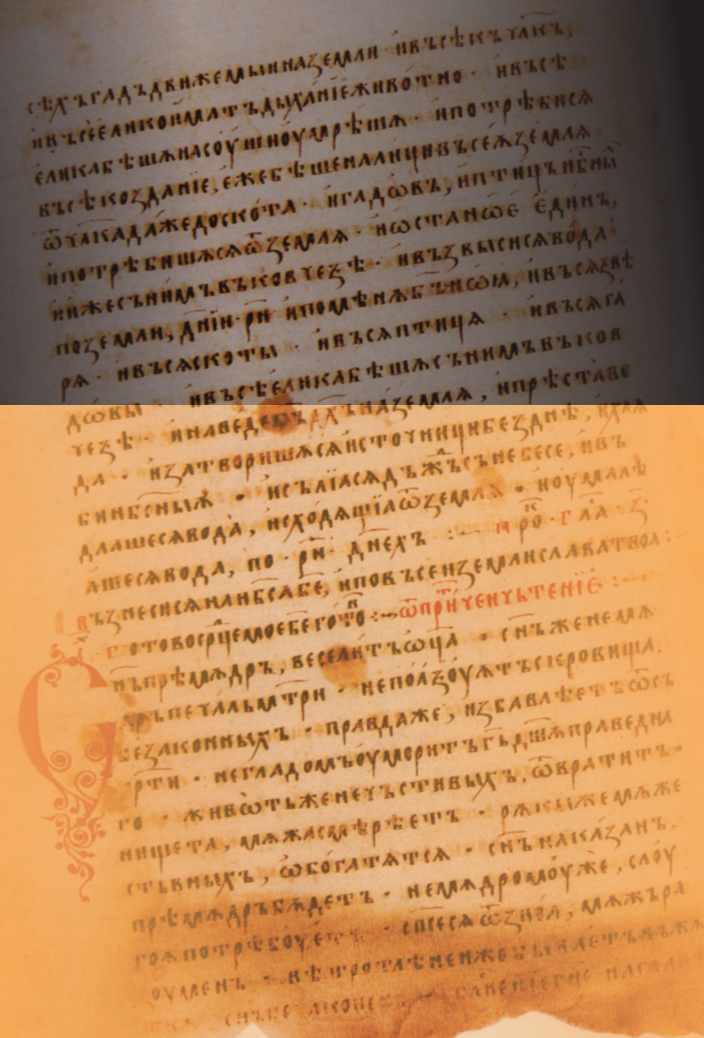




# Konštantínove listy Constantine's letters КОНСТАНТИНОВА ПИСМЕНА

Konštantínove listy 2 / 2009



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

**Časopis / Review**

**Konštantínove listy / Constantine's letters**

2 / 2009

**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 Olšiak

**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:**

Mesto Nitra  
Ministerstvo školstva SR  
Nitriansky samosprávny kraj  
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**

**Štúdie/ Articles**

Martin Husár: *Prechod z antiky do stredoveku v rímskej armáde a súčasná situácia vo vojenstve na území Karpatskej kotliny počas 4. - 1. polovice 7. stor. / Roman Army Transition from Antiquity to Middle Ages and the Simultaneous Warfare Situation in the Area of the Carpatian basin during the 4th till the first half of the 7th century* – 1

Martin Hurbanič: *Historiografia k avarskému útoku na Konštantínopol roku 626 / Historiography on Avar Attack on Constantinople in 626* – 19

Andrej Botek: *Cyrilo-metodská misia a veľkomoravská architektúra / The Cyril – Methodius' Mission and Architecture of Great Moravian Empire* – 25

Andrej Škoviera: *Svätý Naum Ochridský / Saint Nahum of Ochrid* – 58

Мартін Гетені: *Проникнення творчості Костянтина та Мефодія в Київську Русь (признаки проблеми у новій чеській та словацькій історіографії) / Intrusion of Constantine's and Methodius' Work in Kiev Rus (Traces of the Problem in Current Slovak and Czech Historiography)* – 66

Sofija Grandakovska: *Multiplied Literary Story: a Biblical Text, a Nerezi Master, the Italian Proto-renaissance and the Macedonian Contemporary Poetry / Multiplikovaný literárny príbeh – biblický text, majster z Nerezi, talianska proto-renašancia a macedónska súčasná poézia* – 82

Peter Zubko: *Súpis gréckokatolíckych lokalít s kostolmi z rokov 1814 – 1815 / Register of Greek Catholic Parishes from the years 1814 – 1815* – 94

**Recenzie / Book reviews**

Milan Hanuliak: *Veľkomoravské pohrebiská (Peter Ivanič)* – 106

Maja Jakimovska-Tošič: *Кирилometодиевски книжевни проекции (Zvonko Taneski)* – 106

Кирило-Методиевски студии, книга 17 (Проблеми на Кирило-Методиевото дело и на българската култура през 9-10 век) (Zvonko Taneski) – 108

Glagoljica i hrvatski glagolizam (Zvonko Taneski) – 111

**Správy/Chronicle**

Výskumný pobyt v Rivnom na Ukrajine (Martin Hetényi) – 115

Slávnostná pripomienka osobnosti Konštantína Filozofa a prezentácia publikácií (Martin Hetényi, Peter Ivanič, Zvonko Taneski) – 116

Ústav pre výskum kultúrneho dedičstva Konštantína a Metoda na výstave „Križovatky Európy“ (Martin Hetényi) – 117

Návšteva z Matice Velehradskej na Ústave pre výskum kultúrneho dedičstva Konštantína a Metoda FF UKF v Nitre (Zvonko Taneski) – 118

Pracovné stretnutie na pôde Slovanského ústavu AV ČR v Prahe (Peter Ivanič) – 118

## PRECHOD Z ANTIKY DO STREDOVEKU V RÍMSKEJ ARMÁDE A SÚČASNÁ SITUÁCIA VO VOJENSTVE NA ÚZEMÍ KARPATSKEJ KOTLINY POČAS 4. – 1. POLOVICE 7. STOR.

Martin Husár

V uvedenom príspevku sa snažíme postihnúť základné črty vojenstva Rímskej ríše na prechode z antiky do stredoveku a tiež poukázať na zmeny, ktoré sa v ňom odohrávali v tomto prechodnom období. Pre nás má špecifický význam i oblasť Karpatskej kotliny, kde sa v sledovanom období striedali rôzne etniká s odlišným spôsobom boja. Dá sa povedať, že oblasť Rímskej a neskôr i Byzantskej ríše sa dostávala do interakcie s Karpatskou kotlinou okrem iných sfér aj v oblasti vojenstva.

### 1. Neskororímska armáda v 4. – 5. stor.

O neskororímskej armáde môžeme hovoriť až po reformách, ktorými rímska armáda prešla v priebehu 3. stor., a ktoré sa naplno prejavili v 4. storočí za cisára Konštantína I. (*Oldenstein 2007*, 195).

Za cisára Diokleciána (r. 284-305) a Konštantína I. (r. 306-337) sa oddelila civilná správa Rímskej ríše od vojenskej. Bolo to opatrenie namierené proti zneužitiu moci v rámci štátnej správy. Základnou jednotkou civilnej správy boli provincie, ktoré vznikli rozčlenením starších provincií a na ich čele boli úradníci s titulom *consulare* pochádzajúci zo senátorského stavu. Provincie boli začlenené do diecéz na čele s vikármi a diecézy zase do prefektúr na čele s *praefectus praetorio*. Na druhej strane armádu riadili *magistri militum*. Na cisárskom dvore boli dvaja – *magister peditum* (pre pechotu) a *magister equitum/praesentales* (pre jazdu) a od magistra militum Stilicha (ca r. 365-408) aj *magister utriusque militum* (pre jazdu aj pechotu). Už v 4. stor. k ním pribudli aj im podriadení – regionálni *magistri* pre diecézy (napr. *magister militum per Gallias, per Illyricum, per Orientem*, atď.), ktorých počet sa neskôr zvyšoval (*LDM 2000*, kniha 6, 89). Vojská boli umiestnené v prefektúrach, ktorých obyvateľstvo ich zásobovalo, no *praefecti praetorio* im veliť nemohli.

Hlavná časť armády Rímskej ríše sa v uvedenom období regrutovala v prihraničných oblastiach, najmä v Germánii, pretože rímski občania väčšinou stratili záujem o namáhavú službu v armáde (*Szameit 1997*, 49). Rímski občania sa radšej mrzачili či vykupovali len aby do armády nemuseli vstupovať, no aj napriek tomu trval nábor

regrútov z radov rímskych občanov až do r. 403 (AVI I 2002, 3). Cisári nemali potom už žiadnu podporu a oporu pre svoju politiku zo strany dlhodobo demilitarizovaných národov, ktoré stratili akúkoľvek motiváciu a iniciatívu. Obyvatelia ríše boli ľahostajní k jej osudu a považovali štát skôr za utlačovateľa než za ochrancu (Contamine 2004, 23).

Vojenstvo neskororímskej armády vychádzalo z výrazne defenzívnej stratégie Rímskej ríše na konci 3. až v 5. stor. Jej obrana bola členená do hĺbky. Malo sa predísť tomu, aby nepriateľ po prejení hranice bez problémov pokračoval ďalej do vnútrozemia.

Základom neskororímskej armády už nebola légia o počte 5500 legionárov, z ktorých bolo iba 120 jazdcov. V tomto období mala légia silu 1000 pešiakov a popri légii existovali ešte jednotky, ktorých počet sa odhadoval na 500 mužov (Oldenstein 2007, 203). Patrili sem jazdecké *vexillationes*, *equites* a *alae*, ďalej pešie *auxiliae*, *pseudo-comitatenses*, *cohortes*, *cunei*, *milites* a *numeri* (Contamine 2004, 24; Oldenstein 2007, 202, 203).

Armáda bola rozčlenená na tzv. *limitanei* – hraničiarov a *comitatenses* – poľnú armádu (Contamine 2004, 19). U oboch skupín prevažovala pechota, a to dvoj až trojnásobne (Contamine 2004, 22). Kastely (*castellae*) jednotiek *limitanei* boli umiestnené pozdĺž hranice Rímskej ríše, ale i diaľkových ciest vedúcich napríklad do Galie či Itálie, alebo pri alpských priesmykoch (Oldenstein 2007, 200, 201). Väčšinu *limitanei* tvorila pechota, výstroj ktorej tvorila helma a štít, pričom k jej zbraniam sa radila zase dlhá a skôr k sekaniu sa hodiaca *spatha*, kopija – *hasta* a dva oštepky – *spiculum* a *verutum* (Anglim et al. 2006, 77, obr. na str. 77; Koliás 1988, 186). *Limitanei* tvorili dve tretiny, prípadne tri štvrtiny rímskej armády z celkového počtu 500 až 600 000 mužov, pričom neboli fakticky schopní tiahnuť do poľa (Contamine 2004, 26; Szameit 1997, 49). No na druhej strane boli zase potrebnými a platnými jednotkami chrániacimi limit (Oldenstein 2007, 204).

Jednotky *comitatenses* boli už elitnými mobilnými jednotkami rozptýlenými v zázemí, ktoré boli nasadzované na rôznych miestach podľa potreby. Uvedené jednotky zásoboval štát, no ubytovanie im buď poskytovali obyvatelia (jednu tretinu zo svojich ubytovacích priestorov), alebo pri nedostatku ubytovacích miest v oblasti si museli postaviť tábor (Oldenstein 2007, 203). Za predchodcov *comitatenses* by sme mohli považovať už Légiu II. Parthicu, ktorú cisár Septimus Severus (r. 193-211) umiestnil v r. 202 v Albane neďaleko Ríma. Skutočné mobilné rezervy vznikli až v 60. rokoch 3. stor. na podnet cisára Galliena, ktorý umiestnil novovzniknutú jednotku ťažkej jazdy do Mediolana. Túto mobilnú rezervu dobudovali neskôr cisár Aurelián (r. 270-275) a Probus (r. 276-282).

Súčasťou *comitatenses* boli v prvom rade cisárske elitné gardové jednotky *legiones palatinae* zložené z Rimanov a tiež auxiliárny palatíni skladajúci sa z barbarov. Vlastnú



telesnú gardu tvorili zase strážne oddiely *scholae palatinae*. Z nich štyridsiati, *candidati*, tvorili cisárovu osobnú ochranu. Tieto elitné oddiely *comitatenses* nosili pozlátené helmy, opaskové garnitúry zo vzácnych kovov a pozlátené spony vojenského pláštá (Oldenstein 2007, 203). Popri gardových oddieloch boli v komitátnych jednotkách aj bežné légie *comitatenses* či jednotky *pseudo-comitatenses*. Tieto boli vyzbrojené a vystrojené funkčne ako gardové jednoty, no bez okázalého a nákladného prevedenia výstroja a výzbroje (Oldenstein 2007, 203).

O brnení neskororímskeho vojaka sa vie málo informácií, no obrazové a písomné pramene ukazujú, že do popredia sa dostáva pohyblivá krúžková košeľa. Ochranný výstroj bol tiež aj z organických materiálov. Podľa informácií z diela *De Rebus Bellicis* anonymného autora zo 4. alebo 5. stor. a tiež z diela *Epitome rei militaris* od autora *Vegetia Renata* napísaného na konci 4. a začiatku 5. stor. vieme, že vojaci si brnenie necenili a po vláde cisára Gratiana (r. 359-383) brnenie i helmy už striktné nepoužívali (Oldenstein 2007, 203; Vegetius I, 20).

Ďalšou zložkou vtedajšej rímskej armády boli *foederati*. V neskorej Rímskej ríši to boli jednotky zložené čisto z barbarov, a to hlavne Germánov, ktoré bojovali pod vedením svojich tradičných veliteľov (Contamine 2004, 22). Princípom federátneho systému bolo, že barbarské kmene dodávali bojovníkov do rímskej armády výmenou za peňažnú alebo i naturálnu odmenu. Keď sa však daňové príjmy v Rímskej ríši v 2. polovici 4. a v 5. stor. drasticky znížili (hlavne v jej západnej časti), začala sa federátom výmenou za ich služby udeľovať pôda na jej vlastnom území. Tak sa začali celé kmene usadzovať na rímskej pôde celé kmene. V 5. storočí nebola Západorímska ríša tak dobre hospodársky na tom ako Východorímska, a preto väčšinu jej armády tvorili *foederati*. Napríklad aj *magister utriusque militiae* Stilicho (ca r. 365-408) pochádzal z rodiny vandalských federátov (LDM 2000, kniha 8, 184).

Posledným dôležitým elementom neskororímskej armády boli *bucellarii*. Uvedení bojovníci neboli verbovaní na popud štátu, ale miestnej elity, generálov alebo guvernérov Rímskej ríše. Prísahu skladali iba im a nie cisárovi (AVI I 2002, 5).

V podstate môžeme konštatovať, že v neskororímskej armáde sa zvyšuje počet i význam jazdy (ťažšej i ľahšej), kým význam legionárov ako pechoty klesá (Szameit 1997, 48).

Aj *Vegetius Renatus* (koniec 4. a začiatok 5. stor.) píše vo svojom diele *Epitome rei militaris* z konca 4. stor. a začiatku 5. stor.:

„Lebo trebárs podľa príkladu Gótov, Alanov a Hunov prešli zbrane jazdcov vývojom k lepšiemu, pešiaci sú, ako je známe, nechránení.“ (Vegetius I, 20).

V 5. storočí boli súčasťou jazdy západorímskeho vojska predovšetkým gótske, alanské a hunské jednotky, ktoré sa rozdeľovali na ľahkú a ťažkú jazdu. Ľahká jazda bola zložená z lukostrelcov nazývaných *equites sagittarii*. Ťažkí alebo opancieroní jazdci, nazývaní latinsky *clibanarii* (kachliari) a grécky *katáfraktoi* (úplne chránení/

opancierovaní), sa v rímskej armáde objavujú niekedy už v 2. stor. n. l. v súvislosti s konfliktmi Rímskej ríše na jej východnej a severovýchodnej hranici s Parthmi, Sarmatmi a Jazygmi. Hlavné úderné jednotky týchto etník, ale aj ich nasledovníkov v neskoršom období (najmä Alanov, Gótov a Peržanov počas dynastie Sasánovcov), spočívali v opancierovanej jazde. *Clibanarius* bol kompletne chránený pomocou helmy a šupinového a krúžkového panciera. Pancier bol prehodený aj cez koňa, s ktorým tvoril jazdec jedno teleso. Jazdec nemusel pre stupeň svojho pancierovania nosiť navyiac štít. Jeho hlavnou zbraňou bola dlhá kopija (obr. 1; *Anglim et al. 2006*, 121, obr. na str. 121), po latinsky nazývaná *contus* a grécky *kontós* (*Jäger 2006*, 121). K jeho ďalšej výzbroji patrili aj dlhý meč a výbava lukostrelca.

Ťažká jazda podobná *clibanariom* vznikla v stepiach severného Pričiernomoria a okolia Kaspického mora počas vojenských stretnutí starovekých nomádskejších národov so starými ríšami Predného východu (*Rolle/Gorelik 1991*, 425). Počas skýtskej hegemonie na uvedenom stepnom území sa tu presadila vo vojenstve jazda. Novým impulzom počas pôsobenia Skýtov na Prednom východe v 7. stor. pred n. l. bolo zoznámenie sa s kvalitným ochranným výstrojom jazdca i koňa v podobe šupinového panciera (*Černenko 1991*, 131). Ďalšou zložkou *clibanaria* je jeho dlhá kopija. *U. Jäger (2006, 123)* sa domnieva, že ju do Ázie priniesli v podobe *sarissy* (4,8-5,8 m dlhá) Macedónci Alexandra Veľkého v 4. stor. pred n. l. V stepiach Ázie a východnej Európy prežila neskôr samostatný vývoj a do Európy sa naspäť vrátila ako *contus* prostredníctvom Partov, Sarmatov, Alanov, Hunov a východných Germánov. Rimania *contus* prebrali pri stretoch so Sarmatmi, kým samotní východní Germáni priamo v Pričiernomorí od svojich bývalých sarmatských susedov (*Jäger 2006*, 123). Prví z Germánov, ktorí disponovali obrnenou jazdou, boli Góti. No keď sa stali federátmi Rímskej ríše a začali ich zásobovať štátne dielne na zbrane, ich ťažkú jazdu Rimania z finančných dôvodov nemohli naďalej udržiavať (*Szemeit 1997*, 50).

Taktika, ktorú používali rímske vojská v tomto období bola odlišná od tej, ktorá sa používala v 1. – 3. stor. V 4. – 5. stor. šík rímskych vojakov skôr vyčkával na útok nepriateľa, než by bral na seba iniciatívu vrhnutím píl a potom tlakom na stred nepriateľského šíku, pri ktorom by mohli použiť taktiku boja muža proti mužovi použitým krátkym gladiom a ťažkým obdĺžnikovým štítom *scuta*. Teraz stáli vpredu línie vojakov vyzbrojených kopijami (2-2,5 m dlhé) a chránenými oválnymi alebo okrúhlymi štítmami (obr. 2; *Lassus 1971*, 30, obr. 38). Prekrývajúce sa štíty mohli tým pádom vytvoriť hradbu s otvormi v podobe písmena „V“ vo vrchnej časti, do ktorej sa dali umiestniť kopije. Ďalšiu líniu tvorili lukostrelci zmiešaní s ďalšími kopijníkmi (*Vegetius III*, 14). Lukostrelci strieľali odtiaľto ponad prvý šík na nepriateľa. Do tejto línie sa sťahovali i ľahkoodenci po odhodení svojich vrhacích zbraní alebo úvodným dobídaním na nepriateľa pred stretom hlavných bojových línií. V ďalších líniách mohli byť ďalší

ľahkoodenci alebo vojaci s rôznymi mechanickými vrhačmi striel. Jazda, ľahká či už ťažká, sa rozmiestňovala na krídlach s primárnym cieľom krytia pechoty z boku.

V roku 395, po smrti cisára Teodózia I. (r. 379-395), sa Rímska ríša definitívne rozdelila na dve časti – Západorímsku a Východorímsku ríšu. Východorímska ríša mala vtedy lepšie hospodárske, vojenské, ale i politické vyhliadky než jej západný protažšok.

K porovnaniu vojsk oboch ríš nám môže poslúžiť súpis vojenských a civilných úradníkov západnej i východnej časti Rímskej ríše z prelomu 4. a 5. stor. vydaný v dvoch zväzkoch. Jeden bol venovaný Západorímskej ríši (*Notitia dignitatum omnium tam civilium quam militarium in partibus Occidentis*) a druhý Východorímskej (...*partibus Orientis*). „Západná notícia“ bola prerábaná ešte do roku 428/430, kým východná ostala nezmenená (*Oldenstein 2007, 201*). Zo súpisu vyplýva, že väčšie množstvo vojska bolo umiestnené na východe (ca 353 500 oproti 250 500). Nebola sem síce umiestnená väčšina komitátnych mobilných jednotiek (ca 113 000 na západe oproti 100 000 na východe), no väčšina jazdy a hlavne tej ťažkej (*AVI I 2002, 4*) sa nachádzala práve tu (*Contamine 2004, 22*). Najskúsenejšie jednotky riečnych plavidiel a tiež oddiely vyzbrojené balistami i katapultmi boli okrem jedného útvaru tiež iba na východe (*AVI I 2002, 4*).

Západorímska ríša zažila v 1. polovici 5. stor. veľké otrasy, ktoré privodili v 2. polovici tohto storočia jej pád. Okolo r. 400 bola z bezpečnostných dôvodov premiestnená cisárska rezidencia z Trieru do Arles a tiež väčšia časť oddielov *comitatenses* prešla na juh. V r. 406/407 prekročili Rýn Vandali, Svébi a Alani a týmto úplne zničili ríšsku obranu medzi Mainzom a Strassbourgom. O dva roky neskôr (r. 409) bola opustená rímskou správou Británia a v roku 410 rok neskôr bol vyplienený Rím Vizigótmami. Hranica na Rýne sa však ešte posledný raz stabilizovala okolo r. 413, keď germánski *foederati* prebrali úlohu poľných jednotiek Západorímskej ríše. Udialo sa to však za cenu vytvorenia troch germánskych kmeňových kráľovstiev na pôde ríše – Vizigótovej v Akviánii, Burgundov na Rýne a Frankov v holandskej Toxandrii. Na týchto územiach sa síce delili so štátom o daňové príjmy, no museli za oplátku vykonávať už spomenutú úlohu *comitatenses* (*Oldenstein 2007, 204*). Ďalšou ranou bolo obsadenie západnej časti severnej Afriky Vandalmi v r. 429 (*Bednaříková 2003, 138, 139*). V roku 444 vyhlásil Valentiniánus III. (r. 425-455), že armádu už nemá z akých daní platiť (*AVI I 2002, 5*). Keď v r. 451 musela Západorímska ríša zviazať bitku s Attilom na Katalaunských poliach, jej hlavné sily tvorili barbarskí *foederati* z kmeňa Vizigótovej, Frankov, Sasov, Sarmatov a iných barbarov. Nakoniec posledný cisár Západorímskej ríše Romulus Augustus (r. 475-476) bol zvrhnutý preto, že nechcel barbarským vojakom udeliť pôdu aj v Itálii (*Bednaříková 2003, 315*).

