézu viedol vlastenecky (prouhorsky) orientovaný biskup. Druhá príčina zvýšenej perzekúcie katolíckych duchovných bola vyššia miera aktivizovania nižšieho kléru v národnostnom a politickom procese. Tento fenomén bol badateľný vo väčšej miere v maticnom období, eskaloval v záverečnej fáze dualizmu a vyvrcholil krátko pred vznikom Československa. Preto sa na sklonku 19. storočia objavuje viacero konfliktov bežných diecéznych kňazov so svojimi predstavenými, ktoré mali síce podobné znaky, ale každý mal svoje špecifiká.

Azda najznámejší bol spor kňaza Spišskej diecézy Andreja Hlinku a biskupom Alexandrom Párvym, ktorý mal krvavý doslov pri novostavbe čerňovského kostola (Holec 2019, 50-57). S menovaným biskupom a jeho predchodcom Pavlom Szmrecsányim boli v konflikte aj kňazi Ladislav Moyš, Štefan Mišík, Vendelín Húska, Florián Tománek či Ján Vojtaššák.<sup>3</sup> Konflikty biskupov s kňazmi boli bežné aj v iných diecézach, nachádzame medzi nimi známe mená z Ostrihomskej arcidiecézy (František Richard Oswald, Andrej Kmeť, Štefan Ravasz) či z Banskobystrickej diecézy (Bartolomej Demovič a Karol Anton Medvecký) (Medvecký 1920, 93). Posledný z menovaných bol dlhoročným oponentom viacerých biskupov a cirkevných hodnostárov banskobystrického biskupstva. Jeho spory ukončil až zánik monarchie a strata právomoci maďarského kléru na území Slovenska (Marťák 2022, 15-16). Za dve desaťročia bol Medvecký v biskupstve sankcionovaný rôznymi spôsobmi. Najskôr bol frekventovane prekladaný na čoraz chudobnejšiu farnosť, až nakoniec musel stráviť desať rokov v najbiednejšej farnosti diecézy, v Bacúrove (Golian 2022, 57-79).

Vo svojom texte sa zameriavam na úvodnú fázu Medveckého opozičného postavenia voči „maďarónskemu“ vedeniu biskupstva. Analyzujem prvé roky jeho kňazského života a pokúsím sa identifikovať príčiny zvýšenej averzie diecéznych hodnostárov voči mladému kaplánovi. Na základe doterajšieho bádania je evidentné, že antipatia voči Medveckému v diecéze koreluje s jeho angažovaním sa v národnom hnutí a s aktívnym národopisným výskumom slovenských tradícií (Golian 2021, 151-155). Preto je mojou ambíciou identifikovať konkrétne udalosti, ktoré sa na vytrácajúcej priazni diecéznych predstavených podpísali. Text je vystavaný primárne na dobovej korešpondencii zúčastnených strán, egopraveňoch, oficiálnych cirkevných správach, dobovej a odbornej literatúre. Analýzou týchto zdrojov predstavujem autentický pohľad na každodennosť mladého kňaza vstupujúceho do cirkevnej a politickej opozície voči diecéznym autoritám.

## Prvé konflikty po kňazskej vysviacke

Karol Medvecký pochádzal z oravskej dediny Dolnej Lehoty, narodil sa 8. júna 1875 do zemianskej rodiny a už okolnosti jeho príchodu na svet, ako nemanželského dieťaťa, neboli celkom štandardné. Prvé vzdelanie dostával od starého otca Andreja, ktorý pracoval ako archivár panstva v Oravskom Podzámku a po absolvovaní základného vzdelania v rodnej obci študoval na gymnáziách v Trstenej a v Ružomberku. Po maturite v roku 1891 vstúpil do františkánskej rehole a následne sa pripravoval na dráhu rehoľného kňaza (Golian 2017b, 144-146). Štúdium a formáciu absolvoval v kláštoroch v Beckove, Kremnici a Skalici (Medvecký 1935, 17-18). Na sklonku 90. rokov 19. storočia došlo k reforme františkánskeho rádu, ktorá zásadne transformovala pravidlá života v komunite. Preto Svätá stolica udelila generálny dišpenz pre rehoľníkov, ktorí sa s novým

<sup>2</sup> V Banskobystrickej diecéze Štefana Moyzesa nahradil Arnold Ipolyi-Stummer, v Spišskej diecéze Ladislava Záborského nahradil Jozef Samassa, po ktorom nastúpil Juraj Császka, v Rožňave Štefana Kollarčíka nahradil Juraj Schopper.

<sup>3</sup> Ku kňazskému pôsobeniu Š. Mišíka v období prenasledovania pozri: Jurčišinová 2019, 129-148. K životopisným osudom F. Tománka pozri: Olexák 2019, 24-56.

spôsobom života nestotožňovali, mohli byť oslobodení od rehoľných sľubov a svoje kňazské poslanie mohli realizovať ako diecézni kňazi. Tak sa aj mladý klerik, ktorý v kláštore prijal meno Anton, rozhodol v lete 1898 opustiť františkánske spoločenstvo a uplatniť sa v diecéze (DA BB, f. KD – KAM, „Beatissime Pater“, 20. 4. 1899). Hoci ako rodák z Oravy by mal patriť do Spišskej diecézy, z vlastného uváženia si pre dokončenie štúdia a následnú kňazskú prácu zvolil Banskobystrickú diecézu (SDN 1900, 114).

Biskupstvo v Banskej Bystrici si vybral primárne pre osobnosť Štefana Moyzesa, ktorý stál na čele diecézy v 50. a 60. rokoch 19. storočia. Hoci od jeho smrti uplynuli už tri decéniá, mladý klerik sa nádejao, že snáď v diecéze čosi zostalo zo „slovenského nadšenia“ (Medvecký 1935, 27). Medvecký preto na jeseň 1898 nastúpil do posledného, štvrtého ročníka kňazského štúdia, po ktorého absolvovaní sa mal stať kňazom. Krátko po príchode do Banskej Bystrice zistil, že časy biskupa Moyzesa už definitívne uplynuli a že v diecéze vládne uhorský vlastenecký duch. Z týchto dôvodov mal v poslednom ročníku štúdia niekoľko konfliktov s predstavenými seminára. Tí mu vyčítali literárne a slovenské aktivity, v seminári organizoval skupinku bohoslovcov, ktorí tvorili v slovenčine, resp. sa zúčastňoval celonárodných aktivít organizovaných slovenským národným hnutím (Golian 2017b, 148-149). Touto činnosťou nielen že nedodržiaval vnútorné smernice seminára, ale aj ohrozoval celú inštitúciu, ktorá by sa po rozšírení správ, že v nej študujú „panslávi“, mohla dostať do vážnych politických problémov. Preto vedenie seminára študenta varovalo, že v prípade, ak s aktivitami neprestane, nebude vysvätený za kňaza. Nakoniec sa tento scenár nerealizoval a kňazskú vysviacku prijal 3. júla 1899 (DA BB, PODN 1899, 1554).

Prvým pôsobiskom novokňaza Medveckého sa stala farnosť Detva na Podpoľaní (Osobné z biskupstva b. bystrického 1899, 151). Ako uviedol vo svojich memoároch, tejto farnosti ako potencionálneho pôsobiska sa obával už pred vysviackou, keďže vo farnosti bolo potrebné za roztratenými farníkmi cestovať na koni a on mal z jazdenia fóbiu. Strach z nového pôsobiska sa zintenzívnal aj v rodnom dome, kde sa obávali o život mladého kňaza (Medvecký 1935, 29, 31). Detva a jej blízke okolie mali od konca 19. storočia v slovenskom publicistickom diskurze, a teda aj vo verejnej mienke, veľmi zlú povesť. Región Podpoľania bol charakterizovaný ako krajina násilníkov používajúcich hrubú silu voči sebe navzájom aj voči cudzincom (Golian 2017a, 39-64). Medvecký však krátko po príchode do neznámeho kraja objavil národopisné bohatstvo miestnej krajiny, tradícií a veľmi si oblúbil tunajšie obyvateľstvo (A SSV, sign. Fasc. 23/21). Tému začal intenzívne študovať a spracovávať, čo zosummarizoval v niekoľkoročnej príprave monografie *Detva*. Titul bol publikovaný až na prelome rokov 1905 a 1906 a stal sa jedným z jeho celoživotných diel, ktorým sa preslávil v slovenskom, ale aj v českom či maďarskom prostredí.<sup>4</sup>

Pôsobenie v prvej farnosti zásadne ovplyvňoval vzťah Medveckého s detvianskym farárom, ktorým bol Štefan Pitrof. Išlo o vzdelaného kňaza, pôsobiaceho na viacerých diecéznych pozíciách najmä v kňazskom seminári a banskobystrickom gymnáziu (SDN 1878, 43; SDN 1880, 16; SDN 1884, 14; SDN 1887, 14, 111). Medvecký do memoárov zapísal, že spočiatku mali dobrý otcovsko-synovský vzťah, ktorý sa približne po pol roku začal rozpadáť. Pitrofovi začalo na mladom kaplánovi prekážať, že sa aktívne zúčastňuje podujatí organizovaných slovenským národným hnutím. Na osobnej rovine ako muž „maďarského zmysľania“ bol „dost' tolerantný k slovenským národovcom“, ale voči opakujúcim sa aktivitám svojho kaplána nemal toľko pochopenia, čo sa projektovalo v „hustnúcej atmosfére“ na fare (Medvecký 1935, 31-32). Dosvedčuje to i skutočnosť, že po polročnom pôsobení Medvecký presmeroval predplatné slovenských novín zo svojej adresy na bydlisko detvianskeho obuvníka Karola Konôpku.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> K vzniku a reakciám na vydanie monografie pozri: Golian 2015, 355-383.

<sup>5</sup> Išlo o periodiká *Národné noviny*, *Černokňazník* a *Hlásnik*, ktoré od začiatku roka 1900 už nemali byť



Konflikty medzi oboma kňazmi sa zintenzívňovali po tom, ako sa detviansky farár dostával stále do hlbšej vzťahovej krízy s reprezentantmi diecézy. Pitrof ako kňaz s vysokými ambíciami prišiel postupne v 80. rokoch do sporu s biskupmi, ktorí sa vystriedali na čele Banskobystrickej diecézy, a farnosť v Detve dostal ako istú formu trestu.<sup>6</sup> Aj preto v čase Medveckého pôsobenia ostro kritizoval nečinnosť biskupa Rimelyho a poukazoval na fakt, že diecézu prakticky vedie generálny vikár Ján Havran. Tým, že Medvecký sa s Pitrofum dostal do konfliktu, vikár Havran začal tento spor z pozadia režírovať. Pre ešte väčšie poníženie Pitrofa ich konflikt živil a v istých okamihoch podporoval kaplána, aj napriek tomu, že voči Medveckému mal výhrady za jeho „pan-slavistické“ aktivity.

O Havranovej stratégii rozpracovanej v lete 1900 sa dozvedáme z evidencie biskupskej kancelárie, ktorá dôsledne evidovala vzájomné sťažnosti a obvinenia znepriatelených strán (DA BB, PODN 1900, 1320, 1369, 1763, 1864, 2082). V nich sa obaja detvianski duchovní vzájomne obviňovali z najrôznejších skutkov v osobnej či farskej rovine. Pohľad detvianskeho farára na konflikt sa objavil v liste adresovanom biskupovi Rimelymu, v ktorom kvetnato opisoval Medveckého neštandardné správanie a útoky na jeho osobu. Dvojica kňazov údajne mala verejný konflikt na púti v Banskej Štiavnici, kde Pitrof po slovnej výmene s kaplánom kričal pred svedkami, že on je farárom a že ho „ešte nikto nevyhnal“ (DA BB, f. KD – KAM, List J. Havrána Š. Pitrofovi z 20. 9. 1900.). O pokračovaní konfliktu písal detviansky farár na biskupský úrad, v ktorom ozrejmil, že Medvecký vtrhol do jeho izby a začal ho obviňovať z toho, že na spomenutej púti farár presviedčal detvianskych veriacich, aby sa nezúčastnili procesie na Staré Hory, tiež ho – podľa vlastných slov – obvinil z neuhradenia istých finančných pohľadávok. Voči tomu sa Pitrof ohradil a protestoval najmä voči spôsobu Medveckého komunikácie. V liste sa snažil vykresliť, že jeho kaplán je slaboduchý, že ho všade sleduje a problémy, ktoré zažíva on na fare, môžu prekročiť aj jej múry: „Myslím, si, že nielen diecéza bude mať s ním problém, ale čoskoro nejaký liečebný ústav. Od takéhoto ‚expiatela‘ môžeme ešte veľa očakávať“ (DA BB, f. KD – KAM, List Š. Pitrofa J. Havránovi z 18. 9. 1900).

Opisované „sledovanie“ Pitrofa Medveckým možno vysvetliť aj tým, že samotný generálny vikár Havran mohol požiadať kaplána o to, aby vedenie diecézy informoval o farárových návštevách a aktivitách.<sup>7</sup> Aj preto bol neskôr pozývaný na disciplinárne konania s detvianskym farárom ako svedok (A SNM, f. OF AK, sign. AK 30/3, List K. A. Medveckého A. Kmeťovi z 2. 3. 1902). Havran sa v odpovedi na Pitrofovú sťažnosť priklonil na Medveckého stranu. Nijako v nej nereagoval na vznesené obvinenia, ale, naopak, on obvinil detvianskeho farára, že na púti v Banskej Štiavnici podľa viacerých svedkov porušil zákaz kázania, čím vyjadril neposlušnosť biskupovi. Havran bol kritický aj vo veci sporov, zdôraznil, že takýmito konfliktmi dávajú „kazatelia Božieho slova svojim veriacim jed!“. Svoju argumentáciu zakončil kritikou, že Pitrofovi bolo biskupom nariadené, „aby s láskou zaobchádzal s veriacimi a s kaplánmi“, a že sa má v tomto zmysle aj správať (DA BB, f. KD – KAM, List J. Havrána Š. Pitrofovi z 20. 9. 1900). Situácia vo farnosti bola skutočne napätá a polarizovaná, o čom svedčí aj rekurz napísaný na adresu kaplána Medveckého, pod ktorým boli podpísaní niekoľkí farníci (DA BB, PODN 1900, 1897). Jeho plné znenie sa síce nedochovalo, ale poznáme kaplánovu reakciu a námietky na jeho formálne a obsahové nedostatky, ktorými sa obvinený duchovný bránil pred vikárom (DA BB, f. KD – KAM, List K. A. Medveckého J. Havránovi z 13. 8. 1900).

posielané na detviansku faru, ale mali byť adresované novému odberateľovi (LA SNK, f. JŠ, sign. 49 AC 16, List K. A. Medveckého J. Škultétymu zo 4. 1. 1900).

<sup>6</sup> Kontextu jeho konfliktu s banskobystrickými biskupmi sa venujem v: Golian 2021, 136.

<sup>7</sup> Takýto charakter majú niektoré listy K. A. Medveckého adresované vikárovi Havránovi, v ktorých píše o situácii vo farnosti a Pitrofových zlyhaniach. Pozri napr.: DA BB, f. KD – KAM, List K. A. Medveckého J. Havránovi zo 17. 8. 1900.

Odôvodnene možno suponovať, že generálny vikár Havran sledoval podporovaním opozičného postavenia Medveckého voči Pitrofovi svoje záujmy. Zdá sa, že Medvecký svoju pozíciu pred Havranom precenil, a ten sa mu v druhom roku kaplánskeho pôsobenia v Detve začal obracať chrbtom. Následne začal podnikateľ kroky aj voči mladému kňazovi, ktorými sa snažil limitovať jeho „nevlastenecké“ aktivity a protiuhorský „panslavizmus“. Zásadný zlom nastal na prelome jari a leta 1901, keď bol detviensky kaplán v Budapešti kúpiť fonograf, zariadenie na nahrávanie a reprodukovanie zvuku, ktoré využíval na uchovávanie detvienských ľudových piesní.<sup>8</sup> Prácu s ním musel dokončiť v časovom strese, pretože mu bolo nečakane doručené diecézne rozhodnutie, že je po dvoch rokoch preložený. Jeho novým pôsobiskom sa od júna 1901 stalo mesto Krupina (Vestník duchovenský 1901, 151; DA BB, PODN 1901, 1535).

## Príčiny a priebeh núteného opustenia Krupiny

Kňazský život v niekdajšom slobodnom kráľovskom meste mal zásadne iný charakter ako pôsobenie vo vidieckej farnosti na Podpolaní. Medvecký sa v prostredí s mestskou societou mohol ešte intenzívnejšie venovať intelektuálnym aktivitám, v ktorých kľúčovú úlohu zastávala katechetická činnosť, čo farníci výrazne oceňovali (Krajčík et al. 1902a, 48). Podľa vlastných slov týždenne učil až 13 hodín náboženstva (A SNM, f. OF AK, sign. AK 30/3, List K. A. Medveckého A. Kmeťovi zo 7. 2. 1902). V štátnej škole katechizoval v dvoch chlapčenských triedach v slovenčine. Išlo o jediné triedy, v ktorých sa nehovorilo v maďarskom jazyku. Ostatné vyučovacie hodiny realizoval len v štátnom jazyku. Okrem štátnej a dievčenskej školy začal z vlastnej iniciatívy vyučovať náboženstvo aj v odbornej škole. Táto prax nemala v Krupine tradíciu, ale Medveckého návrh podporil riaditeľ školy aj miestny farár Izidor Machovič. Na rozdiel od svojich predchodcov bol zvolený za notára dievčenskej školy, čo nebolo pre krupinských kaplánov zvykom (DA BB, f. KD – KAM, List K. A. Medveckého K. Rimelymu z 6. 2. 1902). Medvecký sa do katechetikkej práce vložil veľmi intenzívne, evidentne ho práca so žiakmi naplňovala, keďže už po krátkom čase za katedrou si vedel predstaviť, že by miestnu cirkevnú školu mohol viesť ako riaditeľ (A SNM, f. OF AK, sign. AK 3/13, List A. Kmeťa K. A. Medveckému z 8. 2. 1902).<sup>9</sup> Kňazskú prácu v Krupine dopĺňala aj príprava detí k prijatiu sviatostí Eucharistie a zmierenia. Okrem toho článkami aktívne prispieval do krupinského denníka, ktorými sa podľa vlastných slov „snažil prispieť ku kresťanskému duchu v meste“ (DA BB, f. KD – KAM, List K. A. Medveckého K. Rimelymu z 6. 2. 1902).

Aj napriek celému spektru aktivít, ktoré v meste podnikal, pozícia mladého kaplána nebola pred krupinskou reprezentáciou a prouhorskými vlasteneckými mešťanmi vonkoncom stabilná. Medvecký bol vnímaný ako proslovensky orientovaný kňaz, ktorý navštevuje „panslávské“ podujatia a kontaktuje sa s čelnými predstaviteľmi slovenského národného hnutia. Keď na svadbu Jána Cablka zavítali do mesta Pavol Mudroň, Svetozár Hurban Vajanský a Andrej Halaša, kaplán sa s nimi srdečne zvitál aj pred očami „neprajných“ mestských úradníkov (Medvecký 1935, 39). Ďalším nevlasteneckým krokom bola jeho účasť na zasadaní Muzeálnej slovenskej spoločnosti (ďalej MSS) v Turčianskom Sv. Martine, na ktorom predniesol vlastný referát o ľudovom umení v Detve. A v meste bol v aktívnom pracovnom a priateľskom styku s advokátom a slovenským publicistom Jozefom Františkom Strakovičom a správcom ľudovej vyššej školy a aktivistom kultúrnych a svetových podujatí Michalom Matunákom (LA SNK, f. LR, sign. M 89 C 9, Listy K. A. Medveckého L. V. Riznerovi z 26. 10. 1901 a 28. 11. 1901).

<sup>8</sup> Kontext kúpy a používania fonografu pozri: Golian 2021, 142-145.

<sup>9</sup> Pozícia bola uvoľnená po preložení dovtedajšieho riaditeľa Michala Matunáka do Brezna.

Ako na sklonku života v memoároch uviedol, tieto jeho aktivity mu nevedeli krupinskí „*maďaróni*“ odpustiť. Preto skutky a vyjadrenia národne nespoľahlivého kaplána boli pod dôsledným drobnohlľadom. Po mesiacoch sa predsa objavila zámienka na vyvolanie perzekúcie, ktorá súvisela s Medveckého pôsobením v miestnej škole. Konflikt podľa jeho slov spôsobilo nedorozumenie, keď za ním istá učiteľka Winklerová poslala žiačku s odkazom, že bude deti učiť náboženstvo v maďarčine. Medvecký bol ponorený do iného rozhovoru a na odpoveď sa nemohol sústrediť, preto iba stručne žiačke povedal, aby išla naspäť do školy, kam sa on o chvíľu vráti, a k výučbe sa vyjadří. Malé dievča však tieto slová učiteľke interpretovalo tak, že jej kaplán odkazuje, aby sa mu nemiešala do právomocí, za čo sa urazila a išla sa na neho sťažovať správkyni školy. Tá po predvolaní Medveckého s cieľom urovnať spor zistila, že išlo o nedorozumenie. Konflikt o neučení náboženstva v štátnom jazyku však žil už svojím životom. Winklerová protestovala u notára Paczolaya, ktorý o opovážlivosti kaplána informoval diecéznu cirkevnú vrchnosť v Tekovskom Sv. Križi, dnešnom Žiari nad Hronom (Medvecký 1935, 40). Pre generálneho vikára Jána Havrana to stačilo, aby kaplána za tieto protiuhorské kroky z mesta preložil. Po vypočutí svojich „*veľmi spoľahlivých zpravodajcov a zpravodajkyne*“, ktorí cirkevnej vrchnosti reprodukovali novinky o protivlasteneckých aktivitách vo farnosti, informoval o Medveckého preložení do inej farnosti (Kmeť – Osvald 1902, 1).

Po rozpútaní konfliktu s Winklerovou a následnom doručení dekrétu o preložení kaplán reagoval listom adresovaným biskupovi Rimelymu, v ktorom sa pokúšal objasniť situáciu a obhájiť svoju nevinu. V dikcii listu zdôrazňoval, že zdôvodnením svojho pohľadu nijako nechce predstaveného diecézy uraziť, len považuje za dôležité uviesť žalobu na pravú mieru a chce byť vždy biskupovi poslušný a dodržiavať jeho nariadenia. K predmetu žaloby sa vyjadril, že náboženstvo vyučoval v štátnom jazyku vždy horlivo a dodržiaval stanovené podmienky katechéz, pričom v slovenčine učil len v dvoch vopred určených triedach. Podčiarkol, že v meste neotváral žiadne národnostné spory a ani nijako inak nekonal voči uhorskej vlasti. V zaslanej argumentácii sa odvolával na krupinské authority, ktoré mohli jeho tvrdenia dosvedčiť. Medzi nich rátal krupinského farára, ktorý súhlasil už so samotným napísaním listu. Rovnako s prácou kaplána boli spokojní viacerí predstavení mesta a miestna inteligencia a ako svedkov v obžalobe predvolával riaditeľa štátnej školy, riaditeľku dievčenskej školy, celý učiteľský zbor a niektorých predstaviteľov mesta. List zakončil odovzdaním sa do biskupovej jurisdikcie slovami „*poslušne sa vydávam do Vašich rúk*“ a prosil ho, aby sa o celej záležitosti informoval u svojho „*principála a vedenia mesta*“ (DA BB, f. KD – KAM, List K. A. Medveckého K. Rimelymu z 6. 2. 1902).

Proti hrozbe preloženia Medveckého z krupinskej fary sa aktívne postavili aj miestni obyvatelia, medzi ktorými sa okrem katolíkov objavili aj evanjelici. Protestovali aj voči autorovi obžaloby, a to dokonca tak, že na dome notára Paczolaya vytĺkli okná (Medvecký 1935, 40). Ďalšie kroky boli už taktnejšie, biskupovi adresovali list, v ktorom stotrinásti farníci podpismi deklarovali nesúhlas s preložením kaplána a žiadali možnosť audiencie u pastiera diecézy, pri ktorej by mu vysvetlili pomery v meste a bránili Medveckého. V odpovedi na žiadosť sa však dočítali, že biskup nemôže prijať žiadnu návštevu, pretože jeho rezidencia je „*v upratovaní*“. Autor úradného listu generálny vikár Havran tiež uviedol, že agitovanie v prospech kaplána je „*daromným unúvaním*“. Farníkov táto odpoveď neodradila a vycestovali na troch vozoch do svätokrížskeho biskupského paláca (Kronikár 1902b, 2).

Deputáciu šestnástich Krupinčanov viedli zástupcovia farského, mestského, školdozorného a slúžnovského úradu. Do biskupského paláca priniesli prosbopis, v ktorom žiadali ponechanie Medveckého vo farnosti. Dokument podpísali tridsiati reprezentanti mesta vrátane mešťanostu a na listine bolo spolu stodvanásť podpisov mužov. V biskupskom paláci ich prijal vikár Havran, ktorý im oznámil, že zbytočne merali cestu, že ich biskup prijať nemôže a o preložení kňaza je už rozhodnuté. Zhromaždenie deklarovalo, že ak nebudú predvedení pred Rimelyho, telegramom

budú informovať viedenskú nunciatúru so žiadosťou o zakročenie. Následne Havran prijal deputáciu vo svojej kancelárii, začal vysvetľovať, prečo rozhodol o Medveckého preložení. Ťažiskovou príčinou bola kúpa fonografu a účasť na zasadnutí spolku Živena, ktorý „od Rusa dostáva peniaze, ruble za to, aby od uhorskej vlasti mohol odtrhnúť občanov Slovákov, Poliakov a spolu s Čechmi spojiť a tak jeden štát utvoriť“. Krupinskí farníci vysvetlili, že Živena vykupuje výšivky chudobných žien, čím pre nich „zárobok zabezpečuje“ a na zasadnutiach sa o politike nediskutuje (Krajčík et al. 1902a, 47-48).<sup>10</sup>

Po vyhrotení situácie boli zástupcovia mesta a farnosti pripustení pred biskupa. Ten na nich pôsobil dezorientovaným dojmom, keďže o žiadnej sťažnosti a preložení Medveckého nič nevedel. Keď mu Krupinčania stručne zhrnuli, že je obvinený z panslavizmu a účasti na zasadnutí spolku Živena, biskup aj za prítomnosti vikára Havrana len mávol rukou a povedal: „*však ja vám ho nahám , ani vám ho neberiem; veď je to dobrá duša, poznám ho*“ (Krajčík et al. 1902a, 48). Deputácia ďalej rokovala ešte s vikárom, ktorý aj ďalej tvrdil, že Medvecký je panslávom a že číta panslávske noviny a literatúru. Za „panslavistický“ označil aj preklad *Katolíckeho ľudového schematizmu*, ktorý vyšiel v úvodných rokoch 20. storočia v Spolku sv. Vojtecha.<sup>11</sup> Stanoveným konsenzom bolo, že krupinský kaplán nemal byť preložený minimálne do synodálnych skúšok, ktoré mal absolvovať o štyri mesiace neskôr. Na otázku autorstva žaloby na Medveckého vikár v hlbokkej defenzíve pred demonštrujúcim davom vyslovil, že za aktom stál hlavný župan a podžupan Hontianskej župy. Po návrate členovia deputácie oboch úradníkov s týmto tvrdením konfrontovali, ale tí deklarovali, že žiadne kroky v tejto veci nepodnikli, čím sa dokázalo, že vikár evidentne nehovoril pravdu (Kronikár 1902b, 2). Preto Krupinčania urýchlene spísali ďalší prosbopis za ponechanie Medveckého, v ktorom podali svedectvo o kaplánovej nevine aj predseda dievčenskej školy Jozef Libertínyi a správkyňa školy Mária Köglová (Krajčík et al. 1902b, 94).

Žiadosť Havrana neprinútila, aby dodržal sľub o ponechaní kaplána. Už po niekoľkých dňoch prišiel do Krupiny dekrét o jeho preložení do farnosti Jastrabá (DA BB, PODN 1902, 304). Podľa medializovaných informácií Medvecký mal „urýchlene“ farnosť opustiť a do troch dní mal prísť do Krupiny iný kaplán (Áthelyézes 1902, 2). Jeho náhradou v meste bol Ján Brezina, ktorý dovtedy pôsobil v Banskej Bystrici (ARKFK, Historia domus II, 183). Turbulencie okolo mladého kaplána sa spustili v kontexte jeho verejnej prezentácie nahrávok z fonografu v auguste 1901 v Turčianskom Sv. Martine. Generálny vikár podnietil vyšetrovanie, ktoré malo preukázať Medveckého protištátnu činnosť a presadzovanie panslavizmu. Rodák z Oravy bol obvinený z toho, že zariadenie na nahrávanie zvuku bolo kúpené za ruské peniaze a zaznamenávaním „*panslávskeho piesní podnecuje protištátne kroky*“ (Pánszláv fonográf 1902, 8). Definitívne preloženie na nové pôsobisko bolo zdôvodnené tým, že sa nesprával ako správny „*vlastenec*“. A nové pôsobisko malo zabezpečiť, aby sa odpútal od „*nacionalistického prostredia*“ (DA BB, PODN 1902, 335). Toto zdôvodnenie ho podľa vyjadrenia adresovanému A. Kmeťovi ešte viac povzbudilo k tomu, že zostáva „*patriotom*“, ale nie podľa predstavy biskupa a uhorských politikov, ale tak, „*ako mi to moje svedomie a srdce diktuje*“. Podľa ďalšieho znenia listu náhle preloženie nebral tragicky a uviedol, že na „*podobné nezdary*“ si musí privykať, lebo uhorskí vlastenci budú ostražití, pokiaľ ide o jeho konanie, i naďalej (A SNM, f. OF AK, sign. AK 30/3, List K. A Medveckého A. Kmeťovi zo 7. 2. 1902).

Omnoho viac sklamaní z rozhodnutia vikára zažívali obyvatelia mesta. Tí na rozlúčku s kaplánom zorganizovali stretnutie spojené s hostinou a viacerí kaplána vyprevadili až do Zvolena (Medvecký 1935, 41). Podľa krupinských novín *Korpona és vidéke* miestny kaplán

<sup>10</sup> List Krupinčanov v mierne upravenej verzii bol publikovaný aj v: Krajčík et al. 1902b, 92-94.

<sup>11</sup> Schematizmus od rakúskeho teológa Franza Spiraga, pôsobiaco v Trutnove, preložil do slovenského jazyka Štefan Mišík. Tieto slová J. Havrana boli poburujúcou urážkou, na ktorú upozorňoval celý stredo-európsky katolícky diskurz (Osobné 1902, 52). Komplexnejšiu argumentáciu pozri: Osvald 1902, 9-11.

opustil centrum Hontu 20. februára 1902 (Áthelyézes 1902, 2). Nové pôsobisko, malá dedinka Jastrabá, ležiaca v kremnických vrchoch, ho malo izolovať od národoveckých aktivít, čo malo byť pre neho osobitným trestom. Po rokoch spomínal, že táto zmena pôsobiska predstavovala sťahovanie „z najľepšej stanice na najhoršiu“ (Medvecký 1935, 40).

## Dohra krupinského preloženia a preloženie do „akejsi brdárky“

Generálny vikár Havran nepovažoval preložením Medveckého z Krupiny trest za ukončený. Len niekoľko dní po príchode do Jastrabej bol mladý kaplán predvolaný do Tekovského Sv. Kríža, sídla biskupa, aby vystupoval ako svedok v procese s bývalým farárom z Detvy Štefanom Pitrofum. Po zasadaní konzistoriálnej rady si vikár mladého kaplána zavolať na súkromný rozhovor, ktorý Medvecký opísal v liste Andrejovi Kmeťovi: „Poobjímal ma čo najsrdečnejšie, a po krátkom indifferenčnom rozhovore začal mi lichotivo dohovárať, prečo som to spravil, prečo som šiel na Živenu. Že on by konečne nič proti tomu nemal, lež že s tým obťažujem p. Biskupovo polozenie. Že som si s tým veľmi poškodil, lebo nedostanem žiadnu faru, keďže naše fary sú skoro všetky erárne, že som zapísaný do čiernej knihy.“ Vikár explicitne deklaroval, že pre Medveckého nádej na vylepšenie pozície v diecéze ešte žije. Pozíciu by si zásadne mohol zlepšiť po tom, ako by sa dištancoval od predstaviteľov slovenského národného hnutia, ukončil by publikovanie v slovenskom jazyku, písal len po maďarsky, a prestal by cestovať na podujatia do Turčianskeho Sv. Martina (A SNM, f. OF AK, sign. AK 30/3, List K. A. Medveckého A. Kmeťovi z 2. 3. 1902).

Na Havranovu ponuku nemohol Medvecký inak reagovať, iba zreteľným odmietnutím. Bol si totiž vedomý, že v očiach vikára nikdy nebude pravým uhorským patriotom, a preto od neho nemôže očakávať ústupky (A SNM, f. OF AK, sign. AK 30/3, List K. A. Medveckého A. Kmeťovi zo 7. 2. 1902). Medvecký v odpovedi uviedol, že vzhľadom na „vlastenectvo Slovenskej národnej strany [...] a úprimnú snahu občanov tejto vlasti večne i časne oblažiť“ nemôže inak konať a to je cieľom jeho života. Eklatantne zdôraznil, že na ponuku lepšej fary či iných výhod v diecéze „nereflektuje“ (A SNM, f. OF AK, sign. AK 30/3, List K. A. Medveckého A. Kmeťovi z 2. 3. 1902).

Po dvoch mesiacoch od preloženia do Jastrabej sa do sídla biskupa vybral Medvecký z vlastnej iniciatívy po tom, ako sa dozvedel, že vikár o ňom rozširuje, že sa mu vyhýba. Kapláni rozhodne nechýbala odvaha, keďže mohol očakávať, že stretnutie sa nebude niesť v priateľskej atmosfére. Keď sa obaja aktéri stretli, starší z nich sa okamžite na diecézneho kňaza „osopil, že ako sa mu opovážil pred oči predstúpiť“ (A SNM, f. OF AK, sign. AK 30/3, List K. A. Medveckého A. Kmeťovi z 5. 5. 1902). Havran reagoval na kritický článok Františka R. Osvalda publikovaný v *Literárnych listoch*, v ktorom autor označil biskupského vikára za hlavného iniciátora nespravodlivého Medveckého preloženia z Krupiny.<sup>12</sup> Vo vypätej atmosfére Medvecký opäť zachoval pokojnú, ale suverénnu reakciu, v ktorej vikárovi argumentoval, že on s článkom nie je nijako spojený, ale pritom mu pripomenul, že to bol práve Havran, kto pred Krupinčanmi nespravodlivo osočoval Spolok sv. Vojtecha a náboženskú publicistiku písanú v slovenčine (A SNM, f. OF AK, sign. AK 30/3, List K. A. Medveckého A. Kmeťovi z 5. 5. 1902).

