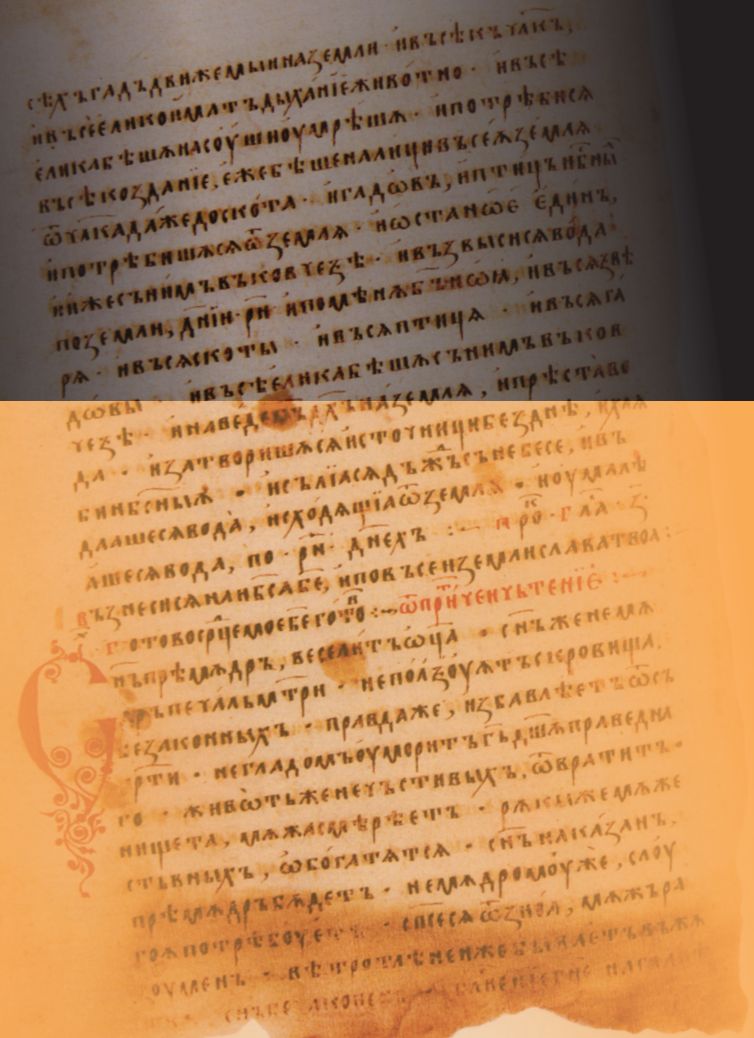




Konštantínove listy Constantine's letters

КОНСТАНТИНОВА ПИСМЕНА

Konštantínove listy 1 / 2008



Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre
Filozofická fakulta
Ústav pre výskum kultúrneho dedičstva
Konštantína a Metoda

Časopis / Review

Konštantínove listy / Constantine's letters

1 / 2008

Redakčná rada / Editorial Board

Mons. prof. ThDr. Viliam Judák, PhD. (Slovak Republic)
prof. RNDr. Jozef Michalov, DrSc. (Slovak Republic)
prof. PhDr. Alexander T. Ruttkay, DrSc. (Slovak Republic)
prof. PhDr. Jozef Vladár, DrSc. (Slovak Republic)
Assoc. Prof. Maja Jakimovska-Tošič, PhD. (Republic of Macedonia)

Šéfredaktor / Editor in Chief

PhDr. Peter Ivanič, PhD.
E-mail: pivanic@ukf.sk

Redakčná úprava / Editorial correctors

PhDr. Martin Hetényi, PhD.
PhDr. Peter Ivanič, PhD.
PhDr. Zvonko Taneski, PhD.

Technický redaktor / Technical editor

PhDr. Peter Ivanič, PhD.
PhDr. Ľuboslav Horvát

Jazyková úprava / Language corrector

PhDr. Marcel Oľšiak

Preklad do anglického jazyka (zhrnutie) / English translation (summaries)

Mgr. Martina Macúchová

Adresa redakcie / Address of Editorial Board

Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre
Filozofická fakulta
Ústav pre výskum kultúrneho dedičstva
Konštantína a Metoda
Štefánikova 67, 949 74 Nitre
Tel.: +421 37 77 6408 367
Fax.: +421 37 77 6408 387
E-mail: ukm@ukf.sk

Všetky štúdie sú recenzované.

Názov a sídlo tlačiarne / Printing House

ŠEVT, a. s. Bratislava

Náklad / Copies

200

Publikáciu podporili:

Nitriansky samosprávny kraj
Mesto Nitra
Rímskokatolícky biskupský úrad v Nitre

ISSN 1337-8740

Na obálke sa nachádza obrázok
z *Macedónskeho triódu* zo 14. storočia
Na obálke je použitý staroslovienský font INICIAL,
ktorý vytvoril doc. dr. Ljupčo Mitrevski.

Obsah/ Contents

Editorial – 1

Štúdie/ Articles

Titus Kolník: *Kamenný kríž z Bratislavy-Rusoviec - významný doklad ranobyzantského kresťanského umenia / Stone cross from Bratislava-Rusovce – an important evidence of early-byzantine christian art* – 2

Milan Hanuliak: *Materiálna podstata v duchovnej kultúre veľkomoravských Slovanov / Material substance in spiritual culture of Great Moravian Slavs* – 26

Anna Matuláková: *Pohansko-kresťanský synkretizmus v predcyrilo-metodskom období a jeho pozostatky v slovenskom obradovom folklóre / Pagan-Christianly syncretism in pre-cyril-metod period and its piece of knowledge about slovak ceremonial folklore* – 41

Peter Ivanič: *Pribinov kostol v Nitre v zrkadle historiografie / Problematics of Pribina's church in Nitra from the perspective of historiography* – 60

Martin Hetényi: *K platforme politiky Rastislava pred príchodom byzantskej misie / On the basis of Rastislav's policy before the Byzantine mission arrival* – 70

Cyril Diatka: *Historický kontext misie solúnskych bratov sv. Cyrila a Metoda / Historical Context of Solun Brothers's Ss. Cyril and Methodius Mission* – 84

Peter Liba: *Väznenie sv. Metoda / St. Methodius imprisonment* – 96

Maja Jakimovska-Tošič: *The extensive hagiography of St. Clement of Ohrid by Theophylactus in Byzantine-Orthodox and Rome-Catholic literary environment* – 100

Zvonko Taneski: *Niektoré teórie a historicko-spoločenské podmienky vzniku slovanského písma a písomníctva / Some theories and historical - social conditions of slavonic writing and literature origins* – 110

Recenzie / Book reviews

Jozef Zábojník: *Slovensko a avarský kaganát (Peter Ivanič)* – 125

Ludek Galuška.: *Slované doteky předků. O životě na Moravě 6.-10. století. (Peter Ivanič)* – 127

Здењек Кланица: *Тажната на гробот на Св. Методиј (Zvonko Taneski)* – 129

Cyril a Metod - Slovensko a Európa (Jozef Michalov) – 130

EDITORIAL

Konštantín a Metod pred cestou na veľkú misiu do strednej Európy, medzi tu žijúce slovanské obyvateľstvo združené v štátnom veľkomoravskom útvare pod vedením kniežaťa Rastislava, vykonali nesmierne veľkú prípravu. Nielenže zostavili hlaholské písmo, preložili Evanjeliá Nového zákona, napísali liturgické knihy pre slúženie Eucharistickej obety, ale urobili aj mnoho iných dôležitých krokov, prv než vykročili z Carihradu na Veľkú Moravu.

Vieme, že Konštantín pôsobil na Carihradskej vysokej škole, ktorá bola v tom čase jedinou vysokou školou v Európe. Je nám jasné, že Cyril a Metod predstavovali vysokovzdelanú dvojicu, ktorá prišla k našim predkom, a preto niet divu, že v našich krajoch náležitým spôsobom ohlasovala Božie slovo a šírila kultúru. Konštantín neváhal na dvore Rastislava založiť školu pre prípravu domáceho duchovenstva. Dobré vieme, že už v 9. storočí naša vlasť s jej obyvateľstvom bola zaradená medzi vyspelé kultúrne krajiny a národy tej doby. Nepravnosť ďalšieho politického vývoja v strednej Európe spôsobila určitú stagnáciu v rozvoji kultúry nášho národa a vákuum v poznaní tejto tak veľmi dôležitej časti našich kultúrnych dejín.

Tento nedostatok poznania vlastnej kultúrnej histórie podujalo sa riešiť vedecko-výskumné pracovisko **Ústav pre výskum kultúrneho dedičstva Konštantína a Metoda pri Filozofickej fakulte Univerzity Konštantína Filozofa v Nitre**. Vedeckí pracovníci tohto pracoviska by privítali spoluprácu na tejto úlohe z radov bádateľov, ktorí sa venujú oblasti kultúrnych a kresťanských dejín. Z tohoto dôvodu sa rozhodli založiť a pravidelne vydávať časopis pod názvom *Konštatínove listy*, ktorého prvé číslo práve dostávate do rúk. Úlohu časopisu vidíme v objasňovaní prameňov kultúrneho a duchovného dedičstva našich veľkých učiteľov, ako aj dôležitosť ich práce pre kultúru a kresťanstvo v Európe, čo už v blahej pamäti vysoko ocenil pápež Ján Pavol II., keď sv. Cyrila a Metoda vyhlásil za spolupatiónov Európy.

Časopis bude vychádzať predbežne jedenkrát do roka. Veríme, že časopis sa stane zjednotiteľom všetkých, ktorí sa hlásia ku kultúrnemu a duchovnému dedičstvu sv. Cyrila-Konštantína a Metoda, že sa rozrastie cyrilo-metodská rodina a počet dedičov bohatstva nahromadeného týmito dvoma veľkými učiteľmi o vedeckých pracovníkov nielen zo slovanských krajín.

Jozef Michalov

ŠTÚDIE / ARTICLES

**KAMENNÝ KRÍŽ Z BRATISLAVY-RUSOVIEC – VÝZNAMNÝ
DOKLAD RANOBYZANTSKÉHO KRESŤANSKÉHO UMENIA¹**

Titus Kolník
Nitra

Je všeobecne známe, že kríž ako základný symbol kresťanstva, má svojráznu genézu a dlhú históriu. Po slávnom víťazstve Konštantína Veľkého nad Maxentiom pri Milvijskom moste 28. októbra roku 312, opísanom Lactantiom (De mort. pers. 44, 5) a neskôr Eusebiom (Vita Constantini I, 28-31) sa jednoduchý znak kríža iba postupne menil na christogram, prípadne staurogram. Iba pomaly sa stával pre kresťanov symbolom spásy človeka vykúpenej utrpením a smrťou Ježiša Krista na kríži.

V prvých storočiach kresťanstva sa zobrazenie kríža a Ukrižovania v ikonografii vôbec nevyskytuje. Až neskôr, od 4. a 5. storočia sa začína v náznakovej podobe pozvoľna uplatňovať snaha o realistické podanie historickej udalosti na Golgote. Spočiatku sa neakcentujú podrobnosti Kristovho utrpenia, ako to vidíme v neskoršom umení. Rané kresťanstvo totiž potrebovalo pomerne dlhú dobu - veľa generácií na bezvýhradné stotožnenie sa s názorom - základným článkom viery - že potupná smrť ukrižovaním, určená v Ríme iba pre zločincov a otrokov, je dôstojným symbolom spásy, symbolom vykúpenia ľudstva Bohočlovekom.

Málo je známe, že znak kríža s nekonečným pletencom sa vyskytoval už v predkresťanskom mezopotámskom umení a bol vnímaný ako strom života. Ešte menej je známe, že najstaršie zobrazenie mŕtveho Ježiša Krista, t. j. scény Ukrižovania - témy vzniknutej ako reakcia na ikonoklazmus až v 8. storočí, reprezentujú ikony v kláštore sv. Kataríny na hore Sinai a v kaplnke Santa Maria Antiqua v Ríme (Vollbach/Lafontaine-Dosogne

¹ Tento príspevok odznel v modifikovanej podobe, pod názvom "Steinkreuz aus Rusovce – ein bedeutendes Beweisstück frühbyzantinischer Kunst in der heutigen Slowakei", na konferencii Humboldt-Kolleg 2: Eastern Christianity, Judaism and Islam between the Death of Muhammad and Tamerlane (632 – 1405), Dolná Krupá, June 25-28, 2008.

1990, s. 84, 132, Nr. 4, 5). Trvalo stáročia, kým sa kríž stal univerzálnym znakom kresťanstva.

Tolko na úvod k jedinečnej sakrálnej pamiatke zo Slovenska, kamennému krížu z Bratislavy – Rusoviec (obr. 1). Tento, v našom prostredí ojedinelý kamenosochársky artefakt bol už v minulosti viacerými odborníkmi správne označený ako predrománsky krucifix (Jankovič 1978, obr. 202).

Na výnimočnosť kríža z Rusoviec v stredoeurópskom prostredí poukázali až B. Puškárová (1978, 64, obr. 202) a M. Slivka (1987, pozn. 110-112). Posledne menovaný na základe výtvarnej príbuznosti so starochorvatskými skulpturálnymi dielami pripomenul kontakty nášho územia s adriatickými oblasťami už v dobe veľkomoravskej, ale nereálne uvažoval aj o možnej súvislosti kríža s doterajšími antickými starokresťanskými pamiatkami z Rusoviec, rímskej Gerulaty.

Je prekvapujúce, že o podrobnejšiu štýlovú a ikonografickú analýzu, ktorá by dovoľovala presnejšie datovanie, umelecko-historické a kultúrne zhodnotenie tohto jedinečného kamenárskeho artefaktu sa v minulosti ani jeden špecialista nepokúsil. Kríž dnes patrí k pozoruhodným exponátom Slovenskej národnej galérie v Bratislave. Predtým bol sekundárne alebo aj terciárne zamurovaný na východnej stene kaplnky rusovského kaštieľa. Tento kaštieľ pôvodne vlastnil rod Zichyovcov, v 19. stor. ho prevzala rodina Lónay. Nechala ho prestavať v duchu anglickej romantickej gotiky. V počiatočných rokoch socializmu bol kríž z kaplnky kaštieľa odstránený a odovzdaný do Slovenskej národnej galérie, kde je inventovaný pod č. P 2594. Na zadnej strane kríža sa nachádza ešte jedno staršie číslo 10018 (obr. 2).

Opis kríža

Kríž je 65 cm vysoký a má tzv. latinskú podobu, t. j. tvar s mierne pretiahnutým dolným zvislým brvnom. Je vytesaný zo špinavobieleho kameňa (mramoru?) a celú jeho čelnú plochu vyplňuje fríza, kameňorezbová plastická výzdoba. Tvorí ju predovšetkým motív vínnej révy, vyrastajúcej z koreňa kríža vo dvoch hlavných kmeňoch osmičkovito prepletaných. Vnútorňú plochu takto vzniknutých „medailónov“ v dolnej i hornej časti zvislého brvna kríža vyplňuje dvojica strapcov hrozna, ktoré sú v dolnej časti otočené smerom nahor (do stredu) a v hornej časti zasa visia. Úponky vedené do oboch ramien kríža tiež vytvárajú uzavretý

medailónovitý dekor a sú ukončené listovitým vzorom, vpravo trojitým, vľavo päťnásobným; do rohov ramien z nich smerujú dvojlístky a úponky.

Medailón v strede kríža, vytvorený hlavnými i bočnými prútmi viniča, vyplňa ústredný motív celej výzdoby: vyobrazenie pravej ruky v žehnajúcej pozícii podľa gréckeho obradu, t. j. s dlaňou k pozorovateľovi a so vztýčeným ukazovákam i prostredníkom, kým palec a prstenník s malíčkom sú spojené do horizontálneho oblúka (obr. 3). Okrem ruky sú v stredovom poli vyobrazené i takmer kánonické atribúty scény Ukrižovania: vľavo kosák mesiaca a vpravo šesťnásobne členený kotúč slnka. Dekor takmer úzkostlivo vyplňa celú prednú plochu kríža (v zhode s predstavou vysvetľovanou ako „horror vacui“, povestný strach z prázdnoty - Balogh 1966; Felle 1994); všade, kde bolo voľné miesto, napríklad na vonkajšej strane osmičkovitých zúžení, sú vsunuté ihlancovité kosoštvorcové členené útvary. Pozdĺž okrajov kríža prebieha plastické „orámovanie“. Hĺbka rezby reliéfu kolíše od 0,2 cm (lístky) do 0,8 cm (hlavné prúty viniča). Citlivá ruka kamenára teda rezala základné atribúty dekoru hlbšie, kým menej dôležité prvky výzdoby sú plytšie. Umelecovi sa podarilo vytvoriť pôsobivý odstupňovaný plastický reliéf s vysokou estetickou účinnosťou.

Na kríži sú evidentné tri veľké, dnes reštaurované zlomy (obe ramená i dolná časť brvna) i viaceré drobné poškodenia dekoru a bočných častí kríža. Nepochybne sa na ne podpísala neodborná manipulácia pri viacnásobnom uvoľňovaní kríža z múra alebo pri jeho opätovnom osadzovaní. Naznačujú to i zvyšky viacerých druhov malty na zadnej i bočných stranách kríža. Poškodenia kríža však mohol zapríčiniť aj oheň, ktorého stopy v podobe prepálenia a očmudenia vidno na celej zadnej strane, ale i na prednej hornej časti brvna. Oprávnené sa možno domnievať, že v určitej fáze nepochybne bohatej histórie kríža bol tento umiestnený v objekte, ktorý vyhorel.

Interpretácia ikonografie

Kríž sa štýlom i zobrazenou symbolikou výrazne odlišuje od všetkých u nás sa vyskytujúcich exemplárov s vegetabilným dekorom. Jeho výzdoba reprezentuje v stredoeurópskom prostredí ojedinelý, neobyčajne čistý prejav skorého kresťanského umenia z byzantského kultúrneho okruhu.

K hodnoteniu výzdoby kríža z Rusoviec je nutné pristupovať z hľadiska interpretácie jednotlivých symbolov. Motív vinnej révy

(vitis vinifera) mal v dejinách staroveku (a nielen v staroveku) výnimočné symbolické postavenie. Zmienky o viniči, ktorého plody prinášajú človeku záblesk nesmrtnosti a večnosti, nachádzame v Starom zákone u Židov (Genesis 9, 20; 40, 11; Deuteronomium 32, 32-33; Jeremiáš 51, 7). Vyskytuje sa v starých náboženstvách Mezopotámie (Quiñones 1995, s. 234), v umení Asýrie, Sýrie a Phrýgie, rovnako ako v gréckej, helenistickej a rímskej kultúre a umení -dionýzovský a bakchický kult (Quiñones 1995, s. 236, 237). Od neskorkej antiky sa vinič najmä v byzantskej kultúrnej sfére stáva výraznou dekoratívnou i kompozičnou, ale najmä symbolickou osnovou výtvarného umenia, napr. na reliéfoch kamenných sarkofágov. Tradícia symboliky a mystiky viniča našla uplatnenie aj v koptskom a islamskom umení (Sourdel-Thomina/Spuler 1990, s. 141-144).

V kresťanskom umení vína réva symbolizuje v podobe nekončenej úponky na kríži jednoznačne Krista, podobne ako na včasnokresťanských mozaikách v Ravenne v mauzóleu Gally Placidie (okolo r. 425), v presbytériu San Vitale (Deichmann 1958, s. 19, Taf. 16, 17, 312, 313). Motívom viniča je bohato zdobená aj slávna slonovinová Katedra biskupa Maximiana z Ravenny, datovaná medzi roky 545 a 553 (obr. 4; Vollbach/Lafontaine - Dosogne 1990, s. 199, Nr. 87). Motív vinnej révy vidíme bohato aplikovaný v nekonečnej rozviline s realisticky stvárnenými strapcami a listami v oblúkoch longobardského kostolíka v Cividale, datovaného do 8. stor. (Pavan 1990, s. 2, 230, 241). Vinič ako symbol večného života sa objavuje aj v insulárnom sakrálnom umení na britských ostrovoch. Obzvlášť signifikantný príklad z neskorého 7. storočia z južného Anglicka je známy na fragmente kríža v Bewcastle (obr. 5; Fillitz 1990, s. 157, Nr. 78b). Nachádzame ho aj na sarkofágu Teodora v Sant Appolinare in Classe v Ravenne (obr. 6, Flemming 1969, Taf. XVI, Abb. IV, 1). Motív viniča, ktorému pripadlo vo ranokresťanskom umení a symbolike tak významné miesto, sa uplatnil aj vo skorom islamskom výtvarnom prejave. Vyskytuje sa napr. na východnom a západnom portáli slávneho Skalného domu v Jeruzaleme z rokov 691 – 692 (obr. 8; Sourdel/Spuler 1990, s. 141-144, Nr. 17-19). Uplatnil sa aj v omayidskej islamskej architekturnej dekorácii na fasáde východnej a západnej vchodovej veže z 2. štvrtiny 8. storočia v Qašr al-Mšattâ (obr. 7; Sourdel-Thomine/Spuler 1990, s. 184-185, Nr. 62, 63) Prenikol do mnohých druhov islamského umeleckého remesla (tamže, s. 185). Štylizovaný úponkový ornament rozvinutý v rímsko-helenistickom svete - tzv. arabeska, sa stal neskôr prevládajúcim výzdobným prvkom v celom islamskom umení. Motív viniča nachádzame

napr. na ozdobnej drevenej doštičke z Egypta (obr. 9). V Múzeu islamského umenia v Berlíne reprezentuje významný exponát (inv. č. 4459; Reitervölker 1996, s. 246, Nr. 5.76). Ornament vinnej revy patrí v 8. storočí k obľúbeným dekoratívnym (a iste aj symbolickým) motívom na liatych kovaniach Avarov (obr. 10; Čilinská 1981, 43, 76, 93, obr. 59).

Kríž z Rusoviec je svojím výtvarným poňatím výnimočným umeleckým dielom nielen v našich geografických šírkach. Reprezentuje včasnú unikátnu ukážku svojrázneho výtvarného vyjadrovania teologického učenia o Kristovej vykupiteľskej obeti na kríži. Od neskoršieho realistického výtvarného prepisu histórie Ukrižovania sa nápadne odlišuje. Nezobrazuje totiž scénu Ukrižovania, ale sústreďuje sa skôr na metaforickú hodnotu jeho atribútov, predovšetkým na symboliku vínnej revy: „Ja som vinič, vy ste ratolesti“ (Ján 15, 5); „Ja som pravý vinič a môj Otec je vinohradník“ (Ján 15, 1).

Do centra zobrazenia majster rusovského kríža posunul Božiu ruku, ruku Pána - symbol slova, ktoré sa stalo telom (Studený 1992, s. 255). Nezameniteľne tu teda predstavuje Božieho syna - Ježiša Krista. Naznačujú to aj oba atribúty v centrálnom poli, po stranách ruky, t. j. Mesiac a Slnko, „svedkovia“ Kristovho ukrižovania (obr. 11). Vo ranokresťanskom západnom umení na tomto mieste býva v zastúpení Ukrižovaného substituovaný Baránok Boží, držiaci kríž Vykúpenia alebo koruhvu Vzkriesenia.

Symbol ruky v ikonografii spravidla súvisí s rukou Pána, so starozákonnou rukou Božou. V Starom zákone nachádzame zmienku o nej viac ako 20-krát (Studený 1992, S. 254). V starozákonnom období platil totiž zákaz zobrazovať ľudskú podobu. Hlavným dôvodom tohto zákazu bola snaha ochraňovať Židov pred modloslužobníctvom. Kresťanstvo pristúpilo k zobrazovaniu Boha iba postupne. Apoštol Pavol považoval za dôležité vysvetliť Židom zobrazovanie a vznešenosť vteleného Božieho Syna. Urobil to hneď na začiatku Listu Hebrejom; v 3. verši vyslovene hovorí: „On je odlesk jeho (t. j. Otcovej) slávy a obraz jeho podstaty...“. Tento výrok sa považuje azda za najdôležitejší argument - najzávažnejšie slová Svätého písma, ktorými môže kresťanstvo zdôvodniť zobrazovanie Boha. „Má právo a povinnosť zobrazovať a tým udržiavať predstavu, obraz Boha, ktorý sa nám sám zjavil v obraze, a to v podobe človeka“ (Pavlovič 1995, s. 6).

Znak „ruky Pána“ (Dextera Domini) ako symbol Boha Otca používalo kresťanstvo vo výtvarnom umení takmer od počiatku, zrejme

pre jeho semiotickú lapidárnosť a zrozumiteľnosť. V grafickej podobe sa objavuje až po 4. storočí na sarkofágoch, na malbách v katakombách. Zvyčajne je to ruka vystupujúca z nebies: v starozákonnom kontexte buď zadržiava ruku Abraháma hodlajúceho obetovať Izáka, alebo ruka Všemohúceho podávajúca Mojžišovi dosky so zákonmi Desatora (obr. 12) na hore Sinaj (Studený 1992, s. 225). Vyskytuje sa však aj v iných starozákonných súvislostiach (napr. na miniatúrach v tzv. Parížskom žaltári, vo vízii proroka Ezechiela, modlitbe Jonáša, Hannah a Izaiáša - Talbot Rice, D. 1959, s. 60, 76, 86, 87, Tab. VIII, IX, XX).

Aj v novozákonnom ponímaní Božia ruka je často atribútom Boha Otca. Takto možno interpretovať ruku nad hlavou Ukrižovaného na známom olovenom pektorálnom krížiku s gréckym nápisom zo Starého Města – Sadov (Hrubý 1965, tab. XLVII: 2, 3; Avenarius 1992, s. 73; ten istý 2000, s. 36-38). Ikonograficky vyjadruje slová evanjelistu: „*Otče, do Tvojich rúk porúčam ducha svojho, lebo si ma vykúpil, Hospodin*“ (Lk 23, 46; Žalm 31, 6). Na karolínskych ranorománskych obrazoch Ježišovho krstu zastupuje ruka hlas Boha Otca, ktorý v tejto súvislosti uvádzajú evanjeliá. Symbol Boha Otca jednoznačne nám dokladá aj dolu z oblakov smerujúca ruka znázornená spolu s holubicou Ducha Svätého v scéne Ježišovho krstu, napr. na zlatom kryte prednej dosky evanjeliára - *Codex latinus Monacensis* (obr. 13), z 2. tretiny 10. storočia v Mníchove (Schulze-Dörlamm 1991, Abb. 52) alebo na mozaike z Daphni pri Aténach okolo roku 1100 (obr. 14).

Ruka na kríži z Rusoviec smeruje ale nahor a reprezentuje symbol Ježiša Krista, Božieho Syna. Tu treba pripomenúť, že kresťanstvo vo svojich počiatkoch odmietalo antropomorfné zobrazenie Boha a svätých. Toto odmietanie pôsobilo podvedome najmä vo vzdelaných kruhoch, u svetského kléru, ale aj u obyvateľstva Malej Ázie a východných provincií, u vojakov z nich regrutovaných. V týchto oblastiach početne žijúci monofyziti sa stavali odmietavo k uctievaniu obrazov. Nemožno podceňovať ani vplyv židovského a islamského učenia, ktoré neuznávalo zobrazovanie človeka, hoci moslimovia toto pre nenáboženské účely trpeli. Kresťanský ikonoklazmus bol menej radikálny, so zámerom očistiť kresťanstvo od domnelých pozostatkov pohanstva, obmedzil sa na zákaz zobrazovania Boha a svätých.

Prekonávanie uvedeného ponímania Ukrižovania sa zákonite odrážalo nielen v teologicko-dogmatických dišputách cirkevných snemov o božskej a ľudskej podstate Ježiša Krista, ale našlo svoju reflexiu aj vo výtvarnom umení. Boli to najmä monofyziti v 5. storočí, ktorí odmietali

realistické zobrazovanie Ukrižovania. V Kristovi uznávali iba jedinú prirodzenosť, a to božskú. Neprijímali jeho ľudskú prirodzenosť, pretože táto bola na kríži vystavená nedôstojnému utrpeniu. Nepochybne aj z tohto dôvodu sa v staršom ranokresťanskom byzantskom umení vyskytujú predovšetkým kríže s abstraktným dekorom.

V období pred ikonoklazmom, teda v 6. alebo na začiatku 7. storočia, je v ranobyzantskom umení tendencia zobrazovať v centrálnom medailóne na kríži Baránka Božieho, bustu Krista alebo Bohorodičky. Na slávnom striebornom relikviárnom kríži Justina II. (medzi 565 a 578) je vedľa Krista (hore a dolu) a Baránka Božieho (v strede) zobrazený cisársky pár Justinus a Sofia ako oranti (obr. 15; Vollbach/Lafontaine-Dosogne 1990, s. 194, Nr. 69). Zvyšnú plochu kríža vyplňa štylizovaný vegetabilný dekor (Cruishank-Dodd 1987, s. 166).

Kríž z Rusoviec však predstavuje pozoruhodnú, ale zatiaľ ojedinelú syntézu abstraktného (vinič) i konkrétneho (Božia ruka) zobrazovania Bohočloveka. Domnievam sa, že ho možno považovať za dôležité výtvarné dielo z doby medzi 5. a 8. storočím, keď v zápasoch proti ariánstvu i monofyzitizmu, obhajoba rovnocennosti Kristovho božstva i človečenstva vyústila v zobrazovaní takmer k splývaniu Boha Otca a Syna.

Starochorvátske predrománske kamenné kríže s pletencovým dekorom, z 9.-10. storočia (Burić 1982, tab. V: 10; XII; ten istý 1993; Jelovina 1986, s. 20, 31, 33; Karaman 1939, s. 17; Piteša 2007; Skoblar 2006, s. 68, 85, obr. 226-28), typologicky i chronologicky reprezentujú neskorší článok vývoja než kríž z Rusoviec. Štýlovo však vyrastajú z rovnakého byzantského kultúrneho podložia.

Ako zdôvodňuje popredný špecialista na byzantské umenie David Talbot Rice (1950), môže mať „leaved cross“, či „crux florida“ rozmanité podoby i s jeho rozšírením v byzantskom svete a jeho susedstve treba rátať veľmi skoro. Zásluhou tohto bádateľa bol spochybnený názor, že „rastlinný“ kríž úzko súvisel až s obdobím ikonoklazmu. Priniesol dôkazy, že takéto kríže jestvovali už pred obrazoborectvom, ale aj po jeho doznení, v období ikonodulstva. Vzhľadom na výsledky bádania Milleta, Grabara a Strzygowského dospel G. Talbot Rice (1950, s. 77) k záveru, že motív vegetabilného kríža (a sacred symbol, the cross, framed by two ornamental plants) možno odvodiť od starého predkresťanského stromu života v mezopotámskom umení. Zároveň konštatoval dve hlavné obdobia jeho najväčšieho výskytu v Byzancii i v Itálii: prvé pred alebo okolo roku 400 a druhé neskôr, najmä v 10. - 11. storočí.

Novú črtu bádania o krížoch s rastlinným ornamentom priniesla Johanna Flemmingová (1969, 86) v štúdiu „Kreuz und Pflanzenornamenten“. Zistila, že rôzne obrazové typy sa neviažu k určitým oblastiam, ani k určitým storočiam, ale sa môžu vyskytovať paralelne, a to rovnako a súčasne v užšom byzantskom svete, ako aj v Itálii a v rôznych krajinách Blízkeho východu, v islamskom umení. Dospela k dôležitému záveru, že osobitosti jednotlivých obrazových typov nevyjadrujú ani dobové, ani lokálne rozdiely štýlu. Podľa jej analýz sú podmienené konkrétnym chápaním ich významu (Sinndeutung), vnímaním ich semiotického posolstva.

Stopy pôsobenia ikonoklazmu, odmietania obrazov, sa objavili aj v merovejskom a karolínskom umení (Vollbach/Lafontaine-Dosogne 1990, s. 83). Svedčia o tom početné ozdobné kríže v ilustráciách rukopisov. Dva zaujímavé príklady z 9. storočia sú známe na pieskovcových platniach z Bavorska (Suevia sacra 1973, s. 88, 89, Abb. 22, 23). Úponkami zdobená platňa z Hirsau nesie grécky kríž s úponkovitou výplňou a volútovými ukončeniami (obr. 16). Platňa pochádza z karolínskeho kostola kláštora založeného roku 830. Teraz je uložené vo Württemberskom zemskom múzeu v Stuttgarte. Fragment platne z Lauterachu je z 1. polovice 9. stor. (obr. 17) a ukazuje na úzku štýlovú súvislosť s hornou Itáliou. Dnes sa nachádza vo Voralberskom múzeu v Bregenzi (Inv. Nr. N 349). Presné určenie doby vzniku krížov s rastlinným ornamentom a úponkovou výplňou je rovnako ťažké, ako aj určenie miesta pôvodu.

Pôvod kríža

Na záver sa treba pokúsiť hľadať odpoveď na otázku, kde bol kríž umiestnený predtým, než došlo k jeho osadeniu na vonkajšiu stenu kaplnky rusovského kaštieľa, postavenej až v 2. polovici 19. storočia. Niet pochyb, že to bola nejaká staršia sakrálna stavba. Umiestnenie na vonkajšej stene kaplnky podporuje myšlienku, že kríž bol pôvodne aplikovaný až na hotovú stavbu.

Ponúka sa predpoklad, že jeho umiestnenie nejakým spôsobom súviselo s neďalekým opusteným Kostolom sv. Víta v okrajovej časti rusovského kaštieľa (Slivka 1987, s. 172, pozn. 11, 12; ten istý 1990 a 1991). Datovanie výstavby kostola, najmä podľa zachovaných stavebných prvkov i archeologických zistení, nie je jednoznačné. Ponecháva dostatok priestoru pre rôzne hypotézy, najmä vzhľadom na starobylosť patrocínia sv. Víta (Hudák 1984, s. 285). Nie je vylúčené, že problém pôvodu a transferu kríža

pomôže vyriešiť nejaký dosiaľ neznámy archívny záznam, z ktorého sa dozvieme o sekundárnom umiestnení kríža do kaplnky, prípadne i do Kostola sv. Víta a azda aj o jeho pôvode.

Niet pochýb, že kríž štýlovo patrí do okruhu včasných byzantských pamiatok a je južnej, severoadriatickej proveniencie. Slovenský historik umenia Š. Oreško (1996) na základe výskytu podobných kamenných krížov, teda typu s vegetabilným dekorom a Božou pravicom i symbolmi mesiaca a slnka v centrálnom medailóne, v dodnes stojacich architektúrach v severnom Taliansku, napr. na priečelí chrámu v Pompose (obr. 18; vznik datovaný okolo r. 1026 – Balogh 1966, Fig. 39; Oreško 1996, s. 39) a v štíte kostola Santa Fosca na ostrove Torcello (obr. 19; vznik po r. 1011 - Oreško 1996, s. 38; Tóth 1996, s. 208, Abb. 13) vyslovil názor, že kríž z Rusoviec reprezentuje kamenárske dielo až z 2. tretiny 11. storočia. Uvedené paralely predstavujú podľa môjho názoru typologicky jednoznačne neskorší variant vegetabilného dekoru kríža, v prípade artefaktu z Pomposy kombinovaného aj so zoomorfnými motívmi (vtáci, štvornožci).

Aj Š. Oreško predpokladá, že pôvod kríža z Rusoviec treba hľadať v severoadriatickej oblasti. Domnieva sa však, že jeho výskyt v Rusovciach súvisí so zberateľskou činnosťou starožitností posledných šľachtických majiteľov zámku, rodu Lónayovcov. Priame dôkazy o tom zatiaľ nie sú k dispozícii.

Za pravdepodobnejšiu považujem hypotézu, že kríž priniesli do Rusoviec chorvátski kolonisti pri ústupe pred Turkami v 16. storočí (Kučerová 1976, s. 248-250; Vlastivedný obrázkový kalendár 1913, s. 67). Celkom dobre si možno predstaviť, že na cestu do novej vlasti si mohli vziať vzácny, už vtedy veľmi starobylý kríž. Predpokladám, že umiestnenie kríža v rusovskom kaštieli nebolo sekundárne, ale prinajmenej terciárne. Uvedené tri zlomy na kríži, stopy poškodenia ohňom a zvyšky rôznych druhov malty na zadnej strane kríža poskytujú k tomu jednoznačné indície. Definitívnu odpoveď na túto a podobné otázky môže snáď priniesť štúdium ďalších dosiaľ neznámych archívnych prameňov.

Špecifická náplň dekoru a symboliky rusovského kríža jednoznačne pramení v byzantskom výtvarnom myslení. I keď miesto vzniku a presnejšie datovanie kríža sa nám črtá iba v nie celkom zreteľných kontúrach, štýlová čistota, vynikajúca umelecká kvalita diela a jeho jedinečnosť v celom stredoeurópskom prostredí oprávňujú priradiť ho k významným predrománskym pamiatkam východného kresťanstva, a to nielen u nás, ale v celom byzantskom umení. Nesporne má niektoré spoločné črty

s vegetabilným dekorativizmom výtvarného cítenia, ako aj s ikonografickou symbolikou judaizmu a islamu. Aj tento umelecký artefakt nepriamo potvrdzuje, že obe tieto náboženstvá majú spoločné korene ako kresťanstvo a že teda stoja k sebe bližšie, ako sa všeobecne predpokladá. Nepochybne nielen v štýlových a formálnych prvkoch výtvarného umenia, ale aj v mnohých kľúčových otázkach a zásadách náboženstva (monoteizmus, Starý zákon a pod.). To je ale skôr výskumné pole pre teológov.

Literatúra

Avenarius 1992 – A. Avenarius: Byzantská kultúra v slovanskom prostredí v VI.-XII. storočí. K problému recepcie a transformácie. Bratislava.

Avenarius 1998 - A. Avenarius: Byzantský ikonoklazmus 726-843. Storočie zápasu o ikonu. Bratislava.

Avenarius 2000 – A. Avenarius: Die byzantinische Kultur und die Slawen. Zum Problem der Rezeption und Transformation (6. bis 12. Jahrhundert). Wien.

Balogh 1966 – J. Balogh: Studi sulla collezione di scultura del Museo di belle arti di Budapest. VI. Acta Hist. Artium Hung. XII, 211-346.

Burić 1993 – T. Burić: Posljedni Salonitarski klesari. Geneza predromantičke skulpture splitsko-trogirskog kruga. Ultimi scalpellini Salonitani. La genesi della scultura preromanica nell'area di Split e Trogir. In: Vjesnik za arheologiju i historiju Dalmatinsku 85, 177-197, Split.

Cruishank Dodd 1987 – C. Cruishank Dodd: Three early Byzantine Silver Crosses. In: Dumbarton Oaks Papers 41, 165-175. Studies on Art and Archaeology in Honor of Ernst Kitzinger on His Seventy – Fifth Birthday. Washington D. C.

Čilinská 1981 – Z. Čilinská: Kov v ranoslovanskom umení. Bratislava.

Deichmann 1958 – F. W. Deichmann: Frühchristliche Bauten und Mosaiken von Ravenna. Baden-Baden.

Felle 1994 – A. E. Felle: Rinvenimenti dimenticati nella cattedrale di Benevento. Rivista di Archeologia Cristiana 70, 1994, 147-169. Citta del Vaticano.

Flemming 1969 – J. Flemming: Kreuz und Pflanzenornament. Byzantinoslavica XXX, 1969, 88-115, Taf. I-IV.

Hrubý 1965 – V. Hrubý: Staré Město. Velkomoravský Velehrad. Praha.

Hudák 1984 – J. Hudák: Patrocínia na Slovensku. Bratislava.

- Jankovič 1978 – V. Jankovič: Predrománske pamiatky. In: Pamiatky na Slovensku. Súpis pamiatok 4. Bratislava, 54-59.
- Jelovina 1986 – D. Jelovina: Starohrvatsko kulturno blago. Zagreb.
- Karaman 1939 – I. Karaman: Eseji i članci. Zagreb.
- Kolník 1996 – T. Kolník: Najstarší kamenný kríž na Slovensku. Pamiatky a múzea 1/96, 3-5.
- Kučerová 1976 – K. Kučerová: Chorváti a Srbi v strednej Európe (K etnickým, hospodárskym a sociálnym otázkam v 16.-17. storočí). Bratislava.
- Oreško 1996 – Š. Oreško: Kríž z Rusoviec. Pamiatky a múzea 3/96, 38-41.
- Pavan 1990 – G. Pavan: Architettura del periodo longobardo. In: I Longobardi. Milano, 236-298.
- Pavlovič 1995 – J. Pavlovič: Teológia ikony. In: Duchovnosť a nová evanjelizácia kresťanského Východu. Bratislava.
- Piteša 2007 – A. Piteša: Predromanički kameni namještaj iz crkve sv. Petra Starog na Lučcu u Splitu. In: 100. Vjesnik za arheologiju i povijest dalmatinsku 100, 105-124, Split.
- Puškárová 1978 – B. Puškárová: Románske pamiatky. In: Pamiatky na Slovensku. Súpis pamiatok 4. Bratislava.
- Quiñones 1995 – A. M. Quiñones: Symboles végétaux. La flore sculptée dans l'art médiéval. Paris.
- Reitervölker aus dem Osten. Hunnen + Awaren 1996. Eisenstadt.
- Righetti Torti-Croce 1990 – La scultura. In: I Longobardi, 300-325. Milano.
- Schulze-Dörrlamm 1991 – M. Schulze-Dörrlamm: Die Kaiserkrone Konrads (1024-1039). Eine archäologische Untersuchung zu Alter und Herkunft der Reichskrone. Sigmaringen.
- Skoblar 2006 – M. Skoblar: Prilog proučivanju ranosrednjovjekovne skulpture na otoku Krku. Starohrvatska prosvjeta III-33, 59-89.
- Slivka 1987 – M. Slivka: K stredovekým dejinám Bernolákova (Čeklísa) a jeho okolia. Zborník SNM LXXX – História 27, 151-179.
- Slivka 1990 – M. Slivka: Výskum exteriéru kostola v Bratislave – Rusovciach. In: Archeol. výskumy a nálezy na Slovensku v roku 1988. Nitra, 153-154.
- Slivka 1991 – M. Slivka: Výskum interiéru kostola v Bratislave – Rusovciach. In: Archeol. výskumy a nálezy na Slovensku v roku 1989. Nitra, 93-94.
- Sourdel-Thomine/Spuler 1990 – J. Sourdel-Thomine/ B. Spuler: Die Kunst des Islam. In: Propyläen Kunstgeschichte. Frankfurt am Main – Berlin.
- Studený 1992 – J. Studený: Křesťanské symboly. Olomouc.

Suevia sacra 1973 – Frühe Kunst in Schwaben. Augsburg.

Talbot Rice 1950 – D. Talbot Rice: The Leaved Cross. *Byzantinoslavica* XI, 72-81.

Talbot Rice 1959 – D. Talbot Rice: Kunst aus Byzanz. München.

Tóth 1996 – E. Tóth: A Szent Korona apostolmezeinek keltezéséhez. *Communicationes Archaeologicae Hungariae*, 181-209.

Vollbach/Lafontaine-Dosogne 1990 – W. F. Vollbach/ J. Lafontaine-Dosogne: Byzanz und der christliche Osten. In: *Propyläen Kunstgeschichte*. Frankfurt am Main – Berlin.



Obr. 1: Najstarší kamenný kríž na Slovensku. V minulosti umiestnený v kaštieli v Bratislave - Rusovciach, dnes deponovaný v Slovenskej národnej galérii v Bratislave. Foto: M. Novotná.



Obr. 2: Zadná strana kríža so stopami poškodenia ohňom a mechanickými zásahmi.



Obr. 3: Stredový detail kríža z Bratislavy - Rusoviec.



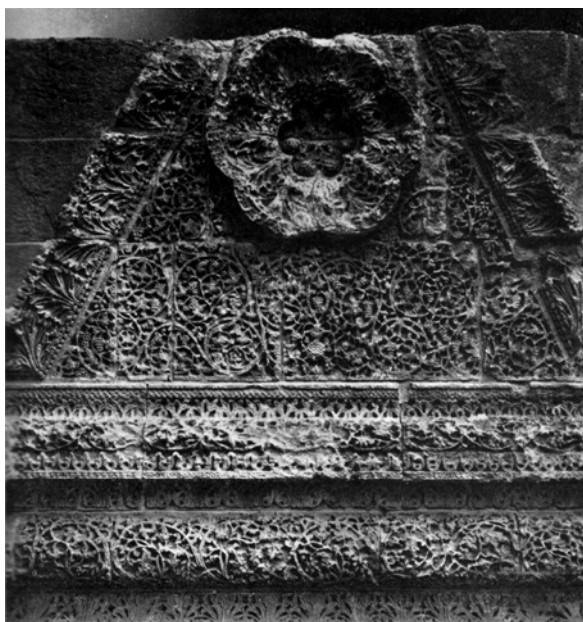
Obr. 4: Slonovinová katedra biskupa Maximiána z Ravenny z rokov 545 - 553. Podľa: Vollbach/Lafontaine-Dosogne 1990, Nr. 87.



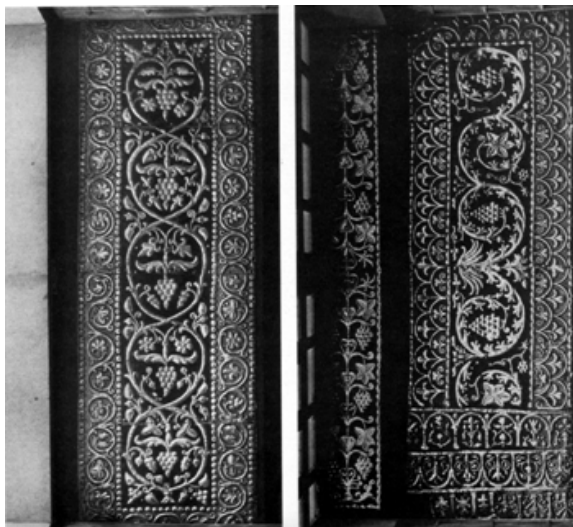
Ob. 5: Fragment kamenného kríža z Bewcastle, južné Anglicko, neskoré 7. stor. Podľa: Fillitz 1990, Nr. 78b.



Obr. 6: Sarkofág Theodora z Ravenny, neskoré 5. stor. Podľa: Flemming 1969, Taf. XVI, Abb. IV, 1.



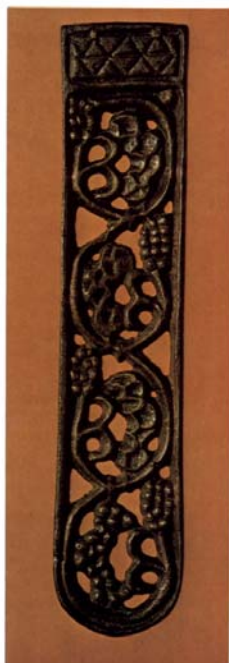
Obr. 7: Dekor fasády východnej vchodovej veže v Qasr al-Mšattá, 2. štvrtina 8. stor. Podľa: Surdel-Thomine/Spuler 1990, Nr. 63.



Obr. 8: Ozdobné platne nad západným a východným portálom zo Skalného domu v Jeruzaleme, z rokov 691 - 692, dnes uložené v Berlíne. Podľa: Sourdel-Thomine/Spuler 1990, Nr. 17a, 17b.