## 2. Včasnobyzantská armáda v 5. až 1. polovici 7. stor.

Do konca 6. stor. sa vo Východorímskej/Byzantskej ríši dodržiavalo striktné oddelenie civilnej od vojenskej správy presne tak, ako to bolo ustanovené za cisára Diokleciána a Konštantína I. Zmena nastala prvý krát v r. 584, kedy bol ustanovený Ravennský exarchát zahŕňajúci Ravennu s okolím, Rímske vojvodstvo, južnú Itáliu a Sicíliu. V rukách exarchu ako správcu a veliteľa sa spájala civilná a vojenská moc. K tomuto kroku viedla cisára Mauríkiu (r. 582-602) stála hrozba nepriateľských útokov, ktorej bolo vystavené uvedené územie po ustanovení Longobardského kráľovstva v Itálii. V r. 591 bol vytvorený zase Kartáginský exarchát zahŕňajúci severoafrickú provinciu s hlavným mestom Kartágom, ďalej Baleáry, Korziku, Sardíniu a zvyšné územie v južnom Španielsku (*Zástěrová 1992, 76*). V prípade oboch exarchátov šlo o pokus cisára zachovať za pomoci zefektívnenej štátnej správy pre Byzantskú ríšu územia vybojované Justinianom I. (r. 527-565) v západnej časti Stredomoria.

Byzantská armáda sa až do 7. stor. prevažne regrutovala z barbarov, ktorí boli usadení väčšinou na území ríše, a to hlavne v Isaurii nachádzajúcej sa v Anatólii, Ilýrii a Trákii, menej už z barbarov spoza hraníc – Germánov, Sudáncov, Arabov, Berberov a Hunov (*AVI I 2002, 6, 10, 11*). Zákaz vojenskej služby pre rímskych občanov bol zrušený v 6. stor., a tak armáda začala mať neskôr zase zmiešaný ráz.

Štruktúra byzantskej armády sa za Justiniana odlišovala od neskororímskej armády a delenie bolo podobné dnešným moderným armádám. Základnou jednotkou bola *tagma* (pluk) o sile 200 – 400 mužov (*Dennis 1997, 167*), dve alebo tri tagmy tvorili jednotku *moira* (brigáda) o veľkosti ca 1000 mužov a dve a viac moir zase *meros* (divízia) – ca 3000-7000 mužov (*AVI I 2002, 9; Szentpéteri 1994, 232*).

Súčasťou armády boli naďalej, ako to bolo aj v predchádzajúcom období, strážne gardové jednotky. Popri už etablovanom oddieli *scholae palatinae*, vznikol za cisára Leva I. (r. 457-474) v r. 461 nový strážny oddiel o sile 300 mužov zložený z Isaurcov – *excubitores*. Vojaci v tomto oddieli boli vyzbrojení palcátmi a nahrádzali vo funkcii viac menej neaktívnych vojakov *scholae* (*AVI I 2002, 9*). Kým ešte v 4. stor. sprevádzali vybraní *candidati* zo *scholae* cisára aj na vojenských ťaženiach, v 6. stor. plnili už čisto iba ceremoniálnu rolu (obr. 3; *Lassus 1971, 68, obr. 85*).

Ďalej vo včasnobyzantskej armáde pôsobili naďalej tradičné pohraničné jednotky *limitanei*. Ich úloha sa nezmenila, no napr. v severnej Afrike bola tendencia umiestňovať ich skôr do pevností než do veľkých miest a postavení, ktorými by chránili významné cestné ťahy (*AVI I 2002, 3*). V druhej polovici 6. stor., po vláde Justiniana I., došlo v obrane hraníc k zmenám. Stepné pásmo bolo opustené arabskými spojenkami a hraničiarimi sa začalo chrániť iba poľnohospodársky obrábané pásmo. V Sýrii bolo iba málo posádkových i poľných jednotiek, a tie ktoré sa tu nachádzali, boli umiestnené vo veľkých mestách. Po obsadení väčšiny Balkánu Slovanmi v 70. a 80. rokoch 6. stor. tu ostala len trávka jazda o sile 15 000 vojakov a niekoľko roztrúsených



posádok. Až do obsadenia Egypta perzskými Sasánovcami na začiatku 7. stor. tu boli umiestnené iba strážne oddiely, no nie regulárna armáda. V r. 578 cisár umiestnil prvé vojenské jednotky i na Cyprus (AVI I 2002, 9). Impérium nakoniec nevedelo v 1. polovici 7. stor. udržať hranice pred vpádmi a útokmi Slovanov, Avarov, Peržanov a neskôr i Arabov, a preto sa musel neskôr v 2. polovici 7. stor. zmeniť od základov systém obrany hraníc, čo predznamenovalo už vytvorenie Ravennského a Kartáginského exarchátu na západe ríše.

Vojaci mobilnej poľnej armády sa v období vlády Justiniána I. nazývali grécky *stratiotai*. Tvorili ich hlavne *foederati* a *bucellarii*, ktorých väčšinu tvorila jazda<sup>1</sup>. *Bucellarii* boli po federátoch ďalšou významnou zložkou poľnej armády, ktorá sa podieľala na opätovnom dobytí Itálie a západnej časti severnej Afriky. Radoví vojaci sa u nich nazývali *hypaspistai* a dôstojníci *doryphoroi*<sup>2</sup>. Do konca 6. stor. boli však *bucellarii* i iní vojaci súkromných vojsk zaradení do regulárnej armády.

Jazda sa delila na ľahšie obrnené úderné jednotky (obr. 4; *Bajuwaren 1988*, text pod obr. 60, obr. 60), ťažkú jazdu katafraktov a jazdných lukostrelcov. *Katáfraktoi* boli pokračovateľmi tradície rovnakých jednotiek z neskororímskeho obdobia. Používali sa hlavne proti Peržanom a tiež nomádom s rovnakou ťažkou jazdou. Byzantskí katafrakti počas vlády Justiniána I. nosili krúžkové či šupinové brnenie až po členky, čiapku so závesom chrániacim hrdlo a helmu zdobenú perím. Kone mali brnenie pochopiteľne tiež. Vyzbrojení boli dvomi kopijami, dlhým mečom a lukom a tulcom, v ktorom bolo 34 šíпов (*Bennett et al. 2007*, 76, 77). Cisár Justinián I. mal chovnú stanicu pre kone jednotiek *katáfraktoi* v Kappadócií, kde bola pre to vhodná klíma. Jazdeckým lukostrelcom chránilo brnenie trup i nohy nad kolenami a okrem toho mali na chrbte štít. Ten používali k ochrane krku a tváre pri strelbe, navyac boli vyzbrojení aj mečmi na boj zblízka (*Bennett et al. 2007*, 76). O používaní strmeňov v byzantskej armáde skúmaného obdobia, ktoré priniesli do Európy Avari, nie sú zatiaľ žiadne znalosti. Dá sa povedať, že najlepšimi jazdcami včasnobyzantskej armády boli Tráci a Góti, z ktorých mnohí prišli do Byzancie z Itálie obsadenej Longobardmi po roku 568.

K pechote môžeme konštatovať, že jej hlavná časť sa skladala z ľahkoodencov s vrhacími zbraňami, lukostrelcov a ťažkoodencov nazývaných *scutarii* tvoriacich pevné jadro byzantských šíkov. Pechota bola aj naďalej základom byzantského vojska. *Scutarii* nosili helmu, krúžkové brnenie, kopiju, sekeru a dýku. Od 6. stor. bol insígniou vojaka byzantskej armády tzv. „bulharský opasok“ (AVI I 2002, 10), inak povedané kočovnícky opasok s vedľajšími remienkami, na ktorom bola aplikovaná

---

<sup>1</sup> Z gótskych federátov sformoval cisár Justinus II. (r. 565-578) v r. 575 elitný jazdecký oddiel *Optimátov*, či cisár Tiberius I. (r. 578-582) z Germánov z oblasti na sever o Dunaja zase oddiel *Tiberiánov* (AVI I 2002, 11).

<sup>2</sup> Napríklad i budúci byzantský *magister militum Orientis*, *Belisarius*, bol *doryphorom* v družine Justiniána pred tým, než sa stal cisárom.

kovová garnitúra. Byzantskí dôstojníci začali v uvedenom období nosiť, na rozdiel od neskororímskych, dlhé vlasy a starší z nich aj brady (AVI I 2002, 10).

Podľa vojenskej príručky *Strategikon* zachytávajúcej obdobie r. 587-603 bola pechota používaná v uvedenom období k podpore jazdy. Fungovala ako jej obranná základňa, za ktorú mohla ustúpiť alebo previesť opätovné sformovanie sa. Pechota bola tvorená kombináciou kopijníkov a lukostrelcov, ktorí boli schopní spoločne odolávať útokom jazdy či pechoty nepriateľa (Bennett et al. 2007, 8). Podľa *Strategikonu* by mali prví traja muži v čelnom šíku vytvoriť pevným zakliesnením svojich štítov a kopijí tzv. *foullkon*, pričom ich kopije mali smerovať dopredu. Tretí a štvrtý muž by mal potom držať kopije ako oštepky, aby nimi mohli útočiť, poprípade ich i ľahko vrhať (Bennett et al. 2007, 9). Za ťažkú pechotu sa potom stavali potom lukostrelci a ľahká pechota s vrhacími zbraňami.

V *Strategikone* sa uvádza aj odporúčanie na zostavenie bojovej formácie armády do dvoch línií. Prvá línia by mala pozostávať z troch rovnakých šíkov, pričom veliteľ by mal byť v strednom z nich (Dennis 1997, 169, 170). Potom má nasledovať druhá línia vo vzdialenosti na dostrel luku rozdelená do štyroch šíkov, ktoré majú medzi sebou mať tri medzery. Tieto medzery musia byť chránené tromi jednotkami o veľkosti jednej alebo dvoch tagiem. Cez uvedené medzery môžu nájsť záchranu tri šíky z prvej línie v prípade ich porážky alebo rozvrátenia. Druhá línia musí potom v takomto prípade prevziať iniciatívu do vlastných rúk. Za druhou líniou bola ešte batožina a rezervné kone, ktoré chránili zadní strážcovia. Na ľavom a pravom krídle bojových línií boli umiestení strážcovia krídiel, ktorí krúžili okolo protiľahlých krídiel nepriateľa. Ďalej *Strategikon* radí v prípade malej armády redukovať druhú bojovú líniu iba na dve tagmy, no v prípade väčšej armády tu môže byť umiestnená aj jej celá tretina (Dennis 1997, 170, 171).

### 3. Vojenstvo Karpatskej kotliny v 4. až 1. polovici 7. stor.

V 4. až 5. stor. osídľovali väčšiu časť Európy Germáni a stepní kočovníci indo-iránskeho pôvodu. Neskôr, v 6. a v 1. polovici 7. stor. pribudol k uvedeným skupinám ešte jeden dôležitý živel, a to Slovania. V prípade týchto „barbarských“ národov mala v prípade vojny brannú povinnosť vrstva slobodných alebo poloslobodných príslušníkov kmeňa. Každý bol vyzbrojený podľa svojho postavenia a možností, zbrane tu boli totiž súčasťou osobného vlastníctva. V rímskej a neskôr aj v byzantskej armáde bola výstroj a výzbroj vyrábaná v štátnych dielňach *armorum fabricae*. Po skončení vojenskej služby boli zbrane odovzdávané naspäť do arzenálu armády (Szemeit 1997, 47).

V období sťahovania národov (r. 375-568) nebol ešte na pôde Karpatskej kotliny, ale ani na pôde „barbarskej“ Európy unifikovaný spôsob boja s rovnako členeným

vojskom a tiež identickou výzbrojou. Proces vedúci k tomuto stavu sa začal až počas včasného stredoveku.

Už od staršej doby rímskej existovalo na severozápade Karpatskej kotliny kmeňové kráľovstvo germánskych Kvádov, ktoré bolo neskôr už ako kráľovstvo Svébov<sup>3</sup> zničené Ostrogótmami v zime r. 469/470. V prípade Kvádov môžeme uvažovať o prevažne kmeňovom vojsku založenom na pechote. Základnou a najpoužívanejšou zbraňou bola kopija a súčasťou ochranného výstroja zase ľahký štít, ktorý mal kruhový alebo pozdĺžne oválny tvar s priemerom 50 – 60 cm. Oba elementy dostávali podľa Tacita (ca r. 55-116/120 n. l.) germánski mládenci od náčelníka obce alebo od príbuzných na znak uznania ich dospelosti (Kolník 1998, 79). Meč bol vzácnejším a patrilo do výzbroje elity spoločnosti bojujúcej na koňoch. Germánski jazdci poznali už aj ostrohy, ktoré prebrali od Keltov. Od obdobia sťahovania národov, teda od poslednej štvrtiny 4. stor., sa v Európe začína používať primárne jazdecký meč – *spatha* (Klučina 2004, 70). *Spatha* bola skôr sečnou zbraňou, pretože jej dlhá a ťažká čepeľ s dvomi ostriami mala jazykovité ukončenie. V 5. storočí preberajú Germáni aj *sax*, ktorý sa prvýkrát objavuje v Európe v súvislosti s hunskými nálezovými komplexami (Szameit 1997, 57). Je to krátka jednosečná viacúčelová zbraň vhodná na bodanie, rezanie, ale i sekание. Bojová sekera sa dostáva do výzbroje Germánov väčšinou až na konci 2. stor. (Lauerermann 1997, 31). Výbava lukostrelca nadobúda svoj význam až počas markomanských vojen, keď prišli Germáni do kontaktu s vojenstvom Sarmatov (Kolník 1998, 79). Ochranný výstroj v podobe helmy a brnenia mohli vlastníť iba elity Kvádov a v archeologickom materiáli sa až na výnimky nevyskytujú (Kolník 1998, 79, 80).

Taktika boja Germánov vyplývala z ich ľahšej výzbroji, ktorá dovoľovala väčšiu pohyblivosť a ofenzívny spôsob boja. Jazdecké jednotky boli pri útokoch často zmiešané s pešími kvôli vzájomnej podpore. Prevažujúce pešie jednotky vytvárali podľa Tacita na bojovom poli deltovitú formáciu kopijníkov, ktorá bola chránená na okrajoch stenou z veľkých štítov a špicom bola nasmerovaná na nepriateľa. Toto usporiadanie bolo použité Alamanmi napríklad aj v bitke medzi nimi a Byzantíncami v r. 554 pri Casilíne v Itálii (Bennett et al. 2007, 14, 15). V tomto neskoršom období sa nazývala uvedená germánska formácia „kančou“ alebo „prasačou hlavou“ (Lauerermann 1997, 32). Pred stretom s nepriateľským šíkom však Germáni najprv odhodili oštep a potom prešli k boju zblízka kopijami.

Počas obdobia sťahovania národov bolo územie Karpatskej kotliny miestom stretania sa etnických skupín s rôznym spôsobom boja.

Dobre to ilustruje *Jordanes* (zomrel v r. 552) vo svojom diele *De origine actusque Getarum*, kde opisuje bitku pri panónskej rieke Nedao v r. 454, ktorou padla hunská moc na strednom Dunaji. Bitky sa zúčastnili rôzne kmene nachádzajúce sa pôvodne v područí Hunov:

---

<sup>3</sup> Neskôr v 5. storočí sa Kvádi začínajú v antických prameňoch nazývať Svébmami.

„Myslím, že to bolo vtedy podivuhodné divadlo; dalo sa hľadiť na Góta bojujúceho oštepmi, na Gepida šialene sa oháňajúceho mečom, na Ruga, ako láme kopiju vo svojej rane, Svéba, majstra v pešom boji, Huna, vynikajúceho šípmi, Alana, ako zostavuje šík z bojovníkov v ťažkej zbroji, Herula šík z ľahkoozbrojencov.“ (cit. podľa PDSS I 1998, 267).

Na konci sťahovania národov, t. j. v predvečer príchodu Avarov do Karpatskej kotliny, hrala v tomto priestore hlavnú úlohu vo vojenstve Longobardov, Gepidov i Slovanov skôr pechota než jazda. Túto skutočnosť ovplyvnil predovšetkým spôsob boja uvedených Germánov a Slovanov, ktorí pravdepodobne okrem jazdy zloženej z najvyšších elít spoločnosti a ich družín nedisponovali špeciálnymi oddielmi ťažkej alebo ľahkej jazdy.

Slovania boli vyzbrojení oštepmi, kopijou a štítom, ku ktorým musíme pripojiť ešte luk (*Hurbanič* 2007, 26). *Pseudo-Maurikios* (r. 587-603), *Ján z Efezu* (ca r. 507- ca 585) a *Lev VI. Múdry* (r. 886-912) nás poučajú o tom, že bojovníci Slovanov mali vo výzbroji dva alebo tri oštepy na vrhanie (*Sós/Salamon* 1995, 72; PDSS II 1999, 101, 211). *Pseudo-Maurikios* ešte dodáva, že druhý oštep bol používaný ešte ako záložná zbraň na boj zblízka (*Sós/Salamon* 1995, 72, pozn. 56a). Proti Slovanom doporučuje stavať hlavne ľahkoodencov s množstvom vrhacích zbraní (PDSS II 1999, 101). Niektorí byzantskí vojvodcovia odporúčali vlastným pešiakom oštepy Slovanov v situácii, keď nevedeli strieľať z luku alebo nemali dostatok šípov (*Kirpičnikov* 1966, 6). Podľa arabského encyklopedistu a geografa *Ibna Rustu* (koniec 9. a začiatok 10. stor.) majú Slovania ako zbrane vrhacie drúky, štíty a kopije a iné zbrane nemajú (PDSS II 1999, 235). Vyplýva z toho skutočnosť, že slovanské oštepy mohli byť aj celodrevené (*Vencel* 1984, 275). Slovania boli na konci doby sťahovania národov etnikom s ľahkou pechotou, ktorá nebola veľmi uspôsobená na boj zblízka a na otvorenom poli, pretože jej chýbal ochranný výstroj i disciplína na boj v uzavretých šíkoch<sup>4</sup>.

Longobardská a gepidská výzbroj v dobe sťahovania národov bola v mnohých ohľadoch so slovanskou podobná, no navyiac v nej nachádzame i *spathy* a výnimočne i *saxy* a sekery (*Bónal/Nagy* 2002, 112; *Csallány* 1961, 258, 261; *Szameit* 1997, 64, 65). Nimi používané žrdové zbrane mali väčšinou plochý list. Z ochranného výstroja bol rozšíreným štít, no zato helma a pancier sa našli iba v hrobch elít (*Szameit* 1997, 65). Dobrý obraz o radových longobardských bojovníkoch si môžeme urobiť z bojovej scény vytepanej na striebornej mise z pokladu v Isola Rizza v Taliansku, ktorý sa datuje do obdobia okolo r. 600 (obr. 4; *Bajuwaren* 1988, text pod obr. 60, obr. 60). Zo scény vyplýva, že pravdepodobne byzantský opancierovaný jazdec prebodáva svojou kopijou longobardského bojovníka tasiaceho svoju *spathu* a chrániaceho sa svojím oválnym štítom. Druhý, rovnako vyzbrojený a vystrojený Longobard, leží mŕtvý na

<sup>4</sup> Usudzujeme tak podľa informácií *Pseudo-Maruríkia* v diele *Srategikon* (PDSS II 1999, 101) a *Leva VI. Múdreho* v diele *Taktika* (PDSS II 1999, 211).



zemi. Predstavu o výzroji a výstroji najvyšších longobardských elít si môžeme utvoriť z čelnej platničky lamelovej helmy zo začiatku 7. stor. nájdenej vo Val di Nievole v Taliansku (obr. 5; *Bajuwaren 1988*, obr. 59; *Lutovský/Profantová 1995*, text pod obr. 22 v prílohe, obr. 22 v prílohe). Ústrednou postavou celého motívu je tróniaci longobardský kráľ *Agilulf* (kráľom v r. 590/591-615/616) vedľa, ktorého stoja jeho dvaja telesní strážcovia. Vyzbrojení sú kopijami a súčasťou ich ochranného výstroja je lamelová helma s chocholom, lamelový pancier a nevelký kruhový štít.

Po vytvorení avarského kaganátu na území Karpatskej kotliny (r. 568) sa prostredníctvom vládnucich Avarov dostáva do popredia nomádska jazda. Avari v širšom ponímaní predstavovali turko-tatársko-mongolský zväz nomádskeho kmeňov, ktorého kryštalizačné jadro tvoril vlastný kmeň Avarov. Počas trvania avarského kaganátu došlo v ich výzbroji a výstroji k zmenám. Predel v ich vojenstve môžeme situovať asi do polovice 7. stor. Dovtedy tvorila elitnú časť ich vojska opancierovaná jazda (*Rolle/Gorelik 1991*, obr. na str. 433), ktorú Pseudo-Mauríkios vo svojom diele *Strategikon* opisuje slovami:

„(Avari) sú vyzbrojení pancierom, mečom, lukom a kopijou, kvôli čomu si veľké množstvo z nich berie do boja dve zbrane, takže na chrbte nesú kopiju a v rukách držia luk, a oboje používajú podľa potreby. Nielen oni nosia zbrane, aj kone najprednejších sú na prednej časti chránené železom alebo plstou. Sú dobre cvičení v strelbe z luku na koni.“ (cit. podľa *Hurbanič 2007*, 22).

Jazdecké oddiely kaganátu sa však skladali väčšinou z ľahkej jazdy bez ochranného výstroja vyzbrojenej prevažne s kompozitnými reflexnými lukmi (*Galúška 2004*, obr. na str. 46; *Szentpéteri 1994*, 248, 249). V jazdeckej zložke armády kaganátu boli popri Avaroch ďalšie nomádske etniká ako Kutriguri, Bulhari a iní. Pomocnými zložkami uvedenej nomádskej armády bola i pechota zložená z podrobených národov – Slovanov, Gepidov, ale i v Karpatskej kotline zostavších Longobardov. Pri vojenských ťaženiach im boli podľa zaužívaných nomádskeho zvyklostí spôsobu boja ukladané tie najnáročnejšie a najnebezpečnejšie úlohy (*Hurbanič 2007*, 23).

Podľa archeologických, písomných ale i ikonografických prameňov si vieme predstaviť úlohu vyššie uvedených zložiek nomádskej jazdy avarského kaganátu na príklade rovnakej jazdy starých Turkov z obdobia 6.-8. stor. z územia centrálnej Ázie. Jednotky nomádskej jazdy boli členené na taktické jednotky, v ktorých bolo najmenej 5 bojovníkov – kolektív stanu a najviac 10 000 bojovníkov, čo predstavovalo jeden *tümen* (*Szentpéteri 1994*, 232; *Chudjakov 1986*, 164, 165). Jadrom jazdy, ktorá bola väčšinou ľahko vyzbrojená a vystrojená, bola elitná opancierovaná jazda tureckého kagana. Súčasťou výzbroje a výstroja týchto ťažkých jazdcov boli štíty, helmy, panciere, meče, paloše, šable, sekery, dýky, luky a kopije s prierazným hrotom (obr. 6; *Chudjakov 1986*, obr. 72). Ľahká jazda nosila väčšinou štíty, luky, sekery a dýky (*Chudjakov 1986*, 160). V priebehu boja sa základná časť vojska v podobe ľahkej jazdy rozostavila

do rozvinutého útvaru a strieľala z lukov. Jej cieľom bolo vyprovokovať nepriateľa k útoku a potom mu sériou klamlivých ústupov a opätovných útokov rozbiť jeho prípadne zomknutú formáciu. Úlohou ťažkej jazdy bolo potom pomocou útoku jej zomknutého šíku urobiť prielom a spôsobiť následné rozloženie vojska nepriateľa (*Husár 2005*, 33; *Chudjakov 1986*, 166, 168).