Pôsobenie v Jastrabej malo absolútne disparátne kontúry ako život v mestskej farnosti. V článkoch tematizujúcich okolnosti jeho vynúteného preloženia bola farnosť charakterizovaná ako „akási brdárka“, teda zabudnuté miesto, odstrihnuté od okolia bez podmienok na dôstojný život (Kronikár 1902a, 3). Nový kaplán napriek neprijemnej atmosfére, v ktorej musel vymeniť Krupinu za dedinu, dúfal, že mu zostane viac času na tvorivú prácu, na ktorú mu pre mnohé pastoračné a pedagogické povinnosti nezostávalo mnoho času (A SNM, f. OF AK, sign. AK 30/3, List

<sup>12</sup> Pozri: Osobné 1902, 52.



K. A. Medveckého A. Kmeťovi zo 7. 2. 1902). Blízky spolupracovník Andrej Kmeť ho povzbudzoval, že sa iste v novej farnosti „nestratí“ a ako na jednu z možností na vedeckú prácu ho upozorňoval na využívanie fonografu, ktorý by z málo známeho regiónu mohol priniesť zaujímavé poznatky (A SNM, f. OF AK, sign. AK 3/13, List A. Kmeťa K. A. Medveckému z 8. 2. 1902). Tvorivá časť práce však mala viaceré prekážky. Len krátko po nastáňovaní sa na faru sa miestny notár Boldiš začal o Medveckého a jeho aktivity intenzívne zaujímať. Prehľadával jeho knižnicu a rozmanitými spôsobmi mu „strpčoval život“ (Medvecký 1935, 41). Pôsobenie v novej farnosti malo aj ďalšie úskalie, a to finančné ohodnotenie kaplána. Oproti kňazskej službe v Krupine príjmy 27-ročného kaplána výrazne klesli. Išlo pritom o paradox, lebo v hornatej farnosti si pastoračné povinnosti vyžadovali viac času a fyzickej námahy (Slasti slováckeho kněžstva 1902, 4).

Vzhľadom na tieto okolnosti sa mladý klerik snažil z Jastrabej dostať na inú farnosť. Jeho najbližší spolupracovníci zhodne charakterizovali hornatú farnosť ako miesto, z ktorého Medveckého treba vyslobodiť (A SNM, f. OF AK, sign. AK 3/13, List A. Kmeťa K. A. Medveckému z 12. 6. 1902). Kaplán sa pokúsil podniknúť kroky, ktorými by skrátil pôsobenie v kremnických vrchoch, preto v polovici roka 1902 sa uchádzal o uvoľnené miesto v Trubíne. Na jeho žiadosť však z biskupského úradu neprišla žiadna oficiálna odpoveď. Iba z kuloárnych zdrojov sa dozvedel, že ho trubínsky farár Jozef Szepessy odmietol ako potencionálneho kaplána s vyjadrením, že „pred takým panslávom zavre svoje dvere“ (A SNM, f. OF AK, sign. AK 30/3, List K. A. Medveckého A. Kmeťovi z 29. 8. 1902). Averzia voči „panslávskemu“ kňazovi teda prenikla z najvyšších poschodí banskobystrickej cirkevnej hierarchie aj na nižšie. Medvecký už bol „popísaným listom“, s ktorým udržiavať priateľské väzby začínalo byť politicky nežiaduce.

## Záver

Exkurz do prvých rokov kňazského pôsobenia Karola Antona Medveckého prináša viacero rovin, v ktorých možno interpretovať každodenný život kňaza v Hornom Uhorsku na začiatku 20. storočia. Pri hľadaní príčin vzniku konfliktov Medveckého s cirkevnými predstaviteľmi musíme ísť ešte do obdobia pred kaplánovou vysviackou. Banskobystrický seminár, kam mladý klerik prišiel, bol silno maďarizujúcim prostredím, ktorého vedenie sa pokúšalo o eliminovanie všetkých prejavov nezhodujúcich sa s národnostnou politikou Uhorska. Medvecký sa pritom do národopisnej a publikačnej činnosti zapájal už niekoľko rokov pred príchodom do Banskej Bystrice (Golian, 2021, 135). Jeho „nevlastenecké“ aktivity naberali na intenzite po vysvätení za kňaza, a preto sa úvodné nezhody objavili už v prvom pôsobisku, v Detve. Len pol roka po príchode do vidieckej farnosti veľmi agilne rozširoval slovenské noviny a motivoval veriacich, aby si ich predplácali a čítali (LA SNK, f. JŠ, sign. 49 AC 16. List K. A. Medveckého J. Škultétymu zo 4. 1. 1900).

Konflikt s miestnym farárom Štefanom Pitrofom začal ako stret disparátnych stanovísk na národnostné a jazykové otázky. Zakrátko sa však rozšíril na témy pastorácie veriacich či spravovania farnosti. Na intenzite mu pridával vtedajší najvplyvnejší muž diecézy, generálny vikár Ján Havran, ktorému Medveckého „panslavizmus“ spočiatku neprekážal. Práve naopak, využíval ho na živienie napätia v detvianskej fare a vyvíjanie tlaku na soka Pitrofa. Situácia sa zmenila Medveckého zintenzívnenou činnosťou v slovenskom národnom hnutí a národopisnom výskume. Bodom zlomu bola kúpa fonografu a najmä verejné prezentovanie nahrávok slovenských piesní na zasadaní MSS. To už bol Medvecký kaplánom v Krupine, kde sa cítil veľmi komfortne. Generálny vikár Havran sa preto snažil mladého kaplána potrestať tým, že ho preloží do zabudnutej farnosti. Tým sledoval, že Medveckého prinúti rezignovať z jeho voľnočasových aktivít.

Je veľmi pozoruhodné, aký verejný a mediálny ošiaľ vznikol po tom, ako sa Havran pokúsil Medveckého preložiť. Okrem vykonštruovaného obvinenia učiteľky Winklerovej vo verejnom

diskurze zanechali najvýraznejšie stopy šokujúce konšpirácie, v ktorých bol Medvecký prezentovaný ako ruský agent rozvracajúci monarchiu. Na jeho stranu sa postavili bardi slovenského národného hnutia Andrej Kmeť a František Richard Oswald a o spore mladého kaplána a generálneho vikára sa mohli čitatelia oboznámiť vo viacerých slovenských, českých i v maďarských novinách. Preloženie z Krupiny do Jastrabej nebolo konečným trestom. Vedenie diecézy Medveckému pohrozilo, že ak sa nevzdá „*panslávskych velcov*“, môžu prísť aj ďalšie následky (Medvecký 1935, 40). Mladý kaplán sa nevzdal a napriek nepríjemnej skúsenosti, v ktorej fonograf bol „*príčinou všetkého nešťastia*“, pokračoval v získavaní slovenských nahrávok aj ďalej (A SNM, f. OF AK, sign. AK 3/13, List A. Kmeťa K. A. Medveckému z 28. 8. 1902).

Medvecký vo vlastnoručnom životopise z roku 1920 uviedol, že príčinou jeho prenasledovania v diecéze boli všetky „*vedecké práce, ktoré mu získali nepriateľov i prenasledovania zo strany maďarských cirkevných i svetských mocnárov*“ (A SSV, sign. Fasc. 23/21). S tým možno súhlasiť, veď na základe analýzy prameňov vieme uviesť príklady cirkevných i svetských oponentov zo začiatku 20. storočia. Na druhej strane je však nevyhnutné zdôrazniť, že eskalácii napätia prispieval aj ústredný aktér predchádzajúcich riadkov. Jeho nekompromisný postoj bol viditeľný v konflikte s farárom Pitrofom či v komunikácii s krupinskou učiteľkou Winklerovou. Nie je však pravdepodobné, že ak by v oboch konfliktoch zachoval zmierlivejšie stanovisko, bola by jeho pozícia pred generálnym vikárom Havranom výhodnejšia.

## REFERENCES

### Archival Sources

- Archív Rímskokatolíckej farnosti Krupina (ďalej ARKFK), Historia domus II. 1800 – 2008.
- Archív Slovenského národného múzea, pracovisko Martin (ďalej A SNM), fond (ďalej f.). Osobný fond Andreja Kmeťa (ďalej OF AK), signatúra (ďalej sign.) AK 30/3.
- A SNM, f. OF AK, sign. AK 3/13.
- Archív Spolku Sv. Vojtecha v Trnave (ďalej A SSV ), sign. Fasc. 23/21, Karol Anton Medvecký, Vlastný životopis.
- Diecézny archív Banská Bystrica (ďalej DA BB), f. Kňazi diecézy, zložka Karol Anton Medvecký (ďalej KD – KAM).
- DA BB, Protocolli Officii Dioecesani Neosoliensis pro Anno Domini (ďalej PODN) 1899 – 1905.
- Literárny archív Slovenskej národnej knižnice v Martine (ďalej LA SNK), f. Jozef Škultéty (ďalej JŠ), sign. 49 AC 16.
- LA SNK, f. Ludovít Rizner (ďalej ER), sign. M 89 C 9.
- Áthelyézes. 1902. Áthelyézes. In Korpona és vidéke 7/8, 23. 2. 1902, 2.*
- Kmeť, Andrej – Oswald, Fr. R. 1902. Veľkomožnému a vysokodôstojnému pánu Msgr Jánovi Hawránovi, kanoníkovi, generálnemu vikárovi biskupskému v Tekovskom Sv. Kríži. In Národné noviny 33/35, 25. 3. 1902, 1.*
- Krajčík, Ján et al. 1902a. Dopisy. In Katolícke noviny 53/6, 1902, 47-49.*
- Krajčík, Ján et al. 1902b. In Ludové noviny 6/12, 1902, 92-94.*
- Kronikár. 1902a. Z bežných vecí. (Pán veľkomožný Havran). In Národné noviny 33/60, 27. 5. 1902.*
- Kronikár. 1902b. Z bežných vecí. (Havraniáda). In Národné noviny 33/96, 19. 8. 1902, 2.*
- Osobné. 1902. Osobné. In Literárne listy 12/5, 1902, 52.*
- Osobné z biskupstva b. bystrického. 1899. Osobné z biskupstva b. bystrického. In Katolícke noviny 50/19, 1899, 151.*

- Osvald, František, R.* 1902. Priateľské slovo. Velebnému kňazskému okresu sv. krížskemu v bystrickom biskupstve. 1902.
- Pánszláv fonográf.* 1902. Pánszláv fonográf. In *Budapesti Hirlap* 22/88, 30. 3. 1902, 8.
- SDN.* 1878. Schematismus Dioecesis Neosoliensis pro Anno MDCCCLXXXVIII. Neosolii [1879].
- SDN.* 1880. Schematismus Dioecesis Neosoliensis pro Anno MDCCCLXXX. Neosolii [1881].
- SDN.* 1884. Schematismus Dioecesis Neosoliensis pro Anno MDCCCLXXXIV. Neosolii [1885].
- SDN.* 1887. Schematismus Dioecesis Neosoliensis pro Anno MDCCCLXXXVII. Neosolii [1888].
- SDN.* 1900. Schematismus Dioecesis Neosoliensis pro Anno 1900. Banská Bystrica [1900].
- Slasti slováckeho kněžstva.* 1902. Slasti slováckeho kněžstva. In *Lidové noviny* 10/186, 14. 8. 1902, 4.
- Vestník duchovenský.* 1901. (Vestník duchovenský). In *Katolícke noviny* 52/16, 1901, 151.

## Secondary Sources

- Golian, Ján.* 2015. Zrod a cesty monografie Detva z pera Karola Antona Medveckého. In *Kniha 2015*. Martin, 355-383.
- Golian, Ján.* 2017a. Obraz Detvy a jej obyvateľov v literárnych prameňoch v druhej polovici dlhého 19. storočia. In *Slovenský národopis* 67/1, 39-64.
- Golian, Ján.* 2017b. Pútnik národného života. Karol Anton Medvecký. In *Golian, Ján – Molda, Rastislav* (eds.). (ne)známe príbehy. Banská Bystrica, 144-175.
- Golian, Ján.* 2021. „Starí učia mladých lietať!“ Vplyv Andreja Kmeťa na formovanie Karola Antona Medveckého v úvodnej dekáde 20. storočia. In *Kultúrne dejiny* 12/Supplement, 132-163.
- Golian, Ján.* 2022. „Neznesiteľná“ farnosť ako spôsob perzekúcie kňaza v Hornom Uhorsku na začiatku 20. storočia. Prípád Karola Antona Medveckého v Bacúrove. In *Studia Theologica* 24/3, 57-79.
- Holec, Roman.* 2019. Andrej Hlinka. Otec národa? Bratislava.
- Jurčišinová, Nadežda.* 2019. Život a pôsobenie slovenského katolíckeho kňaza Štefana Mišíka na Spiši koncom 19. a začiatkom 20. storočia. In *Historia Ecclesiastica* 10/1, 129-148.
- Marták, Michal.* 2022. Karol Anton Medvecký v slovenskej politike po roku 1918. In *Disputationes Scientificalae Universitatis Catholicae In Ružomberok* 22/1, 15-31.
- Medvecký, Karol Anton.* 1920. Cirkevné pomery katolíckych Slovákov v niekdajšom Uhorsku. Ružomberok.
- Medvecký, Karol Anton.* 1935. Z mojich rozpomienok k šesdesiatinám. Trnava.
- Olexák, Peter.* 2019. Florián Tománek – curriculum vitae. In *Olexák, Peter et al.* Florián Tománek. Život a pôsobenie katolíckeho kňaza, politika a publicistu. Ružomberok, 13-75.

JÁN GOLIAN

Mgr. Ján Golian, PhD.  
Catholic University in Ružomberok  
Faculty of Arts  
Department of History  
Hrabovská cesta 1B  
034 01 Ružomberok  
Slovakia  
jan.golian@ku.sk  
ORCID ID: 0000-0001-9756-9997  
WOS Researcher ID: AAX-3683-2020  
SCOPUS Author ID: 57192698030

# WHAT DOES IT MEAN TO BE «AN ORIGENIST»? A CASE OF ALEKSEY KHOMYAKOV<sup>1</sup>

Aleksey Kamenskikh – Vasiliy Kamenskikh

DOI: 10.17846/CL.2022.15.2.139-148

**Abstract:** KAMENSKIKH, Aleksey – KAMENSKIKH, Vasiliy. *What Does It Mean to be «an Origenist»? A Case of Aleksey Khomyakov.* The article discusses the hypothesis about alleged «Origenism» of Aleksey Khomyakov, one of the leaders of Slavophile movement in 19th-century Russia. Two versions of this hypothesis, “a strong” and “a weak” one, were offered by Basil (Vadim) Lourié in his works of 1994 and 2020.

For clarification of this hypothesis’ “conceptual context” an attempt was made to discern and conceptualize two main approaches in studies on forms of intellectual heritage reception of Origen of Alexandria, first of all in Russia. The first approach can with some degree of convenience be called “realist”: Origenism within it is considered as some stable philosophical or theological position, interpreted in an extremely broad manner – as a kind of sharp platonization of Christianity, or as an attempt at free philosophizing within Christian tradition. In frameworks of this approach, reception of any element of Origenism by a later thinker intends him accept all the position, makes him an “Origenist” and a Platonist.

Unlike this “realist” approach, the “nominalist” one assumes to consider intellectual heritage of Origen of Alexandria as a complex set of theological and philosophical hypotheses, peculiarities of style – and the personality of the Alexandrian thinker. This approach demands much more delicate treatment of the terms “Origenist” and “Origenism”.

Applied to B. Lourié’s hypothesis about Aleksey Khomyakov’s Origenism, this distinguishing interprets “the strong” version of the hypothesis as “extremely realistic” and “the weak” version as a form of moderate realism, much more nuanced and historically correct. This version states the importance which had an image of Origen’s doctrine framed by August Neander in the second volume of his “General History of the Christian Religion and Church” (1843) for Khomyakov’s theological and philosophical views.

**Keywords:** *Aleksey Khomyakov, Origen of Alexandria, Platonism, Russian philosophy, Slavophiles*

A historian can discern in Russian thought a *doxa* that emerged at least at the last decade of the 19th century and used the name of Origen of Alexandria as a generic term commensurate with almost the entire tradition of Christian philosophy, or at least the tradition of Christian Platonism. For example, in 1895 Amphian Lebedev in a paper devoted to philosophical and theological ideas of a Ukrainian philosopher Gregory Skovoroda directly related these ideas to the tradition of ante-Nicene Alexandrian Christianity (Lebedev 1895). Likewise, some years later Alexander Nikolsky called Vladimir Soloviev “a Russian Origen of the 19th century” (Nikolsky 1902). In fact, arguments used by Nikolsky to prove this comparison are not compelling enough<sup>2</sup>. Origen’s name is used as

<sup>1</sup> The present study is a part of a larger project Nr. 20-68-46021, “Slavophilism in religious and philosophical dialogue,” implemented with a financial support of the Russian Science Foundation.

<sup>2</sup> See the list of these arguments A. Nikolsky (1902, 24.480-483). Critical analysis of Nikolsky’s arguments gives Aleksey Losev (1990, 171-178).



a generic term by Nicolay Berdyaev (1874 – 1948), a famous Russian Christian existentialist: in a series of works (Berdyaev 1992; Berdyaev 1994, 175; Baranova-Shestova, ed. 1981, 304; Berdyaev 1990, 283)<sup>3</sup> the philosopher postulates existence of “Origen’s line” in history of the Christian thought. For Berdyaev, in speculative dimension the notion of this “line” coincides with the possibility of free philosophizing inside the Christian tradition, in ethical and eschatological – with the doctrine of universal salvation: Berdyaev postulates that Origen elaborated the only ethically acceptable version of Christian eschatology “quite free of the sadistic element” (Berdyaev 1990, 283). The example of contemporary historian of philosophy Tatiana Rezvykh, who treats “Origenism” as a slightly Christianized version of (Neo-)Platonism and interprets it so broadly that even the poet Mikhail Lermontov is numbered among the “Origenists” (Rezvykh 2010, 293-295), demonstrates vitality of this *doxa*. Perhaps, such examples of the overly loose use of the term “Origenism” would not deserve to be mentioned, if the real significance of Origen’s ideas for a number of Russian thinkers<sup>4</sup> did not compel us to raise the question of rigorous methodological tools that would allow us to explore the historical forms of reception of Origen’s intellectual heritage in Russia.

These words are fully relevant to a hypothesis about the reception of Origen’s ideas by Aleksey Khomyakov (1804 – 1860), one of the leaders of the Slavophiles movement. The hypothesis was offered by prof. Basil (Vadim) Lourié in 1994 and 2020 (Lourié 1994) and in commentaries to editions of Khomyakov’s theological writings (Khomyakov 1994; Khomyakov 2020). In this short paper we offer our analysis of this hypothesis and estimation of arguments put for its proof.

## METHODOLOGICAL PRELIMINARIES

Before embarking on a discussion of this hypothesis, it is probably worth making a number of general remarks. In order to avoid hasty and imprecise judgments, discussing the history of the reception of the intellectual heritage of Origen of Alexandria in Russian philosophy and theology, it seems reasonable to take into account several questions in each specific case:

1. What are the degree and sources of acquaintance of this Russian author with Origen’s texts? (At the same time, it is clear that the relatively late appearance of Russian translations of Origen’s works<sup>5</sup> cannot be regarded as an insurmountable obstacle to such acquaintance: for example, it is known that some of Origen’s works were in the personal library of Gregory Skovoroda<sup>6</sup>.)

<sup>3</sup> Remarkably, that in the years when Nicolay Berdyaev identifies himself as an “Origenist” – in following the tradition of Christian “religious and philosophical Gnosis” (the letter to Zinaida Gippius, March 1906 – see Berdyaev 1992, 299) and in the accepting of Origen’s idea of universal salvation (the letter to Leo Shestov, April 1924 – see Baranova-Shestova 1983, 290) – he works on the book about Aleksey Khomyakov, in which characterizes the Slavophile thinker as the founder of tradition of original Russian religious philosophy, the predecessor of Feodor Dostoevsky – and of Berdyaev himself (“Khomyakov’s truth passed through Dostoevsky and Soloviev and reached us in a creatively transformed form”, Berdyaev 2007, 437).

<sup>4</sup> We can mention here an early work by Paul Florensky (1904) “Origen’s Περὶ ἀρχῶν as a metaphysical treatise” (Florensky 2005), importance of “the Origen’s line” for philosophical self-determination of Nicolay Berdyaev, using the category ἀποκατάστασις τῶν πάντων – rare in works of Vladimir Soloviev (1912, 77; 1914, 220) and having principal significance in writings of Sergey Durylin (Reznichenko 2010, 442-455), and in later works of Sergiy Bulgakov (1945; 1948), and so on.

<sup>5</sup> It’s not wonderful that *De principiis* became the first of Origen’s works translated into Russian. The commented translation by Nicolay Petrov (1899) was published by Kazan’ spiritual academy in 1899. Sadly, the publication, which was conceived as a multivolume, stopped at the first volume.

<sup>6</sup> See M. Kovalinsky (1894, 14).

2. *In what form* was this reception carried out? Thus, we have to distinguish between academic studies of Origen's works in Russia (alas, relatively few)<sup>7</sup> and various forms of "Russian Origenism" (examples of which can be found in a number of works by Vladimir Soloviev, Sergiy Bulgakov, Nicolay Berdyaev), when Origen's or quasi-Origen's concepts were included into the circle of ideas of one or another Russian author.

3. What are "the markers of Origenism" in the works of one or another author? For example, researchers who postulate "Origenism" of Gregory Skovoroda prove this statement, as a rule, by similarity of the Bible exegesis method, used by the Ukrainian philosopher, with one of Origen. Likewise, Sergiy Bulgakov avoids to mention Origen's name, but founded the eschatological tenets of his later works on the idea of apokatastasis, and so on.

4. Finally, in the history of the reception of Origenism in Russia, a scholar has to take into account the plots linked with the perception of a certain thinker as an Origenist, despite the fact that the actual influence of Origen's ideas on his thought is at least controversial. The latter can be said, again, about Gregory Skovoroda<sup>8</sup>.

## HYPOTHESIS OF A. KHOMYAKOV'S ORIGENISM: A "STRONG VERSION"

All these questions we should take into account during the discussion of B. Lourié's hypothesis on "Origenism" of Aleksey Khomyakov. First of all, this hypothesis is presented in two versions, of 1994 and 2020. In the article "Dogmatic ideas of A.S. Khomyakov" (Lourié 1994), the author sums up the work on the commentary on the theological works of the famous Slavophile and firstly postulates the thesis that Khomyakov makes a theological choice, which places his own theological thought in the field of Origenism. This, according to Lourié, is evidenced already by the first theological works of Khomyakov, published in 1844 and 1846 (the second letter to Palmer and a small treatise "The Church is One"). B. Lourié states that Khomyakov's "Origenism" becomes especially noticeable in the works of the mid and second half of the 1850s – "A few words of an Orthodox Christian about the Western confessions: on one epistle of the Archbishop of Paris (1855)" (the so-called "Brochure II")<sup>9</sup> and "A few more words of an Orthodox Christian about the Western confessions: on different Latin and Protestant writings on the subjects of faith (1858)" (the so-called "Brochure III")<sup>10</sup>.

It is important to notice that Basil Lourié treats the term "Origenism" for a stable metahistorical philosophical and theological position, interpreted in an extremely broad manner – as a form of sharply platonized Christianity; moreover, reception of any element of "Origenism" interpreted in this sense, by a later thinker (Aleksey Khomyakov, in our case) intends him accept *all the position*, makes him an "Origenist" and a Platonist: "Any doctrine, becoming close to the Church, also falls into a special typological series and acquires in it a historical kinship of which its creators are not usually aware" (Lourié 1994, 164). Thus, Lourié finds the evidence of Khomyakov's "Origenism"<sup>11</sup> in his interpretation of faith (through which a connection is established between man and the

<sup>7</sup> The first Russian academic research devoted to Origen was the dissertation "Origen's Teaching about the Holy Trinity" by Vasilij Bolotov (1879).

<sup>8</sup> Statements about "Origenism" of Skovoroda see Lebedev (1895, 170-177); Ern (1912, 64); Men' (2002, 125); Shpet (2008, 115); Malinov (2013, 297-320). The critical analysis of these statements see Kamenskikh (2015, 446-450).

<sup>9</sup> See Khomyakov (1886a).

<sup>10</sup> See Khomyakov (1886b).

<sup>11</sup> Twenty-five years after been shaped in B. Lourié's works of 1994, this "strong version of Khomyakov's Origenism" was accepted and supported by Lubov Petrova in her (Petrova 2019).

Church) as a “moral principle” and in the subsequent deification and ontologization of this “morality”. Since Jesus is interpreted by Khomyakov as “the completely moral being”, it seems fair to interpret the “lack of manifestation” of the moral principle in empiric existence of humans and angels as a measure of their imperfection and to conclude about the necessary sinfulness of humans and angels, which – quantitatively but not qualitatively, – distinguishes them from God (Lourié 1994, 163): “factually, angels and humans are some degrees of the Deity’s degradation; and their participation in the Church is their striving for the unattainable limit of perfection”. In turn, the idea about the “lack of morality”, immanent to human and angelic existence, in comparison with God, leads, according to Lourié, to the thesis of universal angelic-human corporeality: in such a way, the degrees of corporeality correspond with the degrees of sinfulness. So, in accordance with the hypothesis about Khomyakov’s “Origenism” shaped by B. Lourié in 1994, “if sin could disappear completely, then there would be no difference between the Creator and the creature: this outlines the conclusion about the inseparability of creation and sinfulness, elaborated in Brochure III” (Lourié 1994, 165).

We would take the liberty of characterizing this 1994 hypothesis as “a strong version of Khomyakov’s Origenism”. It is logical in its own way, internally consistent, but vulnerable to criticism. Origen, allegedly echoed by Khomyakov, appears here as an almost pure Neoplatonist: “Origen kept the pagan (Neoplatonic) perception of world and man as a kind of scattering of a single god, who alone is a true individual (“henas”); the very idea of the existence of a human person in such a system does not arise” (Lourié 1994, 164)<sup>12</sup>. Meanwhile – considering, of course, that in the third century, of all Christian authors who tried to think philosophically and at the same time be completely free from Platonism, it was, perhaps, only Tertullian who succeeded in it<sup>13</sup>, – the Platonic or Neoplatonic interpretation of Origen’s doctrine looks rather controversial<sup>14</sup>. In Origen’s writings there is no trace of the doctrine of emanation; Origen’s “idea of the existence of a human person” is formulated in an extremely clear way in his doctrine of freedom of choice, which exactly Origen introduced into the circle of Christian thought (Origen. *De principiis*. 3.1<sup>15</sup>). The belief in the “individuality of created beings” is so significant for Origen that he subordinates his entire cosmology and eschatology to it.

B. Lourié’s judgment of Origen’s eschatology<sup>16</sup>, which allegedly postulates “the doctrine of the identity of “the end” and “the beginning”, reducing our salvation only to cleansing from sins” is also vulnerable to criticism. First of all, Origen does not postulate such an identity, he emphasizes the impossibility of a new fall, which makes it incorrect to identify “the end” and “the beginning” – thus, salvation is not reduced only to cleansing from sins, “learning” is added to it<sup>17</sup>. Especially important is the interpretation by Origen of “image” and “likeness” according to which the human

<sup>12</sup> See also Lourié (1994,170): “Origen [...] did not believe in individuality of created beings”.

<sup>13</sup> It could be noticed that with regard to Tertullian’s philosophical experiments, one has to often agree with Etienne Gilson’s assessment about mutual hostility of the African thinker and philosophy (Gilson 1954, 45).

<sup>14</sup> Mark Edwards formulates perhaps the most convincing arguments for considering Origen of Alexandria as an *anti-Platonist* (Edwards 2002). Cf., however, the objections of Ilaria Ramelli, who in her recent article returns to the seemingly disproved hypothesis of the identity of Origen of Alexandria and Origen the Neoplatonist (Ramelli 2017).

<sup>15</sup> Basil the Great then included these chapters of Origen’s treatise in his *Philocalia*.

<sup>16</sup> In a commentary to Khomyakov’s third French brochure (Khomyakov 1994, 395-396).

<sup>17</sup> It’s important to compare the description of “celestial universities” in *De principiis*, 2.11.6-7 (Origène 1978, 364) with pedagogical and therapeutic interpretation of torment in Hell, *De principiis*, 2.10.5-6 (Origène 1978, 384-391).

is created, in Genesis 1:26-27<sup>18</sup>: “man received the honor of God’s image in his first creation, whereas the perfection of God’s likeness was reserved for him at the consummation [...] Man should acquire it for himself by his own earnest efforts to imitate God, so that while the possibility of attaining perfection was given to him in the beginning through the honor of the “image”, he should in the end through the accomplishment of these works obtain for himself the perfect “likeness”<sup>19</sup>. Similar understanding of Origen’s interpretation of “God’s image”, which is correlated with the act of creation of rational spirits in the beginning of the world, and “likeness” which is the ultimate aim of this process we find also in Henri Crouzel’s work (Crouzel 1989, 92-98). Cited above, B. Lourié’s thesis “if sin could disappear completely, then there would be no difference between the Creator and the creature: this outlines the conclusion about the inseparability of creation and sinfulness, elaborated in Brochure III” is also to be estimated as too simplified interpretation of Origen’s doctrine. In the texts of Origen, the difference between God and the totality of created minds is quite clearly postulated; this difference precedes the cosmogonic fall and cannot be removed by the final apocatastasis.

Thus, the “strong version of Khomyakov’s Origenism” should probably be characterized as a variant of the old *doxa* using the term “Origenism” as a generic notion; moreover, this “generic notion” has some kind of reality and can power to turn into “an Origenist” any thinker who submits himself to inner logic of this metahistorical intellectual position. In such a way, Lourié’s “strong version of Khomyakov’s Origenism” manifests itself as a kind of “universalist approach” in intellectual history studies. Perhaps, it ought to be understood as somewhat artificial (excessively strong) – together with the hypothesis about Khomyakov’s «Origenism» itself – if not for the recent research by Basil Lourié.

## A “WEAK” VERSION OF A. KHOMYAKOV’S ORIGENISM

In commentaries to a new edition of A. Khomyakov’s theological works (Khomyakov 2020, 444-505, 601-751) B. Lourié formulates a hypothesis which can be characterized as “a weak version of Khomyakov’s Origenism”. This version is much more nuanced and free from overly straightforward judgments about the “spirit of the system” of Origenism, although it is not completely free from them. So, we cannot agree with interpretation as undoubtedly Origenistic (Khomyakov 2020, 504-505) Khomyakov’s statement about the body of the Church, which in resurrection “will be similar to corporeality of angels” (§ 10 of Khomyakov’s treatise “Church is One”). Really, Origen believed in corporeality of angels, and doctrine of “common corporeality” of angels and humans had principal importance for him: that or another degree of “corporeality” is a general characteristic of all created beings, corrupted by the initial fall in more or less degree. But we do not find in Origen’s writings the statement about reception of *angelic corporeality* by humankind in the resurrection: according to Origen, in the universal restauration angels themselves will be transformed (since their current corporeality is the result of their fallen state)<sup>20</sup>.

The discovery of the most probable source of Khomyakov’s «Origenism» by B. Lourié in 2020 can be considered as an undoubtedly valuable find. The author finds the source in the second volume of “General History of the Christian Religion and Church” (1843) by August Neander<sup>21</sup>. The fact that Khomyakov was familiar with this edition and used it is evidenced by direct quotations in

<sup>18</sup> Origen. De principiis 3.6.1.11-40 (18-25 especially). See Origène (1980, 236-239).

<sup>19</sup> Translation of G.W. Butterworth (Origen 2013, 321-322).

<sup>20</sup> Origen. De principiis 3.6.8-9 (Origène 1980, 250-255).

<sup>21</sup> See Neander (1843, 1070-1087, 1196-1231).

other works of the Russian philosopher (so called “The first French brochure”, Khomyakov 2020, 29-144).

Two important arguments put forward by Lurié merit attention:

1) Khomyakov in his “The second brochure” says that the creation of the sensible world precedes the universal fall – but Neander considers this very concept to be the original teaching of Origen and devotes a special extensive note to this issue (Neander 1843, 1076-1077)<sup>22</sup>.

2) Origen’s doctrine of the fall of “minds” is expounded by Neander (1076-1078) using the characteristic vocabulary that will be preserved in Khomyakov: in Neander in German “minds” – *Intelligenzen*, in Khomyakov in French – *intelligences* (in Origen in Greek was *νόες*, in the Latin translation of Rufinus – *intellectus*). If Khomyakov had not been guided by Neander, then it is quite (or even more) likely that he would have chosen *intellects* as a French term<sup>23</sup>. Someone might argue that this “lexicographic argument” is not strong enough: probably, both Neander and Khomyakov mean De principiis 2.2.1-2 (Origène 1978, 246-249) – a text that remains only in Latin version of Rufinus and echoes in such a way Rufinus’ manner of translation (in other cases, in Origen’s texts Latin *mens* corresponds to Greek *νοῦς*). However, we tend to agree with Lourié: his argument is connected not with the Latin term used by Rufinus for Greek *νοῦς* (it is not important really, whether Rufinus used *mens* or *intellectus*), but with probable terminological dependence of Khomyakov on the exposition of Origen’s teaching by Neander; “*intelligences*” (not “*intellects*”) in French text of Khomyakov may be evidence of a German mediator in Khomyakov’s reception of Origen.

However, if Khomyakov, following Neander’s interpretation of Origenism, accepts the possibility of a corporeal and at the same time sinless state of creation (before the universal fall), then what remains of the “strong version”, i.e. from Lourié’s hypothesis of 1994, which based all Khomyakov’s “Neo-Origenism” on the identity of the corporeal and the sinful?