Obr. 9: Ozdobná doska zdobená viničom. Nález z Egypta. Podľa: Reitervölker 1996, Nr. 5.76.



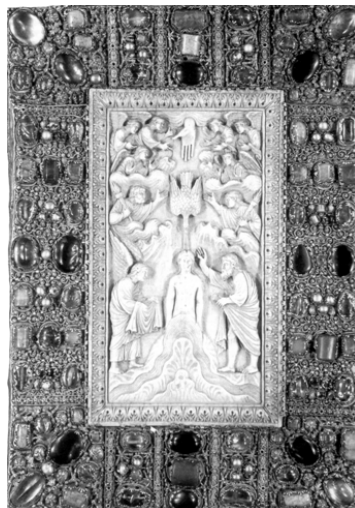
Obr. 10: Bronzové liate nákončie remeňa zdobené motívom vinnej révy. Nález z avarsko-slovanského hrobu zo Štúrova. Podľa: Čilinská 1981, obr. 59.



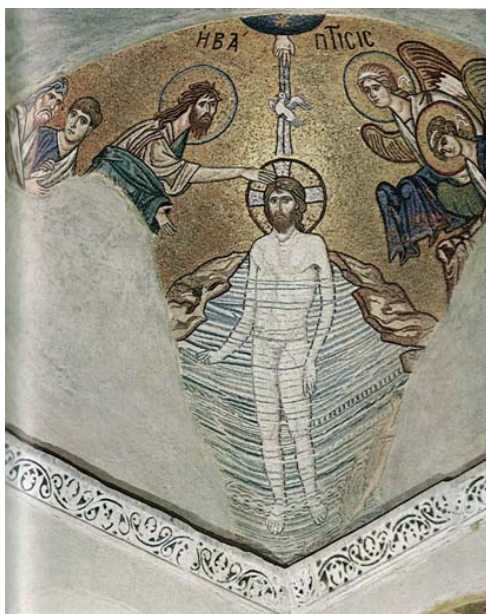
Obr. 11: Stredový detail kríža z Bratislavy - Rusoviec. Ruka Pána, mesiac a slnko - „svedkovia“ Kristovho ukrižovania.



Obr. 12: Mojžiš na hore Sinaj prijíma z ruky Boha Otca (Jahveho) tabule so zákonmi Desatora. Miniatúra z tzv. Parížskeho žaltára (Cod. Gr. 139), začiatok 10. stor. Podľa: Talbot Rice 1959, Nr. 87.



Obr. 13: Zlatá predná doska evanjeliára s božskou Trojicou; 2. tretina 10. storočia. Bayerische Staatsbibliothek München. Podľa: Schulze-Dörrlamm 1991, Abb. 52.



Obr. 14: Krst Ježiša Krista s božskou Trojicou, na mozaike v kláštore Daphni pri Aténach, okolo roku 1100. Podľa: Vollbach/Lafontaine-Dosogne 1990, Nr. V.



Obr. 15: Relikviárny kríž Justina II. (565-578), zadná strana s Baránkom Božím v strednej časti. Podľa: Flemming 1969, Taf. XII, Abb. III, 2.



Obr. 16: Kamenná platňa s krížom zdobeným pletencom z karolínskeho kláštora v Hirsau, 9. stor. Podľa: Suevia sacra 1973, Abb. 22.



Obr. 17: Kamenná platňa s krížom zdobeným pletencom a motívom viniča z Lauterbachu, 1. pol. 9. stor., Bavorsko. Podľa: Suevia sacra 1973, Abb. 23.



Obr. 18: Kríž s florálnym dekorom a rukou Pána z priechlia chrámu v Pompose, 11. stor. Podľa: Oreško 1996, obr. na s. 39.



Obr. 19: Reliéf s florálnym dekorom a rukou Pána v štíte kostola Santa Fosca na ostrove Torcello, 11. stor. Podľa: Tóth 1996, Abb. 13.

SUMMARY: STONE CROSS FROM BRATISLAVA-RUSOVCE – AN IMPORTANT EVIDENCE OF EARLY-BYZANTIAN CHRISTIAN ART. Cross as a basic symbol of Christianity is of a peculiar genesis and long history. A unique lapidary artefact in the shape of a cross comes from Bratislava-Rusovce. The cross from Rusovce presents a remarkable yet singular by now synthesis of both abstract (grape) and concrete (God's hand) imagery of a God-man. The work of art originated probably in the period between the 5th and the 8th century. The cross belongs according to its style to the sphere of early Byzantine monuments and is of southern, north-Adriatic provenience. Specific decor and symbolics of the cross from Rusovce unambiguously comes from Byzantine visual conceptions. It was probably brought to Rusovce by Croatian colonists on their withdrawal above of Turks in the 16th century.

MATERIÁLNA PODSTATA V DUCHOVNEJ KULTÚRE VELKOMORAVSKÝCH SLOVANOV

Milan Hanuliak

Archeologický ústav SAV v Nitre

V hierarchicky zoradených aktivitách z reálneho života veľkomoravských Slovanov sa na poprednom mieste ocitá výrobná činnosť. Jej výsledné produkty vytvárali prvotný predpoklad nevyhnutný pre ich aktuálny život. Súčasne boli prepotrebnou podmienkou k ich prežitiu v nasledujúcom období. Pre príslušníkov veľkomoravskej society v 9. - 10. stor., ako aj pre iné historicky doložené európske kmene z predchádzajúceho obdobia, predstavovalo poľnohospodárstvo hlavný zdroj obživy. Pomer rastlinnej a živočíšnej výroby bol v miestnych pomeroch optimálne zladený s charakterom prírodného prostredia. Svedectvo o tom poskytuje nielen rozmiestnenie súvekých sídliskových jednotiek vo vidieckom prostredí, ale aj neprehliadnuteľná početnosť objektov z ich areálov využívaných prednostne na skladovacie účely i ďalšiu úpravu agroproduktov, dopĺňaná poľnohospodárskymi nástrojmi a kosťami domácich zvierat.

Istú výnimku v súvekej sídliskovej štruktúre predstavujú opevnené administratívno-hospodárske centrá obývané príslušníkmi z najvyšších vrstiev vtedajšej society, správneho aparátu a vojenských zložiek. Avšak už aj v koncentrovanej forme osídlenia z najbližšieho okolia hradísk dominujú opäť sídliská agrárneho typu s istým podielom remeselnej výroby. Možno predpokladať, že tieto sídliská vytvorili pre obyvateľov hradísk funkčne úzko previazané prostredie hospodárskeho zázemia. Uvedený spôsob osídlenia bol na našom území doložený v prípade nitrianskej, bratislavsko-devínskej a pobeďimskej sídliskovej aglomerácie (Hanuliak 2008).

Nepočetná kolekcia lokalít tejto kategórie z územia dnešného Slovenska zásadnejším spôsobom nezmení celkový charakter osídlenia tohto územia počas 9. - 10. stor., v ktorom majú sídliská rurálneho typu dominantné zastúpenie. Rôzne vzdialenosti medzi nimi sa v sporadicky i priemerne zahustenej sídliskovej štruktúre pričínili o izolované postavenie ich obyvateľov. Vnútorňú kvalitu tohto efektu znásobovala aj obmedzenosť životného priestoru včasnostredovekých ľudí. Kompletná škála ich aktivít sa odohrávala v uzavretom priestore nepresahujúcom obvodový rámec sídliskových buniek. Ich jadrom bola osada s občinovým pohrebiskom, poľnosťami, pasienkami

a lesom. Ústredným bodom každej takejto bunky bol dom obývaný členmi rodinného zväzku. Významnú úlohu zohrával v ďalšom slede charakter prírodného prostredia, ktorému sa ľudskí jedinci snažili v optimálnej miere priblížiť, aby mohli z neho profitovať pri získavaní obživy i ďalších surovinových zdrojov potrebných pre život (Le Goff – Smitt 1999, 283; Klápště 2002, 43; Sommer 2002, 141).

Jednou z podmienok úspešnej exploatácie spomenutých zdrojov bola schopnosť zladenia hospodárskych aktivít s ročnými úsekmi prírodného cyklu. Zvyšné zložky z kategórie času boli chápané iba okrajovo. Prežitá minulosť bola napríklad vnímaná zväčša prostredníctvom vzťahu k predkom pochovaných na občinovej nekropole. Vzťah k prítomnosti rámcovoval príslušný úsek ročného obdobia a jemu zodpovedajúci druh pracovnej činnosti. Budúcnosť sa spájala s potomstvom a potrebou zabezpečiť všetko potrebné pre úspešné prežitie kolektívu najbližších.

Ďalším faktorom dôležitým v aktuálnom živote, ako aj k prežitiu príslušníkov komunit v nasledujúcom období, boli sociálne vzťahy. Z ich kolekcie boli prvoradé väzby medzi členmi rodinných zväzkov dotvárané vo výrobnom procese. O ich predsunutú pozíciu sa pričínili vtedajšie agrotechnické postupy. Ich aplikácia si totiž vyžadovala zapojiť do poľnohospodárskej činnosti všetkých aktivých jedincov. Na danom základe sa dotvorila potrebná zomknutosť kolektívu s princípom delenia získaných produktov medzi jedincov zapojených do výrobných aktivít. Spoločné hospodárenie prinášalo potrebný efekt nielen v čase relatívneho dostatku zdrojov, ale i v prípadoch zníženej výnosnosti zapríčinennej výkyvmi počasia a vyčňania prírodných živlov v podobe nadmerného sucha, mrazov, zrážkovej činnosti a záplav. Z uvedených dôvodov bol kolektívny život včasnostredovekých ľudí nevyhnutný. Vďaka nemu sa vytváral reálny predpoklad k pozitívnemu napĺňaniu ich fyziologických potrieb a reprodukčných schopností (Hanuliak 2004, 203).

Na druhej strane neprekvapí, že pri delení nadobudnutých agroproduktov rastlinného i živočíšneho charakteru sa pristupovalo podľa výkonu vynaloženého v pracovnom nasadení. Určujúcim kritériom bol pritom princíp členiaci jedincov podľa pohlavia a veku. Uvedený prístup bol logickým vyústením značnej fyzickej náročnosti podstatnej časti poľnohospodárskych prác i výrobných postupov remeselnej činnosti vynakladaných pri zhotovovaní potrebných nástrojov. Tieto sféry ťažiskovo vykonávané dospelými mužmi im v rodinných zväzkoch zabezpečovali popredné postavenie opodstatnené aj ich úlohou pri fyzickej ochrane kolektívnych istôt bojovou činnosťou.

Príslušníckam ženského pohlavia so slabšou fyzickou kondíciou bolo prisúdené druhoradé postavenie aj napriek nezastupiteľným úlohám v reprodukčnej oblasti, pri výchove potomstva a vykonávaní širšej škály domácich prác vrátane jednoduchších zložiek remeselnej malovýroby.

Oblasť výrobných aktivít prispela takisto k pragmatickému členeniu príslušníkov veľkomoravských komunit podľa ich veku. Z tohto aspektu nie je prekvapivé, že v rodinných zväzkoch patrili k najvýznamnejším práve dospelí jedinci z mladšej a strednej vekovej kategórie. Ľuďom v stareckom veku bola zasa preukazovaná patričná úcta odvíjaná od schopnosti ich prežitia v období kulminujúcej úmrtnosti jedincov v produktívnom veku i zásluh vykonaných v čase aktívnych úsekov ich života (Hanuliak 2004, 203-204; Le Goff – Smitt 1999, 94).

Užitárne nároky ekonomickej povahy boli zohľadňované aj v prípade detí. Následkom negatívnych životných pomerov, obvyklej potravinovej nedostatkovosti a zanedbateľnej prospešnosti v komunitných aktivitách sa reprezentanti tejto vekovej kategórie ocitli na najnižšom stupni sociálnej hierarchie. Už pri narodení boli títo jedinci prijímaní do rodinného zväzku selektívnym spôsobom. Zo súčasného pohľadu pôsobí drasticky predstava, ak k neprijatým, t. j. rôznym spôsobom odloženým jedincom patrili tie deti, ktoré neprešli skúškou životaschopnosti. V rovnakej pozícii sa ocitli aj nadpočetné či choré deti, iné so zjavnou telesnou vadou, prípadne osoby ženského pohlavia. K pozitívnemu obratu v postavení detí dochádzalo s pribúdajúcim vekom, rastúcou schopnosťou uspokojovať fyziologické potreby, zlepšovaním zdravotnej kondície, zapájaním sa do pracovnej činnosti a zvyšovaním fyzického výkonu (Hanuliak 2006, 273, 280).

Výstižné svedectvo o význame sociálnych vzťahov vo veľkomoravskej spoločnosti poskytujú pohrebiskové lokality s tzv. plochými kostrovými hrobmi. Ide pritom najmä o také nekropoly, ktorých plocha bola pri priemernej intenzite pochovávaní rozdelená na mikroareály vyplnené skupinami hrobov. Tieto sektory boli už od začiatkov pochovávaní pridelené príslušníkom rodinných zväzkov z danej komunity. Podľa výsledkov analýzy plánov pohrebísk boli hroby do týchto skupín umiestňované v časovej následnosti. V opačnom prípade by nebolo možné zachytiť na ich ploche zdanlivo osamotené hroby, ich dvojice a viac-menej pravidelné rady. Tie patria podľa výsledkov paleoséologických a taxonometrických analýz jedincom pochovávaných do vzájomnej blízkosti podľa druhu a intenzity príbuzenských vzťahov. Ich existencia medzi pochovanými by sa dala nepriamo odvodiť aj na základe interpretácie hrobu chápaného v zmysle posmrtného príbytku

zomrelého. Zdá sa preto logické, že jedinci žijúci pôvodne v spoločnej domácnosti chceli byť aj po smrti uložení do vzájomnej blízkosti. Z tohto dôvodu nebývajú zomrelí separovaní podľa rozdielneho pohlavia a vekovej skladby v osobitných sektoroch, ale rôznorodo rozptýlení po ploche skupín (Bach – Dušek 1971, 11; Pollex 2000, 407, 416).

Svedectvo o sociálnej hierarchizácii dospelých jedincov v pohrebiskovom prostredí poskytujú elementy pohrebného rítu. Spriemernené hodnoty metrických údajov z hrobových jám mužských jedincov sú napríklad vyššie ako u žien. Hojnejšie sú takisto ich vnútorné úpravy prostredníctvom drevnej hmoty, zatiaľ čo u žien ide o ich sporadický výskyt so zástupcami jednoduchších konštrukčných typov. Pri vystrojovaní zomrelých pohrebným inventárom boli zohľadňované sféry aktívnej činnosti vykonávané jedincami počas ich pozemského života. V súlade s tým boli do hrobov dospelých mužov takmer výlučne umiestňované militáriá, ťažiskový diel predmetov dennej potreby a nástrojov, no menšinová časť zástupcov spomedzi súčastí odevu a predmetov kultového charakteru. V hroboch žien zase nachádzame šperky, početnejších reprezentantov spomedzi súčastí odevu a predmetov kultového charakteru, ktoré sporadicky dopĺňajú predmety dennej potreby a nástroje. V opísanej skladbe pohrebného inventára bývajú u mužov v hojnej miere doložené najmä predmety demonštrujúce ich vyšší sociálny status. Ide pritom o britvy, vedierka, militáriá a prílohy mäsitej potravy. Prehliadnuť nemožno ani meniacu sa hodnotu i početnosť exemplárov, ktoré sa znižujú s pribúdajúcim vekom zomrelých. U detí s ich narastajúcou prospešnosťou pre členov rodinných zväzkov pertraktované hodnoty naopak narastajú, zvyšujú sa metrické údaje hrobových jám, prípady preukazovanej pietnosti bývajú častejšie (Hanuliak 2005, 271).

Pohrebiskový materiál je takisto schopný poskytovať pomerne ucelené informácie o charaktere náboženských predstáv. Jeho konkrétnejšiu podobu zachytávame prostredníctvom vnútorného obsahu pohrebných zvykov so zakomponovanými vzťahmi pozostalých k mŕtvym, predstavami o záhrobnom svete a posmrtnej ceste zomrelého.

Po nadhľadovom zhodnotení všetkých informačných zdrojov možno uzavrieť, že do pohrebného rítu z predkresťanského obdobia je najvýraznejším spôsobom zakomponovaná obava zo smrti, znásobovaná nedôverou k nespálenému telu a hmotnému charakteru záhrobia. Podľa vtedajších predstáv mali v ňom jedinci posmrtno prebývať vo svojej niekdajšej fyzickej podobe. Medzi pozemským svetom a záhrobím bol v pertraktovanom systéme vytvorený iba nevýrazný predel reprezentovaný smrťou. Obava z možného

návratu zomrelého bola preto vždy aktuálna. Z udaného dôvodu muselo byť pohrebiskové prostredie zabezpečené rôznymi prostriedkami. Ich úlohou bolo obmedziť škodlivosť pochovaných a ochrániť pozostalých pred všetkým, čo prišlo do styku s mŕtvymi (Bednárík 1972, 77; Frolec 1985, 19, 20; Navrátilová 1993, 69, 70). Účinnou zložkou spomenutých prostriedkov boli praktiky udobrovacieho, očistného a obranného charakteru. Ich zložky sú postrehnuteľné už pri umiestňovaní pohrebísk v teréne. Bez hlbšej príčiny by inak zaiste neboli na tento účel uprednostňované svahovité terény obrátené k slnku, často v blízkosti vodného zdroja. Slnko, nahrádzajúce funkciu ohňa, patrilo totiž spolu s vodou k najuznávanejším očistným prostriedkom pozemského sveta. Ich pôsobnosť dopĺňala bezpečná vzdialenosť, oddeľujúca pohrebisko od sídliska.

K prvkom ochranného charakteru možno pripojiť aj orientáciu hrobov. Ich výrazná prevaha, ťažiskovo umiestnená v západo-východnom smere, nie je náhodná. V udanom západnom smere, kdesi za vysokými horami a veľkou vodou, kam sa ukladalo slnko po celodennej púti, bolo v predkresťanskom európskom svete umiestňované záhrobie (Bylina, 1995, 14; Wozny, 2002, 48). V súlade s tým v prípadoch opačnej, t. j. východnej orientácie, spolu s južným a severným smerovaním pochovaných možno vidieť zámer zabrániť nevhodným zomrelým ukončenie posmrtnej cesty v tradičnom záhrobie.

Medzi udobrovacie praktiky patrili celý register pohrebných obradov. V ich náplni bol vyčlenený dostatočný priestor na preukazovanie patričnej úcty zomrelému, na vyjadrenie ľútosti nad jeho smrťou, nad odchodom zo sveta živých, na zaopatrenie jedinca najnutnejšími predmetmi na cestu do záhrobia (Hanuliak 1993b, 16, 17).

Opatrenia obranného charakteru boli zastúpené najmä protivampirickými praktikami. Ich preventívne formy, vykonávané pri pohrebe, mali za úlohu zabrániť podozrivému jedincovi v opúšťaní hrobu, navštevovaní pozostalých s úmyslom poškodzovať ich zdravie a majetok. Praktiky mali preto za úlohu pochovaného v hrobe uzamknúť alebo aspoň znehybniť. Osvedčeným prostriedkom bolo v tomto smere uloženie jedinca do neobvyklej pozície na brucho alebo do pokrčenej polohy na boku. Ak však už došlo k naplneniu obáv pozostalých konkrétnym podozrením, museli byť na tele pochovaného vykonané dodatočné zásahy z registra posteriorných protivampirických praktík. Ich výsledkom mala byť likvidácia fyzickej podstaty dotyčného, vykonaná úplným rozrušením telesných zvyškov alebo niektorých jeho významných častí (Hanuliak 1998, 102 n.).

Pri vymenúvaní profylaktických faktorov z prostredia nekropol nemožno vypustiť zo zreteľa priestorové členenie ich plochy skupinami hrobov. Pri pozornejšom sledovaní sa totiž medzi týmito mikroareálmi vyrysujú prázdne líniové miesta nezaplnené hrobmi. S veľkou pravdepodobnosťou ich treba dať do súvisu s krovinato-stromovým porastom ohraničujúcim ich obvod. Pomerne časté prípady zachovaných línií deliacich pásov naznačujú možnosť zámerného udržiavanie porastovej zelene. Okrem ich primárnej funkcie pri ohraničovaní mohli byť aj osobitným spôsobom uctievané. Bolo to tak azda i preto, lebo poskytovali prechodné sídlo pre duše zomrelých, ktoré v slovanskom svete nadobúdali podobu vtákov. Ak líniovú porastovú vegetáciu dopĺňali aj stromy a kry z plôch hrobových zoskupení mohli pohrebiská nadobudnúť charakter riedko porastených hájov. Vzhľadom na sakrálne momenty viazané na prostredie nekropol môžu byť ich reprezentanti stotožňovaní s „posvätnými hájmi“ uvádzanými v písomných zmienkach (Niederle 1916, 75-76; Szóke 1956, 133, 137; Jágerová 2001, 15).

Okrem takýchto prípadov neboli na pohrebiskách z územia Slovenska zaznamenaní iní reprezentanti s možným kultovým poslaním. V zásade rovnaká situácia panuje aj na susedných územiach. K vzácnej výnimke preto patrí zastrešený oválny objekt s totemovým stĺpom a dvomi ohniskami, umiestnený na najvyššie položenom severozápadnom okraji pohrebiska v Uherskom Hradišti-Sadoch (Marešová 1983, 5-7). Ak je nálezová situácia objektívne interpretovaná, mohla sa v objekte odohrávať špecifická časť pohrebných obradov, označovaná ako nočné stráženie mŕtveho. Jej súčasťou mala byť aj rozlúčka pozostalých so zosnulým, sprevádzaná obradným oplakávaním a udobrovaním, rituálnymi hrami, tancami i hostinou (Chorváthová 1993, 78, 79; Sommer 1998, 141, 142; Zíbrt 1995, 11-17).

Uvedená škála profylaktických prostriedkov bola počas 9.-10. stor. dostatočne účinná, aby v potrebnej miere zabezpečila ochranu pohrebiskového prostredia. Jej nezmenšenú účinnosť treba predpokladať aj pri výnimočných spôsoboch posmrtného zaopatrovania zomrelých pochádzajúcich z rizikových skupín. Časť z nich mohli tvoriť obávaní upíri, čarodejníci, zaklínači, černokňažníci, schopní zneužívať nečisté sily v neprospech pozostalých, ovplyvňovať ich osudy (Zíbrt 1995, 88). Iní jedinci boli zrejme cudzí a nedostatočne integrovaní v príslušnej komunite. Do ďalšej skupiny mohli byť zaradení ľudia s podradným postavením, ktorými ostatní opovrhovali pre ich správanie, spôsob života, porušenie zvykových noriem. Vymenované okolnosti boli dostatočne motivujúcim zdrojom snáh smerujúcich k tomu, aby jedinci

z rizikových skupín obyvateľstva boli pochovaní buď iným spôsobom, alebo na inom mieste ako ostatní ľudia (Hanuliak 2002, 115, 116).

K neoddeliteľným zložkám pohrebných obradov patrí aj pohrebný inventár. Nejde pritom iba o predmety kultového charakteru, vo zvýšenej miere previazané s magicko-rituálnou stránkou pohrebného rítu. Významné postavenie mali aj predmety dennej potreby a nástroje, spojené s aktivitami každodenného života. Ich reprezentanti patria k tým zložkám, ktoré nás presvedčajú o hmotnom charaktere záhrobia.

Vzhľadom k poznatkom, ktoré stotožňujú v archaickej spoločnosti z predkresťanského obdobia charakter záhrobného sveta s pozemským, možno aj v tomto prostredí rátať s účinným využívaním rovnakých očistných a obranných prostriedkov (Jágerová 2001, 23; Wawrzieniuk 2002, 75-77). V súlade s touto tézou sa veľkomoravskí Slovania nezaobišli bez uctievania životodarnej funkcie slnka, nahrádzaného podľa potreby ohňom, bez využívania purifikačných účinkov jeho dymových splodín. Rovnakým spôsobom treba pristupovať k očistným účinkom vody nachádzanej v prírodnom prostredí s oveľa pestrejšej skladbe zástupcov ako v prípade pohrebísk.

Slnko, voda i oheň patria k štandardným reprezentantom prírodných živlov, ktoré boli takisto všestranne využívané k magickým účelom. Mohli však aj negatívnym spôsobom ohrozovať ekonomické aktivity vtedajších ľudí, ktoré boli najvýznamnejšie pre ich aktuálny život i k prežitiu v nasledujúcom období. Uvedené danosti boli hlavným dôvodom osobitného uctievania troch uvedených zástupcov v uzavretom rámci s prostredím ich prirodzeného výskytu. Okrem fragmentárne zachovaných písomných zmienok informujú o tom najmä etnologické materiály, v ktorých je petrifikovaná zľudovelá forma tradície odovzdávanej po mnohé generácie.

Z kolekcie spomenutej pramennej bázy patria k najdôležitejším výročným sviatky súvisiace s významnými úsekmi prírodného cyklu. V ich zložkách sa nachádzajú prvky prosperitnej i obrannej mágie zamerané na privolanie dobrých síl a eliminovanie škodlivých momentov ohrozujúcich predovšetkým hospodárske aktivity súčasníkov. K úsekom prírodného cyklu nesporne patrí zimný slnovrat. Počas jeho širšieho rámca zomiera staré slnko nahrádzané blížiacim sa zrodom nového slnka, ktoré v správnom okamžiku prebudí v prírode nový život. K zabezpečeniu bohatstva a potrebnej hojnosti úrody mali napomôcť zvyky vykonávané počas kolied. Maškarné sprievody s maskami silných zvierat mali zahnať zlých duchov, choroby i neúrodu. Opätovné zaháňanie nepriaznivých síl, démonov i smrti, zhmotnených

v upálení a následnom utopení zlej Moreny, bolo načasované na obdobie jarnej rovnodennosti. Letný slnovrat zasa patril k najvýznamnejším okamžikom solárneho cyklu, pretože v danom čase vrcholili vegetačné aktivity prispievajúce k úrodnosti obhospodarovaných poľností. Vykonávaná magická obradovosť mala preto zabezpečiť dostatok vlahy, slnečného tepla i plodnosti pre vegetáciu i chovné zvieratá. Počas jesennej rovnodennosti bol najvhodnejší okamžik k preukazovaniu mnohostrannej vďaky za dopestovanú úrodu (Galuška 2004, 57-58; Slupecki 2002, 90).

Pre magické praktiky, späté s najvýznamnejšími úsekmi agrárneho cyklu, s rozšírenou pôsobnosťou aj na iné dôležité sféry spoločenského života, je príznačná všeludovosť ich vykonávania. Príbuzný spôsob aplikácie magických obradov príslušníkmi pospolitých vrstiev obyvateľstva možno v rurálnom prostredí očakávať aj pri uctievaní zvyšných reprezentantov prírodného kultu. Bez ohľadu na to, v akom bola vnímaná ich podoba a existencia v pozemskom i nadpozemskom prostredí. K vykonávaniu archaicky prostých rituálnych praktík, potrebných na úspešné riešenie existenčných otázok a stretov dobrých a zlých síl, nebola potrebná hierachicky štrukturovaná skupina náboženských aktivistov. Z rovnakých príčin nebolo aktuálne budovanie svätýň a špeciálnych objektov kultového charakteru. Na tento účel postačovalo prírodné prostredie, v ktorom sa na vhodnom mieste nachádzal rôzny druh vodného zdroja, výnimočná podoba stromu, kameňa, kopcovitého útvaru či iná prírodná zvláštnosť. Vďaka vtedajším názorom získavali takéto miesta potrebnú tajuplnosť, aby boli vhodné k vykonávaniu magických úkonov, veštíeb, k uzatváraniu prísazných dohôd (Hattenhauer 1998, 9; Charvát 2007, 64-65; Slupecki 2002, 89-91).

Výnimočnú skupinu jedincov mohli vo včasnostredovekých komunitách reprezentovať vedmy, čarodejníci, strigôňi ženského i mužského pohlavia. Ich aktivitám bolo niekedy pripisované diabolské konanie (Niederle, 1916, 205-277; Zíbrt 1995, 14-15). Nemožno však vylúčiť, že išlo aj o jedincov znalých liečiteľských praktík, určovať termíny lunárneho kalendára, presvedčiť ostatných o svojom výnimočnom nadaní a schopnostiach ovplyvňovať prírodné sily, chod spoločenských procesov a udalostí z bežného života. Považovali sa za predurčených na to, aby oblasti vymykajúce sa možnostiam ľudského chápania dokázali osvetľovať a riadiť prostredníctvom magicko-rituálnych úkonov a okultných prostriedkov (Brodala, 2000, 59; Cave – du Mond, 1993, 8-10; Le Goff – Smitt, 1999, 81).

Z predchádzajúcich zostručnených poznatkov vyplýva, že u príslušníkov archaickej spoločnosti z predkresťanského obdobia patril

k základom ich existencie reálny fyzický život. Jeho podstata nebola naplnená harmonickými a nekonzfliktnými zložkami. Ide naopak o permanentný zápas o prežitie, ktoré nie je agrárnym prostredím možné bez zabezpečenia potravinovej dostatočnosti. Túto neľahkú úlohu nebolo možné úspešnejšie naplniť, pretože pri vtedajších agrotechnických postupoch a nízkej výnosnosti agroprodukcie bývali faktory prírodného prostredia s celým radom negatívnych dopadov neovládateľné. Vtedajší človek sa im mohol iba prispôbiť. Aj z tohto dôvodu v jeho predstavách dochádzalo k demonizácii prírody. V rámci nej sa okrem prírodných síl a útvarov objavujú aj nadprirodzené bytosti ľudskej a živočíšnej povahy spôsobilé pozitívnych i negatívnych reakcií. Účinky negatívnej pôsobnosti týchto reprezentantov bolo potrebné eliminovať magickými prostriedkami, uzmierovať prejavmi náklonnosti, prosbovými a ďakovnými rituálnymi praktikami, aby neboli ohrozené existenčné potreby ľudskej komunity.

Táto sféra bytostí, útvarov, síl, prostriedkov a praktík vytvárala v pozemskom svete sakrálnu súčasť reálneho života. V cyklicky sa opakujúcom agrárnom čase táto sféra tajomná, presahujúca rámec všednosti, dotvorila liturgickú súčasť duchovnej kultúry každej archaickej spoločnosti. Nebolo to inak ani v prípade veľkomoravských Slovanov, keďže ich životný priestor bol vo výraznej prevahe obmedzený na rurálne prostredie s dominujúcou agroprodukciou. Aj preto v ich sakrálnej sfére života zohrávalo ťažiskovú úlohu uctievanie prírodných síl, javov a útvarov z nižšej oblasti kultových praktík. Tie boli jediné, ktoré podľa vtedajších predstáv mohli napomôcť k zlepšeniu zdravia, životných pomerov, reprodukčných schopností, úrodnosti, všestrannej hojnosti, a ochrániť rodinné zväzky pred pohromami i zlom v akejkoľvek podobe.

Na rozdiel od opísaného charakteru z nižšej sakrálnej sféry chýbajú vo veľkomoravskom prostredí priame informácie o bohoch z vyššej kategórie. Skulptúry pohanských bohov sa nezachovali, ich svätyne a objekty kultového charakteru z administratívno-hospodárskych centier sú nadmerne sporadické. Rovnako absentuje v stredoeurópskom prostredí ústne odovzdávaná mytologická tradícia o bohoch, spôsoboch ich uctievania (Galuška 2004, 52-53; Macháček 2002, 143; Měřínský 2002, 532, 538-539).

Informácie tohto druhu pochádzajú z územia polabských, pobaltských a východných Slovanov. Tu sa pohanský systém progresívnym spôsobom postupne vyvíjal do vyššej formy súbežne s dotváraním vertikálne hierarchicky zoradenej spoločnosti na čele s reprezentantmi kniežacej vrstvy. A práve iba na spomenutých územiach sa stretáme so svätyňami antropomorfných bohov

s vymedzenou sférou účinnej pôsobnosti, kňazskou vrstvou a ustálenými liturgickými obradmi. K absencii prejavov tohto druhu z ústredných centier mohol vo veľkomoravskom prostredí prispieť nadmerne urýchlený proces dotvorenia riadiacich štruktúr, ktoré si v priamom kontakte s franským prostredím osvojili myšlienky kresťanského náboženstva (Měřínský 2002, 539-545; Profantová – Profant 2000, 34-37). Významnejšia bola z nich akiste zložka, ktorá im garantovala suverenitu a zdôvodňovala opodstatnenosť ich nadradeného spoločenského postavenia nevyhnutného na budovanie centralizovanej dŕžavy. V takomto prostredí akiste chýbal záujem o ďalší progresívny vývoj náboženskej zložky pohanského systému, aj keby sa v ňom vyskytla vnútorná sila schopná usmerniť jeho prispôsobenie sa zmeneným pomerom.

V rurálnom prostredí, s dostatočne funkčnou nižšou sférou predstáv, takisto chýbal dôvod potrebný k nastúpeniu vývojových zmien. Zrejme k tomu prispelo objavenie sa krízových javov, ktoré prostredníctvom zásadných premien spoločenských vzťahoch postihli aj sakrálnu zložku vtedajšieho spôsobu života. Svedectvo tohto druhu možno získať z analýz pohrebiskového materiálu. Ich výsledky informujú o ubúdajúcej dôvere príslušníkov pospolitých vrstiev v silu a ochrannú účinnosť dovtedajších pohrebných praktík.

Súbežne s tým rástli prejavy symbolického chápania pohrebného inventára. Išlo najmä o tie predmety, ktoré mali zomrelému poslúžiť na cestu do záhrobia. Zvýšila sa takisto nutnosť využívania ochrannej sily rôznych typov amuletov a účinnejších druhov profylaktických opatrení vrátane protivampirických praktík. Vymenované faktory patria k znakom typických pre špecifické štádium náboženských vzťahov označovaných ako pohansko-kresťanský synkretizmus (Geary 1980, 111 n.; Horváthová 1980, 133 n.; Merhautová - Třeštík 1984, 26). V tomto komplikovanom systéme miešajúcich sa rôznorodých prvkov, okrem rýchlejšej výmeny niektorých, dochádzalo aj k postupnému prevrstvovaniu znefunkčnených pohanských predstáv, a s nimi spojených pohrebných praktík. V každom prípade nešlo pritom o zlomový priebeh nahrádzania pohanstva kresťanstvom, ale o vrstvenie nového na staré cestou pokresťančovania pohanstva (Hanuliak 1993, 19 n.).

Z uvedených dôvodov sa v prostredí riadiacich štruktúr veľkomoravského štátu sakrálna zložka pohanského systému stala nereformovateľná. U príslušníkov z pospolitých vrstiev obyvateľstva z rurálneho prostredia kvalitatívny prerod sakrálnej zložky duchovnej kultúry do vyššej formy zasa nebol potrebný. V sociálnej štruktúre nedošlo

k vertikálnej diferenciacii skupín. Vo výrobnjej oblasti sa okrem zakotvenia odvodovej povinnosti pre vrchnosť nezmenili formy hospodárenia. Značná závislosť od vplyvov prírodného prostredia pretrvala.

Následkom prieniku kresťanského náboženstva treba rátať s tým, že jeho myšlienky vo väčšom rozsahu ovplyvnili každodenné aktivity členov rodinných zväzkov, ako to môžeme na základe archeologických prameňov postihnúť. V ich sociálnych vzťahoch a každodenných aktivitách sa presadzovali nové princípy sprostredkované feudalizačným procesom a kresťanským náboženstvom. Nedobudovaná vertikálna štruktúra cirkevnej organizácie s nedostatkom nižších zložiek cirkevného kléru neumožňovala prevziať garanciu za zomrelých a v potrebnej miere usmerňovať zmenu tradičných pohrebných zvykov. Z uvedených príčin zostali v tejto sfére naďalej funkčné niektoré z pôvodných a dlhodobo osvedčených praktík. Ich rýchlejšej výmene bránili takisto archaizujúce črty rezistentné voči prieniku vonkajších racionálnych podnetov, hoci reálny život naberal charakter novej dimenzie.

Výmena tradičných zložiek pohanskej démonológie s príslušnými obradmi za nové – kresťanské – nepredstavovala vážnejšiu prekážku. Komplikovanejšie bolo pochopenie nevyhnutnosti kompletnej výmeny celého dovtedajšieho hodnotového systému, chápania zákonitostí riadiacich životný priestor a postavenie človeka v ňom. Aj z týchto príčin nemohli byť z reálneho života, vo zvýšenej miere z pohrebného rítu, vypustené mierne modifikované zložky tradičnej duchovnej kultúry potrebné k ochrane komunity pred všeobecným zlom, k zabezpečeniu potrebnej stability. Aktivity reprezentantov cirkevných kruhov, zamerané na odstraňovanie najvýraznejších prežitkov zo sakrálnej sféry, zdôrazňované v nariadeniach panovníkov z 11. stor., zohrávali významnú úlohu k vnútornému pokresťančeniu pospolitých vrstiev obyvateľstva (Merhautová – Sommer 2002, 150-151; Múcska 2004, 207-209).

Literatúra

- Bach, H – Dušek, S. 1971: Slawen in Thüringen. Weimar 1971.
Bednárík, R. 1972: Cintoríny na Slovensku. Bratislava 1972.
Brodala, A. 2000: Powrót zmarłych do świata żywych w wierzeniach ludu ślaskiego. *Annales silesiae*, 30, 2000, 59-74.
Cave, J. – du Mond, M. A. 1993: Čarodejnice. Bratislava 1993.
Frolec, V. 1985: Čas života a obyčejová tradice. In: V. Frolec (Ed.): Čas života. Rodinné a spoločenské sviatky v živote človeka. Brno 1985, 18-26.

- Galuška, L. 2004: Slované – doteky předků. O životě na Moravě 6.-10. století. Brno 2004.
- Geary, J. P. 1980: Zur Problematik der Interpretation archäologischer Quellen für die Geistes und Religionsgeschichte. *Archaeologia Austriaca* 64, 1980, 111-118.
- Hanuliak, M. 1993: Ku vzťahu pohanstva a kresťanstva na podklade archeologických prameňov. *Slavica Slovaca* 28, 1993, 15-20.
- Hanuliak, M. 1998: Vampirizmus na pohrebiskách z prelomu včasného a vrcholného stredoveku. *Hieron* 3, 1998, 102-105.
- Hanuliak, M. 2002: Hroby a ich svedectvo k dejinám Nitry v 9.-12. storočí. In: R. Marsina (Ed.): *Nitra v slovenských dejinách*. Bratislava 2002, 113-124.
- Hanuliak, M. 2004: Velkomoravské pohrebiská. Pochovávanie v 9.-10. storočí na území Slovenska. Nitra 2004.
- Hanuliak, M. 2005: Skizze der Struktur der großmährischen Gesellschaft auf Grund des Gräberfeldmaterials auf dem Gebiet der Slowakei. In: P. Kouřil (Hrsg.): *Die frühmittelalterliche Elite bei den Völkern des östlichen Mitteleuropas*. Spisy Archeologického ústavu AV ČR Brno 25, Brno 1995, 271-182.
- Hanuliak, M. 2006: Detskí jedinci vo veľkomoravskom prostredí na základe pohrebiskových prameňov z územia Slovenska. *Slovenská archeológia* 54, 2006, 259-284.
- Hattenhauer, H. 1998: *Evropské dějiny práva*. Praha 1998.
- Horváthová, M. 1980: Stellung und Bedeutung der Zeremonien im Leben der sozialistischen Gesellschaft und das Menschen. *Ethnologia Slavica* 10-11, 1980, 133-142.
- Charvát, P. 2007: *Zrod českého státu (568-1055)*. Praha 2007.
- Chorváthová, L. 1993: Pohrebné hry, stráženie mŕtveho a vampirizmus v strednej Európe. In: E. Krekovič (Zost.): *Kultové a sociálne aspekty pohrebného ritu od najstarších čias po súčasnosť*. Bratislava 1993, 76-87.
- Jágerová, M. 2001: Slovenský pohreb. In: J. Botík (Zost.): *Obyčajové tradície pri úmrtí a pochovávaní na Slovensku s osobitným zreteľom na etnickú a konfesijnú mnohotvárnosť*. Bratislava 2001, 13-31.
- Klápště, J. 2002: Hospodářsky a sídelní vývoj západních Slovanů mezi Krušnými horami a Dunajem. In: *Střed Evropy okolo roku 1000. Historické, umeleckohistorické a archeologické štúdie a katalóg k výstave*. Praha 2002, 42-45.
- Le Goff, J. – Smitt, J-C. 1999: *Encyklopédia stredoveku*. Praha 1999.

- Macháček, J. 2002: Sakrálne areály v Pohansku pri Břeclavi. Príspevok k poznaniu pohanstva a kresťanstva stredoeurópskych Slovanov v ranom stredoveku. In: Stred Európy okolo roku 1000. Historické, umeleckohistorické a archeologické štúdie a katalóg k výstave. Praha 2002, 143.
- Marešová, K. 1983: Uherské Hradiště-Sady. Staroslovanské pohřebiště na Horních Kotvicích. Brno 1983.
- Merhautová, A. – Třeštík, D. 1984: Románske umění v Čechách a na Moravě. Praha 1984.
- Merhautová, A. – Sommer, P. 2002: Architektúra a umenie v českom štáte okolo roku 1000. In: Stred Európy okolo roku 1000. Historické, umeleckohistorické a archeologické štúdie a katalóg k výstave. Praha 2002, 145-147.
- Měřínský, Z. 2002: České země od příchodu Slovanů po Velkou Moravu I. Praha 2002.
- Múcska, V. 2004: Boj uhorského štátu proti pohanstvu v 11. storočí. In: R. Kožiak – J. Nemeš (Ed.) – Pohanstvo a kresťanstvo. Bratislava 2004, 201-210.
- Navrátilová, A. 1993: K některým kultovním a sociálním aspektům pohřebního obřadu v české a slovenské lidové tradici. In: E. Krekovič (Zost.): Kultové a sociálne aspekty pohrebného rítu od najstarších čias po súčasnosť. Bratislava 1993, 69-75.
- Niederle, L. 1916: Slovanské starožitnosti. Život starých Slovanů. II/1. Praha 1916.
- Pollex, A. 2000: Betrachtungen zu jungslawischen Mehrfachbestattungen. Ethnographisch-Archäologische Zeitschrift 41, 2000, 407-422.
- Profantová, N. – Profant, M. 2000: Encyklopedie slvanských bohů a mýtů. Praha.
- Slupecki, L. P. 2002: Pohanské náboženstvo západných Slovanov. In: Stred Európy okolo roku 1000. Historické, umeleckohistorické a archeologické štúdie a katalóg k výstave. Praha 2002, 87-92.
- Sommer, P. 1998: Christianizace střední Evropy a archeologické prameny. Slavia Antiqua 37, 1998, 137-145.
- Sommer, P. 2002: Kresťanské pochovávanie. In: Stred Európy okolo roku 1000. Historické, umeleckohistorické a archeologické štúdie a katalóg k výstave. Praha 2002, 150-151.
- Szöke, B. 1956: Spuren des Heidentums in den frühmittelalterlichen Gräberfeldern Ungarns. Studia Slavica 2, 1956, 119-155.

Wawrzyniak, J. 2002: Grób i jego wartości poznawcze. In: Popiół i kość. Funeralia Lednickie 4. Sobótka – Wrocław 2002, 75-82.

Wozny, J. 2002: Symbolika śmierci i rytuałów pogrzebowych w kulturach wczesnotradycyjnych na ziemiach polskich. In: Popiół i kość. Funeralia lednickie 4. Sobótka – Wrocław 2002, 45-58.

Zíbrt, Z. 1995: Seznam pověr a zvyklostí pohanských z VIII. věku. Praha 1995.

SUMMARY: MATERIAL SUBSTANCE IN SPIRITUAL CULTURE OF GREAT MORAVIAN SLAVS. *Production activity was the most important in real life of Great Moravian Slavs. Its products created precondition of actual life of inhabitants and for their survival in the coming period. Agriculture was the basis of production. Therefore was the highest number of settlement units placed in rural areas. During the production activities were completed basic principles, which the whole society followed. Great dependence of agriculture on natural environment and climatic conditions conditioned collective way of life. Burial localities are evidence of the importance of social relations in the Great Moravian society. Material from burial places gives quite comprehensive information about the character of religious ideas. An important part of them created practices of conciliation, purgative and defensive character. They should protect people from various negative influences. Utilization of these practices should be expected also in real life as in the Great Moravian society was the beyond identical with this life. Also in this real life was the most important adoration of natural elements (sun, water and fire) by magic practices. The rites were practiced by all members of the community. Presence of members from religious stratum was not necessary. It was not necessary to build sanctuaries and special constructions of cultic character as well. The neighbourhood was sufficient for this purpose. There were present the necessary representatives of animal, plant origin and natural formations. These constructions gained the necessary mystery to be suitable to practice magic ceremonies, auguries, to perform oaths and close significant agreements. This magical-cult sphere created sacral part of real life in this life and completed liturgical part of spiritual culture. Worship of natural forces, phenomena and formations from lower part of cult practices played significant role in sacral sphere of life of the inhabitants also for this reason. According to the then ideas only they could improve health, conditions of life, reproduction abilities, fertility, and all-round abundance. In contrast to this lower sacral sphere there is missing direct information about gods of higher category in the Great Moravian environment. Sculptures of pagan gods*

were not preserved; their sanctuaries and constructions of cult character from administrative-economic centres are exceedingly sporadic. There is missing also oral mythological tradition concerning gods and ways of their adoration. This situation probably influenced the very quick process of creation of managing structures in the Great Moravian state. Its members appropriated thoughts of Christian religion. It was so also because Christianity guaranteed them sovereignty and substantiated the reason of their superior social status. In such environment was missing interest in further progressive development of the religious component of the pagan system. In rural environment was also missing the reason necessary for beginning of developmental changes. Onset of crisis phenomena in social relations, which transferred also into the sacral part, probably contributed to it as well. Owing to it decreased the confidence of members of common strata in power and protective effectiveness of until then used magic practices. Return to the pagan system was therefore not possible though the new Christian religion gained only slowly the confidence of the then people.

**POHANSKO-KREŠŤANSKÝ SYNKRETIZMUS
V PREDCYRILU-METODSKOM OBDOBÍ
A JEHO POZOSTATKY V SLOVENSKOM OBRADOVOM FOLKLÓRE**

Anna Matuláková

Katedra slovenskej literatúry FF UKF v Nitre

Na pohanskú kultúrnu tradíciu Slovanov pôsobili v slovanskej pravlasti rozmanité vplyvy indoeurópskeho aj ugrofínskeho pôvodu. Na našom území nachádzame stopy po vyspelej kultúre Dákov, Sarmatov, Keltov, Germánov a Rimanov.

Avarská prítomnosť v Karpatskej kotline od 6. storočia pričlenila našu oblasť politicky a kultúrne k byzantskej oblasti (Dekan, 1979, s. 34).