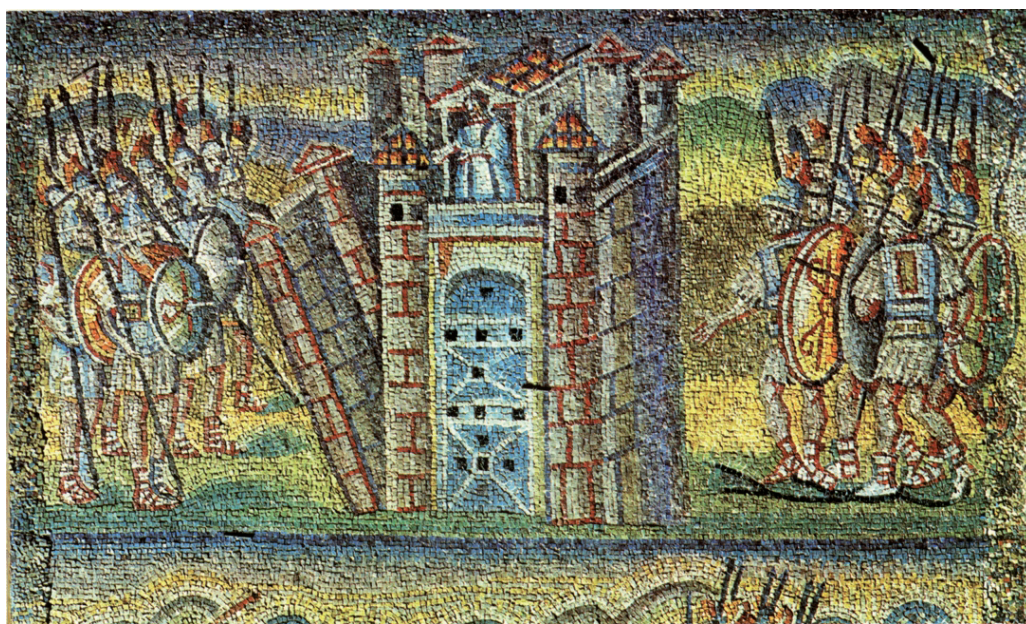
## Literatúra

- AVI 2002* – V. I. Kiselev (ed.): Armija Vizantijskoj Imperiji. 430-1461 – časť 1. Novyj soldat 3., Artemovsk 2002.
- Anglim et al. 2006* – S. Anglim/Ph. G. Jestice/R. S. Rice/S. M. Rusch/J. Serrati: Bojové techniky starovekého sveta. 3000 př. n. l.-500 n. l. Vybavení, bojeschopnost a taktika. Praha 2006.
- Bajuwaren 1988* – H. Dannheimer/H. Dopsch (eds.): Die Bajuwaren. Von Severin bis Tassilo 488-788. Katalog zur Landesausstellung. München 1988.
- Bednaříková 2003* – J. Bednaříková: Stěhování národů. Praha 2003.
- Bennett et al. 2007* – M. Bennet/J. Bradbury/K. Devries/I. Dickie/Ph. G. Jestice: Bojové techniky středověkého světa. 500 n. l. – 1500 n. l. Vybavení, bojeschopnost a taktika. Praha 2007.
- Bóna/Nagy 2002* – I. Bóna/M. Nagy: Gepidische Gräberfelder am Theissgebiet I. Hódmezővásárhely-Kishomok (kom. Csongrád). Monumenta Germanorum Archaeologica Hungariae 1. Budapest 2002, 34-184.
- Contamine 2004* – Ph. Contamine: Válka ve středověku. Praha 2004.
- Csallány 1961* – D. Csallány: Archäologische Denkmäler der Gepiden im Mitteldonaubecken (454-568 u. Z.). Budapest 1961.
- Černenko 1991* – E. V. Černenko: Eisengepanzerte „Ritter“ der skythischen Steppe. In: Gold der Steppe. Archäologie der Ukraine. Neumünster 1991, 131-136.
- Dennis 1997* – G. Dennis: Byzantines in battle. In: K. Tsiknakis (ed.): Byzantium at War. Athens 1997, 165-178.
- Galuška 2004* – L. Galuška: Slované. Doteky předků. O živote na Moravě 6.-10. století. Brno 2004.
- Hurbanič 2007* – M. Hurbanič: Avarské vojsko počas obliehania Konštantínopola. *Vojenská história* 11/3, 2007, 16-38.
- Husár 2005* – M. Husár: Ikonografické doklady jazdcov s kopijami a oštepami z územia avarského kaganátu. *Stud. Hist. Nitriensia* 12, 2005, 29-41.
- Chudjakov 1986* – Ju. S. Chudjakov: Vooruženije srednevekovych kočevnikov Južnoj Sibiri i Centralnoj Azii. Novosibirsk 1986.
- Jäger 2006* – U. Jäger: Reiter, Reiterkrieger & Reiternomaden zwischen Rheinland und Korea. Zur spätantike Reiterkultur zwischen Ost und West, 4.-8. Jahrhundert n. Chr. Beiträge zur Ur- und Frühgeschichte Mitteleuropas 45. Langenweissbach 2006.
- Kirpičnikov 1966* – A. N. Kirpičnikov: Drevnerusskoje oružije II. Kopja, sulicy, bojevye topory, bulavy, kisteni 9-13 vv. Archeologija SSSR. Svod archeol. Istočn. El-36. Moskva – Leningrad 1966.

- Ključina 2004* – P. Ključina: Zbroj a zbraně. Evropa – 6.-17. století. Praha-Litomyšl 2004.
- Kolias 1988* – T. G. Kolias: Byzantinische Waffen. Ein Beitrag zur byzantinischen Waffenkunde von den Anfänge bis zur lateinische Eroberung. Byzantina Vindobonensia 17. Wien 1988.
- Kolník 1998* – T. Kolník: Obraz Slovenska v antike. Archeologické svedectvo. In: R. Marsina (ed.): Územie Slovenska pred príchodom Slovanov. Pramene k dejinám Slovenska a Slovákov I. Bratislava 1998, 53-87.
- Kubarev 1997* – G. Kubarev: Der Panzer eines altturkischen Ritters aus Balyk-Sook. Eurasia Antiqua 3, 1997, 629-645.
- Lassus 1971* – J. Lassus: Ranokresťanské a byzantské umenie. Bratislava 1971.
- Lauermann 1997* – E. Lauermann: Überblick über Kampf und Bewaffnung von der Urgeschichte bis zur römischen Kaiserzeit. In: Waffen und deren Wirkung in Ur- und Frühgeschichte (gegeneinander – nebeneinander – miteinander). St. Pölten 1997, 12-36.
- LDM 2000* – Lexikon des Mittelalters. CD-ROM Aufgabe. Stuttgart 2000.
- Lutovský/Profantová 1995* – M. Lutovský/N. Profantová: Sámova říše. Praha 1995.
- Oldenstein 2007* – J. Oldenstein: Die spätrömische Armee. In: B. Anke/H. Externbrink (eds.): Attila und die Hunnen. Begleitung zur Ausstellung. Stuttgart 2007, 194-204.
- PDSS I 1998* – R. Marsina (ed.): Územie Slovenska pred príchodom Slovanov. Pramene k dejinám Slovenska a Slovákov I. Bratislava 1998.
- PDSS II 1999* – R. Marsina (ed.): Slovensko očami cudzincov. Pramene k dejinám Slovenska a Slovákov II. Bratislava 1999.
- Rolle/Gorelik 1991* – R. Rolle/M. V. Gorelik: Panzerreiter in den nordpontisch-kaspischen Steppen. In: Gold der Steppe. Archäologie der Ukraine. Neumünster 1991, 425-440.
- Sós/Salamon 1995* – Á. Cs. Sós/Á. Salamon: Cemeteries of the Early Middle Ages (6th-9th Centuries AD) at Pókaszpetk. Budapest 1995.
- Szameit 1997* – E. Szameit: Frühmittelalterliche Waffen in Niederösterreich (Ein Überblick über die Formen und Entwicklung von Waffen bei den frühmittelalterlichen Bewohnern des mittleren Donautales). In: Waffen und deren Wirkung in Ur- und Frühgeschichte (gegeneinander – nebeneinander – miteinander). St. Pölten 1997, 47-68.
- Szentpéteri 1994* – J. Szentpéteri: Archäologische Studien zur Schicht der Waffenträger des Awarentums in Karpatenbecken II. Acta Arch. Acad. Scien. Hungaricae 46, 1994, 231-306.
- Vencl 1984* – S. Vencl: Otázky poznání vojenství v archeologii. Archeologické studijní materiály 14, Archeologický ústav ČSAV. Praha 1984.
- Zástěrová 1992* – B. Zástěrová: Zrod středověké Byzance. In: B. Zástěrová a kol.: Dějiny Byzance. Praha 1992, 75-105.



Obr. 1.: Rekonštrukcia neskororímskeho clibanaria, okolo r. 200 n. l.  
(*Anglim et al. 2006*, 121, obr. na str. 121).



Obr. 2.: Scéna dobytia Jericha na mozaike baziliky Santa Maria Maggiore v Ríme,  
1. polovica 5. stor. (*Lassus 1971*, 30, obr. 38).





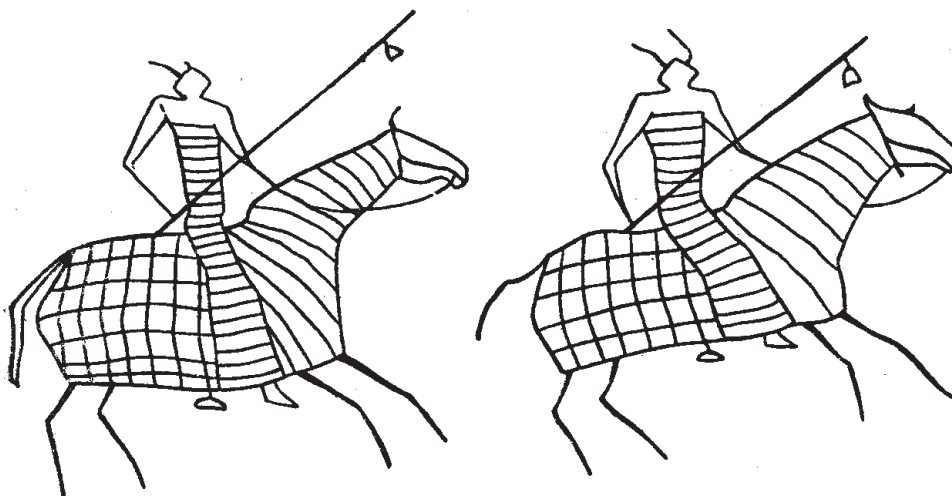
Obr. 3.: Cisár Justinián I. so sprievodom na mozaike presbytéria baziliky v San Vitale v Ravenne, r. 546-548 (*Lassus 1971*, 68, obr. 85).



Obr. 4.: Bojová scéna na striebornej mise z pokladu v Isola Rizza v Taliansku, okolo r. 600 (*Bajuwaren 1988*, text pod obr. 60, obr. 60).



Obr. 5.: Vyobrazenie na čelnej platničke lamelovej prilby z Val di Nievole v Taliansku, začiatok 7. stor. (*Bajuwaren* 1988, obr. 59; *Lutovský/Profantová* 1995, text pod obr. 22 v prílohe, obr. 22 v prílohe).



Obr. 6.: Zobrazenia starotureckých ťažkých jazdcov, 6.-8. stor. (*Chudjakov* 1986, obr. 72.).



*SUMMARY: ROMAN ARMY TRANSITION FROM ANTIQUITY TO MIDDLE AGES AND THE SIMULTANEOUS WARFARE SITUATION IN THE AREA OF THE CARPATIAN BASIN DURING THE 4TH TILL THE FIRST HALF OF THE 7TH CENTURY. The period of late antiquity brought new challenges also in the sphere of army and warfare. Army of the Roman empire had to cope with problems connected not only with empire defence but also problems connected with its own creation. Late Roman army had to protect the empire primarily with the help of a two-level defence system. Limes Romanum zone was protected by border guards— limitanei, while there was a field army situated in the hinterland ready to attack the enemy crossing the limes' borders. The army was according to quantity divided into units other than those during the Principate period and the high command was independent from territorial government of the place of its location. Barbarians joined up the army and created majority of it. They settled on the territory of the empire and thus they contributed to its barbarization. Private soldiers—bucellarii also played an important role. The prevailing part of the army was still created by foot troops. Being under influence of the eastern ethnics the troops of hoplites and armed clibanaria appeared among cavalry. Soldier of the late Roman army was mostly armed only with a spear and protected only with a shield or helmet. The tactics was more about waiting for the enemy's activity in a closed phalange than about own attack with the aim to break the enemy's defence. When the empire was divided into West and East Roman empire majority of the army stayed in the eastern part of the former empire.*

*Byzantine empire followed the warfare heritage of late Roman empire, however it changed some elements of the former army as well as its tactics. In the end of the 6th century exarchates were created in the western part of the empire. In contrary to a Dominate-like understanding of state government the power over both civil and military matters was concentrated in the hands of an exarch. The situation was caused by the efforts to preserve the territories conquered by Justinian I. and it had showed the direction of the future development which the empire followed in governing the territory during further periods (the existence itself was the cause of a fight). According to quantity the army was divided almost in the same way as the contemporary modern armies are. Apart from barbarians joining up the army (already from the territory of the empire) the army began to recruit Roman citizens again. Bucellarii were taken into the army by the end of the 6th century. Archers and cataphracts as the continuators of clibanarii played an important role among cavalry. Foot troops still remained the army basic in that period. Hoplites with shields and spears, scutarii, created a tough forefront which was followed by archers and other units of the army. To cavalry the formation thus ment a base behind which it could rearrange or withdraw. Scutarii were wearing much better protecting equipment than late Roman foot soldiers, i.e. a helmet, a shield and ring armour.*

*Warfare of the Carpathian basin in the pertracted period was dependent on ethnics which were present on the territory at that time. Foot troops were the base of the army*

*of Germans and Slavs. Slavs were used to light lance more and Germans preferred spear closefight. In Hun tactics the cavalry of archers was preferred. Cavalry of archers also formed majority of the Sarmatian and later on the Avar army, however their elite cores were formed by heavy cavalrymen of the clibanarius or cataphractus type. Considering barbarians – free or half-free members of the ethnic were fighting with their own guns while in Roman and later Byzantine empire soldiers got weapons from the state and after finishing their military service they gave the weapons back.*

## HISTORIOGRAFIA K AVARSKÉMU ÚTOKU NA KONŠTANTÍNOPOL ROKU 626

Martin Hurbanič

Téma avarského obliehania Konštantínopola sa až do začiatku 20. storočia, napriek pozornosti niektorých autorov, nestala predmetom samostatnej syntetizujúcej práce či štúdie.<sup>1</sup> Aj po tomto období sa tejto udalosti venovala pozornosť skôr v populárne ladených príspevkoch, ktoré až na jednu výnimku nepochádzali od špecialistov (byzantológov resp. avarológov). Ako prvý vyšiel v roku 1903 krátky príspevok od lekára nemeckého špitálu v Istanbule Andreea Davida Mordtmanna. V krátkosti pojednáva o okolnostiach i samotnom obliehaní, ktoré autor obohatil niektorými topografickými zvláštnosťami súvisiacim s celkovým zameraním textu.<sup>2</sup>

Na začiatku prvej svetovej vojny publikoval svoj príspevok už zmienený E. E. Tevjašov, ktorý predpokladal účasť východných Slovanov na tejto akcii.<sup>3</sup> Podľa neho sa stala počiatkom ruskej tradície útokov na byzantskú metropolu a z tohto dôvodu má miesto v dejinách Ruska.<sup>4</sup> Okrem toho autor štúdie vzťahoval zmienky byzantských autorov o Skýtoch na východných Slovanov a predpokladal ich účasť na obliehaní.

Na sklonku prvej svetovej vojny sa objavil článok z pera francúzskeho byzantológa Gustava Schlumbergera, ktorý bol neskôr publikovaný v autorovom zborníku vybraných štúdií (*Récits de Byzance et des Croisades*). Ani v tomto prípade nešlo o kriticky poňatú štúdiu, ktorá dokonca postráda aj poznámkový aparát.<sup>5</sup> Posledný v rade populárne ladených príspevkov sa objavil v roku 1948 a pochádzal z pera niekdajšieho riaditeľa múzea chrámu Božej Múdrosti v Istanbule Feriduna Dirimtekin.<sup>6</sup>

---

<sup>1</sup> Zo starších monografických spracovaní treba spomenúť najmä dve syntézy venovaných životu cisára Herakleia. PERNICE, A.: *L'imperatore Eraclio. Saggio di storia bizantina*. Firenze 1905

<sup>2</sup> MORTDMANN, A.: *Die Avaren und Perser vor Konstantinopel*. Mitteilungen des Deutschen Exkursions-Klub in Konstantinopel 5, 1903, s. 15-28.

<sup>3</sup> Tevjašov pripúšťal účasť východných Slovanov na útoku, osobitne Dulebov, ktorých spomína najstarší ruský letopis (*Povesť vremennych let*). Pozri: TEVJAŠOV, E.: *Osada Konstantinopolja*, s. 230.

<sup>4</sup> TEVJAŠOV, E. E.: *Osada Konstantinopolja Avarami i Slavjanami v 626 godu*. Žurnal ministerstva narodnogo prosvetšeniija 52, 1914, s. 229-235.

<sup>5</sup> SCHLUMBERGER, G.: *Le siège de Constantinople par le souverain ou khagan des Avars sous le règne de l'empereur Héraclius, au septième siècle*, in: *Récits de Byzance et des Croisades*. Paris 1917, s. 1-10.

<sup>6</sup> DIRIMTEKIN, F.: *Le Siege de Byzance par les Turcs-Avars au VIIe siècle*. Istanbul Bulletin du Touring et Automobile Club de Turquie. Istanbul 1948.



Komplexný pohľad na priebeh avarského útoku spojený s analýzou relevantných prameňov a ich kritickým posúdením však pochádza až od srbského byzantológa Franja Barišića. Jeho rekonštrukcia udalostí, vyplývajúca z cenného zhodnotenia všetkých relevantných prameňov, v zásade určila ďalšie kontúry interpretácie avarského obliehania.<sup>7</sup> Kritiku neskorších autorov vyvolalo iba to, že Barišić spochybnil doposiaľ akceptovateľnú tézu o vopred naplánovanej akcii Peržanov a Avarov. Srbský bádateľ sa vo svojej práci sústredil predovšetkým na chronologickú rekonštrukciu udalostí. Na škodu veci sa však nepokúsil o hlbšie objasnenie príčin kombinovaného avarsko-slovanského útoku v závere obliehania, ktoré by viac zohľadňovalo topografické špecifiká Konštantínopola.

Tieto aspekty rozpracovali neskorší autori. Francúzsky byzantológ Venance Grumel sa vo svojej štúdií venoval najmä otázke námornej obrany byzantskej metropoly počas avarského útoku. Jednou z najdôležitejších téz, ktoré sa v nej vyskytli, bolo konštatovanie, že v inkriminovanom momente útoku slovanských monoxyllov v zálive Zlatého rohu z dňa 7. augusta sa obrancovia mesta nemohli spoliehať na hradby, ktoré podľa Grumela vznikli v tejto časti až neskôr.<sup>8</sup> Svoje tézy Grumel opieral najmä o ním publikovaný text kázne patriarchu Germana a niektorých ďalších prameňov.

Grumelove argumenty spochybnil grécky bádateľ Andreas Stratos vo svojej monografii venovanej problematike byzantských dejín 7. storočia a to v samostatnej kapitole venovanej avarskému obliehaniu a doplnkovému komentáru v závere publikácie.<sup>9</sup> V roku 1968 svoje tvrdenia zopakoval aj v samostatnej štúdií venovanej avarskému útoku. Príčiny tejto akcie hľadal Stratos vo vnútorných rozporoch kaganátu v súvislosti s vypuknutím Samovho povstania, ktoré podľa neho podnietila byzantská diplomacia.<sup>10</sup> Na druhej strane hlavný dôvod zlyhania celého obliehania videl v príchode byzantských posíl pod vedením Herakleiovho brata Theodora. V súlade s jeho interpretáciu kľúčového prameňa (Chronicon paschale) sa táto armáda mala preplaviť cez Bospor do Európy a následne obnoviť byzantskú moc nad väčšou časťou Balkánu.<sup>11</sup>

Od sedemdesiatych rokov minulého storočia sa pozornosť autorov preniesla na niektoré dlhšie aspekty obliehania. Luis Van Dieten sa vo svojich dejinách prediktonoklastických patriarchov sústredil na problém religióznych predmetov, ktoré niesol

---

<sup>7</sup> BARIŠIĆ, F.: *Le siège de Constantinople par les Avars et les Slaves*. Byzantion, 24, 1954, s. 371-395.

<sup>8</sup> GRUMEL, V.: *La défense maritime de Constantinople du côté de la Corne d'Or et le siege des Avars*. Byzantinoslavica 25, 1964, s. 217-233.

<sup>9</sup> STRATOS, A. N.: *Byzantium in the Seventh Century*. Volume I. Amsterdam 1968, s.

<sup>10</sup> STRATOS, A. N.: *The Avars' Attack on Byzantium in the Year 626*, in: *Polychordia*. Festschrift Franz Dölger. Byzantinische Forschungen, 2, 1967, 370-376.

<sup>11</sup> STRATOS, A. N.: *The Avars' Attack*, s. 370-377. K avarskému obliehaniu tiež: STRATOS, A. N.: *Byzantium in the Seventh Century*. Volume I. Amsterdam 1968, s. 173-196.

patriarcha Sergios počas liturgickej procesie pred začiatkom obliehania.<sup>12</sup> Maďarský filológ a byzantológ Samuel Szadeczky Kardoss sa podujal na spracovanie textovej kritiky k rôznym verziám jedného z primárnych prameňov k obliehaniu – kázne *DE OBSIDIONE CONSTANTINOPOLIS*, pripisovanej konštantínopolskému diakonovi Theodorovi Synkellovi.<sup>13</sup> Jeho kolega Ferenc Makk sa zasa podpísal pod kritické vydanie tejto kázne spolu s francúzskym prekladom.<sup>14</sup> Už pätnásť rokov predtým vyšlo prvé kritické vydanie ďalšieho z kľúčových prameňov avarského obliehania – *BELLUM AVARICUM* Georga Pisidu spolu s ďalšími jeho poémami. Autor tohto vydania, taliansky filológ Agostino Pertusi, knihu doplnil o taliansky preklad a najmä podrobný komentár, v ktorom zohľadnil poznatky staršej historiografie.<sup>15</sup>

V roku 1980 vyšla monografia Byrona Tsangadasa k problematike opevnení a systému obrany Konštantínopola.<sup>16</sup> Z tohto pohľadu autor interpretuje najvýznamnejšie útoky na byzantskú metropolu v 7.-9. storočí, pričom avarské obliehanie podrobne popisuje v osobitnej kapitole.<sup>17</sup> Podnetný je najmä jeho pokus analyzovať najspornejšiu záverečnú časť obliehania kombinovaný avarsko-slovanský útok dňa 7. augusta s prihliadnutím na topografické špecifiká konštantínopolského fortifikačného systému. V tom istom roku vyšla iná inšpirujúca no zároveň provokujúca monografia z pera nemeckého filológa a byzantológa Paula Specka, v ktorej komentuje vybrané pasáže Pisidovej poémy *Bellum avaricum*.<sup>18</sup>

<sup>12</sup> VAN DIETEN, J. L.: *Geschichte der Patriarchen*, s. 15, ale najmä s. 174-178.