Besides, comparing the “most Origenist” text of Khomyakov’s “The second Brochure”<sup>24</sup> with the sections devoted to Origen’s teaching in Neander’s work, we are faced with a significant difficulty. Indeed, Khomyakov speaks of the “finite minds” endowed with free will, and of the world of sensual and intelligible manifestations of God that is open to them. This, as well as the thesis of the subsequent “removal” of these created minds from God, could indeed be interpreted as the reception of Origenism in Neander’s interpretation. But Khomyakov introduces a thesis which does not correspond nor to text of Origen, neither to one of Neander: he writes about the *initial hierarchical* order in the world of created minds, and about two stages and forms of fall corresponded to this hierarchical structure. A certain higher kind (or some representatives of this kind: the text can be interpreted in both ways) of these minds commit the fall on their own, “others, placed in a lower position, have moved away from their Creator by an act also free, but caused by the temptation from outside”<sup>25</sup>. Further, since Khomyakov says that only these second “received the promise of redemption and forgiveness”, due to their lesser fault, we can conclude that the fall of “the first kind” is final and irrevocable. Thus, the eschatological perspective proposed here does not at all imply apocatastasis – without which, it must be admitted, it is rather difficult to

<sup>22</sup> See Khomyakov (2020, 704).

<sup>23</sup> See Khomyakov (2020, 704).

<sup>24</sup> We say, first of all, about the “theologian and historical” passage of the second volume of Khomyakov’s works, published in 1886 that begins from “От начала творения Бог открыл Себя созданным существам целым миром проявлений” [From the beginning of creation God manifested Himself to the created beings by the whole world of manifestations...] and ends with “и всякая слава Ему принадлежит во веки веков” [... and all the glory belongs to Him forever and ever] (Khomyakov 1886a, 121-122).

<sup>25</sup> See Khomyakov (1886a, 121).



talk about *any* Origenism. Further, since Khomyakov directly says (Khomyakov 1886a, 122) that with the revelation of Christ “the bliss of those who avoided falling, only because they were not tempted, was justified and replenished” (i.e., not all representatives of the “first kind” of created minds have fallen), we have to conclude that in the complex of Khomyakov’s concepts there was no the idea of *the universal fall* as an event that initiates the world process.

So: 1) Khomyakov’s postulate about the *initial hierarchy* among the created rational beings (which correspond seemingly to angels and humans), 2) the fall (irrevocable) of *only some part* of “angels” and (with possibility of redemption) “humans” tempted by this fall, and 3) lack of teaching about the “restoration of everything” inevitable in the eschatological perspective – in our opinion, make the interpretation of the discussed Khomyakov’s passage in the terms of “Origenism” difficult.

What we really have in Khomyakov’s texts? – 1) doctrine of the multitude created “finite minds” endowed with free will and of the fall of part of them, caused by undue use of this free will; 2) the probable acquaintance of Khomyakov with Origen’s teaching as presented by A. Neander. Is this enough to draw a conclusion about Khomyakov’s “Origenism”? Hardly. – On the other hand, nothing prevents us from seeing in Khomyakov’s constructions the general logic of “*biblical Platonism*” similar to that which once allowed Philo of Alexandria (in *Quest. et solut. in Gen. 1.53* and *De Cherubim 58–65*) to interpret the fall of Adam and Eve (dressed in “tunics of skin”) as the embodiment of the mind, connected with sensation, into a perishable body<sup>26</sup>. Notice, that if some contemporary Russian scholar would find a similar theological and philosophical construction in a Russian text of the 19th or early 20th century, he/she would not hesitate to characterize the author of the text as an “Origenist”.

If, nevertheless, we admit the “Origenist” interpretation of these texts of Khomyakov, it would also be worth asking the question: why exactly was Origen’s position chosen by Khomyakov as to the greatest extent responding to his own theological intentions? To some extent, perhaps, the answer to this question lies in the relative ahistorism of the Origen’s system and in the conscious ahistorism of Khomyakov, who considered the historical as only accidental: “This is the meaning of the teachings and Jesus’ life itself: they are completely independent of historical accidents and personal arbitrariness”<sup>27</sup>.

## CONCLUSION

Summarizing, for clarification of “conceptual context” for B. Lourié’s hypothesis of A. Khomyakov’s “Origenism”, we could offer to distinguish two main approaches in studies on forms of intellectual heritage reception of Origen of Alexandria. The first approach can with some degree of convenience be called «realist»: Origenism within it is considered as a stable philosophical or theological position, interpreted in an extremely broad manner – as a kind of sharp platonization of Christianity, or as an attempt at free philosophizing within Christian tradition. In frameworks of this approach, reception of any element of Origenism by a later thinker intends him accept all the position, makes him an “Origenist” and a Platonist. Unlike this “realist” approach, the “nominalist” one assumes to consider intellectual heritage of Origen of Alexandria as a complex

<sup>26</sup> In both of the texts Philo offers his exegesis on Genesis 3.1-21. In *De Cherubim 58-65* (Philo 2001, 43-49) Philo discusses the relation between mind-Adam and “outward sense called Eve”, but does not touch the question about body. In *Quaestiones et solutiones in Genesim 1.53* (Philo 1953, 30-31) he explicitly says about mind-Adam, sensation-Eve, and perishable body created by God *after the fall*. “Origenistic perspective”? – Exactly. But *before* Origen.

<sup>27</sup> See Khomyakov (1904, 409).

set of theological and philosophical hypotheses, peculiarities of style – and the personality of the Alexandrian thinker. This approach demands much more delicate treating with the terms “Origenist” and “Origenism”.

Applied to B. Lourié’s hypothesis about Aleksey Khomyakov’s Origenism, this distinguishing implies that “the strong” version of the hypothesis is “extremely realistic” and “the weak” version is a form of moderate realism, much more nuanced and historically correct. Despite the merits of this “weak version of Khomyakov’s Origenism”, our analysis demonstrates that its validity cannot be considered established. At this moment, we have to agree that the earliest undoubted signs of the reception of Origen’s ideas in Russian culture can only be dated by the works of Vladimir Soloviev: conceptual closeness of Soloviev’s philosophy of all-unity with Origen’s eschatological idea of universal salvation allows the Russian philosopher to explicitly use the term “ἀποκατάστασις τῶν πάντων” in “The Lectures on Godmanhood” (1878)<sup>28</sup> and “Justification of Good” (1897)<sup>29</sup>. The popularity of forms of “philosophy of all-unity” in Russia in the first decades of the 20th century ensured interest in the ideas of Origen of Alexandria<sup>30</sup> and the widespread use of the term “Origenism” when labelling the ideas of allies and opponents.

## REFERENCES

- Baranova-Shestova, Natalia.* 1983. Жизнь Льва Шестова: По переписке и воспоминаниям современников [Life of Leo Shestov: According to correspondence and contemporaries’ memoirs] 1. Paris.
- Berdyayev, Nicolay.* 1990. Самопознание: Опыт философской автобиографии [Self-knowledge: An Attempt of Philosophical Autobiography]. Moscow.
- Berdyayev, Nicolay.* 1992. Письма [The Letters]. In Минувшее [The Past] 9. Moscow.
- Berdyayev, Nicolay.* 1994. Моё философское мирозерцание [My philosophical worldview]. In Ermichev, Aleksander (ed.). Н.А. Бердяев: pro et contra [N.A. Berdyayev: pro et contra] 1, 23-28. Sankt-Petersburg.
- Berdyayev, Nicolay.* 2007. Алексей Степанович Хомяков (1912) [Aleksey Stepanovich Khomyakov], In Berdyayev, Nicolay. Константин Леонтьев (Очерк из истории русской религиозной мысли). Алексей Степанович Хомяков [Konstantin Leontiev (Essay on the history of Russian religious thought). Aleksey Stepanovich Khomyakov]. Moscow.
- Bolotov, Vasiliy.* 1879. Учение Оригена о Святой Троице [Origen’s Teaching about the Holy Trinity]. Sankt-Petersburg.
- Bulgakov, Sergiy.* 1945. Невеста Агнца. О богочеловечестве. Часть III [The Bride of the Lamb. On the Godmanhood. Part III]. Paris.
- Bulgakov, Sergiy.* 1948. Апокалипсис Иоанна: Опыт догматического истолкования [The Apocalypse of John: An attempt of its dogmatic interpretation]. Paris.
- Crouzel, Henri.* 1989. Origen. Edinburgh.
- Edwards, Mark.* 2002. Origen against Plato. Ashgate.
- Ern, Vladimir.* 1912. Григорий Саввич Сковорода: Жизнь и учение [Gregory Savvich Skovoroda: Life and Teaching]. Moscow.
- Florensky, Paul.* 2005. Сочинение Оригена „Περὶ ἀρχῶν“ как опыт метафизики [Origen’s „Περὶ ἀρχῶν“ as a metaphysical treatise]. In Философские науки [Philosophical disciplines] 6–12.

<sup>28</sup> See Soloviev (1912, 77).

<sup>29</sup> See Soloviev (1914, 220).

<sup>30</sup> Cf. an interesting discussion on the subject in (Reznichenko 2010, 426-477, 447 especially) where Segriy Bulgakov and Sergey Durylin are characterized as “two original Origenes, in the Russian manner” (455).

- Gilson, Étienne.* 1954. History of Christian Philosophy in the Middle Ages. Toronto.
- Kamenskikh, Aleksey.* 2015. Origen in Russian Philosophy: From Gregory Skovoroda to Nikolai Berdyaev. In *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 9/2, 446-459.
- Khomyakov, Aleksey.* 1886a. Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях по поводу одного послания Парижского архиепископа (1855) [A few words of an Orthodox Christian about the Western confessions: on one epistle of the Archbishop of Paris (1855)]. In *Khomyakov, Aleksey. Полное собрание сочинений [Complete Works] 2.* Moscow, 93-168.
- Khomyakov, Aleksey.* 1886b. Еще несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях по поводу разных сочинений латинских и протестантских о предметах веры (1858) [A few more words of an Orthodox Christian about the Western confessions: on different Latin and Protestant writings on the subjects of faith (1858)]. In *Khomyakov, Aleksey. Полное собрание сочинений [Complete Works] 2.* Moscow, 169-258.
- Khomyakov, Aleksey.* 1904. Записки о всемирной истории. Часть 2 [Notes on World History. Part 2]. In *Полное собрание сочинений [Complete Works] 6.* Moscow.
- Khomyakov, Aleksey.* 1994. Сочинения в двух томах. Т.2: Работы по богословию [Writings in two volumes. Vol. 2: Theological works]. Kharitonova, E. (ed.). Moscow.
- Khomyakov, Aleksey.* 2020. Collected writings and letters. Theological writings. Dmitriev, Andrey – Egorov, Boris – Lourié, Vadim (eds). Sankt-Petersburg.
- Kovalinsky, Mikhail.* 1894. Житие Григория Сковороды, составленное другом его [The life of Gregory Skovoroda, described by his friend]. In Bagaley, Dmitriy (ed.). Сочинения Григория Саввича Сковороды [Writings by Gregory Savvich Skovoroda]. Kharkov, 1-40.
- Lebedev, Amphian.* 1895. Г.С. Сковорода как богослов [G.S. Skovoroda as a Theologian]. In *Вопросы философии и психологии [Problems of Philosophy and Psychology] 27/2,* 170-177.
- Losev, Aleksey.* 1990. Владимир Соловьёв и его время [Vladimir Soloviev and His Time]. Moscow.
- Lourié, Basil (Vadim).* 1994. Догматические представления А.С. Хомякова (очерк становления и развития) [Dogmatic ideas of A.S. Khomyakov: A sketch of genesis and development]. In Egorov, Boris (ed.). Славянофильство и современность [Slavophilism and modernity]. Sankt-Petersburg, 158-176.
- Malinov, Alexey.* 2013. The method of symbolic interpretation of Grigory Skovoroda. In *Scrinium* 9, 297-320.
- Men', Aleksander.* 2002. Библиологический словарь [Bibliological Dictionary]. Vol. 3. Moscow.
- Neander, August.* 1843. Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche. Zweite und verbesserte Auflage. Bd. 2., welcher den vierten und letzten Abschnitt der ersten Abtheilung enthält. Hamburg.
- Nikolsky, Alexander.* 1902. Русский Ориген XIX века Вл. С. Соловьёв [Russian Origen of 19th century - V.S. Soloviev]. In *Вера и разум [Faith and Reason] 10-19,* 23-24.
- Origen.* 2013. Origen. On First Principles. Cavadini, John (ed.). Notre Dame (Indiana).
- Origène.* 1978. Origène. Traité des principes, Tome I (Livres I et II). In Crouzel, Henri – Simonetti, Manlio (eds). Origène, Traité des principes, Tome I (Livres I et II), Introduction, texte critique de la Philocalie et de la version de Rufin, traduction. Paris.
- Origène.* 1980. Origène. Traité des principes, Tome III (Livres III et IV). In Crouzel, Henri – Simonetti, Manlio (eds). Origène, Traité des principes, Tome III (Livres III et IV), Introduction, texte critique de la Philocalie et de la version de Rufin, traduction. Paris.
- Petrov, Nicolay.* 1899. Творения Оригена, учителя александрийского, в русском переводе. Вып. 1: О началах [Works of Origen, an Alexandrian teacher, in Russian translation. Issue 1: On the Beginnings (with introduction and commentaries)]. Kazan'.

- Petrova, Lubov.* 2019. Концепция соборности А.С. Хомякова в контексте представлений о единстве и множественности в византийской философии [A.S. Khomyakov's concept of sobornost' in the context of ideas of unity and multitude in Byzantine philosophy]. In Христианское чтение [Christian Reading] 2, 119-130.
- Philo.* 1953. Questions and answers on Genesis. Marcus, Ralph (ed.). Cambridge (Mass.) – London.
- Philo.* 2001. Writings, Vol. II. Colson, Francis – Whitaker, George (eds). Cambridge (Mass.) – London.
- Ramelli, Ilaria.* 2017. Origen and the Platonic Tradition. In Religions 8/2.21.
- Reznichenko, Anna.* 2010. Сергей Дурьлин: проекты и наброски (к реконструкции ландшафта) [Sergei Durylin: Projects and drafts (to reconstruction of the landscape)]. In Reznichenko, Anna (ed.). С.Н. Дурьлин и его время [S.N. Durylin and his time] 1, 426-477.
- Rezyukh, Tatiana.* 2010. «Ищущий Града»: неоплатонические мотивы в работах С.Н. Дурьлина 1910-х годов [“Seeking the City”: Neoplatonic Motives in S.N. Durylin's works of 1910th]. In Reznichenko, Anna (ed.). С.Н. Дурьлин и его время [S.N. Durylin and his time] 1, 282-298.
- Schpett, Gustav.* 2008. Очерк развития русской философии [Essays on development of Russian philosophy] 1. Moscow.
- Soloviev, Vladimir.* 1912. Чтения о Богочеловечестве [Lectures on Godmanhood]. In Soloviev, Vladimir. Собрание сочинений [Collected Works] 3, 3-181. Sankt-Petersburg.
- Soloviev, Vladimir.* 1914. Оправдание добра [Justification of Good]. In Soloviev, Vladimir. Собрание сочинений [Collected Works] 8. Sankt-Petersburg.

Aleksey Aleksandrovich Kamenskikh, PhD. (Candidate of Sciences)  
Johannes Gutenberg University in Mainz  
Institute for Slavic, Turkic and Circum-Baltic Studies  
Jakob-Welder-Weg 18  
55128 Mainz  
Germany  
kamensal@uni-mainz.de

Vasilij Alekseevich Kamenskikh  
Novosibirsk State University  
Student, Research Fellow at the Institute of Philosophy and Law, Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences  
8 Nikolaeva str.  
630090 Novosibirsk  
Russia  
dsttodth@gmail.com

# TRANSFORMATIONS OF CYRILLO-METHODIAN TRADITION IN CONTEMPORARY RELIGIOSITY<sup>1</sup>

Peter Kondrla – Peter Majda - Roman Králik – Tibor Máhrik

DOI: 10.17846/CL.2022.15.2.149-159

**Abstract:** KONDRLA, Peter – MAJDA, Peter – KRÁLIK, Roman – MÁHRIK, Tibor *Transformations of Cyrillo-Methodian Tradition in Contemporary Religiosity*. The contribution of the Cyrillo-Methodian religious and cultural mission has been described from different perspectives and points of view. The aim of the study is to examine how the basic principles of the Thessalonian brothers' mission are interpreted and how they are experienced and updated in the current religiosity and cultural tradition. In our study, we focus on current trends that appear in today's religiosity survival which are based on the results of the research carried out in 2020, related to the prospects of development of religiosity in Slovakia. From a methodological point of view, the text compares the underlying principles of religiosity, which are integrated in the teachings of Cyril and Methodius with current trends and ideas of the younger generation about their own religiosity. The aim of the study is to determine whether in the scenarios of the development of religiosity we find the presence of the Cyrillo-Methodian tradition and how they are transformed in the current conditions.

**Key words:** *Cyrillo-Methodian tradition, missionary principle, faith, language, religiosity*

## Missionary principles of the Thessalonian brothers and their timeless applicability

Several authors agree on three main moments of the significance of the mission of the Thessalonian brothers for Slovakia. The first meaning is religious; the second is national meaning, in a broader sense political; and the third is literary, philosophy and cultural meaning (Hurbanič, 2005, 1-11; Judák – Liba, 2012; Lubaňska et al. 2013, 587-593; Zozulák 2016, 110-118; Žeňuch 2016, 199-209).

All the mentioned meanings create a compact whole, in which religious life is connected with political life, faith is an everyday part of a person's life, and it is manifested in his value orientation, decision-making, behaviour, in contact with the wider and narrower social environment. (Zozulák 2019; Vymětalová et al. 2021). A compact whole of lived faith is the ideal of every mission which brings a meaningful direction to the existence of an individual in society. The connection of the spiritual and social dimensions prevents the emergence of "vague religiosity", in which a person's place in the world and the meaning of religion for him are not precisely defined.

As pointed out by Hetényi and Ivanič, Cyril and Methodius were typical missionaries, but at the same time, they were prominent spiritual leaders as well as representatives of the educational elite of their era. In their time, intellectuals, but also statesmen of the Byzantine Empire more

---

<sup>1</sup> The study is part of the project KEGA 032UKF-4/2021 and it was supported by the International Scientific Research Project: *Pastoral practice, psychology and philosophical-theological-social fragments in the light of the 21st century* (contract number: 010-2021). Cooperation among: Sociedad Hispánica de Amigos de Kierkegaard (Spain) and College of Applied Psychology in Terezín (Czech Republic), 2021 – 2022.



than ever believed in their ecumenical mission (Ivanič – Hetényi 2021, 12,14). The trust probably also originated from the belief that the mission had rational foundations, given the education of both brothers. The principles of the mission did not follow the emotional plane; it was not based on fear or joy. The principles of their mission were built on a rational basis of faith that respects a logical sequence. It is a faith that is received by the mind and then lived in the heart.

Hlad indicates that the actuality of missionary work is unquestionable, which is emphasized by several theologians and, last but not least, by the Magisterium itself. “It follows that what applies to preaching according to the current Magisterium also applies in a certain sense to Cyrillo-Methodian preaching. And what is true (based on the study of the sources) of the Cyrillo-Methodian preaching can be discovered as present and developed in the documents of the Magisterium. So there is a certain hermeneutic circle between the Magisterium and the Cyrillo-Methodian tradition” (Hlad 2021, 180). The hermeneutic circle points to the topicality of the mission of the Thessalonian brothers and its constantly renewed inspirational potential. It means that their missionary work is still alive and a constant source of inspiration for theologians. Therefore, the main ideas of the mission are the basis of the theological teaching and principles of the current new evangelization. On the other hand, the process of permanent evangelization creates new conditions that must be responded to by new interpretations of the original principles and their updating. This cycle of evangelization and the creation of new cultural conditions is constantly repeated. From the point of view of the hermeneutic circle, today’s Christianity faces the challenge of how to apply the generally valid principles of the Christian faith in the current conditions of the changing times. In this sense, the liturgy, which was at the centre of the mission of the Thessalonian brothers, undoubtedly plays a significant updating potential role. As Runciman points out, the Eastern liturgy is connected to apophatic theology, which is at the foundation of the Byzantine theological tradition. Man is not able to speak about God adequately, and is not able to worship him enough. This is manifested precisely in the liturgy, which complements theologically the image of a humble and surrendered believer (Runciman 2010, 112). Such a conception of the liturgy is popular for believers in times of crisis, suffering and persecution, and at the same time, it is a suitable tool for use in asserting political power through missionary activity.

Judák opens up the broader dimension of the Cyrillo-Methodian tradition in the context of the liturgy, specifically actively experienced liturgy. Active participation in the liturgy is an invitation to actively and authentically experience a personal relationship with God. “If it is true that the historical path of the exodus, connected with the revelation on Sinai, the covenant and the liturgical worship of God, which constitute a kind of inner country, is a necessary condition for the acquisition of the outer country, then the Cyrillo-Methodian path, not only the outer one but especially the inner one, whose goal is a new exodus, the meeting of God on Mount Zobor and Skalka, the renewal of the covenant, the actively lived liturgy (which represents another very strong link between the Cyrillo-Methodian and Benedictine traditions), acquires state-building and nation-building significance” (Judák 2021, 23).

Liturgical celebration is currently expanding into new areas; especially young religiosity is looking for new spaces for its realization. From the theological point of view, we register here a certain tension between the teachings of the Church and efforts to create one’s authentic religiosity. Although new trends in contemporary religiosity are based on tradition and the word, their external manifestations hardly become part of the standard liturgy. The consequence of decentralization is the creation of autonomous movements with alternative liturgies, which have their spirituality and create the impression that their activities disrupt the unity of the Church and cause division. They create an alternative religious reality (Akimjak et al. 2022). Splitting and disunity were not the goals of the mission of Cyril and Methodius. On the contrary, their intention

was unity and unification, while the unity of the Church was able to maintain respect for authentic otherness (John Paul II 1985).

In the concept of a new religiosity, there is a meeting of two principles that create the already mentioned tension. One is the need for unity of teaching and liturgy, and the second principle is openness to cultural challenges and new possibilities of evangelization. Both principles are found in the foundations of the mission of the Thessalonian brothers, and both of these principles may turn into problems in contemporary religiosity. On the one hand, we are witnessing efforts to preserve traditional liturgy with all its external features, and on the other hand, theologians and catechists are trying to make the Word accessible in a form that is understandable and acceptable to the younger generation. On the one hand, there is a tradition and demand based on the immutability of the Gospel message, on the other hand, there is the effort and energy of young people who want to actively experience the liturgy, and who want to practice their cultural values, their music, and their concepts. (Gluchman 2017, 62-74).

### Dynamic mission principles in a changing environment

The potential of the mission of the Thessalonian brothers for contemporary religiosity was emphasized several times and from different points of view by Pope John Paul II. As Hetényi and Ivanič point out, the developing ecumenical dialogue, of which the mentioned Pope was a supporter, takes place in the light of the mission of Cyril and Methodius, because the Church, which was born from their missionary activity, bears the universal sign of ecumenism, which the brothers themselves bear (Budniak 2013). The Pope also found very strong motives in the Cyrillo-Methodian roots with the authentic values they taught as well as the immediate, personal and committed approach to their mission. (Hetényi – Ivanič, 2021) The basic principle of their mission was to live the truth they preached. This should be the principle of every mission, but historical experience shows that this was not always the case. In this context, Hurbanič states that Eusebius of Caesarea already developed a comprehensive theological-political doctrine, influenced not only by Origen but also by the traditional Hellenistic political-philosophical schemes of Neoplatonism and its doctrine of the eternal archetype and its image. Specifically, it is a picture of the Christian empire ruled by the Roman emperor which is, in a sense, the kingdom of heaven on earth. (Hurbanič 2005, 2) The combination of political and religious contexts led to religion becoming a tool for empire building and supporting political power, which in some aspects is still true today.

John Paul II himself in the spirit of the tradition of Cyril and Methodius and directly in the sense of reference to their tradition founded the school in Krakow and at the same time developed the ideas of personalism. Personalism is the fulfilment of the idea of the authentic development of the human person, and this development takes place based on a person's relationship with God. These ideas appealed and appeal also today mainly to young people, who do not perceive religion as a historical and cultural value but as a tool for active searching and finding one's value in community with other believers.

Klobušická emphasizes the original understanding of the philosophy of language, which is transformed into the process of inculturation, which also appears significantly in contemporary religiosity. "The importance of written speech and its service to theology in St. Constantine stems from the original philosophy of language and the resulting philosophy of culture. According to that, language is not only a means of communication but also contributes to the uniqueness of a tribe, a national group. Language helps a nation to develop its own culture, helps it rank among culturally highly developed nations" (Klobušická 2013, 577).

Language is not only a means of communication, but our thinking also takes place in language, and with the help of language we create an image of the world (Binetti – Pavlíková 2019). We can say that the mission of the Thessalonian brothers also brought a way of thinking and the logic of meaning that came along with God's word. The logic of language incorporated the connection of the search for meaning with the existence of God, and with religion. God and faith have become part of communication and, thanks to this connection, part of everyday life (Taneski 2020).

At the same time, such logic of language enables the education of an authentic person, which is fully penetrated by faith. Maturkanič talks about the authenticity that preachers bring and which forms the basis of their missionary work. "Only a true personality can make others think or follow certain ideas that bring with them a lifestyle of developing their self. We can state that this specificity is contained in every human existence, which reveals its uniqueness in its humanity. We know from life experience that it does not have to be only about the positive charisma of a certain individual or a group that believes in a specific teaching" (Maturkanič 2013, 622).

The idea of authentically experienced Christianity is the motive of the current young generation, which wants to create an immediate relationship with God. The immediate relationship in which the believer experiences love, and shares sorrow, where his whole life is permeated by a relationship with God, as we mentioned above. On the other hand, this updating of the missionary message leads to laicization, where young people first do not need a priest, then they do not need the community of the Church and finally they become believers without a confession and a rationally justified faith (Pavlíková 2021). This process can also lead to the creation of alternative movements of a sectarian nature, which reject the unity and thus the very missionary intention that was at the beginning. In this context, Lyko emphasizes the aspect of building a community that does not have a closed, exclusive or even sectarian character. On the contrary, "they built a community of faith and, through it, a profane society, which, according to them, should never have been separated from Christian values." (Lyko 2017, 245).

The dynamics of the missionary work of the Thessalonian brothers, as we have already indicated, brings with it several risks that become visible precisely in the process of transformation and in contact with new cultural challenges or changing social conditions. Zubko defines two basic problems that the transformation of the Cyrillo-Methodian heritage causes in society. The first problem is the risk of ideological laicization, the second problem is sectarian integralism (Zubko 2014, 107-108). Both of these attitudes or approaches are also reflected in the paths taken by contemporary religiosity.

Dynamic transformations and the updating of missionary principles lead believers, specifically the youth, to search for an active community, a living Church, which is the mother of all believers. However, such zeal runs into problems concerning doctrine. Eastern Christianity had rich experience with doctrinal controversies (Dvornik 1970). An important role in resolving disputes was played by the monarch, who intervened in the course of religious councils and made sure that Christian teachings corresponded to political ideas and ambitions (Külzer 2016, 93-94). Such a model has been on the decline for a long time, and the dynamic process of secularization has brought new challenges in the form of alternative Christianity. Of course, this concept of alternative Christianity also includes an alternative interpretation of the teachings of the Church (Krupa 2005).

We can say that the more openness, the less concrete doctrine, the less belief in truth and more belief in one's own opinion. On the other side, some are afraid of any relativization and reject anything new, any transformation and adhere to the historical interpretation of the religious tradition. Both of these approaches, as we have already indicated, represent attempts to transform or apply the basic missionary principles of the Thessalonian brothers, but both of these approaches create space for misinterpretation or an inaccurate understanding of the missionary vocation.

## Scenarios of the development of religiosity in relation to the Cyrillo-Methodian missionary principles

The principles on which the mission of the Thessalonian brothers was built are still relevant today. As part of the research project that we implemented in the years 2017 – 2021, it became clear that the challenges facing contemporary Christianity have several common moments with those to which the brothers of Thessalonian responded.

The first significant moment is the risk of stereotyping. The stereotype appears not only in culture but also in religious experience. The basis of this process is the gradual loss of meaning of principles, which are replaced by stereotyped, thoughtless repetition of certain religious acts or rituals (Tkáčová et al. 2021a, Tkáčová et al. 2021b, Tkáčová et al. 2021c) The Cyrillo-Methodian mission did not directly solve the problem of stereotypes in religious experience, but it encountered another problem, which we could describe as the absence of the principles of faith. The absence of principles was given by the liturgical language. The language, which the believers did not understand, led them to perform certain ritual actions, the content and meaning of which they did not know. They were supposed to be actions that express their faith, their attitude and authentic experience of spiritual life. But in the end, the content of faith could be fundamentally different from what the church taught. Stereotype and misunderstanding of faith is a risk even today. According to the outputs of the project solved by us, not only is the number of believers decreasing but the number of the so-called formal believers is increasing. Those are believers for whom religion is a certain cultural constant and not a personal belief.

The emphasis on the intelligibility of the liturgical language was for the missionaries a basic starting point for their philosophy of language, as we mentioned above. It is a philosophy of language in which language is an active component of thinking in the sense that language is not only a tool for describing reality, but it becomes a tool for creating the individual experience and, ultimately, the meaning of existence. (Zozuláková 2016)

The inadequacy of the language in which faith is expressed, or the incomprehensibility of faith subsequently produces the second problematic level in religiosity, and that is irrationality (Čergetová Tomanová et al. 2021). Irrationality is the source of several problems in religiosity. As we have already stated, Constantine placed great emphasis on the rational dimension of the mission for a simple reason. Faith that does not stand on a rational basis has no internal logic, it is not an authentic faith, but is a faith that is superstition. Inauthentic faith is characterized by the fact that it is built on external signs and actions. Religion and faith are located in the position of cultural services that a specific institution, in this case, the Church, provides to interested parties. A person can choose whether he wants a church funeral or not, he can choose whether he is more comfortable with a ceremony in a church or an office, etc. Faith becomes only an external formal act, in which the decisive role is played by the sentimental aspect, the aesthetic dimension of the act and not by its spiritual or rational aspect.

With irrationality comes another complication in the form of intolerance and radicalization of believers, as already mentioned by Zubko (2014). We see this trend even now. Radicalization together with the irrational creation of an enemy and a return to unquestionable roots is one of the possible scenarios for the development of religiosity in Slovakia, as pointed out by Štefaňák (2019). Specifically, it is a scenario in which it is assumed that young believers will tend to return to old traditions, such as the return of the liturgy to the Council of Trent, the rejection of the equality of men and women, the rejection of Slovak as a liturgical language, or the acceptance of religious morality as universally valid morality, for example in the field of sexuality. Irrational radicalization also brings with it sharp opposition to believers in other Christian churches or believers of other religions (Žalec – Pavlíková 2019). Our research has shown that this scenario of the development

of religiosity was the least represented among the respondents, along with the scenario of loss of faith. Even so, we can observe certain historically recurring models of rationality, in this case, the rather irrational concept of religiosity and its experience (Kobylarek et al. 2022). Traditionalism often relies on a return to the missionary principles of the Thessalonian brothers. This concept is significantly linked to the overemphasis on national principles before the ecumenical dimension of the mission. It creates an environment of exclusivity in which the only rightful inheritors of the mission's legacy are profiled.

The openness to experiencing religiosity is most prominently represented among the current young generation, in contrast to traditionalism. The openness of religiosity is characterized not only by accepting ecumenical challenges but also by significant absorption outside of Christian stimuli. In connection with the mission of the Thessalonian brothers, its inculturation dimension, as the ability to bring the Christian message to the existing culture, is often discussed (Hetényi 2019). The aim of the mission is not to abolish the cultural norms in force until now, but to bring the light of faith into these norms. Part of this bringing to light is the alternation of meanings and value orientations of the given culture.

This is the already mentioned hermeneutic circle, in which new challenges become stimuli for the search for new solutions. New problems that appear in the dynamics of time are not solved using valid, traditional standards. The solution is the path of searching and uncovering the truth. The contemporary religiosity of young people is open to just such stimuli. We observe activities that we could describe as sanctifying the everyday, searching for the meaning of the everyday and revealing the presence of God in ordinary situations.

Faith without affiliation is also a significant trend in contemporary religiosity. It is a relatively new phenomenon that points to certain shortcomings in pastoral activity (Štefaňak, 2020a). It is a new phenomenon, for which we would have a hard time looking for an answer in the missionary work of the Thessalonian brothers. Nevertheless, we discover an important element in this religious trend, which is the absence of the already mentioned inculturation dimension. And that is significantly related to the mission. Liturgy and formal religion do not fulfil the needs of young people and do not give them answers to their life questions. The problems that young people live with are not the problems of the clergy. The emerging tension is then manifested in a deviation and resignation to the official Church. However, the anthropological constant of the search for God remains present and the fulfilment of spiritual needs then takes place through alternative forms of religiosity.

A person longing for faith thus finds himself in three possible situations. He may seek to preserve the legacy of his fathers so radically that he rejects any change and labels anyone who tries to change as evil. The second option is to reject the historically proven values of culture and faith and focus on building a new culture and a new epoch (Petrovič – Maturkanič 2022). In both attitudes, there is an enemy on the other side that must be fought. Part of the population is ambivalent about the value link and chooses according to the current need, creating a puzzle in which they put everything they like. The aestheticization of the cognitive process is typical of postmodern thinking and is also significantly manifested in spiritual life (Nežič Glavica 2020).

The last approach, which can be considered an authentic interpretation and transformation of the Cyrillo-Methodian heritage, is an approach for an open transformation of the interpretation of values. The principles of values, as well as the foundations of faith, do not change, but their interpretation and how they are implemented in the life of an individual and society do change. This approach proved to be the most represented in the research. In this scenario of the development of the religiosity of young people, we can talk about two constants. The first constant is the immutability of the Gospel message on the one hand and the dynamic variability of the conditions for experiencing faith on the other. It is a situation similar to the one in which Cyril



and Methodius found themselves during their mission. On the one hand, the teachings that they carried with them and truths that could not be questioned, and on the other hand, new conditions, new cultures and a different logic of language. A characteristic sign of radical solutions is that they are oriented in one direction, towards an extreme either-or solution (Pružinec 2020, Tavilla – Králik– Martin 2018). In its dynamic setting, the mission of the Thessalonian brothers was open to receiving suggestions from one side and the other, from the Church and laypeople. It interpreted faith and its content, and at the same time, brought it closer to the individual and his daily experience of meaning.

## Conclusion

In our article, we worked with several parallels that connect the mission of the Thessalonian brothers with the current religious situation and religious condition of Slovakia. We can say that the religious situation in Slovakia is in many aspects similar to that which awaited the Thessalonian brothers (Ivanič 2019). Research shows that the need for faith in the population remains more or less constant. The desire for the transcendent, the need to search for the meaning of existence, and the effort for authentic spiritual self-realization are present in the population as much then as today. There is also a need for a new evangelization, a new understanding and explanation of faith, a need for a new language understood by young people, those who participate in public administration, and those who create social relationships (Štefaňak 2020b).