Predkresťanská mytologická sústava rímsko – byzantskej kultúry zohrala dôležitú úlohu pri formovaní pohanských mytologických predstáv a obradov u Slovanov vo všeobecnosti (Niederle, 1925, s. 779). Archeologické pamiatky z avarskej doby pochádzajúce z obdobia 8. storočia na našom území sú zjavne inšpirované tematikou dionýzovských a apolónskych mystérií (pozri bližšie Dekan, 1979, s. 80). Výrazný kultúrno – politický vplyv pretrváva aj po prijatí kresťanstva: „Lebo od vás na všetky strany vždy dobrý zákon vychádza“ (ŽK, kap. XIV).

O predcyrilo-metodskom období absentujú správy domáceho pôvodu. Ani samotná misia Konštantína a Metoda v tomto ohľade veľa nezmenila. Zameranie misie orientujúce sa na cirkevno – právnu a liturgickú oblasť podmienilo aj charakter vzniknutých cirkevných, právnych a literárnych pamiatok. Kultúrne či historické javy zachytávajú tieto pamiatky z optiky kresťanstva. Nenájdeme v nich dôležité informácie o predchádzajúcom archaickom období, vyznačujúcim sa dlhodobou a pevne zakorenenou pohanskou tradíciou, zvykmi a kultúrou.

Na druhej strane, príčinou chýbajúcich prameňov o predkresťanskom období či zmienok o počiatkoch kristianizácie nášho územia z pohľadu tu žijúcich Slovanov spôsobil faktor nejestvovania centralizovaného štátu a pri zrode samotnej Veľkej Moravy aj dôležitého atribútu kultúrnej svojbytnosti – vlastného písma. Upozorňuje na to známy **Traktát mnícha_Chrabra o slovanskom písme** (podľa prekladu Marsina et al., 1999, s. 212) : „Slovieni dovtedy, kým boli ešte pohania, nemali knihy ani písmo, ale čítali

a dorozumievali sa pomocou kresieb a zárezov. Keď však boli pokrstení, snažili sa zapisovať sloviensku reč latinskými a gréckymi písmenami bez úpravy“.

Treba zdôrazniť, že vznik hlaholského písma a vytvorenie kultúrneho jazyka staroslovienciny rešpektovalo domáci základ, a tým bol kultúrny jazyk Veľkej Moravy, čo dosvedčujú vzájomné výpožičky slov z týchto kultúrnych jazykov.

Okrem samotného kultúrneho významu (perspektíva rozvoja vzdelanosti na domácej pôde) netreba zabúdať na ideologický aspekt – možnosti kultúrnej konfrontácie s vyspelými národmi a šírenie náboženského a mocenského vplyvu: „...aby ste sa aj vy (Slovieni, pozn. A.M.) pripočítali k veľkým národom, ktoré oslavujú Boha svojou rečou“ (ŽK, kap. XIV).

Vznik vyššej kultúry na území Slovenska je tesne spätý s kresťanstvom a s jeho šírením. Dosvedčujú to aj prvé literárne pamiatky, ktoré vznikli na území Veľkej Moravy – majú výsostne kresťanský náboženský charakter.

Stopy po pohanskej kultúre a tradícii na našom území sa sporadicky objavujú v dielach cudzích kronikárov (napr. Kosmas, Dalimil, Přibík Půlkava). Sú ťažko postrehnuteľné a zapísané sú so značným odstupom času (napr. motív Svätoplukovho zmiznutia a zabitia koňa na Zobore). Ich výpovedná hodnota je malá, pretože sú už „zaodeté“ do poetického rozprávania z pohľadu presvedčeného kresťana. Dostatočne silná tradícia býva podnetom na ich zaznamenanie (napr. u slovienskych igricov). Na rozdiel od iných európskych národov, napr. Škandinávcov, nemajú Slovania vo všeobecnosti zaznamenané predkresťanské obdobie s takým rozsahom a s ucelenou mytologickou sústavou .

Túto neľahkú situáciu môže paradoxne riešiť práve pohansko-kresťanský synkretizmus, ktorý nebol zďaleka príznačný len pre naše územie. Najmä v oblasti rodinného obradového folklóru (svadba – pohreb) pretrváva dodnes. V tomto ohľade nám môže poskytnúť významnú pomoc etnológia, religionistika, jazykoveda a sčasti aj archeológia.

Pohansko – kresťanský synkretizmus vyplýval z niekoľkých faktorov. Často sa zdôrazňujú najmä socioekonomické zretele. L. Chorváthová (2001, s. 34) považuje za málo podstatnú otázku časovú pri prijímaní kresťanstva, obradovú formu viery či liturgického jazyka. O existencii pohansko – kresťanského synkretizmu aj po prijatí kresťanskej viery, čo sa týka niektorých slovenských oblastí dodnes (Kysuce, Horehronie, Spiš, Zamagurie, Zemplín), rozhodovala najmä hospodárska zaostalosť a nízky stupeň urbanizácie územia, nevzdelanosť, ťažké podnebné a prírodné podmienky spojené s izolovanosťou.

Markantný rozdiel medzi centrálnymi a periférnymi časťami veľkomoravského štátu sa dlho nemenil a dokonca pretrvával aj v období počiatkov uhorského štátu (pozri bližšie Kučera, 1974, s. 59). Stavba kostolov, zakladanie kláštorov a najmä samotný kresťanský pohreb v posvätných priestoroch chrámu či aspoň v jeho blízkosti je výrazným gestom politickej pružnosti i snahy predstaviteľov nobility „pozdvihnúť“ sa nad bežný priemer.

Proces pokresťančovania je v mnohých slovanských krajinách poznačený konzervativizmom vládnucej hierarchie. Adalrámovo vysvätenie Pribinovho kostolíka v Nitre podľa J. Dekana (1979, s. 121) „nebolo prvým, ale naopak značne oneskoreným prejavom ochoty prestúpiť na kresťanstvo“, pričom ho malo spôsobiť zotrúvanie na „stredodunajských tradíciách predchádzajúceho obdobia“ (tamže, s. 120). Váhanie s prijatím kresťanstva či dokonca návrat k pohanstvu bol častým javom v slovanských krajinách, o čom svedčia mnohé historické pramene.

Prijatie kresťanstva sa úzko spájalo najmä s politickou akceptáciou panovníka, kniežata a zvýšilo jeho prestíž v zahraničí (pozri ŽK, kap. XIV). U slovanskej vládnej špičky v tesnom susedstve Franskej ríše predstavovala sviatosť krstu aj významný kultúrny akt. Nobilitujúci štandard franskej aristokracie bol považovaný už od konca 8. storočia za vzor vznešeného života (Treštík, 1997, s. 91; 269).

Neprijatie kresťanstva prinášalo zo sebou vážne zahranično-politické dôsledky a marginalizovalo takéhoto predstaviteľa vládnej moci. Je to zjavné aj v Metodovom napomenutí vislianskeho kniežata: „Dobre ti bude, synu, dať sa pokrstiť z vlastnej vôle vo svojej zemi, než aby ťa zajatého pokrstili nútene v cudzej krajine; a spomenieš si na mňa“

(ŽM, kap. XI). Spoločensky neakceptovaný veľmož je fakticky vylúčený aj zo sobášnej politiky (rozširovanie územia, pokračovanie rodu), pri politických záväzkoch a dohodách je nerovnoprávnym článkom, čo môžeme vidieť vo **Fredegarovej kronike**: „Nie je možné, aby kresťania a sluhovia Boží uzavierali priateľstvo so psami (podľa prekladu Ratkoš, 1968, s. 57) i v **Helmoldovej Slovanskej kronike** (I, XVI).

Prijatie kresťanstva príslušníkom vládnuceho rodu zároveň naznamenalo zrieknutie sa pohanstva či bezpodmienečnú kristianizáciu krajiny. Podľa D. Třeštíka (1997, s. 91) sa krst považoval za osobnú záležitosť vládnucej špičky a nemohol byť namierený proti jej vlastnému kmeňu. **Nestorov letopis** to presne vystihuje (kap. XXXI, s. 46): „I přebývala Olga se svým synem Svatoslavem, a napomínala ho máti, aby se dal pokřtiti, a nechtěl toho ani přijímati; ale když někdo se chtěl dáti pokřtiti, nebránili, než

posmívali se tomu“. (...) „Jakož pak Olga často říkala: ‚Já , synu můj, Boha poznala, i raduji se; poznáš—li i ty, také se počneš radovati‘. A on nedbal toho, řka: ‚Kterak mám já víru jinou přijmouti sám jediný? i budou se tomu má družina smáti.‘ Ona pak odpověděla jemu: ‚Dáš—li ty se pokřtiti, všichni totěž učiní.‘“

O formálnom prijímaní kresťanstva sa zmieňujú aj obidve moravsko-panónske legendy a náznaky môžeme nájsť aj v Metodových Napomenutiach vládarom. Svedčí to o tom, že slovanská vládnuca hierarchia neprestala byť vo svojej podstate pohanská. Kronikár Helmold, mapujúci históriu pobaltských Slovanov, venuje tiež značnú pozornosť formálnemu kresťanstvu saských i slovanských kniežat a najmä krutému zaobchádzaniu saských kniežat s podrobenými a násilne kristianizovanými slovanskými národmi – práve v tom vidí príčinu ich zotrávania či opätovného návratu k pohanstvu. Šírenie kresťanstva by súviselo so zánikom kmeňa (Třeštík, 1997, s. 90), spoločného rozhodovania o dôležitých veciach a slobodného správania, na ktoré poukazuje M. Eliade (1997b, s. 40) rozborom slova „mir“.

Cirkev v ranom stredoveku mohla len pozvoľna postupovať pri šírení evanjelia, resp. pri budovaní cirkevnej správy. Pohanské kultúry vyvíjajúce sa už od praveku nebolo možné vykoreniť. Slovanské kmene si prinášali na naše územie mytologické predstavy a kultúry tradované ešte v slovanskej pravlasti. Ústna slovesnosť hrala veľmi dôležitú úlohu pri cyklicky sa opakujúcich slávnostiach, rovnako aj staré obrady a obyčaje, preto aj v súčasnosti môžeme v ústnej ľudovej slovesnosti nájsť stopy po tomto jave.

Pre staré agrárne spoločenstvá, medzi ktoré patrilo aj slovanské obyvateľstvo na našom území, boli typické pevne stanovené jednoduché modely myslenia a predstáv vychádzajúce z monotónnej povahy roľníckej práce a z praktického zamerania života kmeňa, kde skúsenosť hrala dôležitú úlohu.

Máme správy o tom, že v predcyrilo-metodskom období cirkev reprezentovaná bavorským a latinským klérom pristúpila pre aspoň formálnu úspešnosť pôsobenia na našom území na mnohé kompromisy ohľadne kresťanskej viery na rozhraní polopohanstva či polokresťanstva. Prispôsobovanie kresťanstva často viedlo k akceptovaniu rôznych negatívnych javov (povier, predsudkov, nezriadených vášní) vychádzajúcich z pohanských predstáv: „A nebránili konať obety podľa bývalej obyčaje a ani uzavierať nepočestné manželstvá“ (ŽK , kap. XV). Kresťanstvo a pohanstvo sa často vyskytovalo vedľa seba aj na samotných hradiskách – sídlach vládnej špičky – a to aj počas pôsobenia biskupa Metoda (ŽM, kap. X; XI). D. Třeštík (1997, s.

92) uvádza existenciu pohanskej svätyne v blízkosti kresťanských kostolov v Mikulčiciach.

Proti takýmto javom boli namierené aj Napomenutia vladárom a Súdny zákonník pre ľud. Ustanovenia svätých otcov ešte zreteľnejšie hovoria o pohanských praktikách predcyrilo-metodského obdobia. Zvyk chodiť na koledu odsúdený v 24. bode penitenciálu poukazuje na rezistentnosť niektorých pohanských obyčajov i spôsob, akým túto problematiku riešila cirkevná hierarchia. Keďže nemohla pohanstvo úplne odstrániť, snažila sa ho aspoň eliminovať dvoma spôsobmi:

1. Pohanské slávnosti nahradila vlastnými, pričom musela dbať na primeraný audiovizuálny efekt taký dôležitý pre jednoduché a praktické myslenie laikov.
2. Slávnosti, ktoré sa nedali odstrániť, nadobudli kresťanský charakter, pretože ich kňazi sami začali praktizovať. Pôvodne pohanským rituálom sa pridal kresťanský charakter a zmysel.

Jednou z najstarších ukážok je **Modlitba nad každým trasením trasavicou**. Spomenutý slovesný útvar poskytuje obraz o tom, že kresťanstvo celkovo, a to najmä v predcyrilo-metodskom období, bolo iba „doplnkovým náboženstvom“, či skôr akýmsi „rámcovým elementom“.

Kláštory sa už od počiatku – a to nielen na našom území – stávajú strediskami kultu mŕtvych, pretože sa intenzívne starajú o ich posmrtnú spásu. Najstaršie patrocíniá kláštorov z veľkomoravského obdobia úzko súvisia najmä s uvedenými skutočnosťami. Podľa J. Hudáka (1984, s. 43) svätý Juraj, no najmä svätý Michal a Panna Mária sú veľmi starobylými a frekventovanými patrocíniami. Predstavujú v symbolickej rovine zápas s pekelnými mocnosťami, medzi ktoré sa okrem smrti postupne zaradí aj pohanstvo. Nie je vylúčené, že prekryli pôvodne staršie pohanské patrocíniá. Kresťanský charakter napokon nadobudli na základe určitých analógií aj hlavné slovanské božstvá, ktorých existenciu kultu uvádza **Nestorov letopis** (kap. XXXVI, s. 55; 60) a u pobaltských Slovanov Helmoldova **Slovanská kronika** (I, VI; I, LXXXIV). Čoskoro dochádza k transformácii Perúna na sv. Eliáša, Velesa (Volosa) na sv. Blažeja a Jarila na sv. Jána Krstiteľa, ktorého patrocínium poznáme už z veľkomoravského obdobia (pozri Hudák, 1984, s. 55). Od raného stredoveku sa cirkev usiluje eliminovať najväčšie pohanské sviatky – smrť a zmŕtvychvstanie Adonisa či Tammúza, narodenie Mitru, „nepremožiteľného slnka“ – a nahrádza ich veľkonočnými a vianočnými kresťanskými sviatkami (smrťou a zmŕtvychvstaním Krista, narodením Krista).

Pre archaické obdobie starých Slovanov je príznačné, že bolo často ovplyvňované tak indoeurópskymi či ugrofinskými vplyvmi. Iránskeho pôvodu

je slovo bog (bohatstvo aj boh), raj (bohatstvo, neskôr nebo). V polycefalii slovanských božstiev (Triglav, Svantovit, Rujevit) sa stretávali mytologické predstavy o vševidúcnosti indoeurópskeho i ugrofínskeho pôvodu (Eliade, 1997b, s. 38). Neindoeurópskeho pôvodu je tzv. dvojité pochovávanie. Týmto pohrebným zvykom Slovania ovplyvnili aj iné neslovanské národy, napr. Rumunov. Vyskytuje sa aj u Fínov (tamže, s. 39). Na manipuláciu s mŕtvym po pohrebe by mohol poukazovať aj **Súdny zákonník pre ľud**, ktorý v bode 27 odsudzuje zlobiekanie mŕtveho. Reaguje teda na starší jav.

Iným neindoeurópskym prvkom u Slovanov je inštitút „snochačstva“, t. j. „právo svokra spávať so snúbenicami a s nevestami svojich nepľnoletých synov v čase, keď sú ich manželia na dlhší čas preč z domu“ (Eliade, 1997b, s. 40). Za takýto jav by sme mohli považovať negatívne ladenú charakteristiku Radimičov, Vjatičov a Severanov v **Nestorovom letopise** (kap. X. s. 9). Inštitútu manželstva venujú napokon veľkú pozornosť aj všetky staroslovienske pamiatky.

Veľmi archaickou a dôležitou zložkou slovanského náboženstva, ktorá bola blízka aj kultúre baltských národov, je rituálna podobnosť pohrebných a svadobných obradov. Jav „posmrtného“ sobáša slovanských žien opisujú arabskí cestovatelia Ibn Rosta a Ibrahím ibn Jakúb (pozri bližšie Marsina et al., 1999, s. 234; 245) a stopy po ňom ešte stále pretrvávajú v symbolickej rovine pri pohrebe slobodného muža či ženy v súčasných pohrebných zvykoch na Slovensku (pozri bližšie Jágerová, 2001, s. 23). Samotné slovo **kar** označuje okrem iného aj hostinu pred svadbou v dome ženícha (SSN I, 1994, s. 750).

Kolobeh života a smrti, princíp svetla a tmy, neba a zeme je charakteristickým prvkom pohanského náboženstva Slovanov. Nejde však o etický dualizmus, ale v konečnom dôsledku zabezpečujú správny kolobeh v prírode. Rovnocennosť božstiev, ktoré tieto princípy stelesňujú, potvrdzuje **Nestorov letopis** pri Sviatoslavovej prísaha Grékom (kap. XXXVI, s. 55). Proces zániku a obnovy bol hlavnou myšlienkou všetkých kultov a obradov slovanského pohanstva. Panovala hlboká viera v magické tituály, ktorými bolo možné riadiť ročné obdobia. Nemalo by ostať bez povšimnutia, že rozprávka **O dvanástich mesiačikoch** je považovaná za najstaršiu slovenskú rozprávku na našom území, hoci jej písomný záznam pochádza až zo 14. storočia (Minárik, 1980, s. 274). Obsahuje vskutku veľmi archaický materiál s prvkami animizmu. Podľa J. Komorovského (2000, s. 23): „Najmä mýty prvej spoločnosti sú natoľko blízke rozprávkam, že etnografi a folkloristi ich v edičných podujatiach zaraďujú do zbierok rozprávok. Mýtus vskutku podlieha úplne zákonitostiam folklórnej tvorby“.

Predpokladáme, že mýtus o kolobehu prírodných cyklov bol jedným z najucelenejších mýtov s pevne záväznou štruktúrou. Naznačuje to slovenský kalendárny obradový folklór, ktorého sviatky bližšie charakterizujeme.

1. Jarné obrady – mali ukončiť vládu zimy a prebudiť plodivú silu prírody. Slovanský rok sa začal na jar. Upozorňuje na to slovo **leto**, ktorým sa dodnes pomenúva v niektorých oblastiach Slovenska kalendárny rok (SSN I, 1994, s. 57). Pomenovania **leto**, **letko**, **letočko** – zelené ozdobené halúzky (SSN II, 2006, s. 56 – 57) – sú dôležitým atribútom jarných obchôdzok. Navyše slovo **letovať sa** spája obdobie jari s plodnosťou najviac, pretože ide o čas párenia hovädzieho dobytku (tamže, s. 57).

2. Letné obrady – ich úlohou bolo zabezpečiť bohatú úrodu a zdôrazňoval sa ich očistný a ochranný magický účinok. Kým pri jarných obradoch zohrávala hlavnú úlohu voda, pri letných rituáloch to bol skôr purifikačný účinok ohňa (s výnimkou Turíc). Žňové zvyky a obyčaje úzko súviseli s rodinným či rodovým obradovým folklórom. Ešte dodnes o tom svedčí názvoslovie týkajúce sa zožatého obilia. Sú archaickými obradmi.

3. S ústupom leta a slnka sa začínali jesenné a najmä zimné obrady, ktoré mali ľudí, zvieratá i vegetáciu pripraviť na nepriaznivé obdobie zimy, hladu a smrti. Úsilie čo najviac predĺžiť účinky leta sa objavuje už pri slnovratových letných slávnostiach a niektorých zimných obyčajoch a zvykoch. Mesiac máj dodnes symbolizuje začiatok leta a tak pomenovania **májik**, **májka** označujú vianočný stromček (SSN II, 2006, s. 112). Aj keď používanie vianočného stromčeka je novodobý zvyk, analógie s ozdobenou vetvičkou, s pomenovaním smreka či stromu umiestneného na vysokej žrdi – **máj**, **mája**, **májec** (tamže, s. 111 – 112) upozorňujú na starobylú tradíciu spájania atribútov leta a zimy. Slovo **májiť** – ozdobovať, venčiť (tamže, s. 112) sa takto môže vzťahovať na obidve obdobia. Veľmi dôležitú úlohu zohrávali aj zimné zmierovacie rituály, ktoré mali zaistiť ochranu pred dušami mŕtvych predkov a démonickými silami. Bolo pre ne charakteristické, že väčšina z nich sa musela stihnúť do obdobia adventu, keď bolo pôsobenie najmä nečistých síl najväčšie. Zároveň boli obdobím intenzívneho veštenia a magických úkonov predpovedajúcich budúcnosť. S príchodom Vianoc – Kračúna, ktoré boli vo východných kultúrach späté so sviatkom narodenia Mitru, u Slovanov sa začínalo obdobie magických očistných rituálov, ktoré ich mali pripraviť na príchod jari. Práve obrad koledy v zmysle posviacania príbytkov vo vianočnom a trojkráľovom období bol veľmi rezistentný a cirkev sa ho snažila potlačiť, o čom svedčí 24. bod už spomínaného veľkomoravského penitenciálu (pozri bližšie Marsina et al., 1999, s. 205).

V slovenskom folklóre zohráva podstatnú úlohu niekoľko obradových slávností, ktoré cirkev nedokázala v dlhom historickom období potlačiť. Obrady často zanikli aj samé, no niektoré sa mohli po určitom čase obnoviť. Jedným z týchto dôležitých rituálov, ktorý dodnes jestvuje v slovenskom obradovom folklóre, je vynášanie Moreny (Smrti, Dedka, Morenára) na Smrtnú nedeľu dva týždne pred Veľkou nocou. V najstarších dobách mal tento slovanský obrad ukončiť obdobie zimy a privolať jar. Zároveň mal aj inú funkciu – zima sa vždy spájala so smrťou – a tak spodobenie Moreny plnilo funkciu „obetného baránka“, o čom svedčí už samotný incipit piesne **Morena, Morena, za koho's zomrela**. E. Horváthová (1986, s. 157) sa domnieva, že pôvodne pri tomto obrade boli obetovaní ľudia. Neskôr ľudskú obeť nahradila figurína spodobujúca človeka, ktorá bola vo väčšine prípadov vypchatá slamou (symbol zimy).

Roztrhanie a spálenie Moreny (Smrti) či frekventovanejšie „ utopenie“ bolo odrazom tzv. sympatickej mágie. Životný cyklus zániku a obnovy vidieť na rôznych reliktoch tohto obradu. V prvej fáze je to snaha zbaviť sa Smrti a potrestať ju fyzicky, pričom vynášanie z obce sa pokladá za najdôležitejší akt, pri ktorom platia rôzne tabu. Zároveň sa praktizuje veštenie a hádanie, kto zomrie do roka. V druhej fáze nadobúda Smrť životodarnú silu, keď slama z figuríny končí na poliach či u dobytká (Frazer, 1994, s. 271 – 278). V rôznych variantoch potom ide o to isté: o vynesenie smrti a prinášanie „života“, „šťastia“, „leta“. Úzke prepojenie týchto dvoch úkonov nazval J. G. Frazer (tamže, s. 280) zmŕtvychvstaním vteleného ducha vegetácie.

Druhým významným sviatkom slovanského dávnoveku súvisiacim s obradmi jarného cyklu bola dôležitá príprava na obdobie leta. Kým vynášanie Smrti plnilo magickú úlohu „budenia“ plodivej sily prírody, sviatok, sviatok svätého Juraja, ako ho poznáme pod týmto kresťanským názvom, ukončoval jarné obrady a mal významnú ochrannú funkciu. Ak rituál obradov prebehol úspešne (začínalo sa ešte v predvečer sviatku), roľníci sa mohli tešiť na bohatú úrodu. Plodivá sila sa znásobovala, o čom svedčia aj svätójurské pranostiky. Napokon aj v kresťanskej tradícii bol predovšetkým patrónom roľníkov. Práve v tomto sviatku je zreteľná odlišnosť medzi formou a v niektorých aspektoch aj obsahovou náplňou obradov na našom území v porovnaní s inými európskymi oblasťami. J. G. Frazer (1994, s. 116—119) v rámci tohto sviatku príklady najmä zo západnej Európy a sčasti aj Balkánu, kde vystupuje mýtická bytosť Zelený Juraj. Môže ho stvárňovať živá osoba husto zahalená do lístia, kvetov či iného porastu alebo, naopak, strom „oblečený“ do šiat. Magické rituály sa končia hádzaním Zeleného Juraja do vody. Spoločnou myšlienkou týchto

európskych podôb prípravy na leto a nášho územia je zdôrazňovanie plodivej sily, ktorá má slúžiť jednotne ľudskému rodu, dobytku, rastlinstvu. V slovenských jurských piesňach a obradovom zariekavaní dievčat sa zvyrazňuje kult plodnosti privolávaním ženícha.

To, čo je pre naše územie typické pri svätójurských slávnostiach, je značná pozornosť venovaná symbolike, ba až uctievaniu hada. Tento plaz plnil dôležitú magickú a ochrannú funkciu. V podobe hada si slovanskí roľníci predstavovali svojho rodinného či rodového predka (prvý gazda). Ochrana ľudí sa často prenášala i na ochranu zvierat, keď sa ulovený had zakopával pod hospodárske objekty – koliby, maštale. Had bol dôležitým obetným zvieraťom – najmä jeho koža ako symbol obnovy a znovuzrodenia – a musel sa aj chrániť. Platili rôzne formy tabu, kedy sa nesmel zabíjať (v dome a v blízkom okolí či chotári). Niekedy sa ľudia uspokojili aj s kontaktnou mágiou, keď hada alebo iného plaza nechali prejsť cez ruku, či ho pohladili. V takomto prípade had plnil predovšetkým funkciu „obetného baránka“. Mal „odniesť“ zo sebou všetky choroby a hriechy. Na druhej strane, platilo tabu aj pre hada, ktorého po uštipnutí človeka zem „neprijala“. Kto by bol takéhoto hada zabil, prebral by jeho „hriechy“ na seba (Horváthová, s. 192 – 194).

Je zvláštnosťou, že v slovenskom obradovom folklóre sa zachovala práve silne pozitívna magicko – rituálna stránka tohto zosobnenia démona. Pozitívna v tom zmysle, že vyjadruje dosť jasným spôsobom dôležitú rovnováhu zániku a obnovy života v prírode. Symbolika hada je veľmi starobylá. Jej korene môžeme vidieť v Malej Ázii a v Stredomorí. Spájala sa s kultom Matky Zeme, ktorá na antických vyobrazeniach žije na prsiach plazy a cicavce. Tento symbol neskôr využíva i kresťanské umenie, hoci v dvojakom zmysle (pozitívnom i negatívnom). Hlavnými atribútmi pri mýtickom ponímaní hada hrá symbolika dvoch svetov - pozemský svet i podsvetie. Okrem toho ovláda aj ríšu vzduchu, liahne sa podobne ako vtáci. To vytvára z hada jeho ďalšiu podobu: draka, baziliška. Zoblíkanie z koše symbolizuje obnovu života a jeho uhrančivý pohľad princíp všadeprenikajúceho vedomia. Dôležitou je aj symbolika plodnosti, pri ktorej drak alebo had má na hlave rohy (Heinz—Mohr , 1999, s. 62 – 63).

Magické vlastnosti, ktoré zosobňuje had, sú spoľahlivo doložené aj v slovenskej lexike. Spojenie zeme a podsvetia je zrejmé pri vysokom výskyte pomenovania rastlín, ktoré majú v názve adjektívum **hadí** (napr. hadie rebro, hadie mlieko, cesnak hadí). Spájanie symboliky hada s rodinným obradovým folklórom vidíme pri pomenovaní ozdôb na oblečenie (hadík – výšivka, had – stužka, šúlok cesta či inej tvárnej hmoty), pri hrách (hra na hadiu hlavu)

a obradovom folklóre (chodenie s hadom). Symbol múdrosti a všadeprenikajúceho vedomia sa uplatňuje pri dvojzmyselných charakteristikách – **hadom** môže byť nazvaný aj bystrý človek a **hadošom** zase šikovný človek (SSN I, s. 530 – 532). Všetky atribúty hada sa spájajú v slovenských čarovných rozprávkach, kde sa objavuje aj vo svojej mýtickej podobe Hadieho kráľa.

Aj keď v kresťanstve je symbolika hada dvojznačná (Mojžišov medený had ako predobraz Krista a had z rajskej záhrady), predsa len prevažuje jeho negatívny charakter, či skôr zosobnenie skrotenia zlej sily v kresťanskej symbolike drakobijcov: sv. Michala a sv. Juraja, ktorá má korene už v antike (Herakles, Iáson). M. Eliade (1997, s. 304) uvádza, že práve v tomto prípade ide o „kristianizáciu pohanských náboženských tradícií“, ktoré nakoniec vedú „ku kultúrnemu zjednoteniu obývaného sveta“. V našom písomníctve máme dôkaz o tom, do akej miery bola kresťanská viera latinských a franských misionárov robiť ústupky pohanstvu a ako sa ho pokúšala pretvárať do kresťanského „habitu“. Zaujímavým prvkom v tejto správe je už spomínaný inštitút „obetného baránka“, ktorý sme pri magických obradoch s hadom spomenuli. Zároveň ukazuje, v akej hrubej podobe jestvovalo kresťanstvo v predcyrilo-metodskom období : „... lež učinili aj iné bezbožné veci, keď hovorili, že pod zemou žijú veľkohlaví ľudia a že každý plaz je diablovým stvorením. A kto zabije zmiju, zbaví sa tým deviatich hriechov. Ak niekto zabije človeka, nech pije tri mesiace z drevenej čaše a nech sa nedotýka sklenenej“ (ŽK, kap. XV). Okrem toho tu máme pravdepodobne do činenia aj s rituálnou očistou po vražde, kde podľa primitívnych foriem pohanstva platí určité tabu na predmety a činnosti (o tejto problematike pozri Frazer, 1994, s. 191 – 195).

S grécko – orientálnou kultúrou spájajú naše územie i sviatky letného cyklu – Turíce (rusadlá) a svätojánsky sviatok (sobotka, kupalo, jarilo). Boli obdobím, kedy slovanskí pohanskí predkovia očakávali zvýšenú aktivitu negatívnych duchovných síl, ktoré sa snažili uzmierniť či odohnať. Život znamenala bohatá úroda a plodnosť dobytka, a tak všetky aktivity smerovali k ochrane týchto zdrojov života. Nemalo by ostať bez povšimnutia, že kresťanská cirkev určila práve na toto obdobie najväčšie kresťanské sviatky (svätodušné), čím sa snažila prebrať ochrannú funkciu pohanských náboženských obradov. Vidieť to aj na symbolike zoslania Ducha Svätého, ktorý má podobu ohnivých jazykov. Popri fašiangoch, Velkej noci a Vianociach patrili letné sviatky k obradom výrazne zameraným na uctenie si mŕtvych v čase hojnosti. Pre Rusadlá či Turíce bolo charakteristickým javom

komunikácia so záhrobím a prírodnými silami. Strach z možnej neúrody podnecoval ľudí k uzmierovaniu duchov prírody, ktorí mohli mať podobu lesných či vodných mocností. Samotné slovo **moc** vždy vzbudzovalo bázeň, pretože dodnes v jazyku ľudu znamená zlé moci, nadprirodzené bytosti (SSN II, s. 180). Táto bázeň pretrvávala aj po zániku Veľkej Moravy, pretože hoci bola pod ťažkými trestami sankcionovaná v **Súdnom zákonníku pre ľud** aj v **Prvej knihe nariadení sv. Ladislava** (1077 – 1095) môžeme vidieť opakujúci sa zákaz: „Akokolvek by vedľa studničiek alebo pri stromoch a prameňoch i kameňoch podľa zvyku prostého ľudu (pohanov) venovali obety, svoju obžalobu nech odpykajú volom“ (Sivák, 1997, s. 19). Predpokladáme, že spomínané veštbý boli vlastne formou komunikácie zo záhrobím.

Na fonde slovesnej ľudovej tvorby z územia Slovenska badať celkom zjavne myšlienku paralelnej existencie dvoch svetov. V tomto duchu bolo vytvorených veľa rozprávkových a povestových látok. Mnohé balady, napr. **Mati diovča zháňa** (stromový duch dievča – javor), obsahujú zjavné animistické predstavy i motív svadby - pohrebu Kdeže **si bola, Anička moja**, kde sa zdôrazňuje rituálne odoberanie sa mŕtvej dievčiny na druhý svet. Boli vydané neskoro, až v 19. storočí, no napriek tomu si vďaka tradovaniu zachovali aj veľmi archaické prvky (o tejto téme pozri bližšie Minárik, 1980, s. 267 - 272). Ako vyplýva aj z predchádzajúcich textov, duše mŕtvych príbuzných často splývajú s prírodnými duchmi. Okrem domového hada (prvý gazda) a domovej lasice (prvá gazdiná), čo sú priaznivo naklonené duše, to bývajú aj také, ktoré sa vyznačujú démonickými vlastnosťami a v stretnutí s nimi sa dodržiavajú určité rituálne opatrenia (víla, vodník, bohynka, svetlonos, vlkodlak a vampír). Slovesá **dláviť** a **morit'** spája zlé pôsobenie na človeka v spánku (SSN I, 1994, s.319; SSN II, 2006, s. 190). Úkony, ktorými človek môže ovládať prírodu, nenadobúdajú vyslovene negatívny charakter: **čariť**, **čarovať** a **čary** v podstate pomenúvajú obrady ochranného charakteru slúžiace na predpovedanie budúcnosti a privolanie šťastia (SSN I, tamže, s. 238 – 239).

Rôzne formy manizmu sa ešte donedávna udržiavali v pohrebných zvykoch. Tieto ochranné rituály slúžia na to, aby duša zosnulého človeka bola oddelená od sveta živých (strach z vampirizmu). V niektorých prípadoch sa ešte v 30. rokoch minulého storočia praktizovali pre uspokojenie duše mŕtveho pohrebné vykladania, v miernejšej podobe sa realizovali aj profesionálne plačky, zápasy mládencov v dome smútku pripomínajúce dramatické bojové scény z turičných slávností a pod. (Túto problematiku pozri bližšie Pramene tradičnej ..., 1995, s. 131 – 146) Účelom Turíc bolo v slovanskom dávnoveku pohostiť duše mŕtvych a navrátiť ich späť do podsvetia. Arabský cestovateľ Ibn

Rusta opisuje kar Slovanov so svojim zosnulým v **Knihe vzácnych drahocenností**: „Keď uplynie rok od smrti príbuzného, zoberú so sebou asi dvadsať nádob plných medu a vyjdú s nimi na to vyvýšené miesto. A keď sa tam všetci zhromaždia, jedia a pijú. Potom sa vrátia domov“. (Paulíny, 1999, s. 99). Cieľom Turíc bolo očistiť prírodu celkovo, svedčí o tom aj zvyk čistiť pramene a studničky, čo malo privoľať dážď (Horváthová, 1986, s. 214).

Vajanské slávnosti sú druhým najväčším sviatkom letného obdobia. Začínali sa už deň pred letným slnovratom. Bola to obradová slávnosť ohňa, ktorý bol v mnohých kultúrach považovaný za atribút slnka. Toto sa odráža aj v našom jazyku, kde jariť znamená veseliť sa, ale aj žeravieť, žiariť (SSN I, 1994, s. 716). Slovanský boh Jarilo bol teda bohom slnka. Arabskí cestovatelia uvádzali, že Slovania sú vyznávačmi slnka, o čom svedčí spaľovanie mŕtvych i rituálne obetovanie v ohni. S kultom slnka úzko súvisí posvätná úcta preukazovaná koňom vo veľkých západoslovanských svätyniach. Kôň sa používal najmä pri rituálnom veštení prekračujúc kopije. Farba koňa tiež zohrávala dôležitú úlohu. Pri veštení to bola biela. Konská obeť bola výnimočná, dokonca sa pokladala v rámci indoeurópskeho vojenského stavu za vyššiu obeť, než akou bola ľudská. Úzko súvisela s posväcovaním a upevnením moci vládnucej hierarchie (Puhvel, 1997, s.312). Tak by sme mohli chápať aj správu Ibn Fadlána, ktorý opisuje pohreb slovanského veľmoža r. 922, pri ktorom boli zabitú kone a býky (pozri Paulíny, 1999, s. 107). Nadväzujúc na uvedené skutočnosti, treba pripomenúť povesť o Svätoplukovi, ktorý na Zobore zabíja svojho koňa. Objavujeme tu viac než symbolickú spätosť pohansko – kresťanského synkretizmu. Konský prvok v tejto povesti je priamo spojivom medzi svetom pohanstva a kresťanstva. Cirkev totiž absorbovala pohanské prvky a vytvorila novú symboliku, kde okrem baránka je Kristus spodobovaný aj ako biely kôň s nimбом (Heinz - Mohr, 1999, s. 127). Keďže je kôň už od počiatkov ranej cirkvi symbolom víťazného mučeníctva (tamže), prelína sa v povesti obeť pohanská s kresťanskou, starý život a nový v Kristovi. Ideovo povesť vychádza z prostredia aristokracie a činy panovníka formuluje oslavným spôsobom.

Zvyk obetovať koňa bol teda rozšíreným javom aj v slovanskom svete a objasňuje náboženské predstavy súvisiace s totemizmom. Symbolika koňa sa objavuje aj v žniach po letnom slnovrate, kde sa dnes týmto slovom v nárečiach označuje vrchný snop (SSN I, 1994, s. 857). Spojenie konskej obety s ukončením žní poznali aj Rimania v obrade tzv. októbrového koňa (Frazer, 1994, s. 466).

Vajanské slávnosti letného slnovratu na našom území sa pôvodne skladali z dvoch významových častí:

1. V rámci sympatetickej mágie sa predvádzala púť slnka po oblohe.
2. Tento zvyk neskôr ustúpil a viac sa začala zdôrazňovať purifikačná funkcia obradu (Horváthová, 1986, s. 218).

Oheň v akejkol'vek podobe (fakla, žeravé uhlíky či horiaca vatra) symbolizoval živú ničiacu silu, ktorá mala stráviť všetko zlé a škodlivé z materiálneho i duchovného sveta. Slávnosti v predvečer sv. Jána sa považovali za významný predel v ročnom cykle. Svedčí o tom aj slovné spojenie **jánska bieda**, ktorým sa pomenúva obdobie dažďov a ochladenia (SSN I, 1994, s. 715). Formou magických úkonov naši slovanskí predkovia kládli špeciálne požiadavky na účinky ohňa. Predovšetkým mal zaistiť plodivú silu, čo sa odrážalo v túžbe dievčat po skorom sobáši. Naznačuje to aj druhá najznámejšia obradová pieseň na Slovensku Jano, Jano, Vajano, ktorej archaickú podobu už nepoznáme.

Atribútom vajanských ohňov bola najmä ich liečivá sila. Všetko, čo prešlo týmto ohňom, malo magickú silu – zuhoľnatené drevo a popol mali opäť priniesť zdravie a život vegetácii, dobytku i ľuďom. Úzka spojitosť ohňa a dreva (teda lesa) a vody a rastlínstva pri jarných a letných obradoch logicky vyplývala z dvoch prostredí, kde sa Slovania usídľovali – pri lesoch a vode. Les poskytoval Slovanom ochranu pred nepriateľmi, čo potvrdili správy byzantských historikov a získavali z neho základné prostriedky na živobytie. Ako súčasť potravy i dôležitú zložku obradových slávností (rusadlá, tryzna) používali med. Archaickosť pôvodnej mýtickej predlohy rozprávky **O dvanástich mesiačikoch** dokazuje motív, podľa ktorého život vychádza z lesa a tam sa aj obnovuje. Svedčia o tom jarné, letné i zimné obradové obyčaje, v ktorých lesný porast v rôznych formách zohráva dôležitú úlohu a vlastne iniciuje samotný obrad. Úzka spojitosť lesa a roľníckeho života sa odráža dodnes v našich nárečiach, čo sme už predtým uviedli pri májoch. Les je v slovenských rozprávkach aj významným miestom iniciácie rozprávkových hrdinov, predtým mytologických héroov. Prechod hrdinu cez les je vzostupom do podsvetia a bojom s démonmi (Meletinskij, 1989, s. 303).

Napriek tomu, že si Slovania nevybudovali jednotnú mytologickú sústavu, môžeme konštatovať, že tak ako aj v iných slovanských krajinách, bola silným náboženským prejavom démonolatria, ktorá vyhovovala jednoduchým predstavám roľníckeho obyvateľstva, preto aj pri vajanských slávnostiach prevláda snaha udržať démonov v dostatočnej vzdialenosti od vlastnej osoby či príbytku, chrániac sa pred kontaktnou mágiou presným vymedzením tabuizovaných činností. Bázeň a posvätná úcta sa spája často v ženských

pomenovaniach démonov: **baba**, **bohyňa**. Hoci v prvom prípade ide o pomenovanie vzťahujúce sa k čarodejnici, obryni (SSN I, 1994, s. 77), rovnako pomenúva aj snop alebo jeho časti i životodarné potraviny. **Bohyňa** pod vplyvom kresťanstva dostala negatívny význam, ale jej atribútom je aj veštenie (tamže, s. 140), čo bola bežná činnosť dievčat a žien pri obradoch. Slovo **baba** spája v sebe obraz mýtickej bytosti a žňových prác (pozri paralely v Poľsku Frazer, 1994, s. 155), čo by mohlo vytvárať predstavu o archaickom kulte Matky Zeme, ktorú národy rôzne pomenúvali (Veľká Matka, Matka obilia, obilná Baba v Poľsku, Kráľovná obilia v Bulharsku). Nie náhodou vznikali stredoveké umelecké diela s motívom Panny Márie – Obilnej panny s vyšitými klasmi na šatách (pozri bližšie Heinz - Mohr, 1999, s. 97). Naše nárečia poznajú aj mužský pendant obilnej „baby“ - **kráľa**, čo je pomenovanie pre vrchný snop na obilnom kríži (SSN I, 1994, s. 864). **Matka** sa tiež spája s obilím – je to huba, ktorá rastie na obilí (SSN I, s. 135). Podľa animistických predstáv mnohých národov je parazit rastliny(byliny či dreviny) skutočným sídlom duše rastliny či stromu ako dokazuje J. G. Frazer (1994, s. 568 – 574) v mýte o Baldrovi a imele. Úzky vzťah rastlinného parazita k svojmu živiteľovi – k stromu – dokazuje aj naše názvoslovie pre dubový porast. Imelo biele je nazývané **dubina a dubienok** (SSN I, 1994, s. 402). O tom, že naši slovanskí predkovia uctievali posvätné duby či celé háje, svedčia slová, ktoré boli vytvorené zo základu dub: **dubasiť** vo význame dupotať a tancovať (tamže), **dubiť** vzťahujúce sa na otužovanie (tamže, s. 403), **dubiňať** v spojitosti s medveďom – lomoziť, dupotať (tamže, s. 402) a **dubko**, ktoré označuje človeka odstraňujúceho túlavé a choré zvieratá (tamže, s. 403), čo by mohlo upomínať na funkciu „obetníka“.

Uctievanie duba poznajú predovšetkým indoeurópske národy. Niektoré duby dostávali aj vlastné mená (napr. Jovov dub) a stali sa tak stelesnením lesného boha, ktorý má v každej kultúre úzky vzťah k roľníkom. Ľudia verili, že má moc nad dažďom, slnkom a plodivou silou prírody. Máme na to jedinečný dôkaz v našej písomnej kultúre – v Živote Konštantína (kap. XII.). V súvislosti s týmto príbehom pripomínajúcim mravoučné exemplum sa črtá možnosť interpretovať ho v zmysle pohansko – kresťanského synkretizmu zosobneného v symbolike stromu a historickej osobnosti Alexandra Veľkého. Cirkevné umenie románskeho obdobia s obľubou využívalo motív Alexandrovho nanebovstúpenia z historickej práce egyptského Gréka Pseudo –Kalisthena, ktoré sa skončilo nezdarom. Mravoučný príbeh potrestanej pýchy vyvyšujúcej nad cirkev bol symbolicky namierený proti snahám nemeckých kráľov

usilujúcich sa ovládnuť cirkev i pápeža (Heinz – Mohr , 1999, s. 170). V určitom zmysle by sa dalo aplikovať symbolicky aj na franskú hierarchiu.

V skutočnosti má však toto exemplum o „fulskom národe“ oveľa hlbší zmysel, v ktorom sa prelína archaická viera starých náboženstiev východu s počiatkami kresťanstva. Pohanské i kresťanské zdroje sú fascinované symbolikou mýtického stromu, ktorého korene končia v podsvetí a koruna sa dotýka nebies. Tajomný proces sebaobnovovania, znovuoživania evokuje víťazstvo nad smrťou (Dumuzi, Hathor, strom Hesperidiiek, novozákonné motívy a i.). Na to sa ešte navrhuje magická a mystická skúsenosť poznania dvoch životných ciest (starozákonný rajský strom, súboj Gilgameša pod stromom, Sigurdov súboj s drakom a pod.). V tomto bode sa stali premostujúcim činiteľom pytagorejci so symbolikou písmena Y, ktorou obohatili ranokresťanské písomníctvo a románske umenie. Kozmický strom teda spája to, čo je „hore“ s tým, čo je „dole“, dobro a zlo. Sám je centrom, „stredom sveta“. Patristickí autori často stotožňujú „stred sveta“ s krížom a jeho atribútmi – rebríkom, stĺpom, horou (pozri ŽM, kap. VII). Kríž sa teda stáva „stromom sveta“ preberá jeho posvätné funkcie spásy a regenerácie (Eliade, 1997a, s. 302), čo je v Živote Konštantína zdôraznené „spásonosným dažďom“ po vyťatí dvojakeho stromu – čerešne a duba ako symbolov mravného zlyhania prvého Adama (čerešňa znázornená ako rajský strom) a pohanov (dub uctievali všetky indoeurópske národy).

Nateraz nás však zaujíma menej často spomínaný mariánsky aspekt stromovej symboliky. Ranokresťanskí autori (napr. Ján z Damašku) vytvorili množstvo paralel medzi stromom života a významným postavením Márie v teológii ako Bohorodičky. Môže byť ponímaná ako rajská zem, z ktorej sa urodil Kristus, pravý strom života, či ona sama ako životodarné stelesnenie tohto motívu, v ktorom posvätnou drevinou je ona a jej plodom je Kristus. Čo je však pre nás rozhodujúce, sama sa stáva symbolom prechodu pohanstva ku kresťanstvu. Jej miesta uctievania priamo nadväzujú na bývalé lesné svätyne (Lurker, 1999, s. 251).