<sup>13</sup> SZADECZKY-KARDOSS, S.: *Zur Textüberlieferung der „Homilia De obsidione avarica Constantinopolis auctore ut videtur Theodoro Syncello.“* Acta antiqua Academiae scientiarum Hungaricae 24, 1976, s.175-184; SZADECZKY-KARDOSS, S.: *Eine unkollationierte Handschrift der Homilie über die persisch-awarische Belagerung von Konstantinopel (Codex Athous Batopedi 84, fol. 63r-68r.* Acta antiqua Academiae scientiarum Hungaricae, 26, 1978, s. 87-95; SZADECZKY-KARDOSS, S.: *Textkritische Bemerkungen zur Homilia De obsidione avarica Constantinopolis auctore ut videtur Theodoro Syncello.* Acta antiqua Academiae scientiarum Hungaricae 30, 1982-84 (1988) s. 443-450. V roku 1990 publikoval spolu s Therese Olajos skrátenú verziu tejto kázne. Pozri: SZÁDECZKY-KARDOSS, S. – OLAJOS, T.: *Breviarum Homiliae*, s. 147-182. V jednej zo svojich posledných štúdií sa zaoberal možnosťami avarsko-perzského spojenectva počas avarského útoku. Pozri: SZADECZKY-KARDOSS, S.: *Persisch-Awarische Beziehungen und Zusammenwirken vor und während der Belagerung von Byzanz im Jahre 626*, in: *Kontakte zwischen Iran, Byzanz und der Steppe in 6.-7. Jh.* Hrsg. Cs. Bálint, Varia Archaeologica Hungarica IX, Budapest 2000, s. 313-321.

<sup>14</sup> MAKK, F.: *Traduction et commentaire de l'homilie écrite probablement Théodore le Syncelle sur le siege de Constantinople en 626.* Opuscula Byzantina III. Acta antiqua et archeologica XIX, Szeged 1975.

<sup>15</sup> PERTUSI, A.: *Giorgio di Pisidia: Poemi I.* (Studia patristica et byzantina VII. Ettal 1960.

<sup>16</sup> TSANGADAS, B. C. P.: *Fortifications and Defense of Constantinople.* New York. East European Monographs no LXXI 1980.

<sup>17</sup> TSANGADAS, B. C. P.: *Fortifications*, s. 80-106.

<sup>18</sup> SPECK, P.: *Zufälliges zum Bellum avaricum des Georgios Pisides* (= Miscellanea Byzantina Monacensia XXIV) Munich 1980.

Paul Speck sa avarskému útoku ešte vrátil v dvoch príspevkoch. V štúdiu publikovanej v roku 1987 sa zamerail na diplomatickú predohru k obliehaniu zachovanú vo Veľkonočnej kronike (*Chronicon paschale*).<sup>19</sup> O rok neskôr zasa podrobne analyzoval záznam neskoršieho kronikára Nikefora, tentoraz však v rámci monografie venovanej analýze správ v Theofanovej a Nikeforovej kronike k režimu cisára Herakleia.<sup>20</sup> Na Speckove najkontroverznejšie tézy reagoval ešte v roku 1985 Luis Van Dieten formou samostatnej štúdie.<sup>21</sup>

Na konci 80. rokov vyšiel príspevok ukrajinského historika Jaroslava Evgeneviča Borovského, ktorý opäť argumentoval v prospech tézy o východoslovanskom, teda ruskom pôvode slovanských spojencov kagana, ktorí sa s ním zúčastnili obliehania.<sup>22</sup>

Zmiený útok nemohol opomenúť ani rakúsky znalec avarských dejín Walter Pohl. Vo svojej monografii venovanej dejinám Avarov sumarizuje desaťročnú históriu obliehania, pričom zohľadnil všetky zásadné práce, ktoré sa až dovedy dotýkali uvedenej problematiky.<sup>23</sup>

Zatiaľ poslednou so samostatných štúdií venovaných avarskému obliehaniu Konštantínopola je príspevok anglického historika Jamesa Howarda-Johnstona, znalca problematiky byzantsko-perzských vzťahov. Táto štúdia má sumarizačný charakter s osobitým zameraním na problematiku koordinácie útoku medzi Avarmi a Peržanmi. Autor si všima aj otázku príprav k obliehaniu mesta (od vojenských, námorných, logistických, až po zásobovacie aspekty). Pri svojom hodnotení Howard-Johnston vyzdvihoval dobrú pripravenosť mesta na útok, avšak celkovo sa venoval skôr okolnostiam a príprave útoku než jeho samotnému priebehu, v ktorom nechal otvorené kľúčové otázky.<sup>24</sup>

Na počiatku nového milénia vydal americký byzantológ a orientalista Walter Kaegi monografiu venovanú cisárovi Herakleiovi. Táto práca je aj z titulu vedeckého zamerania bádateľa zameraná skôr na problematiku vzťahov Byzancie s Perziou a Arabmi. Avarskému útoku na Konštantínopol prikladá Kaegi pomerne okrajovú pozornosť. Pojednanie o ňom netvorí dokonca ani samostatnú kapitolu. V danom

---

<sup>19</sup> SPECK, P.: *Die Interpretation des Bellum Avaricum und der Kater Mechlempa*, in: *Poikila byzantina* VI, Bonn 1987, s. 371-402.

<sup>20</sup> SPECK, P.: *Das geteilte Dossier: Beobachtungen zu d. Nachrichten über d. Regierung d. Kaisers Herakleios u. d. seiner Sohne bei Theophanes und Nikephoros*. (= *Poikila Byzantina* IX) Berlin 1988. (Nikeforova správa na strane 298-317).

<sup>21</sup> VAN DIETEN, J. L.: *Zum Bellum avaricum des Georgios Pisides. Bemerkungen zu einer Studie von Paul Speck* Byzantinische Forschungen 9, 1985, s. 149-178.

<sup>22</sup> BOROVSKIJ, J. E.: *Vizantijskije staroslavjanskije i starogruzinskije istočniki o pochode rusov v VII. v. na Cargrad*. Drevnosti slavjan i Rusi Moskva 1988, s. 114-119.

<sup>23</sup> POHL, W.: *Die Awaren. Ein Steppenvolk in Mitteleuropa 567 – 822*. München 1988, s. 248-255.

<sup>24</sup> HOWARD-JOHNSTON, J.: *The Siege of Constantinople in 626*, in: *Constantinople and its Hinterland*. Papers from the Twenty-Seventh Spring Symposium of Byzantine Studies, Oxford, April 1993, ed. C. Mango and G. Dagron. Vitorum 1995, 131-145. .

prípade ide skôr o stručnú rekapituláciu udalosti opretú vo väčšej miere o pramene, než dovtedajšie zistenia historiografie.<sup>25</sup>

V posledných rokoch sa bádatelia opäť sústredili na vybrané momenty obliehania. Už spomenutý Samu Szádecky-Kardoss sumarizoval často diskutovaný problém avarsko-perzského spojenectva, ktoré podľa neho nebolo výsledkom samotného obliehania, ale vopred dohodnutou spoločnou akciou.<sup>26</sup> Otázkou religióznych predmetov, ktoré sa využili počas avarského útoku sa zaoberali Bissera Pentcheva a Paul Speck. Dôležité sú z tohto hľadiska najmä poznatky bulharskej bádatelky, ktorá na základe analýzy primárnych i neskorších prameňov spochybnila otázku využitia ikon ako sakrálnych symbolov počas avarského obliehania.<sup>27</sup> V roku 2006 sa k tejto otázke autorka vrátila v samostatnej monografii, pričom znovu poukázala, že ikony sa v liturgických procesiách v Byzancii naplno etablovali až od 11. storočia.<sup>28</sup>

Záverom sa zmienime o reflexii avarského útoku v českej a slovenskej historiografii. Odhliadnuc od monografie k dejinám Avarov od Alexandra Avenaria, ktorý sa danej téme venuje len minimálne, ostala v našom priestore na dlhý čas jediným príspevkom spĺňajúcim charakter vedeckej štúdie práca českej byzantologičky Ľubomíry Havlíkovej. Jej najdôležitejším aspektom je predovšetkým interpretácia tohto útoku ako neoddeliteľnej súčasti poslednej byzantsko-perzskej vojny.<sup>29</sup> V ostatných troch rokoch sa v niektorých čiastkových štúdiách problematike avarského útoku na Konštantínopol a jeho historickým súvislostiam vyjadril aj autor tejto monografie.<sup>30</sup>

---

<sup>25</sup> KAEGI, W.: *Heraclius – Emperor of Byzantium*. Cambridge 2003, s. 132-139.

<sup>26</sup> SZADECKY-KARDOSS, S.: *Eine unkollationierte Handschrift der Homilie über die persisch-awarische Belagerung von Konstantinopel (Codex Athous Batopedi 84, fol. 63r-68r)*. Acta antiqua Academiae scientiarum Hungaricae, 26, 1978, s. 87-95.

<sup>27</sup> PENTCHEVA, B.: *The Supernatural Protector of Constantiniople: The Virgin and her Icons in the Tradition of the Avar Siege*. Byzantine and Modern Greek Studies, 26, 2002, s. 2-41; SPECK, P.: *The Virgin's Help for Constantinople*. Byzantine and Modern Greek Studies 27, 2003, s. 266-271.

<sup>28</sup> PENTCHEVA, B.: *Icons and Power. The Mother of God in Byzantium*. Pennsylvania 2006.

<sup>29</sup> HAVLÍKOVÁ, L.: *Obléhání Konstantinopole roku 626 ve světle byzantsko-írských vztahů*. Časopis Matice moravské 98, 1979, 1-2, s. 126-136.

<sup>30</sup> HURBANIČ, M.: *Obliehanie Konštantínopolu roku 626 v byzantskej historiografii 1. História a legenda avarského útoku na Konštantínopol roku 626 v Chronografii Theofana Homologéta*. Byzantinoslovaca, 1, 2006, s. 52-85; HURBANIČ, M.: *Liturgické procesie prosebnej povahy počas obliehání Konštantínopolu v rokoch 626 – 1453. S osobitým zreteľom na avarské obliehanie Konštantínopolu roku 626*, in: *Svätec a jeho funkcie v spoločnosti*, ed. R. Kožiak a J. Nemeš, Banská Bystrica 2006, s. 91-114; HURBANIČ, M.: *Byzancia a Avarský kaganát v rokoch 622-624*. Historický časopis 55, 2007, 2, s. 229-248; HURBANIČ, M.: *Avarské obliehanie Konštantínopola v byzantskej hagiografii*, in: *Byzantská kultúra a Slovensko*. Bratislava 2007, s. 33-40; HURBANIČ, M.: *Historické súvislosti a príčiny avarského útoku na Konštantínopol roku 626*. Vojenská história, 12, 2008, 3, s. 3-23.

*SUMMARY: HISTORIOGRAPHY ON AVAR ATTACK ON CONSTANTINOPLE IN 626. In his study author summarizes and comments on the survey of present research of the history of Avar attack on Constantinople in 626. First specialized contributions on the topic pertracted come from the beginning of the 20th century but they were firstly written by history fans rather than renowned authors specialised on Byzantine history or Avars. First critical study was published by Serbian expert on Byzantine Franjo Barišić in the 50's of the last century. Approximately since that time the topic of Avar attack has become the subject of several independent studies as well as part of several monographies. In the last years the attention of historians focused mainly on some partial aspects of Avar siege connected with the diplomatic background of the attack, question of Constantinople fortification or ideological context (usage of sacral objects, liturgical processions during the siege etc.).*



## CYRILO-METODSKÁ MISIA A VEĽKOMORAVSKÁ ARCHITEKTÚRA

Andrej Botek

Ak budeme sledovať len jednu z mnohostranných činností solúnskych bratov – sv. Konštantína /Cyrila a Metoda – ohlasovanie Evanjelia a sprístupňovanie kresťanského učenia našim predkom, od samého začiatku je ich úsilie sprevádzané akcentom na vlastnú slovanskú liturgiu. Akokoľvek sledujeme ich zápas o miesto staroslovienčiny<sup>1</sup> v liturgii Cirkvi, zápas s neprajníkmi, či už s trojjazyčníkmi, alebo franským klérom, praktický výkon liturgie vyžaduje pre svoje uplatnenie i príslušné priestorové podmienky – sakrálne priestory, stavby. V nasledovnom príspevku sa chcem venovať otázke, nakoľko sú naše dnešné poznatky o sakrálnej architektúre Veľkej Moravy postačujúce, aby sme sa mohli vyjadriť, či a nakoľko misia solúnskych bratov mohla ovplyvniť princípy tvorby v tejto oblasti. Uvedená otázka je pre odpoveď náročná a ešte pred storočím by vyznievala ako púha akademická debata bez reálneho dokladu. Archeologické výskumy, architektonické a umelecko-historické analýzy za posledných 60 rokov, priniesli množstvo poznatkov poukazujúcich na prekvapujúcu bohatosť formovania architektúry, ktorá sa na veľkomoravskom území a v okruhu jeho vplyvu vytvorila.

Ak hovoríme o kultúre Veľkej Moravy, nemáme tu na mysli len jadro ríše, tvorené územím dnešného Slovenska a Moravy. Tento fenomén je nutné pozorovať i v širšom zábere bezprostredne súvisiacich území, obývaných vtedy slovanským etnikom – najmä oblasti dnešného Maďarska a Rakúska. Tieto spadali síce pod zvrchovanosť Veľkej Moravy len kratší časový úsek /za vlády Svätopluka/, ale okrem prirodzeného prenikania vplyvu tu spolupôsobili i ďalšie skutočnosti: Boli obývané slovanským etnikom a boli súčasťou moravsko – panónskej provincie, patrili pod právomoc arcibiskupa Metoda a pôsobili tu jeho žiaci<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> V dnešnej diskusii sa polemizuje o tom, či používa termín “starosliensky”, alebo “staroslovenský”. Proti prvému sa argumentuje najmä jeho umelým vznikom až v 19. stor. Nakoľko uvedená diskusia nie je jednoznačne uzavretá, používam doposiaľ používaný výraz “starosloviensky”, ktorý je v odbornej literatúre zavedený.

<sup>2</sup> Podľa Života Konštantínovho už pri svojej ceste do Ríma r 867 sa Konštantín a Metod zdržali niekoľko mesiacov v Panónii na území kniežata Koceľa, našli v ňom významného zástancu slovienskeho písomníctva a vyučili preň 50 učeníkov. Koceľ bol neskôr iniciátorom Metodovho biskupského ustanovenia.

V dobových prameňoch, tak franských, ako aj staroslovienskych, nachádzame len výnimočne zmienky o sakrálnych stavbách z územia jadra Veľkej Moravy – Slovenska a Moravy. V protestnom liste bavorského duchovenstva „De Conversio Bagoariorum et Carantanorum /O obrátení Bavorov a Korutáncov/“ sa spomína kostol, ktorý dal v Nitre postaviť knieža Pribina /ešte súc pohanom/ a ktorý vysvätil salzburský arcibiskup Adalram asi r 828<sup>3</sup>. V Živote Metodovom je zmienka o katedrálnom chráme, v ktorom pochovali arcibiskupa Metoda<sup>4</sup> a v Proložných životoch sa upresňuje, že ho uložili „na ľavej strane v stene za oltárom svätej Bohorodičky“<sup>5</sup>. Možno ešte spomenúť údaj, že po Metodovom návrate z franského väzenia cca 873 mu knieža Svätopluk „...zveril všetky kostoly a všetkých duchovných vo všetkých mestách“<sup>6</sup>. Je zrejmé, že v takej silnej ríši, akou Veľká Morava vo svojej dobe bola a ktorá mala dlhšiu kristianizačnú tradíciu s pôsobením viacerých misií, musela existovať sieť sakrálnych stavieb. Avšak paradoxne, až do polovice 20. stor. nebola fyzicky známa ani jediná<sup>7</sup>. Dnes, vďaka výsledkom najmä archeologických výskumov, poznáme v uvedenom priestore vyše 20 jednoznačne zistených architektúr a ak k nim prirátame aj tie, o ktorých sa hypoteticky predpokladá možnosť ich veľkomoravského pôvodu, prekročí ich počet tridsiatku.

Na druhej strane, z činnosti kniežaťa Pribinu na území Panónie /dnešné Maďarsko/, ktoré mu východofranský kráľ Ľudovít Nemec r 840 daroval, máme vďaka protestnému spisu bavorského episkopátu, činiaceho si nárok na Metodom spravovanú provinciu, podrobné záznamy o tridsiatichdvoch kostoloch, ktoré nechal so svojim synom Kocelom postaviť. S metodickou presnosťou sa taxatívne vymenúvajú údaje o lokalite /spravidla územie príslušného veľmoža/, patrocíniu stavby a meno kňaza, ktorého sem salzburské arcibiskupstvo vyslalo. Konkrétne vedomosti o týchto presne vymenovaných objektoch sú však viac ako fragmentárne. V zásade sa jedná o 2 či 3 stavby, ktoré však časť maďarských odborníkov datuje do neskoršej doby ako ranorománske. Možno, že viaceré ostávajú v polohe nepublikovaných výskumových správ v archívoch odborných inštitúcií, stojac zrejme na okraji ťažiskových záujmov. Zatiaľ nie sú známe relevantné nálezy architektúr ani z rakúskeho územia, kde pri archeologických výskumoch taktiež nachádzajú príslušný veľkomoravský depozit. V tomto prípade teda nastupuje druhý paradox – relatívne množstvo písomne známych architektúr a minimum konkrétnych poznatkov.

<sup>3</sup> Najmä okolo tretiny 20. stor. sa omylom stotožňoval so zvyškom ranorománskeho kostolíka na nitrianskom hrade.

<sup>4</sup> Život Metodov, XVII.

<sup>5</sup> Proložné životy a iné krátke legendy. In: STANISLAV, Ján : Životy slovanských apoštolov Cyrila a Metoda v legendách a listoch. Turčiansky sv. Martin, 1950, s. 88.

<sup>6</sup> Život Metodov, X.

<sup>7</sup> Základy kostola v Modré pri Velehrade boli síce objavené už r 1911, ale nemohli byť vo vtedajšom stave poznania určené ako veľkomoravské.

Genéza prenikania kresťanstva na naše územie je dlhá a nechcem sa ňou tu bližšie zaoberať. Spomeniem iba, že počiatky ohlasovania kresťanstva sa kladú do prelomu 7. – 8. stor.<sup>8</sup>, uvažuje sa o prenikaní misií zo sféry Akvileje, o putovných írsko – škótskych misionároch, dokonca o predcyriło-metodských byzantských aktivitách. Od konca 8. stor. /po synode z r 796 o delení sfér Akvilejského patriarchátu a formujúcej sa bavorskej provincii/ dominujú na našom území franské misie organizované zo Salzburgu a Pasova, pričom k vymedzeniu ich pôsobenia dochádza r 829<sup>9</sup>. Franskí kňazi, pevne budujúci cirkevnú organizáciu v misijných územiach, zaiste podnikli i výstavbu sakrálnych budov, najmä v kniežacích a veľmožských sídlach. Na veľkomoravskom teritóriu by sme sa teda mali stretnúť so sakrálnymi objektami z doby pred príchodom solúnskych bratov.

Nálezy veľkomoravských sakrálnych architektúr majú doteraz najväčšie zastúpenie na území Moravy, najmä v sídliskových aglomeráciách Valy pri Mikulčicích a v oblasti Uherské Hradišče – Staré Město. Na lokalite Valy sa v rôznom rozsahu našli základy a zvyšky 12 kostolov. Valy boli zrejme ústredným hradiskom tvoreným okrem centrálného hradiska a predhradí veľkou sídliskovou aglomeráciou, ktorej súčasťou bola aj oblasť v chotári obce Kopčany na slovenskej strane za riekou Moravou<sup>10</sup>. Sídlisko využívalo spletité meandry rieky Moravy na prirodzenú obranu. V lokalite Uherské Hradišče – Staré Město je situácia sťažená kontinuálnou stáročnou výstavbou, ktorá množstvo nálezov nenávratne zničila. Aj tak sa tu zatiaľ podarilo identifikovať základy piatich sakrálnych stavieb a pri ďalších piatich kostoloch nálezové situácie nedovoľujú vysloviť jednoznačné závery. Kolekciu dopĺňa kostol na veľmožskom dvorci v Pohansku a existuje ešte niekoľko odborníkmi neprijatých lokalít. Na území Slovenska sa zatiaľ jedná o 4 nálezy základov stavieb /Bratislava – hrad, Devín – hrad, Nitra – Martinský vrch, Ducové – Kostelec/ a najnovšie sa za jedinú stojacu veľkomoravskú architektúru považuje kostolík sv. Margity Antiochijskej v chotári obce Kopčany pri moravských hraniciach. Aj na Slovensku sa uvažuje, že niekoľko ďalších objektov hypoteticky možno k uvedenému obdobiu začleniť.

Ak sa teda sústredíme na poznatky o veľkomoravskej architektúre, doterajšie archeologické výskumy umožnili základnú predstavu nielen o ich materiálových charakteristikách, ale umožňujú ich delenie do viacerých typologických okruhov i sfér vplyvov. Vzhľadom na základný charakter pôdorysnej formy ide o stavby centrálné

---

<sup>8</sup> Priam zlomové boli nedávne výskumy v lokalite Bojná, kde sa v rámci veľkomoravského hradiska našli doklady vyspelého kresťanstva už pre 7. stor. – napr. i liaty zvon.

<sup>9</sup> Porovnaj: ŠPETKO, J.: Kristianizácia Slovienov v predcyriłometodskom období /od 5. až do polovice 9. storočia/. In: Prvoučiteľ národa slovenského. Zborník na pamiatku tisícého výročia smrti sv. Metoda. Rím, 1988, s 11-31.

<sup>10</sup> Ešte v prvej polovici 20. stor. Š. Janšák na základe meraní hydroprofilov vyslovil tvrdenie, že v 9. stor. hlavný tok rieky Moravy obtekal Valy zo západnej strany a boli tak z dnešného hľadiska na slovenskej strane.

a pozdĺžne. Pozdĺžne stavby sa v základnom členení delia na objekty s rovným záverom a s oblým záverom /apsidou/. Pozdĺžne stavby sú temer všetky jednoloďové, dve sú trojloďové, ojedinele sú stavby zložitejších dispozícií. V tomto pestrom členení máme i odraz rôznorodých architektonických vplyvov : všeobecne odborníci rozoznávajú vplyvy západoeurópske /franské/, byzantské a dalmátsko – istrijské, i keď často priradenie stavby k tomu – ktorému vplyvu nie je vždy jednoznačné. Situáciu sťažuje skutočnosť, že ide len o nálezy základov, v menšej miere častí nadzákladového muriva a často máme dočinenia s tzv. „negatívnymi základmi“ – t.j. ryhami po vybratom materiále základov. Spomínané tri základné oblasti vplyvu sa dávali do súvislosti s údajom v Živote Metodovom „... i prišli k nám učitelia mnohí, kresťania z Vlách, i z Grécka, i z Nemiec ...“ /ŽM, V/<sup>11</sup>. Jediné stojacej veľkomoravskej stavbe, za akú sa v ostatnom čase považuje kostolík sv. Margity Antiochijskej v Kopčanoch, sa budem venovať nakoniec. Všetky dosiaľ zistené objekty boli až na jeden kamenné, omietané a pokryté v interiéri freskovou výzdobou. Orientované boli v smere východ- západ, i keď často s menšími odchýlkami. Často používali druhotne rímsky materiál /škridle, tehly/. Väčšina mala liate maltové podlahy, niekde sa potvrdil „mozaikový“ vzor. Ojedinele bola podlaha vyskladaná z plochých lámaných kameňov.