The mission of the Thessalonian brothers, as has already been mentioned several times and in many places, was not a mission of the sword but a mission of the word. It was a mission of understanding and a new interpretation of culture, not a mission of violent enforcement of the truth. The tendency towards radicalization or traditionalism on the one hand or boundless plurality and alternatives on the other hand does not bear the desired fruit (Lyko 2013). The truth that the missionaries brought had an absolute basis, but it was interpreted in the conditions of the time, it was interpreted in a language that was understood by those to whom the message was intended.

The challenges facing today's pastoral theology as well as religious education are precisely defined and are similar to those faced by the Thessalonian brothers (Zozulak 2022; Krupa 1998; Gluchman 2018, 15-31; Kobyłarek 2019, 5-13).

To speak and preach in such a way that the message can be understood (Rychnová et al. 2022). Not to preach one's truth and one's convictions, but to be God's spokesman. The process of transformation of the Cyrillo-Methodian heritage moves, as already indicated, in a hermeneutic circle. The mission brought challenges that transformed the entire society and created the foundations for a new culture. At the same time, new cultural conditions create the ground for the transformation of religiosity so that it integrates both components. Religiosity that reflects the joyful gospel and at the same time fulfils the needs that appear in the spiritual plane of individually and autonomously experienced existence.

## REFERENCES

- Akimjak, Amantius – Hlad, Lubomír – Ďatelinka, Anton. 2022.* Kierkegaard's reading of reality. In *XLinguae* 15/1, 47-54.
- Binetti, Maria, J. – Pavlíková, Martina. 2019.* Kierkegaard on the reconciliation of conscience. In *XLinguae* 12/3, 192-200.

- Budniak, Józef.* 2013. Tradycja cyrylo – metodiańska a współczesny ekumenizm. In *Tradícia a prítomnosť mijisného diela sv. Cyrila a Metoda*. Nitra, 627-648.
- Čergetová Tomanová, Ivana et al.* 2021. Spirituality and irrational beliefs of movement activities in Slovaks and Czechs. In *Journal of Education Culture and Society* 12/2, 539-549.
- Dvornik, Francis.* 1970. *Byzantine missions among the Slavs*. Butgers University Press.
- Gluchman, Vasil.* 2018. Ethics and politics of Great Moravia of the 9th century. In *Ethics and Bioethics (in Central Europe)* 8/1-2, 15-31.
- Gluchman, Vasil.* 2017. Christianity and morality in central European politics of the 9th century. In *Konštantínove listy [Constantine's Letters]* 10/2, 62-74.
- 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.
- Hetényi, Martin – Ivanič, Peter.* 2021. The Contribution of Ss. Cyril and Methodius to Culture and Religion. In *Religions* 12/6, 417.
- Hlad, Lubomír.* 2020. Homília Mons. Viliama Judáka prednesená na púti pri príležitosti slávnosti sv. Cyrila a Metoda dňa 5. júla 2020 v Nitre a jej prínos k rozvoju cyrilo-metodskej tradície [Homily of Monsignor Viliam Judak for Sts. Cyril and Methodius Pilgrimage Spoken on 5 July 2020 in Nitra and Its Contribution to the Development of Cyrillo-Methodian Tradition]. In *Konštatínove listy [Constantine's Letters]* 14/2, 176-190.
- Hurbanič, Martin.* 2005. Byzantsko – slovanská oikumene. Spoločenstvo kultúry a viery. In *Slovanský prehľad* 1/XCI, 1-11.
- 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.
- John Paul II.* 1985. *Slavorum apostoli*. <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-avyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/slavorum-apostoli>.
- Judák, Viliam.* 2021. From Vita Monastica to Via Cyrillomethodiana. Benedictine Foundations of Cyrillo-Methodian Spiritual Journey between Nitra and Skalka. In *Konštatínove listy [Constantine's Letters]* 14/2, 14-25.
- Judák, Viliam – Liba, Peter.* 2012. *Od Petrovho stolca k Veľkej Morave: Pápežské dokumenty o sv. Cyrilovi a Metodovi z rokov 868 – 2012*. Trnava.
- Klobušická, Mária.* 2013. Odkaz encykliky Jána Pavla II. Salvori apostolum pre súčasnosť. In *Tradícia a prítomnosť mijisného diela sv. Cyrila a Metoda*. Nitra, 576-587.
- Kobylarek, Aleksander.* 2019. Education in the post-scientific culture. In *Journal of Eucation Culture and Society* 10/1, 5-13.
- Kobylarek, Aleksander et al.* 2022. Levels of incompetence. On the place of rationality in an irrational world. In *XLinguae* 15/1, 55-63.
- Krupa, Jozef.* 2005. *Alfa a Omega*. Bratislava.
- Krupa, Jozef.* 1998. The natural recognition of God in the post-modern period. In *University and Its Students*. Praha, 39-43.
- Külzer, Andreas.* 2016. *Byzanc. Dějiny – společnost – kultura*. Praha.
- Lyko Miroslav.* 2013. Prínos cyrilo-metodskej misie k realizácii kultového rozmeru ľudského života. In *Tradícia a prítomnosť mijisného diela sv. Cyrila a Metoda*. Nitra, 608-621.
- Lyko, Miroslav.* 2017. Nadčasovosť misie svätých Konštantína-Cyrila a Metoda vo svetle encykliky Slavorum apostoli (Teologická reflexia) [The Timelessness of Constantine Cyril's and Methodius's Mission in the Light of the Encyclical Slavorum Apostoli (A Theological Reflection)]. In *Konštantínove listy [Constantine's Letters]* 10/1, 241-250.

- Lubańska, Lucyna.* 2013. Aktualność idei Świątych Cyryla i Metodego na podstawie encykliki „Slavorum apostoli“ Jana Pavla II. In *Tradícia a prítomnosť mijisného diela sv. Cyrila a Metoda*. Nitra, 587-593.
- Maturkanič, Patrik.* 2013. Velikost života víry svatých slovanských věrozvěstů Cyrila a Metoděje a jejich vliv na evropského člověka žijícího na počátku 21. století. In *Tradícia a prítomnosť mijisného diela sv. Cyrila a Metoda*. Nitra, 621-627.
- Nežič Glavica, Iva.* 2020. Integrative gestalt pedagogical approach as an answer to the changing needs in Christian spirituality. In *Kondrla, Peter (ed.). Religiosity, Spirituality and Alternative Religious Movement*. Nitra, 217-223.
- Pavlíková, Martina.* 2021. Kierkegaard's controversy with the corsair. In *XLinguae* 14/3, 222-229.
- Petrovič, František – Maturkanič, Patrik.* 2022. Urban-Rural Dichotomy of Quality of Life. In *Sustainability* 14/14, 8658.
- Pružinec, Tomáš.* 2020. Individualization, personation and socialization as ethical tools of personal and group deviation. Partial reflections of sect area. In *Kondrla, Peter (ed.). Religiosity, Spirituality and Alternative Religious Movement*. Nitra, 141-165.
- Runciman, Steven.* *Zajetí velké církve. Dějiny konstantinopolského patriarchátu od pádu Cařihradu do roku 1821.* Pavel Mervart, Červený Kostelec.
- Rychmová, Lucie et al.* 2022. Open-air Museums – the Future of the Presentation of Spiritual and Architectural Heritage. In *Muzeológia a Kultúrne dedičstvo* 10/1, 5-18.
- Štefaňák, Ondrej.* 2019. Religiozita mládeže v procese premien. Nitra.
- Štefaňák, Ondrej.* 2020a. Changes in belief in personal God among youth in Slovakia nowadays and their implications for contemporary Christian spirituality. In *Kondrla, Peter (ed.). Religiosity, Spirituality and Alternative Religious Movement*. Nitra, 65-81.
- Štefaňák, Ondrej.* 2020b. The Phenomenon of Believing without Belonging among Slovak Youth (What does a youth who does not identify with any religion believe in?). In *E-rhizome* 2/2, 111-123.
- Taneski, Zvonko.* 2020. Literárnohistorické a interpretačné východiská „poetiky dislokácie“ v južnoslovanských literatúrach po roku 1989 a ich reflexia na Slovensku [Literary-historical and interpretative background of „poetics of dislocation“ in South-Slavic literatures after the year 1989 and its reflexion in Slovakia]. In *Konštantínove listy [Constantine's Letters]* 13/1, 208-223.
- Tavilla, Igor – Králik, Roman – Martin, José García.* 2018. A brief recollection of Kierkegaard's testimony on reformation 500th anniversary. In *XLinguae* 11/1, 354-362.
- Tkáčová, Hedviga et al.* 2021a. Existence and prevention of social exclusion of religious university students due to stereotyping / Obstoje in preprečevanje družbenega izključevanja vernih študentov zaradi stereotipizacije. In *Bogoslovni Vestnik* 81/1, 199-223.
- Tkáčová, Hedviga et al.* 2021b. „Media Invasion“ Against Islam In The Context Of The Slovak Republic. In *Media Literacy and Academic Research* 4/1, 165-178.
- Tkáčová, Hedviga et al.* 2021c. The Use of Media in the Field of Individual Responsibility for Sustainable Development in Schools: A Proposal for an Approach to Learning about Sustainable Development. In *Sustainability* 13/8, 4138.
- Vymětalová-Hrabáková, Eva – Podzimek, Michal – Akimjakova Beata.* 2022. A philosophical interpretation of Deborah's understanding of justice in the Book of Judges. In *XLinguae* 15/1, 96-105.
- Zozulák, Ján.* 2016. Historické pozadie vzniku byzantskej filozofie [Historical Background of the Origin of Byzantine Philosophy]. In *Konštantínove listy [Constantine's Letters]* 9/1, 110-118.
- Zozulák, Ján.* 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.

- Zozulak, Ján. 2022. Monastic identity of Constantine the Philosopher and Methodius and the First Slavic Translations of Ascetic Texts. In *Konštantínove listy [Constantine's Letters]* 15/1, 3-10.
- Zozulaková, Viera. 2016. Practical philosophy in the lives of Constantine and Methodius. In *Konštantínove Listy [Constantine's Letters]* 9/1, 149-157.
- Zubko, Peter. 2014. Kult svätých Cyrila a Metoda v tradícii latinskej cirkvi. Vybrané kapitoly cyrilo-metodského kultu. Ružomberok.
- Žalec, Bojan – Pavlíková, Martina. 2019. Religious tolerance and intolerance. In *European Journal of Science and Theology* 15/5, 39-48.
- Žeňuch, Peter. 2016. Formovanie byzantsko-slovanskej konfesionalnej identity v staršom období slovenských kultúrnych dejín [Formation of the ByzantineSlavic Confessional Identity in an Earlier Period of the Slovak Cultural History]. In *Konštantínove listy [Constantine's Letters]* 9/1, 199-209.

doc. PhDr. PaedDr. Peter Kondrila, PhD.  
Constantine the Philosopher University in Nitra  
Faculty of Arts  
Institute for Research of Constantine and Methodius' Cultural Heritage  
Štefánikova 67  
949 74 Nitra  
Slovakia  
pkondrila@ukf.sk  
ORCID ID: 0000-0003-4857-5578  
SCOPUS Author ID: 57188814697  
WOS Researcher ID: AAG-6643-2020

doc. ThDr. Peter Majda, PhD.  
The Catholic University in Ružomberok  
Faculty of Theology  
Theological Institute in Spiske Podhradie  
034 01 Ružomberok  
Slovak Republic  
peter.majda@ku.sk  
ORCID ID: 0000-0002-8310-2533

Prof. ThDr. PaedDr. Roman Králik, ThD.  
Peoples' Friendship University of Russia (RUDN University)  
Department of Russian Language  
117198 Moscow  
Russia

The Catholic University in Ružomberok  
Faculty of Theology  
Theological Institute in Spisske Podhradie  
034 01 Ružomberok  
Slovak Republic  
roman.kralik@ku.sk  
ORCID ID: 0000-0002-1929-1894  
SCOPUS Author ID: 46861468800  
WOS Researcher ID: AAD-8311-2020

PhDr. Ing. Tibor Máhrik, PhD.  
Evangelical Theological Seminary of Prague  
Stoliňská 41a  
193 00 Prague  
Czech Republic  
mahrik@cbza.sk  
ORCID ID: 0000-0001-7799-5841  
SCOPUS Author ID: 46861333000  
WOS Researcher ID: AAL-7681-2020



# SPRESNENIE VÝRAZU „NEVERIACI“ AKO PRÍSPEVOK K ROZVOJU CYRILLO-METODSKÉHO FILOZOFICKÉHO DEDIČSTVA

## Clarification of the Term ‘Unbeliever’ as a Contribution to the Development of the Cyrillo-Methodian Philosophical Heritage

Jozef Krupa

DOI: 10.17846/CL.2022.15.2.160-169

**Abstract:** KRUPA, Jozef. *Clarification of the Term ‘Unbeliever’ as a Contribution to the Development of the Cyrillo-Methodian Philosophical Heritage.* The love and affection of Saint Constantine-Cyril, also called the Philosopher, for truth and wisdom was manifested in several disputes whereby he brilliantly argued in favour of his opinion. The author of the study was inspired by this feature of his character. Based on his argumentation, he proposes to specify the use of the term ‘unbeliever’ or ‘believer’ according to the latest results of experimental sciences, philosophy and theology, which have not yet proved that only ‘believers’ believe in God, while ‘unbelievers’ would not be believers in the matter, in chance or in anything other than the first principle, but would be ‘aware’, ‘knowing’, who experimentally proved where the universe comes from and who controls it. A statement of this type is already found in the Catholic funeral ceremony. The author’s efforts may contribute to the clarification of expression in philosophy, religious studies, theology, exact sciences, to more precise formulas in the Slovak language, as well as to mutual dialogue and understanding of members of antagonistic worldviews. It is also a contribution to the development of the Cyrillo-Methodian philosophical heritage which the Slovak Republic Constitution refers to in the preamble.

**Keywords:** *propositions, clarification, terminology, unbeliever, believer, first principle, philosophy, religious studies, experimental sciences, theology*

### Úvod

Svätý Konštantín Cyril má prírmenie „Filozof“, ktoré vyjadruje jeho veľkú záľubu v múdrosti. Prakticky ju využíval na dvornej vysokej škole v Konštantínopole, na svojich diplomatických misiách, ale aj pri tvorbe slovanského písma a preklade Svätého písma a liturgických kníh do jazyka našich predkov. Bol teda aj významný filológ.

Ako každú oblasť, aj jeho filozofické a filologické dedičstvo treba rozvíjať. Príspevkom autora v tejto oblasti je pokus o spresnenie termínu „neveriaci“, resp. „veriaci“ vo filozofickom a teologickom kontexte (Tavilla et al. 2018, 354-362; Binetti – Pavlíková 2019, 192-200; Pavlíková 2021, 222-229).

## 1 Neveriaci

Slovo „veriaci“ (Judák 2013, 367; Halko 2018, 217; Adam 2021, 139; Šuráb 2017, 520; Volek 2016, 495) sa v súčasnosti používa nielen v slovenskom jazyku, ale aj v mnohých iných jazykoch ako synonymum pre „veriaceho v Boha“. Napr. v úkone kajúcnosti je formulácia: „Ty si radosť veriacich, Pane, zmiluj sa“ (VRM 2021, 13). Alebo v obrade krstu detí začína formula požehnania prítomných slovami: „Nech žehná tu prítomných veriacich [...]“ (PKPB 1976, 36). To vyvoláva dojem, že kresťania veria v Boha, kým ateisti, materialisti a agnostici nie sú „veriaci“ (SAV 2015, 953; SAV 1997, 375; Hrabovec – Judák 2017, 120) v hmotu, v nejestvovanie Boha, v neexistenciu duše, anjelov, posmrtného života a duchovného sveta vo všeobecnosti (Adam 2019, 60), ale že kvázi „vedia“, „poznajú“, že spirituálny svet nejestvuje, čo nie je pravda. Preto je správne hovoriť o „veriacich v Boha“ v prípade judaizmu (Roubalová et al. 2021a, 115-126; Roubalová et al. 2021b, 57-74; Roubalová et al. 2022, 148-159), filozofického sveta (Martin et al. 2021, 48-57; Králik et al. 2018, 63-76; Akimjak – Hlad – Ďatelinka 2022), kresťanstva (SAV 1997, 793; Adam 2022, 59), islamu, sikhizmu (König – Waldenfels 1994, 473; Vivoda 2014, 4; Tkáčová et al. 2021), Jehovových svedkov alebo iných monoteistických náboženských spoločností, o „veriacich v bohov“ (Carlin 2020), pri hinduizme a ďalších polyteistických náboženstvách, o „veriacich v duchov“ pri animizme (König – Waldenfels 1994, 23), o „veriacich v neznámu Energiu, Inteligenciu alebo v mimozemské civilizácie“ pri novodobých religiózných kultoch (Volek, 2002, 110-112), o „veriacich v hmotu“ ako prvý princíp pri ateistoch a materialistoch, o „veriacich v nepoznanie“ pri agnostikoch, o „veriacich v náhodu“, o „veriacich v seba samého“, o „veriacich v nejaký iný princíp“, prípadne o „veriacich v niečo“.<sup>1</sup>

a) Ak majú pravdu ateisti, že sú „vediaci“, resp. „poznajúci“, že Boh nejestvuje, aké opodstatnenie má ešte účinkovanie všetkých náboženstiev, ak ateisti exaktne dokázali, že Boh neexistuje?

b) Ak však ateisti nie sú „vediaci“, resp. „poznajúci“, že Boh nejestvuje, resp. nedokázali, že Boh neexistuje, potom sú tiež veriaci v svoju teóriu. Prečo ich v tomto prípade nenazývame veriacimi v hmotu ako prvý princíp, ktorý riadi všetko vo vesmíre?

Tieto rozlíšenia poukazujú na to, že všetci sme „veriaci“, len s tým rozdielom, že rôzne skupiny veria v niečo iné. Niektorí v Boha, iní v bohov, ďalší v duchov, iní v hmotu alebo v nepoznanie atď.

Tento názor podporujú aj *Myšlienky na homíliu* v pohrebnom obrade: „Máme rôzne možnosti, ako chápať náš život. Buď veríme, že Boh stvoril svet, alebo veríme, že všetko, aj život, pochádza z ničoty a raz v ničote zmizne“ (PKSB 2008, 205).

Podľa kardinála Dominika Duku sa dnes niektorí mladí ľudia hanbia priznať k viere preto, lebo *mainstream* vytvoril atmosféru, že keď povieš, že som veriaci, pôsobím ako menejcenný, čo je obrovský omyl. Na Harvardovej univerzite je dnes hlavným kaplánom humanitný ateista. Môžeme to hodnotiť ako niečo hrozné. Je to však prvé uznanie pravdy. Ako kaplán sa nezaobera tým, čo je veda, ale vierou. Ateizmus je viera, ktorá nemá argument. Toto ako veriaci ľudia v Boha musíme

<sup>1</sup> V Českej republike túto skupinu ľudí, ktorí si myslia, že niečo musí existovať, volajú niektorí „necisti“, t. j. „veriaci, že niečo musí byť“.

Generálny biskup Evanjelickej cirkvi augsburského vyznania I. Elko reagoval na skupiny občanov Slovenska, ktorí sa pri sčítaní ľudu v roku 2021 neprihlásili k žiadnemu náboženskému spoločenstvu, že sú to ľudia, z ktorých mnohí nie sú ateisti, ale majú svoju súkromnú vieru, často skoncipovanú z rôznych duchovných tradícií a spiritualít. Z profilov bežného používateľa na Facebooku zistíme, že je tam aj veľa duchovného. To znamená, že táto veľká skupina ľudí bez vyznania sa nehľási ku konkrétnej cirkvi, ale nie sú to ľudia bez nejakého druhu náboženskej viery (RTVS 2022a, od 13,25 min.). Podobným spôsobom to vyjadril Dostojevskij: „Človek nemôže žiť bez pokľaknutia, [...] nik to nedokáže. Keď vyhodí Boha, bude sa klaňať drevenej, zlatej alebo obrazovej modle.“ A mužik usudzuje, ani keby bol čítal Origena: „Všetci sú modloslužobníkmi, nie nevercami, takto ich treba volať“ (Lubac 1947, 311-312).

vedieť povedať. Je to aj kríza súčasnej teológie. Tej, ktorá psychologizuje, sociologizuje a hovorí, že sme naratívni a rozprávame príbehy. Ale teológia bola vždy založená na hľadaní rozumu. Na počiatku bolo Slovo (Duka 2021).

Filozof M. Marcelli v relácii sekulárneho charakteru povedal, že vždy konštatoval a že je vždy skoro až apriórne podozrievavý voči každému, kto prichádza s ponukou jednoduchých vysvetlení a riešení. Svet bol vždy zložitý a komplikovaný. Keď chceme byť korektní, náš spôsob chápania sveta nás vedie k prijatiu tejto skutočnosti. Otázka je, či sme ochotní to prijať a uznať, že žijeme v neistom svete. Máme k dispozícii len pravdepodobnostné spôsoby uvažovania. Nevieme povedať, aké počasie bude zajtra, iba pravdepodobne. Preto hovoríme len o predpovedi počasia. Tento svet nás vedie k tomu. Pravdepodobnosť je najslabšou stránkou ľudskej racionality. Je to paradoxná vec. Filozofi vždy hľadali istotu, nepochybné pravdy, napr. Descartes. Ozajstné poznatky sú vždy pravdepodobnostné. Vždy ich môžeme prijať len s istou mierou nedôvery, žeby to mohlo byť aj inak. Toto prijať a s týmto žiť je najväčší problém (RTVS 2022b, od 34,20 min.).

Ecova teória, že možno dobre žiť aj bez osobného Boha, vyžaduje od neveriaceho v Boha viac viery než kresťanská viera od veriaceho v Boha (Martini – Eco 2001, 72). Táto veta sa nachádza v závere článku, ktorý má názov: „V co věří ten, kdo nevěří“ (Martini – Eco 2001, 71). Obsahuje tvrdenie, ktoré si vnútorne odporuje. Správne by mala znieť: „V čo verí ten, kto neverí v Boha [resp. v bohov, resp. v hmotu, resp. v náhodu, resp. v nepoznanie, resp. v seba, atď.]“.

Pri veriaciach v hmotu, v ničotu alebo v náhodu je zaujímavé aj to, že mnohí z nich, ktorí často podceňujú veriaciach v Boha, že veria v niečo nedokázateľné, cez Vianoce pozerajú rozprávky, kým kresťania slávia narodenie historickej osoby.

Kiežby malo pravdu vyššie spomínané vyjadrenie vo formule úkonu kajúcnosti, že Ježiš je radosť všetkých spomenutých skupín „veriacich“ (Maturkanič et al. 2022, 107-125). Na druhej strane požehnanie kňaza v závere krstného obradu sa z pohľadu Katolíckej cirkvi vzťahuje na všetkých prítomných „veriacich“, nech veria v kohokoľvek alebo v čokoľvek.

## 2 Dva druhy formulácií

V rozličných druhoch katolíckych textov sa stretávame s dvoma základnými formami použitia výrazu „veriaci“. V tejto kapitole ich predstavujem na základe viacerých príkladov.

### 2.1 Formulácie, v ktorých je namiesto výrazu „veriaci“ ako synonymum pre „veriaceho v Boha“ iná formulácia

Všimnime si niekoľko príkladov, v ktorých sa namiesto výrazu „veriaci“ ako synonymum pre „veriaceho v Boha“ používajú iné formulácie. Latinský originál uvádzam na viacerých miestach kvôli potvrdeniu správnosti, resp. nesprávnosti slovenského prekladu:

a) „Vyzývame všetkých katolíkov a ľudí dobrej vôle, aby vynaložili vedomé úsilie na obnovu hodnoty [...] rodiny, [...]“ (Vyhlásenia a rozhodnutia 2020, 117). Termín „katolík“ (SAV 2011, 558; SAV 1997, 234) automaticky obsahuje skutočnosť, že dotýčny človek je okrem iného aj „veriaci v Boha“. Ak by sa v tejto vete použilo namiesto „katolík“ slovo „veriaci“, znamenalo by to omnoho širšie spektrum ľudí.

b) „[...] blúdiace ovce [...] všetky porodila jedna matka, pýcha, ako naša jedna katolícka matka všetkých veriacich kresťanov rozptýlených po celom svete“ (Liturgia hodín 1992, 260).

Latinský text uvádza: „[...] *errantes oves [...] una mater superbía omnes péperit, sicut una mater nostra cathólica omnes christiános fideles toto orbe diffúsos*“ (Officium divinum 1975, 214).

Ani v slovenskom, ani v latinskom texte nemuselo byť slovo „veriacich“, resp. „fidèles“, lebo kresťan je zo svojej podstaty automaticky veriaci v Boha, resp. nemôže byť neveriaci v Boha ani veriaci v niektorú inú z vyššie spomínaných možností.

c) „To neplatí len o tých, ktorí veria v Krista [...]“ (Druhý vatikánsky 1965, 22; Ján Pavol II. 1997, 10).

Latinský text znie: „*Quod non tantum pro christifidelibus valet, [...]*“ (Concilium Vaticanum 1965, 22).

d) „Kresťania nech ochotne [...] spolupracujú na budovaní medzinárodného poriadku, [...]. Treba [...] podporovať tých kresťanov, [...] ktorí sa [...] ponúkajú na pomoc iným ľuďom [...]. Zbieranie [...] prostriedkov [...] treba [...] zorganizovať v diecézach [...] treba spojiť akciu katolíkov s ostatnými kresťanskými bratmi [...]“ (Druhý vatikánsky 1965, 88).

Latinský originál znie: „[...] *christiani libenter [...] cooperentur, idque eo magis quod maior pars mundi [...] adiuvandi sunt illi christiani, [...] qui [...] seipsos ad alios hominibus [...] auxilia praestanda offerunt. [...] Modus subsidia colligendi [...] tamen ordine disponatur in dioecesibus, [...], coniuncta, ubicumque opportunum videtur, actione catholicorum cum ceteris fratribus christianis*“ (Concilium Vaticanum 1965, 88).

e) „Je nevyhnutné, aby [...] Cirkev [...] podnecovala ľudí do spolupráce [...] prostredníctvom svojich [...] ustanovizní, ako aj [...] spoluprácou všetkých kresťanov, [...]. To sa dá účinnejšie docieľiť, ak sa sami veriaci [...] usilujú vzbudzovať ochotu na spoluprácu [...]“ (Druhý vatikánsky 1965, 89).

Latinský text znie: „*Ecclesia [...] debet ad cooperationem inter homines fovendam [...] per suas institutiones [...] quam per [...] collaborationem omnium christianorum, [...]. Quod efficacius attingetur si ipsi fideles [...] voluntatem prompte cooperandi [...]*“ (Concilium Vaticanum 1965, 89).

V tomto prípade tiež vidíme, že v prvom odseku sa používa jednoznačný výraz „kresťanov“, z ktorého vieme identifikovať, o aký druh veriacich ide, kým v druhom odseku je len všeobecný termín „veriaci“.

f) „Vynikajúcou formou [...] aktivity kresťanov je spoluúčasť [...] na práci ustanovizní [...] v záujme [...] spolupráce. [...] je žiaduce, aby sa katolíci [...] usilovali [...] spolupracovať aj s oddelenými bratmi, [...]“ (Druhý vatikánsky 1965, 90).

Latinský text uvádza: „*Praecellens [...] forma navitatis [...] christianorum [...] in [...] Institutis ad cooperationem [...] provehendam [...]. Optandum [...] est ut catholici [...] cooperare studeant sive cum fratribus seiunctis [...]*“ (Concilium Vaticanum 1965, 90).

g) Pred 88. bodom pastorálnej konštitúcie *Gaudium et spes* je nadpis:

„Úloha kresťanov pri poskytovaní pomoci iným krajinám“ (Druhý vatikánsky 1965).

Latinský text znie: „*De munere christianorum in subsidiis praestandis*“ (Concilium Vaticanum 1965).

h) Pred 90. bodom identického dokumentu je nadpis: „Účasť kresťanov v medzinárodných ustanovizniach“ (Druhý vatikánsky 1965).

Latinský originál uvádza: „*De partibus christianorum in institutionibus internationalibus*“ (Concilium Vaticanum 1965).

i) „Rôznym spôsobom k nej patria [...] katolícki veriaci, iní v Krista veriaci [...]“ (Ján Pavol II. 1990, 9).

Latinský text znie: „*Ad hanc [...] unitatem [...] ordinantur sive fideles catholici, sive alii credentes in Christo, [...]*“ (Ioannis Pauli II 1990, 9).

j) „Univerzálnosť spásy neznamená, že platí len pre tých, ktorí [...] veria v Krista [...]“ (Ján Pavol II. 1990, 10).

Latinský text uvádza: „*Salutis universalitas non significat illam iis solis oblatam esse, qui [...] in Christum credunt [...]*“ (Ioannis Pauli II 1990, 10).

k) V apoštolskej exhortácii *Evangelii gaudium* čítame v prvej časti odseku formuláciu: „Pre Cirkev [...] existujú tri [...] oblasti dialógu [...]: je to dialóg so štátmi, dialóg so spoločnosťou [...] a dialóg s inými veriacimi, ktorí nepatria do Katolíckej cirkvi.“ Tu je zrejme, o aký typ „veriacich“ ide. O dve vety ďalej je však už len všeobecná formulácia: „Toto prekračuje ľudský rozum, ale obsahuje aj význam schopný obohatiť neveriacich, [...]“ (František 2013, 238).

Vzhľadom na to, že na oficiálnej stránke Svätej stolice sa nenachádza latinský text, na porovnanie uvádzame anglický text: „*For the Church [...], three areas of dialogue stand out [...]: dialogue with states, dialogue with society [...] and dialogue with other believers who are not part of the Catholic Church.*“ [...] „*This light transcends human reason, yet it can also prove meaningful and enriching to those who are not believers [...]*“ (Apostolic Exhortation 2013, 238).

l) „Veríme v spoločenstvo [...] veriacich v Krista, [...]“ (Katechizmus Katolíckej cirkvi 1998, 962). Ide o verný preklad z latinského textu: „*Credimus communionem [...] christifidelium, [...]*“ (Catechismus Catholicae 1997, 962).

m) „Spásonosný poriadok večného Slova by mal [...] byť všeobecnejší ako spásonosný poriadok vteleného Slova, ktorý sa obmedzuje len na kresťanov, [...]“ (Kongregácia pre náuku 2000, 9).

V latinskom origináli čítame: „*Verbi aeterni oeconomia [...] atque oeconomia Verbi incarnati. Prior vim haberet universalitatis potiore quam altera, quae ad solos christianos restringeretur, [...]*“ (Congregatio pro Doctrina 2000, 9).

n) „Ekumenické vzdelávanie sa usiluje [...], aby všetci kresťania boli oduševnení ekumenickým duchom [...]. V živote kresťana [...] má dar, o ktorý Kristus prosil pred [...] utrpením, [...], prvoradý význam [...]. Po tretie je plnosťou viditeľnej jednoty, o ktorú sa usilujeme s kresťanmi iných cirkví [...]“ (Pápežská rada 1993, 58).

Keďže na oficiálnej internetovej stránke Svätej stolice sa nenachádza latinský text, na porovnanie pripájame texty v svetových jazykoch:

Anglický text: „*The objective of ecumenical formation is that all Christians be animated by the ecumenical spirit [...]. In the life of the faithful [...], the gift prayed for by Christ before his passion [...], is of primary importance. [...] thirdly it is the fullness of visible unity which is sought with Christians of other Churches [...]*“ (Pontifical Council 1993, 58).

Nemecký text: „*Die ökumenische Bildung zielt darauf ab, daß alle Christen vom ökumenischen Geist beseelt werden, [...]. Im Leben des Gläubigen [...] ist die Gabe, um die Christus vor seinem Leiden gefleht hat [...] von erstrangiger Bedeutung. [...] Drittens ist sie die Fülle der sichtbaren Einheit, die zusammen mit den Christen der anderen Kirchen [...] erstrebt wird*“ (Päpstliche Rat 1993, 58).

Francúzsky text: „*La formation œcuménique vise à ce que tous les chrétiens soient animés par l'esprit œcuménique [...]. Dans la vie du fidèle [...], de première importance est le don imploré par le Christ avant sa Passion [...]. Troisièmement, elle est la plénitude de l'unité visible recherchée avec tous les chrétiens des autres Églises [...]*“ (Conseil pontifical 1993, 58).

Španielsky text: „*La formación ecuménica trata de que todos los cristianos estén animados por el espíritu ecuménico [...]. En la vida del fiel [...] tiene importancia primordial el don implorado por Cristo antes de su Pasión [...]. En tercer lugar, es la plenitud de la unidad visible buscada con todos los cristianos de las otras Iglesias [...]*“ (Pontificio Consejo 1993, 58).

Taliansky text: „*Scopo della formazione ecumenica è che tutti i cristiani siano animati dallo spirito ecumenico [...]. Nella vita del fedele [...] è di capitale importanza il dono implorato da Cristo prima della sua Passione [...]. In terzo luogo, è la pienezza dell'unità visibile ricercata con tutti i cristiani delle altre Chiese [...]*“ (Pontificio consiglio 1993, 58).

Z porovnania citovaného bodu v slovenskom jazyku s troma svetovými a dvoma teologicky významnými jazykmi vyplýva, že z troch výskytov skúmaného termínu je v dvoch prípadoch zhoda a v jednom rozdiel. Zatiaľ čo vo vete v slovenčine: „V živote kresťana [...] má dar, [...]“ je výraz „kresťana“, v ostatných piatich jazykoch sú zhodne termíny: „faithful“, „Gläubigen“, „fidèle“, „fiel“,



„fedele“, čo z nášho pohľadu znamená, že slovenská mutácia je v danej téme presnejšia, aj keď nie je verným prekladom piatich verzií z oficiálnej internetovej stránky Svätej stolice.

o) „[...] nesmieme dávať tým, ktorí veria v Krista, obraz [...] rozdelených ľudí, [...]“ (Pápežská rada 1993, 60).

V textoch jazykov spomínaných v predchádzajúcom príklade je rovnaké slovné spojenie ako v slovenčine: „Christ's faithful“, „an Christus Glaubenden“, „fidèles du Christ“, „los fieles de Cristo“, „fedeli di Cristo“.

p) „Pozornosť voči *sensus fidelium* je [...] kritériom katolíckej teológie, ktorá by sa mala snažiť odhaľovať [...], čo vo svojej viere katolícki veriaci [...] prijímajú“ (Mezinárodní teologická 2012, 36).

r) „Boli to [...] kresťanskí veriaci, ktorí sa stali [...] obeťami udalostí Blízkeho východu [...]“ (Čopíková 2020, 4).

s) Autor v článku v angličtine používa presný výraz „Christ-believers“ (Turner 2020, 175), čiže konkrétny druh veriacich, v tomto prípade „veriaci v Krista“.