Život Konštantína sa tak stáva dôležitým prameňom, pretože dáva možnosť pochopiť, z akého myšlienkového základu vychádzala činnosť Konštantína a Metoda na Veľkej Morave a akým spôsobom sa postupovalo pri naprávaní nedostatkov vyplývajúcich z „hrubého kresťanstva“. Pri potláčaní pohanských prejavov bolo treba pohanstvo nahradiť adekvátne silnou vierou, ktorá by oslovovala a zjednocovala (pozri motív Metodovho pohrebu v ŽM, kap. XVII). Predpokladáme, že vychádzali z mariánskeho kultu, ktorý bol veľmi blízky ľudovej zbožnosti vo východnej cirkvi. V tomto bode išlo opäť

o pohansko – kresťanský synkretizmus, pretože nový kult Márie – Matky Božej (Theotokos) „preberá a završuje pradávne maloázijské a stredomorské koncepcie partenogenézy (schopnosti samooplodnenia) veľkých bohýň“ (Eliade, 1997a, s. 307 – 308). Veľká Matka – panna, ktorá, porodila Boha – dosiahla v teológii východnej cirkvi úplne výnimočné postavenie v učení o nebeskej múdrosti (Sophia), v ktorom sa podľa Eliadeho (tamže, s. 308) „rozvinie ženská postava Ducha svätého“ oproti západnému ponímaniu Márie stotožnenej s „postavou božskej múdrosti“ (tamže). Život Konštantína už od počiatku zdôrazňuje v mystickej svadbe Konštantína a „Sofie“ dôležitosť mariánskeho kultu (pozri ŽK, kap. III). O presadzovaní tejto koncepcie na našom území, hovorí aj počet a najmä rezistencia mariologických patrocínií, aj keď pochádzajú z oveľa neskoršieho obdobia, no poukazujú na predchádzajúci pevný základ a silnú tradíciu. Panne Márii Bohorodičke bol zasvätený aj katedrálly chrám, ktorý si Metod vybral ako miesto posledného odpočinku (pozri bližšie Hudák, 1984, s. 54 – 56).

Predpokladáme, že kult Panny Márie mal nahradiť staršie kulty ženských bohýň ovplyvnených grécko – rímskym panteónom, kde sa objavuje téma Veľkých Matiek, napríklad pri Mitrovi, ktorého kult šírili vojaci a kupci prichádzajúci do styku aj so slovanskými národmi. V slovenskom kalendárnom folklóre sa spája meno Mitru so sv. Demeterom (26. októbra), ktorého mal v osobitnej úcte Konštantín Filozof. Spojitosť Demetera s pastiermi, konzumácia bravčového mäsa v zimnom slnovratovom čase, svedčia pravdepodobne o tom, že kult sv. Demetera mal nahradiť kult Mitru a jeho Veľkej Matky – panenskej Bohorodičky. V súvislosti so svätou Luciou a s veštením sú indície, že mala prevziať úlohu Mokoše, významnej slovanskej bohyně, ochrankyne žien, vlny, ľanu. Mohlo však ísť aj o oveľa staršie formy ženských božstiev, ktorých mená nepoznáme. V tejto súvislosti je zaujímavé názvoslovie zožatého obilia, ktoré sme už spomenuli. Pomenovanie vrchného obilného snopu kráľ a spodného snopu baba vytvára súvislosť s grécko – rímskou mytológiou, kde žena – bohýňa v rámci obilného kultu obetuje po žniach posvätného kráľa a získava tak meno, ktoré vzbudzuje strach a bázeň: Persefona, Proserpina (Graves, 1982, s. 93). Rovnako aj baba, ako sme už uviedli, znamená okrem iného čarodejnicu a obryňu. Aj v nárečovom slovnom fonde je viac pomenovaní pre ženské (démonické) mocnosti ako pre mužské.

Medzi kresťanstvom a pohanstvom veľkomoravského obdobia prebiehala aktívna výmena impulzov. Náboženské prejavy sa často menili, ovplyvňovali, prelínali. Pri kulte svätých v predcyrilo-metodskom období zaznamenávame prostredníctvom **Ustanovení svätých** otcov trend vedúci

k desakralizácii týchto kultov, ktorý nemusel byť úmyselný. Bod 50 a 51 môže znamenať aj prepíatu vieru v Božích prostredníkov a ich nesprávne vyzdvihovanie a uctievanie na úkor kresťanského Boha. Analogická situácia mohla byť aj v predkresťanskom období, kde nenachádzame zmienky o uctievaní božstiev veľkých svätých, čo úzko súvisí aj s problematikou centralizácie štátu. V našom jazyku sa zachovali iba stopy po Perúnovi v jeho atribútoch – hrome a blesku (perúny). Kult Moreny bol teda silnejší a pretrval dlhšie vďaka obradovému folklóru. Zdá sa, že ženský atribút smrti a obnovy života bol kultúre našich predkov bližší.

Mariánsky kult nebol náhodný a dokázal prevziať myšlienku smrti a obnovy života s novým kresťanským obsahom. Dôležité postavenie Márie pri sviatku Turíc ju navyše spája so samým počiatkom kresťanskej cirkvi. Morena sa presunula z pozície božskej bytosti na úroveň démona, ducha prírody, a spásonosné atribúty ženského božstva – obnova a vznik života – sa začali vzťahovať už len na Máriu – svätú Bohorodičku. Mariánsky kult sa opäť energicky rozvinie v gotike, kedy sa stáva všeobecným európskym javom. V tomto pohľade je veľmi výstižné symbolické zobrazenie Panny Márie ako Obilnej panny, ktoré sme už uviedli.

Mariánsky kult považujeme za významný predel medzi predcyrilometodskou dobou a pôsobením Konštantína a Metoda na našom území z hľadiska budovania pevných kresťanských základov. Rezistencia a frekventovanosť patrocínií mariánskeho kultu potvrdili správnosť línie, ktorú určili na našom území už solúnski bratia.

Literatúra

- Dekan, J. 1979: Velká Morava. Doba a umenie. Bratislava. s. 11 – 84.
- Eliade, M. 1997(a): Dejiny náboženských predstáv a ideí II. Preložila Ľubica Vychovalá. Bratislava. s. 299 – 312.
- Eliade, M. 1997(b): Dejiny náboženských predstáv a ideí III. Preložil Peter Solivajs. Bratislava. s. 15 – 42.
- Frazer, J. G. 1994: Zlatá ratolest: Magie, mýty, náboženství. Preložil Erich Herold et al. Praha.
- Graves, R. 1982: Řecké mýty I. Preložil Jiří Hanuš. Praha. s. 89 – 96.
- Heinz—Mohr, G. 1999: Lexikon symbolů: Obrazy a znaky křesťanského umění. Preložila Eva Urbánková. Praha.
- Horváthová, E. 1986: Zvyky nášho ľudu. Bratislava.
- Hudák, J. 1984: Patrocíniá na Slovensku. Bratislava. s. 12 – 65.

- Chotváthová E. 2001: Slovenský ľudový pohrebný obrad v slovanskom kontexte. In: Obyčajové tradície pri úmrtí a pochovávaní na Slovensku s osobitným zreteľom na etnickú a konfesijnú mnohotvárnosť. Zostavil Ján Boták. Bratislava. s. 33 – 41.
- Jágerová M. 2001: Slovenský pohreb. In: Obyčajové tradície pri úmrtí a pochovávaní na Slovensku s osobitným zreteľom na etnickú a konfesijnú mnohotvárnosť. Zostavil Ján Boták. Bratislava. s. 13 – 27.
- Komorovský, J. 2000: Religionistika: Veda o náboženstvách sveta a jej pomocné disciplíny. Bratislava. s. 20 – 25.
- Kučera, M. 1974: Slovensko po páde Veľkej Moravy: Štúdie o hospodárskom a sociálnom vývine v 9. – 13. storočí. Bratislava.
- Lurker, M. 1999: Slovník biblických obrazů a symbolů. Praha.
- Marsina, R. et. al. 1999: pramene k dejinám Slovenska a Slovákov II.: Slovensko očami cudzincov. Bratislava. s. 88 – 249.
- Meletinskij, J. M. 1989: Poetika mýtu. Praha. s. 302 – 318.
- Minárik, J. 1980: Stredoveká literatúra: Svetová, česká, slovenská. Bratislava. s. 262 – 273.
- Nestorův Letopis ruský. 1867. Preložil Karel Jaromír Erben. Praha.
- Niederle, L. 1925: Slovanské starožitnosti: Oddíl kulturní III/2. Praha. s. 703 – 752.
- Paulíny, J. 1999: Arabské správy o Slovanoch (9. – 12. storočie). Bratislava.
- Pramene k tradičnej kultúre Slovenska. 1995. Zostavila Viera Feglová et al. Bratislava.
- Puhvel, J. 1997: Srovnávací mytologie. Preložil Václav Pelíšek. Praha. s. 308 – 316.
- Ratkoš, P. 1968: Pramene k dejinám Veľkej Moravy. Bratislava.
- Slovanská kronika bošovského kněze Helmolda. 1925. Preložil Pavel Papáček. Praha.
- Slovník slovenských nářečí I. A – K. 1994. Zostavil Ivor Ripka. Bratislava.
- Slovník slovenských nářečí II. L – P (povzchádzať). 2006. Zostavil Ivor Ripka. Bratislava.
- Sivák, F. – Klimko, J. 1997: Dokumenty k dejinám štátu a práva na území ČSSR. I. časť. Bratislava. s. 25 – 26.
- Třeštík, D. 1997: Počátky Přemyslovců: Vstup Čechů do dějin (530 – 935). Praha.
- Život Konštantína Cyrila a Život Metoda. 1994. Spracoval Štefan Vragaš. Martin.

SUMMARY: PAGAN-CHRISTIANLY SYNCRETISM IN PRE-CYRIL-METOD PERIOD AND ITS PIECE OF KNOWLEDGE ABOUT SLOVAK CEREMONIAL FOLKLORE. *In pre-cyril-metod period there is a strong influence from Roman-Byzantine culture's side. All the written documents come from foreign authors. Non-existence of centralized state and system of writing becomes the cause of missing domestic source. Pagan-christianly syncretism in pre-cyril-metod period seems to be very helpful in clarifying the problemacy. We can still experience the signs in family ceremonial folklore nowadays. Ethnology, religionism and linguistics also give us a sort of support. A significant difference between central and peripheral parts of Great-moravian state helped to carry over pagan-christianly syncretism. Christianity became only accepted by governmental cutting edge. Christening comprised a formal act. It was a political and cultural act. Missions before Constantine and Metod accepted half-christianity (christianity with pagan features) in our territory. The proof is written in The Life of Constantine and The Life of Metod. We can see great Christianity improvement during cyril-metod mission. This also brought a different view at monasteries and they were given a function of „the cult of the dead“. St. Michael, St. George, the Virgin, patrons of monasteries became protectors of deads'souls. The cult of ancestors and ritual closeness of wedding and funeral ceremonies present some of the typical features of religious manifestations of our Slavonically ancestors. Extinction and revitalisation cycle has remained the main topic at ceremonial celebrations. Carrying out these ceremonies, Slavs used to worship and propitiate the spirits of nature and they fought off cacodaemonic creatures. The protecting function of pagan ceremonies were later replaced by the Marian cult after Constantine and Metod had arrived at Great Moravia and it also stood for Christianity. The Marian cult symbolically concluded the pre-cyril-metod period.*

PRIBINOV KOSTOL V NITRE V ZRKADLE HISTORIOGRAFIE¹

Peter Ivanič
ÚKM FF UKF v Nitre

V roku 2008 si pravdepodobne pripomíname 1180. výročie od posvätenia prvého písomne doloženého kresťanského chrámu na území dnešného Slovenska. Oživenie záujmu verejnosti o tento doteraz jednoznačne nelokalizovaný kostol spôsobil aj najnovší archeologický a pamiatkový výskum v katedrále na Nitrianskom hrade. V mojom príspevku sa pokúsim predložiť prehľad základných názorov na túto udalosť, predovšetkým v českej a slovenskej historiografii.

Z novších českých a moravských autorov sa zaoberali problematikou predcyrilometodských misií na Morave a Slovensku, a tým pádom aj otázkou Pribinovho kostola v Nitre predovšetkým J. Cibulka,² Z. Měřínsky,³ D. Třestík,⁴ V. Vavřínek.⁵ Zo slovenských autorov J. Hodál venoval tejto téme dve monografie.⁶ Ďalší slovenskí bádatelia venovali tejto problematike časť svojich monografií alebo štúdií. Patria sem predovšetkým P. Bednár,⁷ M. Kučera,⁸ M. Lacko,⁹ R. Marsina,¹⁰ P. Ratkoš,¹¹ P. Sedlák,¹² J. Steinhübel¹³.

¹ Príspevok vznikol v rámci projektov VEGA 1/0492/08, CGA UKF v Nitre I/2/2007, I/3/2007.

² CIBULKA, J.: *Velkomoravský kostel v Modré u Velehradu a začátky křesťanství na Moravě*. Praha 1958.

³ MĚŘÍNSKY, Z.: *České země od příchodu Slovanů po Velkou Moravu II*. Praha 2006.

⁴ TŘESTÍK, D.: *Vznik Velké Moravy. Moravané, Čechové a Střední Evropa v letech 791-871*. Praha 2001.

⁵ VAVŘÍNEK, V.: *Cirkevní misie v dějinách Velké Moravy*. Praha 1963.

⁶ HODÁL, J.: *Kostol kniežata Privinu v Nitre 830-1930*. Nitra 1930. HODÁL, J.: *Kostol Privinov v Nitre v pravom svetle*. Nitra 1933.

⁷ BEDNÁR, P.: *Nitra v 9. storočí (k problematike lokalizácie kniežacieho sídla a Pribinovho kostola)*. In: MARSINA, R. (ed.): *Nitra v slovenských dejinách*. Martin 2002, s. 88-98.

⁸ KUČERA, M.: *Postavy velkomoravskej histórie*. Bratislava 2005.

⁹ LACKO, M.: *Svätí Cyril a Metod*. Rím 1991.

¹⁰ MARSINA, R.: *Začiatky cirkevnej organizácie na Slovensku. (od prelomu 8./9. až do začiatku 11. storočia)*. In: *Slovenská archivistika*, 1995, roč. 30, č. 2, s.113-126.

¹¹ RATKOŠ, P.: *Kristianizácia Velkej Moravy pred misiou Cyrila a Metoda*. In: *Historický časopis*, 1971, roč. 19, č. 1, s. 71-83.

¹² SEDLÁK, P.: *Christianizácia západných Slovanov s osobitným zreteľom na Slovensko*. Levoča 1999.

Len veľmi málo písomných prameňov svedčí o pôsobení kresťanských misionárov na území dnešnej Moravy a Slovenska vo včasnom stredoveku pred príchodom misie Konštantína a Metoda. Jedným z nich je aj zmienka o vysvätení kostola v Nitre.

Jediným písomným prameňom, z ktorého sa dozvedáme o tejto udalosti, je *Conversio Bagoariorum et Carantanorum*, ktoré pri zmienke o vybudovanej Pribinovej pevnosti na rieke Zala a o posvätení Kostola sv. Márie Bohorodičky v Blatnohrade obsahuje vsuvku o tom, že kedysi salzburský arcibiskup Adalram (821-836) vysvätil na majetku kráľa Pribinu za Dunajom kostol na mieste zvanom *Nitrava*.¹⁴ V *Conversio* sa konkrétne nepíše, kedy došlo k vysväteniu chrámu. V odbornej literatúre sa uvádza viacero názorov. J. Cibulka uvádza, že už M. Hansitz v diele *Germania sacra*, ktoré vyšlo v roku 1729, dotoval túto udalosť do roku 828.¹⁵ Rovnaký dátum uviedol vo svojej práci *Episcopatus nitriensis eisque praesulum memoria*, vydanom v roku 1835, nitriansky biskup J. Vorum.¹⁶ F. Palacký vo svojom prvom zväzku *Dějiny národa českého* konštatuje: „Kostel Nitranský od Salcburského arcibiskupa Adalrama roku 836 posvěcený, byl ačkoly ne sám v sobě první, který mezi severozápadními Slovany vůbec vystaven, však aspoň ten nejstarší, o kterém nás došla určitá správa...“¹⁷ P. J. Šafárik v druhom diele *Slovanských starožitností* uviedol, že Pribina sa pomeril v roku 836 s Mojmírom a v tom istom roku mu bol v Nitre vysvätený aj chrám.¹⁸

Po vzniku samostatnej Československej republiky vzrástol v odbornej, ale aj laickej verejnosti záujem o Pribinov kostol v Nitre. V roku 1933 sa uskutočnili v Nitre Pribinove slávnosti, pretože v tom období sa predpokladalo, že chrám bol vysvätený v roku 833. Juraj Hodál v roku 1930 ohľadom datovania vysviacky kostola uvádza, že sa to muselo stať medzi rokmi 825-836. Podľa jeho mienky buď v roku 830, alebo neskôr v roku 833.¹⁹ Na druhej strane

¹³ STEINHÜBEL, J.: *Nitrianske kniežatstvo vo Veľkej Morave a v Uhorsku*. In: *Stred Európy okolo roku 1000. Historické, umeleckohistorické a archeologické štúdie a katalóg k výstave*. Stuttgart 2000-Praha 2002, s. 109-110. STEINHÜBEL, J.: *Nitrianske kniežatstvo*. Bratislava 2004.

¹⁴ HAVLÍK, L. et al.: *Magnae Moraviae Fontes Historici III. Diplomata, epistolae, textus historici varii* (ďalej MMFH III). Brno 1969, kap. 11, s. 312.

¹⁵ CIBULKA, J.: *Velkomoravský kostel v Modré u Velehradu*, c. d., s. 254.

¹⁶ BAGIN, A.: *Apoštolové Slovanů Cyril a Metoděj a Velká Morava*. Praha 1985, s. 43.

¹⁷ PALACKÝ, F.: *Dějiny národa českého v Čechách a na Moravě dle původních pramenů. Díl první. Od pravěkosti až do roku 1253*. Praha 1930, s. 79.

¹⁸ ŠAFÁRIK, P.J.: *Slovanské starožitnosti II*. Praha 1863, s. 476, pozn. 22.

¹⁹ HODÁL, J.: *Kostol kniežaťa Privinu v Nitre 830-1930*. Nitra 1930, s. 14

spomína listinu, ktorá hovorí, že po roku 829 pripadlo územie pod správu passovského biskupstva. V prípade pravosti tejto listiny konštatuje, že tým pádom k vysviacke muselo dôjsť pred týmto rokom.²⁰ Zároveň uvádza, že sa vysviacka konala 22. septembra - deň sv. Emmerána.²¹ V roku 1933 spomína, že na nitrianskom hrade bol vystavaný kostol v rokoch 830-833.²² J. Škultéty v zborníku *Ríša veľkomoravská* uvádzal ako pravdepodobný rok 832, pričom poukazoval na skutočnosť, že Adalram bol v roku 836 mŕtvy a Pribina už pred rokom 833 Nitru opustil. Z tohto dôvodu nemohlo podľa jeho názoru dôjsť k vysväteniu Pribinovho chrámu.²³ J. Cibulka sa v tomto zborníku presne nevyjadril k datovaniu tejto udalosti. Konštatoval len, že to mohlo byť niekedy počas trvania Adalramovho úradu (821-836) a presný dátum sa nedá určiť.²⁴

V súvislosti s novými archeologickými objavmi z obdobia existencie Veľkej Moravy sa po druhej svetovej vojne opäť začala v odbornej spisbe pertraktovať problematika Pribinovho kostola v Nitre. J. Cibulka vo svojej monografii o kostole v Modré a začiatkoch kresťanstva na Morave venoval krátku kapitolu aj problematike kostola v Nitre. Vyjadril sa tento raz už priamo aj k datovaniu tejto udalosti. Podľa jeho mienky sa tak udialo v roku 828. Vychádzal z predpokladu, že salzburský arcibiskup Adalram sa zúčastnil vojenského ťaženia Ludovíta Nemca proti Bulharom. Pri tejto príležitosti mal zavítať aj do Nitry.²⁵ Toto datovanie prevzali aj iní autori.²⁶ D. Třestík poukázal na skutočnosť, že vojenské ťaženie Ludovíta Nemca nesmerovalo do Hornej Panónie, ale do oblasti Železných vrát k dolnému toku Drávy.²⁷ Naposledy J. Steinhübel posvätenie kostola v Nitre spojil opäť s vojenskou výpravou proti Bulharom. Na rozdiel od J. Cibulku však tvrdí, že Adalram prišiel do Nitry ako diplomat pred týmto ťaženým, aby dohodol spojenectvo s Pribinom.²⁸ Ako podobný príklad uvádza návštevu veronského biskupa Nothera II. v Prahe 915

²⁰ Tamže, s. 14-15, pozn. 28.

²¹ Tamže, s. 22.

²² HODÁL, J.: *Kostol Privinov v Nitre*, c. d., s. 29.

²³ ŠKULTÉTY, J.: *Pribina*. In: STANISLAV, J. (ed.): *Ríša veľkomoravská*. Praha 1933, s. 10.

²⁴ CIBULKA, J.: *Pribina a jeho kostol v Nitre*. In: STANISLAV, J. (ed.): *Ríša veľkomoravská*. Sborník vedeckých prác. Praha 1933, s. 31.

²⁵ CIBULKA, J.: *Veľkomoravský kostel v Modré u Velehradu*, c. d., s. 252-257.

²⁶ LACKO, M.: *Svätí Cyril a Metod*, c. d., s. 58. VAVŘÍNEK, V.: *Cirkevní misie*, c. d., s. 41 a iný.

²⁷ TŘESTÍK, D.: *Vznik Velké Moravy*, c. d., s. 115.

²⁸ STEINHÜBEL, J.: *Nitrianske kniežatstvo vo Veľkej Morave a v Uhorsku*, c. d., s. 109. To isté STEINHÜBEL, J.: *Nitrianske kniežatstvo*, c. d., s. 72.

s posolstvom italského kráľa Berengara II. k českému kniežatovi Vratislavovi I.²⁹ Na tomto mieste treba spomenúť aj názor bádateľov H. Dopscha³⁰ a H. Wolframa,³¹ ktorí datovali vysvätenie kostola do roku 828 na základe dohody medzi pasovským biskupom Reginharom (818-838) a salzburským arcibiskupom Adalramom z 829, podľa ktorej si rozdelili územie na východ od Viedenského lesa. Pasovu malo patriť územie na sever od Dunaja, teda Morava a Slovensko. J. Steinhübel však spochybňuje právo Slazburgu na Hornú Panóniu. Poukazuje na to, že listina Ludovíta Nemca z roku 829 nevytvára nový, ale potvrdzuje pôvodný stav cirkevnej správy.³² D. Třestík však tvrdí, že Nitra a Nitriansko nikdy nepatriли spolu s Moravou k pasovskej diecéze, pretože toto územie bolo samostatne spravované a vždy bolo chápané inak ako Morava.³³ Podľa jeho mienky, ak sa Pribina chcel oženiť s bavorskou aristokratkou, musel prijať sľub krstu, postaviť a posvätiť kostol. Toto sa malo udiť tesne pred jeho vyhnaním z Nitry v rokoch 830/831-832, pričom to spája s udalosťami na Morave, konkrétne s krstom Mojmíra a Moravanov v roku 831. Prítomnosť salzburského arcibiskupa mali zariadiť jeho bavorskí príbuzní.³⁴ Tento názor však podrobil kritike Z. Měřínsky, ktorý za reálnejší dátum posvätenia považuje roky 827 a 828.³⁵

Čo sa týka skutočnosti, pre koho bol kostol postavený, v literatúre sa uvádzajú viaceré teórie. V prvom rade väčšina autorov vylučuje skutočnosť, že to bolo pre samotného Pribinu. Usudzuje sa tak preto, že knieža bol v tomto období pohanom. K jeho krstu malo dôjsť až v roku 833 alebo najneskôr 837.³⁶ J. Cibulka v prvom rade spochybňoval, že chrám bol budovaný pre Pribinov ľud. Skôr predpokladal, že to mohlo byť pre kresťanských cudzincov (obchodníkov, cudzincov, vojenských organizátorov), ako ďalšiu možnosť uvádzal nemeckých (franských – pozn. autora) kresťanských obchodníkov

²⁹ Tamže, s. 374, pozn. 350.

³⁰ DOPSCH, H.: *Salzburrg und der Südosten*. In: *Südostdeutsches Archiv* 21, Oldenbourg - München 1978, s. 14.

³¹ WOLFRAM, H.: *Conversio Bagoariorum et Carantanorum. Das Weissbuch der Salzburger Kirche über die erfolgreiche Mission in Karantänien und Panonien*. Wien-Köln-Graz 1979, s.130. WOLFRAM, H.: *Salzburg, Bayern, Österreich. Die Conversio Bagoariorum et Carantanorum und die Quellen ihrer Zeit*. Wien-München 1995, s. 323.

³² STEINHÜBEL, J.: *Velkomoravské územie v severovýchodnom Zadunajsku*. Bratislava 1995, s. 18.

³³ TŘESTÍK, D.: *Vznik Velké Moravy*, c. d., s. 116.

³⁴ Tamže, s. 126.

³⁵ MĚŘÍNSKY Z.: *České země od příchodu Slovanů*, c. d., s. 138-139.

³⁶ Tamže, s. 147.

v službách Pribinu. Odôvodňoval to práve vysvätením salzburským arcibiskupom. Ďalšia možnosť podľa jeho mienky bola, že Pribina obsadil kniežatstvo, v ktorom už žili kresťania. Ako poslednú teóriu uviedol, že kostol bol postavený pre zvyšok kresťanov, ktorí tu žili pred príchodom Slovanov.³⁷ V roku 1958 bol však ten istý autor presvedčený, že ak kostol svätzil arcibiskup, tak to znamená, že Pribinov ľud bol už pokresťančený.³⁸ D. Rapant predpokladal súvis kostola s Pribinovou manželkou, ktorá pochádzala podľa jeho názoru z bavorského, a teda kresťanského prostredia.³⁹ V. Vavřínek uvádza, že Pribina musel čeliť franskému nátlaku, a preto dovolil pôsobenie misionárov a vysvätenie kostola na svojom území.⁴⁰ Ďalšie názory predpokladajú, že Pribina bol katechumenom a nestačil prijať krst alebo dokonca kostol postavil až po svojom krste v ríši a návrate do Nitry. Prípadne sa uvádza, že Pribina bol kresťanom, ale neskôr jeho krst nebol uznaný.⁴¹

Viacerí autori sa venovali aj problematike zasvätenia Pribinovo kostola v Nitre. Nezachovala sa nám totiž o tom žiadna zmienka. J. Hodál, ktorý spájal dnešný románsky kostol sv. Emmerána na Nitrianskom hrade s Pribinovým predpokladal, že aj tento bol zasvätený k úcte rovnakého patróna. Vychádzal z predpokladu, že sa cirkev pridržiava pri prestavbách pôvodného titulu.⁴² Takýto názor mal napríklad aj O. Ritz.⁴³ Zo súčasných bádateľov je zástancom zasvätenia Chrámu sv. Emmeránovi J. Steinhübel. Predpokladá, že úctu k sv. Emmeránovi priniesla do Nitry Pribinova manželka.⁴⁴ P. Bednár poukázal na možnosť, že patrocínium súvisí s pôsobením misie z Regensburgu v 9. storočí.⁴⁵ M. Vančo predpokladá, že do Nitry mohli ostatky sv. Emmerána prísť do Nitry v rámci politickej dohody. Svätopluk ich mal získať od Karola III.

³⁷ CIBULKA, J.: *Pribina a jeho kostol v Nitre*, c. d., s. 34-35.

³⁸ CIBULKA, J.: *Velkomoravský kostel v Modré u Velehradu*, c. d., s. 250.

³⁹ RAPANT, D.: *Pribynov nitriansky kostolík*. In: Elán 12. Bratislava 1941, s. 20-21.

⁴⁰ VAVŘÍNEK, V.: *Církevní misie*, c. d., s. 41.

⁴¹ Pozri bližšie TŘESTÍK, D.: *Vznik Velké Moravy*, c. d., s. 122.

⁴² HODÁL, J.: *Kostol kniežata Privinu v Nitre*, c. d., s. 20-21.

⁴³ RITZ, O.: *Svätý Emmeran, patrón nitrianskeho kostola*. In: STANISLAV, J. (ed.): *Ríša veľkomoravská. Sborník vedeckých prác*. Praha 1933, s. 96-98.

⁴⁴ STEINHÜBEL, J.: *Nitra a Pribinovo kniežacie sídlo*. In: MARSINA, R. (ed.): *Nitra v slovenských dejinách*. Martin 2002, s. 53.

⁴⁵ BEDNÁR, P.: *Nitriansky hrad v 9. storočí a jeho význam v sídliskovej štruktúre veľkomoravskej Nitry*. In: MARSINA, R. – RUTTKAY, M. (ed.): *Svätopluk 894-1994*. Nitra 1997, s. 23.

Tlstého (876-887) po roku 882.⁴⁶ B. Chropovský zastáva názor v súvislosti s odkrytým chrámom na Martinskom vršku, že tento bol konsekrovaný už Adalramom sv. Martinovi.⁴⁷

Pribinov kostol v Nitre a jeho funkcia v cirkevnej správe je zaujímavá aj z pohľadu kristianizácie Moravy a Slovenska a cirkevnej organizácie pred príchodom cyrilometodskej misie. P. J. Šafárik vo svojom diele *Slovanské starožitnosti* uviedol, že pápež Eugen II. (824-827) v roku 824 povolil založiť štyri nové biskupstvá - *Speculi-Julium* (Sorigitur alebo Sorigost) a *Nitravu* pre Moravanov a *Favianu* a *Vetvar* pre Avarov.⁴⁸ P. Ratkoš usudzoval, že v polovici 9. storočia existovali na Veľkej Morave štyri archipresbyteriáty, pričom sa odvoláva na existenciu diecéz z rokov 899-900. To znamená, že sídlom jedného z nich bola aj Nitra.⁴⁹ Tvrdil, že tu existovala nižšia cirkevná organizácia v rámci pasovského biskupstva a aj farské archipresbyteriátne školy, kde boli vychovávaní kňazi.⁵⁰ R. Marsina predpokladá skôr dualistickú politickosprávnú organizáciu. Myslí tým dva archipresbyteriáty - jeden v Nitre a druhý na Morave. Po zriadení takejto cirkevnej organizácie mohla byť založená podľa neho aj škola, ktorej žiaci mohli pokračovať v štúdiách v arcibiskupskom seminári v Salzbugu a po roku 829 v Pasove.⁵¹ R. Marsina sa ďalej domnieva, že táto sakrálna stavba vysvätená Adalramom bola kostolom kristianizačnej misie, ktorá vtedy pôsobila v hlavnom kniežacom sídle Nitrianskeho kniežatstva. Murované kostoly na novokristianizovaných územiach vznikali až po dosiahnutí vyvinutejšieho stupňa kresťanstva, keď sa na príslušnom území začala vyvíjať cirkevná organizácia. Preto bol kostol z roku 828 podľa jeho mienky celkom určite sídlom hlavného kňaza - archipresbytera, ktorý bol hlavou kristianizácie v Pribinovom kniežatstve. Nitriansky hlavný kňaz bol v čase vysviacky kostola priamym podriadeným salzburského arcibiskupa, po roku 829 potom nepochybne pasovského biskupa. Podobný archipresbyteriát existoval aj v Moravskom kniežatstve. S prihliadnutím na neskorší vývoj uvádza R. Marsina, že po podmanení Nitrianskeho kniežatstva Mojmirom I. ostali naďalej obidva archipresbyteriáty

⁴⁶ VANČO, M.: *Počiatky kresťanskej architektúry. Veľkomoravská sakrálna architektúra na Slovensku*. In: Problémy výtvarného umenia na Slovensku. Bratislava 2002, s. 25.

⁴⁷ CHROPOVSKÝ, B.: *Našiel sa Pribinov chrám!* In: ĽAŽKÝ, L. - ZRUBEC, L. (ed.): *Vykopaná pravda*. Bratislava 1997, s. 59-60.

⁴⁸ ŠAFÁRIK, P. J.: *Slovanské starožitnosti II*, c. d., s. 487. *Speculi Julium* bol podľa jeho názoru Olomouc, *Nitrava* bola Nitra, *Faviana* - Viedeň, *Vetvar* - Altenburg.

⁴⁹ RATKOŠ, P.: *Kristianizácia Veľkej Moravy*, c. d., s. 79, pozn. 40.

⁵⁰ Tamže, s. 80.

⁵¹ MARSINA, R.: *Začiatky cirkevnej organizácie na Slovensku*, c. d., s. 118.

a ich archipresbyteri boli podriadení pasovskému biskupovi.⁵² L. Galuška však pre oblasť Moravy predpokladá počiatky organizovanej cirkvi najskôr v treťom decéniu 9. storočia. Vznik archipresbyriátu uvádza až po roku 829.⁵³

V historickej literatúre je málo spomínaná téma, kto slúžil omše a spravoval Pribinov kostol. Z *Conversia* sa dozvedáme, že pri vysvätení Chrámu sv. Márie Bohorodičky v roku 850 Pribina zveril po vyjednávaní s arcibiskupom Liupramom svojho presbytera Dominika. Arcibiskup dal spomínanému Dominikovi pod správu posvätený kostol ako aj ľud a dovolil mu slúžiť omše v jeho arcidiecéze.⁵⁴ Cestou naspäť do Salzburgu mal podľa uvedeného prameňa Liupram vysvätiť kostol kňazom Sandratovi a Emperhtovi.⁵⁵ Je otázne, či v prípade Adalramovho vysvätenia došlo k nejakému vyjednávaniu, na základe ktorého bol určený kňaz pre chrám v Nitre alebo bol už pred touto udalosťou určený správca chrámu. S istotou môžeme tvrdiť len to, že nepochádzal z domáceho prostredia. Z doteraz známych poznatkov vieme, že na území severne od Dunaja pôsobili pred príchodom byzantskej misie solúnskych bratov misionári z viacerých oblastí, predovšetkým však z Franskej ríše.⁵⁶ J. Hodál uviedol v roku 1930, že prví kňazi v tomto kostole boli pôvodu nemeckého (franského - pozn. autora) z okolia Adalrama zo salzburskej diecézy, prípadne zo Salzburgu.⁵⁷

Zatiaľ zostáva nezodpovedaná otázka lokalizácie Pribinovho kostola v Nitre. V staršej literatúre sa predpokladalo, že je to kaplnka s podkovitou apsidou v dnešnom sakrálnom komplexe na Nitrianskom hrade.⁵⁸ Toto bolo vylúčené archeologickým výskumom v rokoch 1930-1931.⁵⁹ Novšie

⁵² Tamže, s. 116-117.

⁵³ GALUŠKA, L.: *Uherské Hradiště-Sady. Křesťanské centrum říše Velkomoravské*. Brno 1996, s. 43.

⁵⁴ MMFH III, kap. 11, s. 313. O Dominikovi pozri tamže, pozn. 17.

⁵⁵ Tamže, kap. 11, s. 313-314.

⁵⁶ Pozri k problematike IVANIČ, P.: *Predcyrilometodské misie na území dnešnej Moravy a Slovenska z pohľadu českej a slovenskej historiografie*. In: MICHALOV, J. - IVANIČ, P. - HETÉNYI, M. - TANESKI, Z. (ed.): *Duchovné, intelektuálne a politické pozadie cyrilometodskej misie pred jej príchodom na Velkú Moravu*. Monografia príspevkov z medzinárodného vedeckého sympózia Nitra, 2. júl 2007. Nitra 2007, s. 46-59. KOŽIAK, R.: *Christianizácia Avarov a Slovanov na strednom Dunaji: Príbeh svätcov-misionárov, svätá vojna alebo kultúrny šok?* In: KOŽIAK, R. - NEMEŠ, R. (ed.): *Svätec a jeho funkcie v spoločnosti I*. Bratislava 2006, s. 121-147.

⁵⁷ HODÁL, J.: *Kostol kniežata Privinu v Nitre*, c. d., s. 21.

⁵⁸ Tamže, s. 46.

⁵⁹ BÖHM, J. - MENCL, V.: *Výskum na hradě nitrianském 1930-1931*. In: *Památky archaeologické, skupina historická*, roč. 1 (37), 1931, č. 1, s. 64-79. MENCL, V.: *Stredoveká*

archeologické výskumy na Nitrianskom hrade potvrdili existenciu niekoľkých stavieb, ktoré sa dajú datovať do 9. storočia. Podarilo sa doložiť zvyšky malty na viacerých miestach hradného kopca, kvádre z litotamniového vápenca a fragment hlavice zdobenej rastlinným motívom. Podobný fragment sa našiel aj vo veži kostolov. Na základe doterajších poznatkov pred polovicou 11. storočia na hrade existovali minimálne tri stavby.⁶⁰ Podľa A. T. Ruttkaya architektonické články majú pravdepodobne karolínsky charakter a svedčia o existencii sakrálnej stavby už pred polovicou 9. storočia. O tom by mohlo svedčiť podľa jeho názoru aj kovanie z pásovej garnitúry baiuvarskeho pôvodu.⁶¹ B. Chropovský bol zástancom toho názoru, že hradný kopec nikdy nebol hradiskom v 9. storočí.⁶² Neskôr svoju mienku zmenil.⁶³ Predpokladá však, že odkrytá sakrálna stavba na Martinskom vrchu v Nitre priamo súvisí s Pribinovým kostolom.⁶⁴ Z. Měřinský konštatuje, že kostol stál určite na hrade, pretože sa musí počítať s kontinuitou a tradíciou miesta, ktoré sa stalo

architektúra na Nitrianskom hrade. In: Nitra. Dejiny a umenie nitrianskeho zámku. Trnava 1933, s. 61-99. Výsledky tohto výskumu spochybnil v roku 1933 J. Hodál. Pozri bližšie HODÁL, J.: *Kostol Privinov v Nitre*, c. d.

⁶⁰ Podrobnejšie BEDNÁR, P.: *Nitriansky hrad v 9. storočí. Die Nitraer Burg im 9. Jahrhundert.* In: PIETA, K. – RUTTKAY, A. – RUTTKAY, M. (ed.): *Bojná. Hospodárske a politické centrum Nitrianskeho kniežatstva. Wirtschaftliches und politisches Zentrum nitraer Fürstentums.* Nitra 2006, s. 205-215. FUSEK, G. – BEDNÁR, P.: *Die (vermutete) Kirche am Burgberg von Nitra.* In: PIPPAL, M. – DAIM, F. (Hrsg.): *Frühmittelalterliche Wand malereien aus Mähren und der Slowakei. Archäologischer Kontext und herstellungstechnische Analyse.* Innsbruck 2008, s. 39-44.

⁶¹ RUTTKAY, A. T.: *Nitra a Zobor.* In: *Stred Európy okolo roku 1000. Historické, umeleckohistorické a archeologické štúdie a katalóg k výstave.* Stuttgart 2000-Praha 2002, s. 223.

⁶² CHROPOVSKÝ, B.: *Z najstarších dejín Nitry.* In: *Vlastivedný časopis*, 1964, roč. 13, č. 3, s. 118.

⁶³ CHROPOVSKÝ, B.: *Príspevok k problematike cirkevnej architektúry a počiatkom kresťanstva na Slovensku.* In: *Monumentorum tutela* 8. Bratislava 1972, s. 194-195.

⁶⁴ CHROPOVSKÝ, B.: *Z najstarších dejín Nitry*, c. d., s. 118. CHROPOVSKÝ, B.: *Našiel sa Pribinov chrám!*, c. d., s. 59. CHROPOVSKÝ, B.: *Príspevok k problematike*, c. d., s. 194-195. CHROPOVSKÝ, B.: *Počiatky kresťanstva na Slovensku.* In: *Historický zborník*, 2008, roč. 13, č. 1-2, s. 25. Neskorší záchranný výskum poukázal na nezrovnalosti v pôvodnej interpretácii nálezovej situácie. Pozri SAMUEL, M.: *Záchranný výskum sakrálnej architektúry na Martinskom vrchu.* In: *Archeologické výskumy a nálezy na Slovensku v roku 1997.* Nitra 1999, s. 146. VANČO, M.: *Veľkomoravská sakrálna architektúra na území Nitry.* In: *Galéria - Ročenka Slovenskej národnej galérie.* Bratislava 2000, s. 24-25. Najnovšie spochybnili existenciu veľkomoravskej sakrálnej stavby na Martinskom vrchu G. Fusek a P. Bednár. Pozri FUSEK, G. – BEDNÁR, P.: *Die (vermutete) Kirche*, c. d., s. 33-36.

neskôr znovu biskupstvom.⁶⁵ P. Bednár uviedol, že chrám nemusel stáť v areáli Nitrianskeho hradu, pretože v *Conversio* sa uvádza, že bol vysvätený na majetku kniežata Pribinu.⁶⁶

V prípade Pribinovho kostola sa viedla aj diskusia ohľadom toho, z akého materiálu bol postavený. J. Hodál v roku 1930 uviedol, že kostol musel byť murovaný. Vychádzal pritom zo zmienky, že Pribinovi boli v Zalaváre poskytnutí remeselníci na stavbu chrámu. Na základe toho predpokladal, že aj kostol v Nitre stavali Nemci (Frankovia – pozn. autora).⁶⁷ J. Cibulka v roku 1933 jednoznačne tvrdil: „že Pribinov kostol v Nitre bolo len malé a málo významné drevené oratórium, ktoré preto ani nebolo slávnostne svätené, ale len jednoducho požehnané, ktoré nemalo ani pevného oltára, podľa ktorého ostatkov by bolo zvané...“.⁶⁸ Podľa jeho mienky tento kostol dlho neexistoval, pretože prvé misijné chrámy boli len provizórne, a keď sa ujalo kresťanstvo, tak potom boli postavené priestrannejšie stavby.⁶⁹ J. Hodál podrobil v tom istom roku tieto názory ostrej kritike.⁷⁰ V tom období však neboli známe zo Slovenska a Moravy žiadne chrámové stavby z 9. storočia. Nový pohľad priniesli až objavy kostolov v Modré, Starém Měste, Mikulčiciach a na iných lokalitách. V roku 1958 už J. Cibulka už píše: „že v Nitrě šlo o zděný kostel z kamene, jakému se dostávalo zvláštního svěcení biskupského (*dedicatio, consecratio*), spojeného s uložením ostatků světcových...“.⁷¹

Problematika Pribinovho kostola v Nitre patrí medzi časté témy v českej a slovenskej historiografii. Jednoduchým spôsobom napísaná informácia v *Conversio* dovoľuje rôzne interpretácie. Väčšina bádateľov nepochybuje, že táto zmienka je dôveryhodná a tento vysvätený kostol bol na území dnešnej Nitry. Presné miesto lokalizácie a dátum tejto udalosti nie sú jasné. Polemizuje sa pre koho bol chrám vystavaný a akú funkciu zastával v cirkevnej správe. Očakáva sa, že niektoré spomínané otázky objasní predovšetkým archeologický výskum.

⁶⁵ MĚŘÍNSKY Z.: *České země od příchodu Slovanů*, c. d., s. 136.

⁶⁶ BEDNÁR, P.: *Nitra v 9. století*, c. d., s. 96.

⁶⁷ HODÁL, J.: *Kostol kniežata Privinu v Nitre*, c. d., s. 16.

⁶⁸ CIBULKA, J.: *Pribina a jeho kostol v Nitre*, c. d., s. 41.

⁶⁹ Tamže, s. 43

⁷⁰ HODÁL, J.: *Kostol Privinov v Nitre*, c. d., s. 139, pozn. 222.

⁷¹ CIBULKA, J.: *Velkomoravský kostel v Modré u Velehradu*, c. d., s. 249.

SUMMARY: PROBLEMATICS OF PRIBINA 'S CHURCH IN NITRA FROM THE PERSPECTIVE OF HISTORIOGRAPHY. *In 2008 there will be probably the 1180th anniversary of the very first documentary Christian church sanctification on the territory of contemporary Slovakia. The only written document proving this fact is *Conversio Bagoariorum et Carantanorum*, which contains the information that archbishop Adalram of Salzburg (821-836) sanctificated a church situated on the estate of king Pribina, beyond Danube on a place called Nitrava. In literature it is possible to meet with several datings of the event: 836 (F. Palacký P. J. Šafárik), 830-833 (J. Hodál), 832 (J. Škultéty), 828 (M. Hansitz, J. Vorum, J. Cibulka, H. Dopsch, H. Wolfram, J. Steinhübel), 827-828 (Z. Měřínský). Similarly, the question of for whom the church was built is vague. It is provided in literature that the church could have served for: Christian foreigners (merchants, foreigners, military administrators), German Christian merchants being on service at Pribina, Christian Pribina's people, Pribina's wife or the rest of Christians who had lived there before the Slavs came. Usually it is supposed that the church was dedicated to St. Emmeran. As for the exact location, mainly Nitra Castle is mentioned or (as B. Chropovský states) the perished St. Martin's church on Martin's hill. Before the World War II a polemics about building material of the church was led. After temple discoveries in Mikulčice, Staré Město it is asserted that it was built of bricks.*

K PLATFORME POLITIKY RASTISLAVA PRED PRÍCHODOM BYZANTSKEJ MISIE.¹

Martin Hetényi
ÚKM FF UKF v Nitre

V súčasnej dobe sa na Slovensku i v ďalších krajinách dostáva na zaslúžený piedestál kultúrna a duchovná dimenzia misie Konštantína a Metoda. Misia sa na Veľkej Morave nezjavila náhodou. Ako je známe, jednou z hlavných príčin ich príchodu na moravské územie bola snaha moravského vládkára o vymanenie sa z politickej, resp. cirkevno-politickej závislosti susednej veľmoci. Je tiež všeobecne známe, kto v tom čase viedol Veľkú Moravu, kto riadil jej osud. Nie úplne presvedčivý či docenený však ostáva spôsob realizácie a metódy jeho vládnutia, i keď vedecká produkcia k tejto téme je značná. V ďalších riadkoch pouvažujeme bližšie nad súhrnom vzťahov, ktoré sa vytvorili v oblasti ďalekosiahlej zahraničnej i domácej politiky Rastislava od počiatku jeho vlády až do vrcholu jeho moci, za ktorý možno považovať jeho žiadosť o vyslanie byzantskej misie.

Rastislav zostáva nesmierne pozoruhodnou postavou nielen ako vojak, ale aj ako diplomat a politik s komplexnou výbavou.² Tento vládca mal schopnosť presadiť svoju vôľu pri riešení rôznych záležitostí, a to aj napriek odporu (okrem posledného štádia svojho vládnutia to bol odpor vonkajší).³ Politické aspekty za čias panovania Rastislava možno skúmať z viacerých uhlov pohľadu. Prekrývajú sa tu predovšetkým dve základné roviny – politologická a historická. Pri politologickej analýze je vhodné využiť formálno-obsahový výklad, ktorý je však nutný dopĺňať metódou historickej vedy, t. j. konkrétnymi prejavmi politiky v praxi.

Západní Slovania susedili s Franskou ríšou. Samotné susedstvo viedlo nevyhnutne k rozporom. Frankovia sa snažili byť o svojich východných susedoch dobre informovaní. Tieto informácie sa aspoň občas dostávali do kroník a písomných správ.⁴ Z dobových prameňov sú už notoricky využívané

¹ Príspevok vznikol v rámci riešenia projektov VEGA č. 1/0492/08 a KEGA č. 3/6309/08.

² KUČERA, M.: *Postavy veľkomoravskej histórie*. Bratislava 2005, s. 69.

³ SOPÓCI, J.: *Politika a spoločnosť*. Bratislava 1998, s. 16.

⁴ BERANOVÁ, M.: *Slované*. Praha 2001, s. 41.