Kostoly s rovným presbytériom sú menšie jednolodia s loďou proporčne blízkou sálovému typu. Samotný záver je mierne lichobežníkový, vo formovaní sa prejavujú dielčie nepravidelnosti. Predpokladá sa, že boli v lodi zastropené rovným trámovým stropom a v závere valenou klenbou. Všeobecne sa považujú za prejav západných – franských, resp. bavorských vplyvov. Hľadanie východísk tohto stavebného typu je viacero. Zámerne vynecháme celkovú zložitú problematiku. Poukázať tu treba na názory o inzulárnom írskoškótskom pôvode takéhoto typu, o odvodzovaní z drevených nordických halových domov, od drevených merovejských stavieb, o rozšírení týchto stavieb v ranom stredoveku v oblasti Durínska, Hessenska, Württemberska a iné. Aj keď sa západná príslušnosť tohoto typu veľkomoravských stavieb všeobecne prijímala, musíme spomenúť i výskyt rovného presbytéria kostolov v oblasti ranostredovekej architektúry dalmatskej a severotalianskej, na čo poukázali už J. Poulík a J. Pošmourný. Dnes sa čoraz častejšie poukazuje na antické dedičstvo. K tomuto typu patria na Morave kostoly 1-2, 5, 8 a 10 na Valoch pri Mikulčiciach, kostol v Modré a 1. fáza kostola v lokalite Sady /Uherské Hradištie/. Z týchto objektov možno upozorniť najmä na kostol v Modré, ktorý má pomerne dlhé presbytérium a svojho času viedol k hypotézam o prejave írskoškótskeho vplyvu<sup>12</sup>. Kostol č. 10 na mikulčických Valoch má ako jediný šírku záveru väčšiu, než dĺžku. Navyše jeho obvodové steny rytmizujú prípory, čo sa všeobecne považuje za prejav dalmátsko – istrijského starochorvátskeho

<sup>11</sup> Porovnaj: POULÍK, J.: Velkomoravské mocenské centrum v Mikulčicích. In: Monumentorum tutela/Ochrana pamiatok 8. Zborník. Bratislava, 1972, s. 34.

<sup>12</sup> CIBULKA, J.: Velkomoravský kostel v Modré u Velehradu a začátky křesťanství na Moravě. Praha, 1958.

vplyvu. Niektorí autori zasa uvedené prípory vysvetľujú vnútorným klenbovým systémom – teda akúsi formu operákov. Kostol mal v exteriéri malú schodiskovú prístavbu na emporu, po ktorej ostali základy dvoch pilierov. Ide tu o prejav tzv. vlastníckeho kostola, kde miesto veľmoža bolo vyvýšené na západnej empure a ktorého predobraz možno nájsť v karolínskej architektúre.

Kostoly s oblou apsidou mali jej tvar zväčša pretiahnutý, podkovovitý, výnimočne polkruhový. Predpokladá sa rovný trámový strop v lodi a apsida zaklenutá konchou. K tomuto typu na Morave patria kostoly v lokalite Špitálky a Na valách /Staré Město/, kostol na Pohansku, 2. a 3. fáza kostola v lokalite Sady /Uherské Hradiště/, mikulčické kostoly 3 /bazilika/ a 4 /mauzóleum/. Práve analýza tohto typu stavieb viedla J. Pošmourného k stanoveniu modulového systému, ktorého základom bol vnútorný priemer apsidy a ktorý sa zrejme uplatnil aj vo vertikálnom smere. Priemer apsidy vychádza okolo 354 – 360 cm – čo je 12 rímskych stôp, reprezentujúcich 2x výšku človeka. V tomto kontexte sa zistila u drvivej väčšiny stavieb šírka obvodového muriva cca 74 cm – 2,5 násobok rímskej stopy – teda 1 gradus. Vytvorila sa tak, že kružnici s priemerom 12 rímskych stôp sa opísal štvorec a štvorcú sa opäť opísala kružnica. Pri proveniencii tohoto stavebného typu zaznievajú rôzne hľadiská. J. Pošmourný ho považoval za prejav vplyvu byzantskej misie cyrilo-metodskej a to aj s ohľadom na modulovú záväznosť, umožňujúcu ľahkú realizáciu. Poukazovalo sa aj na oblasť východného Predalpia, ale aj na dolné Podunajsko, najmä s ohľadom na príbuznosť s typom zisteným v oblasti Starého Bulharska na hornej Tise. Pri viacerých kostoloch s týmto typom apsidy sa byzantský vplyv pripúšťa ako reálny.

Do tohto typologického okruhu patrí i naša najväčšia veľkomoravská stavba – trojloďová bazilika na centrálnom hradisku – Valoch pri Mikulčiciach /kostol č. 3/ s celkovou dĺžkou cca 35 m. Skladala sa z ohradeného átria s bočnými kolonádami, rovnako dlhej predsieni a vlastného trojloďia. Datovaná je do obdobia 1. polovice 9. stor., avšak hypotézy o kopule v strednom poli trojloďia viedli k názoru o jej vzniku v cyrilo-metodskom období. Špecificky riešený je kostol v lokalite Špitálky /Staré Město/, ktorý zrejme tiež odráža viacero vývojových fáz. Prvou by bola loď s apsidou datovaná okolo polovice 9. stor., ďalšou stavba vnútorných prístenných pilierov a zväčšenie o nartex, spadajúce do konca 60ych rokov 9. stor. ako možný prejav byzantskej misie. Pôdorysné členenie dalo vznik pomerne bohato riešenej hypotetickej rekonštrukcii pôvodného vzhľadu. Otázne sú napr. jeho piliere, ktoré mohli vytvárať úzke prístenné koridory, plniť konštrukčnú funkciu podopretia kopuly alebo mohli mať výtvarnú funkciu. Zložitú dispozíciu má i kostol v lokalite Sady /Uherské Hradiště/. Prvú stavebnú fázu /1. tretina 9. stor./ tvorila nepravidelná krížová dispozícia s rovným krátkym záverom. Základové pásy pred výstupkami „transeptu“ zrejme súvisia so schodmi na bočné empory. V druhej fáze /2. polovica 9. stor./ pristavili na západe priestor „predsiene“ s oblou apsidou a priečkou. Uvažuje sa o vplyve



byzantskej misie. Poslednými úpravami /koniec 9. stor./ bola prístavba menšieho mauzolea a sakristie. Zložitá situácia s postupným fázovaním viedla odborníkov k určeniu kostola ako biskupského chrámu. V tejto súvislosti treba ešte spomenúť kostol sv. Klimenta na bývalom veľkomoravskom hradisku v blízkych Osvětimanoch. Jeho najstaršia časť – sálový priestor plynulo prechádzajúci do záveru s exteriérovým oktogonálnym tvarom je v kontexte známych veľkomoravských architektúr ojedinelý a pokladal sa za vplyv cyrilo-metodskej misie. Vzhľadom na nemožnosť stanovenia presnej archeologickej stratigrafie bol neskôr z tohto okruhu vylúčený, i keď názory o jeho opätovnom datovaní ako veľkomoravského objektu sa objavujú i dnes.

Samostatnú skupinu tvoria centrálné stavby – rotundy. Na Morave ich poznáme zatiaľ štyri a každá predstavuje samostatný typ. Významovo sa kruhový pôdorys spája so symbolom moci, nemá presnú orientáciu a teda ovláda celé okolie. Jeho stred sa príznačne sústreďuje do jediného bodu. Rotunda v lokalite Na dedine /Staré Město/ má kruhovú loď s apsidou, čo reprezentuje neskôr v románskom období najpoužívanejší typologický druh rotúnd. Práve nálezy veľkomoravských centrál podstatným spôsobom osvetlili dlho diskutované otázky pôvodu románskych rotúnd na našom území. Staroměstská rotunda bola objavená pod stredovekým kostolom sv. Michala a vzhľadom na tradíciu patrocínií sa predpokladá, že pôvodne niesla rovnaké zasvätenie. Kostol č. 6 na mikulčických Valoch bol dvojapsidovou rotundou stojacou v rámci samostatného dvorca. Apsidy sú orientované na protiľahlých stranách, sú voči sebe vyosené a boli najskôr rovnakej výšky s tým, že v západnej mohla byť umiestnená veľmožská empora. Vyskytuje sa i názor, že táto druhá „apsida“ bola vežou. Podľa vzdialenosti nálezov deštrukcií murív sa dá uvažovať o jej väčšej výške a kopulovitom uzavretí. Nálezy viacerých radov kolov po jej obvode vedú k názorom o lešení, ale aj o vonkajšej drevenej krytej kolonáde. Kostol č. 7 bol rotundou drevenej konštrukcie jednoduchého kruhového tvaru s kamennou apsidou riešenou formou vysunutej kruhovej výseče. Kostol č. 9 mal jednoduchý kruhový pôdorys a v interiéri štvorkonchálne /štvorlístkové/ riešenie s výklenkami vykrojenými v hrúbke muriva, bez vonkajšieho prejavu. Ich usporiadanie do kríža má jednak silný kresťanský symbol, jednak symbolizuje vládu na štyri svetové strany a pokladá sa za vlastnícku kniežaciu rotundu. V jej blízkosti objavili menšiu kruhovú stavbu s nádržou – zrejme baptistérium.

O pôvode rotúnd veľkomoravských prebehla bohatá diskusia. J. Cibulka ich pokladal za prežívanie tradície stavieb rímskych provincií na Dunaji, poukazovalo sa na architektúru oblasti dalmatsko – istrijskej, ale aj na rotundy západoeurópske – karolínske. Dôležitý je tiež výskyt tohto druhu stavieb v oblasti byzantskej a ďalších území rozšírenia jej vplyvu. V súvislosti s kostolom č. 9 sa poukazuje napr. na štvorkonchálne rotundy staroarménske s vonkajšími apsidami<sup>13</sup>. Pri analýzach staroměstskej rotundy

<sup>13</sup> Porovnaj KLANICA, Z.: Náboženství a kult, jejich odraz v archeologických pramenech. In: Velká Morava a počátky československé státnosti. Praha – Bratislava, 1985.

sa spomínali analógie dolného Podunajska, Bulharska a Dalmátska. Stavebné riešenia svedčili o znalostiach antických techník. Okrem pokračovania a tradície ranokresťanských mediteránnych foriem sa dnes uvažuje aj byzantský stavebný vplyv. Nemožno paušalizovať, ukazuje sa, že často treba túto problematiku riešiť individuálne. V prípade rotúnd sa taktiež potvrdil modulový systém ako bol už opísaný, pritom sa často vyskytuje priemer lode okolo 730 cm, teda dvojnásobok priemeru apsidy.

Nálezy na Slovensku sú zatiaľ početne menšie. Na južnej terase bratislavského hradu boli r. 1965 odokryté zvyšky murív trojlodovej dispozície, ktorej východné ukončenie bolo zničené pri stredovekých terénnych úpravách svahu. Zachoval sa západný obvodový múr, časť južného a tri dvojice vnútorných pilierov. Murivo hrúbky cca 74 cm bolo členené príporami – antami a využívalo sekundárne rímsky materiál – tehly s kolkami, kvádre i úlomky krytiny. Použitá stavebná technika /spájanie muriva zemitou maltou, odklon od pravouhlosti/ viedol k predpokladu realizácie domácimi staviteľmi<sup>14</sup>. Jednalo sa o trojlodovú baziliku s predpokladaným rovným stropom a nízkym /cca 15°/ sklonom strechy. Nárožné príporové zvýraznenia a pilastrové zosilnenia západného muriva sa pokladali za vplyv dalmatskej architektúry, kde príporý ako dekoračný prvok bežne rytmizujú fasády kostolov. Vyskytla sa i hypotéza o operákokch klenby. Na bratislavskej stavbe sa však okrem nároží a západného múru na úseku bočného muriva príporý nenašli, navyše nárožné anty sú známe i z architektúry karolínskej. Východný uzáver sa nezachoval, avšak ako analógia sa používa Pribinova bazilika v Zalavári /Maďarsko/. Obe sú typovo blízke, identické v šírke bočných lodí /hlavná loď v Bratislave je o 30 cm širšia/, preto sa usudzuje o rovnakom východnom uzávere – trojicou vnútorných apsid bez vonkajšieho prejavania. Stavba bola omietnutá a vyzdobená freskovou výmalbou. Jej analýza ukazuje rôzne rastlinné a geometrické ornamenty, zvyšky figurálnej výzdoby a dosvedčuje výskyt minerálov typických pre severotaliansku oblasť. Kostol vznikol okolo polovice 9. stor. a na prelome 10. a 11. stor. bol prestavaný na prepoštský chrám. Veľkomoravská bazilika stála na rozsiahlom hradisku, čo svedčí o dôležitosti tejto lokality ako civilno – cirkevného správneho centra.

Na devínskom hrade v priestore plošiny pred dnešným dolným hradom stál jednolodový kostol priečne členený na tri priestory a s ojedinelým trojlístkovým záverom. V murive šírky cca 75 cm bol použitý aj rímsky materiál. Objekt bol omietaný s freskovou výmalbou, potvrdzujúcou prítomnosť severotalianskych pigmentov. Objavený bol už v 1/4 20. stor., nebol však odokrytý úplne a aj preto ho interpretovali ako rímsku stavbu. Nové poznatky priniesol až revízny výskum v 80ych rokoch, ktorý ho datoval do 2. polovice 9. stor. Bádateľia sa zväčša orientovali najmä na analýzu jeho trojapsidálneho záveru. Tento typ „Cella trichoria“ bol používaný hlavne v starokresťanskom

---

<sup>14</sup> J Fiala však poukázal na viaceré ranostredoveké analógie zámerných odchýliek od pravouhlého systému pri budovaní sakrálnych objektov.

prostredí Malej Ázie, poukazovalo sa na jeho rozšírenie v neskororímskom období v oblasti rímskych provincií na strednom Dunaji /Pécs/, na Balkáne /Macedónsko, Bulharsko/ i v Dalmácii a celkovo sa určoval byzantský vplyv. Priečne členenie viedlo k rade hypotéz. Poukazovalo sa na spojenie liturgickej funkcie s priestormi výuky, alebo aj s dvojpriestorovým cirkevným „palácom“. Uvažovalo sa aj s alternatívou, že základy stredného priestoru sú vlastne základami pod mohutnými piliermi nesúcimi strednú kopulu. V poslednom čase podrobila objekt analýze Rodzinska – Chorazy<sup>15</sup>. Určuje spojenie sakrálneho objektu s rezidenciou – pričom ide o spojenie centralizujúcej sakrálnej architektúry s jednotraktovým radom priestorov, ku ktorému podľa nej došlo v oblasti strednej Európy po prvý krát práve na Devíne. Považuje dokonca tento objekt za predobraz neskorších poľských riešení, pre ktoré umenoveda zatiaľ nemala uspokojivý predobraz. Spomenúť ešte treba jednoznačnú teologickú – trojičnú symboliku, ktorá sa prejavuje nielen v tvare záveru, ale aj v číselných pomeroch.

Nález v Nitre, bývalom sídle kniežata Pribinu a neskôr údelnom kniežatsve veľkomoravskom, sťažuje skutočnosť kontinuálneho mestského osídlenia a zástavby so zásahmi celých stáročí, čo už neumožňuje komplexné poznanie. Vieme, že Nitra bola sústavou viacerých hradísk a osád, pričom centrálné kniežacie hradisko sa predpokladá v priestore návršia s barokovým piaristickým kostolom. V lokalite Martinský vrch, na mieste asanovaného románskeho kostola sv. Martina, sa pod jeho základmi objavila staršia stavba, datovaná okolo polovice 9. stor. Situáciu čiastočne komplikujú rozdielne interpretácie pôdorysnej formy, celkovo však ide o jednolodie s rovným záverom, avšak proporčne aj materiálovo rozdielne od podobného typu, známeho z moravských nálezov. Murivo budovali z riečneho a nie lomového kameňa, hrúbka dosahuje miestami až 130 cm. Táto mohutnosť vedie aj k úvahám o zaklenuťi lode, ktorá je netypicky dlhá. Objekt mal omietkovú úpravu s freskovou výzdobou. Na južnej strane lode sa našla aj kvadratická prístavba, interpretovaná ako veža, ale bez jednoznačného časového začlenenia. Pri založení kostola sa uplatnil modulový systém rímskych, alebo longobardských stôp. Vzhľadom na zvyk prenosu patrocínia možno tvrdiť, že aj veľkomoravský kostol mal toto zasvätenie. Vylučuje sa, že tento objekt je oným kostolom, ktorý Pribinovi vysvätil arcibiskup Adalram. Ten treba hľadať v inej pozícii. V nitrianskej pešej zóne sa pri výkopových prácach našli stavebné trosky / omietky s polychromiou/, ktoré s najväčšou pravdepodobnosťou prislúchali sakrálnej stavbe. Sakrálny objekt možno predpokladať aj v areáli hradu.

---

<sup>15</sup> Porovnaj: RODZINSKA – CHORAZY, T.: Veľkomoravská trikoncha na Devíne: Medzi antikou a stredovekom. In: Pocta Václavovi Menclovi. Zborník štúdií k otázkam interpretácie stredoEurópskeho umenia. Bratislava, 2000. Stanovila veľmi podrobnú typológiu, vysledovala široké časové /od 2. stor./ i teritoriálne rozšírenie /prakticky v celej Európe, severnej Afrike a Malej Ázii/. Uvažuje s antickou tradíciou, zložitým spôsobom transformovanou cez byzantské formy i karolínske tendencie. Všimla si, že dĺžka lode s trikonchou je rovnaká, ako ostatných troch priestorov, pričom dva užšie sú opäť rovnakých rozmerov.

Nad obcou Ducové, v lokalite Kostelec, bol 1968 odkrytý veľmožský dvorec, palisádami delený do troch okrskov /obytný, sakrálny, hospodársky/. Stála tu kruhová rotunda s apsidou, typovo totožná s rotundou v Starom Měste. Murivo s hrúbkou okolo 73 cm bolo omietané a potvrdila sa fresková výmalba. Jej rozmery – priemer apsidy 365 cm, lode 730 cm, tiež potvrdzujú veľkomoravský pôvod. Situovanie na veľmožskom dvorci svedčí o jej funkcii ako vlastníckeho – zemepanského kostola, pričom umiestnenie pri vstupe do areálu je dokladom využívania aj okolitým obyvateľstvom.

V súvislosti s veľkomoravskou sakrálnou architektúrou treba znovu spomenúť i bohatú stavebnú činnosť Pribinu a Koceľa na území ich nového panstva v Panónii /dnes v Maďarsku/. Pribina si za svoje sídlo zvolil močaristý kraj pri Blatenskom jazere /Balaton/, kde na ostrovoch vybudoval opevnenú rezidenciu prístupnú kolovými mostami a chránenú prirodzeným charakterom močarísk a trasovísk. Sídlo nazval Blatnohrad /nemecky Mosapurck – Mosaburg/. Jedinou dostatočne publikovanou archeologickou lokalitou sú základy kostola v Zalavári na južnom cípe Blatenského jazera, stotožňované s kostolom sv. Hadriána. Bola to trojloďová bazilika, ktorej steny rytmicky členili pilastre zodpovedajúce v interieri stojacim pilierom, deliacim trojloďie. Každá loď končila apsidou, avšak tieto sa navonok neprejavili – celok tvoril obdĺžnikový útvar s rovným záverom. Stavba mala menšiu exteriérovú prístavbu – zrejme schodiska na západnú emporu, čo opäť poukazuje na zemepanský princíp. Súčasne korešponduje s údajmi v protestnom spise franského kléru, kde sa vždy presne menuje veľmož, na majetku ktorého bol konkrétny chrám postavený. Otázkou nastoľuje provenienciu stavby, ktorá má výrazné väzby na starochorvátsku architektúru. Vzhľadom na teritoriálnu blízkosť je to prijateľné, problémom je, že v spomenutom spise sa uvádza vyslanie majstrov zo Salzburgu. Pre franskú orientáciu uvedenej stavby je menej dokladov, treba však spomenúť, že uvedený spis nevyklučuje Pribinove stavebné aktivity už pred touto skupinou. Ako už bolo spomínané, objekt vykazuje množstvo podobností s bratislavskou bazilikou.

Ďalší kostol sa rozoznáva vo zvyškoch, tvoriacich dnes časť krypty kostola vo Feldebró /staroslovanská Dúbrava/. Hypotetické rekonštrukcie pôvodného tvaru smerujú k centrálnej stavbe kvadrilobového typu – kde centrálnu štvorcovú hmotu členia 4 zo strán vyčnievajúce apsidy a vnútorný okruh vytvára osemuholníkovú pilierovú skladbu nesúcu kopulu. Interiér so zachovanou časťou freskovej výzdoby a hlavic pilierov bol podrobený viac rás formálnej analýze. Príslušné analógie sa hľadajú jednoznačne v byzantskom prostredí, uvádzajú sa arménske analógie, ale aj príklady zo západnej Európy. Vyslovila sa hypotéza, že kostol bol budovaný ako jeden zo sídelných biskupských chrámov po obnovení veľkomoravskej arcidiecézy za Mojmíra II. Po r 900. Najstarší stavebný zvyšok kostola v Tarne /Trňa/, kde archaické pillastre dosadajú na

obvodový kamenný stupeň, v tomto kontexte netreba spomínať, lebo fragment je interpretovaný ako zvyšok slovanského pohanského obetišťa.

Možno ešte spomenúť prostredie Čiech – samostatného kniežatstva, ktoré sa do veľkomoravskej sféry dostalo za vlády Svätopluka v 80ych rokoch 9. stor. Arcibiskup Metod pokrstil panovníka Bořivoja s manželkou a poslal im kňaza. S tým súvisí založenie rotundy sv. Klimenta na Levom Hradci /okolo 880/, našli sa časti jej základov. Do časového horizontu Veľkej Moravy najnovšie prisudzujú rotundu s apsidou v Budči /prelom 9. – 10. stor./.

K posledným úvahám som si náročky ponechal kostol sv. Margity Antiochijскеj v chotári obce Kopčany, v území, ktoré patrilo do veľkomoravskej sídliskovej aglomerácie s centrom na mikulčických Valoch. Kostolík stojí na miernej terénnej vyvýšenine a dnes pozostáva z menšej lode a rovného záveru s mierne lichobežníkovým tvarom. Čelnou fasádou je orientovaný presne k mikulčickému hradisku, ktoré malo svoju hlavnú bránu obrátenú ku Kopčanom. Orientovaný je v smere východ – západ. Rozmerovo je malý – vnútorná šírka lode 3,8 m, dĺžka sa pohybuje od 4,7 do 4,9 m, zadná stena svätyne má 1,85 m, bočné steny 2,3 m. Svätyňa je zaklenutá valenou klenbou, loď bola donedávna plochostropá, dnes má priamy priehľad do krovu. Archaická hmotová skladba, veľkomoravské sídliskové nálezy v okolí i blízkosť mikulčického hradiska Valy v 2. polovici 20. stor. vyvolávali úvahy o veľkomoravskej tradícii. Prispeli k tomu postrehy A. Bagina o miestnom slávení patrocínia v dátume platnom len do 12. stor., ako aj spojenie patrocínia s cyrilo-metodskou misiou.