## 2.2 Formulácie, v ktorých je výraz „veriaci“ synonymum pre „veriaceho v Boha“

Nasledujúce príklady uvádzajú formulácie, v ktorých sa výraz „veriaci“ používa ako synonymum pre „veriaceho v Boha“:

a) „Kto iný, ako neveriaci, môže popierať, že Kristus bol v podsvetí?“ (Kandera 1987, 505).

„[...] prosíme [...] o sviatosť veriacich, [...]“ (Liturgia hodín 1992, 384).

Latinská verzia je: „[...] pétimus [...] *sacramentum fidelium*, [...]“ (Officium divinum 1975, 310).

b) „Netahajte jarmo s neveriacimi“ (Liturgia hodín 1992, 375).

Latinský text uvádza: „*Ne sitis iugum ducétes cum infidelibus*“ (Officium divinum 1975, 303).

c) „Čo je také správne [...] ako to, aby stvorenie [...] napodobňovalo [...] pôvodcu, ktorý založil [...] posvätenie veriacich [...]“ (Liturgia hodín 1975, 564-565).

Latinský text znie: „*Quid tam aequum [...] quam ut creatúra [...] suum imitétur auctórem, qui [...] sanctificationémque credéntium in peccatórum remissioné constituit, [...]*“ (Officium divinum 1975, 448).

d) „To sa [...] dosiahne, ak sa sami veriaci [...] usilujú vzbudzovať chuť pre [...] spoluprácu so [...] spoločenstvom [...]“ (Druhý vatikánsky 1965, 89).

V latinskom origináli je: „*Quod [...] attingetur si ipsi fideles, [...], iam in proprio ambitu vitae voluntatem [...] cooperandi cum communitate [...] excitare satagunt*“ (Concilium Vaticanum 1965, 89).

„Už od začiatku [...] komunita veriacich priznala Ježišovi taký [...] význam, [...]“ (Kongregácia pre náuku 2000, 15; Druhý vatikánsky 1965, 45).

Latinský text obsahuje slová: „*Ab initio enim communitas credentium Iesu Christo agnovit vim salvificam [...]*“ (Congregatio pro Doctrina 2000, 15).

„Je [...] spoločenstvom veriaceho s [...] Cirkvou [...]“ (Pápežská rada 1993, 58).

Anglický text má formuláciu: „[...] it is [...] communion of the [...] faithful with the [...] Church [...]“ (Pontifical Council 1993, 58).

„Toto slovo bolo na počiatku u Otca [...] a veriace národy [ho ...] prijali. [...]. Toto slovo je [...] živé v srdci veriaceho [...]. Čo je nemožné veriacemu?“ (Liturgia hodín 1992, 429-430).

Latinská verzia uvádza: „*Hoc verbum in princípio apud Patrem [...] et in fide credentium populórum [...] recéptum. [...] Vivus est [...] hic sermo [...] vivus in corde credéntis [...]. Quid [...] impossibile est credénti [...]*“ (Officium divinum 1975, 344).

e) „Ecova [...] teória, [...] že možno [...] žiť aj bez osobného Boha, vyžaduje od neveriaceho viac viery než kresťanská viera od veriaceho“ (Martini – Eco 2001, 72).<sup>2</sup> V tejto vete je však z kontextu zrejmé, že ide o „neveriaceho v Boha“ a „veriaceho kresťana“.

f) V slovenskej mutácii *Katechizmu Katolíckej cirkvi* je znenie:

„Veriaci [...] sa živia Kristovým telom [...]“ (Katechizmus Katolíckej cirkvi 1998, 948).

V latinskom origináli je však presnejšia charakteristika, že sú to: „*Christifideles [...] corpore [...] Christi [...]*“ (Catechismus Catholicae 1997, 948), čiže „veriaci v Krista“.

Podobne prvé slovo a zároveň latinský originálny názov exhortácie: „*Christifideles laici, quorum [...]*“ (Ioannes Paulus II 1988, 1) je do slovenčiny preložený ako: „Laici (Christifideles laici), ktorých [...]“ (Apoštolská exhortácia 1988, 1), čiže bez prekladu slova „Christifideles“, pričom v zátvorke je uvedený tento originálny latinský výraz. Nemalo by byť problémom dať na začiatok textu presný preklad prvého slova („V Krista veriaci laici“) a latinské slovné spojenie by v slovenskom texte nebolo potrebné. g) „[...] a tiež veriacim v [...] krajinách [...]“ (Čopíková 2020, 4).

## Záver

V štúdií boli prezentované návrhy na spresnenie pojmu „neveriaci“, resp. „veriaci“ najmä vo filozofii a teológii, ale aj v dielach z oblasti exaktných vied, ktoré sa zaoberajú pravdivosťou našich poznatkov a tvrdení. Pri porovnaní oboch skúmaných skupín formulácií vidíme rozdiel v presnosti. Kým v prvej skupine text uvádza, o aký konkrétny typ „veriaceho“ ide, v druhej skupine sa zväčša hovorí len všeobecne o „veriacich“ bez toho, aby sme zistili, o „veriacich“ v „koho“ alebo v „čo“ ide. Štúdia chce byť podnetom na začiatok diskusie na túto tému podľa príkladu sv. Konštantína Cyrila (Zozulak 2019, 13-21; Ivanič – Hetényi 2017, 27-34; Kocev et al. 2017, 88-97), ktorý tento nástroj hojne využíval pri zdokonaľovaní poznatkov vo viacerých oblastiach života (Gluchman 2017, 62-74; Judák et al. 2022, 40-52; Hetényi – Ivanič 2021, 417; Rychnová et al. 2022, 5-18).

## REFERENCES

- Adam, Anton. 2019. Charisms in the Service of the Universal Church. In *Roczniki Teologiczne* 66/2, 53-69.
- Adam, Anton. 2021. Theological Icons of the Virgin Mary in the Teachings of Pope Francis. In *Roczniki Teologiczne* 68/2, 133-150.
- Adam, Anton. 2022. The Relationship of Pope John Paul II to the Father of the Redeemer. In *Roczniki Teologiczne* 69/2, 57-71.
- Akimjak, Amantius – Hlad, Lubomír – Ďatelinka, Anton. 2022. Kierkegaard's reading of reality. In *XLinguae* 15/1, 47-54.
- Binetti, Maria – Pavlíková, Martina. 2019. Kierkegaard on the reconciliation of conscience. In *XLinguae* 12/3, 192-200.
- Carlin, David. 2020. K veci. Ateizmus ako základná pozícia. O troch druhoch ateistov. <https://www.postoj.sk/61194/ateizmus-ako-zakladna-pozicia>.
- Catechismus Catholicae*. 1997. Catechismus Catholicae Ecclesiae. [https://www.vatican.va/archive/catechism\\_lt/p123a9p5\\_lt.htm#I.%20Bonorum%20spiritualium%20communio](https://www.vatican.va/archive/catechism_lt/p123a9p5_lt.htm#I.%20Bonorum%20spiritualium%20communio).
- Concilium Vaticanum*. 1965. Gaudium et spes. [https://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19651207\\_gaudium-et-spes\\_lt.html](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_lt.html).

<sup>2</sup> Táto veta je uvedená vyššie v inej súvislosti, zámerne trochu modifikovaná.

- Congregatio pro Doctrina*. 2000. Dominus Iesus. [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20000806\\_dominus-iesus\\_lt.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000806_dominus-iesus_lt.html).
- Conseil pontifical*. 1993. Directoire pour l'application des principes et des normes sur l'œcuménisme. <http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/fr/documenti/direttorio-per-lapplicazione-dei-principi-e-delle-norme-sullecum.html>.
- Čopíková, Monika. 2020. Pomáhame prenasledovaným kresťanom. In *Katolícke noviny* 135/42, 18. október 2020, 4.
- Druhý vatikánsky*. 1965. Gaudium et spes. <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/druhy-vatikansky-koncil/c/gaudium-et-spes>.
- Duka, Dominik. 2021. Dnešná doba je chorá, lebo rezignovala na rozum a pravdu. <https://svetkrestanstva.postoj.sk/88055/dnesna-doba-je-chora-lebo-rezignovala-na-rozum-a-pravdu>.
- Francis. 2013. Evangelii gaudium. [https://www.vatican.va/content/francesco/en/apost-exhortations/documents/papa-francesco\\_esortazione-ap\\_20131124\\_evangelii-gaudium.html](https://www.vatican.va/content/francesco/en/apost-exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html).
- František. 2013. Evangelii gaudium. <https://kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/apostolska-exhortacia-evangelii-gaudium>.
- Gluchman, Vasil. 2017. Christianity and morality in central European politics of the 9th century. In *Konštantínove listy [Constantine's Letters]* 10/2, 62-74.
- Halko, Jozef. 2018. Dňom 14. mája 1968 MHK prestalo právne jestvovať. Cirkev, Mierové hnutie katolíckeho duchovenstva a dielo koncilovej obnovy v roku. In *Duchovný pastier* 99/5, 216-224.
- Hetényi, Martin – Ivanič, Peter. 2021. The Contribution of Ss. Cyril and Methodius to Culture and Religion. In *Religions* 12/6, 417.
- Hlad, Lubomír. 2021. Princíp spoluvykúpenia ako esencia fatimsky inšpirovanej mariológie Pavla M. Hnilicu: Historicko-teologická štúdia. In *Studia theologica* 23/2, 125-150.
- Hrabovec, Emília – Judák, Viliam. 2017. Eduard Nécsey, un protagonista conciliare sconosciuto da oltrecortina. In Hrabovec, Emília (ed.). *Il concilio vaticano II e i suoi protagonisti alla luce degli archivi*. Città del Vaticano, 119-134.
- International Theological Commission*. 2011. Theology today: Perspectives, principles and criteria. [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_cti\\_doc\\_20111129\\_teologia-oggi\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_doc_20111129_teologia-oggi_en.html).
- Ioannis Pauli II*. 1988. Christifideles laici. [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/la/apost-exhortations/documents/hf\\_jp-ii\\_exh\\_30121988\\_christifideles-laici.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/la/apost-exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_30121988_christifideles-laici.html).
- Ioannis Pauli II*. 1990. Redemptoris missio. [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/la/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_07121990\\_redemptoris-missio.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/la/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio.html).
- Ivanič, Peter – Hetényi, Martin. 2017. Invitation, arrival and activities of the byzantine missionaries in great Moravia. In *European Journal of Science and Theology* 13/3, 27-34.
- Ján Pavol II. 1988. Christifideles laici. <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/christifideles-laici>.
- Ján Pavol II. 1997. *Redemptoris Missio*. Trnava.
- Judák, Viliam. 2013. Historické a politické súvislosti misie svätých Cyrila a Metoda medzi Slovanmi. In *Duchovný pastier* 94/7, 364-381.
- Judák, Viliam – Hlad, Lubomír – Ďatelinka, Anton. 2022. Kultúrno-historický rozmer cyrillo-metodskej misie v kontexte neskorších cirkevných diel na Slovensku [The Cultural-Historical Dimension of the Cyril and Methodius Mission in the Context of Later Ecclesiastical Works in Slovakia] In *Konštantínove listy [Constantine's Letters]* 15/1, 40-52.
- Kandera, Pavol. 1987. *Prednášky zo špeciálnej dogmatiky I*. Bratislava.
- Katechizmus Katolíckej cirkvi*. 1998. *Katechizmus Katolíckej cirkvi*. Trnava.

- Kocev, Pavle et al. 2017. St. Clement of ohrid and his activities in Macedonia | Sv. Kliment Ochridský a jeho pôsobenie v Macedónsku. In Konstantínove listy [Constantine's Letters] 10/2, 88-97.
- Kongregácia pre náuku. 2000. Dominus Iesus. Trnava.
- König, Franz – Waldenfels, Hans. 1994. Lexikon náboženství. Praha.
- Králik, Roman – Lenovský, Ladislav – Pavlíková, Martina. 2018. A few comments on identity and culture of one ethnic minority in central Europe. In European Journal of Science and Theology 14/6, 63-76.
- Liturgia hodín podľa rímskeho obradu IV. 1992. Typis Polyglottis Vaticanis.
- Lubac De, Henri. 1947. Zápas s Bohom. Trnava.
- Martin, José García – Rojas, Arturo Morales – Králik, Roman. 2021. Kantian ethical perspective seen from the existential philosophy of Søren Kierkegaard's Victor Eremita. In Ethics and Bioethics (in Central Europe) 11/1-2, 48-57.
- Martini, Carlo-Maria – Eco, Umberto. 2001. In Teologické texty 12/2, 71-72.
- Maturkanič, Patrik et al. 2022. Perception of the personality of Jesus Christ and its influence on the stoeuropean man of the 21st century. Comparative studies between the population of the Czech Republic and Slovakia. In Acta Missiologica 16/1, 107-125.
- Mezinárodní teologická. 2012. Teologie dnes: Perspektivy, principy a kritéria [Theology today: Perspectives, principles and criteria]. Dostupné na: [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_cti\\_doc\\_20111129\\_teologia-oggi\\_cs.pdf](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_doc_20111129_teologia-oggi_cs.pdf).
- Officium divinum. Liturgia horarum iuxta ritum romanum IV. 1975. Officium divinum. Liturgia horarum iuxta ritum romanum IV. Typis Polyglottis Vaticanis.
- Pavlíková, Martina. 2021. Kierkegaard's controversy with the Corsair. In XLinguae 14/3, 222-229.
- Pápežská rada. 1994. Direktórium na vykonávanie princípov a noriem o ekumenizme. Trnava.
- Päpstliche Rat zur Förderung der Einheit der Christen. 1993. Direktorium zur Ausführung der Prinzipien und Normen über den Ökumenismus. //www.christianunity.va/content/unitacristiani/en/documenti/testo-in-inglese/testo-in-tedesco.html.
- Pontifical Council. 1993. Directory for the Application of Principles and Norms on Ecumenism. <http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/en/documenti/testo-in-inglese.html>
- Pontificio. 1993. Directorio para la aplicación de los principios y normas sobre el ecumenismo. <http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/fr/documenti/direttorio-per-lapplicazione-dei-principi-e-delle-norme-sullecum/es.html>.
- Pontificio consiglio per la promozione dell'unità dei cristiani. 1993. Directorio per l'applicazione dei principi e delle norme sull'ecumenismo. <http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/fr/documenti/direttorio-per-lapplicazione-dei-principi-e-delle-norme-sullecum/it.html>.
- PKPB. 1976. Obrady krstu detí a sobášne obrady podľa Rímskeho rituála obnoveného podľa smer-  
nic II. všeobecného vatikánskeho koncilu. Trnava.
- PKSB. 2008. Rímsky rituál. Pohrebné obrady. Trnava.
- Roubalová, Marie et al. 2021a. Basic philosophical ideas associated with the Sabbath. In XLinguae 14/3, 115-126.
- Roubalová, Marie et al. 2021b. Rabbinic Judaism's perspective on the first crimes against humanity. In Bogoslovni Vestnik 81/1, 57-74.
- Roubalová, Marie et al. 2022. Shabbat as a projection of freedom in Tanakh and rabinic Judaism. In XLinguae 15/1, 148-159.
- RTVS. 2022a. Orientácie. <https://www.rtvsk.sk/televizia/archiv/14119/309113#806>.
- RTVS. 2022b. Večera s Havranom. <https://www.rtvsk.sk/televizia/archiv/14084/321109#2062>.
- Rychnová, Lucie et al. 2022. Open-air Museums – the Future of the Presentation of Spiritual and Architectural. In Muzeológia a Kultúrne dedičstvo 10/1, 5-18.
- SAV. 1997. Krátky slovník slovenského jazyka. Bratislava.

- SAV. 2011. Slovník súčasného slovenského jazyka H–L. Bratislava.
- SAV. 2015. Slovník súčasného slovenského jazyka M–N. Bratislava.
- Šuráb, Marian. 2017. Duchovný pastier a homiletika v období komunistickkej totality a výrazná osobnosť homiletiky Jozef Vrablec. In *Duchovný pastier* 98/8,9,10, 519-527.
- Tavilla, Igor – Králik, Roman – Martin, José García. 2018. A brief recollection of Kierkegaard's testimony on reformation 500th anniversary In *XLinguae* 11/1, 354-362.
- Tkáčová, Hedviga et al. 2021. „Media Invasion“ Against Islam In The Context Of The Slovak Republic. In *Media Literacy and Academic Research* 4/1, 165-178.
- Turner, Geoffrey. 2020. Humility and „Slavery“: Paul's Theology of the Christian Life. In *Et Studies* 11/2, 167-183.
- Vivoda, Michal. 2014. My sme Cirkev? In *Viera a život* 24/5, 3-12.
- Volek, Peter. 2016. Chorvátska národná svätyňa Marija Bistrica v minulosti a súčasnosti. In *Duchovný pastier* 96/10, 494-504.
- Volek, Peter. 2002. Sv. Tomáš Akvinský: O úsudkoch astrológov. In *Acta facultatis theologiae Universitatis Comenianae Bratislaviensis* 2/2, 106-112.
- Vyhlásenia a rozhodnutia*. 2020. Vyhlásenia a rozhodnutia Konferencie biskupov Slovenska. In *Vyhlásenie biskupov Slovenska k problematike rodovej rovnosti*. Trnava, 116-117.
- VRM. 2021. Výňatok z Rímskeho misála podľa tretieho typického vydania. Trnava.
- Zozulák, Ján. 2019. A Source of Values in the Cultural Life of the Slavs. In *Konštantínove listy [Constantine's Letters]* 12/1, 13-21.

prof. ThDr. Jozef Krupa, PhD.  
Comenius University in Bratislava  
Faculty of Roman Catholic Theology of Cyril and Methodius  
Kapitulská 26  
814 58 Bratislava  
Slovakia  
krupa1@uniba.sk  
ORCID ID: 0000-0002-2276-6010



# NOVOEVANGELIZAČNÍ PASTORACE V LITOMĚŘICKÉ DIECÉZE VE STOPÁCH SLOVANSKÝCH VĚROZVĚSTŮ CYRILA A METODĚJE

## New Evangelization Pastoral Care in the Litoměřice Diocese in the Footsteps of Slavic Missionaries Cyril and Methodius

Patrik Maturkanič – Ivana Tomanová Čergetová –  
Aleksander Kobylarek – Jan Zimny

DOI: 10.17846/CL.2022.15.2.170-194

**Abstract:** MATURKANIČ, Patrik – TOMANOVÁ ČERGETOVÁ, Ivana – KOBYLAREK Aleksander – ZIMNY, Jan. *New Evangelization Pastoral Care in the Litoměřice Diocese in the Footsteps of Slavic Missionaries Cyril and Methodius*. The aim of the research study is to point out the significance of Cyril and Methodius in the geographical location of the Litoměřice diocese in the 21st century. Through research, we tried to get an idea of the perception of terms such as the new evangelization, pastoral care, or the importance and priority categorization of Cyril and Methodius among the current residents of the region. The research group consisted of 563 respondents – 37% women (N = 208) and 63% men (N = 355). The age distribution of the research participants was varied and included in several age groups without age restrictions. Regarding the religious structure, 58% (N = 328) of the participants were unaffiliated, 38% (N = 213) claimed to be Christian and 1% (N = 5) Jewish, another religion was defined by 3% (N = 17) of the participants in research. We divided the participants into several groups according to the size of their place of residence. The results of our research point to insufficient knowledge about the significance of Cyril and Methodius and their pastoral and missionary activities.

**Keywords:** *new evangelization, pastoral care, diocese of Litoměřice, Cyril and Methodius, northern Bohemia*

### Teoretická východiska

Boží Syn se stal člověkem, aby spasil, zachránil celý svět (srov. *Jn* 3,16). V této souvislosti zastáváme názor, že evangelium má být zvěstováno člověku bez jakéhokoliv rozdílů (srov. *Mt* 28,19-20, *Mk* 16,15), vždyť každá lidská bytost je stvořena k obrazu Božímu (Jančovič 2020, 191). Je důležité ho prezentovat srozumitelným a přijatelným způsobem. Máme zde na mysli noveevangelizační pastorační (Hlad 2021, 6-28; Máhrík 2020, 43-52; Krupa 2003; Šuráb 2011; Knapík – Kosturková 2019, 120-124), která má v úmyslu přinášet světlo radostné zvěsti všem společenským vrstvám a třídám (Budayová 2020; Bursová – Akimjaková 2021, 161-186; Adam 2019, 53-69) a jejím vlivem zevnitř přetvářet lidi samotné, vytvářet z nich nové lidstvo (srov. *Gal* 6,15; *2 Kor* 5,17; *Zjv* 21,5). Účelem evangelizace je dosáhnout právě této vnitřní proměny, aby působnost evangelia přetvářela srdce “naslouchajících” lidí, jenž ve svém prostředí jsou ochotní přijmout poselství Ježíše Krista (Ivanič 2016, 123-130). Je třeba evangelizovat kulturní humánní prostředí, které má

zušlechťovat nejen tělesnou, ale především duševní stránku člověka (Trnka – Lorencová 2022, 116-117; Lorencová 2011, 181; Lamprou – Zozulaková 2019, 33-42; Králik et al. 2018, 63-76). Vždyť v těchto intencích dostává tato dějinná a společenská stránka entologický a sociologický význam, ale především transcendentní, tedy existenční rozměr. Národy, ale i jejich území se vyznačují určitým vlastním specifíkem. Tak je to i se dvěma kraji (ústecký a liberecký), ležícími na severu Čech, které převážně zapadají do české církevní provincie litoměřické diecéze, založené 3. července 1655. Diecéze se rozprostírá na ploše 9 393 km<sup>2</sup> a nachází se zde 580 stojících kostelů a kaplí, které jsou rozděleny do 10 vikariátů (děkanátů), a to obvykle podle názvu krajských nebo okresních měst daného území. V diecézi, která je zasvěcena svatě Zdislavě, je celá řada historicky významných kostelů, poutních míst, pět baziliky minor, ale především litoměřická katedrála sv. Štěpána z 11. století. V čele stojí 20. litoměřický biskup Msgr. Jan Baxant, pod kterého jurisdikcí ve svěřených 384 farnostech působí v aktivní duchovní službě 105 kněží, a to včetně řeholníků (33), ale i kněží důchodového věku. Na území celé diecéze žije 1 363 000 obyvatel, ze kterých se ke katolické víře hlásí jen 160 000 lidí. Pravidelné nedělní bohoslužby navštíví podle sčítání cca 8 000 věřících. I z těchto statistických údajů můžeme vyčíst, že jde o diecézi misijního charakteru, kde ateizace, zapříčiněná především nejen důsledkem nechtěného vystěhování obyvatelstva, ale i konzumní dobou (ODKAZ dltm.cz). Obyvatelstvo severních Čech je na rozdíl od ostatních oblastí České republiky z národnostního složení nejrůznorodější. Tento typický element severu vyplývá především z faktu, že po druhé světové válce proběhla, a to zvláště v pohraničních oblastech, velká migrace obyvatelstva (tzv. Benešovy dekrety). Proto můžeme například v přístavním padesátitisícovém městě Děčín nebo na počet obyvatelů stejném lázeňském městě Teplice nebo ve dvou statisícových krajských univerzitních metropolích v Ústí nad Labem a v Liberci, potkávat veliké zastoupení Slováků, Poláků, Ukrajinců, Němců, Rusů, Vietnamců, slovenských Rómů, ale i nemalou, několika tisícovou komunitu Arabů, hlásících se převážně k muslimské víře (Roubalová et al. 2021, 57-74). Toto „pestré“ pohraniční spektrum vede místní obyvatelé k vzájemné snášenlivosti, k možnostem vzájemné úcty, tolerance, ale i hledání nových výzev, ukazujících směr trvalých hodnot (Žalec – Pavlíková 2019, 39-48; Vivoda 2011, 157-168; Zaviš et al. 2019, 44-53).

Ačkoliv uběhlo téměř 12. století, kdy Velkou Moravu navštívili Cyril a Metoděj (Ivanič – Hetényi 2017, 27-34), přece z odkazů těchto svatých věrozvěstů žije i současná středoevropská společnost (Hetényi – Ivanič 2021, 417; Hlad 2021, 12; Judák 2021, 14-16; Zozulaková 2016, 149-157; Taneski 2020, 208-223).

Zvláště místa, které jsou poznamenána tradicí předků, jejich odkazem, ale také svědectvím víry, již žije i současná generace 21. století. Jsou zde ovšem regiony, které svým misijním charakterem vypovídají o jiném, tzv. ateistickém směru, ve kterém severní Čechy zastávají prioritní postavení, jak vyplývá z výše napsaných dat. Na druhé straně se zde nabízí zcela otevřený prostor nové evangelizaci, kterou dle příkladu slovanských apoštolů lze i dnes zprostředkovat inkulturní, dynamický proces ve světle pozitivních společenských proměn. Může se tak dít nejen vhodnou edukační výukou (Al-Rahmi, Ali Mugahed et al. 2021, 7893; Soria-Barreto, Karla et al. 2021, 13813; Králik – Máhrík 2019, 8896-8900; Reimer 2021; Reimer 2016, 223-248), náboženskou osvětou v kontextu různých humanitních směrů, moderních sociálních prostředků (Pavlíková – Žalec 2019, 1015-1026; Majda 2016), ale především svědectvím života, založeném na bliženecké lásce. Zrovna dnešní covidová doba nabízí široké pole možností, jak se zachovat správně ve vztahu k druhému člověku (Petrovič et al. 2021, 10826; Ionescu, Tiberiu Constanti et al. 2021, 1541; Ionescu, Tiberiu Constanti et al. 2022, 452; Pavlíková et al. 2021, 10350; Hašková et al. 2020, 106-112; Otrfál – Ralbovská 2022)

Nová evangelizace a její pastorační průnik chce pod záštitou svatých Cyrila a Metoděje ukázat i v misijním severočeském prostředí, že akcelerace humanitní existence lze dosáhnout v kontextu hledání trvalé Pravdy (srov. Jn 14,6), ukazující smysl života (Krupa 1998, 39-43; Gavendová 2016,

47-61; Horáčková et al. 2022, 37-44) směřující k oslavě Boží (Jančovič 2019, 133). Na to, jakým způsobem vnímá současná “litoměřická” společnost poselství a odkaz svatých věrozvěstů jsme se dověděli prostřednictvím výzkumu, o němž pojednává tento příspěvek.

Hlavním cílem této studie bylo získat podrobnější informace o představách a vnímání postav svatých Cyrila a Metoděje v litoměřické diecézi, a to se specifickým zaměřením na využití těchto postav v pastorační a evangelizační praxi. V našem bádání jsme si položili výzkumní otázku: *V jakých intencích je v dnešní době možné v lokalitě litoměřické diecéze využití postav Cyrila a Metoděje pro účely novoevangelizační pastorace a jaký význam sehrává cyrilometodějská úcta v pozitivní evangelní výzvě u nevěřících?* V rámci této otázky jsme si stanovili dílčí podotázky tohoto znění: *Mají obyvatelé litoměřické diecéze dostatečné znalosti o základních pojmech, jako je nová evangelizační pastorace? Jak vnímají postavy Cyrila a Metoděje a jakou prioritní kategorizaci dávají těmto postavám? Existují rozdíly ve stanovených otázkách na základě věku, pohlaví či velikosti bydli?*

## Metoda

### Výzkumný design

Při realizaci výzkumu jsme si zvolili výzkumný design studie, který byl nejbližší cíli výzkumu. Nejvhodnější se nám pozdával neexperimentální výzkumný plán – deskriptivní studie s prvky srovnávací studie – a výsledky získané na základě měření jsme analyzovali pomocí základních deskriptivních a inferenčních statistických metod. Výzkumný soubor byl získáván záměrným výběrem. Sběr dat proběhl od dubna do července 2021 v České republice.

### Metody statistického zpracování

Výsledky byly zkoumány prostřednictvím popisné statistiky, kontingenčních tabulek a pomocí testu nezávislosti proměnných v kontingenční tabulce. Test nezávislosti proměnných předpokládá, že náhodné proměnné X a Y jsou nezávislé, tedy hodnoty jedné proměnné neovlivňují hodnoty druhé proměnné. Závislost mezi proměnnými může být buď jednostranná (asymetrická) nebo vzájemná (symetrická), kdy se obě proměnné ovlivňují navzájem. Pro testování nezávislosti dvou kategoriálních proměnných v kontingenční tabulce bez ohledu na směr jejich závislosti byl použit Pearsonův chí kvadrát test. Nulová hypotéza tohoto testu předpokládá, že obě proměnné jsou na sobě nezávislé. Tuto nulovou hypotézu testujeme na určené hladině významnosti  $\alpha$ , že proměnné jsou nezávislé, oproti alternativě, že mezi proměnnými existuje závislost. Hypotézy zapíšeme následujícím způsobem:

$$H_0: n_{ij} = \frac{n_{i.} \cdot n_{.j}}{n}$$

$$H_1: n_{ij} \neq \frac{n_{i.} \cdot n_{.j}}{n},$$

kde značí četnosti v kontingenční tabulce, kde  $i = 1, 2, \dots, r$  značí kategorie proměnné X a  $j = 1, 2, \dots, s$  značí kategorie proměnné Y.

Testové kritérium  $\chi^2$  je definováno jako:

$$\chi^2 = \sum_{i=1}^r \sum_{j=1}^s \frac{(n_{ij} - n'_{ij})^2}{n'_{ij}}$$

kde Čím větší jsou rozdíly mezi kategoriemi zkoumaných proměnných, tím větší je testovací kritérium  $\chi^2$ .

Předpokladem použití tohoto testu je, aby teoretické četnosti, kde je méně než 5 pozorování, tvořily méně než 20% polí kontingenční tabulky. Jednotlivé kategorie proměnných lze slučovat, aby tento předpoklad byl splněn.

## Výzkumný soubor

Výzkumný soubor byl tvořen z 563 respondentů, kteří se výzkumu zúčastnili. Všichni respondenti pocházeli z České republiky, a to konkrétně z litomeřické diecéze. Ze všech respondentů, 37% tvořilo žen (N = 208) a 63% mužů (N = 355). V rámci jednotlivých věkových skupin, byly zastoupeny nerovnoměrně. Účastníky výzkumu jsme rozdělili do pěti věkových skupin: do 18 let bylo 8 % účastníků (N = 43), ve věku 18–25 let se jednalo také o 8% účastníků (N = 43), v rozmezí 25–40 let jsme měli druhou nejpočetněji zastoupenou skupinu účastníků v rozsahu 25% (N = 142), přičemž největší skupina byla ve věku od 41 do 49 let v rozsahu 47% (N = 263). Poslední věkovou skupinou byli účastníci nad 60 let, kterých bylo 13% (N = 72).

Od účastníků výzkumu jsme také získávali údaje o jejich vyznání. Cílová skupina byla rozčleněna na čtyři podskupiny, přičemž jsme se zaměřili na nejvýznamnější zastoupená náboženství v České republice. Více než polovina účastníků výzkumu (58%) přiznala, že je bez vyznání (N = 328). Ke křesťanskému vyznání bylo přiřazeno 38% osob (N = 213) a k židovské víře pouze 1% (N = 5). Jiná náboženství definovala 3% účastníků výzkumu (N = 17).

Účastníci výzkumu byli rozděleni i na základě velikosti místa jejich bydliště do pěti skupin. Obyvatel z vesnic bylo 19% (N = 106), z města do 10.000 obyvatel bylo 21% (N = 121), z města od 10.000 do 50.000 obyvatel bylo 31% (N = 177), z města od 50.000 do 100.000 18% (N = 102) a z města nad 100.000 obyvatel bylo 10% (N = 57). Podrobnější informace o účastnících na výzkumu z pohledu jednotlivých okresů kraje uvádíme v Tabulce 1.

## Měřicí nástroje

V našem výzkumu nebyly využity standardizované dotazníky. K účelu zjišťování základních demografických údajů jsme vytvořili sociometrický dotazník. Účastníci výzkumu odpovídali na devět otázek, z nichž jsme se ptali na cyrilometodějskou tematiku v kontextu vnímání náboženských hodnot a tradic v životě respondentů. Prvních pět otázek se vztahovalo k obecným postojům a předpokladům vnímání církve a příslušnosti k ní. V dalších otázkách jsme se soustředili už přímo na již zmíněnou cyrilometodějskou materii.

## Výsledky

Při hodnocení výzkumných dat jsme si účastníky bádání popsali z pohledu deskriptivní statistiky obyvatel kraje v prvním kroku. V následující části prezentujeme údaje ve frekvenčních tabulkách formou sloupcových a koláčových grafů. Následující část studie vypovídá o odpovědích na jednotlivé dotazy našeho dotazníku.

V první otázce jsme se účastníků ptali, zdali se *setkali někdy s termínem „Nová evangelizace“, případně jaký mají vztah k novoevangelizačnímu chápání*. Respondenti měli možnost si vybrat jednu ze čtyř odpovědí, které vyjadřovaly informaci o tom, zda se s daným pojmem už někdy setkali. Z celkového počtu účastníků výzkumu znalo předložený termín společně 13% osob. Z toho 8% (N = 43) daný termín znalo a mělo k němu pozitivní vztah, 5% osob (N = 26) mělo k němu pasivní vztah. Tento termín zaznamenalo 20% účastníků výzkumu (N = 113) a 68% osob (N = 381) se s termínem nesetkalo a neslyšeli jej (Tabulka 2, Graf 1).

Další dotaz, který jsme položili, byla otázka: *Co si představujete pod pojmem pastorační*? Respondenti opětovně měli možnost si vybrat jednu ze čtyř odpovědí. Odpověděli následovně: „nevím“ – 47% osob (N = 263), „církevní aspekt v různých formách běžného života“ – 43% účastníků (N = 240), „element vyznačující se psychologii dobrých vztahů“ – 6% osob (N = 36) a „aspekt sociálních služeb“ – 4% (N = 24). Grafické zobrazení údajů (Tabulka 3) je uvedeno v Grafu 2.

Další otázka byla spojena s tématem novoevangelizační pastorační. V tomto dotazu byly spojeny oba pojmy z předchozích dvou otázek dohromady. Ptali jsme se: *Jakou roli zastává „litoměřická“ katolická církev v novoevangelizační pastorační*? Výsledky uvedené v Tabulce 4 a znázorněné v Grafu 3 nám říkají následující údaje: 11% účastníků výzkumu (N = 63) vnímá, že církev se angažuje v tomto tématu, ale málo; 6% osob (N = 32) vnímá pasivitu církve a její nedostatečnou prospěšnost a 5% osob vnímá angažovanost církve v dostatečné míře. Nejvíce účastníků výzkumu (77% a tedy N = 440) označilo odpověď na tuto otázku možností „nevím“.