*Conversio Bagoariorum et Carantanorum*⁵, ktoré nám poskytujú zdroje o Pribinovi, *Annales Fuldenses*⁶, ktoré okrem iného informujú o zmene na pozícii moravského lídra, o osudovom úniku veľmoža Algbisa na Moravu, riešenom na mohučskej synode v roku 852 či fransko-moravských vojensko-diplomatických konfliktoch a spojenectvách. *Annales Boiorum*⁷ popisuje ďalší útek, útek odbojného vojvodu Slavitaha k moravskému kniežatstvu. *Annales Bertiniani*⁸ a *Annales Xantenses*⁹ popisujú napríklad vojenské výpravy Frankov proti susedným Slovanom (historici doteraz polemizujú, proti ktorým konkrétnym Slovanom. O výbojoch Rastislava sa zmieňujú *Annales Iuvavenses maximi (Letopisy solnohradské)*.¹⁰ Ťaženie Ludovíta Nemca na Moravu v lete roku 855 sa zjavilo tiež v *Annales Altahenses maiores*¹¹, *Annales Hildesheimenses*¹², *Annales Ottenburani*¹³, *Annales Weissemburgenses*¹⁴ a ďalšie. Existujú aj iné kroniky, ktoré zaznamenávajú udalosti z regiónu Veľkej Moravy. Pri zmienke o smerodajných zdrojoch o motívoch byzantskej misie sa zo zachovaných písomných pamiatok a prameňov veľa nových poznatkov nedozvieme. Súčasní interpreti vychádzajú predovšetkým zo *Života Konštantína* a *Života Metoda*¹⁵, ktoré poskytujú pozoruhodné údaje aj

⁵ CONVERSIO Bagoariorum et Carantanorum. In: HAVLÍK, L. (ed.): *Magnae Moraviae Fontes Historici III. Diplomata, epistolae, textus historici varii*. Brno 1969, s. 293-322.

⁶ ANNALES Fuldenses. In: *Magnae Moraviae Fontes Historici I. Annales et Chronicae*. Brno 1966, s. 85-129.

⁷ IOANNIS Aventini Annales Boiorum. In: *Magnae Moraviae Fontes Historici I. Annales et Chronicae*. Brno 1966, s. 338-376.

⁸ ANNALES Bertiniani. In: *Magnae Moraviae Fontes Historici I. Annales et Chronicae*. Brno 1966, s. 70-80.

⁹ ANNALES Xantenses. In: *Magnae Moraviae Fontes Historici I. Annales et Chronicae*. Brno 1966, s. 66-69.

¹⁰ ANNALES Iuvavenses maximi. In: BRESSLAU, H. (ed.): *Monumenta Germaniae Historica*. Lipsko 1934, SS 30/2, s. 727-744.

¹¹ ANNALES Altahenses maiores. In: *Magnae Moraviae Fontes Historici I. Annales et Chronicae*. Brno 1966, s. 158.

¹² ANNALES Hildesheimenses. In: *Magnae Moraviae Fontes Historici I. Annales et Chronicae*. Brno 1966, s. 151.

¹³ ANNALES Ottenburani. In: *Magnae Moraviae Fontes Historici I. Annales et Chronicae*. Brno 1966, s. 154.

¹⁴ ANNALES Weissemburgenses. In: *Magnae Moraviae Fontes Historici I. Annales et Chronicae*. Brno 1966, s. 153.

¹⁵ ŽITIJE Konstantína Filosofova. In: *Magnae Moraviae Fontes Historici II. Textus Biographici, Hagiografici, Liturgici*. Brno 1967, s. 57-115. ŽITIJE Mefodija, archijepiskopa

o vzťahoch medzi Veľkomoravskou ríšou a Byzanciou. Žiaľ, zo štúdia byzantských prameňov nie je možné naplniť žiadané očakávania. O Veľkej Morave existujú z byzantskej proveniencie iba informácie z diela Konštantína Porphyrogeneta¹⁶.

V súčasnej dobe sa, pochopiteľne, Rastislavovej vláde nevyhla ani jedna relevantná práca, ktorá sa zaoberala dejinami Veľkej Moravy. Z množstva literárnej produkcie, ktoré kriticky prihliadajú na dobové písomné správy, možno vyzdvihnúť naozaj len torzo. Vzostupné i zostupné fázy Rastislavovej vlády veľmi precízne vystihol významný český odborník Zdeněk Měřínský, od jeho nástupu k moci cez vrchol vládnutia po krízu moravského štátu na prelome šesťdesiatych a sedemdesiatych rokov 9. storočia.¹⁷ Inšpiratívne pôsobí chápanie tiež Matúša Kučeru či Dušana Třeštíka, ktorí okrem iných osobností pomerne súhlasne hodnotia vládcove schopnosti a náležite komentujú aj rôznorodé okolnosti tých čias.¹⁸ Bádania zatiaľ nevysvetľovali viacobsažnejším spôsobom mocenské súvislosti príchodu solúnskych bratov. Z novej literatúry sa aspoň môžeme oprieť najmä o často citované práce Františka Dvorníka¹⁹, Lubomíra Havlíka²⁰ a Vladimíra Vavříinka²¹. Pokiaľ Dvorník kládol väčší dôraz

Moravьska. In: *Magnae Moraviae Fontes Historici II. Textus Biographici, Hagiografici, Liturgici*. Brno 1967, s. 134-163.

¹⁶ KONSTANTINOS Porfirrogennétos De administrando imperio. In: HAVLÍK, L. (ed.): *Magnae Moraviae Fontes Historici III. Diplomata, Epistolae, Textus historici Varii*. Brno 1969, s. 982-401.

¹⁷ Bližšie pozri MĚŘÍNSKÝ, Z.: *České země od příchodu Slovanů po Velkou Moravu II*. Praha 2006, s. 239-367.

¹⁸ KUČERA, M.: *Postavy...c.d.*, s. 69-93. TŘEŠTÍK, D.: *Vznik Velké Moravy. Moravané, Čechové a střední Evropa v letech 791 – 871*. Praha 2001, s. 116-161.

¹⁹ Zamieriava sa hlavne na ucelené objasnenie stykov Ríma, resp. Byzancie s oblasťou stredodunajského priestoru od konca minulého letopočtu. DVORNÍK, F.: *Byzancia a Velká Morava*. In: *Ríša veľkomoravská. Sborník vedeckých prác*. Praha 1933, s. 101-161. DVORNÍK, F.: *Byzantské misie u Slovanů*. Praha 1970. DVORNÍK, F.: *Les Slaves, Byzance et Rome au IX. Siècle*. Paris 1926.

²⁰ Pozri napríklad HAVLÍK, L.: *Byzantská mise a Velká Morava*. In: *Sborník Matice moravské* 82, 1963, 108 s. HAVLÍK, L.: *O politických osudech a zahraničních vztazích státu a říše Moravanů*. In: *O počátkoch slovenských dejín. Sborník materiállov*. Bratislava 1965, s. 104-138. HAVLÍK, L.: *Constantine and Methodius in Moravia*. In: *Sborník prací Filosofické fakulty Brněnské university* 11, 1964, s. 27-50. HAVLÍK, L.: *Velká Morava v kontextu evropských a obecných dějin*. In: *Velká Morava a počátky československé státnosti*. Praha 1985, s. 187-214.

na bulharskú pozíciu a vojensko-politické aspekty v zámeroch moravského panovníka, u mladších autoroch prevažuje sugescia Východofranskej ríše, resp. cirkevno-politické dôvody.²² Publikované bolo aj väčší počet teologických materiálov, ktoré vydala pravoslávna cirkev (vzhľadom k uctievaniu Rastislava ako svätého kniežaťa).

I keď sa zachovalo pomerne málo priamych a jasne dokázateľných dôkazov o poslaní tohto kniežaťa, poniektoré fakty sú nezvratné. Zo známych skutočností si uvedme aspoň tie, ktoré by pomohli pochopiť politický profil Veľkej Moravy za jeho vlády.

Zakladateľ veľkomoravského štátu knieža Mojmir pravdepodobne po celé obdobie svojej vlády zvrchovanosť Franskej ríše uznával. Jeho nástupcu, vychovaného zrejme vo franskom prostredí, vybrali po vzbure Mojmiru roku 846²³ práve reprezentanti tejto ríše s logickým zámerom, aby zastával záujmy Frankov. Prečo museli Frankovia vybrať ďalšieho príslušníka mojmírovskej dynastie? Bolo to asi najtriezvejšie východisko, pretože zaručovalo vnútropolitickú stabilitu Veľkej Moravy, čo vyplývalo z tohto, že tento vládnucci rod bol rešpektovaný inými moravskými hodnosťarmi. Veľká Morava tvorila kniežatstvo, ktoré bolo stelesnením dynastickej politiky. Platil tu systém patronáže, v ktorom ústredné knieža odmeňovalo svojich chránencov a títo sú mu za to viazaní oddanosťou, poslušnosťou a podporou. Podoby moci sú rôzne, medzi nimi i ekonomická,²⁴ i tá tu tiež nebola zanedbateľná.

Veľkomoravské kniežatstvo sa – ako okolité ranostredoveké štáty – spoločensky členilo do určitej hierarchie. Rastislav ako veľkomoravský panovník vlastnil rozsiahle pozemky, stáda koní, mal zároveň výsadné právne

²¹ Pozri napríklad VAVŘÍNEK, V.: *Církevní misie v dějinách Velké Moravy*. Praha 1963. VAVŘÍNEK, V.: Historický význam byzantské misie na Velké Moravě. In: *Velká Morava a počátky československé státnosti*. Praha 1985, s. 215-244.

²² Z ďalších autorov bližšie pozri napríklad DEKAN, J.: *Začiatky slovenských dejín a Ríša veľkomoravská*. Bratislava 1951. HEJL, F.: Vizantinskoje posolstvo vo Velikuju Moraviju na političeskom fone togdašnej Evropy. In: *Magna Moravia. Sborník k 1100. výročí příchodu byzantské mise na Moravu*. Praha 1965, s. 85-119. MACŮREK, J.: La mission byzantine en Moravie au cours des années 863-885 et la portée de son héritage dans l'histoire de nos pays et de l'Europe. In: *Magna Moravia. Sborník k 1100. výročí příchodu byzantské mise na Moravu*. Praha 1965, s. 17-70. MIŠÍK, M.: Politické a cirkevné postavenie Veľkej Moravy pred príchodom Cyrila a Metoda. In: *Apoštoli Slovienov. Sborník štúdií s obrázkovou prílohou*. Bratislava 1963, s. 16-25. POULÍK, J.: *Starí Moravané budují svůj stát*. Zlín 1960. RATKOŠ, P.: Veľkomoravská ríša. In: *Dejiny Slovenska I*. Bratislava 1961, s. 65-113.

²³ ANNALES Fuldenses...c.d., kap. 846, s. 90.

²⁴ SOPÓCI, J.: *Politika...c.d.*, s. 16.

postavenie a bol vrchným veliteľom brannej moci. Okrem toho mu patrilo aj sídlo s celým vybavením a ľudským potenciálom. Priamo za panovníkom v spoločenskej hierarchii boli kniežatá (*principes*). Aj oni mali majetok podobného druhu ako panovník, len v menšej miere. Na nižšej úrovni boli veľmoži (*primates, optimates*), ktorí pochádzali z vojenskej a rodovej aristokracie. Tvorili štátny a vojenský aparát. Z nich pochádzali župani. Najväčšou skupinou veľkomoravskej spoločnosti boli slobodní ľudia (*ljude, populus, liberi, homines*). Hoci podliehali súdnej právomoci panovníka, vykonávali vojenské povinnosti a platili dane, boli však politicky, hospodársky a osobne slobodní. Na samom konci spoločnosti stáli poddaní a otroci.²⁵

Veľkomoravský štát musíme spomedzi rôznych typov štátu, ktoré vznikli v historickom vývoji spoločnosti,²⁶ zaradiť medzi stredoveké feudálne štáty. V slovanskom prostredí sa štát pretransformoval z politického systému kmeňových spoločenstiev. V nich nie je jasne vyčlenený politický život. Postupne sa utvorili oddelené miestne spoločenstvá fungujúce ako sebestačné útvary. Tieto komunity patrili zemepánom, ktorých živili, a títo im so svojou družinou poskytovali ochranu pred vonkajšími nepriateľmi. Ústredná moc kráľov tu reálne ešte neexistovala.²⁷

Za takého zemepána by sme vo vzťahu voči východofranskému kráľovi mohli vymedziť i Rastislava. Štátoprávne vyspelá franská veľmoc napriek nezávislosti Rastislava determinovala moravské prostredie, ktoré sa mocensky len začalo vzťahovať²⁸ a iba postupne si upevňovalo svoje postavenie. V snahe o zabezpečenie veľkomoravského štátu proti nárokom Východofranskej ríše – ktoré neboli zanedbateľné – začal Rastislav orientovať svoje politické záujmy na záujmy Byzancie. Smerom dovnútra sa politická moc centralizovala v rukách Rastislava. Jeho kniežatstvo malo vymedzené hranice (aj keď ich absolútne nezvratné určenie už dnes zrejme nebude možné), ktoré sa snažil zabezpečiť a udržateľne rozšíriť.²⁹ Výber nového moravského vládcu Rastislava prebehol ešte v intenciách cieľavedomej politiky východofranského kráľa Ľudovíta Nemca. Celé obdobie po vzniku Východofranskej ríše v roku 843 možno totiž

²⁵ Bližšie o hierarchii vo veľkomoravskej spoločnosti pozri GALUŠKA, L.: *Slované doteky předků. O životě na Moravě 6. – 10. století*. Brno 2004, s. 91-91. HAVLÍK, L.: Moravská společnost a stát v 9. století. Moravský stát a jeho vládní organizace v 9. století. In: *Slavia Antiqua* 27, 1981/1982, s. 71-112.

²⁶ SOPÓCI, J.: *Politika...c.d.*, s. 40.

²⁷ Tamže, s. 41.

²⁸ Bližšie pozri HAVLÍK, L.: Velká Morava a Franská říše. In: *Historické štúdie* 8, 1963, s. 129.

²⁹ SOPÓCI, J.: *Politika a spoločnosť*. Bratislava 1998, s. 41.

považovať za etapu priameho a programovo organizovaného tlaku na slovanské zoskupenia na východnej hranici.³⁰ Nádeje kráľa a jeho expanzívnych plánov Rastislav po istej dobe svojho panovania napokon nenaplnil.³¹ Táto relatívne harmonická doba mohla trvať 5 až 6 rokov. Za tento čas sa nezjavili žiadne správy o problémoch s moravským kniežaťom, a to napriek tomu, že navôkol jeho štátu zúrili boje. V počiatkových rokoch realistického vládnutia Rastislav upevňovaním svojej moci a zhromažďovaním mocenských prostriedkov systematicky pripravoval vhodné podmienky na dôraznú snahu o nezávislosť moravského štátu. Postupne prišlo k dokonalejšiemu prebudovaniu opevňovacieho systému, vzrástla stavebná činnosť a remeselná výroba, dochádzalo k hospodárskym a spoločenským premenám, ktoré vytvorili spoľahlivú základňu pre to, aby sa veľkomoravský štát mohol usilovať o zvrhnutie franskej nadvlády a dosiahnutie celkovej samostatnosti. O Rastislavovej silnejúcej suverenite svedčia aj ďalšie činy, hlavne poskytnutie azylu cudzím veľmožom vypudených Frankami.³² Za vlády Rastislava podnikal jeho štát vojenské koristnícke útoky do slovanského okolitého sveta. Po tom, čo Rastislav obrátil pozornosť na územie priamo spravované Východofranskou ríšou, na oblasť Panónie a na priestory Východnej marky, sa definitívne pokoj v moravsko-franských vzťahoch prerušil.³³ V roku 855 prepukli moravsko-franské vojny. Vojenská iniciatíva v nich bola z veľkej miery na strane Frankov, ktorí sa oprávnene obávali silnejúcej Rastislavovej moci. Od roku 858 dômyselne využil spor medzi Ludovítom Nemcom a jeho synom Karolmanom vo vlastný prospech.³⁴ Nezávislosť na Východofranskej ríši, resp. jej udržanie,

³⁰ KUČERA, M.: *Postavy...c.d.*, s. 70.

³¹ Franské aspirácie voči Moravanom i iným slovanským susedom sa Frankovia a Bavori snažili kryť ideou tzv. rímskeho univerzalizmu, ktorá vo franskom poňatí splynula s univerzalizmom a impériom Frankov. HAVLÍK, L.: *O politických...c.d.*, s. 110. Franskú expanziu reprezentovali tiež bavorské misie. VAVŘÍNEK, V.: *Církevní...c.d.*, s. 51. Viacerí autori vo svojich prácach ponúkajú len zbežný a neprepracovaný výklad franských snáh, napríklad: „*Franská ríša...hľadá s nedôverou na východ od svojich hraníc a snaží sa svoju moc a vplyv medzi slovanskými kmeňmi a kniežatami uplatniť mocensky i cirkevne.*“ KAVALE, J.: Cyrilometodějský odkaz pro naši pastoraci. In: *Odkaz soluňských bratří. Sborník k 1100. výročí úmrtí sv. Metoděje.* 1987, s. 51.

³² Napríklad roku 852 franský Albgis a roku 857 český Slavitech.

³³ ANNALES Iuvavenses maximi...c.d, s. 728-740.

³⁴ ANNALES Bertiniani...c.d., s. 70-80. S Karolmanom uzavrel spojenectvo proti Ludovítovi Nemcovi, čo mu pomohlo k rozšíreniu svojho územia. Po tom, čo franské a bulharské vojská v roku 863 predstierali útok proti Rastislavovi, knieža pochopilo vážnosť nebezpečenstva, ktoré mu hrozilo, a neodvážilo sa viac exponovať za odbojného princa. DVORNÍK, F.: *Byzancia...c.d.*, s. 128.

mienil dosiahnuť nielen vojenskou silou a politickým manévrom, ale i cirkevným osamostatnením svojej krajiny.

Rastislav mal pred príchodom byzantskej misie konflikty so susednými krajinami, predovšetkým s Frankami a Bulharmi (jeho diplomaciu determinovali aj Rím a Konštantínopol). Neboli to konflikty medzi civilizáciami či ideológiami, pretože v polovici 9. storočia sa tu štátne celky kultúrne a duchovne determinovali a postupne zjednocovali (na úrovni náboženstva a kultúrno-spoločenských aspektov). Nemohli to byť ani konflikty medzi národmi. Z nášho uhla pohľadu to mohli byť jedine konflikty vládcov.

Vznik štátu, nielen veľkomoravského, bol tesne spätý s kristianizáciou. Krst moravskej elity v roku 831, t. j. ešte pred začiatkom vlády Rastislava, vytvoril úplne novú situáciu, ktorá zaväzovala celý *gens* Moravanov k novým pravidlám. Kmeňové spoločenstvo bolo totožné so svojim dovtedajším náboženstvom, preto bolo nutné, aby kresťanstvo prijal štát. Na Veľkej Morave sa dokončieval proces ideologickej prestavby spoločnosti, v ktorom zanikal svet slovanských božstiev a do všetkých sociálnych vrstiev preniklo kresťanstvo, ktoré ovplyvnilo aj politickú organizáciu ranofeudálneho štátu. Prijatím kresťanstva sa utvorila duchovná a politická integrita štátu.³⁵ Inými slovami, cesta ku štátu preto viedla cez krst.³⁶

Veľmoži pokrstením niečo stratili i získali. Každý z nich sa zriekol svojej slobody a vlastníctva v prospech jedného vládcu, každý prispel k odlúčeniu sa od kmeňa. Posilnila sa moc jednotlivca vybraného z radov aristokracie. Keď skutočne prišlo k prijatiu kresťanstva, znamenalo to, že sa mení nielen viera, ale celý poriadok sveta a spoločnosti, ktorý legitimoval moc panovníka.³⁷

Závažné spoločenské prevraty vo vnútri politicko-etnickej skupiny (*gens*) Moravanov neobvykle posilnili moc panovníka, ktorý na Veľkej Morave vystupuje ako autokratický vládca, i keď obklopený druhmi z radov aristokracie, s ktorými činil všetky dôležité rozhodnutia.³⁸ O tom, že nielen aristokracia, ale i ľud musel byť poslušný panovníkovi, nemusíme ani diskutovať. Moravské kniežatá si do svojho čela vybrali rodinu Mojžírovcov, ktorým potom dedične prislúchala vláda do istej miery obmedzovaná ostatnými kniežacími rodinami. Ako všade, neprebiehalo to ani na Veľkej Morave vždy mierne, veď aj miestna aristokracia zaiste mala rôzne parciálne

³⁵ KUČERA, M.: Postavy...c.d., s. 86 a 93.

³⁶ TŘEŠTÍK, D.: Vznik...c.d., s. 130.

³⁷ Tamže, s. 130.

³⁸ V tom sa líšil od panovníkov stredoeurópskych štátov 10. – 12. storočia, ktorí na nich neboli závislí. Tamže, s. 128-129.

záujmy, ktoré sa mohli líšiť od politických plánov kniežaťa. Vedeli sa však v krízových situáciách postaviť za svojho vládcu a jeho rod. Rastislav bol z pohľadu Frankov ako *dux gentis* súčasťou ich ríše, fakticky však bol nezávislý.³⁹ Pre rozdelenie moci⁴⁰ na Veľkej Morave bola typická koncentrovaná moc. Moc v moravských podmienkach bola sústredená v rukách malého počtu ľudí – v rukách jednej elity, ktorá vládla spoločnosti. Mocenská elita bola integrovaná, mala spoločné záujmy, ciele, ktoré spoločne obhajovala. To pomáhalo Rastislavovi riadiť svoju politiku značne efektívne.

Z politologického hľadiska je veľmi dôležité, že časť Veľkej Moravy mala určitú mieru samosprávy. Touto časťou bolo Nitriansko. Toto zvláštne *regnum* bolo považované za pripojené k Morave, ale v žiadnom prípade s ňou nespĺyvalo. Svojbytná politická jednotka, bola možno i jednotkou etnicko-politickou, t. j. že bola *gens*.⁴¹ V polosamostatnom kniežatstve neskôr vládol Svätopluk. Jediné jemu, ďalšiemu mojmirovci, sa v prostredí, ktoré sa už začalo riadiť pravidlami tradície, ktorému sa koncom 60-tych rokov podarilo vytvoriť voči ústrednej mocenskej vláde reálnu opozíciu. V tomto čase Rastislav doplatil na umožnenie vytvorenia tejto duálnosti – rozptýlenosť vládnej moci na Veľkej Morave na konci svojej vlády ho v podstate pochovala.

Politická moc má dve tváre. Moc je vykonávaná na jednej strane otvoreným a pozorovateľným spôsobom. Dá sa ju však uplatňovať aj skryto.⁴² Skutočnosť, že v prvej fáze Rastislavovho vládnutia nenachádzame otvorené pokusy o uchopenie moci – a to bez ohľadu na nedostatok priamych dôkazov, znamená, že moc sa uplatňuje efektívne a priamo nepozorovane. Vzťah kniežaťa k podriadeným pomocou silového a donucovacieho tlaku tu zaiste mal svoje opodstatnenie. Avšak v prípade tohto Mojmirovca môžeme vysloviť domnienku, že správanie sa moravských veľmožov voči charizmatickému vládcovi bolo založené na princípe súhlasu, za účelom dosiahnutia určitých cieľov. Štát predstavoval jedinou možnosť na udržanie poriadku a ochranu majetku. Štát v danej dobe vyžadoval razantné riadenie. Na druhej strane zrejme len takéto riadenie mohlo dlhšie udržať moc v rukách Rastislava aj navzdory domácej opozície, ktorá sa presadila až pri nástupe Svätopluka, či vonkajšieho politicko-vojenského tlaku. Pre jedného z najvýznamnejších mysliteľov v ľudských dejinách, Tomáša Akvinského, bola ideálnym politickým systémom monarchia, ktorá je podriadená duchovnej moci. Rastislav ako

³⁹ Tamže, s. 161.

⁴⁰ SOPÓCI, J.: *Politika...c.d.*, s. 25.

⁴¹ TŘEŠTÍK, D.: *Vznik...c.d.*, s. 116.

⁴² BLACKWELLOVA *encyklopedie politického myšlení*. Brno 1995, s. 318.

absolutistický štátnik svoju moc asi len ťažko hodlal podriaďiť cirkvi, chcel a vedel ju však pozitívne využiť pre svoje ciele i ciele moravskej elity. V ďalších politických štruktúrach vtedajšej strednej Európy je možné nájsť mnoho podobných i rozdielnych znakov s politikou uplatňovanou na Veľkej Morave.

Aby sme mohli lepšie uchopiť bázu vládnutia Rastislava, je vítané oprieť sa o rozlíšenie troch základných zdrojov legitimacy (tradícia, charisma a legalita), ktoré vychádzajú z teórie Maxa Webera.⁴³ O tradičnej autorite v prípade druhého vládcu Veľkej Moravy ešte hovoriť nemôžeme. Mladý štátny útvar, ktorý sa len začínal upevňovať, mal hendikep v kresťanskej percepcii mocenského usporiadania spoločnosti a v tradícii (i keď vládca musel rešpektovať autoritu cirkvi). Aj legálno-rationálna autorita má trhliny, pretože neosobné pravidlá sa tu na úrovni kresťanského modelu spoločenského usporiadania začali len vytvárať, i keď vládu moravského kniežaťa kresťanská viera zaiste legitimizovala. Rastislav zaiste predstavoval autoritu charismatickú, založenú na osobných vzťahoch vodcu a ovládaných. Len mimoriadne kvality, neobyčajné vlastnosti a schopnosti vodcu zaručovali – až do nástupu Svätopluka – oddanosť ľudu, resp. veľmožov vodcovi.

Cirkevná organizácia, ktorú na Morave vybudovali pasovskí biskupi, slúžila nielen k náboženskej správe krajiny, ale bola súčasne nástrojom franskej mocenskej expanzie a mala upevňovať závislosť veľkomoravského štátu na ríši.⁴⁴ Preto sa predpokladá, že moravský vládca hneď na začiatku svojich vojen

⁴³ WEBER, M.: *K metodológii sociálnych vied*. Bratislava 1983, s. 396.

⁴⁴ Archipresbyter, ktorému podliehali všetci duchovní na Morave, bol priamo podriadený pasovskému biskupovi, ktorý ho tam ustanovil. Klérus bol povinný poslúchať bavorskú hierarchiu. Väčšinu duchovenstva na Morave tvorili nemeckí kňazi (najmä bavorskí), ktorí zdôrazňovali nadradenosť Východofranskej ríše a učili moravský ľud poslušnosti k nej. Môžeme predpokladať, že kňazi pôsobili na vplyvných moravských veľmožov, aby nepodnikali žiadne nepriateľské akcie proti východofranskému kráľovi, a tým ovplyvňovali politiku moravského štátu, pretože knieža bol vo svojom konaní značne viazaný na súhlas a podporu svojich veľmožov. Po tom, čo Rastislav vyhnal bavorských misionárov, nedovolil prístup na Moravu ani samotnému pasovskému biskupovi. Túto skutočnosť pripomína neskorší tendenčný list bavorských biskupov pápežovi Jánovi IX. VAVŘÍNEK, V.: *Církevní...c.d.*, s. 62. Bližšie tiež pozri napríklad HAVLÍK, L.: *Byzantská...c.d.*, s. 108. HAVLÍK, L.: *Velká Morava a středoevropští Slované*. Praha 1964, s. 205. HURBANIČ, M.: Byzantská politická ideológia v misijnej praxi 9. storočia (Encyklika Ad archiepiscopales thronos per orientem obtinentes patriarchu Fotia). In: KOŽIAK, R. – NEMEŠ, R. (ed.): *Pohanstvo a kresťanstvo*. Bratislava 2004, s. 125-138. VANĚČEK, V.: Stát Moravanů, Velkomoravská říše, Velká Morava. In: *Tisíciletá tradice státu a kultury*. Praha 1963, s. 16.

s Ludovítom Nemcom aspoň časť franského a bavorského duchovenstva zo svojho územia vypudil.⁴⁵

Návrat k pohanstvu zákonite po polstoročí kristianizačného procesu na Morave možný nebol.⁴⁶ Naďalej tu pôsobili kňazi iného pôvodu (predovšetkým z akvilejského patriarchátu). Lenže ich prítomnosť a udržiavanie zabehnutého chodu Rastislavovi nestačila. Dokázal postihnúť význam predvídanej cirkevnej organizácie pevne spätjej s jeho štátom pre upevnenie štátnej správy, ktorá by slúžila jeho záujmom a potrebám.⁴⁷ Chcel, aby sa z Moravy stala samostatná cirkevná diecéza, ktorej existencia by už sama o sebe vyjadrovala a ďalej upevňovala zvrchovanosť veľkomoravského štátu.

Rastislav v čase vnútorných rozporov vo východofranskom kráľovstve a po vojenskom zaistení štátu vyslal niekedy v rokoch 860 – 862⁴⁸ posolstvo do Ríma. Bol to v prvom rade politický zámer.⁴⁹ Šlo mu v podstate o to, aby sa jeho krajina vymanila z vplyvu bavorského episkopátu, aby získal v kúrii – inštitúcii nadradenej moci franských cisárov a kráľov, protiváhu proti Ludovítovi Nemcovi a, konečne, aby pápež cirkevným osamostatnením Moravanov uznal tiež politickú samostatnosť Veľkej Moravy v rámci rímskeho univerza.⁵⁰

Rastislavovo vyslanie posolstva nebolo dôsledkom náhodného a okamžitého rozhodnutia, ale bolo završením istej etapy vo vývoji veľkomoravského štátu, charakterizovanej prehlbujúcim sa procesom etatizácie a procesom dovŕšenia kristianizácie.⁵¹ Témou rôznych odborných i menej exaktných úvah je hľadanie odpovede na otázku – zrejme najčastejšie kladenú

⁴⁵ Moravské knieža už pred vyhnaním obmedzovalo účinkovanie franských duchovných, napríklad zákazom odvádzať desiatky franským ordinárom. MIŠÍK, M.: *Politické...c.d.*, s. 21.

⁴⁶ Rastislav si ani nemohol dovoliť návrat k pohanstvu, pretože tým by dal Franskej ríši ďalšiu ideologickú zámienku k boju proti nemu. VAVŘÍNEK, V.: *Církevní...c.d.*, s. 62.

⁴⁷ Pozri napríklad POULÍK, J.: *Velká Morava. Cyrilo-metodějská mise*. In: *Slovo k historii*, 1985, 2, s. 19. IVANIČ, P.: *Predcyrilometodské misie na území dnešnej Moravy a Slovenska z pohľadu českej a slovenskej historiografie*. In: *Duchovné, intelektuálne a politické pozadie cyrilometodskej misie pred jej príchodom na Velkú Moravu*. Nitra 2007, s. 46-59.

⁴⁸ Vladimír Vavřínek uvádza roky 860 alebo 861. Lubomír Havlík žiadosť posunul do obdobia rokov 861 – 862 a František Dvorník hovorí o pravdepodobnom roku 862. DVORNÍK, F.: *Byzancia...c.d.*, s. 136 a 162. HAVLÍK, L.: *Velká Morava a středoevropští...c.d.*, s. 205. VAVŘÍNEK, V.: *Církevní...c.d.*, s. 63.

⁴⁹ ŽITIJE Mefodija...c.d, kap. VIII, s. 147-150. HAVLÍK, L.: *O politických...c.d.*, s. 112.

⁵⁰ HAVLÍK, L.: *Velká Morava a středoevropští...c.d.*, s. 206.

⁵¹ HEJL, F.: *Vizantijskoje...c.d.*, s. 90.

v súvislosti s politickými príčinami cyrilometodskej misie, čo bolo ozajstným motívom žiadosti moravského kniežata, resp. akú formu subvencie od Konštantinopolu skutočne potreboval. I keď vtedajšie medzištátne pomery boli postavené predovšetkým na osobných vzťahoch relevantných mocnárov, Rastislav v snahe nájsť si spojencov neváhal požiadať o pomoc vtedajšiu svetovú veľmoc, s ktorou žiadnu osobnú zviazanosť nemal. Treba však spomenúť, že žiadosť do Byzancie mala svoju predohru v predchádzajúcom dlhom pôsobení gréckych duchovných na Morave⁵² a vari i v obchodných stykoch.⁵³ Spoľahlivé poznanie kvality stykov medzi Byzanciou a Veľkou Moravou pred Rastislavovou iniciatívou – napokon i samotný širší obsah tejto žiadosti, doposiaľ objasnené nie sú.⁵⁴

Môžeme hovoriť o komplexe viacerých popudov Rastislava implikovaných v jednej diplomatickej deputácii, ktorú niesli moravskí vyjednávači do Byzancie. Rastislavovi šlo predovšetkým o to, aby na Moravu prišiel biskup, ktorý by sa ujal jej správy a vymanil ju zo závislosti na bavorskom episkopáte. Existuje teória – i keď neraz popieraná, že hlavnou pohnútkou moravskej žiadosti bola snaha získať zákonník a definitívne v ňom upraviť normy spoločenského života v štáte.⁵⁵ Je samozrejme pravdepodobné, že si od Byzantskej ríši sľuboval tiež pomoc politickú a mocenskú⁵⁶,

⁵² HAVLÍK, L.: *O politických...c.d.*, s. 112. Bližšie pozri napríklad ZAGIBA, F.: Die Missionierung der Slaven aus „Welschland“ (Patriarchat Aquileja) im 8. und 9. Jahrhundert. In: *Cyrrillo-Methodiana. Zur Frühgeschichte des Christentums bei den Slaven 863 – 1963*. Köln 1964, s. 274-311.

⁵³ DVORNÍK, F.: *Byzancia...c.d.*, s. 120-125.

⁵⁴ František Dvorník musel po niekoľkoročnom poznávaní korigovať svoje náhľady, že moravsko-byzantské vzťahy sa zdajú zriedkavými. Po archeologických výskumoch zmenil názor k tomu, že v bilaterálnom moravsko-byzantskom vyjednávaní videl „opatrenie politické“. S týmto tvrdením o širších vzťahoch však nesúhlasí Vladimír Vavřínek. Bližšie pozri DVORNÍK, F.: *Byzancia...c.d.*, s. 130. VAVŘÍNEK, V.: *Historický...c.d.*, s. 219. Pozri tiež BIDLO, J.: Říše byzantská v 9. století a Velká Morava. In: *Dějiny lidstva III*. Praha 1937.

⁵⁵ Vyslovil ju Josef Vašica. VAŠICA, J.: Origine cyrillo-méthodienne du plus ancien code slave dit „Zakon sudnyj ljudem“. In: *Byzantinoslavica 12*, 1951, s. 166. Vladimír Vavřínek ju však vylúčil tvrdením, že cyrilo-metodské právne texty sa nikdy nestali oficiálnou právnou normou moravského štátu vydanou kniežatom a boli prijímané veľmožmi len s odporom. VAVŘÍNEK, V.: *Historický...c.d.*, s. 218.

⁵⁶ Vojensko-politický zreteľ Rastislavovej žiadosti akcentovali František Dvorník, Josef Macůrek a B. N. Florja. Macůrek je tiež zástancom myšlienky, že byzantská misia mala pri svojom kultúrnom význame politické pozadie a politické ciele. DVORNÍK, F.: *Byzancia...c.d.*, s. 140-161. DVORNÍK, F.: *Les Slaves...c.d.*, s. 229. FLORJA, B. N.:

ale hlavným obsahom jeho žiadosti bolo zriadenie samostatnej moravskej cirkevnej diecézy, čím by sa dovŕšilo vymanenie sa z franského vplyvu šíreného pasovským biskupstvom. Prostriedky, ktorými chcel dosiahnuť politický zámer, spočívali teda vo sfére cirkevno-politickej.⁵⁷ Za krajne hypotetické ponímanie možno považovať tiež tézu o Rastislavovom horlivom vyznávaní kresťanstva, ktoré ho motivovalo k takým krokom, aby celá ríša vyznávala kresťanstvo.⁵⁸

Diskutabilné i v súčasnej literatúre ostáva, či Rastislav požadoval od byzantskej misie zavedenie slovanskej liturgie.⁵⁹ Pravý zmysel Rastislavovej žiadosti nám moravské Životopisy Konštantína a Metoda úplne nevysvetľujú a prevádzajú celý problém na šírenie kresťanstva na Morave i mimo nej slovanským jazykom.⁶⁰ Z ich obsahu je zrejmé, že Moravanom išlo o získanie

O moravskom posolstve v Konstantinopole. In: *Skazanija o načale slavjanskoj pis'mennosti*. Moskva 1981, s. 190. MACŮREK, J.: *La mission...c.d.*, s. 17-70.

⁵⁷ VAVŘÍNEK, V.: *Historický...c.d.*, s. 219. Túto koncepciu zastáva Vladimír Vavřínek. Zahranično-politické vzťahy a vnútorné pomery Veľkej Moravy ako zdôvodnenie príchodu misie solúnskych bratov prízvukovali aj Lubomír Havlík a František Hejl. Bližšie pozri HAVLÍK, L.: *Velká Morava v kontextu...c.d.*, s. 187-214. HEJL, F.: *Vizantinskoje...c.d.*, s. 85-119. Pozri tiež DOPSCH, H.: Slawenmission und päpstliche Politik – Zu den Hintergründen des Methodius-Konfliktes. In: *Der Heilige Method, Salzburg und die Slawenmission*. Wien 1987, s. 318. Podľa Dušana Třeštíka potreboval Rastislav učiteľov viery, ktorí by vyškolili väčšie množstvo kresťanov, (a tým zjednotili heterogénnu cirkevnú prax), a nie hneď biskupa. Vyplývalo to podľa neho z toho, že Moravania prijali krst z vlastnej iniciatívy, t. j. neboli odkázaní na sprostredkovateľskú Franskú ríšu. Pasovské duchovenstvo teda nepotrebovali vyhnať. TŘEŠTÍK, D.: *Vznik...c.d.*, s. 180.

⁵⁸ MIŠÍK, M.: *Politické...c.d.*, s. 22.

⁵⁹ Podľa Vladimíra Vavříka to nemožno predpokladať, keďže sa nikde vo svojom okolí s ničím podobným nemohol zoznámiť a už pred viac ako polstoročím pred príchodom solúnskych bratov bola zavedená slovanská cirkevná terminológia. VAVŘÍNEK, V.: *Církevní...c.d.*, s. 88. VAVŘÍNEK, V.: *Historický...c.d.*, s. 215-218. Väčšina odborníkov sa prikláňa k názoru, že Rastislavovi záležalo na jazykovej požiadavke. Pozri napríklad KAVALE, J.: *Cyrlometodějský...c.d.*, s. 52.

⁶⁰ HAVLÍK, L.: *Velká Morava a středoevropští...c.d.*, s. 206-207. V Živote Konštantína je uvedený: „Rastislav, moravské knieža, Bohom navnutý, poradil sa s kniežatmi svojimi a s Moravanmi a vyslal posolstvo k cisárovi Michalovi, ktoré hovorilo: Keďže náš ľud pohanstvo odvrhol a kresťanského zákona sa drží a nemáme učiteľa takého, čo by nám v našej reči pravú vieru kresťanskú vysvetlil, aby aj iné kraje, keď to uvidia, nás napodobnili. To pošli nám, vladáru, biskupa a učiteľa takého. Lebo od vás na všetky strany zavše dobrý zákon vychádza.“ ŽIVOT Konštantína – Panónsko-moravská legenda. In: RATKOŠ, P.: *Pramene k dejinám Veľkej Moravy*. Bratislava 1968, kap. XIV, s. 224. Metodov životopisec ďalej napísal: „I stalo sa v tieto dni, že Rastislav, knieža slovianske, so Svätoplukom poslali

vlastného biskupa a o odstránenie rozporov medzi talianskymi, gréckymi a nemeckými duchovnými na Morave, ktoré boli sprievodným javom boja o mocenské pozície medzi bavorskou cirkvou a východorímskym kňazstvom, prípadne i kúriou.⁶¹ Výrazne tu vystupuje požiadavka znalosti domáceho jazyka a poznaním zákonov a právnych zvyklostí, ktoré boli veľmi potrebné pre moravskú spoločnosť. Ďalej autor zaznamenal vo forme budúceho programu príklad Moravy pre okolitých Slovanov.⁶²

Moravský panovník, rešpektujúc nadradené postavenie Byzantskej ríše, sa zaviazal slúžiť jej záujmom (z pohľadu byzantskej ideológie). Spojenectvo, ktoré sa neskôr zrealizovalo v podobe misie, prinieslo úžitok Rastislavovi i cisárovi, a to hlavne v otázke vyriešenia bulharskej hrozby.⁶³ Bulharská ríša bola pre Byzanciu veľkým nebezpečenstvom, ktorému musela trvalo čeliť.⁶⁴

Rastislav postupoval opodstatnenými metódami svojej práce s jasným politickým úmyslom zameniť priame vazalstvo vlastnej krajiny voči Frankom za málo konkrétnu závislosť na vzdialenejšej Byzancii. Z hľadiska politiky je zrejmé, že po príchode byzantskej misie sa okamžite nevytvorili predpoklady k domácej mocensko-spoločenskej zmene, posilnila sa však pozícia Veľkej Moravy ako faktoru medzištátnych interakcií, čo Rastislavovi mohlo len vyhovovať. Konštantín a Metod sa plne stotožnili s jeho záujmami a tomu podriadili svoju činnosť.⁶⁵ Výsledok misie bol determinovaný celkovými

z Moravy k cisárovi Michalovi a hovorili takto: Z milosrdenstva Božieho sme zdraví. A prišli k nám kresťanskí učitelia mnohí z Vlách i Grécka a z Nemiec a učia nás rozlične, ale my Slovieni, prostý ľud, nemáme, kto by nás naučil pravdu a vysvetlil zmysel. A tak dobrý vládaru, pošli nám takého muža, ktorý by nás upravil všetkej spravodlivosti.“ ŽIVOT Metoda – Panónsko-moravská legenda. In: RATKOŠ, P.: Pramene k dejinám Veľkej Moravy. Bratislava 1968, kap. V, s. 237.

⁶¹ Tieto rozpory nemali heretický význam, ich podstata spočívala v odlišných misionárskych metódach, liturgických obradoch a rozdielnej cirkevnej disciplíne. GRIVEC, F.: *Konstantin und Method. Lehrer der Slaven*. Wiesbaden 1960, s. 56.

⁶² V ňom sa však už odráža situácia z obdobia napísania životopisu. HAVLÍK, L.: *Velká Morava a středoevropští...c.d.*, s. 207. Franc Grivec v tejto súvislosti zobrazuje Rastislava ako vládcu s rozsiahlym politickým obzorom a ďalekosiahlymi politickými plánmi. GRIVEC, F.: *Konstantin...c.d.*, s. 56.

⁶³ A to i bez priamej vojenskej intervencie Rastislavových vojsk voči Bulharom.

⁶⁴ Po smrti chána Kruma, ktorý proti Byzancii podnikol množstvo výprav a obliehal dokonca jej hlavné mesto, došlo za vlády Omortaga v 1. polovici 9. storočia k dočasnému urovneniu vzťahov oboch štátov. Omortag dokonca uzavrel roku 815 s Byzanciou mierovú zmluvu, ktorá mala platiť tridsať rokov. Táto zmluva bola skutočne dodržiavaná a takmer pol storočia neprišlo medzi oboma štátmi k nepriateľským akciám.

⁶⁵ VAVŘÍNEK, V.: *Historický...c.d.*, s. 225.

spoločenskými a politickými podmienkami (ktoré napokon vždy rozhodovali o úspechu či nezdaru každej misie).

Nebolo účelom tohto príspevku púšťať sa do teoretických úvah o ďalších politologických naratívoch, i keď by bolo určite prítažlivé sledovať prvky kolektívnej mysle či psychológie moravskej spoločnosti. Spoločenská štruktúra bola síce zrejماً, úplne jasné však nemôže byť – vzhľadom na časový odstup a torzovitosť poznatkov – správanie sa jednotlivých zložiek moravskej spoločnosti, o pocitoch sa môžeme baviť len v hypotetickej podobe.

Dlhotrvajúci boj s Franskou ríšou i malé zisky vládnucej vrstvy dovedli jeho koncepciu na mŕtvy bod,⁶⁶ v ktorom do popredia vystupuje ďalšia výrazná osobnosť veľkomoravských dejín – Svätopluk. Napriek tomu by Rastislav mal zostať v našom povedomí ako panovník, ktorý priviedol veľkomoravský štát k plnému rozmachu a dosiahol jeho nezávislosť a zvrchovanosť. Obdobie jeho vlády znamená novú epochu vo vnútornom vývoji veľkomoravskej spoločnosti. Etika politiky znamená, že politika konkrétnej krajiny je ovládaná komplexom hodnôt a názorov, ktorá sú v spoločnosti tejto krajiny považované za mravné.⁶⁷ Pri hľadaní analógie tejto myšlienky s Rastislavovým obratným politickým správaním možno (s dávkou určitej triezvej rezervy) povedať, že tento vládár si bol vedomý zodpovednosti za svoje konanie, poznal umenie diskusie a rešpektoval i názory protivníkov. Pamiatka panovníka, ktorého si dokonca – a to iste nie nezaslúžene – časť ľudstva uctieva ako svätca, je opodstatnená. Mali by sme osobnosť, ktorá stála na počiatku našej duchovnej kultúry, naďalej obdarúvať záujmom.

SAMMARY: ON THE BASIS OF RASTISLAV'S POLICY BEFORE THE BYZANTINE MISSION ARRIVAL. *Rastislav remains a truly remarkable person not only as a soldier but also as a diplomat and a politician of a broad scope. Political aspects of Rastislav's reign can be examined from various points of view. His political actions were determined by both home and foreign circumstances as well as his own extraordinary skills. His power came out mainly of a charismatic authority. Rastislav was able to bring the Great-Moravian state to its full florescence and he achieved its independence and sovereignty. The period of his reign became a new epoche of internal development in the Great-Moravian society. Author of the article tries to outline the political character of the Moravian prince from his accession to the throne to the significant arrival of Byzantine mission.*

⁶⁶ KUČERA, M.: *Postavy...c.d.*, s. 83.

⁶⁷ ADAMOVIČ, K. a kol.: *Politologický slovník*. Praha 2001, s. 53.