V polovici 90ych rokov sa objekt stal predmetom odborných výskumov /stavebno – historický, reštaurátorský, archeologický/<sup>16</sup>. Ukázalo sa, že hoci sa jedná o malú stavbu /všetky porovnávané mikulčické kostoly sú väčšie/, obsahuje viaceré hodnotné historické vrstvy a články. Pre naše účely je najdôležitejšia jeho primárna podoba. Objekt vznikol v terajšej hmotovej skladbe, pričom je evidentná pôdorysná nepravidelnosť i výškové naklonenie stien, najmä severnej. Budovaný bol z plocho kladených lámavých kameňov. Valená klenba svätyne je pôvodná, forma prestropenia lode nie je známa, prípustná je klenba i otvorený priehľad. Štítové múry boli plyššie. Archeologický výskum /Drahošová/ odokryl obdĺžnikovú predsieň so zahĺbeným murovaným objektom, ktorý autori stavebnohistorického výskumu určujú k prvej etape. Na severnej stene lode sa odokryli dve vysoko položené okná s rovnými špaletami a oblúkovým záklenkom. Analogicky predpokladáme okná i na južnej stene, pôvodné okno sa čiastočne zachovalo aj na západnom priečelí a na južnej stene presbytéria, a predpokladá sa aj okno vo východnom závere. Archeologický výskum odokryl pôvodnú niveletu interiéru zníženú cca o 60 cm a pôvodný prah vstupného portálu.

Podľa nájdených fragmentov bol objekt v interiéri i exteriéri upravený omietkovou vrstvou čiastočne rozotretou zo špár, čiastočne doplnenou. Na reliéfnom povrchu sme

---

<sup>16</sup> Autor tohoto príspevku mal česť spoluautorstva na reštaurátorskom výskume.



zistili vápenný náter/y/ a ojedinele sa našli fragmenty čiernej a červenej farebnosti. Na exteriéri sme našli len mizivé fragmenty tejto úpravy, autori stavebno – historického výskumu /Sabadošová, Havlík/ však v hornej časti západnej steny odokryli väčšie zvyšky primárnej omietkovej vrstvy. Títo autori počas terénnych prác pracovali s veľkomoravskou hypotézou výstavby. Poukazovali najmä na príbuznosť s mikulčickými kostolmi 2 a 8. Priame datovateľné artefakty chýbali, kostol určili ako typovo veľkomoravský, datujúc ho do 10., nanajvýš 1/4 11. stor. Pokračujúci systematický archeologický výskum kostola a okolia /Baxa/ podľa nálezov maltoviny v hrobe z 2. polovice 9. stor. pri južnej exteriérovej stene určil kostol r 2004 ako jedinú stojacu veľkomoravskú stavbu. Hovorí sa v tejto súvislosti o 13-om mikulčickom kostole. Pre datovanie kostola je teda kardinálnou otázkou, či možno vylúčiť aj iný spôsob, akým sa spomenutá maltovina mohla dostať do zasypania, napr. pri hĺbení mladších hrobov.

Autori veľkomoravského datovania dávajú objekt do súvislosti s typom kostolov s rovným záverom, pričom poukazujú najmä na západné vplyvy. Poukazujú na nemecké príklady zo 7. – 8. stor. a typ odvodzujú od benediktínskych kláštorných kostolov. Ojedinelosť vidia v predsieni a zahĺbenom objekte v nej, keďže všetky doterajšie nartexy poznáme len v súvislosti s kostolmi s oblou apsidou<sup>17</sup>. Stále je otvorená i otázka funkcie predsieni a najmä zahĺbeného objektu v nej. Spomína sa hrobka, krstná nádrž, alebo relikviár. Nastolila sa hypotéza tzv. misijného kostola, ktorá sa však javí nedôveryhodná, keďže v mikulčickej aglomerácii bol dostatok kostolov a pri niektorých sa predpokladá samostatné baptistérium. Akt krstu bol v celom staro a stredoveku výsadou a preto ho asi nemal objekt na periférii sídliska, iba ak by pochádzal z doby, keď ostatné chrámy boli deštruované. Výhrady treba vysloviť i voči publikovanej rekonštrukcii /Baxa, Ferus/. Predsieň kostola v nej totiž prekrýva pozitívne zistené okno západnej fasády, ktoré by takto nemalo zmysel. Buď bola predsieň menšia, buď nebola primárna, alebo musela mať oveľa menšie výškové rozmery.

Pokiaľ sa veľkomoravské datovanie kostolíka sv. Margity jednoznačne potvrdí, bude to mať zrejme za následok revíziu názorov na viaceré objekty. Na Slovensku sa vyskytuje skupina kostolov zaradených do predrománskeho obdobia /záver 10. – 1/3. 11. stor./, ktoré pripúšťajú i veľkomoravský pôvod. Doteraz k nim chýba jednoznačne definovaná archeologická situácia, pri stojacich sa spochybňovala možnosť ich pretrvania. Treba spomenúť najmä kostol sv. Juraja v Kostolčanoch pod Tribečom, typovo identický s Kopčanmi, dosiaľ uvádzaný ako najstarší na Slovensku. Ide o typ jednodľa s rovným, mierne lichobežníkovým záverom /bez predsieni/, ktorý sa našťastie zachoval, aj keď s románskym, barokovým a novodobým nárastom hmoty. S Kopčanmi má identické úzke, vysoko umiestnené okná, pôvodnú klenbu záveru a bol tu

---

<sup>17</sup> Porovnaj: BAXA, P., FERUS, V., GLASER – OPITZOVÁ, R., KATKINOVÁ, J.: Veľkomoravské hroby pri kostole sv. Margity Antiochijskej v Kopčanoch. In: Pamiatky a múzeá, 3/2005, s. 48-50.

definovaný kružnicový modulový systém. V lesnom teréne v lokalite Jurko nad obcou Nitrianska Blatnica stojí rotunda sv. Juraja, ktorá je rozmerovo zhodná s neďalekou veľkomoravskou rotundou v Ducovom. Rovnaké parametre má aj zaniknutá rotunda v Michalovciach na Východnom Slovensku, i keď ju sekundárny materiál datuje do 11. stor. Rotunda odokrytá na trencianskom hrade so svojím jednoduchým kruhovým tvarom a vnútornou tetrakonchou je analogická so štvorapsidovou rotundou z mikulčických Valov. Od jej nájdania sa uvažovalo s veľkomoravskou hypotézou. Nedávny revízný výskum /Paulusová/ dokázal primárnosť vnútornej tetrakonchy, ale otázku datovania jednoznačne nemohol doriešiť. Za najneskorší termín vzniku sa udáva začiatok 11. stor. Spomenúť možno ešte zvyšky kostolov s oblou apsidou v Párovciach a Pečeňovciach, opäť s predrománskym datovaním.

Je otázkou, či pôsobenie cyrilo-metodskej misie vyvolalo potrebu realizácie nových chrámov. V sprievode Konštantína a Metoda zrejme boli i také osoby, ktoré plnili i špecifické, spoločensko – hospodárske úlohy. Medzi takých mohli patriť i majstri stavitelia, umeleckí remeselníci, sochári, freskanti. Nakoniec, v tomto období bolo častým zvykom posilať takýchto odborníkov cudzím vládcom a takíto špecialisti sa vzhľadom aj na politickú stránku byzantskej misie v sprievode mohli nachádzať. Zohrávala by tu svoje i požiadavka rýchlej realizácie stavby a jej konštrukčno – statickej bezpečnosti, ktorá by predpokladala školeného odborníka. To si istotne uvedomovali i obaja svätí bratia, ktorým potreba príslušných odborníkov bola zrejماً. Takúto prax používali viaceré misie a prispeli tým k šíreniu istého typologického druhu, ako napríklad často spomínaná misia írskoškótskych duchovných. Konštantín pri svojom štúdiu absolvoval i náuku geometrie u Leva – Filozofa. Cit pre proporčnosť a tvarovú zákonitosť, ako i zmysel pre symboliku preukázal Konštantín pri samotnom zostavovaní slovanského písma. Podľa G. Černochohostova použil za základ písma kruh /Boh/, trojuholník /Trojica/ a kríž /Ježiš Kristus/ a ich rôzne kombinácie<sup>18</sup>. Nechceme tu násilne spájať toto jeho školenie so samotnou stavebnou činnosťou na našom území, ale základy geometrie úzko súvisia so zákonitosťami proporčnosti stavieb. A v uvedenom období bolo bežným javom, že duchovný hierarcha priamo inicioval stavbu chrámu. Možno spomenúť, že napr. niekdajší Metodov spoločník z kláštora na Olympe – sv. Eutýmios mladší, bol pôvodcom výstavby chrámu v Peristere pri Solúne. O možných stavebných aktivitách iniciovaných solúnskymi bratmi, alebo neskôr Metodom, ako arcibiskupom, môže nepriamo svedčiť aj činnosť cyrilo-metodských učeníkov. Najpoprednejší žiak svätých bratov – sv. Kliment, ktorý po vyhnaní z Veľkej Moravy pôsobil v Macedónsku a stal sa prvým bulharským biskupom, nechal v Ochride posta-

---

<sup>18</sup> Porovnaj LACKO, M.: Počiatky slovenských dejín a obdobie Veľkomoravskej ríše. In: Rydlo, J. / Ed. / : Slovensko v retrospektíve dejín, Lausanne, 1976, s. 31.

viť dva kostoly. Taktiež sv. Naum, Klimentov spoločník a ďalší z popredných učeníkov solúnskych bratov, nechal v meste Devole postaviť kláštor a kostol sv. Michala.

Zo zložitého vývoja kristianizácie sa ukazuje, že na našom území sa už pred cypilo-metodskou misiou budovala sieť sakrálnych objektov. Datovanie mnohých mikulčických stavieb je určené do 1. polovice 9. stor., niektoré aj na jeho začiatok<sup>19</sup>. A to platí nielen pre stavby "franské" – s rovným záverom, ale aj pre objekty s apsidou, o ktorých sa často uvažuje ako o možnom prejave byzantského vplyvu. O zložitosti proveniencií na základe pôdorysných formovaní sme už vraveli. Byzantský pôvod týchto kostolov svojho času posilnilo objavenie ich modulovej osnovy, o ktorej sa predpokladalo, že bola výsledkom byzantskej misijnej prípravy pre ľahkú a bezpečnú realizovateľnosť. Neskôr sa však podobné modulové osnovy potvrdili aj u kostolov s rovným záverom. O byzantskom vplyve sa uvažuje v prípadoch, kde sa z istých náznakov pôdorysov predpokladajú kopuly, i keď tu ide o hypotézy bez jasného dokladu. Prijíma sa, že výsledkom byzantskej cyriilo-metodskej misie sú dostavby nartexov – predsiení ku starším chrámom. Takéto nartexy by mali slúžiť /podľa byzantskej praxe/ na výuku učeníkov a nie na zhromaždenie katechumenov, ako v ranocirkevnom období. Doteraz sú všetky takéto nartexy realizované pred kostolmi s oblou apsidou, len v prípade Kopčian má predsieň kostol s rovným záverom. Existencia predcyriilo-metodských objektov posilňovala tvrdenia, že solúnski bratia prevzali už solídnu chrámovú štruktúru a preto nepotrebovali nič budovať. Aj keď výskytom starších kostolov bola situácia iste výhodná, neznamená to, že k novostavbám nemohlo vôbec dôjsť. Zdá sa, že v období pôsobenia svätých solúnskych bratov /863 – 867/ sa ich činnosť sústreďovala viac na výuku a formovanie vhodného kléru, a stavebná činnosť sa viac venovala prístavbám vhodných priestorov pri jestvujúcich kostoloch. Niektoré chrámy sú však datované do cyriilo-metodského obdobia – v tomto kontexte sa dnes hodnotí najmä kostol v Devíne, v minulosti aj hypoteticky veľkomoravský kostol v Osvätimanoch, oba ojedinelé svojou tvarovou skladbou. Iná už bola situácia za pôsobenia Metoda ako arcibiskupa /871 – 885/, kedy sa výstavba nových objektov zrejme stala aktuálnejšou. Metod už nemusel všetku svoju energiu smerovať na školenie učeníkov, túto činnosť už zrejme zabezpečovali početní domáci odchovanci. Viac sa preto venoval celkovému budovaniu svojej arcidiecézy a tu zrejme uvažoval aj o lokalitách, ako zárodkoch ďalšej diecéznej štruktúry. Popri určite prvoradej stránke pastoračno – organizačnej mohol teda aktuálne riešiť aj dobudovanie siete sakrálnych stavieb novými, možno aj reprezentačnejšími objektami. Hypoteticky si mohol potrebných odborníkov priviesť aj zo svojej cesty do Carihradu r 882. Nakoniec, ak prijmeme ako fakt neskoršiu

---

<sup>19</sup> Napr. v prípade kostola 1-2 sa jednalo až o sakrálne stavby nad sebou. Najmladšia bola vybudovaná medzi 840 – 860 a stála presne na základoch strašej budovy z 1/2 9. stor. Tá zasa pretínala zvyšky murovanej stavby z konca 8. stor. Dokonca sa uvažuje ešte o štvrtom, drevenom kostole z polovice 8. stor.

správu o stavbe kostola na Levom Hradci po krste českého kniežata Bořivoja, jeho realizácia asi pochádzala od odborníkov, pôsobiacich na Veľkej Morave.

Uvedený príspevok si nerobí nároky na jednoznačné uzávery a tvrdenia. Chcel poukázať na súvislosti, ktoré v tomto kontexte môžeme formulovať a chcel sprístupniť zložitú plejádu názorových rovín v otázke datovaní a vplyvových sfér doposiaľ potvrdených veľkomoravských architektúr..

## VÝBER LITERATÚRY

- BAŠO, M.: Architektúra Veľkej Moravy a románskeho Slovenska. FA STU, Bratislava, 1991.
- BAXA, P., FERUS, V.: Nové poznatky o kaplnke sv. Margite Antiochijskej v Kopčanoch. In: Umenie na Slovensku v historických a kultúrnych súvislostiach 2004. Zborník z príspevkov z vedeckej konferencie na Trnavskej univerzite, Trnava 2005, s. 20-27.
- BAXA, P., FERUS, V., GLASER – OPITZOVÁ, R., KATKINOVÁ, J.: Veľkomoravské hroby pri kostole sv. Margity Antiochijskej v Kopčanoch. In: Pamiatky a múzeá, Revue pre kultúrne dedičstvo 3/2005, s. 48-50.
- BOTEK, A.: Kostol sv. Margity Antiochijskej v Kopčanoch. In: Pamiatky a múzeá, Revue pre kultúrne dedičstvo, 4/2007, s. 29-33.
- CIBULKA, J.: Veľkomoravský kostel v Modré u Velehradu a začátky křesťanství na Moravě. Praha, 1958.
- CINCÍK, J.: Počiatky křesťanstva u Slovákov. In: Prvoučiteľ národa slovenského. Zborník na pamiatku tisíceho výročia smrti sv. Metoda. Rím, 1988, s. 32-73.
- DEKAN, J.: Veľká Morava. Doba a umenie. Bratislava, 1976.
- DEKAN, J. : Veľkomoravské a ranouhorské centrá moci. In: Pamiatky a múzeá 1/1994, s. 9.
- FIALA, A., SEMANKO, A. : Zaniknuté opevnenia južnej časti Bratislavského hradu. In: Pamiatky a múzeá 2/1993, s. 37.
- FOLTÝN, D. a kol. : Encyklopedie moravských a slezských klášterů. Praha, 2005.
- GALUŠKA, L.: Uherské Hradiště – Sady. Křesťanské centrum říše velkomoravské. Brno, 1996.
- GALUŠKA, L. : Archeologický skanzen v Modré u Velehradu – velkomoravské opevněné sídliště středního Pomoraví. In: Archaeologia Historica 30/05. Sborník příspěvků přednesených na XXXVI. Konferenci archeologů středověku České republiky a Slovenské republiky s hlavníím zaměřením na architekturu a archeologické památky /movité i nemovité/ a ochranu kulturního dědictví. Telč 20.-24. září 2004, s. 9-22.
- GREGOROVÁ, J., GREGOR, P. a kol.: Ochrana a záchrana archeologických pamiatok na Slovensku ako integrálna súčasť európskeho kultúrneho dedičstva. Výskumná úloha 2003 SP 51/028 09 00/028 09 02, FA STU, Bratislava, 2004 /elaborát/.
- HNILICA, J.: Svätí Cyril a Metod. Horliví hlásatelia Božieho slova a verní pastieri Cirkvi. Bratislava, 1990.

- HRUBÝ, V.: Staré Město. Velkomoravský Velehrad. Praha, 1965.
- HRUBÝ, V.: Antiqua Civitas – Veligrad. In: Monumentorum tutela/Ochrana pamiatok 8. Zborník. Bratislava, 1972, s. 57-108.
- HRUŠOVSKÝ, F.: Styky slovenských kniežat so Svätou Stolicou. In: Prvoučiteľ národa slovenského. Zborník na pamiatku tisícstého výročia smrti sv. Metoda. Rím, 1988, 74-112.
- CHROPOVSKÝ, B.: Príspevok k problematike cirkevnej architektúry a počiatkoch kresťanstva na Slovensku. In: Monumentorum tutela/Ochrana pamiatok 8. Zborník. Bratislava, 1972, s. 173-2
- KLANICA, Z.: Náboženství a kult, jejich odraz v archeologických pramenech. In: Velká Morava a počátky československé státnosti, Praha – Bratislava, 1985, s. 107-139.
- MERHAUTOVÁ, A.: Velkomoravská architektura. In: Dějiny českého výtvarného umění I/1. Praha, 1984, s. 33-39.
- PAULUSOVÁ, S.: Hĺbkový pamiatkový výskum na trenčianskom hrade. In: Umenie na Slovensku v historických a kultúrnych súvislostiach 2004. Zborník z príspevkov z vedeckej konferencie na Trnavskej univerzite, Trnava 2005, 28-31.
- PLACHÁ, V., HLAVICOVÁ, J., KELLER, I.: Slovanský Devín. Bratislava, 1990.
- POŠMOURNÝ, J.: Provenience stavebního umění velkomoravských Slovanů. In: Zborník FFUK – Musaica 22, 1971, s.41-57.
- POULÍK, J.: Dvě velkomoravské rotundy v Mikulčicích. Praha, 1963.
- POULÍK, J.: Mikulčice. Pevnost a sídlo knížat velkomoravských. Praha, 1965.
- POULÍK, J.: Velkomoravské mocenské centrum v Mikulčicích. In: Monumentorum tutela/Ochrana pamiatok 8. Zborník. Bratislava, 1972, s. 5-56.
- PRVOUČITEĽ NÁRODA SLOVENSKEHO. Zborník na pamiatku tisícstého výročia smrti sv. Metoda. Rím, 1988.
- RODZINSKA – CHORAZY, T.: Veľkomoravská trikoncha na Devíne : Medzi antikou a stredovekom. In: Pocta Václavovi Menclovi. Zborník štúdií k otázkam interpretácie stredoeurópskeho umenia. Bratislava, 2000, 33-58.
- RUTTKAY, A.: Výsledky výskumu na Kostolci v Ducovom v r 1968 – 72 a 1975. In: AVANS 1975, Nitra 1976, s 190-196.
- RUTTKAY, A.: Správa o výskume v Nitrianskej Blatnici. In: AVANS 1980, Nitra 1981, s. 256-260.
- RUTTKAY, A.: Feudálne sídla na Slovensku do polovice 13. stor. In: Pamiatky a múzeá 2/1999, s. 19-23.
- RUTTKAY, A.: Počiatky kresťanskej sakrálnej architektúry v archeologických nálezoch. In: Pamiatky a múzeá. Revue pre kultúrne dedičstvo, 4/1995, s 8-13.
- RUTTKAY, A.: Archeologický výskum cirkevných architektúr a christianizácia. In: Slovensko vo včasnóm stredoveku. Nitra, 2002, s. 157-178.
- STANISLAV, J.: Životy slovanských apoštolov Cyrila a Metoda v legendách a listoch. Turčiansky sv. Martin, 1950.
- STRUHÁR, A.: Geometrická harmónia historickej architektúry na Slovensku. Bratislava, 1977.



ŠPETKO, J.: Kristianizácia Slovienov v predcyrilometodskom období /od 5. až do polovice 9. storočia/. In: Prvoučiteľ národa slovenského. Zborník na pamiatku tisícého výročia smrti sv. Metoda. Rím, 1988, s. 11-31.

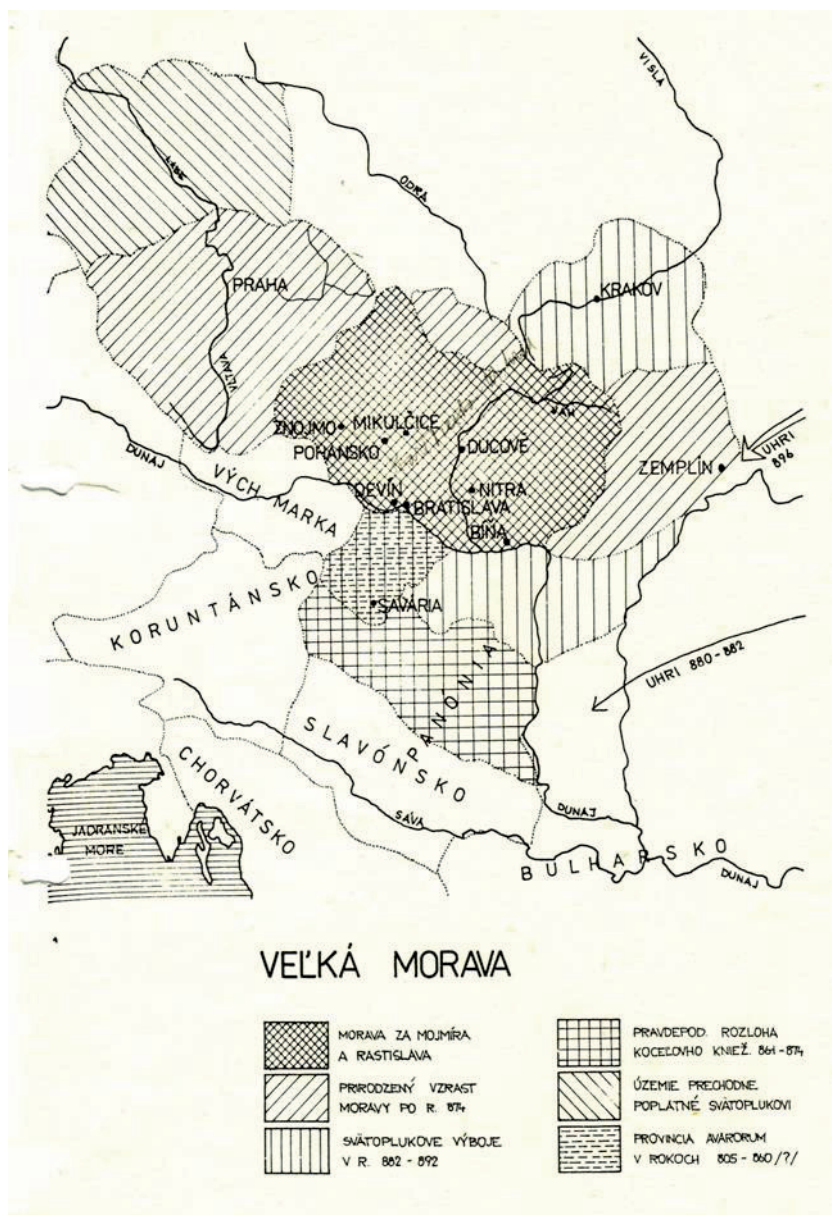
ŠTEFANOVIČOVÁ, T.: Bratislavský hrad v 9.-12. storočí. Bratislava, 1975.