Ve čtvrté otázce jsme se věnovali obecnějšímu přehledu o náboženských preferencích účastníků výzkumu (Tabulka 5, Graf 4), přičemž jsme se zeptali: *„V celé litoměřické diecézi o rozloze 9 393 km<sup>2</sup> žije v současné době cca 1 363 000 obyvatel. Kolik z nich, podle Vašeho názoru, se při posledním sčítání v roce 2011 přihlásilo ke katolické víře?“* Respondenti odpověděli následovně: 10% (N = 56) označilo hodnotu 0,5%, 19% (N = 108) označilo hodnotu 1%, 42% (N = 239) označilo hodnotu 5%, 22% (N = 124) označilo hodnotu 10% a 6% (N = 36) označilo hodnotu 15%.

V našem výzkumu jsme pokračovali další otázkou: *Kolik lidí, podle Vašeho názoru, v celé litoměřické diecézi navštěvuje nedělní bohoslužby?* Výsledky uvádíme v Tabulce 6 a znázorňujícím Grafu 5. Účastníci výzkumu odpověděli označením jedné ze šesti odpovědí: 0,1% odpovědělo 12% respondentů (N = 66), 0,5% – odpovědělo 16% respondentů (N = 89), 1% – odpovědělo 21% respondentů (N = 121), 3% – odpovědělo 23% respondentů (N = 128), 5% – odpovědělo 19% respondentů (N = 108) a 10% – odpovědělo 9% respondentů (N = 51).

Dalšími otázkami jsme se soustředili na vnímání postav Cyrila a Metoděje v kontextu kategoriální hodnocení (Tabulka 7, Graf 6). Položili jsme následující otázku: *V jaké prioritní kategorii hodnotíte postavy Cyrila a Metoděje?* Respondenti měli možnost odpovědět výběrem ze čtyř možností a to následujících: historické, náboženské, intelektuální nebo politické osobnosti. Z odpovědí vyplývá, že 54% respondentů (N = 306) vnímá postavy Cyrila a Metoděje, jako historické osobnosti. Následně 25% účastníků výzkumu (N = 25%) hodnotí jejich prioritní kategorii jako náboženskou, 18% (N = 104) jako intelektuální a 2% respondentů (N = 14) je vnímá jako politické osobnosti.

Mezi naše další otázky jsme zařadili otázku sloužící k získávání názoru o významu těchto osobností (Tabulka 8, Graf 7). Zeptali jsme se: *Sehrávají, podle Vašeho názoru, postavy Cyrila a Metoděje důležitý význam v místě (společnosti), ve kterém žijete?* Respondenti odpověděli nejčastěji (34%), že tyto postavy nemají význam ve společnosti (N = 189). Následně označovali frekventovaně ve 28%

<sup>1</sup> Sběr výzkumných dat proběhl od dubna do července 2021 v České republice, kdy ještě nebyli známy výsledky sčítání obyvatel 2021, které proběhlo od 27. března do 11. května 2021. První výsledky *Sčítání 2021* zveřejnil Český statistický úřad dne 13. ledna 2022. Proto jsme se řídili daty ze sčítání obyvatel z roku 2011 (ODKAZ czso.cz).



odpovědi, že „sehrávají, ale v malé míře“ (N = 157) a 21% označilo odpověď „nevím“ (N = 118). V rozsahu 18% (N = 99) odpověděli respondenti „sehrávají v dostatečné míře“.

Poslední uzavřenou otázkou byla otázka: *Na jakých základech lze postavit novoevangelizační pastoraci severních Čech v pozitivním chápání Cyrila a Metoděje?* V této otázce respondenti měli možnost odpovědět výběrem ze čtyř možností: „na věrohodné tradici, opírající se o kulturní život“ – označilo 26% účastníků (N = 147), „na prohlubující bázi duchovního života“ – označilo 10% účastníků (N = 58), „na globalizačním ekumenickém snažení“ – označilo 5% účastníků a „nevím“ – označilo 58% účastníků výzkumu. Podrobnější údaje uvádíme v Tabulce 9, jež znázorňuje Graf 8.

Dotazník byl uzavřen otevřenou otázkou: *Slyšel, případně navštívil jste někdy kostely nebo kaple zasvěcené svatým Cyrilu a Metodějovi na území litoměřické diecéze? Pokud ano, dokážete napsat kde?* Většina respondentů uvedla, že kostely nebo kaple zasvěcené svatým Cyrilu a Metodějovi na území litoměřické diecéze nenavštívili nebo že o nich nikdy neslyšeli (59%). Dalších 35% respondentů nevedlo žádnou odpověď. Respondenti, kteří uvedli, že navštívili, uvedli následující lokace: Velehrad, Dubí, Šluknov, Svijanský Újezd, Říp, Radhošť, Pustěny, Brozany nad Ohří, Litoměřice, kostel sv. Cyrila a Metoděje v Praze.

V následující části jsou uvedeny statisticky významné rozdíly vypočítané pomocí Pearsonova chí-kvadrát testu nezávislosti proměnných v kontingenční tabulce:

#### A) Porovnání podle velikosti města či vesnice

U otázek *Setkal/a jste se někdy s termínem "Nová evangelizace", případně jaký máte vztah k novoevangelizačnímu chápání? Co si představujete pod pojmem pastorace? Jakou roli zastává "litoměřická" katolická církev v novoevangelizační pastoraci? V celé litoměřické diecézi o rozloze 9 393 km<sup>2</sup> žije v současnosti cca 1 363 000 obyvatel. Kolik z nich, dle Vašeho názoru, se při posledním sčítání v roce 2011 přihlásilo ke katolické víře? Kolik lidí, dle Vaše názoru, v celé litoměřické diecézi navštěvuje nedělní bohoslužby? V jaké prioritní kategorii hodnotíte postavy Cyrila a Metoděje? Sehrávají, dle Vašeho názoru, postavy Cyrila a Metoděje důležitý význam v místě (společnosti), ve kterém žijete? Na jakých základech lze postavit novoevangelizační pastoraci severních Čech v pozitivním chápání Cyrila a Metoděje?* nebyla nalezena statisticky významná závislost na velikosti místa trvalého bydliště na 5% hladině významnosti.

#### B) Porovnání podle pohlaví

U otázky *V jaké prioritní kategorii hodnotíte postavy Cyrila a Metoděje?* Byla prokázána závislost na pohlaví na 1% hladině významnosti (P-hodnota Perasonova chí-kvadrát testu: 0,004). Obě skupiny nejčastěji uváděly „historické osobnosti“, ale ženy tuto odpověď uváděly výrazně častěji (u žen 60,6%, u mužů 47,4%).

U otázky *Jakou roli zastává "litoměřická" katolická církev v novoevangelizační pastoraci?* byla prokázána závislost na pohlaví na 1% hladině významnosti (P-hodnota Perasonova chí-kvadrát testu: 0,001). Ženy oproti mužům výrazně častěji odpovídaly „nevím“. Možnost „nevím“ však převládá u obou skupin. Muži častěji odpovídali, že „Církev je v tomto směru pasivní, tj. bez prospěšných nápadů“ (na 3. místě, u žen na 4. místě). Ženy oproti mužům častěji uváděly, že „Církev se v tomto směru angažuje v dostatečné míře“ (na 3. místě, u mužů na 4. místě).

U otázky *Sehrávají, dle Vašeho názoru, postavy Cyrila a Metoděje důležitý význam v místě (společnosti), ve kterém žijete?* Byla prokázána závislost na pohlaví na 5% hladině významnosti (P-hodnota Perasonova chí-kvadrát testu: 0,014). Muži oproti ženám výrazně častěji odpovídali

„nesehrávají“ (u mužů 39,6%, u žen 30,7%). Dále byl významný rozdíl u odpovědi „nevím“, kterou odpovídalo 14,6% mužů a 26,4% žen.

U otázek *Setkal/a jste se někdy s termínem „Nová evangelizace“, případně jaký máte vztah k novo-evangelizačnímu chápání? Co si představujete pod pojmem pastorec? V celé litoměřické diecézi o rozloze 9 393 km<sup>2</sup> žije v současnosti cca 1 363 000 obyvatel. Kolik z nich, dle Vašeho názoru, se při posledním sčítání v roce 2011 přihlásilo ke katolické víře? Kolik lidí, dle Vaše názoru, v celé litoměřické diecézi navštěvuje nedělní bohoslužby? Na jakých základech lze postavit novo-evangelizační pastorec severních Čech v pozitivním chápání Cyrila a Metoděje?* Nebyla nalezena statisticky významná závislost na pohlaví na 5% hladině významnosti.

### C) Porovnání podle věku

U otázky *Co si představujete pod pojmem pastorec?* byla zaznamenána statisticky významná závislost na věku na 1% hladině významnosti (P-hodnota Perasonova chí-kvadrát testu: 0,000). Respondenti ve věku do 25 let a od 26 do 40 let nejčastěji uváděli „nevím“. Respondenti ve věku do od 41 do 59 let a ve věku 60 a více nejčastější uváděli „Církevní aspekt v rozličných formách běžného života“.

U otázky *V celé litoměřické diecézi o rozloze 9 393 km<sup>2</sup> žije v současnosti cca 1 363 000 obyvatel. Kolik z nich, dle Vašeho názoru, se při posledním sčítání v roce 2011 přihlásilo ke katolické víře?* byla zaznamenána statisticky významná závislost na věku na 1% hladině významnosti (P-hodnota Perasonova chí-kvadrát testu: 0,007). Všechny věkové skupiny nejčastěji uváděly 5%. Respondenti ve věku do 25 let, ve věku 26–40 let a 60 a více let jako druhou odpověď nejčastěji uváděli 10%. Respondenti ve věku od 41 do 59 let měli jako druhou nejčastější odpověď 1%.

U otázky *Na jakých základech lze postavit novo-evangelizační pastorec severních Čech v pozitivním chápání Cyrila a Metoděje?* byla zaznamenána statisticky významná závislost na věku na 1% hladině významnosti (P-hodnota Perasonova chí-kvadrát testu: 0,005). Respondenti ve věku do 25 let, ve věku do 26 do 40 let a ve věku od 41 do 59 let nejčastěji uváděli „nevím“. Respondenti ve věku od 60 let a více nejčastější uváděli „Na věrohodné tradici, opírající se o kulturní život a jeho občanské osvěty“.

U otázky *V jaké prioritní kategorii hodnotíte postavy Cyrila a Metoděje?* byla zaznamenána statisticky významná závislost na věku na 5% hladině významnosti (P-hodnota Perasonova chí-kvadrát testu: 0,049). Všechny věkové skupiny nejčastěji uváděly „historické osobnosti“. Respondenti ve věku do 25 let a ve věku od 41 do 59 let měli jako druhou nejčastější odpověď „intelektuální osobnosti“. Respondenti ve věku 26–40 let a 60 a více let jako druhou odpověď nejčastěji uváděli „náboženské osobnosti“.

U otázek *Setkal/a jste se někdy s termínem „Nová evangelizace“, případně jaký máte vztah k novo-evangelizačnímu chápání? Jakou roli zastává „litoměřická“ katolická církev v novo-evangelizační pastorec? Kolik lidí, dle Vaše názoru, v celé litoměřické diecézi navštěvuje nedělní bohoslužby? Sehrávají, dle Vašeho názoru, postavy Cyrila a Metoděje důležitý význam v místě (společnosti), ve kterém žijete?* nebyla nalezena statisticky významná závislost na velikosti místa trvalého bydliště na 5% hladině významnosti.

## Diskuse

Z výsledků výzkumu, které se vážou k první otázce *Setkal/a jste se někdy s termínem „Nová evangelizace“, případně jaký máte vztah k novo-evangelizačnímu chápání?* v našem dotazníku vyplývá, že téměř dvě třetiny (68%) účastníků výzkumu nemá znalost a ani zkušenost s termínem „nová

evangelizace“ a nemají k tomuto tématu žádný vztah. Tato skutečnost může být zapříčiněna zejména dlouhodobým ateistickým myšlením Česka a celkovým nezájmem k religionistickým otázkám. Tento fakt se projevil i ve struktuře našeho výzkumného vzorku, kde 58% uvedlo, že je „bez vyznání“. Usuzujeme, že právě takové nastavení obyvatelstva vede k přirozenému nezájmu, resp. nedostatečné informovanosti o náboženských tématech. Postoj obyvatel je tedy v této věci očekávaný a předpokládatelný.

Na základě odpovědi v druhé otázce *Co si představujete pod pojmem pastorece?* usuzujeme, že respondenti výzkumu si pojem pastorece spojují zejména s církevními aspekty (47% odpovědí). Téměř polovina (43%) dotázaných osob neumí odpovědět na otázku, co si pod pojmem pastorece má představit. Přitom 10% účastníků výzkumu si pastoreci spojuje s psychologií dobrých vztahů a aspektem sociálních služeb. Tento fakt může být pro nás zajímavý zejména z pohledu dalšího zkoumání, jelikož propojení pastorece na psychologickou a sociální tematiku je v tomto kontextu jedinečný. Na základě těchto odpovědí můžeme vidět, že 1/5 osob, které vnímají pastoreci, jako nějaký pojem, si spojuje tento termín právě s takovými službami a ne přímo s církevním pojetím.

Odpovědi na naši další otázku související s činností církve v propojení novoevangelizační pastoreci *Jakou roli zastává „litoměřická“ katolická církev v novoevangelizační pastoreci?* byly velmi sporné. Až 77% účastníků výzkumu označilo odpověď „nevím“. Takový výsledek si vysvětlujeme dvěma způsoby a to (1) že účastníci výzkumu skutečně nemají dostatečnou znalost dané problematiky a z daného důvodu označili předmětnou odpověď a/nebo (2) nakolik již v předchozích dvou otázkách jsme mohli identifikovat značnou neznalost problematiky, nebo ateistický postoj k tématu, toto se mohlo odrazit při odpovědích a respondenti mohli tuto odpověď označovat z toho důvodu, že jinou odpověď nepovažovali za vhodnou, resp. vybrali odpověď nejméně zavádějící.

Z výsledků čtvrté otázky *V celé litoměřické diecézi o rozloze 9 393 km<sup>2</sup> žije v současnosti cca 1 363 000 obyvatel. Kolik z nich, podle Vašeho názoru, se při posledním sčítání v roce 2011 přihlásilo ke katolické víře?*, jsme se snažili zjistit, jak účastníci výzkumu vnímají četnost věřících ve svém regionu. Nezajímala nás ani tak správnost odpovědi, jako spíše subjektivní vnímání respondentů. Předpokladem bylo u 42% hodnota 5%, a tudíž 5% předpokládají, že jsou katolického vyznání. V tomto případě můžeme vnímat reálnost tohoto odhadu právě z pohledu sociálních kontaktů (Olečká et al. 2022, 5483), které umí lidé odhadnout a na základě svého okolí usuzovat na rozsah a četnost věřících ve svém okolí.

Jak jsme se ptali respondentů k účasti na nedělních bohoslužbách *Kolik lidí, podle Vašeho názoru, v celé litoměřické diecézi navštěvuje nedělní bohoslužby?*, vidíme zde mírný rozdíl v procentuálním hodnocení respondentů. Přičemž v předchozí otázce 42% účastníků výzkumu zhodnotilo, že přibližně 5% osob žijících v litoměřické diecézi se hlásí ke katolické víře, v této otázce se největší procento odpovědí shromažďuje kolem hodnoty 1% a 3%. Respondenti tedy sice vnímají, že 5% osob se hlásí k víře, avšak pouze 1% nebo 3% z nich navštěvují bohoslužby. Tyto hodnoty společně označilo 43% respondentů. Na úrovni totožných 5% se vyjadřuje pouze 19% obyvatel, což značí, že více než u poloviny lidí, které okolí vnímá, jako věřící, u nich nenevidují návštěvy bohoslužby, nebo je možná nevnímají. Může se samozřejmě jednat i o sníženou citlivost v této otázce, avšak přesto by bylo podnětné získat více informací o detailech u jednotlivých účastníků výzkumu, proč k tomuto rozdílu dochází.

V první otázce, která se věnovala tématu prioritní kategorie postavy Cyrila a Metoděje *V jaké prioritní kategorii hodnotíte postavy Cyrila a Metoděje?*, vidíme provázanost těchto postav s vnímáním úzce historickým. Respondenti výzkumu v rozsahu 54% vidí tyto postavy primárně jako historické osobnosti. Pouze ¼ respondentů (25%) je spojuje s náboženskými charaktery a 18% respondentů s intelektuálními charaktery. V politice význam Cyrila a Metoděje účastníci výzkumu

nevidí nějak významně (2%). Na základě těchto výsledků můžeme usuzovat, že postavy Cyrila a Metoděje ve vzorku respondentů, z nichž se 47% nehlásí k žádné víře, hodnotí většina z historického pojetí. Toto můžeme vnímat na jedné straně, jako pozitivní fakt, a to z toho důvodu, že povědomí o těchto postavách je udržováno v rámci učebních osnov historie a tudíž jejich důležitost je nepopíratelná. Avšak náboženský význam není až tak významně podporován. Jelikož 38% osob z výzkumu se hlásí ke katolické víře a pouze 25% označuje Cyrila a Metoděje, jako náboženské osobnosti, můžeme vnímat značný propad v jejich spojitosti s vyznáním a to o 13%. Předpokládáme tedy, že přestože účastníci výzkumu jsou katolíci, inklinují i k tomu, že tyto postavy nevztahují prioritně k náboženským konstantám. Toto téma by mohlo být zajímavé z hlediska budoucí osvěty a propojování myšlenkových stereotypů křesťanů, kteří mohou osobnosti víry vnímat více než v souvislostech historických postav. Tento způsob myšlení může v budoucnosti způsobit propad víry a důvěryhodnosti, jelikož je možné, že z historických postav se možná v budoucnosti pro člověka stanou mýtickými bytostmi, či pohádkovými, resp. snovými postavami. Stálo by za úvahu, jak lze využít tohoto faktu a předpokladu úpadku vnímání významu osobností tohoto typu v pedagogickém pojetí (např. ve výuce náboženství), potažmo v pastorační a evangelizační činnosti. Můžeme předpokládat, že je vhodné pracovat ve vztahové vazbě k těmto evangelizačním osobnostem u představitelů a reprezentantů katolické církve či samotných členů tohoto religiózního vyznání. Z pohledu psychologie můžeme vnímat potřebu současného člověka po silných vzorech a modelech hrdinů, kterými mohou být postavy Cyrila a Metoděje v budoucnu reprezentovány. Potřeba hledání modelů bezpečného připoutání a vztahování se ke vzorům se silným charakterem se může využít právě v této oblasti, jako je podpora filozofického myšlení a rozvoje křesťanského rozvoje (Ambrozy – Sagat 2019, 218-227; Akimjak et al., 2022, 47-54; Plašienková 2016, 246-248; Šuráb 2018).

Dále nás zajímala míra souhlasu s tím, jaký význam mají tito věrozvěsti pro lidi, když jsme se ptali: *Sehrávají, podle Vašeho názoru, postavy Cyrila a Metoděje důležitý význam v místě (společnosti), ve kterém žijete?* Význam postav Cyrila a Metoděje v dostatečné míře vnímá pouze 18% respondentů výzkumu. Dokonce 21% osob se k tomuto tématu neumělo vyjádřit. Tak vysoké procento může být zapříčiněno mírou nezájmu nebo-li historicko-náboženské nevědomosti, která může být očekávaná vzhledem k předchozím otázkám a tematickému zaměření výzkumu. Překvapující je pro nás fakt, že celkem 62% účastníků výzkumu nevidí význam postav Cyrila a Metoděje ve společnosti nebo jej vidí jen v malé míře. V návaznosti na předchozí vnímání těchto postav, jako historických osobností, můžeme chápat tuto vysokou frekvenci odpovědí jako očekávatelnou. Přesto je třeba říci, že tento výsledek výzkumníky překvapil. Důvodem je fakt, že i přesto, že tyto postavy jsou vnímány v kontextu historického a náboženského poselství, očekávali bychom, že budou spojovány s výraznější společenskou důležitostí. Na základě výsledků můžeme uvažovat o nedostatečné kulturní a historické identitě účastníků výzkumu, případně o možnostech podpory jejího budování v raném věku nebo v průběhu raného školního věku. V tomto období je nezastupitelnou osobou rodič nebo pedagog, případně katecheta, kteří by mohli podpořit důležitost postav Cyrila a Metoděje v hodnotové hierarchii dětí a budoucích obyvatel České republiky.

Během vyhodnocování výzkumných otázek nás poměr odpovědí výrazně nepřekvapil, avšak naše očekávání byla výrazně pozitivnější. Až 58% respondentů neumělo na otázku: *Na jakých základech lze postavit noveangelizační pastoraci severních Čech v pozitivním chápání Cyrila a Metoděje?* odpovědět. Opět můžeme uvažovat nad nedostatečnými vědomostmi v náboženské oblasti, protože již při definování pastorace, jako činnosti církve byly odpovědi sporné. Avšak největší zastoupení (26%) v konkrétních otázkách má odpověď „na věrohodné tradici, opírající se o kulturní život a jeho občanské osvěty“. Z tohoto můžeme pokračovat v předchozích úvahách o tom, že postavy Cyrila a Metoděje jsou vnímány z pohledu historického a tradičního.

Na otevřenou otázku *Slyšel, případně navštívil jste někdy kostely nebo kaple zasvěcené svatým Cyrilu a Metoději na území litoměřické diecéze? Pokud ano, dokážete napsat kde?* jsme dostali několik odpovědí. Avšak setkáváme se zde s názorem, že sakrální památky jsou vnímány pouze, jako historické stavby, nebo jako turistický cíl. Velmi zajímavou pro nás byla odpověď: „Ano, ale zajímají mě jen jako skvost architektury, protože Bůh v nich už není a ani nikdy nebyl. Je to jen super vymyšlený byznys plán, co funguje více než 2000 let.“ Můžeme tedy vidět, že vnímání lokalit, které jsou spojeny s postavami Cyrila a Metoděje je pragmaticky a ne nábožensky orientované, což může být jednou z dalších výzev pro současnou, partikulární církev. Je třeba si ale uvědomit, že úcta k postavám Cyrila a Metoděje v severních Čechách nebyla historicky praktikována, na rozdíl od tradičních moravských oblastí. Litoměřická diecéze je spíše blízká německým farnostem, kde jsou uctívány především světci, jako svatý Wolfgang, ale i český svatý Václav, svatá Ludmila, svatý Jan Nepomucký a jiní. Na základě toho můžeme uvažovat o vztahové vazbě na místo, která se během dětství buduje a je vázána na konkrétní lokalitu, jež se projevuje i ve vazbách na historické osobnosti, které jsou pro region a jeho tradici typické.

Pokud se ovšem vrátíme k nastolené otázce, je na místě, abychom alespoň ve stručnosti vyjmenovali všech pět sakrálních míst litoměřické diecéze, zasvěcené slovanským věrozvěstům. Je to: kaple sv. Cyrila a Metoděje (Kunratice), farnost Šluknov (děčínský vikariát); kaple sv. Cyrila a Metoděje (Podolí), farnost Mnichovo Hradiště (turnovský vikariát); kaple sv. Cyrila a Metoděje (Studce), farnost Mčely (mladoboleslavský vikariát); kaple sv. Cyrila a Metoděje (Svijanský Újezd), farnost Loukov u Mnichova Hradiště (turnovský vikariát) a kaple sv. Cyrila a Metoděje (Voděrady), farnost Luštěnice (mladoboleslavský vikariát).<sup>2</sup>

Výsledky bádání jsou pro nás zajímavé i z pohledu pohlaví, věku a místa bydliště. Rozdíly existují v několika otázkách, které by stály za to v budoucnu podrobněji prozkoumat a věnovat se jim na kvalitativní úrovni výzkumu.

## Závěr

Závěrem můžeme konstatovat, že postavy Cyrila a Metoděje jsou v litoměřickém kraji vnímány spíše jako historické a ne náboženské. Může to být zapříčiněno několika důvody, které jsou pro podporu církve a pastorační učení klíčovými. Je třeba si uvědomit, že velkou část našeho výzkumného vzorku tvořili respondenti bez příslušnosti k vyznání víry a tudíž jsme i vzhledem ke geografickému umístění zkoumaného kraje očekávali, že poznání těchto náboženských postav bude odlišné, jako například v oblasti Moravy nebo Slezské oblasti.

V případě témat souvisejících s novoevangelizační pastoračí a možnosti jejího využití v běžném životě respondentů, tito nemají vztah k tomuto tématu a neorientují se v odborných termínech, jako je pastorační nauka nebo novoevangelizační nauka. Prostor pro podporu náboženské příslušnosti v této vyznačné oblasti vidíme spíše snáze přijímané přes osobnosti církve, které jsou pro region typickými a charakteristickými. Velkou příležitost vidíme zejména v zavedení prvků pastorační psychologie, podpory budování kulturní a historické identity či rozvoje vztahování se k náboženským postavám v celém svém rozsahu (Lenciš 2018, 21-35).

Limity našeho výzkumu jsou zejména způsob získávání dat, který byl z důvodu pandemických opatření zajišťován elektronicky, což na druhé straně můžeme vnímat i pozitivním pohledem. Zastáváme názor, že i tato nesnadná covidová doba, která poznamenala celý svět, naučila lidi více přemýšlet nad smyslem života (Thurzo 2022, 52-65; Ambrozy et al. 2019, 144-155; Plašienková 2020, 505-510; Dobříková 2021, 37-49), ale také vyhodnocovat věci v prospěch člověka žijícího

<sup>2</sup> K reflexi sv. Cyrila a Metoděje v krajině Slovenska viz Nemčíková et al 2017, 224-236.



v jakékoliv rovině mezilidských vztahů (Bustamante-Sanchez et al. 2022, 7726; Stecuła – Wolniak 2022, 89; Li, Zonglong et al. 2022, 7713; Novikova 2022, e6203).

Také jsme si vědomi, že účastníci výzkumu mohli podléhat strachu ze selhání nebo očekávání výzkumníků, a proto v mnoha odpovědích volili možnost „nevím“. Nedokážeme se však již zpětně vrátit ke zdrojům dat z důvodu jejich anonymizace, abychom zjistili kvalitativním výzkumem, zda tyto odpovědi nebyly voleny i z příčin nedostatečných znalostí účastníků výzkumu. Dalším limitem výzkumu je motivace respondentů k účasti na výzkumu, která mohla být spojena s jejich vazbou k náboženské tematice (Lenciš 2021, 73-85; Ambrozy 2012, 83-90; Králik 2022 et al., 154-168).

Význam naší studie vidíme zejména v možnostech rozvoje pastorační a evangelizační činnosti a tedy v praktické aplikaci výsledků výzkumu v práci s cílovou skupinou. Rovněž může výzkum poukazovat na možnosti rozvoje křesťanského učení v psychologicko-filozofickém kontextu (Králik – Torok 2016, 45-53). Rozsáhlejší výuka psychologických předmětů při studiu kněží a katechetů by mohla napomoci k tomu, aby postavy Cyrila a Metoděje nebyly vnímány pouze jako osobnosti historické, ale i náboženské, přičemž může být využita jedinečnost jejich životních příběhů a hrdinství, jakým by měly být tyto osobnosti prezentovány široké veřejnosti (Judák – Hlad – Ďatelinka 2022, 40-52; Zozulák 2022, 3-10; Šuráb 2021, 115-133; Taneski 2018, 143-150; Gluchman 2017, 62-74). V tomto kontextu může hrát pozitivní roli i Evropská kulturní stezka sv. Cyrila a Metoděje certifikovaná Radou Evropy (Peterka 2016, 106-118) a optimální nastavení rozvoje religiózního cestovního ruchu (Krogmann et al. 2017, 179-186; Krogmann – Kramáreková – Petrikovičová 2020, 86-87).

## REFERENCES

- Adam, Anton.* 2019. Charisms in the Service of the Universal Church. In *Roczniki Teologiczne [Theological Annals]* 66/2, 53-69.
- Akimjak, Amantius – Hlad, Lubomír – Ďatelinka, Anton.* 2022. Kierkegaard's reading of reality. In *XLinguae* 15/1, 47-54.
- Al-Rahmi, Ali Mugahed et al.* 2021. Exploring the Factors Affecting Mobile Learning for Sustainability in Higher Education. In *Sustainability* 13/14, 7893.
- Ambrozy, Marián.* 2012. Schulz, Oberto – Koch, Bega (eds.) Some aspects of utilization of anthropological principle arguments in *theologia naturalis* in the light of analytical philosophy of religion. In *New Developments in Anthropology Research*, 83-90.
- Ambrozy, Marián et al.* 2019. Sustainable life conditions from the view of Logic, Physics and Astronomy. In *European Journal of Science and Theology* 15/3, 145-155.
- Ambrozy, Marián – Sagat, Peter.* 2019. Axiological aspect in the context of teaching philosophy. In *XLinguae* 12/3, 218-227.
- Biskupství litoměřické.* 2020. Život katolické církve v datech a faktech. <https://www.dltm.cz/file/129972/zivot-katolicke-cirkve-web.pdf>.
- Budayová, Zuzana.* 2020. Family Problems of Today. Dublin.
- Bursová, Janka – Akimjaková, Beáta.* 2021. The upbringing of romani children from socially disadvantaged families in Slovakia. In *Revue Internationale des Sciences humaines et naturelles* 11/4, 161-186.
- Bustamante-Sanchez, Alvaro – Navarro-Jiménez, Eduardo – Donoso-Gonzalez, Macarena – Beltrán-Velasco, Ana Isabel – Tornero-Aquilera, Jose Francisco.* 2022. Sustainable Development Goals in the COVID-19 Pandemic: A Narrative Review. In *Sustainability* 14/13, 7726.

- Český statistický úřad. 2011. Sčítání lidu, domů a bytů 2011 [Census of population, houses and apartments 2011]. Dostupné na: <https://www.czso.cz/csu/czso/scitani-lidu-domu-a-bytu-2011>.
- Dobříková, Patricia. 2021. Spirituality As a Meaning in Life Facilitator in Oncological Patients. In *Acta Missiologica* 15/1, 37-49.
- Gavendová, Oľga. 2016. Homo sperans – Existenciálny význam nádeje v živote človeka [Homo sperans – The existential significance of hope in human life]. In *Studia Aloisiana* [Studies in Louisiana] 7/4, 47-61.
- Gluchman, Vasil. 2017. Christianity and morality in central European politics of the 9th century. In *Konštantínove listy* [Constantine's Letters] 10/2, 62-74.
- Hašková, Alena et al. 2020. Application of online teaching tools and aids during corona pandemics. In *Ad Alta* 10/2, 106-112.
- Hetényi, Martin – Ivanič, Peter. 2021. The Contribution of Ss. Cyril and Methodius to Culture and Religion. In *Religions* 12/6, 417.
- Hlad, Lubomír. 2021. Homília Mons. Viliama Judáka prednesená na púti pri príležitosti slávnosti sv. Cyrila a Metoda dňa 5. júla 2020 v Nitre a jej prínos k rozvoju cyrilo-metodskej tradície [Homily of Monsignor Viliam Judak for Sts. Cyril and Methodius Pilgrimage Spoken on 5 July 2020 in Nitra and Its Contribution to the Development of Cyrillo-Methodian Tradition]. In *Konštantínove listy* [Constantine's Letters] 14/2, 176-190.
- Hlad, Lubomír. 2021. Hugo Rahner (1900–1968) – prítomnosť jeho kerygmatického odkazu v Magistériu a teológii zameranej na novoevanjelizačnú prax. Kerygmaticko-ludická teologická reflexia [Hugo Rahner (1900–1968) – the contribution of his kerygmatic refusal in the Master's and theology aimed at new evangelical practice. Kerygmatic-ludic theological reflection]. In *Verba Theologica* [Theological words] 20/1, 6-28.
- Horáčková, Kateřina – Moravcová, Markéta – Ševčovičová, Andrea – Ralbovská, Dana Rebecka – Čapková, Jana – Trnková, Lubica – Andraščíková, Ludmila – Oláh, Michal. 2022. Life Satisfaction of Holocaust Survivors. *Clinical Social Work and Health Intervention* 13/1, 37-44.
- Ionescu, Tiberiu Constantin – Fetecau, Bogdana Ioana – Boscaiu, Voicu – Tudose, Catalina. 2021. Anxiety, Perceived Stress, and Resilience during the COVID-19 Pandemic: Population Estimates of Persons Presenting to a General Practitioner in Romania. In *Brain Sciences*, 11/11, 1541.
- Ionescu, Tiberiu Constantin – Fetecau, Bogdana Ioana – Giurgiuca, Ana – Tudose, Catalina. 2022. Acceptance and Factors Influencing Acceptance of COVID-19 Vaccine in a Romanian Population. In *Journal of Personalized Medicine* 12/3, 452.
- Ivanič, Peter. 2016. The origins of Christianity in the territory of Czech and Slovak republics within the context of written sources. In *European Journal of Science and Theology* 12/6, 123-130.
- Ivanič, Peter – Hetényi, Martin. 2017. Invitation, arrival and activities of the byzantine missionaries in great Moravia. In *European Journal of Science and Theology* 13/3, 27-34.
- Jančovič, Jozef. 2020. Blood Revenge in Light of the Imago Dei in Genesis 9:6. Its Semantics and Pragmatics. In *Biblical Annals* 10/2, 191-206.
- Jančovič, Jozef. 2019. Kto sú adresáti pokoja v chválospeve Gloria in excelsis? Analýza spojenia v Lk 2,14 a návrh jeho prekladu [Who are addresses of peace in the canticle gloria in excelsis? Analysis of the phrase in luke 2:14 and its translation proposal]. In *Slavica Slovaca* 54/2, 129-141.
- Judák, Viliam. 2021. Od vita monastica k via cyrillomethodiana. Benediktínske fundamenty cyrilo-metodskej duchovnej cesty medzi Nitrou a Skalkou [From Vita Monastica to Via Cyrillomethodiana Benedictine Foundations of Cyrillo-Methodian Spiritual Journey between Nitra and Skalka] In *Konštantínove listy* [Constantine's Letters] 14/2, 14-25.