HISTORICKÝ KONTEXT MISIE SOLÚNSKÝCH BRATOV SV. CYRILA A METODA¹

Cyril Diatka

Katedra všeobecnej a aplikovanej etiky FF UKF v Nitre

Svoje miesto v týchto otázkach hrá tradícia. Tradícia je pre oblasť kultúry vždy významná, hoci z hľadiska dynamiky historického procesu môže v niektorých časových úsekoch historických zmien zohrávať retardačnú úlohu, najmä ak ide o diskontinuitný proces. V našom príspevku chceme upozorniť okrem iného aj na tú skutočnosť, že pri snahe pochopiť Európu ako celok chýba dostatočné zhodnotenie významného obdobia Európy v 8.-10. storočí, keď sa táto ešte len formovala. Toto jej formovanie malo bezpochyby počiatok v čase po zániku „centrálnej ríše“ Stredomoria-Západorímskej ríše v 2. polovine 5. storočia. Vtedy sa celá oblasť od Stredomoria až po Alpy, od Grécka a gréckych ostrovov až po pobrežie Atlantiku stala v priebehu 2. -3. storočí priestorom „nikoho“. Po úspešných výbojoch byzantskej ríše v čase cisára Justiniána I., keď jeho vojvodcovia dobyli podstatnú časť územia ríše naspäť, bolo prvou vážnou zmenou tohto obdobia dobytie Pyrenejského polostrova moslimami počiatkom 8. storočia. Vtedy dochádza k závažným zmenám pomerov aj na druhej strane Pyrenejí. Dynastia Merovejcov ustupuje zo slávy a nastupuje dynastia Karlovcov, ktorej nástup vrcholí vládou Karola Veľkého (767-814). Karlove civilizačné ťaženia na Dunaj proti Avarom a neskôr proti Langobardom od Álp až po Pád a súčasne v tej dobe vykonal i viacero vojenských výprav proti Sasom na rieke Labe. Priestor týchto ťažení v tom čase sa stával Európou čiastočne aktuálne, čiastočne potenciálne. Táto skutočnosť sa potvrdila po smrti Karola Veľkého. Roku 814 bolo územie od Labe a Wessery až po dolný tok Rhôny a riekou Pád na severe Talianska priestorom, ktorý dnes všetci označujeme ako západná Európa. Ide o oblasť, ktorá bola v čase od 11. do 14. stor. ohnivkom tej časti Európy, resp. území, kde sa od 16. stor. odohrávali dramatické zmeny smerujúce k formovaniu národných monarchií. Toto sa podarilo vo Francúzsku, na sever od týchto oblastí v priestore tzv. východnej marky vznikla mnohonárodnostná habsburská monarchia, tieto dve spolu so Španielskom a neskôr i na severe so Švédskom boli hlavnými protagonistami veľkého dejinného zlomu v 17. storočí. Na západ od spomenutého priestoru mimo kontinentu sa v čase

¹ Príspevok vznikol v rámci riešenia projektu VEGA č. 1/0492/08.

8.–9. storočia, mimo kontinentu sa formovalo iné civilizačné centrum spojením keltských, germánskych a normandských vplyvov, ktorého produktom sa stala Veľká Británia. Územie Slovenska bolo súčasťou Uhorska a patrilo od 16. storočia do habsburskej monarchie. Toto územie bolo v tom čase vystavené náporu islamu, avšak nebolo natrvalo obsadené, skôr bolo poznačené mocenským zápasom katolíckych Habsburgovcov a protestantských sedmohradských kniežat, bolo teda rozdelené konfesiónálne, mocensko-politicky však zostalo súčasťou centralizovanej Podunajskej monarchie. Existencia Podunajskej mnohonárodnej monarchie sa ukázala ako kľúčová pre rozvoj malých národov strednej a juhovýchodnej Európy, vrátane Slovákov. Slováci v tom čase nemohli rozvíjať svoju kultúru ako svojbytný národ, ale zachovaním kresťanskej viery sa stali účastníkmi vtedajšieho kultúrneho vývoja. V tejto časti nášho článku sme chceli vyjadriť tú skutočnosť, že v čase formovania priestoru Európy už Slovieni, ako sa nazývali obyvatelia územia medzi Tatrou a Dunajom, zaujali svoje miesto ako kresťania a tým sa stali súčasťou civilizačného prúdu, ktorý smeroval jednoznačne k utvoreniu Európy. Christianizácia v 8. storočí prebiehala pomocou irsko-škótskych misií, v oblastiach osídlených Germánmi, to bolo zasa grandiózne úsilie sv. Bonifáca (od r.722) vďaka tomu bolo územie dnešného Durynska, Frízska a Hessenska kristianizované a noví vysvätení príslušníci kléru medzi Frankami spolu s politickou aktivitou franských vládcov začali prenikať na Veľkú Moravu a do Panónie. Začali pôsobiť v kontaktnej zóne vtedy už sformovanej ríše Bulharov, v tesnej blízkosti Byzancie.

Tieto skutočnosti sú pre pochopenie významu misie solúnskych bratov svätých Cyrila a Metoda rozhodujúce a zjavne poukazujú na tú skutočnosť, že prišli na územie obývané Slovienmi v čase veľkých historických premien a do priestoru, v ktorom súperili vtedajšie veľmoci a to platí pre toto území dodnes. Na území dnešného Slovenska sa stretávajú ciele civilizačných blokov. Túto skutočnosť dnešní politici na Slovensku nie sú schopní reflektovať a už vôbec nie prijať vzhľadom na tieto danosti závery pre stratégiu svojich rozhodnutí pre najbližšie desaťročia. Svedčí to tiež o slabej schopnosti vládnuť „slovensky“ na Slovensku. Nejde o to kriesiť ducha nacionalizmu, ale predísť jeho možným reminiscenciám, integrácia súčasnej Európy nie je a ani nebude ľahká. Kto nechce premýšľať nad minulosťou, toho budúcnosť „zradí“. Chyby dnešných politikov budú ťarchou budúcich generácii „omyl Svätopluka“ sa zrejme zopakuje (nikto z nás nepochybuje, že Svätopluk bol dobrý a schopný vládár). Aj dnešní naši politici sa považujú za dobrých a schopných, veď nás priviedli do Európy, ale v akom stave!!!

Po tomto pre nás dôležitom extempore sa vraciame opäť do histórie. V druhej polovici 8. storočia sa završil zápas rímskeho pápeža za nezávislosť na Byzancii. Bolo to v čase vlády byzantského cisára Justiniána II. (vládol od r. 685), kedy vojenský guvernéri v Ríme, Ravenne a Pentapoli odmietli poslúchnuť rozkaz byzantského cisára na vydanie pápeža. Príčinou sporov boli závery ríšskej synody, ktorá sa konala na jeseň r. 691 v Tunllöse – sále cisárskeho pláca v Konštantinopoli. Synoda schválila reguláciu života Cirkvi 102 kánonmi a súčasne označila Apoštolské konštitúcie vzniknuté v r. 380 za bludy (išlo o zbierku 8 kníh, ktorých autormi mali byť apoštoli). Pápež Sergius I. odmietol uznať závery tejto synody a tým demonštroval politickú a náboženskú samostatnosť Ríma. [1]

Roku 812 bola mierovou zmluvou v Cáchach (nem. Aachen) ukončená vojna medzi Franskou ríšou a Byzanciou o Benátky, Istriu a dalmátske pobrežie, ktoré bolo mocenským sporom Byzancie, ktorá sa vtedy považovala za jedinú nástupkyňu zaniknutej rímskej ríše a hegemonom aj pre novovznikajúcu ríšu Frankov, ktorá sa o nástupníctvo v tom čase prihlásila. Franská ríša ako vedúca sila na západe sa stavala do pozície ochrancu západného kresťanstva, ktorého ochranu prisľúbil Karol Veľký pri svojej korunovácii v Ríme v r. 800, čo až do roku 812 Byzancia neakceptovala, ale naopak považovala za uzurpáciu svojho hegemonného postavenia v kresťanstve.

K týmto ináč známym skutočnostiam treba ešte pripojiť ten fakt, že v r. 756 Ad-ar-Ráhman, posledný žijúci princ z dynastie Ummajovcov, založil v Cordóbe v Španielsku emirát (moslimské kniežactvo). Bol to prvý nezávislý moslimský štát v Európe, ktorý bol nezávislý na arabskom kalifáte. [2]

Tieto skutočnosti (hoci všeobecne známe) sú veľmi dôležité, najmä ak si uvedomíme, že Byzancia bola v tom čase ako jediná, ktorá niesla názov rímska a bola zjavne najmocnejšou ríšou tých čias vo východnom Stredomorí. Jej vplyv siahal aj na Apeninský polostrov, najmä však na Sicíliu. Rím chránený od času tzv. Pipinovej donácie z r. 754, v ktorej bol medzi franským kráľom Pipinom III. a pápežom Štefanom III. dohodnuté, že franský vládár sa zaväzuje založiť a garantovať cirkevný štát pod pápežskou vládou (Patrimonium Sancti Petri) vznikol nie z vôle Byzancie. [3] Roku 826 Arabi pod vedením Abbasovcov dobyli Krétu a rok na to i Sicíliu.

Tieto udalosti poukazujú na to, že polarizácia vtedajšieho sveta prebiehala v južnom Stredomorí. V tom istom čase sa na západnom pobreží od Atlantiku po Alpy a Apeniny a na Severe od Šumavy až po horný tok Labe a na severovýchode formuje „východná“ a „stredná“ ríša Frankov (dnešné

Lotrinsko a Švajčiarsko), tým sa polarizácia násobí a zintenzívňuje. Súvisí to bezpochyby s procesom, ktorý možno chápať ako formovanie „nového sveta“ sveta, neskoršie sa bude nazývať európskym „Západom“. Tým sa akékoľvek zmeny na východ od týchto krajov stávajú sporným územím, o ktoré možno viesť mocenské spory a k čomu, samozrejme, aj došlo. Na tomto území sa začína formovať v kontaktnej zóne s germánskymi Bavormi ríša Slovienov neskôr po viacerých peripetiách nadobúda podobu rozsiahleho politického útvaru známeho ako Veľkomoravská ríša (od počiatkov 9. storočia) Byzantská ríša, ktorá má svoj počiatok v 4. storočí po Kr., sa na západe rozprestierala na území Macedónie, Grécka, Peloponézu, ostrovov v Egejskom mori, Kréty, časti pobrežia severnej Afriky, Egypta, v oblasti Čierneho mora Trapezunt na Balkáne povodie rieky Marice, oblasť delty Dunaja a na východe v Ázii to boli Anatólia, ďalej na východ Edessa, Palestína, Sýria, dnešný Libanon, sever Arabského polostrova, Perzia. Za cisára Justiniána II. sa Byzancii podarilo vydobýť podstatnú časť územia zaniknutej Rímskej ríše na západe, kde ju koncom 7. storočia vystriedala rýchlo sa rozvíjajúca a napredujúca moc islamu a na sever od Pyrenejského polostrova vznikajúca moc ríše Frankov, ktorá sa cez 8. storočie rozšírila od pobrežia Atlantiku na sever k Baltskému moru (oblasť delty Labe), Sasko, odtiaľ zhruba v línii dnešných hraníc Česka a na juh od Šumavy po toku Dunaja až na územie Bavorov. V tejto oblasti medzi územím Bavorov na východ až po vzniknutú ríšu Bulharov sa formuje a postupne narastá ríša, ktorú v Byzancii začali nazývať „Veľká Morava“ (Konštantín Porfyrogenetos).

V tejto súvislosti nie je nepodstatné spomenúť omyl, ktorý je pomerne hlboko zakorenený v dejinnom chápaní Európanov – stotožňovanie pojmu Byzancia s byzantinizmom a označením obyvateľov ríše byzantínci. Toto neoprávnené stotožnenie má zrejme viacero príčin, jednou z nich je, dnes už zjavne neopodstatnená „ideologizácia“ v spisoch viacerých osvietenecov, napríklad F. M. A. Voltaira, Ch. L. Montesquieho alebo anglického liberálneho historika Ed. Gibbona. Predmetom ich záujmu bola Byzantská ríša ako príklad despotickej, a teda zlej vlády. Formovanie tejto ríše, najmä však jej civilizačné poslanie a s tým súvisiace fungovanie zložiek štátnej správy už neurobili predmetom svojej „prísnej“ analýzy. Ani u jedného z uvedených autorov nebolo zámerom Byzanciu komplexne hodnotiť (nebolo to ani v silách vtedajšej historickej vedy), ale podať dôkaz cez známu ideovú tézu osvietenstva, že zlá vláda a zlé zákony vedú k pádu, a teda k zániku spoločnosti. Táto tendencia v osvietenstve zjavne badateľná bola len završením už v renesancii sa objavujúcej ideologizácie ako napríklad téza, že v stredoveku vládli Góti –

barbari, a preto stredovek, ako obdobie úpadku, sa nazýva gotika. Porazená a zaniknutá Byzantská ríša, resp. jej kultúrny odkaz sa nestal východiskom myšlienky ideového znovuzrodenia spoločenského vývinu. „Pokrok“, termín, ktorým F. M. A. Voltaire (1696–1778) vytlačil pojem „božia prozreteľnosť“ z rozpravy o spoločnosti nemohol byť predsa použitý pre Byzantskú ríšu pre jej „meravosť“, nepohyblivosť, a teda zahŕňovanie. Sme svedkami „nádherného“ paradoxu, že majú právo potomkovia bojovných, koristníckych „Frankov“-križiakov z roku 1201 objektívne hodnotiť Byzanciu, ktorí si v Konštantínovom meste počínali krutejšie ako Turci sultána - dobyvateľa Mehmeda II. v roku 1453!? Toto je síce irónia dejín, ale aj to treba spomenúť nie tak v prospech „obžalovanej“ Byzancie ako skôr poukázanie na tú skutočnosť, že konkrétne podmienky v historickom čase sú oveľa zložitejšie ako akákoľvek schéma ideovej konštrukcie. Tento spôsob posudzovania Byzancie je hlboko zakorenený vo vedomí európskeho Západu do dnešných dní!!!

Ostatne historická veda si znova naliehavo kladie otázku o kontinuite a diskontinuite kultúrneho vývoja od antiky cez Byzanciu až do novoveku. Odpoveď na túto otázku nie je jednoduchá. Civilizácia každej spoločnosti je veľmi zložitý fenomén skladajúci sa z veľkého množstva sociálno-kultúrnych prvkov. Často závisí na tom, ktorú zložku danej civilizácie a ktorý okamih jej vývoja si zvolíme ako kritérium pre naše hodnotenie. Z hľadiska diskontinuity a kontinuity by prichádzali do úvahy tie skutočnosti, že sa byzantská spoločnosť skladala z veľmi odlišných etníc, najmä negréckych Sýrčanov, Egyptanov (najmä Koptov), Židov, Arabov, Peržanov, Arménov, Berberov, Latínov neskôr od 7. storočia i Slovanov. Väčšina týchto národností, okrem Slovanov, boli už od čias cisára Caracallu (od r. 211 po Kr.) aj rímskymi občanmi. To, čo udržovalo spoločnosť v byzantskej ríši pohromade bolo vedomie univerzalizmu kresťanskej viery a spolu s tým spojenie vo viere, ako živé individuálne spojenie s Kristom Božím Synom ako Bohočlovekom, podľa výroku Athanázia: „Boh sa stal človekom, aby sa človek mohol stať Bohom“ [4] Oproti západnej teocentrickej kristológii stojí grécke antropocentrické chápanie Krista. Pre východné kresťanstvo bola podstatná najmä dogma o hypotetickej jednote božského a ľudského v Kristovi. Toto chápanie bolo predobrazom spásy dôkazom možnosti „zbožštenia“ – theózy každého veriaceho kresťana. [5] Toto ideové pozadie tvorilo transcendentnú rovinu prejavujúcu sa ako vždy obnoviteľnú ideovú rovinu zobrazujúcu každodenný život v ríši, ale i zdôvodnenie aktov štátnej politiky. Musíme sa pokúsiť vnímať byzantskú každodennú realitu ako boj o udržanie alebo rozšírenie hraníc so svojimi nepriateľmi, ktoré mala Byzancia na všetkých

svetových stranách. „Schopnosť prekonať vnútornú krízu a zároveň sa ubrániť proti útokom toľkých nepriateľov, bola podmienená hlbokou, aj keď len pozvoľnou premenou štruktúry celej spoločnosti. Západorímska ríša sa pod barbarskými nájazdmi rozpadá, takmer úplne zaniká. Východorímska ríša naproti tomu dokázala svoju existenciu presadiť a obhájiť, avšak len za cenu toho, že postupne sa vnútorne pretvára a na mieste antického, rímskeho impéria sa na historickej scéne vynára nový politicko-spoločenský útvar, ktorý dnes všetci nazývame Byzanciou.“ [10] Bolo takmer bežným javom, že sa stretávala s odlišnými kultúrnymi etnikami ako obchodnými, diplomatickými a vojenskými partnermi často nepriateľsky. Byzancia ako ríša, ktorá sa cítila byť dedičkou Ríma sa správala nadradene, veľmocensky ku svojmu okoliu a bola schopná uznať svojho suseda iba ako možného partnera v boji proti dajakej tretej sile. Nebolo ľahké byť v susedstve Byzancie, ktorá žiarlivo strážiла okolitý priestor. To vyžadovalo samozrejme veľa úsilia, ktoré sa muselo prejavíť v každodennom živote ríše. Výnimkou nebol ani štátny dohľad nad verejným životom a kontrola tých, ktorí mohli ohroziť záujem štátu. V neposlednej miere musíme si uvedomiť, že všetko v štáte bolo riadené z jedného centra čo umožňovalo síce účinne využiť mocenské prostriedky no na strane druhej smerovalo k prísnemu režimu daňového zaťaženia. To vyvolávalo trvalé napätie v spoločnosti. Budilo to dojem „meravosti“ a akejsi nehybnosti navonok, no vnútri skrývalo dynamiku s možnosťou neprestajného prispôsobovania sa mocenských štruktúr danej situácii.

Proti zotrvačnému pohybu v mocenskej štruktúre sa začala formovať vnútorná duchovná opozícia, ktorú reprezentovali mnísi a kláštory (monastyry). Nehybnosť, t.j. odmietanie sveta, hľadanie spásy, byť v dotyku so svätými, spočinutie v neprestajnej modlitbe, neprijatie mocenských nárokov štátu, to charakterizovalo princíp „hesychazmu“², ktorý sa veľmi silno prejavoval najmä v neskoršom období vnútorných kríz a rozkladu ríše.

Širitelia teórie kontinuálneho vývinu Byzancie od antiky až do obdobia rozmachu Byzancie vychádzajú vo svojich prístupoch skôr z rozboru literárnych pamiatok písaných knižným jazykom. Jeho znalosť udržovala byzantská škola na základe tradičného kánonu školského čítania antických autorov a vďaka rétorickému výcviku v ktorom platil najmä zákon „mimézie“ –

² Slovo hesychazmus pochádza z gréckeho slova „*ησυχία* – *isichia*“, ktoré môžeme preložiť ako ticho, mlčanie, neprestajné modlenie, činnosť umu. Úsilie hesychastov bolo nasmerované k poznaniu Boha, ktoré dosahovali cestou neprestajného rozjímania o Bohu.

napodobňovanie antických vzorov klasickej gréckej literatúry. Kresťanstvo po počiatkoch odopore akceptovalo nielen rétoriku, ale i aristotelovskú logiku a jej spôsob definovania pojmov v prospech šírenia nových myšlienok, čo vnieslo do niektorých pojmov antického mysliteľského systému nový obsah. [4]

Napriek tomu, že sa byzantskí vzdelanci po celé obdobie trvania byzantskej ríše hlásili k dedičstvu gréckej vzdelanosti „paideia”, označovali sa obyvatelia Byzantskej ríše názvom „Romanoi“ (foneticky Romeji, čo je grécka verzia názvu „Riman“). Politická ideológia tak, ako sme už spomenuli bola v Byzancii spätá s tradíciou cisárskeho Ríma, najmä s jeho klasickým obdobím slávy a rozmachu – dobou cisára Augusta. To predznačovalo snahu Byzancie vládnuť v tom čase svetu, najmä však kresťanom. Prostredníctvom historiografie bola daná v Byzancii prednosť klasickému Rímu pred „pohanským” Gréckom. Historický význam vlády cisára Augusta je v Byzancii spájaný so vznikom monarchie, ako aj s časom narodenia Krista. Klasickú rímsku historickú tradíciu poznali byzantskí historiografovia z diela Kassia Dióna (155–235 po Kr.) Bol to Riman, ktorý písal grécky, znalosť latinskej literatúry v 6. storočí po Kr. začala v Byzancii slabnúť. V súlade s rímskou tradíciou byzantskej štátnej ideológie bol pre obyvateľov Konstantinopol ako hlavné mesto ríše „Novým Rímom“, lepším o to, že bol založený ako kráľovské mesto kresťanským panovníkom. Byzantský historik Prokopios, žijúci za cisára Justiniána I. (527–565) vyjadril týmto spôsobom myšlienku „prenesenia vládnnej moci“ (translatio imperii) z Ríma do Konstantinopolu, ktorý sa takto stáva jediným cisárskym mestom, odtiaľ i slovanské označenie Carigrad – mesto cárovo. Táto rímska ideológia sa udržala v byzantskej spoločnosti, resp. v politickej teórii a propagande Byzancie až do konca trvania ríše a to i napriek tomu, že už protirečila spoločenskej a teda i historickej realite. Výstižnú charakteristiku celej byzantskej civilizácie podal G. Ostrogorský [7], ktorý ju definoval ako syntézu rímskej štátnej formy, gréckej kultúry a kresťanskej viery. Postihol tým tri najvýznamnejšie črty byzantskej spoločnosti. Tieto tri zložky tvorili ucelenú, organicky spätú jednotu, navzájom sa podmieňovali. Toto postupom času vyvolávalo zjavnú, na prvý pohľad špecifickú jedinečnosť ríše, „ktorá svojou monologickou ucelenosťou vzbudzuje dojem až akejsi strnulej nehybnosti.“ [8]

Súčasne však v súvislosti s týmto treba uviesť, že Byzancia preukázala značnú adaptabilitu, schopnosť prispôbiť sa novovzniknutým okolnostiam, upravovať a meniť podľa nich svoje inštitúcie „... dáva im často pri zachovaní tej istej formy nový obsah zodpovedajúci potrebám doby a daných podmienok. V byzantských dejinách sa javí istá podvojná vývoja: vedľa nápadnej stability

pôsobiacej niekedy až dojmom nemennosti je tu súčasne badať i trvalý rad zmien.“ [9]

Kresťanstvo postupne nadobúda rozhodujúcu pozíciu, okrem iného aj ako oficiálna ideológia Byzantskej ríše. V tejto súvislosti išlo o pomer kresťanskej cirkvi k štátu. Zatiaľ čo západné kresťanstvo si udržalo značnú časť svojej pôvodnej nezávislosti na štáte, v byzantskej kresťanskej cirkvi prevládala spätosť štátu a cirkvi. Dôsledkom tejto skutočnosti bolo okrem iného aj to, že mnohé články vierouky nadobudli závažnosť štátnych zákonov, o ktorých platnosti rozhodoval v poslednej inštancii vládnucci cisár.

Bolo okrem iného uložené poddaným ríše, aby v cisára verili. Cisár sa nesmel dostať do rozporu s tým, čo sa v rámci takto ponímaného kresťanstva všeobecne pokladalo za správne, inak mu hrozilo, že by sa ocitol v nebezpečenstve straty trónu, jednoducho musel byť ortodoxný. Kresťanstvo bolo v Byzantskej ríši kultúrou, t.j. výrazne ovládalo všetok súkromný i verejný život. Politické, kultúrne rozpory a zápasy sa veľmi často prelínali s náboženskými, alebo nadobúdali priamo náboženskú podobu. Náboženstvo takmer ovládalo literatúru, ako i výtvarné umenie všetkých druhov.

Jedným z ideálov kresťanského života v Byzancii bolo pustovníctvo a mníšstvo – útek zo sveta a oddávanie sa modlitbe. V takomto prípade bolo zaužívané zbožné rozjímanie s cieľom prežiť nadprirodzenú blaženosť v priamej blízkosti Boha. Konštantínopol ako hlavné mesto ríše bol sídlom väčšieho počtu kláštorov. Svätý Basileos Veľký (Kappadocký), biskup v Cesarei, prispôbil mníšske rády a zvyklosti zaužívané mníchmi v Egypte tak, že ich priblížil gréckemu duchu a vypracoval pravidlá mníšskeho života. Podľa tejto rehole je každý kláštor úplne samostatný. Kresťanstvo, ktoré malo byť jednotiacim tmelom, stalo sa pomerne rýchlo kvasom, ktorý vyvolával u jednotlivých národov rôzne účinky a prebúdzať najmä národné uvedomenie. ([11], s. 55)

Pri otázke Kristovho vykúpenia cez jeho utrpenie na kríži vznikli viaceré varianty chápania Kristovej prirodzenosti, čo vzhľadom na rozdielnu mentalitu obyvateľstva v jednotlivých provinciách ríše viedlo k zrážkam, ba v neposlednom rade aj k rozkolom (napr. Sýrčania a Kopti v 6. - 7. stor.). Nemohli tomu zabrániť ani viaceré cisárovo pokusy o zjednotenie (napr. za cisára Zenona 482 po Kr.). Bol to napríklad blud monofyzitizmu (uznania iba jednej podstaty Krista), ktorý viedol k častým nepokojom vo východných provinciách ríše. Monofyzitizmus sa medzičasom stal symbolom odstredivých snáh, snáh o osamostatnenie sýrskych Semitov a egyptských Hamitov a bol jedným z vážnych dôvodov pri strate obidvoch provincií v boji s islamom.

Vrcholom úsilia pozdvihnúť duchovnú úroveň ríše bolo založenie univerzity v Konštantinopole r. 425 po Kr. (neskôr známej pod názvom Magnaurská univerzita, ktorej absolventmi boli i sv. Cyril a Metod).

Fenomén slovanstva sa stáva pre Byzanciu predmetom každodennej politiky natrvalo od 7. storočia, keď už predtým koncom 5. storočia sa Slovania dostali až na Balkánsky polostrov. Prvá veľká vlna Slovanov, ktorá prenikla veľmi hlboko do vnútrozemia byzantskej ríše sa prejavila v súvislosti s nájazdom turkotatarského kmeňa Avarmi v 6. stor. po Kr. Koncom 6. stor. slovanské kmene obliehali Solún, a to dokonca trikrát, zakaždým však neúspešne. Kronikár Ján Efezský píše (koncom 6. stor.), že Slovania obsadzujú všetky zeme na Balkáne. Isidor Sevilský poznamenáva, že Slovania v čase, keď Peržania odobrali Byzancii Sýriu a Egypt, obsadili Balkánsky polostrov a odňali Byzancii Grécko. Byzantská vláda nazývala ich kmeňových náčelníkov „archontes“, „fylordoi“, alebo „Reges“. Tlak Slovanov bol značný. Vidno to aj z toho, že veľká časť územia siahajúceho od Balkánu k Jadranskému moru až do najjužnejších výbežkov Peloponézu neskôr Byzantínci nazývali Sklavinia. Rozumeli ňou však v užšom zmysle Macedóniu, lebo táto krajina bola Slovanmi husto osídlená. Pre Byzanciu mala Macedónia veľkú cenu, keďže cez ňu viedla cesta - stará rímska diaľnica, ktorá bola najkratšou spojnicou Konštantinopolu s Talianskom a Rómom. Kvalitatívne novou fázou obsadzovania Byzancie Slovanmi je príchod Bulharov do východnej časti Balkánskeho polostrova. Bulhari sa správali k Slovanom miernejšie a znášannejšie ako Byzantínci, preto si ich vedeli Bulhari získať na svoju stranu. Byzantská diplomacia však účinným postupom rozdeľovania dokázala z času na čas podnietiť rozpory medzi Bulharmi a Slovanmi.

Vývin byzantsko-bulharských vzťahov bol dlhé desaťročia napätý. Na počiatku druhej polovice 9. stor. za vlády cára Borisa požiadal tento Rím o vyslanie franských misionárov. Pápež Mikuláš I. tejto ponuke vyhovel. Bolo to v čase pobytu solúnskych bratov v Benátkach pri ich návrate z misie na Morave a v Panónii. Vtedy prijali pozvanie pápeža Mikuláša I., ten ich vtedy požiadal, aby aj naďalej pokračovali vo svojej misii na Veľkej Morave ([2], s. 146). Konštantín a Metod aj keď boli zmýšľaním a cítením Byzantínci, nepociťovali k Rímu žiadne nepriateľstvo ([2], s. 150). Medzitým rímsky pápež Mikuláš I. zomrel a rímskym pápežom sa stal Hadrián II., ktorý mal záujem o to, aby vzťahy Ríma a Byzancie boli stabilné, preto aj on misijné dielo obidvoch bratov ocenil okrem iného aj tým, že „prijal ich slovanské knihy, posvätil ich a položil v Chráme sv. Márie (dnes Santa Mária Maggiore) na oltár počas liturgie“ ([2], s. 151). Konštantín, v tom čase veľmi chorý, prijal mníšske

meno Cyril (Kyrillos) a po krátkom pobyte v Ríme 14. 2. 869 zomrel a bol pochovaný v Kláštore sv. Klimenta.

Metod, keď videl, že pápež Hadrián II. je naklonený ich spoločnej misijnej práci, rozhodol sa vrátiť do Panónie. Hadrián II. chcel zabrániť zo strategických dôvodov tomu, aby Metod odišiel do Bulharska. No medzi tým sa udalosti zdramatizovali, ako to popisuje vo svojej knihe Fr. Dvorník ([2], s. 163). Znovuvyslaním arcibiskupa Metoda na Moravu sa zápas o slovanskú liturgiu na úkor Frankov pozitívne rozvinul, no situáciu skomplikovalo zajatie arcibiskupa Metoda Frankami. Táto epizóda, inak pre arcibiskupa Metoda jedna z najťažších v jeho živote, našťastie, netrvala dlho. Udalosti, ktoré výstižne popisuje Fr. Dvorník vo svojej knihe ([2], s. 163), ukazujú na zložitost situácie. V Panónii sa prekrížili záujmy Moravanov, Frankov, ako i pápežskej stolice i Byzancie. Frankovia a Bavori sa bránili o to viac, že sa museli vzdať sľubne sa črtajúcej možnosti misijného pôsobenia u Bulharov. Pochopiť ťažké postavenie Metoda, ktorého pápež Hadrián II. určil za arcibiskupa panónskeho a moravského, možno aj z toho, že niektorí z družiny Svätoplukových veľmožov sa stavali proti Metodovi aj z tých dôvodov, že táto misia bola spojená s túžbou po určitých feudálnych privilégiách. Tieto privilégia vychádzali z germánskeho chápania vlastníckych práv (odlišných od rímskeho práva). Išlo o problém tzv. **vlastníckych kostolov** ([2], s. 173). Z toho všetkého vidno, že muselo ísť o celkom konkrétne záujmy, o nemalé majetkové práva a preto musela byť situácia značne napätá. Na druhej strane, vzhľadom na celkové napätie vzťahov vidno, že arcibiskup Metod bol popri svojej učenosti muž pevných morálnych zásad a teda značnej morálnej sily. Završiť svoje poslanie aj v takýchto extrémnych podmienkach si vyžadovalo značné organizačné schopnosti a pevné mravné zásady.

Všetky udalosti, ktoré popisuje Fr. Dvorník, poukazujú na to, že otázka šírenia viery prostredníctvom slovanskej liturgie sa rodila v ťažkých podmienkach a počas vyostrenej medzinárodnej situácie. Napriek tomu, ako píše Fr. Dvorník vo svojej knihe ([2], s. 200), slovanská liturgia sa okrem Veľkej Moravy, Bulharska, dostala aj do Čiech a pravdepodobne aj do Poľska. Tieto skutočnosti mali aj ďalšie svoje následky, napríklad akulturačné procesy, „ktoré sa v ideológii a kultúre slovanských národov odohrávali pod vplyvom prenikajúceho byzantského pôsobenia” ([1], s. 193). O svojom postupe skúmania R. Avenárius ([1], s. 193) píše takto: „Sledoval som tieto procesy v dvoch najrozhodujúcejších fázach: ako recepciu prvkov byzantskej kultúry, kedy dochádzalo k výberu týchto elementov, aj ako ich transformáciu,

t.j. prispôsobovanie sa podmienkam, možnostiam a potrebám daného prostredia“.

Vo štvrtej kapitole citovanej práce s názvom „Byzancia a prvé dve storočia kultúrneho vývoja v Uhorsku. Cyrilometodská tradícia a Slovensko“, R. Avenárius na báze pomerne bohatého materiálu približuje prenikanie byzantskej kultúry do Uhorska, ktoré by bez úspešne ukončenej slovanskej misie a organizátorského úsilia arcibiskupa Metoda neboli možné.

Na otázku, aký vplyv mala byzantská kultúra na život Slovanov a slovanských kmeňov žijúcich na našom území, ale i v ďalších prevažne slovanských krajinách, môžeme odpovedať, že tento vplyv bol intenzívny najmä v 9. - 10. storočí a prenášal sa, už síce nie v pôvodnej podobe do 11. - 12. storočia, čo bolo v čase, keď sa na našom území formovala feudálna spoločnosť, veľmi dôležité. To spôsobilo, že v našom prostredí byzantský vplyv nikdy nezanikol, aj keď bol v historickom čase prevrstvený iným vplyvom. [6] Tieto skutočnosti sú pre mňa ako učiteľa filozofie a etiky jedným z dôkazov, že duchovné hodnoty poukazujú svojou povahou na trvalú platnosť, čo mi súčasne umožňuje optimistický záver, že naša európska civilizácia nevyčerpala ešte úplne svoje možnosti. Záležať bude, samozrejme, na nás, ako dokážeme toto veľké duchovné bohatstvo chrániť a rozvíjať. Vzhľadom na protirečenie synchronnej a asynchronnej línie v historickom čase, môžeme sa ešte aj my stať svedkami neočakávaných dejinných udalostí. Ide len o to, aby nás nenašli nepripravených. Súčasná pozícia, okolnosti, ako i mravný stav spoločnosti vyžadujú, aby sme my, intelektuáli, prejavili odvahu, ktorá sa prejavuje až v intenzite sebaopoznávania a sebautvárania. Neopakovateľnosť historických udalostí nás vyzýva k aktivite a bdelosti. Ak politika je oblasťou správy vecí verejných, tak aspoň vrcholní politici, keď sami nepoznajú a nevedia, mali by sa dať poučiť odborníkmi o minulosti a kontextoch minulých čias so súčasnosťou. Ak sa to nedeje, potom sa často stáva, že politické rozhodovanie je „tápanie“ a opakovanie rozličných rozhodnutí v nekonečnom kruhu. Musíme si ako súčasníci uvedomiť, že história je živá a my sme jej živou súčasťou. Ak toto nedoceníme, budeme i naďalej odsúdení k blúdeniu.

Literatúra

- [1] Avenárius, A.: Byzantská kultúra v slovanskom prostredí v VI.-XII. storočí. K problému recepcie a transformácie. Bratislava. Veda 1992.
- [2] Dvorník, F.: Byzantské misie u Slovanů. Praha, Vyšehrad 1970.
- [3] Dvorník, F.: Zrod střední a východní Evropy mezi Byzancií a Římem.

- Praha. Prostor. Knižní klub 2002.
- [4] Dostálová, R.: Byzantská vzdělanost. Praha, Vyšehrad 1990.
- [5] Fedor, M.: Spolupatróni Európy. Ich odkaz na Slovensku. Košice 1990.
- [6] Korec, J.CH.: Cirkev v dejinách Slovenska. Bratislava. Lúč 1994.
- [7] Runciman, St.: Pán Cařihradu. Praha. Edícia Kolumbus MF 1920.
- [8] Solovjov, V.S.: Duchovné základy života, Trnava. SSV 1993.
- [9] Špidlík, T.: Spiritualita křesťanského Východu. Křesťanská akadémia. Rím. Velehrad 1983.
- [10] Zástěrová, B. a kol.: Dějiny Byzance. Praha, Akademia 1992.
- [11] Dějiny lidstva od pravěku k dnešku. 3. sv. Praha, Melantrich 1937.

SUMMARY: HISTORICAL CONTEXT OF SOLUN BROTHERS'S STS. CYRIL AND METHODIUS MISSION. *Even though tradition can have a retardation role in certain periods of historical changes, mainly in case of discontinual process, it is always very important for culture. In our paper we would like to point at the fact that trying to understand Europe as a whole, there is a lack of sufficient evaluation of the important part of European history – the period from the 8th to 10th century when Europe was only formed. This development started undoubtedly in the time after downfall of “central empire” of the Mediterranean – West Roman Empire in the second half of the 5th century. In that time the whole area from the Mediterranean to the Alps, from Greece and Greek islands to the shore of Atlantic became the territory of “nobody” within two or three centuries. These facts are important if we want to understand the mission of Solun brothers, Sts. Cyril and Methodius, and, moreover, they point at another fact: Sts. Cyril and Methodius came to the territory inhabited by Slavs in the time of huge historical changes, and to the territory where then superpowers competed. This remained true up to now. The goals of civilization blocks meet in the territory of present Slovakia.*

VÄZZENIE SV. METODA³

Peter Liba

Katedra kulturológie FF UKF v Nitre

Každá výrazná historická udalosť v našich národných dejinách má vždy svoje vnútorné, domáce, a zároveň aj širšie, európske pozadie. A poznať ono pozadie znamená aj celostnejšie sa priblížiť k podstate tejto udalosti, ku konfliktu či sporu. A tým zreteľnejšie aj k podstate a k pravde doby. Pritom si uvedomujeme, že nie schopní detailne zrekonštruovať historické deje. Máme pritom istú výhodu, ale aj nevýhodu, keď s časovým odstupom a vedomostným nadhľadom meriame už uzavreté deje minulosti, najmä tie, ktoré sú z našej strany, z nášho pohľadu počiatkami našich národných dejín, tesne spojených s dejinami Cirkvi.

Sme na pôde, na ktorej sa uskutočnila krivda a nespravodlivosť, ľudské utrpenie, kde sa skrížili dve rozdielne metódy kristianizácie európskych národov, kde sa stretli dva odlišné spôsoby hlásania Kristovho evanjelia. A toto stretnutie sa udialo v samom vnútri Cirkvi. Toto označenie krivdy, nespravodlivosti a utrpenia pramení z nášho terajšieho slovenského pohľadu, z pohľadu, v ktorom misijné pôsobenie solúnskych bratov medzi starými Slovákami a vtedajšími Slovenmi, považujeme za autentické, nábožensky, kultúrne a morálne za ušľachtilé a dobré, právne za spravodlivé, lebo sv. Cyril a sv. Metod učili Božie slovo chápať v reči ľudu. Nechcem prijať nijaké súčasné etnicko-nacionálne, ani úzko cirkevné, a postaviť sa na stranu latinikov či hlaholikov. Jednostrannosť nás môže zviešť k nepochopeniu a neporozumeniu.

Presuňme sa do 9. storočia našich dejín, do času, keď sa sama Cirkev stávala vazalom svetskej moci (nie podľa práva, ale podľa sily), keď panovnícky rod karolínov prispieval „k ére pokoja a civilizácie“, do času, keď sa rodí a upevňuje stredoveký lénny poriadok a s ním sa vynára závislosť Cirkvi a jej predstavených na svetskej moci veľmožov, keď sa podporuje vzdelávanie, ale keď sa zároveň „romanizuje liturgia a rozvoj kresťanstva“ (Bedouelle, s. 70). Je to obdobie, keď franskí králi disponujú právom menovať pápežov a biskupov, a keď sa aj biskupi správajú často ako svetskí vladári. Tieto spôsoby manipulácie s mocou (svetskou či cirkevnou) sa uplatňovali aj v misijnej činnosti miestne Cirkvi v strednej Európe.

Stredovek – už v čase Veľkej Moravy – videl silu svojho kráľovstva či štátu v rozlohe spravovanej zeme, preto tie výboje franských panovníkov

³ Príspevok vznikol v rámci riešenia projektu VEGA č. 1/0492/08.

smerom na východ, teda na územia obývané Slovanmi, aj našimi predkami. S rozširovaním územia sa, prirodzene, spájala aj misijná činnosť. Toto spojenie meča a slova, trónu a oltára, neprinášalo vždy slávu, požehnanie Cirkvi, ani šíriacemu sa kresťanstvu. Toto si musíme uvedomiť, aby sme správne pochopili nasledujúce udalosti. Aj Metodovo väzenie v Ellwandene bolo dôsledkom nedorozumenia, dôsledkom nesprávne vykladanej kresťanskej misionárskej činnosti a politickej výbojnosti, alebo povedané dnešným slovníkom: úzko vlastníckeho, sebeckého, nesprávneho výkladu „sféry vplyvov“.

Ústrednou myšlienkou nespokojnosti a prehnanej sťažnosti vtedajších franských biskupov – a vtedajších východofranských panovníkov bolo „ustanovenie samostatnej cirkevnej hierarchie pre slovanské kraje kniežat Rastislava, Svätopluka a Kocela“, ktoré územie oni považovali za svoje územie (Lacko, s. 151). Spojili kresťanské misie s politickými nárokmi. Podľa dobových prameňov (napr. *De conversione Bagoarum et Carantanorum*) vtedajšia franská cirkevná hierarchia protestovala napr. proti tzv. barbárskej reči, teda voči staroslovenčine, proti byzantskému obradu, potom proti vysväteniu sv. Metoda v Ríme za panónsko-moravského biskupa (obnova starého biskupského sídla v Sremskej Mitrovici), proti zriadeniu samostatného biskupstva, k tým žalobám sa neskôr pridala aj teologický spor o Duchu svätom, tzv. filioque. Do tohto viac politického a náboženského sporu vstúpili pápeži rímskej kúrie aj preto, že územia našich predkov, územie Veľkej Moravy patrilo priamo pod jurisdikciu Ríma, nie Carihradu ani Soľnohradu, teda do nijakej právomoci Franskej ríše. Uvedomme si pritom vtedajšiu pomalú komunikačnú sieť a štýl života, pomalosť a nedôslednosť podávania informácií, aj obmedzenú právomoc pápeža Hadriana II. a Jána VIII, ktorí videli spor „o Metoda“ očami svätej Cirkvi a vtedajších diplomatických zvyklostí. Nevedeli napr. o vojne Ľudovíta Nemca s Rastislavom roku 869, o vyhnaní franských kňazov z Veľkej Moravy – a nevedeli podrobnosti o ponižujúcom a skrivodlivom súde sv. Metoda v Rezne (Regensburgu), a to za osobnej účasti kráľa Ľudovíta Nemca. Z listov pápeža Jána VIII., adresovaných pasovskému biskupovi Hermanrichovi a freisinskému biskupovi Annovi sa dozvedáme o trýznení a vyšetrovaní brata - biskupa Metoda, aj o jeho žalárovaní. Pápež im vyčíta, že nemali právo „súdiť svojho brata arcibiskupa panónskeho, ustanoveného legáta Apoštolskej stolice k slovanským národom...“, vyčítam im to, že Metodovi bránili vykonávať Božiu službu, otvorene nazýva ich počínanie za svojvoľné, ukrutné, opovážlivé, za „zdivočelé“. Franskí biskupi považovali Metoda „za votrelca“, ktorý marí ich prácu a poslali ho do väzenia na dva a pol roka. Len na príkaz pápeža Jána VIII. s pomocou kniežata Kocela a, hádam,

aj Svätopluka, ktorý sa stal panovníkom po hroznej zrade svojho strýka Rastislava, ktorého takisto v Rezne oslepili a dosúdili do väzenia. Pápež Ján VIII. poslal legáta Pavla z Ankony s veľkými právomocami zasiahnuť proti franským biskupom, ak neposlúchnu a nepustia na slobodu arcibiskupa Metoda. Historik mohol na okraj takých násilných metód poznamenať, že traja biskupi po tomto čine náhle roku 874 zomreli: Adalwin, Harmanrich a Anno. Zajatie, utrpenie a poníženia sv. Metoda, to je najbolestnejší úsek jeho plodného života. Poukazuje však na veľkosť jeho osobnosti (Lacko, s. 155) a zároveň, že „myšlienka samostatnej slovenskej hierarchie, závislej priamo od Ríma a uvedenie slovenskej bohoslužby vedel nielen pracovať, vyjednávať, ale aj trpieť. Tým sa vlastne začleňuje medzi tých vyznávačov a trpiteľov za vieru, ktorí „za pravdu boli zajatí, väznení, ba aj život položili“ (Lacko, s. 155). Opakujem, iba na priamy príkaz pápeža Jána VIII. bol sv. Metod oslobodený a vovedený do svojej arcibiskupskej funkcie. Prevzal celú cirkevnú správu, obnovil školu pre výchovu kňazov a na všetkých hradoch a osadách ustanovil kňazov, ako to spomína autor Žitia sv. Metoda. Pravda, Metodovo misijné poslanie vošlo do druhej fázy plnohodnotnej a plodnej, v ktorej sa dobové politické maniere (tajné i zjavné) nijako neukončili, lebo našli svojho pokračovateľa v proti metodovskom, i protislovenskom ťažení biskupa Vichinga, ktorý nakoniec zradil aj samého Svätopluka.

Jestvuje ponaučenie z našich dejín a z osobného utrpenia sv. Metoda? Prvé ponaučenie, platné aj dnešné misijné dielo Cirkvi je: rešpektovať kultúry národov, ktorým sa odovzdáva Kristovo evanjelium, rešpektovať to, čo dnes nazývame inkulturácia. Druhým ponaučením je skúsenosť, že nikdy neplatí zásada praktizovaná franskými biskupmi: kto má moc, má aj právo, ba dokonca aj pravdu. Zjednotená svetská a duchovná moc Frankov chcela dokázať len „svoju pravdu“, a nie pravdu Cirkvi. Tretie ponaučenie znie: Máme povinnosť očistiť dejiny Cirkvi, ako to žiadal nebohý pápež Ján Pavol II., ale máme aj povinnosť túto očistu viesť do nášho súčasného myslenia a konania. Máme povinnosť vidieť a poznávať dejiny objektívne, nezaujato a spravodlivo a máme v nich spoznávať osoby a postavy dejín v hodnotovom svete, v ktorom oni žili, a nepripisovať im dnešné požiadavky. Máme povinnosť osvojovať si pravdu z dejinných udalostí, ktoré boli rozhraničujúce a mali svoje pozitívne pokračovanie. Ďalší vývin kresťanstva v Európe, najmä II. vatikánsky koncil dali za pravdu svätým solúnskym bratom (nielen vo veci jazyka liturgie a katechézy), predišli stredovekej reformácii, stali sa spolupatrónmi Európy, lebo duchovne formovali nás našu kultúru, zabezpečili duchovnú kontinuitu. Ich dobový zápas s neznalosťou, jednostrannosťou, politickou zákernosťou je

príkladný aj pre dnešnú dobu, príkladná je ich modlitba za nepriateľov Cirkvi i za jej jednotu a kresťanstvo vôbec.

Hlásiť sa k dielu sv. Metoda a sv. Cyrila dokazuje našu duchovnú zrelosť a posilnenie našej národnej identity. Sme predsa prvými a priamymi dedičmi cyrilo-metodského diela, ako to zdôraznil pápež Ján XXIII. Duchovný odkaz sv. Cyrila a Metoda, ako vrazil Ján Pavol II., má byť pravidlom života a vedomým programom každodennej práce, lebo nám dali „dôkaz rozumnej bedlivosti aj tým, že učili trpieť a viedli k vzoru trpiaceho človeka, k Panne Márii“.

Ostaňme verní dedičstvu sv. Cyrila Metoda!

Literatúra

G. Bedouelle: Dejiny Cirkvi. Prešov 2007.

M. Lacko: Sv. Cyrila a sv. Metod. Rím 1990.

M. Kučera: Postavy veľkomoravskej histórie. Bratislava 2005.

Š. Vragaš: Život Konštantína a Metoda. Martin 1991.