ŠTEFANOVIČOVÁ, T.: Svet starých Slovanov. Bratislava, 1990.

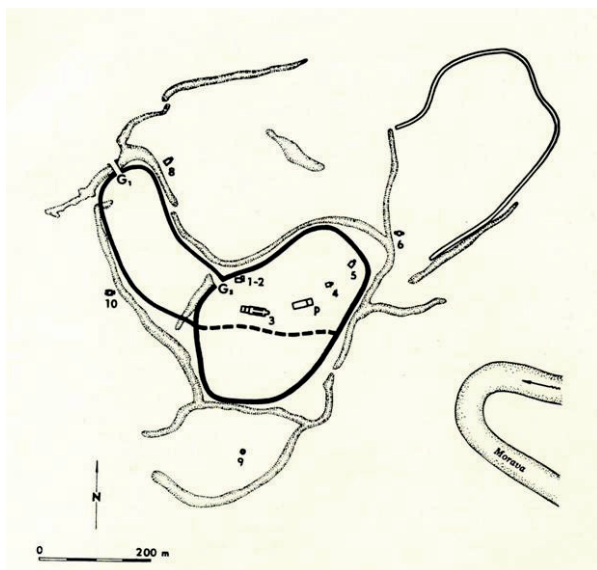
Životy slovanských apoštolov Cyrila a Metoda. Panonsko – moravské legendy. Bratislava – Praha, 1934.

*SUMMARY: THE CYRIL – METHODIUS ' MISSION AND ARCHITECTURE OF GREAT MORAVIAN EMPIRE. The immense influence of the byzantinian mission of the saint brothers Constantin/Cyril and Methodius in the cultural and linguical development old Slaves is well – known. In the period of the last 60 years were found by the archeological researches lot of rests of the architecture of the Great Moravian Empire. It appeared the development of this architecture wasn't simple, we can determine much of influences on the forming these sacred buildings. In general are differenced three areas of influence : westeuropean, dalmatic – istrian and byzantine. Author seeks for answering if the activities of Constantin and Methodius could have their reflection in the concrete form of the sacred architecture. On this background gives the author also a summary of known architecture of the Great Moravian Empire not only in the basic areas /Slovakia and Moravia/, but also in the contemporary lands with the Slavonic People to that time /Hungary, Austria, Czechia/. Independent interest is devote to the church of Kopčany – that is determine as the only existing architecture from the greatmoravian period.*

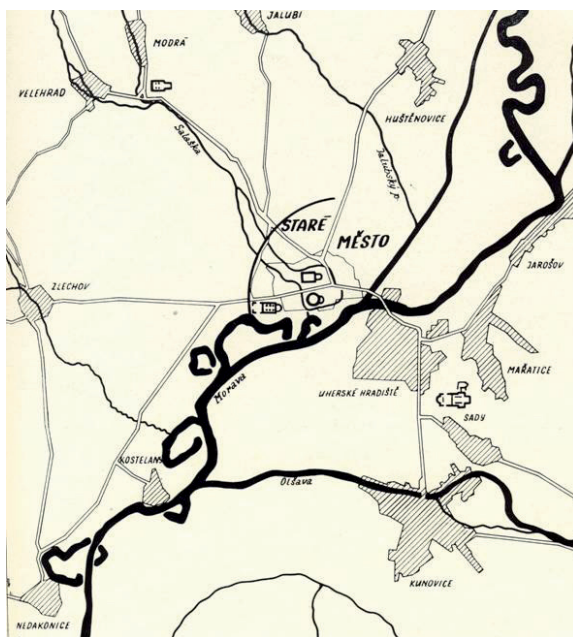
## PRÍLOHA



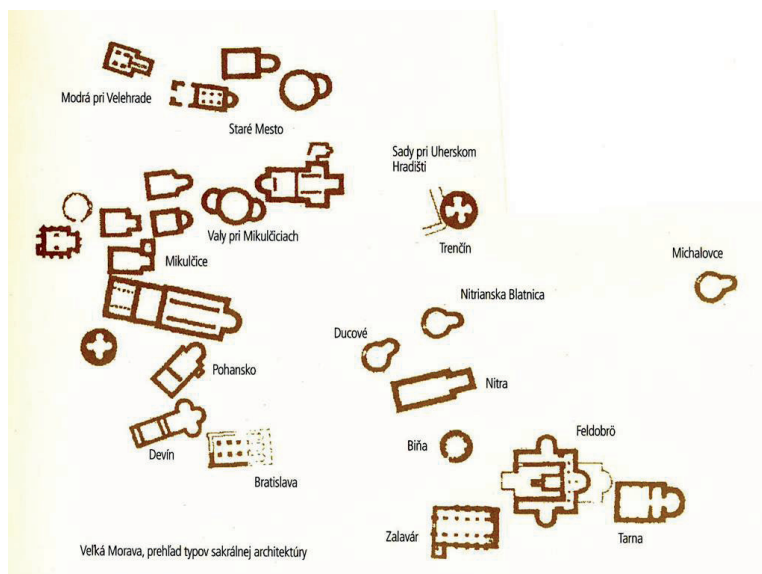
Obr. 1.: Územný rozsah Veľkej Moravy za vlády Svätopluka (Bašo 1988, obr. 1 /obrazová časť nepaginová/. Podľa Dekana).



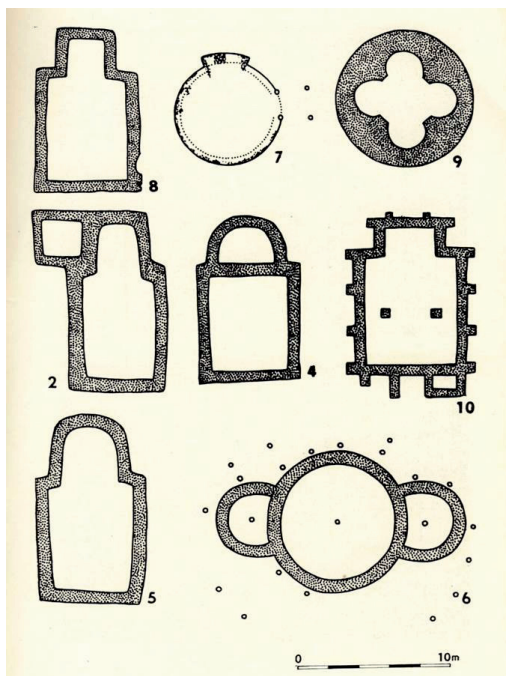
Obr. 2.: Valy pri Mikulčičiach – centrálna časť so situáciou sakrálnych stavieb (Poulík 1972, s. 10, obr. 2).



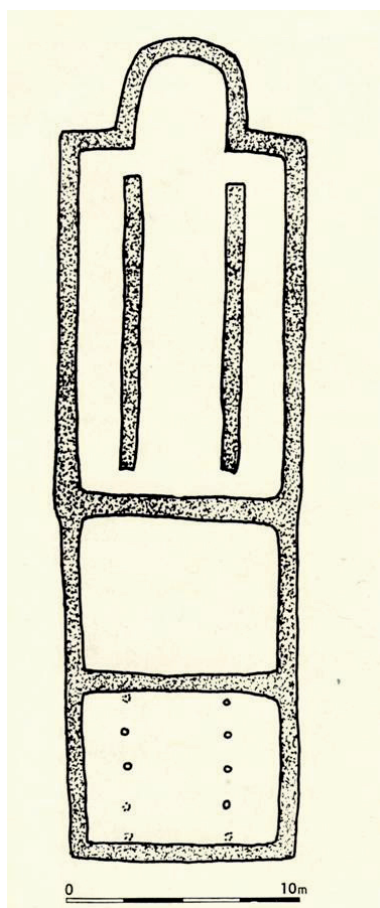
Obr. 3.: Nálezy veľkomoravských sakrálnych stavieb v aglomerácii Staré Město – Uherské Hradiště (Hrubý 1972, s. 65, obr. 1).



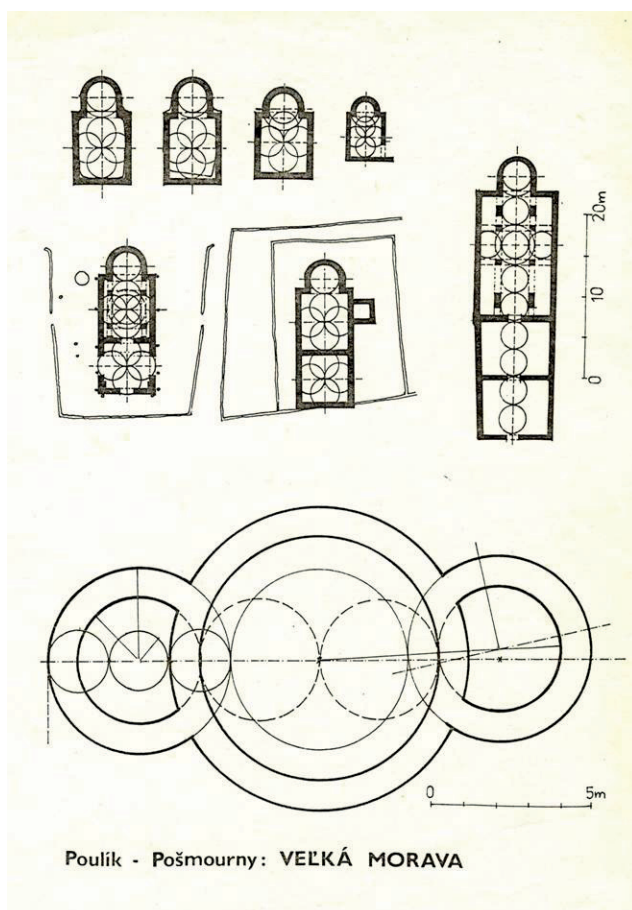
Obr. 4.: Celkový prehľad veľkomoravskej sakrálnej architektúry, s uvedením aj niektorých ranorománskych objektov (Bašo 1988, obr. 2 /obrazová časť nepaginová/).



Obr. 5.: Pôdorysy nálezov kostolov 1-2, 4-8 v lokalite Valy pri Mikulčiciach (Poulík 1972, s. 23, obr. 9).

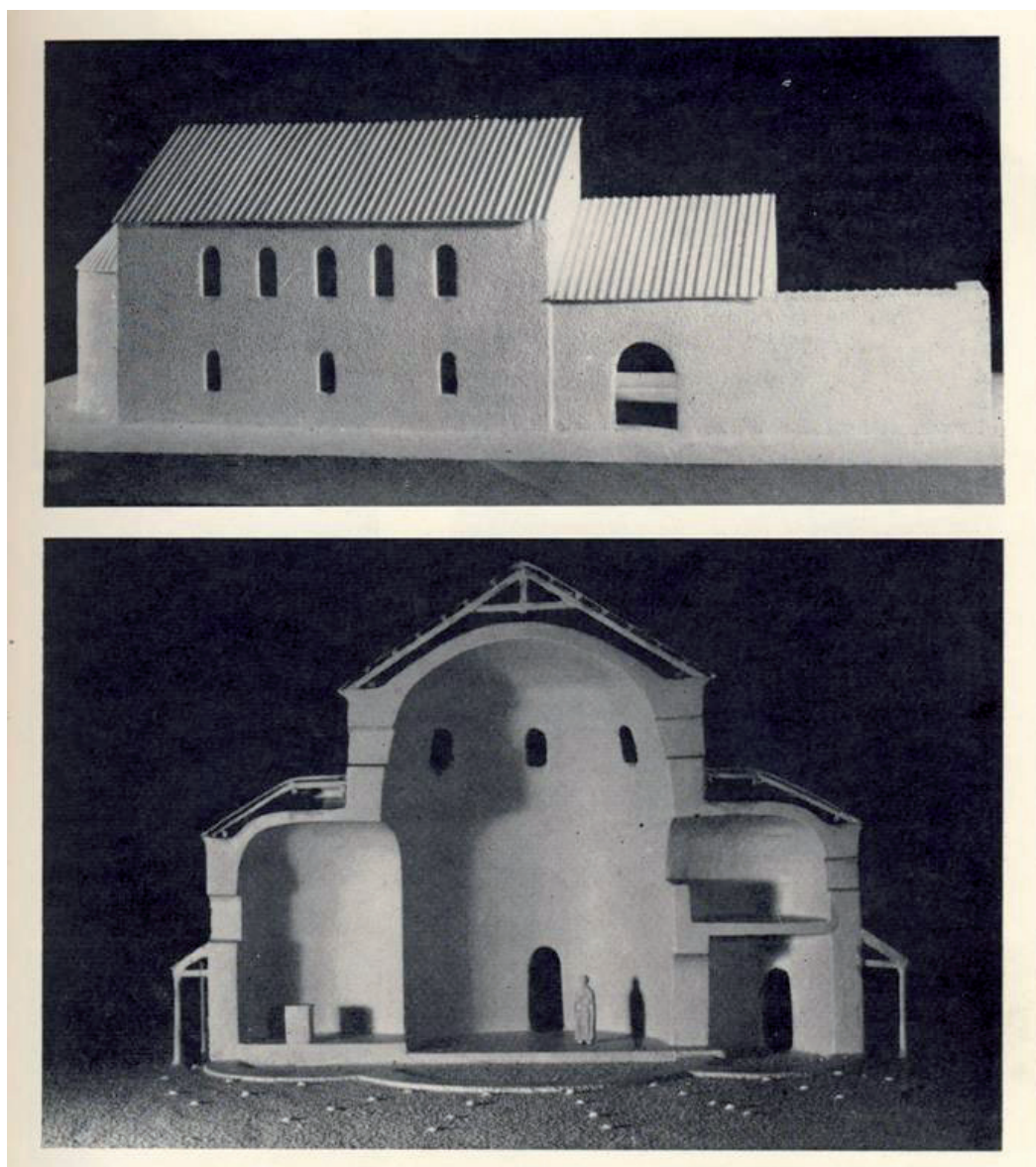


Obr. 6.: Zvyšky baziliky /kostol č.3/ na Valoch pri Mikulčičiach (Poulík 1972, s. 24, obr. 10).

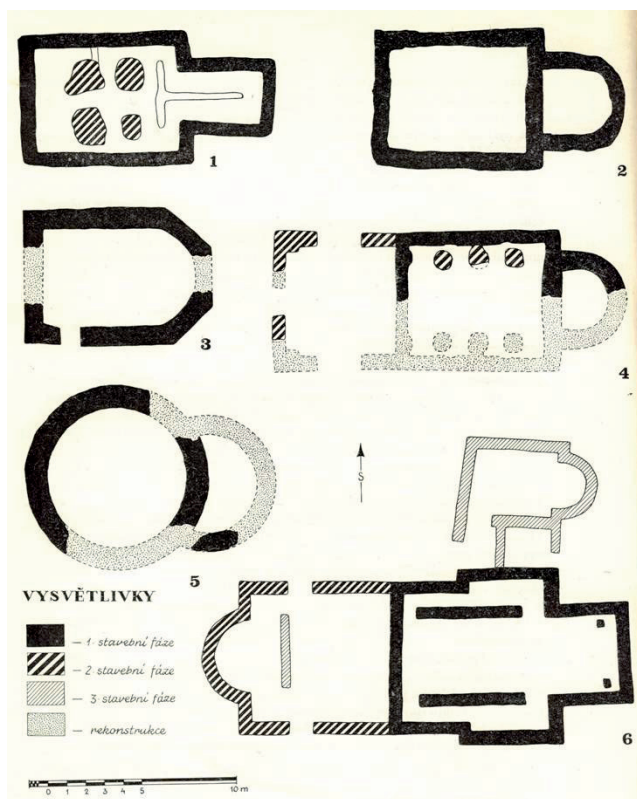


Obr. 7.: Analýza modulovej siete veľkomoravských kostolov s apsidou (Bašo 1988, obr. 3 /obrazová časť nepaginová/. Podľa Pošmourného).





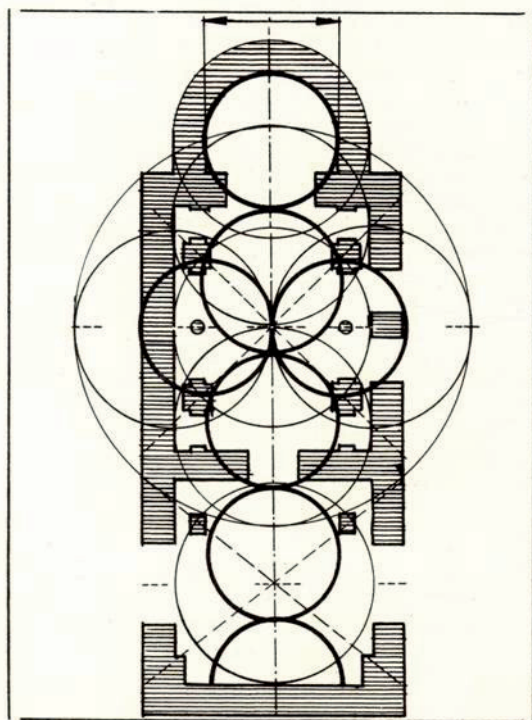
Obr. 8.: Modely hypotetických rekonštrukcií baziliky a dvojapsidovej rotundy na Valoch pri Mikulčiciach (Poulík 1972, s. 35, obr. 13. Podľa Pošmourného).



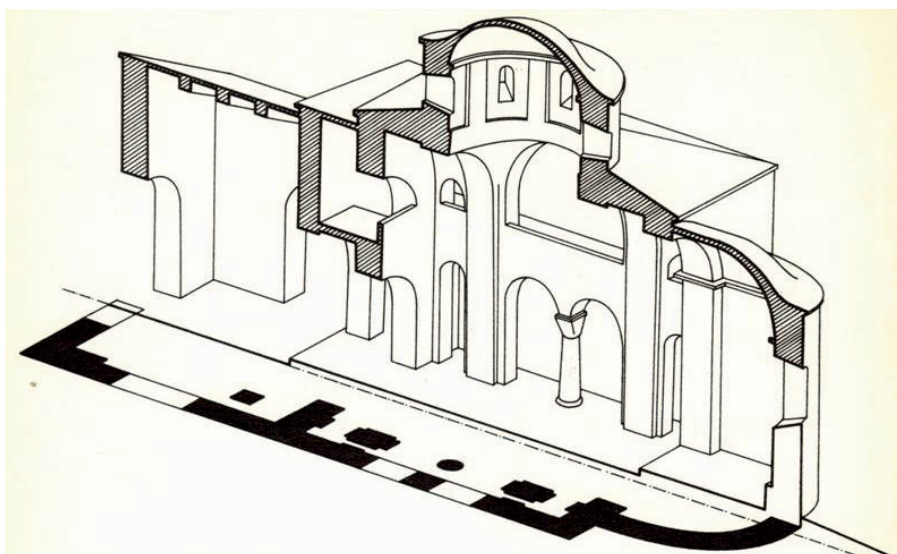
Obr. 9.: Nálezy zvyškov sakrálnych objektov v aglomerácii Staré Město – Uherské Hradiště (Hrubý 1965, obr. 64).



Obr. 10.: Hmotová rekonštrukcia zástavby v okolí kostola na lokalite Sady /Uherské Hradiště/ (Foltýn a kol. 2005, s. 24. Podľa Galušku).

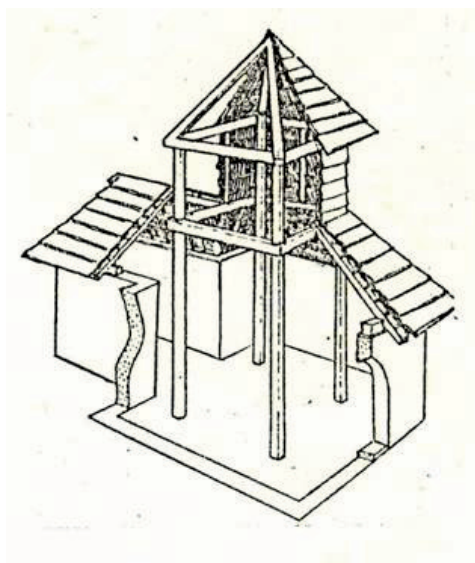


Obr. 11.: Analýza modulového systému kostola v lokalite Špitálky /Staré Město/ (Struhár 1977, s. 38, obr. 12. Podľa Pošmourného).

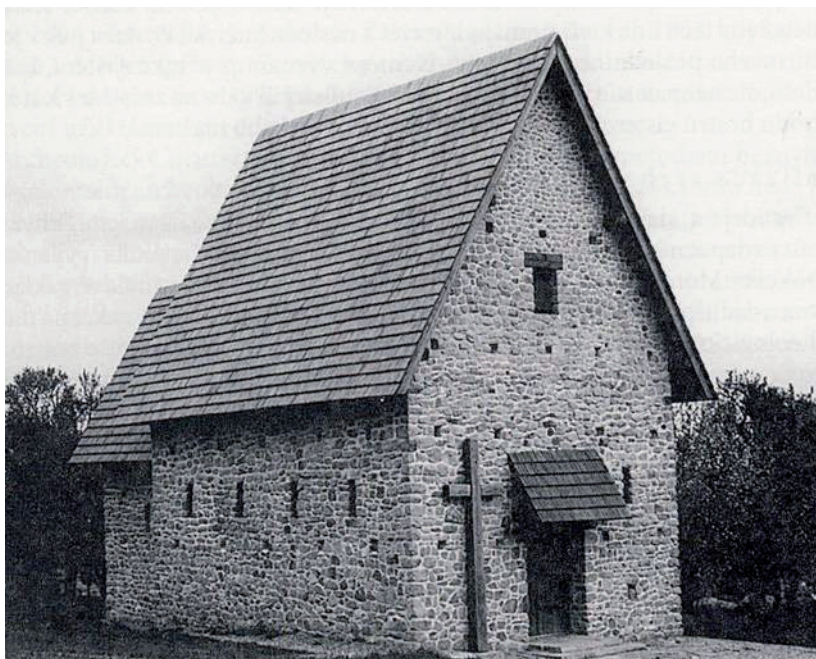


Obr. 12.: Hypotetická rekonštrukcia kostola v lokalite Špitálky /Staré Město/ (Struhár 1977, s. 38, obr. 15).

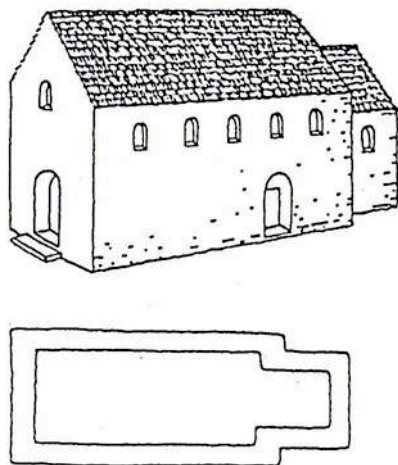




Obr. 13.: Hypotetická rekonštrukcia kostola v Modré pri Velehrade s predpokladanou hmotou veže (Archív Ústavu teórie a dejín architektúry a obnovy pamiatok, FA STU, Bratislava).