- Judák, Viliam – Hlad, Lubomír – Ďatelinka, Anton. 2022. Kultúrno-historický rozmer cyrilo-metodskej misie v kontexte neskorších cirkevných diel na Slovensku [The Cultural-Historical Dimension of the Cyril and Methodius Mission in the Context of Later Ecclesiastical Works in Slovakia] In *Konštantínove listy* [Constantine's Letters] 15/1, 40-52.
- Knapík, Ján – Kosturková, Martina. 2019. The activity of the university in relation to pastoral care of university students. In *Ad Alta* 9/1, 120-124.
- Králik, Roman – Lenovský, Ladislav – Pavlíková, Martina. 2018. A Few comments on the identity and culture of one ethnic minority in central Europe. In *European Journal of Science and Theology* 14/6, 63-76.
- Králik, Roman – Máhrik, Tibor. 2019. Interpersonal relationships as the basis of student moral formation. In *ICERI 2019: Proceedings of the 12th International Conference of Education, Research and Innovation*, 11th-13th November 2019. Sevilla, 8896-8900.
- Králik, Roman – Roubalová, Marie – Hlad, Lubomír – Judák, Viliam – Akimjak, Amantius. 2022. Compassion and Solidarity with the poor in Tahakh and Rabbinic Judaism. In *Acta Missiologica* 16/1, 154-168.
- Králik, Roman – Torok, Luboš. 2016. The Moment' Kierkegaard's Attack upon Christendom. In *European Journal of Science and Theology* 12/3, 45-53.
- Krogmann et al. 2017. Religiozita a jej reflexia v cestovnom ruchu na Slovensku [Religiosity and its Reflexion in Tourismus in Slovakia]. In *Konštantínove listy* [Constantine's Letters] 10/2, 178-190.
- Krogmann, Alfred – Kramáreková, Hilda – Petrikovičová, Lucia. 2020. Religiózný cestovný ruch v Nitrianskej diecéze. Nitra.
- Krupa, Jozef. 2003. Sviatosti kresťanskej iniciácie. Krst – Birmovanie – Eucharistia [The sacraments of Christian initiation. Baptism – Confirmation – Eucharist]. Bratislava.
- Krupa, Jozef. 1998. The natural recognition of God in the post-modern period. In *University and Its Students*. Praha, 39-43.
- Lamprou, Soultana – Zozuláková, 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.
- Lenciš, Štefan. 2018. Jelínek, Petr et al. (eds.) Historisch-kirchenrechtliche und theologische [Skizze Historical, canonical and theological sketch] In *Germanische Provinz des Hospitalordens del Hl. Johannes von Gott bis 1780. Teil I.* [Germanic Province of the Hospitaller Order of St. John of God until 1780. Part I.]. Cieszyn, 21-35.
- Lenciš, Štefan. 2021. Theological view of the phenomenon of Christian pilgrimage – Homo viator. In *Review of Theology Social Sciences and Sacred Art* 1/1, 73-85.
- Li, Zonglong – Zhang, Wenyi – Zhou, Yanhui – Kang, Derong – Feng, Biao – Zeng, Qing – Xu, Lingling – Zhang, Minqiang. 2022. College Students' Entrepreneurial Intention and Alertness in the Context of the COVID-19 Pandemic. In *Sustainability* 14/13, 7713.
- Lorencová, Radmila. 2011. Religiosity and Spirituality of Alcohol and Marijuana Users. In *Journal of Psychoactive Drugs* 43/3, 180-187.
- Majda, Peter. 2016. Strategie przekazu wiary przy pomocy mediów w Słowacji [Strategies of transmission of faith with the help of media in Slovakia]. Łódź.
- Máhrik, Tibor – Vasbieva, Dinara – Králik, Roman – Kondrľa, Peter. 2020. Salvation as the theological vector in Kierkegaard's practice in christianity. In *European Journal of Science and Theology* 16/4, 43-52.
- Nemčíková, Magdaléna et al. 2017. 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.

- Novikova, Irina – Bychkova, Polina – Novikov, Alexey.* 2022. Attitudes towards Digital Educational Technologies among Russian University Students before and during the COVID-19 Pandemic. In *Sustainability* 14/10, e6203.
- Olecká, Ivana – Trochtová, Ludmila – Pospíšil, Jiří – Pospíšilová, Helena.* 2022. Social Networking as Leisure: An Attempt to Conceptualize Liquid Leisure. *Sustainability* 14/9, 5483.
- Otřísal, Pavel – Ralbovská, Dana Rebeka.* 2022. Use of Crisis Communication in Crisis Management. In *Trends and Future Directions in Security and Emergency management*. Basel, 343-356.
- Pavlíková, Martina – Sirotkin, Alexander – Králík, Roman – Petrikovičová, Lucia – Martín, José García.* 2021. How to Keep University Active during COVID-19 Pandemic: Experience from Slovakia. In *Sustainability* 13, 10350.
- Pavlíková, Martina – Žalec, Bojan.* 2019. Struggle for the human self and authenticity: Kierkegaard's critique of the public, established order, media, and false Christianity. In *Bogoslovni vestnik [Theological Journal]* 79/4, 1015-1026.
- 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.
- Petrovič, František – Murgaš, František – Králík, Roman.* 2021. Happiness in Czechia during the COVID-19 pandemic. In *Sustainability* 13/19, 10826.
- Plašienková, Zlatica.* 2020. Are we leaving? Essay on man and nature. In *Filozofia [Philosophy]* 75/6, 505-510.
- Plašienková, Zlatica.* 2016. Way to reality without metaphysics. Together with Nietzsche and against him. In *Filozofia [Philosophy]* 71/3, 246-248.
- Reimer, Tibor.* 2021. Katechéza v súčasnej dobe. Podnety a výzvy nového Direktória pre katechézu [Catechesis at present. Suggestions and challenges of the new Directory for Catechesis]. Bratislava.
- Reimer, Tibor.* 2016. Religious education at schools in Slovakia. In *Religious Education at Schools in Europe. Part 1*. Vienna, 223-248.
- Roubalová, Marie – Králík, Roman – Zaitseva, Natalia – Anikin, George – Popova, Olga – Kondrla, Peter.* 2021. Rabbinic Judaism's perspective on the first crimes against humanity. In *Bogoslovni Vestnik [Theological Journal]* 81/1, 57-74.
- Soria-Barreto, Karla – Ruiz-Campo, Sofia – Al-Adwan, Ahmad Samed – Zuniga-Jara, Sergio.* 2021. University Students Intention to Continue Using Online Learning Tools and Technologies: An International Comparison. In *Sustainability* 13/24, 13813.
- Stecula, Kinga – Wolniak, Radosław.* 2022. Influence of COVID-19 Pandemic on Dissemination of Innovative E-Learning Tools in Higher Education in Poland. In *Journal of Open Innovation: Technology, Market, and Complexity* 8/2, 89.
- Šuráb, Marian.* 2018. Radosť z homílie – Homilae gaudium [The joy of the homily – Homily for joy]. Nitra.
- Šuráb, Marian.* 2021. The Torment of Preaching and Listening in a Pluralistic Society. In *Polonia Sacra* 25/4, 115-133.
- Šuráb, Marian.* 2011. Vernosť Bohu a človekovi [Loyalty to God and man]. Trnava.
- Taneski, Martina.* 2018. Epos Cirillo-Metodiada v peripetiách literárno-historickej recepcie [The Epos Cirillo-Metodiada in Peripeteias of Literary Historical Reception] In *Konštantínove listy [Constantine's Letters]* 11/2, 143-150.

- Taneski, Zvonko. 2020.* Literary-historical and Interpretative Background of “Poetics of Dislocation” in South-Slavic Literatures After the Year 1989 and Its Reflection in Slovakia. In *Konštatínove listy [Constantine’s Letters]* 13/1, 208-223.
- Thurzo, Vladimír. 2022.* Transhumanism, Suffering, Death and the Search for Meaning. In *Acta Missiologica* 16/1, 52-65.
- Trnka, Radek – Lorencová, Radmila. 2022.* Indigenous Concepts of Consciousness, Soul, and Spirit: A Cross-Cultural Perspective. In *Journal of Consciousness Studies* 1-2, 113-140.
- Vivoda, Michal. 2011.* L’educazione morale a la formazione religiosa [Moral education and religious formation]. In *Pedagogika religii w kontekście edukacyjnym [Religion pedagogy in the educational context]*. Włocławek, 157-168.
- Zaviš, Monika – Ralbovská, Dana Rebeka – Procházka, Pavel – Horáčková, Kateřina. 2019.* Islamic Reproductive Bioethics Knowledge Among University Students in the Czech Republic. In *Spirituality Studies* 5/2, 44-53.
- Zozulak, Ján. 2022.* Monastic identity of Constantine the Philosopher and Methodius and the First Slavic Translations of Ascetic Texts. In *Konštatínove listy [Constantine’s Letters]* 15/1, 3-10.
- Zozuláková, Viera. 2016.* Practical philosophy in the lives of Constantine and Methodius. In *Konštatínove listy [Constantine’s Letters]* 9/1, 149-157.
- Žalec, Bojan – Pavlíková, Martina. 2019.* Religious tolerance and intolerance. In *European Journal of Science and Theology* 15/5, 39-48.

## RESPONDENTS

doc. ThDr. Patrik Maturkanič, PhD.  
College of Applied Psychology  
Akademická 409  
411 55, Terezín  
Czech Republic  
maturkanic@vsaps.cz  
ORCID ID: 0000-0002-1087-3847  
WOS Researcher ID: AGV-3498-2022  
SCOPUS Author ID: 57226468364

PhDr. Ivana Tomanová Čergetová, PhD., LL.M., MBA  
College of Applied Psychology  
Akademická 409  
411 55, Terezín  
Czech Republic  
tomanova.cergetova@vsaps.cz  
ORCID ID: 0000-0001-7750-0634  
SCOPUS Author ID: 57458744600



Dr. Aleksander Kobylarek  
Institute of Pedagogy, University of Wrocław J. Wł. Dawida 1  
50-527 Wrocław  
Poland  
aleksander.kobylarek@gmail.com  
ORCID ID: 0000-0002-4562-9035  
WOS Researcher ID: A-2696-2015  
SCOPUS Author ID: 35488048800

Prof. dr hab. Jan Zimny  
Akademia Wojsk Lądowych imienia generała Tadeusza Kościuszki we Wrocławiu General Tadeusz  
Kościuszko Military University of Land Forces in Wrocław PL  
Ul. Czajkowskiego 106  
51-147 Wrocław  
Poland  
jzimny@przemysl.opoka.org.pl  
ORCID ID: 0000-0003-4735-4175

## Přílohy / Appendix

Okres	(N)	(%)
Česká Lípa	19	3%
Děčín	40	7%
Chomutov	47	8%
Jablonec nad Nisou	18	3%
Liberec	81	14%
Litoměřice	70	12%
Louny	42	7%
Mělník	9	2%
Mladá Boleslav	22	4%
Most	43	8%
Semily	11	2%
Teplice	115	20%
Ústí nad Labem	46	8%

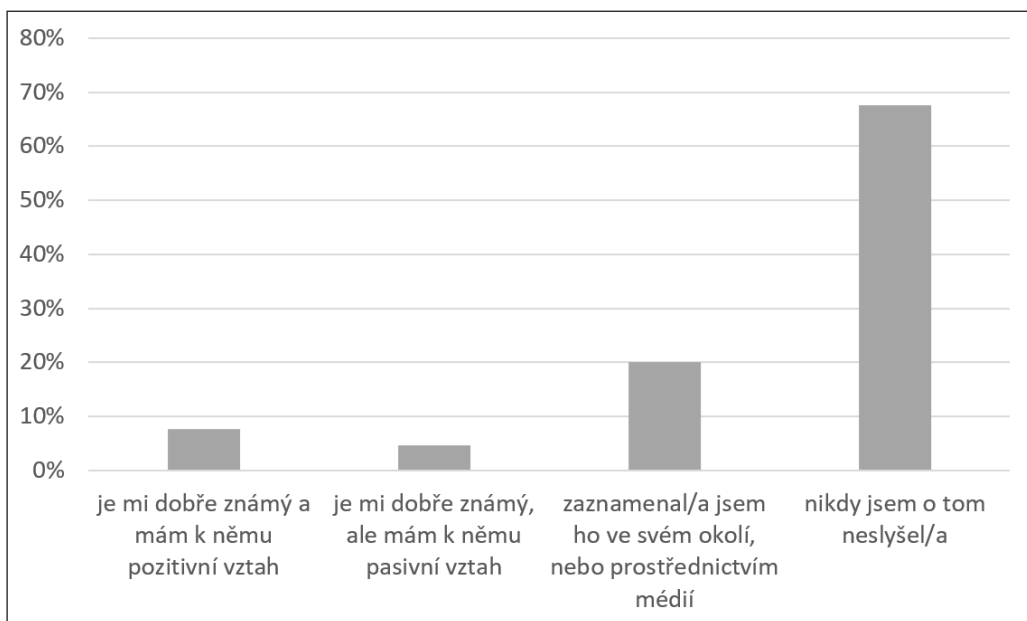
**Tabulka 1:** Procentuální zastoupení účastníků výzkumu podle okresů.

**Table 1:** Percentage representation of research participants by district.

Otázka:	(N)	(%)
Setkal/a jste se někdy s termínem “Nová evangelizace“, případně jaký máte vztah k novoevangelizačnímu chápání?		
je mi dobře známý a mám k němu pozitivní vztah	43	8%
je mi dobře známý, ale mám k němu pasivní vztah	26	5%
zaznamenal/a jsem ho ve svém okolí, nebo prostřednictvím médií	113	20%
nikdy jsem o tom neslyšel/a	381	68%

**Tabulka 2:** Frekvenční údaje výsledků k výzkumné otázce č. 1.

**Table 2:** Frequency data of results for research question n. 1.



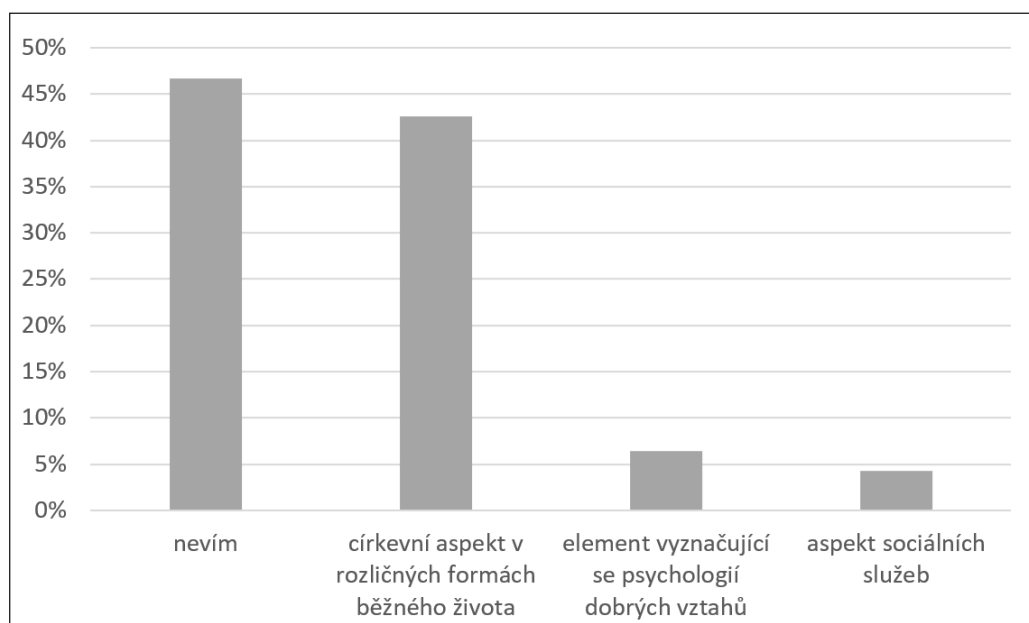
**Graf 1:** Grafické znázornění výsledků k výzkumné otázce č. 1.

**Graph 1:** Graphic representation of the results for research question n. 1.

Otázka: Co si predstavujete pod pojmem pastorage?	(N)	(%)
nevím	263	47%
církevní aspekt v rozličných formách běžného života	240	43%
element vyznačující se psychologíí dobrých vztahů	36	6%
aspekt sociálních služeb	24	4%

**Tabulka 3:** Frekvenční údaje výsledků k výzkumné otázce č. 2.

**Table 3:** Frequency data of results for research question n. 2.



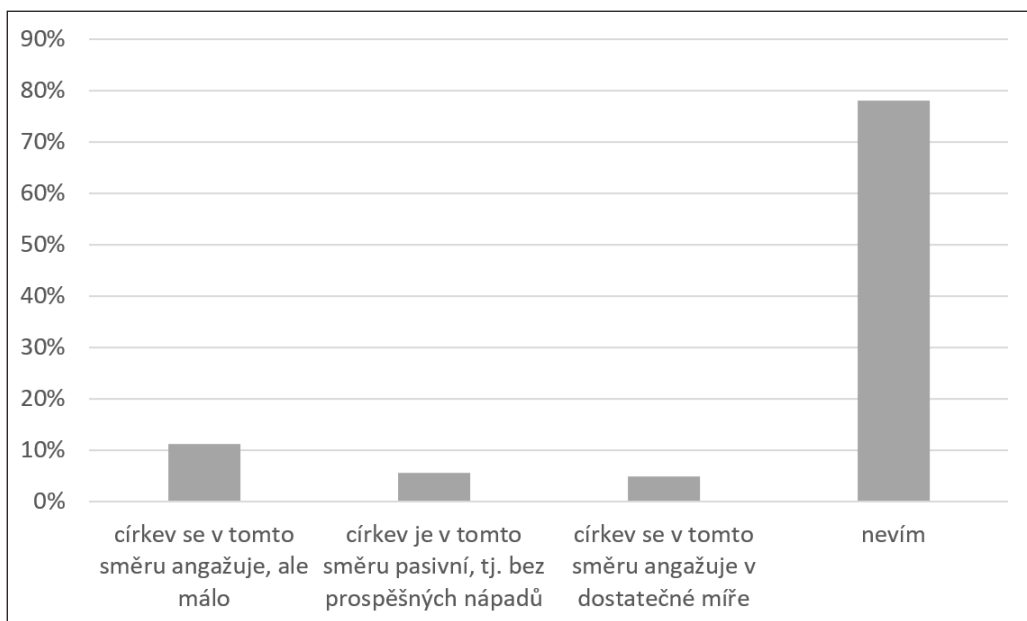
**Graf 2:** Grafické znázornění výsledků k výzkumné otázce č. 2.

**Graph 2:** Graphical representation of the results for research question n. 2.

Otázka: Jakou roli zastává "litoměřická" katolická církev v novoevangelizační pastoraci?	(N)	(%)
církev se v tomto směru angažuje, ale málo	63	11%
církev je v tomto směru pasivní, tj. bez prospěšných nápadů	32	6%
církev se v tomto směru angažuje v dostatečné míře	28	5%
nevím	440	78%

Tabulka 4: Frekvenční údaje výsledků k výzkumné otázce č. 3.

Table 4: Frequency data of results for research question n. 3.



Graf 3: Grafické znázornění výsledků k výzkumné otázce č. 3.

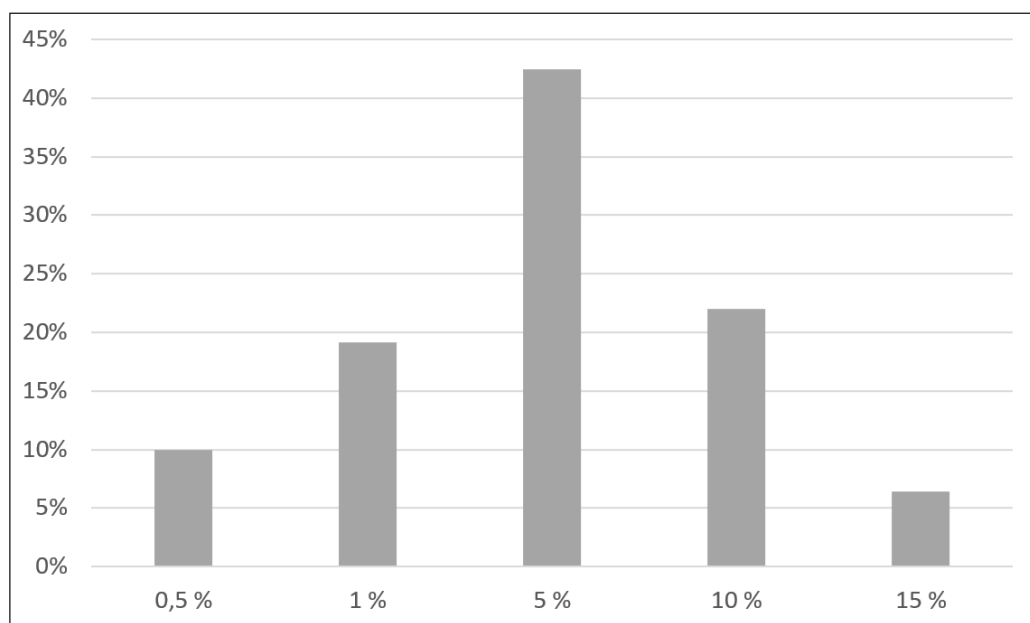
Graph 3: Graphical representation of the results for research question n. 3.



Otázka: V celé litoměřické diecézi o rozloze 9 393 km <sup>2</sup> žije v současnosti cca 1 363 000 obyvatel. Kolik z nich, dle Vašeho názoru, se při posledním sčítání v roce 2011 přihlásilo ke katolické víře?	(N)	(%)
0,5 %	56	10%
1 %	108	19%
5 %	239	42%
10 %	124	22%
15 %	36	6%

**Tabulka 5:** Frekvenční údaje výsledků k výzkumné otázce č. 4.

**Table 5:** Frequency data of results for research question n. 4.



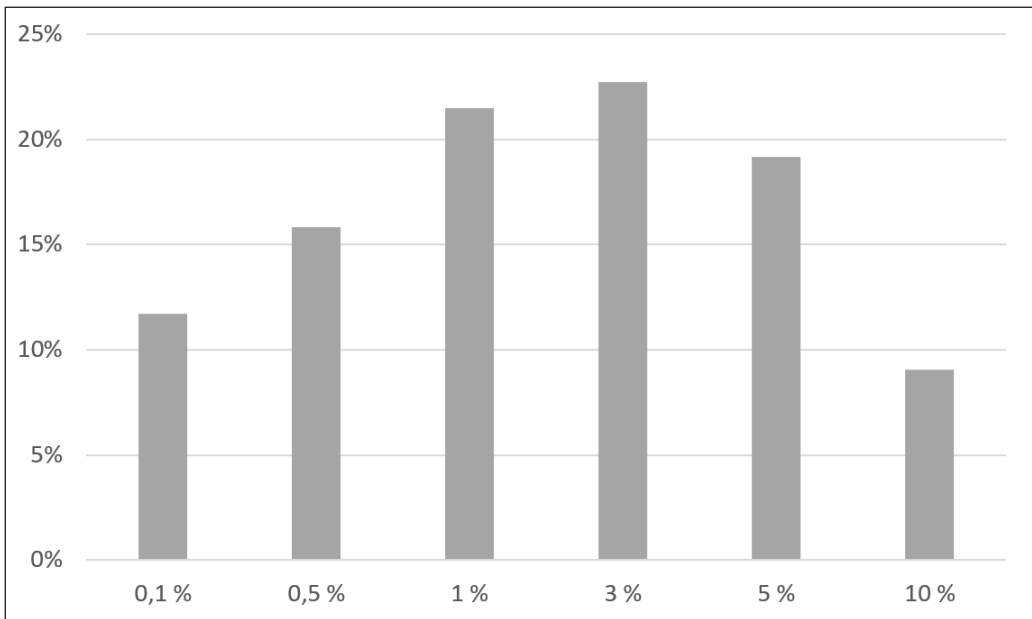
**Graf 4:** Grafické znázornění výsledků k výzkumné otázce č. 4.

**Graph 4:** Graphical representation of the results for research question n. 4.

Otázka: Kolik lidí, dle Vaše názoru, v celé litoměřické diecézi navštěvuje nedělní bohoslužby?	(N)	(%)
0,1 %	66	12%
0,5 %	89	16%
1 %	121	21%
3 %	128	23%
5 %	108	19%
10 %	51	9%

**Tabulka 6:** Frekvenční údaje výsledků k výzkumné otázce č. 5.

**Table 6:** Frequency data of results for research question n. 5.



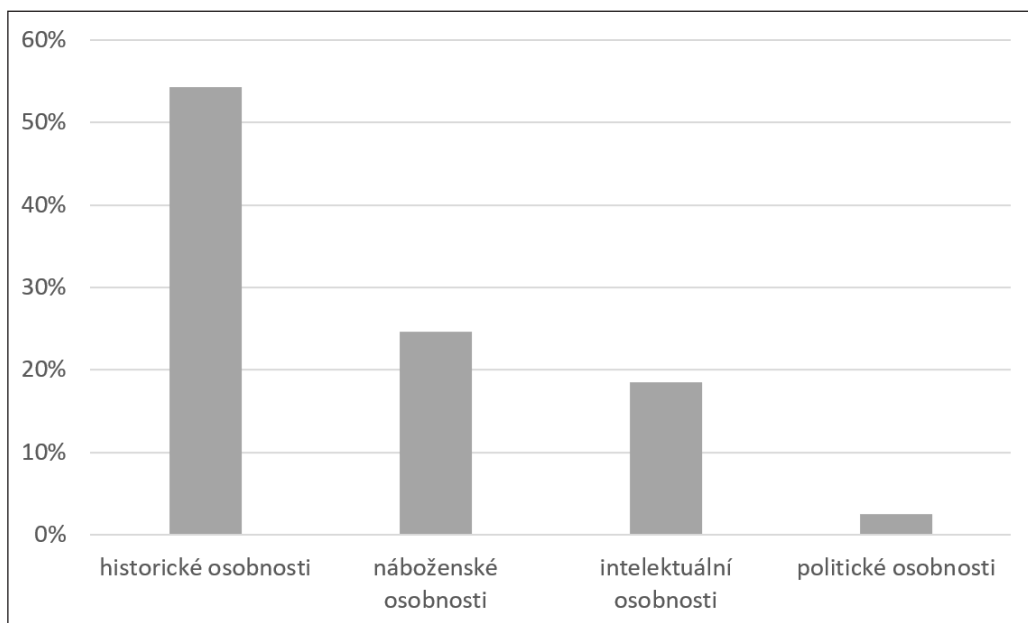
**Graf 5:** Grafické znázornění výsledků k výzkumné otázce č. 5.

**Graph 5:** Graphic representation of the results for research question n. 5.

Otázka: V jaké prioritní kategorii hodnotíte postavy Cyrila a Metoděje?	(N)	(%)
historické osobnosti	306	54%
náboženské osobnosti	139	25%
intelektuální osobnosti	104	18%
politické osobnosti	14	2%

**Tabulka 7:** Frekvenční údaje výsledků k výzkumné otázce č. 6.

**Table 7:** Frequency data of results for research question n. 6.



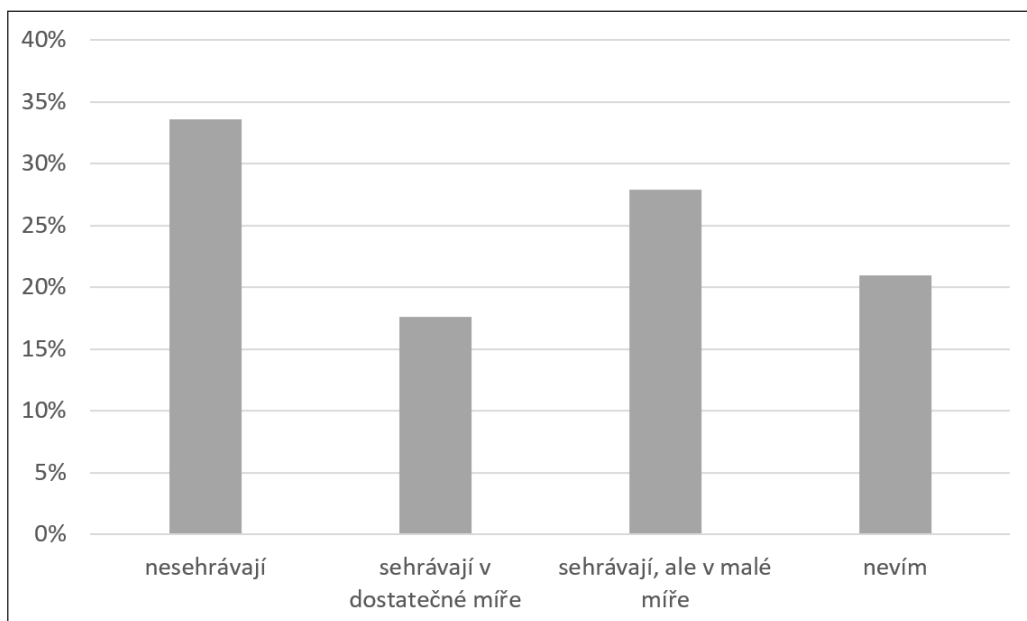
**Graf 6:** Grafické znázornění výsledků k výzkumné otázce č. 6.

**Graph 6:** Graphic representation of the results for research question n. 6.

Otázka: Sahrávají, dle Vašeho názoru, postavy Cyrila a Metoděje důležitý význam v místě (společnosti), ve kterém žijete?	(N)	(%)
nesehrávají	189	34%
sehrávají v dostatečné míře	99	18%
sehrávají, ale v malé míře	157	28%
nevím	118	21%

**Tabulka 8:** Frekvenční údaje výsledků k výzkumné otázce č. 7.

**Table 8:** Frequency data of results for research question n. 7.



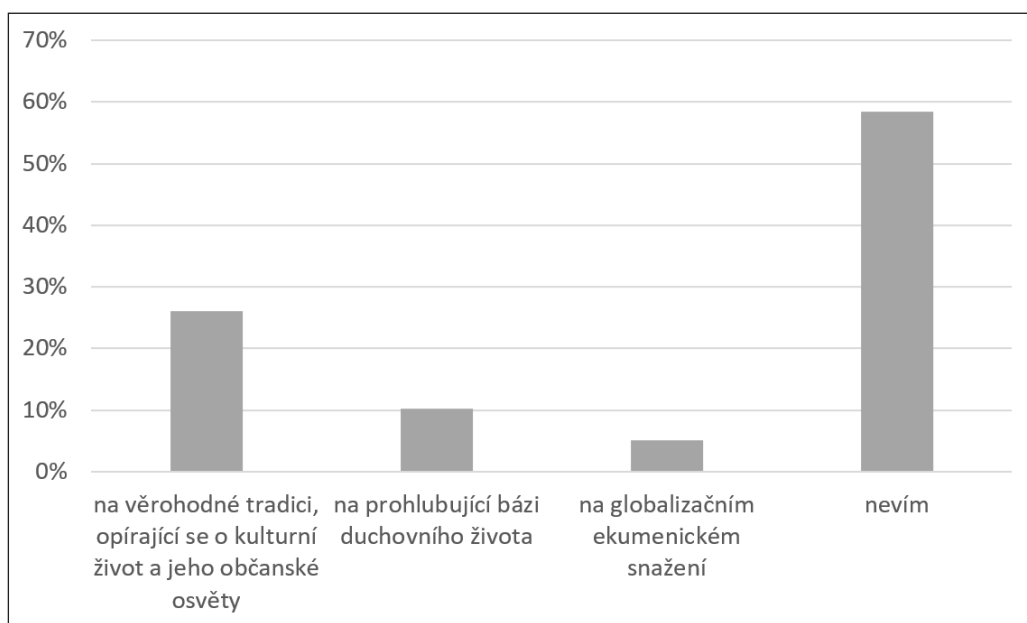
**Graf 7:** Grafické znázornění výsledků k výzkumné otázce č. 7.

**Graph 7:** Graphic representation of the results for research question n. 7.

Otázka: Na jakých základech lze postavit novoevangelizační pastoraci severních Čech v pozitivním chápání Cyrila a Metoděje?	(N)	(%)
na věrohodné tradici, opírající se o kulturní život a jeho občanské osvěty	147	26%
na prohlubující bázi duchovního života	58	10%
na globalizačním ekumenickém snažení	29	5%
nevím	329	58%

**Tabulka 9:** Frekvenční údaje výsledků k výzkumné otázce č. 8.

**Table 9:** Frequency data of results for research question n. 8.



**Graf 8:** Grafické znázornění výsledků k výzkumné otázce č. 8.

**Graph 8:** Graphic representation of the results for research question n. 8.



# ARISTOTLE'S VIRTUE ETHICS AS AN INSPIRATION FOR CONTEMPORARY ETHICAL THOUGHT

Aleksandra Kuzior – Izabela Marszałek-Kotzur

DOI: 10.17846/CL.2022.15.2.195-202

**Abstract:** KUZIOR, Aleksandra – MARSZAŁEK-KOTZUR, Izabela. *Aristotle's virtue ethics as an inspiration for contemporary ethical thought*. Issues related to ethics and morality are constantly the subject of reflection and discussion at many levels of life of contemporary man. In the era of rapid technological development, which is far ahead of the development of ethics, it is extremely important to define its modern version. The issue is which tools to use and models to draw from. The theory of moral action itself is nothing new. On the contrary, it has a centuries-old tradition, dating back to ancient times. Today this tradition has become forgotten, considered inadequate for modern times. Meanwhile, by delving into ancient texts, one can find again in them a wealth of thoughts that are timeless and can serve for contemporary ethical considerations. It is, therefore, useful to refer to the sources of reflection on morality provided by ancient ethics, especially Aristotle's texts. One of the key categories of Aristotelian ethics is virtue, i.e. excellence. Aristotle studies the good, how to live a happy life, how to achieve one's ends, and how to be just. He formulates his ethics by analysing various virtues that a man can work on and develop and presents the conditions they must meet in order to be judged morally. It seems that a return to the classical concept of ethics and a new look at Aristotle's virtue ethics may prove to be an inspiring proposal for contemporary ethical research.

**Keywords:** *Aristotle, ethics, virtues, morality, action, Good*

## Introduction

When analysing texts on ancient ethics, it can be stated that ethics never took the form of a complete system or an ordered set of moral prohibitions and imperatives, which did not appear until the emergence of Christianity. Greek morality practically came down to formulating some kind of advice, which was not absolute in nature. Advice on how citizens should behave referred to a specific ideal, shaped by worldly values, especially with respect to happiness, which was the basic ethical category at the time. Instead of making a list of prohibitions and imperatives, the ethics of ancient Greece encouraged citizens to imitate socially valued figures: a warrior, a wise man, a politician, a philosopher, a magnanimous man, a friend, etc. The relationship between them and the advice formulated by ethics does not take on the form of submission to specific obligations but “shows similarity to the relationship between the model and the copy, between form and matter” (Środa 1992, 213).