L. Ťažký, – L. Zrubec (ed.): Vykopaná pravda. Bratislava 1997.

SUMMARY: ST. METHODIUS IMPRISONMENT. *Already in the period of Great Moravia - Middle Ages considered the power of the kingdom or state to be in the area of the land governed. Frankish bishops of that times thus connected Christian missions with political claims. Frankish bishops believed Methodius to be the „intruder“ thwarting their work and they sent him to prison for two and a half of year. St. Methodius was freed only thanks to pope John VIII's direct command and introduced to his office of an archbishop. Several lessons can be derived from Methodius's suffering. Professing St. Methodius and St. Constantine work proves our spiritual maturity and strenghtening of our national identity.*

**THE EXTENSIVE HAGIOGRAPHY OF ST. CLEMENT OF OHRID BY
THEOPHYLACTUS IN BYZANTINE-ORTHODOX AND ROME-
CATHOLIC LITERARY ENVIRONMENT¹**

Maja Jakimovska-Tošić

Institute of Macedonian Literature,

Ss. Cyril and Methodius University in Skopje, Macedónsko

Since the earliest period, the Balkan area was a fertile soil for upsurge of the Christianity as a spiritual, cultural and social process that initiated the spiritual impulse and has established the cultural standards. This position was enabled because of the actual socio-political surrounding and because of an influence provide mainly by the old Romanian and later by the Byzantine Empire. Today, all the archeological and historical facts talk about the incredible early Christian material culture on the Balkans, especially present in the Ohrid area. During the Moravia mission and before the penetration of the Bulgarian state within the Macedonian territory, it's obviously that in a gradual way the Slavonic-Byzantine and a Christian civilization were built². The present conditions enables to assume that Clement's and Naum's arrival in Ohrid were in a period of early Christianity and when a suitable climate exists for intensifying the new processes in Christianity. These events were the basis for building the assumptions for the actuality of the extensive hagiography of St. Clement of Ohrid by Theophylactus in Byzantine-Orthodox and Rome-Catholic literary environment.

The initial ideas for the Moravia mission were leaded by the holy brothers Cyril and Methodius. They have established a new period within the spiritual and the cultural lives of the Slavonic people. Implementation of the Moravia mission means upholding the Slavonic language and a cultural identity by Byzantine side, little bit later by the Pope's side in Rome retaining the political and the military-strategic character. These actions, right through the Moravia mission and right through the direct interference in the religious confrontations between the Constantinople and Rome, practically demonstrate very expandable results in order to actualize the Slavonic civilization

¹ Príspevok vznikol v rámci riešenia projektu VEGA č. 1/0492/08.

² Блаже Ристовски, Некои прашања околу појавата на христијанството и писменоста кај Словените во Македонија, *Кирил Солунски*, кн. 2, Скопје 1970, 324-325.

awareness³. Afterwards it became an irrefutable and official fact both for Constantinople and for Rome. The creation of the Church Slavonic language in the IXth century was important historical event for Europe. Translating and practicing the Slavonic liturgy has a great meaning and privilege. After the Greek and the Latin language, the Slavonic language was the third European language used for conducting the liturgy and according the medieval view, the language was inaugurated on same way as the gifts provided in the honour of the liturgy⁴. The political tendency in the beginning was the indicator for the missionary action, but at the end it was pushed on the margins of the historical context. The students of the holy brothers have increased their own spiritual-enlightened dignity within the frames of the Moravo - Panonian Archbishopric and a bishop Methodius was signed by the Pope.

In that time, after the departure from the Bulgarian state, Clement arrived in Macedonia. Beside its consequent devotion to the work of Cyril and Methodius, Slavonic literacy and divine service, Clement was also devoted to the religious, political and enlightenment orientation of already reformed Archbishopric of Methodius. In the same time, in Ohrid, within the frames of the Ohrid Literary School, Clement of Ohrid and Naum have created distinctive signs of Christianity and Civilization relayed on the traditional, spiritual and cultural features familiar for this region. Clement's and Naum's activity was treated like an activity of the whole Christianity and also like a renaissance of the civilization of the spiritual events familiar to Ohrid region, with cultural and religious influence. These moments were the most important motives for creating of the Greek extensive hagiography of Theophylactus and they were reflective cult that coincides with the traditional diachronic conglomeration of the Christian way of living in this region. Theophylactus "is justifying" the appearance of the Slavonic alphabet for the purposes of the Christianity. The political dimension of the Moravia mission was not mentioned neither the right of the Slavonic languages to be used equally with the other languages used for conducting the divine service.

Actualization of the general ideological directions of the spiritual traditional complex of the Christianity doesn't generalize the Slavonic cultural consciousness but on the contrary it was reinforcing equally within

³ Илија Велев, Светите Климент и Наум Охридски и нивната улога врз развитокот на словенската цивилизациска свест во Македонија, *Светите Климент и Наум Охридски и придонесот на Охридскиот духовен центар за словенска просвета и култура*, Скопје 1995, 165.

⁴ Петар Хр. Илиевски, *Појава и развој на писмото*, Скопје 2001, 236.

the common civilized system. Actually, the reasons for diffusion of the extensive hagiography of St. Clement of Ohrid by Theophylactus could be founded in the above-mentioned fact. Throughout the diffusion we can identify the relations and connections between the East and the West literacy inheritance emphasizing the oldest past of the Slavonic literacy built on the territory of the Greater Moravia. The presence of the Clement's hagiography in the Letin's environment reflects the complex area for recognizing the oldest Slavonic literacy inheritance.

The extensive hagiography by Theophylactus in Byzantine-Orthodox and Rome-Catholic literary environment signifies an important historical source for the creative work of the Thessalonica brothers Cyril and Methodius, for the Slavonic literacy and for Clement of Ohrid. Although it is a rich source full of information's about the Slavonic literacy and about the first teachers of the Slavs and their supporters; we should distinguish between the historical truth and the legends using the strict textual scientific critic.

About the authorship of this hagiography was discussed within the scientific circles; the work of C. Nihorit⁵ provides convincing evidences about the authorship. According to that rhetorical and high theological erudition, the authorship will be attributed to Theophylactus, a bishop from Ohrid (1078 – 1108). The archbishops from Ohrid have a reason to force the title "Bulgarian" linked to the state occurrences and occurrences within the church. The Tzarigrad Patriarchy was aspiring for abolition of the autocephalous status of the Ohrid Archbishopric. The Byzantine Emperor was assigning the bishops in Ohrid, so they were obliged to implement the Hellenic policy. The bishops were aware of the autocephalous position of the Ohrid Archbishopric based mainly on the foreign character of the Macedonian population. Slavonic people (so called Bulgarians) were mainly loyal to this church, but other nationalities also existed (Vlach, Greeks, Albanians, Moldavians etc.). The cult of the St. Clement was spread between people, and the Slavonic composition of the diocese was one of the most important conditions for the status of the Ohrid Archbishopric as an autocephalous church. In order to reinforce their status of independence, people guided by the bishop Ioan Comnin, a brother of the Emperor Aleksij Comnin, have identified the Ohrid Archbishopric. The first independent Archbishopric Justiniana Prima was founded in Skopje (Skupi) year 535 by the Emperor Justinian the Great. They wrote many hagiographies and liturgies as a contribution to the cult of the holy Clement

⁵K. Nihorit, *Atonskata knižovna tradicia v rasprostranienieto na Kirilo-metodievskite izvori*, *Kirilo-Metodievski studii*, Sofia 1990, kn.7, 112-139.

and Naum of Ohrid and that was their opportunity to become closer to its own faith. Within the extensive hagiography and liturgy dedicated to the St. Clement, Thofilactus have immortalized the First Teachers of the Slavs Saints Cyril and Methodius.

Theophylactus has confirmed the respect towards the creators of Slavonic literacy. There is an assumption that he wasn't against the Slavonic literacy and he doesn't prevent the conduction of the divine service on the Slavic language⁶. Throughout the holy Clement's cult, the archbishops from Ohrid – Greeks by nationality (Theophylactus and Homatian) wanted to protect the integrity of its own diocese. Homatian has lived in a turbulent period, when Byzantine was pressed in the direction of Small Asia (Western Part) not only by the crusaders (conquerors of Tzarigrad -1204) but also by other conquerors, especially the Balkan states (Bulgaria, Serbia, Epirus) who have extended their own power and the power of their churches. Theophylactus has written the hagiographic work with a purpose to glorify the patron from Ohrid in Greek language, which signifies a deliberate tendency, because the divine service was conducted in a Greek language. While writing the extensive hagiography of Clement in Greek language according to the canon of Simeon Metafast and on the basis of the Slavic hagiography (unfamiliar for us) and oral traditions, he was celebrating this holy man according to the regulations of the Byzantine tradition.

The scientific-researching processes have identified the presence of the transcriptions, publications and translations of the Theophylactus hagiography in Byzantine-Orthodox and Rome-Catholic literary environment. The Greek extensive hagiography of the St. Clement according to the newest researches can be found in 9 manuscripts. Its about three completed transcriptions: transcription from Ohrid, i.e. from Moscow but founded in Ohrid by V. I. Grigorovich and brought to Moscow, today can be founded in the State library under №. 113⁷; Vatopedian № 1134⁸, in the collection of XIII – XIV century and manuscript № 2 from the Urbana University library in Illinois⁹.

⁶ Петар Хр. Илиевски, Учество на грчкиот и балканскиот латински во развојот на старословенската деклинација, *Балканолошки лингвистички студии*, Скопје 1988, 99-113.

⁷ phototype published by: И. Снегаров, *Климент Охридски 916-1966*, Sofia 1966, 173-219.

⁸ K. Nihoritis, Rezultati od edno naučno patuvane v Sveta Gora, *Ezik i literatura*, Sofia 1983, 38, № 2, 68-72.

⁹ C. G. Lowe, A Byzantine manuscript of the University Illinois, *Speculum* 13, 1929, 3, 324-328.

The fourth and completed manuscript is placed in the monastery St. Naum and it is the basis for the publications written by M. Gora in Moskopole (1741/2) and for the Vienna's publication written by Pamperij (1802). Today the fourth manuscript is missing. Six of them are fragmented: The Vatican manuscript, № 1409¹⁰ from XII-XIII century; manuscripts of XV century placed in the Iverian monastery library of Aton, № 382; two manuscripts № 280 and № 274 of XVI century from the monastery St. Dionisij of Aton; the manuscript № 43 of XIV century of the Library St. Angelica in Rome¹¹, and manuscript № 83 of XVI century from the People's Assembly in Athens. By analogy to the manuscripts that include the text of the extensive Clement's hagiography; very significant are the old publications with important role in the process of determining the accurate text of the hagiography. Their significance is even larger if we consider that some of them are based on the manuscript that is missing nowadays.

The hagiography is published parallel with the Latin translation made by Lav Alacij in 1665. So far, the opinion was that this publication was based on the Vatican's transcription and that was changed a little bit later by the scientists¹². This fragmented publication was used by I. S. Asemani¹³ in his book for Cyril and Methodius. The book is about Clement from Ohrid as a third Slavic bishop (archbishop). The hagiography and the whole text were published by the monks Grigorij Konstantinidis and Mihail Gora, in the 1742 in Moskopole. This publication was very important because it revealed the existence of the hagiography. It is made according to the old transcriptions placed in the Ohrid monastery libraries. According to this publication, Partenie Zografski was the first translator of the hagiography on the Debar dialect¹⁴.

In Vienna (1802) was published the second publication of the hagiography known as the Vienna's publication or the publication of Pamperej, according to the name of the Greek Armonk Amvrosij Pamperij, who made the publication independently of the Moskopolian hagiography.

¹⁰ Sp. Lambros, Catalogue of the Greek manuscripts on Mount Athos. t.1. Cambridge 1895; t. 2 1900.

¹¹ Iv. Dujčev, Kliment Ohridski i negovoto delo v naučnata knižnina, *Proučvania varhu srednovekovnata balgarska istoria i kultura*, Sofia 1981.

¹² K. Nihoritis, *Atonskata knižovna...*, 115.

¹³ J. S. Assemanus, *Kalendaria Ecclesiae Universae. Tomus V. Kalendaria Ecclesiae Graeco-Moshae*, Romae 1755, 147-149.

¹⁴ Јакимовска-Тошиќ, Маја, Преводот на „Житие свети Климентово“ од Партениј Зографски, *Зборник од Научниот собир: Партениј Зографски - живот и дело (125 години од смртта)*, Скопје 4 април 2001 година, Скопје 2001, 35-43.

The hagiography was not published independently, but as a second part of the book (101-140 pages). V. Kopitar and F. Mikloshich¹⁵ have determined that Pamperij have used a manuscript in that time kept in the monastery "St. Naum". This monastery has funded the publication of Moskopole. The scientific assumptions were that the basis of this publication is the same transcription from the monastery "St. Naum", because both publications are almost identical.

The first scientific publication was completed by F. Mikloshich¹⁶, who used the publication of Moskopole, the publication of Pamperij and the fragments of Alacij. During determination of the Greek text, Mikloshich has written the introduction, has provided the Latin translation and he was the first person who made division of the text to 29 chapters.

In the year 1885, The Greek text was republished by Menshchikov¹⁷ together with the Russian translation, and from that moment the series of publications were wide-spread in the Russian environment: publication by V. A. Bilbasov, publication by N. L. Tunitzki, publication by M. Muretov etc.

The Clement's hagiography was republished in the Min's Patrology¹⁸ parallel with the Latin translation. The first chapters were translated in Latin by I. A. Gintzel¹⁹. From the numerous Bulgarian publications and translations the most significant was the publication by A. Milev²⁰.

The creation and the diffusion of the extensive hagiography in the manuscript tradition and throughout the completed transcriptions have the most of all liturgical significance, and not strictly historical accompanying by outlining all the facts from the relevant epoch. The numerous analyses of the hagiography's content demonstrated its excellent historical value. Many detailed textual analysis conducted by K. Nihoritis broth more conclusions regarding to the hagiographies. They could be divided in two basic groups. The three completed transcripts of the hagiography (Moskowan, Vatopedian and Urbanian) are linked genealogically i.e. they are forming one group.

¹⁵ Miklosich wrote in "Vita s. Clementis", p. V: "Teste Anthimo Gaza, ecclesiae Graecae, quae est Viennae, paracho, Pampereus, Macedo, professor in Valachia, edidit hunc librum e codice monasterii s. Naum ad lacum Achridanum in Macedonia".

¹⁶ Fr. Miklosich, *Vita s. Clementis episkopi Bulgarum*, Graece. Vindobonnae, 1847, 1-34.

¹⁷ A. I. Menqikov, *Materialy dlia istorii pisamen vostočnyh Rimskih i slavanskih*, Moskva 1885, 1-30.

¹⁸ Migne. *Patrologia cursus completus. Series Graeca*. 124, 1864, coll.1194-1240.

¹⁹ J. A. Gintzel, *Geschichte der Slavenapostel Cyrill und Method und der slavischen Liturgie*, Wien 1857, 32-40.

²⁰ Aleksandar Milev, *Grackite žitia na Kliment Ohridski*, Sofia 1966.

The earliest transcript was the transcript of Moscow, which has generated from other early but not preserved Ohrid transcript. The other two completed transcriptions have generated from the same Ohrid transcript (actually from the transcript similar to the one from Moskow). Therefore, we cannot exclude the possibility that Vatopedian transcript has generated directly from the main Ohrid transcript and from the Moscowian transcript, because they are not so much distant according by origin. According to the facts, the Urbanian transcript has generated from the Vatopedian transcript.

The Second group of transcripts has included all the fragmented transcriptions of the hagiography. The Vatican's transcription was the oldest and it was a prototype for producing the Roman transcription and the unknown Atonian. From the indefinite Atonian were derived the Iverian transcription, the two Dionisian transcriptions and one transcription who was used as a conclusion for the Iverian transcription. The transcriptions were very similar one to another.

About the origin of the older published publications, the transcription of Alatzij could be treated as the fourth transcription derived from the general Vatican transcription and Roman transcription. There were assumptions that Vatican and Alatzij transcriptions have had another way to the archetype (second half of the XI century). The publications of Moskopole and publications by Pamperij were different from the other publications; they have generated from the unknown Ohrid manuscript which was the basis for the transcriptions of Moscow and transcriptions of Athens.

Apart of the earlier review, we can conclude that except the presence of the text throughout numerous translations from Greek to Slavic language there are numerous Latin translations of great significance in the process of comparative textual research and the prototypes that are the basis for other transcripts. The diffusion of the text determines the relations and connections between the East and the West literary inheritance emphasizing the oldest past of the Slavonic literacy built on the territory of the Greater Moravia. The presence of the Clement's hagiography within the Latin's environment reflects the complex area of recognizing the oldest Slavonic literary heredity.

What are the reasons for the great popularity of the extensive Clement's hagiography in the entire Slavic world, in the entire transcripts and the Athonic tradition, in all the Latin translations and numerous transcriptions? Beside Roma and Constantinople in the IX and X century, Ohrid was third main center of Christianity in Europe. Literary work of the Saints Cyril and Methodius was always highly valuable. When Constantinople and Rome were

in competition for the Christianity as a religion of the Slavs, actually they were fighting for the church, political and spiritual power over the Balkans and the Middle Europe, the mission of the brothers from Thessalonica was a bridge and a peace-making link between both sharp rivals. As an evidence for the glory of the Moravia missionaries were their creative work and their canonization right after their death. They won the recognition for their contribution among the European people in the year 1985, when Vatican beside Benedict Nursiski formally has pronounced them for patrons of Europe.

Cyril and Methodius have had various successful activities and among of all we can distinguish: Invention of the first Slavonic alphabet, and creation of the Slavonic liturgical and literary language. This historical fact, very important for Constantinople and for Rome wasn't mentioned by Theophylactus within the Clement's hagiography. He was trying to cover up the fact especially in the part of the hagiography when the Methodius students – Clement and Gorazd were discussing with the German Priesthood and maintaining the dogmatic side of the people patronized by the Western church. The hagiography of Methodius has insisted mainly on the right to work among the Slavonic people in Moravia and Panonia and the right to use the Slavonic language while conducting the divine service. The arguments about expounded dogmatism of the Holy Spirit from IX century were not so established, as it was established in the Clement's hagiography by Theophylactus from XI century. The Eastern version "The symbol of the faith" has indicated "The Holy Spirit" descended of "the Holy Son" ("per filium"). Methodius has acknowledged the Eastern version but not the Western version of "The Holy Spirit" descended of "And from the son" ("filioque"). Theophylactus has developed the theory of Fotij pointing out the persistent barrier between the eternal existence and temporary leaving of the Holy Spirit familiar for the XI century. The fragments could be founded in handwritten books related to the Atonian tradition. They were composed of many completed transcripts or fragments related to the polemic works which were composed of the arguments against the Latin's. The accessible part of the hagiography also has polemic features and indicated the fight of The Clement of Ohrid and Gorazd against the supporters of "filioque". Latin publications have included the comments about the above-mentioned features. Leo Alacij's publication has included the comments regarding to the theological polemics introduced within the hagiography against the Western dogmatic, so called "filioque". According to Alacij, Theophylactus was identified as "expeller" and "ehizmatik", because he unrecognized the teaching "filioque" preached by the Western church.

The reasons for fragmented appearances in the hagiography could be founded among the handwritings and the old publications.

The actuality of the hagiography in the Latin environment was determined by the fact derived of the occurrences in Bulgaria and in the Balkans, after the process of baptizing the Duke Boris. In that time, the only unique and contemporary solution for the argument between Rome and Constantinopol regarding to the Bulgarian issue could be founded through the final establishing of the Bulgarian church status as independent and Slavonic church in assistance with students of the Holy Brothers, banished from Moravia. Boris realized that such reorganization could start from the South-West part of Macedonia; in the region Kutmichevitz (named by Theophylactus). In this region the authority of the Tzarigrad Patriarchy was weaker. The Eastern part of the territory was under jurisdiction of the Roman church. The reasons for actualizing these issues could be founded in the process of Clement's hagiography diffusion through the Latin environment in the Middle century. Latin environment was maintaining the influence on this territory. This was especially confirmed through the further shaping of the Ohrid Archbishopric as autocephalous church in the Samoil period. This constant war for historical primacy of the spiritual and political influence over the Balkan region, since the early-Christian period, the work of St. Cyril and Methodius has always served as a bridge for leveling of the confronted interests. The Holy Brothers were pronounced as patrons of Europe at the end of the XX century. Today, the interest for Cyril and Methodius issue is greater than before. Primary, because their apostle work is inexhaustible source for new interpretations and second: because during the interpretation of the small number of sources many significant differences and disagreements have occurred. These reasons evoke new researches in the future.

ZHRNUTIE: EXTENZÍVNA HAGIOGRAFIA THEOPHYLAKTA O SV. KLIMENTOVI OCHRIDSKOM V BYZANSTKO-PRAVOSLÁVNOM A RIMOKATOLÍCKOM PROSTREDÍ. *V tomto príspevku sa rozoberá extenzívna grécka hagiografia Theophylacta o sv. Klimentovi Ochridskému ako významný stredoveký literárny text. Táto biografija obsahuje dôležité fakty o vysokom vzdelaní sv. Cyrila a Metoda, o slovanských literárnych znalostiach o aktivite a talente Sv. Klimenta Ochridského. Práca je vytvorená pod vplyvom všeobecne prijatého kultu o sv. Klimentovi a je výstižná po forme literárnej, duchovnej a umeleckej. Početné slovanské a latinské preklady toho gréckeho textu môžeme*

vnímať ako veľkú výzvu pre porovnávací výskum textu najmä v perspektíve vzťahov medzi východným a západným slovanským literárnym dedičstvom.

Spomínaná hagiografia ešte okrem toho navyše svedčí, že podstatné idey a posolstvá z Moravskej misie získali svoje pokračovanie v ochridskom areály, kde sa vďaka Klimentovi a Naumovi Ochridskému začalo rozvíjať nové obdobie duchovného a kultúrneho života slovanského ľudu prostredníctvom tzv. Ochridskej literárnej školy. Týmto sa zároveň začína aj nová etapa kresťanského spôsobu života v tomto balkánskom regióne.

NIEKTORÉ TEÓRIE A HISTORICKO-SPOLOČENSKÉ PODMIENKY VZNIKU SLOVANSKÉHO PÍSM A PÍSOMNÍCTVA¹

Zvonko Taneski
ÚKM FF UKF v NITRE

Duchovné a kultúrne hodnoty, ktoré sa vytvorili a rozvinuli v Byzancii, nemajú pôvodnú jednostrannú kompatibilitu, ale predstavujú konglomerát viacerých intenzívnych tvorivých javov a sú výsledkom vzťahov a vplyvov niekoľkých tradícií. Civilizačná transformácia, ktorá zachytila slovanské kultúry prostredníctvom byzantského integračného centra, inkorporovala základné ideologické a kultúrne postuláty kresťanského sveta.

Slovanské kmene prichádzali na Balkánsky polostrov od polovice 6. storočia. Prenikali od severu cez Dunaj hlboko na juh až na Peloponéz, miestami tvorili i menšie súvisle obsadené oblasti, takzvané Sklavínie. V bývalých rímskych provinciách Moesia a Trácii sa slovanské kmene spojili s Bulharmi a roku 681 vytvorili prvú Bulharskú ríšu. Vďaka expanzívnej politike chána Kruma (803 – 814) a jeho následníkov, syna Omurtaga (814 – 831) a Omurtagovho vnuka Persiana (836 – 852), sa Bulharsko stalo jedným z najmocnejších štátov vtedajšej Európy. Kristianizácia slovanského sveta neobišla ani Bulharsko, v ktorom sa kresťanstvo presadilo v prvej polovici 9. storočia. Jeho šírenie tu dovtedy postupovalo len obtiažne, nemohlo zapustiť hlbšie korene a dosiahnuť väčšie rozšírenie. Bránil tomu odpor vládnucej triedy, ktorá v ňom videla jednu z foriem byzantskej expanzie.² Chán Boris

¹ Táto štúdia vznikla v rámci projektov VEGA 1/0492/08 a CGA I-08-211-01.

² O priebehu kristianizácie Bulharska sa viedli medzi bulharskými historikmi diskusie. Porovnaj: A. BURMOV: *Protiv buržuazno-idealističeskite stanovišta po vaprosa za načaleto na hristianstvoto v Balgaria prez IX v.* In: *Istoričeski pregled* 10 (1954), č. 2, s. 36-52, E. GEORGIEV: *Po vaprosa za hristianiziraneto na srednovekovna Balgaria.* In: *Istoričeski pregled* 10 (1954), č. 5, s. 82-104., I. SNEGAROV: *Hristianstvoto v Balgaria predi pokrstvaneto na knaz Borisa (865 g.).* In: *Godišnik na duhovnata akademija Sv. Kliment Ohridski*, 5-31 (1955-1956), č. 5, s. 195-220. Podľa V. Vavřinka: „Aj keď je zrejmé, že kresťanstvo hlásené byzantskými misionármi zapustilo v Bulharsku korene ešte pred krstom kniežaťa Borisa a že ho tu môžeme sledovať už od začiatku 9. storočia, predsa sa nedá predpokladať, že by tu mohlo dosiahnuť v tejto dobe väčšie rozšírenie. Je nevyhnutné mať na mysli podstatný rozdiel medzi pôsobením jednotlivých misionárov, čo môže mať za následok obrátenie niektorých jedincov alebo i menších spoločenských skupín, a medzi činnosťami riadnej cirkevnej organizácie vybudované s pomocou a v záujmu vládnucej

(852 – 889) bol prvým bulharským panovníkom, ktorý upustil od pohanského polyteizmu svojich predkov a začal v krajine presadzovať kresťanstvo. Uvedomoval si jeho politickú i kultúrno-ideologickú dimenziu, ktorá otvárala brány do európskeho domu, postaveného mimo „barbarský svet“. Zámienku na slávnostné prijatie kresťanstva poskytla mierová dohoda s Konštantínopolom. Chán bol pokrstený roku 865 a prijal meno Michal po krstnom otcovi, cisárovi Michalovi III. (842 – 867). Treba dodať, že časť bulharskej bojarskej aristokracie s prijatím kresťanstva nesúhlasila a považovala tento krok za ústupok Byzancii. Borisovi sa však podarilo opozíciu odstrániť.

Prijatím kresťanstva zosilnel v krajine aj vplyv Byzancie. Začali sa intenzívnejšie uplatňovať právne normy vytvorené podľa byzantských vzorov, šírila sa byzantská literatúra, umenie, formy byzantskej cirkevnej architektúry. Popri slovanskom jazyku, obohatenom o niektoré protobulharské slová, sa stále častejšie – najmä ako liturgický jazyk – používala gréčtina. Po smrti cára Simeona I (893-927) sa recepcia byzantskej kultúry v 10. storočí uskutočňovala v odlišných podmienkach, pretože spolu s úpadkom mocenských pozícií Bulharska nastáva aj úpadok a oslabenie rozkvetu jeho kultúry. Napriek tomu je práve v tomto období možné sledovať nové prvky mnohotvárnej a rozpornej byzantskej kultúry, ktoré sa začali v bulharskom prostredí prejavovať.³

vrstvy, ktorá jediná a prvá môže dosiahnuť kristianizáciu celej spoločnosti. V Bulharsku sa vládnuca vrstva, ktorá v byzantských misionároch spozorovala nástroj byzantskej expanzie, stavala proti nim prevažne nepriateľsky. Vzbura 52 bojarov proti Borisovi nasvedčuje tomu, že tento odpor trval u časti vládnucej vrstvy ešte i po oficiálnej kristianizácii. Nič nám preto nedáva dôvod predpokladať, že v Bulharsku existovala začiatkom 9. storočia nejaká rozsiahlejšia misijná organizácia, ktorej príslušníci by ušli v dobe Omortagovej počas pronasledovania kresťanstva na Moravu“ Pozri VAVŘÍNEK, Vladimír: *Předcyrilometodějské misie na Velké Moravě*. In: *Slavia*, 32, č. 4, 1963, s. 469-470.

³ AVENARIUS, Alexander: *Ibid*, 1992, s. 155. Čo sa týka byzantsko-bulharských vzťahov pozri viac kapitolu 5 - *Chrystianizacija Bulgarii*, kapitolu 6 - *Dwie misje greckie do krajów slowiańskich i poczatki piśmiennictwa slowiańskiego* a kapitolu 9 - *Schylek stulecja i pierwsze konflikty jezykowe grecko-bulgarskie* v štúdie: WASILEWSKI, Tadeusz: *Bizancjum i Slowianie w IX wieku*. Warszawa: Państwowe wydawnictwo naukowe, 1972, s. 120-172, 211-230, potom tiež AVENARIUS, Alexander: *Byzancia a Bulharsko od polovice 9. storočia do roku 1204*. In: *Byzantská kultúra v slovanskom prostredí v VI.- XII. Storočí (k problému recepcie a transformácie)*. Bratislava: Veda 1992, s. 140-161. Pozri aj heslá: *Vizantiskata literatura prez IX vek* (Hristo Kodov), *Vizantiskoto izkustvo prez IX - X vek* (Kostadinka Paskaleva), *Vizantia* (Ivan Dujčev), *Vizantia i Rim* (Ivan Dujčev), *Vizantia i Slavjanite* (Ivan Dujčev). In: *Kirilometodievska enciklopedia A-Z*. Sofia: BAN 1985, s. 378-438.

Ako je známe, južní Slovania zaujali i ďalšie oblasti juhovýchodnej Európy. Na začiatku 7. storočia si Slovania spolu s Avarmi podmanili takmer celú bývalú rímsku provinciu Dalmácia. Najmocnejším slovanským kmeňom na území Dalmácie boli Chorváti. V 8. storočí sa v susedstve Chorvátov začal formovať zárodok budúceho srbského štátu – Rašský županát. Hranice ranostredovekých štátov Chorvátska a Srbska boli nestabilné a často podliehali zmenám. Chorváti a Srbi mali vo svojom vývoji veľa spoločného i rozdielneho. Spoločný slovanský pôvod Chorvátov a Srbov dokladá najmä jazyk. Ich rozdielny kultúrny vývin poznačila odlišná cirkevná orientácia.⁴ Od prelomu 9. a 10. storočia zosilneli diferencie medzi Chorvátmi, ktorí patrili, tak isto ako Slovinci a Dalmatínci, pod rímsku jurisdikciu, a Srbmi, ktorí boli príslušníkmi byzantskej cirkevnej a kultúrnej sféry. Tieto rozdiely sa prehĺbili „najmä po schizme v roku 1054 a mali vplyv i na novodobý politický vývoj spoločného štátu južných Slovanov, keďže cez jeho územie prechádzala hranica medzi latinskou a byzantskou civilizačnou sférou. Z dalmatínskeho pobrežia síce prenikal do Srbska latinský vplyv, ten však od 13. storočia, keď sa zakladateľom srbskej cirkevnej organizácie stal sv. Sáva, mladší syn srbského kniežata Štefana Nemanji (1159-1195), ustupoval vplyvom byzantským“.⁵ Napriek katolíckej orientácii Chorvátska sa tu v neskoršom období dlho udržali slovanská liturgia a hlaholské písmo, ktoré vtisli jeho kultúre svojbytný ráz.⁶ Pod kontrolou Byzancie zostal nakoniec na Balkáne len Peloponéz, kde roku 1349 vznikol byzantský Morejský despotát so sídlom v meste Mystra blízko starovekej Sparty. V rukách Byzancie zostalo i druhé najvýznamnejšie mesto ríše Solún.

Byzancia mala silný kultúrny, literárny a umelecký vplyv na Slovanov, ale netreba na druhej strane zabudnúť ani skutočnosť vplyvu macedónskych Slovanov na Byzanciu. Slovania, ktorí prišli na Balkán mali nižšiu kultúrnu úroveň a nemali vlastné písmo. Navyše, aj ich náboženský svet sa zakladal

⁴ DANIŠ, M. – MÚČSKA, V. – ŠEVČÍKOVÁ, Z.: *Dejiny európskeho stredoveku*. I. Raný stredovek (Od 5. storočia do polovice 11. storočia). Prešov: Vydavateľstvo Michala Vaška 2006, s. 90-91.

⁵ DOSTALOVÁ, Růžena: *Byzantská vzdelanost*. Praha: Vyšehrad 2003, s. 76.

⁶ O tom pozri viac v zborníku *Glagoljica i hrvatski glagolizam*. Zagreb-Krk: Staroslavenski institut Krčka Biskupija 2004. Tiež in: SAMBUNJAK, S.: *Gramatozofija Konstantina Filozofa Solunskoga. Hipoteza o postanku i značenju glagoljice*. Zagreb, 1998., ČUNČIĆ, M.: *The Oldest Type of Glagolitic Script*. In: *Journal of Croatian studies / Annual Review of the Croatian Academy of America* 36/37, 1995-1996, s. 35-42., ČUNČIĆ, M.: *Internal reconstruction othe glagolitic line system*. In: *Paleoslavica. International Journal for the study of Slavic medieval literature, history, language and ethnology*, 12, 2004, s. 285-299.

na pohanských zvykoch. Ilija Velev predpokladá, že, sa Slovania oboznámili s vyššou kultúrnou úrovňou, ktorá bola na obsadenom území, a uvedomili si potrebu vytvoriť svoju vlastnú kultúru, ktorá by sa prejavila aj prostredníctvom písomných prameňov vo svojom jazyku. Keďže sa to nedarilo dlhší čas, angažovali sa misionári z pôvodného staromacedónskeho obyvateľstva.⁷ Napriek tomu sa vlastné písmo stalo realitou až vďaka solúnskym bratom v roku 863. S činnosťou vytvorenia prvej slovanskej abecedy – hlaholiky a prvého slovanského jazyka – staroslovienčiny sa mohla postupne uskutočniť aj prekladateľská a literárna činnosť.

Oblasťou, kde sa byzantský kultúrny i politický vplyv prejavil najsilnejšie, bol však slovanský svet. Skutočný začiatok byzantskej civilizačnej expanzie do slovanského sveta však predstavuje krátká epizóda byzantskej misie Konštantína a Metoda v druhej polovici 9. storočia. Jej kultúrny odkaz bol prevzatý južnými a východnými Slovanmi. Slovanské písomníctvo sa tak stalo základnou osou ich kultúrneho vývoja, pre ktorých bola charakteristická recepcia byzantských kultúrnych a duchovných hodnôt.⁸

V našom príspevku sa sústreďíme na tú zložku byzantskej kultúry, ktorá je prevažne spojená s písmom a s rozvojom písomníctva. Posnažíme sa na niektorých konkrétnych teóriách o vzniku prvého slovanského písma, ako aj o charaktere byzantsko-slovanských kultúrnych vzťahov, poukázať, že interakcia vedie v konečnom dôsledku po dlhom a intenzívnom období vzájomných kontaktov slovanských národov, k vytváraniu nadnárodnej, v danom prípade mediteránnej slovansko-byzantskej kultúry.⁹ Podľa slov známeho slovenského byzantológa Alexandra Avenaria „možnosti pôsobenia byzantskej kultúry v slovanskom prostredí, charakter a hĺbka pôsobenia záviseli od stavu slovanských spoločností a ich úrovne, determinujúcej

⁷ VELEV, Ilija: *Vizantisko-makedonski kniževni vrski*. Skopje 2005, s. 29.

⁸ *Dějiny Byzance* (napsal autorský kolektiv pod vedením Bohumily Zástěrové). Praha: Academia 1992, s. 18.

⁹ Jeden z prvých bádateľov, ktorý sa venoval týmto vzťahom, je bulharský historik a mediavelista Ivan Dujčev (1907-1986). Porov. jeho rozličné články, vydané v *Medioevo byzantinoslavo I.-III.* Roma 1968-71, a to najmä: *Byzance après Byzance* (Medioevo II. s. 289) o vytváraní nadnárodnej slovansko-byzantskej kultúry. K tomu porov. *La littérature des Slaves méridionaux au XIII siècle et ses rapports avec la littérature byzantine* (III, s. 223 n) a *Slawische Heilige in der byzantinischen Hagiographie* (II, s. 207) o slovanských vplyvoch v byzantskej kultúre.

schopnosti prijímať byzantské impulzy, ale aj od byzantských zámerov a intencií, s ktorými do slovanského prostredia vstupovala“.¹⁰

Po príchode na Balkán tu našli Slovania pôvodne obyvateľstvo Byzancie pokresťančené. Práve kresťanstvo spôsobilo rýchly kontakt medzi Grékmi a Slovanmi, nezávisle od rozdielu v kultúrnej úrovni. Kresťanstvo, ktoré predstavovalo psychologický základ celého kultúrneho, spoločenského a politického života Byzancie, pomohlo v tom, aby rýchlejšie prenikol grécky vplyv a byzantská kultúra medzi Slovanov. Slovanské písomníctvo je jeden z najvýznamnejších výsledkov grécko-slovanskej symbiózy, pretože otvára novú éru v kultúrnom živote všetkých slovanských národov. Toto písomníctvo nachádza svoje korene v byzantskej macedónskej renesancii 9. storočia.¹¹ V každom prípade sa však zdá, že snaha o kristianizáciu spojená s grecizáciou patrí k základným princípom byzantskej politiky voči okolitému slovanskému svetu. Napriek tomu, práve v tomto bode sú bádatelia nejednotní. I. Dujčev a D. Zakythinos uvádzajú, že podľa situácie, ktorá sa vytvorila v neskoršom období na Veľkej Morave, v Bulharsku pred rokom 1018 a v Rusku, bola politika Byzancie voči Slovanom a voči používaniu slovanského jazyka nielen v misijnej, ale aj liturgickej praxi v princípe tolerantná, ba dokonca, že Byzancia sama podporovala vznik národných slovanských kultúr.¹² Opačný názor o byzantskom kultúrnom expanzionizme uvádza I. Ševčenko¹³.

Z predpokladu, že Byzancia podporovala vznik národných slovanských kultúr, sa vyvodzuje, že „aj dielo Konštantína a Metoda vzniklo a bolo podmienené už potrebami Slovanov v Macedónii a vôbec v Grécku“.¹⁴

¹⁰ AVENARIUS, Alexander: *Byzantská kultúra v slovanskom prostredí v VI.- XII. storočí (k problému recepcie a transformácie)*. Bratislava: Veda 1992, s. 15.

¹¹ Pozri o tom tiež: DOSTALOVÁ, Růžena: *Byzantská vzdelanost*. Praha: Vyšehrad 2003, s. 160.

¹² Pozri: DUJČEV, I.: *Il problema delle lingue nazionali nel medioevo e gli Slavi*. Medioevo bizantino-slavo II. Roma 1968, s. 43 n. Jeho veľmi významne dielo je: DUJČEV, Ivan: *Medioevo Bizantino-Slavo*. Roma: Edizioni di storia e letteratura 1971. „Podobne ZAKYTHINOS, D.: *Byzance et les peuples de l' Europe du Sud-Est. La synthèse byzantine*. In: Actes du I. Congrès International des Études Balkaniques et Sud Est Européen III. Sofia 1969, s. 20.

¹³ ŠEVČENKO, I.: *Three paradoxes of the cyrillic methodian Mission*. In: *The Slavic Review* 23, 1964, s. 226 n.

¹⁴ AVENARIUS, Alexander: *Ibid*, s. 43. Pritom ešte A. Avenarius zdôrazňuje to, že „rovnako i širšie teoretické východiskové pozície zástancov tolerantného postoja Byzancie voči slovanským jazykom a tzv. slovanskej liturgii nie sú presvedčivé. Byzancia musela prirodzene tolerovať, že na jej území sa celebruje i v jazykoch iných, než boli tri posvätné jazyky (gréčtina, latinčina, hebrejčina). V rámci Byzantskej ríše existovali totiž

V 40. rokoch 9. storočia sv. Metod Solúnsky bol poslaný spravovať slovanské knežiatstvo v Strimonskej Sklavínie (strumičko-bregalničká oblasť).¹⁵ Tu vytvoril *Zakon sudnyj ljudom* - právnický spis napísaný v slovanskom jazyku, v ktorom hovorili macedónski Slovania, zatiaľ čo písmo, resp. ortografia bola byzantsko-grecká. Slovanské písmo ešte neexistovalo. Komplikovaná situácia spôsobila, že sv. Konštantín-Cyryl sa zapojil ako misionár v kniežatsve svojho brata, a tak pomohol v šírení kresťanstva v slovenskom jazyku a v afirmácii slovanského písomníctva. Pravdepodobne ešte vtedy začali prvé pokusy o používanie „neštruktúrovanej slovanskej abecedy“ na základe byzantsko-greckej, ba aj latinskej ortografie. Môže sa predpokladať, že „ide o prvú podobu cyriliky, ktorá sa dokonštruovala a oficializovala na Preslavskom zjazde v roku 893. Po 10-ročnom posobení vo funkcii správcu koncom roka 855 odišiel do kláštora na Olympe a tam sa stal mníchom“.¹⁶

Moravská misia sa začala na jar roku 863 ako posolstvo s politickou, cirkevnou a kultúrno-osvietenckou úlohou. Moravské knieža Rastislav chcel zjednotiť Slovanov v podunajskej oblasti, ale proti jeho plánu sa postavili ašpirácie franskej ríše. Frankovia sa snažili prostredníctvom kresťanstva o politický prienik na Moravu. Toto bolo aj historickým dôvodom iniciácie byzantskej misie. Morava a Byzancia mali spoločného nepriateľa vo franskom vojenskom partnerovi Bulharsku. Pôvodne sa neúspešne Rastislav obrátil na pápežskú kúriu. Nasledne sa rozhodol požiadať cisára Michala III. o kňazov, ktorí by širili kresťanskú vieru v slovanskom jazyku, aby sa neutralizoval franský vplyv. Výber sv. Cyrila a Metoda viesť misiu na Veľkú Moravu je zdôvodnený tým, že oni boli mimoriadne vzdelaní ľudia (svoje vzdelanie dostali v byzantskom sídle Konštantínopole, blízko najvyšších spoločenských, politických, vedeckých a kultúrnych a duchovných kruhov) a pochádzali zo Solúna. V tom období v meste Solún žil veľký počet Slovanov a spolu s gréckym jazykom sa ich jazyk stal hovorovým jazykom Solúnčanom. Svätí bratia neboli Slovania, ale pravdepodobne boli potomkami starého pôvodného macedónskeho obyvateľstva, ktoré ovládalo slovanský jazyk. Preto aj cisár použil ich ako sprostredkovateľov, ktorí mali presadiť jeho politickú vôľu medzi Slovanmi. Navyše Sv. Metod a Konštantín-Cyryl Solúnsky boli predovšetkým

jazyky s dávnou kultúrnou tradíciou, v ktorých sa začalo celebroidovať už v dobách ranokresťanských“ (Ibid, s. 44).

¹⁵ O tom pozri aj: *Dějiny Byzance* (napsal autorský kolektiv pod vedením Bohumily Zástěrové). Praha: Academia 1992, s. 143.

¹⁶ VELEV, Ilija: *Vizantisko-makedonski kniževni vrski*, s. 38.

byzantskí misionári, ktorí vyrástli vo vysokopostavenej byzantskej spoločenskej hierarchii.¹⁷

Ohľadom lingvistickej (jazykovednej) otázky cyrilo-metodského posolstva, respektíve o pôvode staroslovienčiny, boli vyslovené viaceré teórie. V prvej polovici 19. storočia vznikla tzv. *moravská teória*. Zakladá sa na téze, že jazykovým základom staroslovienčiny bol jazyk moravských Slovanov. Čoskoro ju vystriedala tzv. *panónska teória* (B. Kopitár, Fr. Miklošič), podľa ktorej staroslovienčina vznikla na báze jazyka panónskych Slovanov, t. j. dnešných Slovincov.¹⁸ Podľa slov A. V. Isačenka tvrdil to neskôr aj slovinský historik Fr. Kos, ktorý ešte r. 1885 vyhlásil, že v 9. storočí sa hovorilo po slovinsky aj na dnešnom Slovensku a v juhovýchodnej časti Moravy. V tejto myšlienke pokračoval neskôr aj Milko Kos tým, že preňho slovanskí obyvatelia Panónie boli Slovinci a používal termín *velká Karantánia*. Práve v tom smere sa pokúšal aj „Slovinec Grafenauer vysvetľovať zrejme západoslovanské jazykové fakty ako *slovinské* panonizmy. Skrátka, zdá sa, že mnohí slovinskí vedci nechcú brať na vedomie závažné argumenty iných bádateľov a často nepokladajú ani za potrebné polemizovať s nimi¹⁹. Isačenko poukázal na fakt, že o nejakom bližšom vzťahu medzi Koruntáncami a Panóniou nevieme nič. Isačenko zároveň zdôraznil, že vtedajšia téza o *slovinskosti* Panónie je tak isto neprijateľná, ako bola neprijateľná a úspešne vyvrátená Kopitarova a Miklosichova teória o slovinskosti Panónie a slovinskosti staroslovienčiny.²⁰ V každom prípade však práce solúnskych bratov boli po súčasnosť všestranne aktualizované, nadšene pozitívne hodnotené, ich uctievanie oživené a opätovne zaradené do cirkevného života v Slovinsku.²¹ Avšak oveľa silnejšie a miestami aj presvedčivejšie ako *slovinská* teória o pôvode staroslovienčiny je presadzovaná

¹⁷ Pozri: VELEV, Ilija: Ibid, s. 39, 210.

¹⁸ Pozri napr.: Miklošičev zborník. Kulturni forum Maribor (a SDS), 1991., ZLATANOVA, R.: *Panonska hipoteza*. In: Kirilo-Methodievska enciklopedia, tom III, Sofia: BAN (2003), s. 69-83, KURKANA, L. V.: *Panonskaja problematika v trudah V. Oblaka*. In: Obdobja 17, Ljubljana 1998, s. 13-21.

¹⁹ ISAČENKO, A. V.: *Začiatky vzdelanosti vo veľkomoravskej ríši*. Turčiansky Sv. Martin: Matica slovenská 1948, s. 19-20.

²⁰ ISAČENKO, A. V.: Ibid, s. 25. Pozri aj samotné práce Milka Kosa: *Gradiva za zgodovino Slovencev*. Ljubljana 1938, *Zgodovina Slovencev od naselitve do petnajstega stoletja*. Ljubljana 1933, 1953.

²¹ Pozri viac: OROŽEN, Martina: *Ďalekosiahly význam misie sv. bratov, Konštantína a Metoda, pre vývoj slovinského spisovného jazyka a slovinského národného povedomia*. In: Cyril a Metod – Slovensko a Európa. Zborník z medzinárodnej vedeckej konferencie. Trnava: UCM 2007, s. 41-50.

(prevažne zo strany mnohých bulharských vedcov) tzv. „bulharská“ teória, ktorá v konečnom dôsledku hovorí čím menej o „staroslovienskom“ a čím viac o tzv. *starobulharskom* jazyku.²²

V súčasnej svetovej slavistike sa prijíma teória, ktorá za živý jazykový základ starosloviensčiny pokladá macedónske nárečie Slovanov z okolia Solúna, resp. ich kultúrny dialekt. Prvý s touto teóriou prišiel J. Dobrovský, ktorého nasledovali P. J. Šafárik, A. Hr. Vostokov, koncom 19. storočia aj komparatívnou analýzou V. Jagič, terénnymi dialektologickými výskumami jeho žiak V. Oblak, potom František V. Mareš a iní²³. Tú vo juhovýchodnom

²² Pozri napr.: LEKOV, I. – MIRCEV, K.: *Starobalgarski ezik*. Sofia 1949; DURIDANOV, Ivan: *Gramatika na starobalgarskija ezik*. Sofia 1991; ROMANSKI, S.: *Starobalgarski ezik v obrazci*. Sofia 1945; STOJANOV, Stojan – JANAKIEV, Miroslav: *Starobalgarski ezik. Tekstove i rečnik*. Sofia: Nauka i izkustvo 1960; DOBREV, I.: *Starobalgarska gramatika. Teorija na osnovite*. Sofia 1982; MIRCEV, Kiril: *Starobalgarski ezik – kratak gramaticen ocerk*. Sofia: Nauka i izkustvo 1972; MIRCEV, K.: *Konstantin-Kiril, sazdatel na starobalgarskija knižoven ezik*. In: Taržestvena sesia za 1100-godišninata na slavjanskata pismenost (863-1963). Dokladi i materijali. Sofia 1965, s. 67-76; DURIDANOV, I.: *Starobalgarskijat ezik kato knižoven i naroden v arealen aspekt*. In: *Palaeobulgarica*, 3, 1979, č. 2, s. 2-22; GALABOV, I.: *Starobalgarski ezik s uvod v slavjanskoto ezikoznanie*. Sofia 1984; *Starobalgarski rečnik. Vstapitelen tom*. Red.: D. Ivanova-Mirčeva. Sofia 1984; MINČEVA, A.: *Starobalgarskiot ezik v svetlinata na balkanistikata*. Sofia 1987; DOGRAMADŽIEVA, Ekaterina: *Starobalgarski ezik*. In: Kirilo-metodievskia enciklopedija, Tom 3. Sofia: BAN 2003, s. 743-746.