Aristotle's ethics was also developed in this spirit even though it differed from other ethical concepts, such as the Platonic concept, Socratic ethical intellectualism, and the concept of Stoics or sceptics. Although originally Aristotle's ethics was supposed to be limited to the residents of Greece who had the status of a citizen, it appears to be timeless, realistic and practical because it is based on empirical grounds (Środa 1992, 213-221; Zozulak 2018, 8-15). Aristotle does not subordinate it to the highest Good understood as a transcendent, divine principle. The Good,

which is one of the key concepts of Aristotelian ethics, belongs to the category of ideas and, as such, it cannot perform real ethical functions (Aristotle 1980; Marszałek 2014).

Aristotle did not create a single, specific ethical system. His texts are full of various, often inconsistent, threads and diverse concepts. Despite this, Aristotle's ethical reflections may still be of interest to modern readers, and they may constitute an endless source of inspiration on this subject, especially the texts contained in the *Nicomachean Ethics* (Kuzior – Zozułek 2019, 84-87; Skowroński 2011, 53-68). In it, Aristotle described the principles of human conduct, which should be in accordance with moral guidelines. He acknowledged that goodness and happiness are the highest values for man, which should be pursued through harmony, moderation and virtue (*arete*). The *Nicomachean Ethics* seems to be the most original and mature work among Aristotle's writings on ethics (Środa 1992, 213-221; Broadie 1991). Aristotle's ethics could be a proposal for ethics concerning the development of modern technologies. Ethical issues represent a certain gap in research related to the development of modern technologies, because they do not follow the pace of their development. By not stopping the technological development of the world, we are disrupting its order and crossing more boundaries in search of something new (Delsol 2002). The possibilities for development are so limitless that one even speaks of the tyranny of the possible (Bauman, 2000). The contradiction between what is possible for humans and what should become the limit of possibility shows us in a new light the necessity of using the achievements of ethics. The role of ethics is not only to put limits on the growing possibilities of technology, but also to show the differences between what is necessary, what is needed, and what is essential (Tischner 2000). In this context, one can speak of finding Aristotle's moderation and cultivating the virtues of reason and prudence and developing the ability to make the right judgment (*orthos logos*) of any situation. The purpose of this article, therefore, is to draw the reader's attention to the above aspects of Aristotle's ethics, which, if reread, could provide a starting point for opening a new perspective for further research in this area.

## Category of happiness

Ethics is understood as autonomous from one's views and opinions on moral rules and principles. It consists of norms and values (Kudelska 2005). Among the basic concepts of ancient ethics is happiness, called by the Greeks *eudaimonia*. It is a moral norm defined in various ways, which orders an individual to pursue happiness as a central and "ultimate" value. *Eudaimonia* means prosperity and striving for perfection (Kot – Pogonowska – Zboroń 2004, 261-276). Originally it was understood as the excellence of the individual, i.e. human action aimed at achieving a high degree of self-development. Later it defined the attitude that considers happiness as the most important goal and motive of a human being (Kalita 2001). Every human action has its end, and that end is some good desired by a specific individual at a given moment, understood not as an objective abstract good. Choosing goals and achieving them leads to happiness. Happiness is one of the fundamental concepts of ancient ethics. Happiness comprises a person's state of mind, spirit and body, shaped by their experiences. Aristotle called this effort to gain *eudaimonia* ethical courage, while he inferred the highest kind of ethical courage to be purely rational theoretical reflection, which consists in philosophical wisdom, and its attainment meant receiving the highest ethical good of man. It seems to be a common good that every human being can achieve by developing their knowledge and subordinating emotions that are necessary for action to reason. Aristotle, however, introduces limitations in its availability, saying that happiness can only be achieved by a few people, those who are free and mature and who devote a lot of time to their own spiritual development (Aristotle, 2017). The virtues possessed by a given person determine

whether the end achieved is good. This is due to the fact that happiness can only be achieved through action that is in harmony with virtue (Dryla 2005, 77-96). An action can be virtuous thanks to the rational choice. Moreover, a happy life seems to be in harmony with moral excellence. In general, life is about making serious efforts to achieve happiness. The happiest life is the one in which the essence of the human being, namely rationality, is present (Żelazna 1991, 139).

## Intellectual and moral virtues

Virtue, or excellence (*arete*), which was one of the Greek ethical categories, was just as important as happiness. It was understood in a very broad sense: as physical fitness, as a psychological value (i.e. virtues of character), as a social and political value, and as wisdom. The perfection of human nature was believed to manifest itself through nothing else than virtuous actions (Aristotle 1980; Środa 1992, 213-221; Engberg-Pedersen 1983). Aristotle analyses and studies various virtues, including courage, justice, generosity, and temperance (Kuzior 2014). In Aristotle's view, virtue was a moral fitness, an established disposition, an attitude of man capable of morally good acts and ordering human emotions according to reason (*nous*). Virtue is the ability to choose a goal suitable for our good. Aristotle referred to this state as *eudaimonia*. Man's perfection stems from his capacity for theoretical contemplation (*théōria*), which is the most perfect type of intellectual activity, which means observing, considering, pondering and viewing reality (Korolec 1989). Also important is the ability to choose between good and evil (*proairesis*).

According to the philosopher, virtue is based on the relation of a man to the good. It is a stable disposition that enables a person to be good and to duly fulfil their functions. The highest good of a man is the activity of the soul that meets the requirements of excellence (Aristotle 1980).

Aristotle places his ethics in the sphere of human activity, and therefore it cannot be separated from emotions that are the driving force of human aspirations. Emotions include anger, desire, fear, courage, envy, love, hatred, longing, jealousy, pity, joy, etc. This means that ethics cannot only refer to reason and knowledge. All moral advice should, therefore, focus on organising emotions in accordance with general principles related to the functioning of a man as a rational being (Środa 1992, 213-221).

Aristotle's ethics is linked to the concept of a man who has a soul consisting of rational and irrational parts. Perfecting the rational part of the soul leads to dianoetic virtues. The irrational part of the soul consists of the vegetative part, which is independent of human will and reason, and the desiring part, which is responsible for our ethical or unethical actions. Perfecting it, i.e. subordinating it to reason, leads directly to moral virtues (Środa 1992, 213-221).

Therefore, Aristotle distinguishes two types of virtues mentioned above - dianoetic and moral ones (Kuzior – Zozul'ak 2019, 84-87). Dianoetic, or intellectual, virtues are not directly associated with actions but with the mind striving to know the truth. They include intellect, craftsmanship, knowledge, wisdom, reason (*phronesis*), understanding, art, knowledge (science), intuition, and prudence. They play a fundamental role due to the fact that they allow humans to identify moral good. However, they do not make a human life moral if action is not subordinated to reason and driven by the will. To be a virtuous person, it is not enough to know what is good. One also has to act in accordance with the recognised good, namely to act well. The development of intellectual virtues is the result of human learning and experience (Aristotle 1980).

Aristotle defines moral virtues as enduring dispositions to a certain type of reflection-based stipulations that characterize a reasonable person (Aristotle 1980). Moral virtues are associated with human will and expressed in action (Horowski 2012, 193). They are acquired through habituation. It is not so much about knowing them as it is about striving to possess them and

to be able to make use of them (Aristotle 2011; Szutta 2004; Szudra-Barszcz, 2010). Virtues characterised in such a way are not innate abilities, but special predispositions, which, however, cannot be considered from an ethical perspective.

## Ethics of temperance, justice and friendship

In his considerations, Aristotle follows the practical principle based on empirical reflections, according to which it is the natural trait of things to perish both from deficiency and excess. Thus, in everyday life, virtue comes down to the ability to choose an attitude that lies between these two extremes in order to avoid both excess and deficiency. As a result of proper upbringing, which involves training the qualities of the mind and acquiring appropriate habits, combined with other moral virtues, it allows a person to achieve the desired moral attitude. For Aristotle, moral excellence must, therefore, be some kind of temperance since he aims at this means as his end (Środa 1992, 213-221).

Another important category of the Aristotelian virtue ethics is justice. As moral excellence, not only does it apply to a given person and their own actions but it is also directed towards other people (Aristotle 1980). Justice is closely associated with fairness, which is also a virtue, but these terms cannot be used interchangeably. Whatever is fair is always just, but not everything that is just will be considered to be fair due to the fact that fairness is a fundamental characteristic of natural law, which corrects positive law (Aristotle 2017). Aristotle related justice to both humans and the state. He understood it as a bond connecting people in communities, and associated its dimension with the basis of their order. Justice refers to such conduct towards others that can be considered right. He also attributed to justice the feature of a “permanent disposition” to act justly and to strive for what is just. Aristotle essentially distinguished between two types of justice. The first, called distributive, concerned the community and ensured that its members shared in the common good. The second, called equalizing justice, concerned the individual’s obligations to other people. Both should exist side by side in equal proportions (Aristotle 1980, 2012, 2017).

Friendship plays a special role in Aristotle’s ethics. As a result, the Stagirite devoted much attention to this sphere (Dreiner 2000). According to him, it surpasses all other virtues (Aristotle 1980). Without friendship, the other virtues would not have much value. It is more important than justice (Tatarkiewicz 1971). One could say that friendship plays a supporting role not only in the pursuit of happiness but also in the process of one’s own development (Kuzior 2017; Karamanolis 2011, 144).

## Action and moral evil

For Aristotle, human action is an almost absolute basis of the ethical dimension. It is responsible for creating virtues, including the virtue of reason, which binds and harmonises the rational and irrational part of the soul, allowing a human being to achieve their specific function, namely action (Kuzior – Zozulak 2019, 84-87). Reason, as a virtue of reflection, i.e. a stable disposition to take a specific action, is developed precisely through action, which Aristotle calls intuition (Korobczak 2002, 107-122).

Human action is linked to the temperament of a given person. Therefore, Aristotle points out that it is necessary to distinguish between a bad action and a bad man, taking into account human motives for action. Depending on the motive, the involvement of consciousness and will, it is also necessary to distinguish a bad action from a mistake and an unfortunate accident.

According to Aristotle, there is a fundamental difference in evaluating actions and a person performing a given action. To be judged morally, a human being has to show a virtuous character acquired through habituation and self-development, i.e. exercises (Aristotle 1980). Repeated experiences and the related actions lead to the consolidation of dispositions, which provides the basis for the development of virtue (Aristotle 2012). The acquisition of virtues is therefore a lifelong process.

Moral excellence can be improved through action having a specific moral value (good or bad) and – depending on whether the moral value is good or bad - contributing to moral development (acquisition of virtues) or regression (acquisition of vices). Each action leaves a certain trace of moral evil in a person. Aristotle lists many examples of moral evil that is the opposite of virtue (Ziemiański 2017, 35-42). Natural, inborn and hereditary dispositions with which the irrational part of the soul is endowed are the main source of actions judged to be morally wrong. Unethical dispositions that must be strictly avoided include wickedness, lack of self-control, bestiality, and weak will. However, according to Aristotle, one cannot avoid doing evil because it is easy to make mistakes when making ethical choices. The mistake made when choosing good does not concern ends but means to an end (Aristotle 2012). Moreover, wrongdoing is easy, which is why it happens so often (Ziemiański 2017, 40). Man commits evil because he does not know what decision to make in a certain situation. The two main sources of evil in the world are the mind, the “bad state” of which leads to falsehood in place of truth, and the irrational part of the soul, the “bad state” of which turns virtue into a vice (Želazna 2019, 127-139).

Proper action must, therefore, choose one and only effective means to an end pursued. This means that the above-mentioned temperance is required in every situation (Aristotle 2012). A person who acts in accordance with the dictates of ethics can expect that their actions will produce the best results, that is they will achieve ethical excellence.

## Conclusion

Aristotle's ethical writings constitute a concept that cannot be defined as ethics but rather as moral philosophy. Aristotelian ethics is widely regarded as a system that prescribes moderation both in action and in moral judgment.

By analysing moral virtues, Aristotle uses them to describe a general pattern of human actions. Due to the relationship between virtues and eudaimonia, it is understood as the deepest, comprehensible meaning and purpose of the entire human life. In defining human good and then describing its structure, Aristotle treated his ethics as an area of practical human activity. At the same time, he did not reflect on specific types of activities and avoided formulating specific principles and rules. Everyone is different and everyone encounters different situations, so there can be no single rule of proper conduct. Aristotle did not answer the questions of how to behave in specific situations related to ethical dilemmas; in fact, in his last lectures, he concluded that it is practically impossible to meet the requirements of ethics (Richter 2000). Good conduct should be based on reasoned reflection, which is the foundation of human functioning. The best way is to use common sense, avoid extremes, and control your passions. In Aristotle's conception, we will not find any concrete answers to the questions of how to solve moral dilemmas, or what rules to follow in such situations. Aristotle recognized the impossibility of putting normative ethics into a theoretical framework. Theoretical knowledge can only deal with general immutable principles, not with the infinite number of disparate situations we may face in real life. Ethical life belongs to the domain of art (Tischner 2002). Therefore, it seems that, on the one hand, the Aristotelian intuition about the impossibility of considering morality in terms of normative ethics

is consistent with some contemporary ethical concepts (Tischner 2002, 362). On the other hand, it is necessary to return to Aristotle's reflections on the category of good life, human perfection, moral disposition, and virtues (Zozulak 2018, 8-15; Zozulak 2021, 14-22; Szutta 2004, 70-84). It would be helpful especially in the area of creating ethics concerning the development of modern technologies.

The effects of human actions on the development of technology, today, are so radical that it is impossible to predict their consequences. They demand many answers concerning ethical issues. Unfortunately, also the growth of awareness of human moral responsibility does not go hand in hand with technological development and the growth of consumption. Great ethical problems, such as human rights, justice, coordination of the interests of the individual with the common good, have not lost their relevance, it is only necessary to deal with them in a new way (Bauman 2012, 4). In a similar direction runs the thought of Tischner, who tries anew to reach the sources of human ethical sensitivity (Tischner 2002). Moreover, delving carefully into Aristotle's texts, especially those of the *Nicomachean Ethics*, one finds that it is aimed at a narrow audience. This group is people who are comprehensively educated and experienced in matters of practical life. Such a group includes politicians and lawmakers, i.e. people who make important decisions about other people (Skowronski 2016, 168-182). Aristotle's thought is related to practical wisdom. Its objects, unlike theoretical wisdom, which is based on knowledge and concerns immutable, general truths, are concrete human actions. They refer to the totality of human life, not to its individual areas. It is the ability to act, based on accurate consideration of what is good or bad for a person, built through experience. Knowledge of general rules must be supplemented by personal experience, intuition based on life's experience and habits, as well as practical knowledge covering various fields (Tischner 2002). It seems that reaching back to Aristotle's concept could open new research horizons. This article does not claim to exhaust the topic of the relevance of Aristotle's ethics today. Its aim is to encourage the reader to further study Aristotelian analyses and especially in the field of ethics related to modern technologies to try to apply them to the present day, especially in the field of ethics related to modern technologies.

## REFERENCES

- Aristotle*. 2017. *Politics*. A New Translation. Cambridge.
- Aristotle*. 2012. *Poetics*. A New Translation by Anthony Kenny. Oxford.
- Aristotle*. 1980. *The Nicomachean Ethics*. Oxford.
- Bauman, Zygmunt*. 2012. *Etyka ponowoczesna*. Warszawa.
- Broadie, Sarah*. 1991. *Ethics with Aristotle*. New York.
- Delsol, Chanel*. 2002. *Przekraczanie, profanowanie, czyli granice jako problem ponowoczesności*. trans. E. Mukoid. In Zuziak, W. (ed.) *Pytając o człowieka. Myśl filozoficzna Józefa Tischnera*. Kraków, 61-64.
- Dreinert, Tomasz*. 2000. *Arystotelesowa etyka przyjaźni*. In *Pisma Humanistyczne* 2, 113-119
- Engberg-Pedersen, Troels*. 1983. *Aristotle's Theory of Moral Insight*. Oxford.
- Dryla, Olga*. 2005. *O Arystotelesowskiej koncepcji rywalizacji moralnej (Etyka nikomachejska 9.8)*. In *Principia* XLI-XLII, 77-96.
- Horowski, Jarosław*. 2012. *Sprawności czy kompetencje moralne?* In *Pedagogia Christiana* 29/1, 192-208.
- Kalita, Zdzisław*. 2001. *Etyka w teorii i praktyce*. Antologia tekstów, Wyd. Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław.



- Karamanolis, George. 2011.* The place of ethics in Aristotle's philosophy. In Inwood, Brad (ed.). *Oxford Studies in Ancient Philosophy. Essays in Memory of Michael Frede.* Oxford, 133-156.
- Korobczak, Paweł. 2002.* W kwestii działania: Nietzsche i Arystoteles. In *Principia* 32-33, 107-122. <https://www.ejournals.eu/Principia/2002/tom-32-33-2002/art/17008/>
- Kuzior, Aleksandra. 2014.* Aksjologia zrównoważonego rozwoju. Banska Bystrica.
- Kot, Władysław – Pogonowska, Barbara – Zboroń, Halina. 2004.* Słownik terminów etycznych. In Pogonowska, Barbara (ed.). *Elementy etyki gospodarki rynkowej.* Warszawa, 261-276.
- Kudelska, Marta. 2005.* Wartości etyczne w różnych tradycjach religijnych. Kraków.
- Kuzior, Aleksandra. 2017.* Krótka wędrówka po historii etyki. Podręczny niezbędnik współczesnego człowieka. Gliwice.
- Kuzior, Aleksandra – Zozulak, Jan. 2019.* Adaptation of the idea of phronesis in contemporary approach to innovation. In *Management Systems in Production Engineering* 27/2, 84-87.
- Marszałek, Izabela. 2014.* Józef Tischner i filozoficzne koncepcje zła. Czy zło jest w nas, czy między nami? Kraków.
- Richter, Duncan. 2000.* Ethics after Anscombe. *Post Modern Moral Philosophy.* Dordrecht.
- Skowroński, Leszek. 2011.* Dlaczego konieczne jest nowe polskie tłumaczenie Etyki nikomachejskiej Arystotelesa? In *Archive of the History of Philosophy and Social Thought* 56, 53-68.
- Skowroński, Leszek. 2016.* Etyka nikomachejska i Polityka Arystotelesa: ich wspólna dziedzina badań i wspólny czytelnik. Peitho. In *Examina Antiqua* 1(7), 168-182.
- Szudra-Barszcz, Anna. 2010.* Czy cnoty można nauczyć?. In *Ethos* 2010/92, 113.
- Szutta, Natasza. 2004.* Status współczesnej etyki cnót. In *Diametros* 1, 70-84.
- Sroda, Magdalena. 1992.* Etyka Nikomachejska Arystotelesa. In *Przegląd Filozoficzny* 1992/2, 213-221.
- Tatarkiewicz, Władysław. 1971.* Trzy etyki: studium z Arystotelesa. In Tatarkiewicz, Władysław (ed.). *Droga do filozofii i inne rozprawy filozoficzne.* Warszawa, 324-338.
- Tischner, Józef. 2002.* Myślenie według wartości. Kraków.
- Ziemiański, Stanisław. 2017.* Zło fizyczne i moralne w świetle arystotelesowskiej koncepcji bytowego braku. In *Studia Philosophica Wratislaviensia* XII/3, 35-42.
- Zozulak, Jan. 2018.* Interaction of Philosophy and Natural Sciences in Byzantine Empire. In *Communications* 20/1A, 8-15.
- Zozulak, Jan. 2021.* Philosophical, anthropological and axiological aspects of Constantine's definition of philosophy. In *Ethics and Bioethics (in Central Europe)* 11/1-2, 14-22.
- Żelazna, Jolanta. 1991.* Problem zła w filozofii Arystotelesa. *Acta Universitatis Nicolai Copernici.* In *Filozofia* 13/234, 127-139.

Prof. Aleksandra Kuzior  
 Silesian University of Technology  
 Faculty of Organization and Management  
 Department of Applied Social Sciences  
 ul. Roosevelta 26  
 PL-41-800 Zabrze  
 Poland  
 Aleksandra.Kuzior@polsl.pl  
 ORCID ID: 0000-0001-9764-5320

Dr. Izabela Marszałek-Kotzur  
Silesian University of Technology  
Faculty of Organization and Management  
Department of Applied Social Sciences  
ul. Roosevelta 26  
PL-41-800 Zabrze  
Poland  
Izabela.Marszalek-Kotzur@polsl.pl  
ORCID ID: 0000-0002-8426-0170

## RECENZIE / REVIEWS

CONSTANTINIDES, Costas N. Ἡπειρωτικά Μελετήματα. Ζητήματα ἀπὸ τὴν πνευματικὴ ζωὴ στὴ μεσαιωνικὴ Ἡπειρο [Epirotan Studies. Aspects of Intellectual life in Medieval Epirus]. Ioannina : Joseph and Esther Gani Foundation, 2018. XXII + 256 pp. ISBN 978-618-81023-6-1.

Costas N. Constantinides, Professor Emeritus of Byzantine History at the University of Ioannina (Greece), in his monographs and articles has covered a wide range of topics, such as Byzantine education<sup>1</sup>, Greek palaeography, history of medieval Cyprus and Epirus, and Byzantine hagiography. The volume “Epirotan Studies. Aspects of Intellectual life in Medieval Epirus” is a significant contribution to cultural studies of Epirus. This region played an important role, especially after the fall of Constantinople in 1204, when besides the Despotate of Epirus the empires of Nicaea and Trabzon were created. The book brings together eight articles written in Greek and published between 1999 – 2015. It consists of two parts: 7 articles in the first part are from conference proceedings, honorary volumes and catalogues of different exhibitions; and the second part contains a special speech delivered on the occasion of anniversary of Ioannina’s liberation (February 21st, 1913). The event took place on February 20th, 2004 and was attended by the president of the Hellenic Republic Costis Stephanopoulos<sup>2</sup> (1926 – 2016).

The “Epirotan Studies” starts with prologue, introduction (with acknowledgments), list of icons and abbreviations (pp. xi-xxii). At the end, the index of names and terms, as well as the names of authors mentioned in bibliography

<sup>1</sup> The most important monograph in this regards to be mentioned C. N. Constantinides (1982).

<sup>2</sup> To him and to Leandros Vranousis (1921 – 1993), a well-known Greek historian, especially of the Epirus region, is dedicated the last contribution of this book.

are available. It is expected that this publication would find its interested audience, as the original contributions appeared in regional journals or proceedings and are not easily accessible. All articles are accompanied by abstracts in English; some of them have related visual material (photos / plates) in colour and of high quality. As it is pointed out by the author in the introduction, the volume is not a simple reprint of those 8 articles; they are updated, improved and expanded.

The first article entitled “Ἡ πνευματικὴ ζωὴ τοῦ κράτους τοῦ Ἡπείρου (1204 – c. 1340)” / “*Education and Learning in the State of Epirus in 1204 – c. 1340*” (pp. 3-43), can be regarded as an introductory part for the following 7 essays. The article comes from the volume *Medieval Epiros* published in 2001 as proceedings of a scholarly symposium held in 1999 within the framework of Interdisciplinary Postgraduate Program in Medieval Studies of School of Philosophy of the University of Ioannina. The article is dedicated to a well-known British Byzantinist, Donald Nicol (1923 – 2003), who was author’s teacher. Given that a paper had to be limited in size, it provides a concise and thorough framework of the following topics: education and great scholars who settled in Western Greece (the Despotate of Epirus), important manuscripts produced in this region, inscriptions written in verse found in different churches and monuments, seals of bishops and high-ranking officials. The article gives a detailed bibliography which was completed and improved for this volume (pp. 33-41, primary sources pp. 33-34, secondary bibliography pp. 34-41). In April 1204, after the capture of Constantinople by the soldiers of the Fourth Crusade, not only important Constantinopolitan families like those of Philanthropinos and Strategopoulos but the emperor Alexios III Angelos (1195 – 1203) himself fled to the West of the empire. Alexios’ wife Euphrosine died and was buried in Arta, which became Epirus’ headquarters. Educated ecclesiastics, such as John Apokaukos, the metropolitan of Naupaktos, Demetrios

Chomatenos, archbishop of Ochrid, and George Bardanes, who occupied the see of Corfu, who were serving in bishoprics of this new state, are examined in the article. John Apokaukos and Demetrios Chomatenos were educated in the capital before 1204 and Bardanes was a student of the scholar metropolitan of Athens, Michael Choniates. The study shows that despite the fact that Epirus was a fertile ground for further intellectual activities, there was no continuity after the first generation of scholars. Region's political factors did not allow its further cultural development and educated bishops were not replaced by the new generation of intellectuals.

The second article “Προσωπογραφικά τῆς οἰκογένειας τῶν Φιλανθρωπηνῶν. Ὁ στρατηγὸς Ἀλέξιος καὶ ὁ ἱερέας Μιχαὴλ οἱ Φιλανθρωπηνοὶ (13ος – 14ος αἰῶνες)” / “A Prosopographical Note on the Family of Philanthropenos: the General Alexios and the Priest Michael Philanthropenoi (13th – 14th century)” (pp. 45-64) is dedicated to the memory of George Soulis (1927 – 1966), the professor of Byzantine studies at the University of Ioannina. It deals with two members of the aristocratic family of Philanthropenos. Alexios was distinguished by a number of military successes against Turkic tribes in Asia Minor in the 1290s. The priest Michael was a founder of the monastery of St. Nicolaos (or Philanthropenos) on the island in the lake of Pamvotis of Ioannina. The paper was delivered on the conference dedicated to the 700th anniversary of monasteries of the lake of Ioannina, which was organized jointly by the Holy Metropolis of Ioannina and the University of Ioannina in 1992, and was published in 1999. There is an inscription (dated to 1541/1542) which survived at the monastery and which suggests monastery's re-foundation in 1291/1292. The paper discusses the date and proposes the year 1301/1302 instead. The article is accompanied by bibliography (pp. 58-61) and two photos: 1. a fresco with 5 members of the Philanthropenos family with St. Nicolaos dated to the 13th – 16th century

(p. 63); 2. the inscription dated to the 16th c. referring to Michael, the first renovator of the monastery (p. 64).

The 3rd article “Λογιοσύνη στὴν Ὁρθόδοξη ἐπισκοπὴ Κέρκυρας κατὰ τὸν 13ο αἰῶνα: Ἡ περίπτωση τοῦ Βασιλείου Πεδιαδίτου” / “Scholarship in the Orthodox Bishopric of Corfu in the 13th Century: The Case of Basil Pediadites” (pp. 65-83, bibliography pp. 78-81) is dedicated to Robert Browning (1914-1997), another teacher of Constantinides. It examines Basil Pediadites' teaching and intellectual activity. Having taught at the “Patriarchal School” of Constantinople<sup>3</sup> and being almost sixty years old, Basil became Corfu's bishop probably in 1201. Information about him is available only through his surviving works. High intellectual level of his works was observed and properly praised even by his contemporary scholar-bishops John Apokaukos, the Metropolitan of Naupaktos and Demetrios Chomatenos, the archbishop of Ochrid. One of the most important works examined in the paper is Basil's letter to Pope Innocent III (1198-1216), declining the latter's invitation to take part in the Fourth Lateran Council (1215). As an Appendix, an unknown *schedos* of Basil Pediadites (from cod. *Laur. Plut.* 71,32) is added (pp. 75-77), which was edited by C. N. Constantinides' student, Dr. Ilias Nesseris. The paper was presented at the Panionian Conference held in Corfu in 2014; the proceedings were published in 2015.

The 4th contribution entitled “Ἡ μελέτη τῶν Ἑλληνικῶν χειρογράφων τῶν Ἡπειρωτικῶν Συλλογῶν” / “The Study of the Greek Manuscripts in the Collections of Epirus” (pp. 85-104, bibliography pp. 95-99) is dedicated to the memory of Linos Politis (1906 – 1982), Professor of Modern Greek Philology and

<sup>3</sup> “Patriarchal School”, a higher education institution founded in Constantinople, flourished in the 12th century. See a not recent but a very important study about this topic by Browning (1962, 167-202) and Mesarites – Mesarites – Browning (1963, 11-40).

member of the Academy of Athens. It comes from the volume *Greek Manuscripts of the City of Ioannina. The Catalogue of Exhibition*, which was organized within the framework of celebration of Ioannina's freedom in February 2009. The catalogue contains 24 Greek manuscripts from the Epirus collection exhibited in the Folklore Museum of Epirotan Studies Foundation in February and March of 2009. The article is accompanied by 4 photos of different manuscripts of Holy gospels (two of them are texts' copies and two miniatures) from the Catalogue. They are dated to the 12th – 13th centuries as well as to the 15th – 16th centuries respectively.

The 5th paper “Ένα χειρόγραφο από τὰ Τζουμέρκα τοῦ ἔτους 1225: Oxford, Cromwell 11” / “A Dated Greek Manuscript from Tzoumerka, Epirus, of 1225: Oxford, Cromwell 11” (pp. 105-135, bibliography pp. 118-123) is dedicated to Alexander Turyn (1900-1981), the well-known Hellenist and palaeographer. The Greek liturgical manuscript *Oxford, Cromwell 11* was copied in 1225 in the region of Tzoumerka (theme of Ioannina) by Lector Michael Papadopoulos, a few months after Thessaloniki was recaptured by the hegemon of Epirus, Theodore Doukas. The earliest reference to the name Tzoumerka seems to have come from this volume. In the 17th c. it was donated by Oliver Cromwell, the Lord Protector of England, Scotland and Ireland, to the Bodleian Library of Oxford. In the paper are examined the following aspects: the script and education of the scribe, terms mentioned in the colophon; manuscript's content and historical circumstances of its copying are discussed as well. At the end, 9 photos from the manuscript are added, as well as photos of Henry Octavious Coxe, the famous English palaeographer and of Oliver Cromwell.

Epirotan manuscripts of the same region of Tzoumerka are the topic of the next, 6th article: „Τὰ χειρόγραφα τῆς Βύλιζας: Μία ἐπισκόπηση” / “*The Manuscripts of the Holy Monastery of Vyliza: A Review*” (pp. 137-169, bibliography pp. 154-157). It is dedicated to the memory of

an outstanding Greek historian and university professor Spyridon P. Lambros (1851 – 1919), who originally was from Epirus. In 1886 he discovered and described the collection of 24 manuscripts from a remote Holy Monastery of the Annunciation, commonly known as Vyliza. The paper was presented at the conference on the Holy Monastery of Vyliza organized by the Ecclesiastical Commission of the Monastery in July 2011. The proceedings were published in Ioannina 3 years later.

In this presentation of the manuscript collection from the Monastery of Vyliza are given recent codicological descriptions. The article refers to the copyists and their colophons, as well as to the peculiarities and decoration of the script. Later notes by owners and readers are also considered. The study shows that this small, remote and today restored monastery possessed one of the most numerous and significant collections of manuscripts in the whole province of Epirus. At the end, 11 photos from different manuscripts of the Vyliza collection are added (pp. 159-169).

A manuscript from the well-known monasteries of Meteora is a subject of the 7th article entitled “Ένα χειρόγραφο από τὰ Μετέωρα στή Συλλογή τοῦ Robert Curzon: BL, Additional 39618” / “A Manuscript from the Meteora in the Collection of Robert Curzon: British Library, Additional 39618” (pp. 171-206, bibliography pp. 196-199). It is dedicated to the memory of the professor of the University of Ioannina Demetrios Z. Sophianos, who passed away in 2008. Professor Sophianos' last publication was *Illuminated Manuscripts of Meteora Monasteries* in two volumes. Since the 14th c., when monasteries were established in Meteora, they were connected with Epirus and became important centres of Orthodox monasticism. The codex under discussion (BL, Additional 39618) from the monastery of the Great Meteoron, was acquired by the traveller Robert Curzon Jr. (1810 – 1873) during his visit to the Levant in 1833 – 1834. His collection of manuscripts was donated to the British Museum (today British Library) by

his daughter Darea. The paper was published in the honorary volume dedicated to Prof. Demetrios Sophianos, who spent many years studying manuscripts of Meteora.

The last article “Οἱ ἀπαρχὲς τῆς οἰκονομικῆς καὶ πνευματικῆς ἀνάπτυξης τῶν Ἰωαννίνων (13ος – 15ος αἰῶνες)” / “*The Beginnings of Economic and Intellectual Development of Ioannina (13th – 15th century)*”, (209-232, bibliography pp. 229-232), as it was already mentioned, is in the second section of the volume. A special emphasis is given to the role played in the development of economic and intellectual life of the city by refugees from Constantinople, who settled in the castle of Ioannina. The essay is published as a speech with necessary footnotes. It has the following subchapters: introduction; the refugees from Constantinople and the appointment of Theodore Doukas; the temple of Archangel Michael and Ioannina’s bishops; chrysobull (golden bull) by Andronikos II Palaiologos (1282 – 1328) underlining all privileges (17 in total) given to the inhabitants of Ioannina; the city of Ioannina before its capture by the Turks; first intellectual achievements; the Chronicle of Ioannina; epilogue.

In this volume prof. C. N. Constantinides provides an in-depth investigation of all aspects of cultural life in the region of Epiros. It is a valuable contribution in periphery studies of the Byzantine empire, especially after the

fall of Constantinople in 1204. Although it is not a monograph but a collection of articles, all topics of cultural development of a newly-established state are studied and presented accurately and in chronological order. It can be consulted by a wide range of scholars interested in learning, as well as in the intellectual and cultural life in the late medieval period.

## REFERENCES

- Browning, Robert.* 1962. The Patriarchal School at Constantinople in the Twelfth Century. In *Byzantion* 32/1, 167-202.
- Mesarites, John – Mesarites Niketas – Browning, Robert.* 1963. The Patriarchal School at Constantinople in the Twelfth Century (Continuation). In *Byzantion* 33/1, 11-40.
- Constantinides Costas N.* 1982. Higher Education in Byzantium in the Thirteenth and Early Fourteenth Centuries (1204 – ca. 1310) (Cyprus Research Centre, Texts and Studies of the History of Cyprus XI). Nikosia.

Eka Tchkoïdze  
Ilia State University  
Georgia







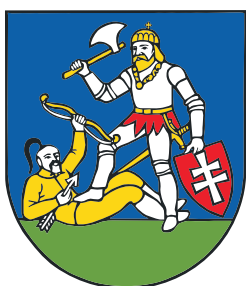
Cyril and Methodius  
Route

Cultural route  
of the Council of Europe  
Itinéraire culturel  
du Conseil de l'Europe

COUNCIL OF EUROPE



CONSEIL DE L'EUROPE



NITRIANSKY  
SAMOSPRÁVNÝ  
KRAJ