²³ Pozri napr. DOBROVSKÝ, J.: *Glagolitica*. Prag, 1807., OBLAK, V.: *Macedonische Studien*, Wien 1896, 3., MAREŠ, F. V.: *Cyrilometodějská tradice a slavistika*. Praha: Torst, 2000. V tom dôsledku treba ešte doplniť, že sa Pavol Jozef Šafárik usiloval, medzi ostatným, tvrdiť, že „základ staroslovienského jazyka je solunský macedónsky dialekt. Šafárika môžeme považovať za prvého skutočného českého a slovenského znalca macedónskej histórie, písomníctva a jazyka“. In: DOROVSKÝ, Ivan: *Kirilometodievskata tradicija vo češkata i vo slovačkata literatura*. Pogovor kon izdaniето – Klanica, Z.: Tajnata na grobot na Sv. Metodij. Brno / Boskovice, 2008, s. 116.

O vzniku, pôvodu a symbolickej či významovej hodnote hlaholských znakov existuje tiež pomerne bohatá literatúra z oblasti paleoslavistiky, vydávaná od konca 18. storočia až po súčasnosť. Pozri napr.: VAJS, J.: *Rukovět hlaholské paleografie. Uvedení do knižního písma hlaholského*. Praha 1932, BODJANSKIJ, O. M.: *O vremeni proišoždenia slavjanskijh pismen*. Moskva 1855, KARPENKO, L. B.: *Sveštenaja azbuka Kirilla*. Samara 2000, JONČEV, V.: *Azbukata ot Pliska, kirilicata i glagolicata*. Sofia 1997, TÓTH, I.: *Svete brakja Konstantin-Kiril i Metodij*. Sofia 2002, WÓJTOWICZ, M.: *Poczatki písma slowiańskiego*. Poznań 2000, ILČEV, P.: *Konstantin-kirilovata azbuka i vizantijskoto pismo*. In: *Izsledvania po Kirilometodievistika*. Sofia 1985, s. 61-95, ILČEV, P.: *Strukturni principi na glagoličeskata grafika*. In: *Paleobulgarica* IV, č. 2, 1980, VRANA, J.: *Postanak i evolucija glagoljice*. In: *Slavia* 56, 1987, s. 34-49, ECKHARDT, Th.: *Napomene o grafičkoj strukturi*

slovanskom svete našlo slovanské písmo úrodnú pôdu. Dejiny chceli, aby sa Macedónia stála vlasťou slovanského písma a v podmienkach adaptácie splnila funkciu spojovacieho článku medzi slovanským svetom a byzantskou civilizáciou. A. V. Isačenko predpokladá, že „macedónski Slovania, žijúci v kultúrnej sfére Byzantskej ríše v tesnom styku s Grékmi, neboli počas účinkovania Konštantína a Metoda pohanmi. Je teda viac ako pravdepodobné, že počúvali výklad kresťanskej viery vo svojej vlastnej reči, a to, pochopiteľne, nie až od zavedenia cirkevnoslovanského jazyka ako liturgického, ale ešte pred zostavením tohto liturgického jazyka geniálnym činom Konštantína - Filozofa. Táto úvaha je predbežne len teoretická. Ale keď uvážime, že obyvateľstvo mesta Solúna bolo dvojjazyčné (*Víta Methodii* hovorí o tomto: *vy bo jesta Seluňania, da Seluňane vsi čisto slověnsky besědujotb*), že teda styk medzi slovanským a gréckym obyvateľstvom v tejto krajine bol veľmi čulý, môžeme predpokladať, že aspoň Slovania z okolia Solúna (a pravdepodobne z okolia iných väčších miest a osád) už dávnejšie boli v styku s kresťanstvom a túto vieru aj prijali“.²⁴ Ak súhlasíme so stanoviskom, že „macedónski Slovania boli pokrstení po predbežnom poučení vo svojej vlastnej reči – a tento predpoklad je vzhľadom na všeobecnú prax misionárstva opodstatnený – musíme sa poobzerať po stopách tohto prvého, predliterárneho užívania slovančiny pre kresťansko-náboženské ciele“.²⁵

Tieto úvahy je ešte dobre doplniť aj názorom, že „súkromné a pomerne skromné boli totiž začiatkové úsilia upraviť reč byzantských (macedónskych) Slovanov pre preklady úryvkov z biblických textoch, modlitieb a pod., určených pre pôsobenie medzi Slovanmi. Takéto preklady nemuseli byť najprv ani zapisované a ich úprava, zamyšlaná, ako to môžeme vidieť na staroslovenčine, pre gréckych Slovanov, bola potom postupne

glagoljice. In: Radovi Staroslovenskog instituta, knjiga 2, 1955, s. 59-91, *Azbuka*. In: Versuch einer Einführung in das Studium der slavischen Paläographie, Wien – Köln 1989, ŠTEFANIČ, V.: *Prvobitno slovensko pismo i najstarata glagolska epigrafika*. In: Slovenska pismenost, 1050-godišnja od smrtta na Kliment Ohridski, Ohrid 1966, s. 13-30, pôrov. tiež in: Slovo 18-19, 1969, s. 7-40, ILIEVSKI, P. Hr.: *Pojava i razvoj na pismoto so poseben osvrt kon početocite na slovenskata pismenost*. Skopje 2006, MIKLAS, H.: *Following the Trace of Constantines Glagolica*. In: Palaeobulgarica XXXI, č. 1, 2007, s. 3-26, LUKOVINY, E.: *Byzantské symbolické myslenie a písmo. K pôvodu hlaholských znakov*. In: Byzantino-slovaca II, Bratislava 2008, s. 145-161 atď.

²⁴ ISAČENKO, A. V.: *Katachéza v ľudovej reči u macedónskych Slovanov*. In: *Začiatky vzdelanosti vo veľkomoravskej ríši*. Turčiansky Sv. Martin: Matica slovenská 1948, s. 26.

²⁵ ISAČENKO, A. V.: *Ibid*, s. 27.

zdokonalovaná“.²⁶ Vzťahy macedónskeho písomníctva s byzantskými textami boli neobmedzené, a v porovnaní s ostatnými južnoslovanskými literárnymi pamiatkami dostávali aj status vzájomného vývinu.

Na rozdiel od tých slovanských uzemí, ktoré boli objektom prevažne západných kresťanských misií, Macedónia je tradične zapojená do sféry byzantských vplyvov a stáva sa oblasťou, ktorá získala medzi Slovanmi najväčšie zásluhy o zachovanie a rozvíjanie cyrilo-metodského dedičstva. Historické kontexty z polovice 9. storočia umožnili to, aby sa šírenie slovanského civilizačného vedomia aktivovalo na macedónskom území prostredníctvom foriem kristianizácie a osvietenectva. Byzantský politický záujem presmeroval túto tendenciu do Moravsko-panonského kniežatstva pomocou diplomatickej Moravskej misie. Je nesporné to, že misia mala predovšetkým politický a vojensko-strategický charakter, ktorý bol vyvolaný „antagonizmom medzi dvoma spojeneckými blokmi: Frankami a Bulharmi oproti Byzanticom a Moravanom“.²⁷ Avšak do popredia sa pritom dostali osvietenecké a nábožensko-politické manifestácie z cyrilometodskej misijnej činnosti, ktoré na začiatku predstavovali iba diplomatický podklad pre realizáciu prvotnej tendencie.²⁸ Po vyhnaní cyrilometodských žiakov z Moravy nastúpil návrat realizácie základných vžitých ideí z moravskej misie (napr. ochrana hlaholiky) naspäť k jej pôvodu – Macedónia. Sv. Kliment Ochridský našiel vtedy svoje biskupstvo spravované z vtedajšieho bulharského štátu a pridržiujúc sa svätého kanónu uznal príslušnosť bulharskej štátnej moci, ale neuznal príslušnosť už k existujúcej bulharskej cirkevnej hierarchii.²⁹ Vtedajší bulharský vládca Simeon I, ktorý srdečne a s radosťou prijal Metodových žiakov, „musel dosiahnuť politickú niveláciu s protobulharskou aristokraciou vo vnútri štátu a v tom istom čase udržať stabilné politické vzťahy

²⁶ KURZ, Josef: *Význam činnosti slovanských apoštolů Cyrila a Metoděje v dějinách slovanské kultury*. In: *Slavia*, 32, č. 3, 1963, s. 317.

²⁷ Pozri: RISTOVSKI, Blaže: *Portreti i procesi*, kn. 1, Skopje 1989, s. 22-26. Tento autor vyzdvihuje presvedčivo tézu o tom, že „v Macedónii, pred Moravskou misiou a pred rozšírením bulharského štátu v týchto oblastiach, sa postupne rozvíjala slovansko-byzantská a navyše kresťanská civilizácia a kultúra“ (RISTOVSKI, Blaže: *Nekoi prašanja okolu pojavata na hristijanstvoto i pismenosta kaj Slovenite vo Makedonija*. In: Kiril Solunski, kn. 2, Skopje: MANU 1970, s. 324-325.

²⁸ Pozri viac: OSTROGORSKI, G.: *Moravska misija i Vizantija*. In: *Vizantija i Sloveni*. Beograd 1970, s. 59.

²⁹ RISTOVSKI, Blaže: *Kon prašanjeto za pričinite za vrakanje na Kliment Ohridski od bugarskata prestolnina vo Makedonija*. In: *Kliment Ohridski i ulogata na Ohridskata kniževna škola vo razvitokot na slovenskata prosveta*. Skopje: MANU 1989, s. 348-349.

z Byzanciou a duchovné vzťahy s Konštantinopolom. Kompromis bol orientovaný k použitiu ortografického systému pri kodifikácii oficiálneho slovanského písma. Hlaholská abeceda sa nebrala do úvahy, lebo bola vytvorená pre potrebu moravskej misie, preto sa zoberalo do úvahy bývalé použitie neštruktúrovanej formy cyriliky, ktorá bola veľmi blízka k gréckemu písmu v slovanskej oblasti pod správou sv. Metoda ešte v období pred moravskou misiou. Takéto kompromisné ortografické riešenie nenašlo odobrenie u sv. Klimenta i sv. Nauma, pretože protirečilo principiálnych ideám Moravskej misie, ktoré oni považovali za sväté a nemeniteľné. Toto bolo aj dôvodom k verejnej rozprave o ortografickej otázke v slovanskom písomníctve v Simeonovom štáte ako príprava na Preslavský zjazd. V tejto polemickej situácii vznikol aj traktát *O písmenách* Černorizca Chrabra³⁰. Na Preslavskom zjazde v roku 893 bolo definitívne vyriešené zanechať kontinuitu slovanského písomníctva, čo znamená, že „sv. Kliment a sv. Naum prehrali filologickú konfrontáciu v štáte cára Simeona I“.³¹ K tomu ešte nadväzoval aj nový poriadok štatusu svätiklimentového slovanského biskupstva, ktorý sa objavil ako výsledok jeho pripojenia do bulharskej diecézy, ktorá sa vtedy zmenila na patriarchiu. S týmto rozhodnutím nesúhlasil sv. Kliment, ktorý sa preto vzdal pred bulharským vládcom biskupského úradu.³² Pravdepodobne na tomto stretnutí došlo ku kompromisu o tom, aby sv. Kliment zostal biskupom a aby jeho eparchia dostala istú autonómiu. Autonómny štatus mal tiež jeho nástupca – Ochridské archibiskupstvo (ktoré si zachovalo svoju samostatnosť až do roku 1767), ktorý sa zvyrazňoval aj vo vzťahu ku Konštantínopolskej patriarchii. Toto bol aj základný dôvod, aby sa sv. Kliment a Naum izolovali v Macedónii, formujúc tak Ochridské literárne centrum v tradíciách pôvodných ideí z moravskej misie.³³ Ochridské literárne centrum sa profilovalo

³⁰ VELEV, Ilija: *Proniknuvanja na tradicijata i kontinuitetot*. Skopje: Institut za makedonska literatura 2000, s. 38.

³¹ O tom pozri tiež: VONDRAK, V.: *Studie z oboru cirkevněslovanského písemnictví*. Praha 1903, s. 124, ILIEVSKI, Petar Hr.: *Svetila nezaodni (Slovenskite prvoučiteli i nivnite učenici)*. Skopje 1999, s. 91, 181-182.

³² O tom pozri viac v texte srbského medievalistu: DRAGOJLOVIĆ, Dragoljub: *Žitija Klimenta Ohridskog u svetlosti grčkog klera*. In: Kliment Ohridski i ulogata na Ohridskata kniževna škola vo razvitokot na slovenskata prosveta. Skopje: MANU 1989, s. 258.

³³ Klimentové úsilie o organizáciu Ochridského literárneho centra sú viditeľné až do dnešných dní. „Pokiaľ Pliska (sídlo prvej bulharskej ríše, m. p.) predstavuje dnes iba jednu archeologickú lokalitu a z Preslavu ledva zostali zhromaždené zrúcaniny, Ochrid pokračuje v zachovaní pamiatok z historických období pomocou početných pozostatkov z týchto

s vlastným rozvojovým statusom a s typickými charakteristikami, ktoré sa odlišovali od tých z Preslavského centra a stredovekej bulharskej literárnej tradície.³⁴ Tvorivé výsledky naznačili korene jasnej diferenciacie medzi historickým vývinom písomníctva a literatúry v Macedónii a v Bulharsku.³⁵ Napriek tomu, že isté kontakty medzi Klimentom a Naumom z jednej strany a literárnych tvorcov z Preslavského literárneho centra (napr. Konštantín Preslavský) nesporne existovali.³⁶ Činnosť cyrilometodských žiakov však aj v Ochridskom aj v Preslavskom centre bola úzko spojená s cirkvou a mala za cieľ kristianizáciu Slovanov. Ide teda o rovnaký cieľ, ktorý stanovili ich učители. Tieto ciele už zďaleka prekonal iba cirkevné potreby a stali sa základom slovanskej kultúry, ktorá Slovanom otvorila novú epochu a zapojila ich do európskeho kultúrneho spoločenstva.

Podľa Jozefa Kurza slovanský písomný jazyk upravený Konštantínom „nemal byť celonárodný spisovný jazyk, ale len oficiálny jazyk písomníctva, jazyk náboženského cirkevného kultu, jazyk nie spisovný, ale len písomný, obmedzený na istý okruh osôb pre túto úlohu vybraných a vzdelaných. Nemusel to byť jazyk s jazykom ľudu totožný, postačilo, že mu bol blízky. Konštantín založil svoju prácu na dôkladnej znalosti fonetických a morfológických vlastností podkladového jazyka a dôkladne upravil pre jeho funkcie. K úprave dochádzalo predovšetkým po stránke lexikálnej a frazeologickej a ďalej syntaktickej, pretože bolo nutné, okrem v duchu slovanského jazyka, dotvoriť prostriedky k vyjadrovaniu obtiažnych gréckych väzieb a fráz. Boli vytvorené také isté normy, napr. v zmysle zovšeobecnení tých alebo oných foriem a väzieb. Vplyv grécky na formovanie najstaršieho písomného slovanského jazyka sa síce uplatňoval po nejednej stránke, ale väčšinou nedochádzalo k otrockému napodobneniu gréckych vzorov. Tento vplyv sa skôr uplatňoval tak, že boli zovšeobecňované formy alebo väzby z hľadiska slovanského síce možné a prípustné, ale predsa len v živej slovančine menej rozšírené. Treba ešte podotknúť, že prvé preklady mali hneď od začiatku účel širší, že nemali slúžiť len lokálnym záujmom, ale všetkým Slovanom, predovšetkým rôznym národnostiam a kmeňom Veľkomoravskej ríše, ale tiež

čas“ (ILIEVSKI, Petar Hr.: *Svetila nezaodni - Slovenskite prvoučiteli i nivnite učenici*. Skopje 1999, s. 173).

³⁴ O tom pozri tiež: *Dějiny Byzance* (napsal autorský kolektiv pod vedením Bohumily Zástěrové). Praha: Academia 1992, s. 343.

³⁵ VELEV, Ilija: *Proniknuvanja na tradicijata i kontinuitetot*. Skopje: Institut za makedonska literatura 2000, s. 53.

³⁶ STANČEV, K. – POPOV, G.: *Kliment Ohridski. Život i tvorčestvo*. Sofia 1988, s. 112-119.

i Slovanom ďalších vetiev, ako sa to vskutku ukázalo hneď v priebehu prvej fáze činnosti solúnskych bratov, keď ich dielo preniklo nielen k Čechom a Slovákom, ale predsa čiastočne i k Lužickým Srbom a k Poliakom, ďalej k Slovincom a rýchlo potom aj k Chorvátom i k Bulharom³⁷. Týmto sa ukazuje, že komplex byzantských javov či elementov, ktoré sa dostávali do slovanského prostredia veľmi úzko súvisí s celkovým byzantským ideologickým konceptom danej doby. Pritom sa však ešte musí zdôrazniť aj skutočnosť, že byzantský duchovný priestor bol hlboko preniknutý symbolikou, čo spôsobilo to, že vo „vzťahu jazyk-písmo v byzantskej literatúre z ontologického pohľadu nebol venovaný žiaden text. Preto je ten vzťah len hypotetickou konštrukciou“³⁸.

Na záver by sa mohli iba zosumarizovať podstatné postuláty zo skúmanej problematiky. Tie spočívajú najmä v tom, že byzantská misia mala na Veľkej Morave široké pole pôsobenia v oblasti formovania duchovnej kresťanskej kultúry, ako aj cirkevnej a politickej nezávislosti a samostatnosti veľkomoravských Slovanov. Po páde Byzantskej ríše vykročili slovanské národy každý svojou cestou, ktorá ich v základných líniách oddaluje od stredovekej kultúrnej tradície, avšak zachováva silné a večne živé duchovné reminiscencie. Je to viditeľné najmä v cyrilometodskom dedičstve, keďže kristianizácia slovanských národov je dielom, ktoré sa tradične spája s cyrilometodskou problematikou a ktoré tvorí dlhý a zložitý proces.³⁹

³⁷ KURZ, Josef: *Význam činnosti slovanských apoštolů Cyrila a Metoděje v dějinách slovanské kultury*. In: *Slavia*, 32, č. 3, 1963, s. 320-321. Pozri tiež: DVORNÍK, František: *Cyrilometodějské dědičství v Chorvátsku, v Bulharsku a v Srbsku*. In: *Byzantské misie u Slovanů*. Praha: Nakladatelství Výchhrad 1970, s. 237-263. Čo sa týka prekladov, nad ktorými sa pozostavuje J. Kurz, ide o prvé slovanské preklady, ktoré boli v jazyku macedónskych Slovanov. V. Jagič ešte v roku 1902, „*Zur Entstehungsgeschichte der kirchensl. Spr.*“, *Denkschriften d. Kaiserl. Akad.*... 47, poukázal na konkrétne fakty, ktoré odkrývajú skutočnosť, že prvé slovanské preklady boli v južnomacedónskom nárečí. Napokon, aj v súčasnom macedónskom jazyku sa vyskytuje okolo tisíc slov gréckeho pôvodu. Niektoré z nich boli prijaté ešte v ránej fáze formovania súčasného macedónskeho jazyka. Pozri aj príklady: ILIEVSKI, Petar Hr: *Svetila nezaodni (Slovenskíte prvoučíteli i nivnite učenic)*. Skopje 1999, s. 166. Aj slovančina zároveň ovplyvnila novogrécky jazyk síce v menšom rozsahu. Pozri *Ibid*, s. 167.

³⁸ LUKOVINY, Luboš: *Byzantské symbolické myšlení a písmo. K pôvodu hlaholských znakov*. In: *Byzantino-slovaca II*, Bratislava, 2008, s. 149.

³⁹ Pozri viac: KADLEC, Jaroslav: *Byzantské křesťanství u slovanských národů*. Praha: Bohuslav Rupp 1946, PUCKO, Vasilij: *Počátky křesťanského umění u Slovanů*. In: Jubilejní sborník k 1100. výročí smrti sv. Metoděje arcibiskupa Velké Moravy. Praha: Pravoslavná církev v ČSSR 1985, s. 199-235.

V prípade vzniku staroslovienského jazyka išlo v prvom rade o vzdelávanie a kultúrnu činnosť v najširšom zmysle v jazyku zrozumiteľnom ľudu. Ortografický systém, ktorý zostavil Konštantín Filozof pre potreby slovienského písomníctva, vynikajúco vystihol špecifickosť hlások staroslovienského jazyka (nosové a redukované hlásky a iné). Abeceda mala 38 znakov, väčšina grafém vychádza z malej gréckej abecedy. Staroslovienčina z okolia Solúna sa však pod vplyvom domáceho jazykového a kultúrneho prostredia menila do podoby „staroslovienčiny veľkomoravského etnika, postupne sa rozvíjala žánrovo a štylisticky, ba šírila sa aj na susedné slovanské teritóriá. Prienik staroslovienčiny k iným Slovanom bol možný najmä preto, že v tom čase ešte neboli výraznejšie rozdiely medzi jednotlivými slovanskými jazykmi, a teda aj iní Slovania mohli starosloviensky jazyk pokladať za literárnu či knižnú podobu svojho domáceho kultúrneho jazyka“.⁴⁰ Na jeho modelovanie mali potom podiel niektoré domáce morfológické a lexikálne prostriedky a v dôsledku pôsobenia špecifických staroslovienských foneticko-fonologických procesov sa uskutočňovali zmeny aj vo formálnej stránke slov. To nám napokon svedčí tiež o tom, že „ako náhle slovanské národy dosiahli vo svojom spoločenskom, ekonomickom a politickom vývoji vyššiu úroveň, stávali sa aktívnymi receptormi byzantskej kultúry a stále viac spoluurčovali charakter byzantského pôsobenia vo svojom prostredí. To malo ďalekosiahle následky nielen pre vývoj v slovanských oblastiach, ale v konečnom dôsledku i pre osudy samej byzantskej kultúry a civilizácie. Zároveň sa tu prejavuje pôsobenie byzantského a gréckeho jazykového a civilizačného vplyvu na slovanské prostredie“.⁴¹ Staroslovienčina prinesená solúnskymi bratmi obsahovala teda mnohé byzantské prvky, to však medzi Slovanmi aj na Veľkej Morave nebránilo jej rozšíreniu a uplatneniu sa vo viacerých dôležitých funkciách. Staroslovienčina predstavujúca poslednú etapu praslovančiny pred jej rozpadom na jednotlivé makrodialekty bola v podstate zrozumiteľná všetkým Slovanom. Je to dôkaz, že cyrilometodská misia vystupuje ako prostredník a katalyzátor rôznych kultúrnych impulzov a vo svojom sprostredkujúcom poslaní sa nezastavila pred žiadnymi geografickými, kultúrnymi ani časovými kategóriami.

⁴⁰ HABOVŠTIAKOVÁ, Katarína – KROŠLÁKOVÁ, Ema: *Z tvorby solúnskych bratov a ich žiakov*. Trnava: Spolok svätého Vojtecha 1993, s. 16. Pozri tiež: KROŠLÁKOVÁ, Ema: *Kapitoly z frazeológie a veľkomoravskej problematiky* (Výber z prác). Nitra: UKF 2003, s. 122-153.

⁴¹ *Dějiny Byzance* (napsal autorský kolektiv pod vedením Bohumily Zástěrové). Praha: Academia 1992, s. 339-340.

SUMMARY: SOME THEORIES AND HISTORICAL - SOCIAL CONDITIONS OF SLAVONIC WRITING AND LITERATURE ORIGINS.

Ethnical and cultural universalism of Byzantine empire made the extraordinarily broad expansion much easier and helped to introduce many nations into the sphere of its influence. Later on, the catching power of the empire was also felt by Slavs, who owe many values of their own cultural development to the Byzantium. Byzantine culture expansion served mainly as a logical continuation of the Byzantine church mission activities and was understood from the beginning as an essential component of the complicated Christianity spreading process. After Slavs had entered eastern, central and south-eastern Europe it is clear that Christianity diffused from Byzantine empire to those territories. Christianity acceptance by Slavonic nations was but a long and complicated process which is traditionaly connected with Constantine - Methodius problematics as well as historical conditions of Slavonic writing and literature origins. Slavonic literature thus becomes one of the most important results of the Byzantine-Slavonic symbiosis just because it introduces a new era of cultural life to all the Slavonic nations.

RECENZIE / BOOK REVIEWS

ZÁBOJNÍK, J.: Slovensko a avarský kaganát. *Studia Archaeologica et Medievalia*. Tomus VI. Bratislava, FiF UK 2004. 168s.

Obdobie avarského kaganátu je významnou epochou v historickom vývoji dnešného Slovenska. Je preto potešiteľné, že pred časom vyšla monografia z pera popredného odborníka na obdobie avarského kaganátu, archeológa Jozefa Zábojníka.

Autor už v úvode uvádza, že kniha má byť prístupná nielen širokej slovenskej odbornej, ale predovšetkým laickej verejnosti. Jednou z jej úloh je podľa jeho slov „zabrániť mystifikácii dejín Slovákov“.

Recenzovaná publikácia má päť kapitol. Prvá má názov *metodické a metodologické aspekty*. J. Zábojník sa tu venuje výpovednej schopnosti nálezov na jednej strane a literatúry na strane druhej. Uvádza tu prehľad základných prác. Zaoberá sa aj problematikou teoretického štúdia. Rozoberá predovšetkým problém pomenovania skúmanej epochy. Osobne uprednostňuje termín „*obdobie avarského kaganátu*“, ktorý vystihuje temporálne a územné hľadisko. Z názvu vymedzuje aj datovanie existencie tohto obdobia rokmi 567 (príchod Avarov do Karpatskej kotliny) a 803 (definitívna porážka Avarov Franskou ríšou). Nepopiera však existenciu Avarov po roku 803, ale predpokladá ich postupnú asimiláciu.

Druhá kapitola sa dá rozčleniť na štyri časti - *pramene a literatúra k dejinám Avarov, chronologický prehľad udalostí, problematika tzv. Samovej ríše, prehľad archeologického bádania*. Na začiatku autor podáva stručný prehľad prameňov a literatúry k dejinám Avarov, pričom sa zaoberá aj ich výpovednou schopnosťou. Nasleduje chronologicky usporiadaný prehľad najdôležitejších historických udalostí. Tieto sú rozdelené na päť etáp. Prvá z nich obsahuje údaje pred príchodom Avarov do Karpatskej kotliny a ako prvý údaj je tu uvedená výprava Avarov proti Frankom v roku 562. Druhá etapa je vymedzená rokmi 567/568 až 582, tretia rokmi 582-602, štvrtá 602-626. Piata etapa je síce vymedzená rokmi 626-803, ale obsahuje aj udalosti až do roku 822. Keďže s dejinami avarského kaganátu súvisí aj existencia tzv. Samovej ríše, tak autor považoval za vhodné vyjadriť sa aj k otázke jej polohy. Podľa jeho názoru tzv. Samova ríša nebola uceleným geografickým územím, ale pozostávala z niekoľkých územne prepojených „*ostrovov*“ („*polostrovov*“). Nasledujúca časť podáva prehľad názorov na klasifikáciu pamiatok z obdobia avarského kaganátu. Autor sa v tejto kapitole však nezaoberal problematikou pôvodu a etnickej príslušnosti Avarov, ako aj samotnému termínu Avar.

Tretia kapitola sa venuje problematike pohrebísk. Pohrebiská sú totiž najčastejším druhom lokalít zo

sledovaného obdobia a poskytujú najviac nálezov. Autor ju rozdelil na dve podkapitoly a tie na ďalšie časti. V podkapitole pohrebný rítus sa autor zaoberá spôsobom pochovávania, tvarmi a rozmermi hrobových jám, ich úpravou, orientáciou, spôsobom uloženia tela pochovaného, problematikou dvoj- a viac hrobov, symbolických a jazdeckých hrobov, sekundárnych zásahov do hrobu, dodatočného pochovávania, prekrývania sa hrobov, príloh a spôsobu deponovania. J. Zábojník nepodáva len súčasný prehľad doterajšieho bádania, ale snaží sa priniesť aj nové pohľady na riešenia niektorých problémov. Predkladá schémy kódového spôsobu zápisu tvaru hrovej jamy, jej úpravy a spôsobu uloženia tela pochovaného. Pri orientácii hrobov navrhuje schému, podľa ktorej sú jednotlivé svetové strany a ich deriváty určené v rozsahu nameraných hodnôt v stupňoch. V podkapitole materiálna kultúra sa autor venuje predovšetkým súpravám opaskových kovaní, zbraniam a súčastiach výzbroje, súčastiach konských postrojov, ženskému šperku a nádobám. Súpravy opaskových kovaní sú pokladané za spoľahlivý chronologický artefakt. Práve chronologické hľadisko je hlavným kritériom pri ich opise. Podľa J. Zábojníka najstaršie hrobové celky s opaskovými kovami zo Slovenska možno datovať do stredného stupňa obdobia avarského kaganátu, ktorý možno rozdeliť na dve fázy. Tento je datovaný do druhej polovice

7. storočia. Na základe seriácie opaskových kovaní z pohrebísk na území Slovenska a Rakúska autor vyčlenil štyri fázy neskorého stupňa, ktorý je datovaný do 8. storočia. Okrem chronologického delenia táto časť stručne popisuje aj spôsob výroby opaskových kovaní. V stati o zbraniach a súčastiach výzbroje sa autor venuje aj terminológii a opisu jednotlivých zbraní. Súčasti konských postrojov rozdeľuje na funkčné (zubadlo, strmeň, pracky a kovanie sedla) a dekoratívne (rôzne druhy dekoratívnych kovaní). Okrem spomínaných kategórií materiálnej kultúry sa autor v menšej miere zaoberá predmetmi dennej potreby, výrobkami z kosti a parohoviny, mincami a importmi. Za nie práve najvhodnejšie riešenie považujem zaradenie ojedinelých nálezov a depotov do kapitoly venujúcej sa pohrebiskám, keďže ide o špecifickú kategóriu lokalít. Kladne hodnotím názornú obrazovú dokumentáciu, ktorá obsahuje okrem kresieb nálezov aj niekoľko rekonštrukcií.

Štvrtá kapitola sa venuje sídliskám. Autor tu podrobuje kritike vo všeobecnosti zaužívaní názor o malom počte sídliskových nálezov. Ako dôkaz mu slúži narastajúci počet novoobjavených sídliskových lokalít zo Slovenska.

Piata kapitola je vlastne katalóg nálezísk a nálezov. Jeho súčasťou je aj príloha. Autorovi sa podarilo zozbierať informácie o 210 lokalitách. Pri každej lokalite je uvedená poloha, starší

názov lokality, súčasná územnosprávna jednotka, doba archeologického objavu alebo výskumu, opis náleziska resp. nálezu, datovanie, literatúra, uloženie. Ak je lokalita uvedená v súpise od D. Csallányho (D. Csallány: Archäologische Denkmäler der Awarenzeit in Mitteleuropa. Schriftum und Fundorte. Budapest 1956) alebo J. Szentpéteriho (J. Szentpéteri (Hrsg.): Archäologische Denkmäler der Awarenzeit in Mitteleuropa. Budapest 2002), tak ku nej je uvedené aj číslo, pod ktorým je v týchto publikáciách evidovaná. Ku cti autora slúži, že sa neuspokojil len s doteraz publikovanými údajmi, ale snažil sa ich podľa možnosti aj overiť, resp. doplniť. Získané informácie sú súčasťou katalógu vo forme poznámky. Za katalógom nasleduje bohatý zoznam literatúry a použitých skratiek. Súčasťou monografie je aj 11-stranové resumé v anglickom jazyku. Prílohová časť obsahuje tabuľu so súpisom avarských nálezísk a nálezov na území Slovenska, mapy a tabuľky. Podľa môjho názoru mohol autor uviesť v tabele aj datovanie jednotlivých lokalít. Dve mapy zobrazujú rozloženie lokalít z obdobia avarského kaganátu a jeho rozsah na území Slovenska. V sedemnástich tabuľkách je graficky dokumentovaný doteraz nepublikovaný materiál zo slovenských lokalít, ako aj fotografie a plány hrobov.

Na záver možno konštatovať, že recenzovaná monografia podáva komplexný pohľad na obdobie

avarského kaganátu na území Slovenska. Autor sa neobmedzil len na zhrnutie doterajších poznatkov, ale snažil sa zaujať svoje stanovisko k riešeniu niektorých problémov, ktoré súvisia s výskumom obdobia avarského kaganátu.

P. Ivanič

GALUŠKA, L.: Slované doteky předků. O životě na Moravě 6.-10. století. Brno, Moravské zemské muzeum - Obec Modrá - Krajská knihovna Františka Bartoše 2004. 150 s.

Pred štyrmi rokmi sa na knižný trh dostala zaujímavá práca od Ludka Galušku, ktorý patrí medzi popredných odborníkov na výskum Slovanov a špeciálne výskum obdobia Veľkej Moravy. Publikácia predstavuje syntetické dielo, ktoré populárno-náučnou formou podáva svedectvo o období medzi 6. až 10. storočím nielen na Morave. Dielo nadväzuje na úspešnú autorovu publikáciu Veľká Morava, ktoré Moravské zemské muzeum v Brne vydalo v roku 1991.

Recenzovaná práca má deväť nosných kapitol, z chronologického hľadiska pojednáva o štyroch obdobiach (5. - 6. storočie, 7. - 8. storočie, 9. storočie a prelom 9. a 10. storočia). V prvej časti sa autor zameril na písomné pramene o etnogenéze Slovanov. Na tomto mieste len veľmi v krátkosti približuje súčasný stav výskumu. Nasledujúca časť pojednáva o situácii na Morave v 5. - 6. storočí. Zmieňuje sa tu o prítomnosti

posledných Germánov a o príchode prvých Slovanov. Tretia kapitola približuje život na slovanskej dedine. L. Galuška tu najprv stručne popisuje prírodné prostredie v skúmanom období, potom sa zaoberá problematikou veľkosti dedín, rozloženia domov, počtu obyvateľov, druhu objektov. Vo zvláštnej podkapitole sa zameriava na spôsob obživy dedinčanov. Pri spomínanej rekonštrukcii vychádza z výsledkov archeologických výskumov a experimentálnej archeológie. Ďalšia kapitola nám približuje politickú a spoločenskú situáciu na Morave a v strednej Európe. Šiesta kapitola obsahuje informácie o duchovnom živote Slovanov. Čitateľ sa tu oboznamuje s panteónom slovanských božstiev. Autor popisuje slávnosti a ľudové zvyky na jednej strane a vnímanie smrti spolu so spôsobom pochovávaní na druhej strane. L. Galuška pri rekonštrukcii vychádza nielen z archeologických situácií, ale aj dochovaných písomných a etnologických prameňov. Šiesta kapitola je zameraná na dejiny Moravy a celého stredoeurópskeho priestoru v 9. storočí. Nasledujúca časť opisuje život na hradiskách a mocenských centrách. Okrem vývoja hradísk, ich opevnenia a zástavby si autor všima aj spoločnosť, ktorá tu žila, spôsob obliekania. Zaujímavá je aj zmienka o fyzickom vzhľade a hygiene obyvateľov. Zvláštne podkapitoly patria bojovníkom, špecializovanej výrobcov a remeselníkom a posledná kupcom. Pri

bojovníkoch autor charakterizuje ich výzbroj a taktiku. Pri špecializovaných výrobcov a remeselníkov podáva názorné vysvetlenie postupov pri výrobe jednotlivých produktov. Záverečná podkapitola popisuje formu obchodu a tovar, ktorý sa používal ako obchodná komodita. Ôsmu kapitolu autor venoval kresťanstvu na Morave. Rozoberá tu jeho prítomnosť na základe písomných a archeologických prameňov, pričom tu uvádza aj úryvky textov v preklade. Pri zachovaných písomných prameňoch uvádza, že Konštantín Filozof je autorom Proglasu. V súčasnosti väčšina slavistov nepokladá Konštantína za pôvodcu diela. L. Galuška na základe archeologických nálezov prehľadne spracoval problematiku cirkevných stavieb a výskytu dôkazov kresťanstva v materiálnej kultúre Moravanov. Záverečná historická exkurzia približuje koniec Veľkej Moravy. Autor tu podľa doterajších výsledkov archeologických výskumov predstavuje čitateľovi obraz posledných dní tohto štátneho útvaru.

V konečnom dôsledku sa dielo zameriava menej na politickú situáciu v sledovanom období. Oveľa viac sa L. Galuška snaží analyzovať spoločnosť a život na Morave, pričom v maximálnej miere sa opiera o doteraz zistené poznatky z archeologických výskumov, ktoré dopĺňa dobovými písomnými prameňmi. Túto monografiu možno zaradiť medzi diela, ktoré patria do kategórie dnes tak obľúbených dejín každo-

dennosti.

Predkladaná publikácia patrí medzi základné práce pre štúdium obdobia medzi 5. až 10. storočím nielen na území Moravy. Svojou formou patrí medzi reprezentatívne monografie. Skoro na každej strane je text doplnený obrázkami, kresbami, mapami a plánmi. Okrem perokresieb, čiernobielych a farebných fotografií sa tu nachádzajú aj kresbové rekonštrukcie rôznej tematiky (kroj, obydlia atď.), ktoré vychádzajú z nálezových situácií zistených pri archeologických výskumoch. Časť z týchto kresieb bola použitá z iných publikácií, ale sú tu aj originálne kresby, medzi nimi aj perokresby autora. Na konci každej kapitoly je v skrátenej podobe uvedený základný zoznam literatúry, ktorý sa v úplnej podobe nachádza na konci monografie.

P. Ivanič

КЛАНИЦА, З.: Тайната на гробот на Св. Методиј (превод од чешки јазик: Доц. Д-р Љупчо Митревски). Brno / Boskovice: Společnost přátel jižních Slovanů v nakladatelství ALBERT, 2008, 128 s.

Kniha významného českého archeológa Zdeněka Klanicu *Tajemství hrobu moravského archiebiskupa Metoděje* (Praha 1994 – 1. vydanie, Praha 2002 – 2. vydanie) sa tento rok dožila vydania v macedónskom jazyku, ktoré pripravila spoločnosť priateľov južných Slovanov v Brne.

Publikácia vyšla k 14. Medzinárodnému zjazdu slavistov v macedónskom Ochride (10. - 16. septembra 2008), kde bola prezentovaná. Preklad Klanicu z češtiny do macedónčiny urobil docent staroslovienciny a macedónčiny Ljupčo Mitrevski. Toto vydanie obsahuje aj dlhší doslov prof. Ivana Dorovského s názvom *Cyrlometodská tradicia v českej a v slovenskej literatúre* (Кирилometодиевската традиција во чешката и во словачката литература).

Kniha *Tajemství hrobu moravského archiebiskupa Metoděje* Zdeněka Klanicu je zameraná na vedecké riešenie historických a archeologických problémov súvisiacich s Veľkou Moravou. Autor sa konkrétne zaoberá otázkou hrobu prvého veľkomoravského archiebiskupa Metoda, ktorý sa môže nachádzať v centrálnej bazilike v juhomoravských Mikulčiciach. Autor niekoľkokrát vo svojej knihe zdôrazňuje, že má mimoriadny vzťah k archeologickému výskumu v Mikulčiciach, kde pracoval takmer 30 rokov. Publikoval o tom vyše 200 odborných článkov, z nich mnohé vyšli aj v zahraničí, preto sa Z. Klanica snažil presvedčivo a vlastnými argumentmi dokázať, že miesto, kde by mohol byť pochovaný sv. Metod, je hrob č. 580 v hlavnom chráme v Mikulčiciach, ktoré autor zároveň pokladá aj za stredisko, resp. centrum Veľkej Moravy. Zdeněk Klanica si úplne uvedomuje kultúrny a odborný dosah svojho výskumu, a preto sa snaží

miestami vyvrátiť argumenty niektorých svojich českých a slovenských kolegov a akademických pracovníkov, ktorí najmä v deväťdesiatych rokoch minulého storočia viedli ostrú polemiku o jeho názore na skúmanú problematiku.

Brnenské vydanie knihy *Tajemství hrobu moravského archibiskupa Metoděje/Tajnama na grobot na Sv. Metodij*) v macedónskom jazyku nesporne sprostredkuje macedónskym čitateľom známe, ale aj nové vedecké poznatky a všeobecne závery z veľkomoravských výskumov Zdeněka Klanicu. Kniha nepochybne prispeje k prehĺbeniu záujmu južných Slovanov o dejiny Veľkomoravskej ríše a bude vzácna pre mnohých macedónskych mediavelistov, historikov, archeológov a paleoslavistov, čo inými slovami znamená, že plným právom dostane širšie uplatnenie.

Z. Taneski

NEMCOVÁ, E. –PIŠOVÁ, J. (ED.): Cyril a Metod - Slovensko a Európa. Zborník z medzinárodnej vedeckej konferencie v Trnave 25. – 29. mája 2005. Trnava, Univerzita sv. Cyrila a Metoda 2007. 252 s.

Predkladaná publikácia obsahuje prednesené referáty na medzinárodnej konferencii v Trnave v roku 2005. Publikácia má 252 strán a jej obsah je rozdelený na štyri časti.

V prvej časti *Pôsobenie a význam Cyrila a Metoda vo vývine slovanských jazykov a slovanských*

národov sú sústredené referáty so zameraním na cirkevnú slovančinu pri utváraní spisovnej ruštiny, na byzantskú diplomaciu, právnu terminológiu Veľkej Moravy a jej odraz v slovenskej právnej terminológii, vznik slovanského písma, vývoj slovinského spisovného jazyka a národného povedomia, na etymológiu staroslovienskeho slovníka ako aj rovnomenného jazyka a na evanjelizačné dielo Cyrila a Metoda na Veľkej Morave.

V druhej časti *Štát, spoločnosť a kultúra Veľkej Moravy v dobe Cyrila a Metoda. Materiálna a duchovná kultúra* sú uvedené práce zamerané na byzantskú hudbu ako východiskový bod pre rozvoj liturgickej hudby cyrilo-metodského obdobia, na nitrianskeho biskupa, arcibiskupa Karola Kmeťku a cyrilo-metodskú tradíciu, ďalej sú tu referáty pojednávajúce o duchovnej zložke každodenného života veľkomoravských Slovanov, o cyrilo-metodskej problematike v tvorbe exilových historikov v rokoch 1945-1968, na prezentáciu konceptu byzantského misionárstva v čase patriarchu Fótia, na filozofický odkaz antiky Marka Aurelia, Byzancie a kresťanstva, charakter a zámer byzantskej misijnej činnosti v období patriarchu Fótia, genézu štátu Slovanov, prínos založenia Ústavu sv. Cyrila a Metoda v Ríme a jedinečnosť a rozšírenosť metodského kresťanstva na Slovensku.

V tretej časti *Cyrilo-metodská tradícia a moderné teológie* sú

prezentované referáty pojednávajúce o eparchiálnej knižnici Prešovského gréckokatolíckeho biskupstva, o činnosti Konštantína – Cyrila a Metoda v Ríme (867-869), o encyklike *Slavorum apostoli*, pokus o rekonštrukciu teológie Konštantína a Metoda a o cyrilo-metodskom kulte Slovákov v zahraničí.

V štvrtej časti *Kresťanské misie v minulosti a dnes* sú uvedené referáty pojednávajúce o význame misie sv. Cyrila a Metoda v slovanskom a európskom priestore, potom práce, ktoré nesúvisia s cyrilometodskou problematikou ako sú kresťanské misie v Polynézii a ich vplyv na tradičný spôsob života, činnosť františkánov v Novom Španielsku v období po *conqiste* a prínos misionárov k procesu transformácie afrických spoločností.

Zborník uzatvára adresár účastníkov konferencie **Cyril a Metod – Slovensko a Európa**.

Pozoruhodné sú práce pojednávajúce o misionárstve počas pôsobenia patriarchu Fótia. Obidve práce veľmi dobre objasňujú osobnosť patriarchu Fótia ako človeka vysoko vzdelaného a zároveň ho predstavujú ako patriarchu, ktorý si rozumel s pápežom Jánom VIII. Rovnako zaujímavý je príspevok Viliama Jablonického o odkaze antiky Marka Aurelia a jeho pôsobení na juhu Slovenska pri rieke Hron a Dunaj. Čitateľ si nájde mnoho zaujímavých informácií o kresťanských počiatkoch v našich krajoch, ako aj o profesorovi Konštantínovi, ktorý spolu s Metodom po príchode na Velkú Moravu venovali veľkú pozornosť výchove šľachtických synov a kňazov. Rovnako sú zaujímavé referáty pojednávajúce o vzťahoch medzi Carihradom, Velkou Moravou a Rímom.

J. Michalov

Autori čísla:

PhDr. Titus Kolník, DrSc., Výstavná 17, 949 01 Nitra

PhDr. Milan Hanuliak, CSc., Archeologický ústav SAV v Nitre, Akademická 2,
949 21 Nitra

Mgr. Anna Matuláková, Katedra slovenskej literatúry FF UKF v Nitre,
Štefánikova 67, 949 74 Nitra

PhDr. Peter Ivanič, PhD., Ústav pre výskum kultúrneho dedičstva
Konštantína a Metoda FF UKF v Nitre, Hodžova 1, 949 74 Nitra

PhDr. Martin Hetényi, PhD., Ústav pre výskum kultúrneho dedičstva
Konštantína a Metoda FF UKF v Nitre, Hodžova 1, 949 74 Nitra

Prof. PhDr. Cyril Diatka, CSc., Katedra všeobecnej a aplikovanej etiky FF
UKF v Nitre, Hodžova 1, 949 74 Nitra

Prof. PhDr. Peter Liba, DrSc., Katedra kulturológie FF UKF v Nitre,
Hodžova 1, 949 74 Nitra

Assoc. prof. Maja Jakimovska-Tošić, PhD., Institute of Macedonian
Literature, Ss. Cyril and Methodius University in Skopje, ul. Grigor Prličev 5,
p. fax. 455, 1000 Skopje, Macedónsko

PhDr. Zvonko Taneski, PhD., Ústav pre výskum kultúrneho dedičstva
Konštantína a Metoda FF UKF v Nitre, Hodžova 1, 949 74 Nitra