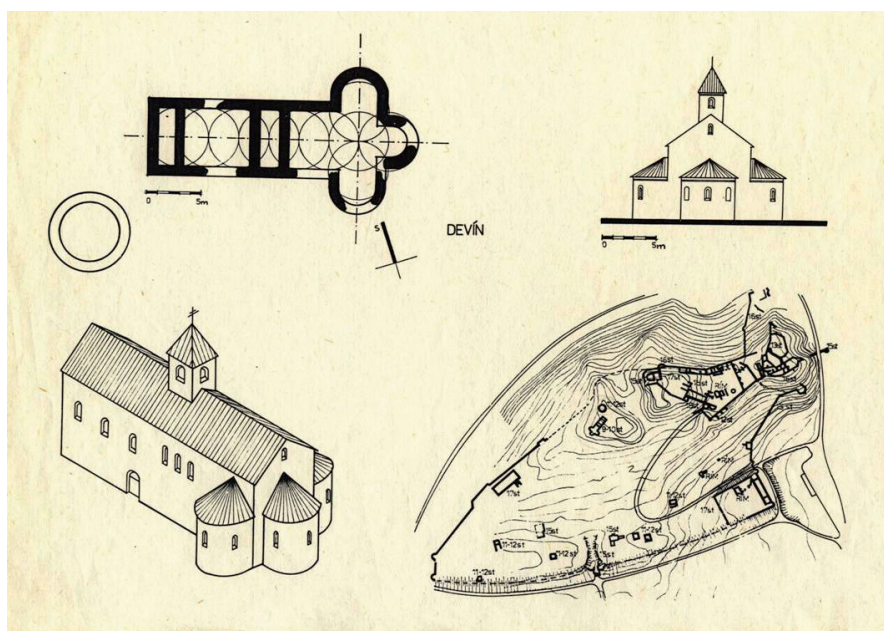


Obr. 14.: Zrealizovaná hypotetická rekonštrukcia kostola v Modré pri Velehrade (Galuška 2005, s. 13. obr. 3. Foto : Galuška).



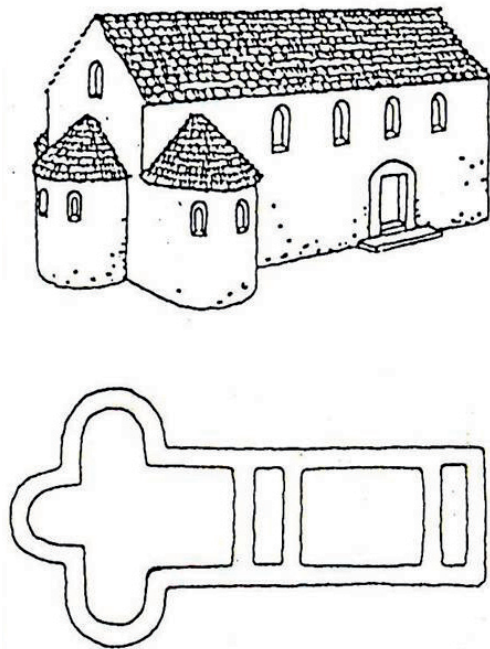
Nitra - pôdorys kostola a rekonštrukcia

Obr. 15.: Nitra – Martinský vrch – pôdorys a hypotetická rekonštrukcia kostola (Dekan 1994, s. 9).

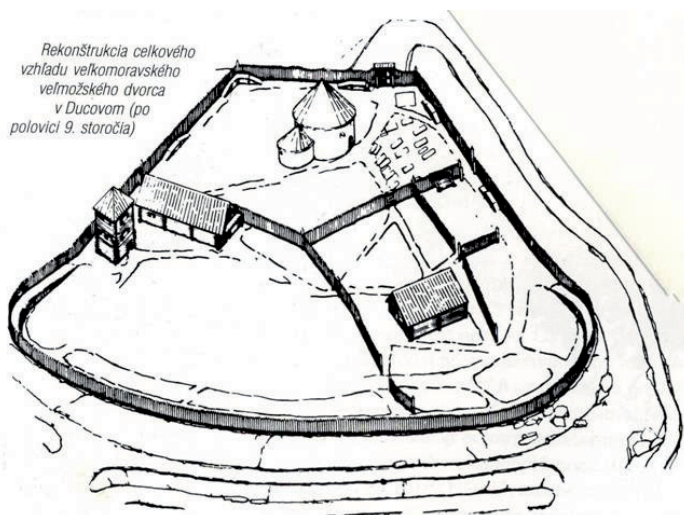


Obr. 16.: Devín – nálezová situácia a hypotetická rekonštrukcia kostola na hrade /variant s vežou/ (Bašo 1988, obr. 4 /obrazová časť nepaginová/).

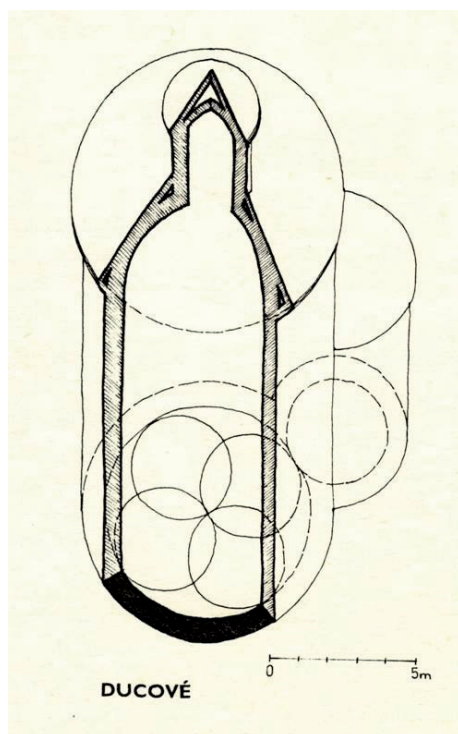




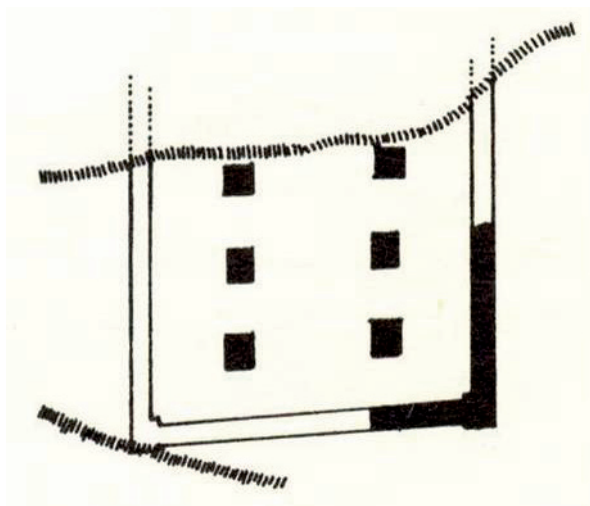
Obr. 17.: Devín – pôdorys a hypotetická rekonštrukcia kostola /variant bez veže/ (Dekan 1994, s. 9).



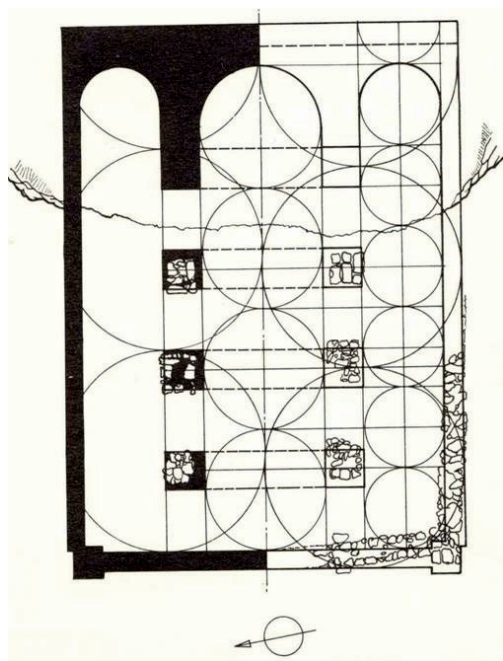
Obr. 18.: Ducové – Kostelec – rekonštrukcia veľkomoravského veľmožského dvorca s rotundou (Ruttikay 1999, s. 20).



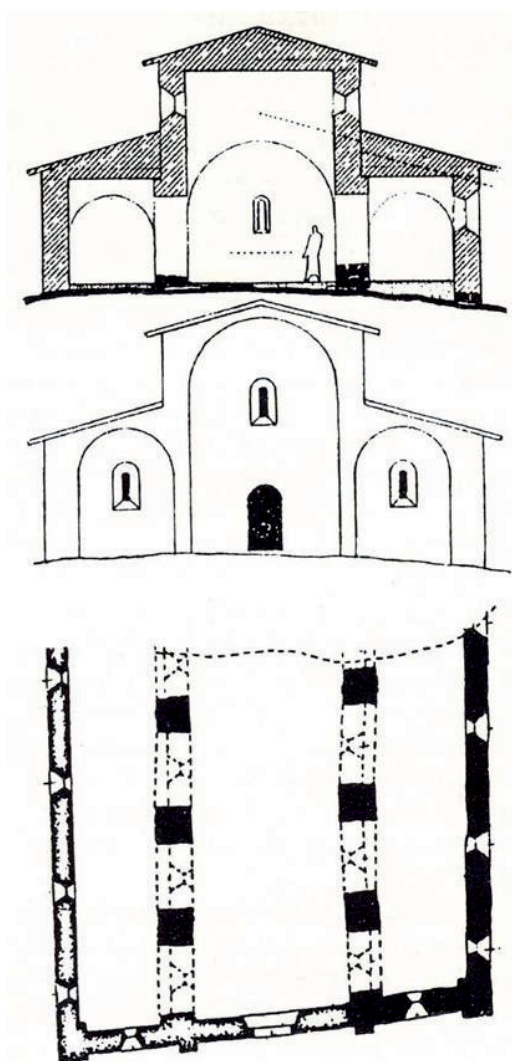
Obr. 19.: Ducové – Kostelec – analýza modulového systému rotundy (Bašo 1988, obr. 11 /obrazová časť nepaginová/).



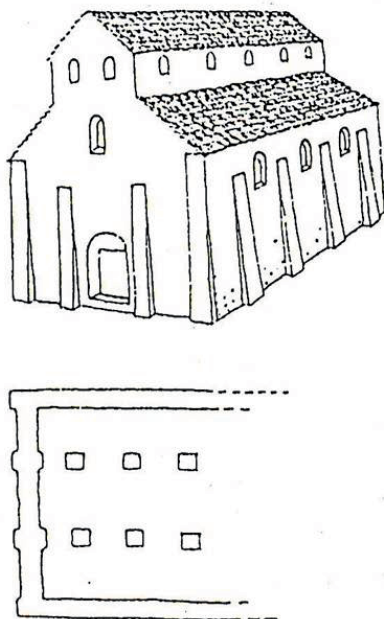
Obr. 20.: Nálezová situácia baziliky na bratislavskom hrade (Struhár 1977, s. 39, obr. 16 /časť/. Podľa Fialu).



Obr. 21.: Rekonštrukcia pôdorysu a analýza modulového systému baziliky na bratislavskom hrade (Struhár 1977, s. 40, obr. 17).



Obr. 22.: Hypotetická rekonštrukcia baziliky na bratislavskom hrade /variant s arkatúrou/ (Fiala/Semanko 1993, s. 37, obr. 6.).



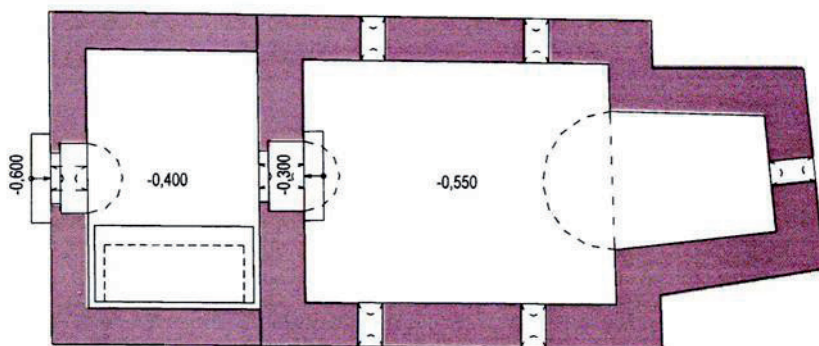
Obr. 23.: Hypotetická rekonštrukcia baziliky na bratislavskom hrade /variant s operákmi/ (Dekan 1994, s. 9).



Obr. 24.: Kopčany, kostolík sv. Margity, pohľad zo severovýchodu (Foto : A. Botek).



Obr. 25.: Kopčany, kostolík sv. Margity, pohľad na západné priečelie. Stav po znížení nivelety, zamurovaní srtedovekého portálu a barokového okna. Zrekonštruované primárne okno a vstup s nevhodným segmentovým ukončením (Foto : A. Botek).

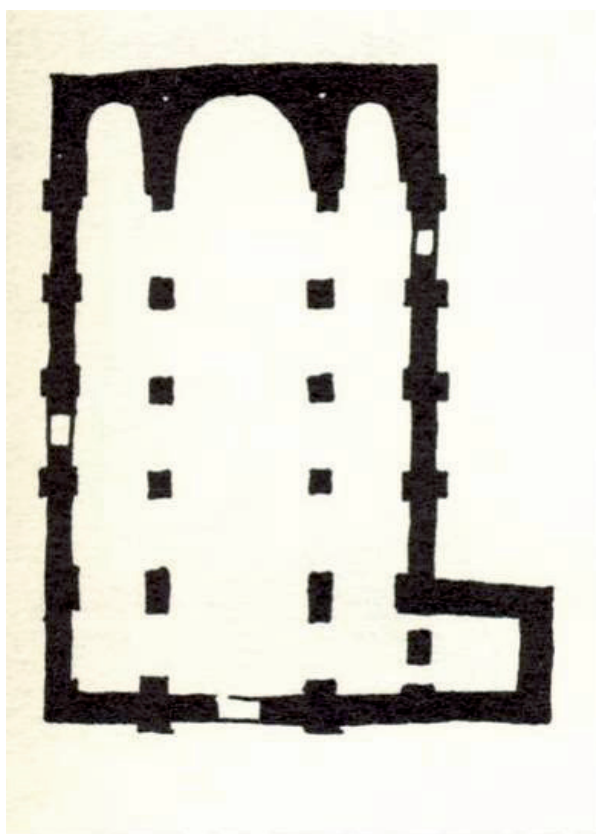


Obr. 26.: Kopčany, kostolík sv. Margity, rekoštrukcia primárneho pôdorysu (Gregorová/ Gregor 2004, obr. č. 07-A /časť/. M. Vaščák podľa Ferusa a Baxu).

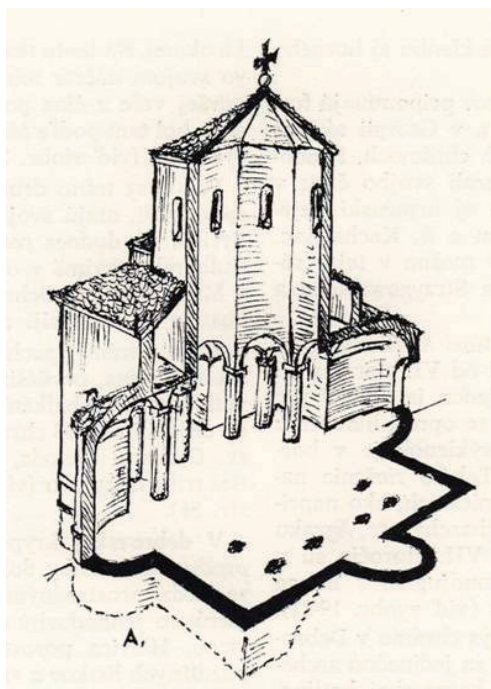




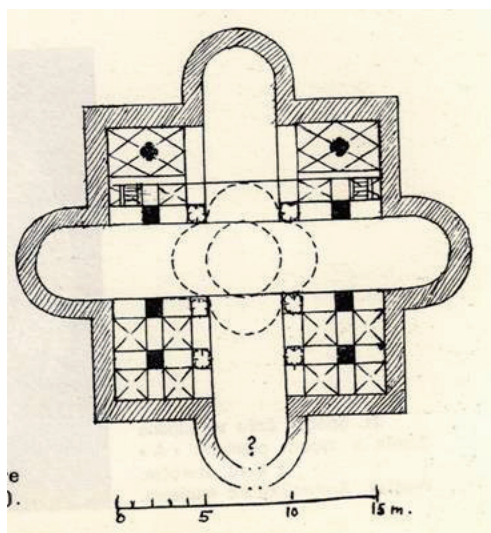
Obr. 27.: Kopyčany, kostolík sv. Margity, hypotetická hmotová rekonštrukcia - pohľady (Gregorová/Gregor 2004, obr. č. 07-A /časť/. M. Vaščák podľa Ferusa a Baxu).



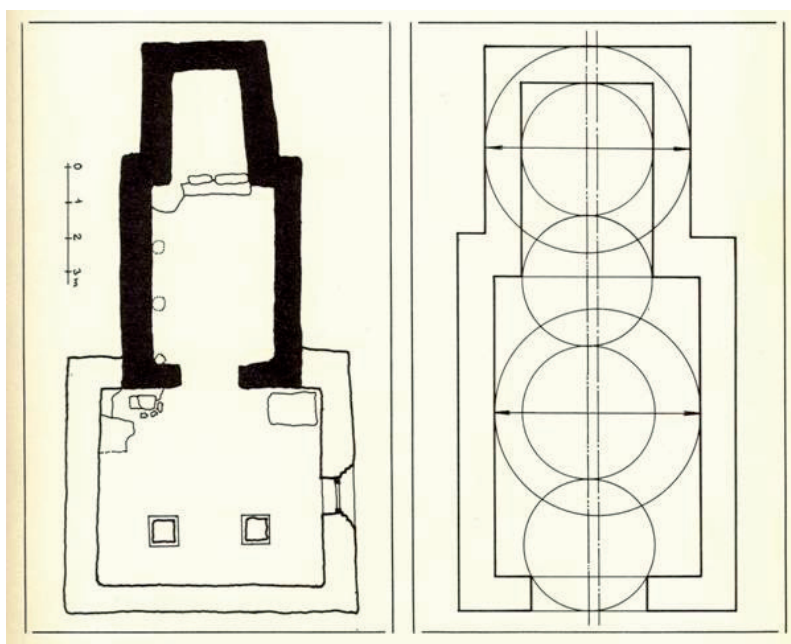
Obr. 28.: Pôdorys Pribinovej baziliky v Zalavári (Struhár 1977, s. 39, obr. 16 /časť/. Podľa Fialu).



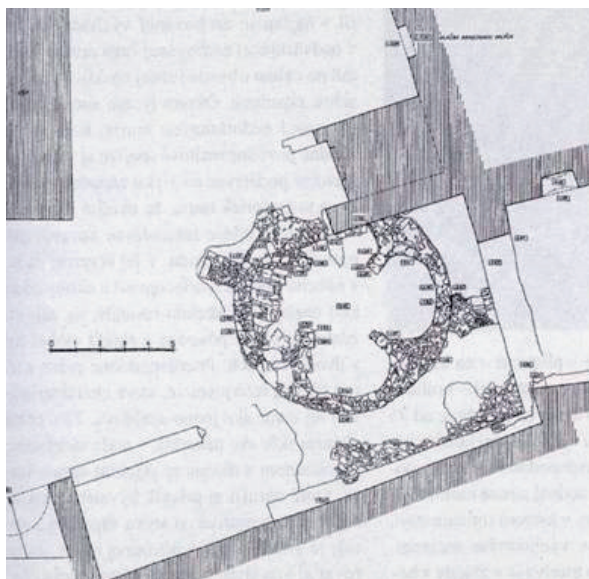
Obr. 29.: Hypotetická hmotová rekonštrukcia kostola vo Feldobró (Cincík 1988, s. 51, obr. 25A).



Obr. 30.: Hypotetická rekonštrukcia pôdorysu kostola vo Feldobró (Cincík 1988, s. 53, obr. 29).



Obr. 31.: Kostolany pod Tribečom – pôdorys predrománskej časti a analýza jej modulového systému (Struhár 1977, s. 47, obr. 28, 29).



Obr. 32.: Trenčín, hrad – nález predrománskej štvorlístkovej rotundy (Paulusová 2005, s. 29).

## SVÄTÝ NAUM OCHRIDSKÝ

Andrej Škoviera

### Pramene

Svätý Naum Ochridský patril k najvýznamnejším učeníkom a spolupracovníkom sv. Cyrila a Metoda počas ich misie na našom území. Zo všetkých učeníkov sa nám zachovalo najviac hagiografických pamiatok venovaných práve sv. Naumovi. Žiaľ, počtom relatívne bohaté pramene sú už chudobnejšie na verifikovateľné historické údaje. Zachovali sa nám tri slovanské a dva grécke životy, z ktorých najvýznamnejší je prvý slovanský život. Vznikol pomerne skoro po smrti svätca a jeho text je dobre zachovaný. Podáva cenné informácie o prenasledovaní a vyhnaní učeníkov z Veľkej Moravy a je akoby doplnkom ku Klimentovmu životu.<sup>1</sup> Druhý slovanský život Nauma poznáme len z jedného rukopisu zo 16. storočia. Rukopis, žiaľ, zhorel počas bombardovania Belehradu za Druhej svetovej vojny.<sup>2</sup> Tretí slovanský život Nauma Ochridského je najmladším spomedzi zachovaných slovanských životov. Nápadne sa podobá na Krátky grécky život Nauma a je súčasťou Služby sv. Naumovi.<sup>3</sup> Dlhý grécky život

---

<sup>1</sup> Text vznikol v 10. storočí, isto ešte pred r. 969, na podnet biskupa Marka. Poznáme len jeden rukopis z Prológu № 47 z 15. storočia Zografského monastiera na Athose, objavil ho tam Jordan Ivanov v r. 1906. Петр Алексеевич ЛАВРОВ: Житія св. Наума Охридскаго и служба ему. In: Известія Отдѣлення русскаго языка и словесности Императорской академии наук 1907, т. XII, кн. 4, 1908, s. 3-7. Петр Алексеевич ЛАВРОВ: Материалы по истории возникновения древнейшей славянской письменности. Ленинград: Издательство Академии наук СССР, 1930, s. 181-182. Йордан ИВАНОВ: Български старини из Македония. 2. doplnené vydanie. София: Държавна печатница, 1931 (faksimile v roku 1970), s. 305-311. Slovenský preklad bol viac ráz publikovaný (uvádzam výber): Ján STANISLAV: Dve legendy o živote Nauma. In: Elán. Mesačník pre literatúru a umenie, roč. 11, 1940-41, č. 5, s. 7. Ján STANISLAV: Dejiny slovenského jazyka III. Texty. Bratislava: Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied, 1957, s. 73-74. (2. vydanie 1967, s. 99-100.) Ján STANISLAV: Životy slovanských apoštolov Cyrila a Metoda v legendách a listoch. Turčiansky Sv. Martin: Matica slovenská, 1950, s. 121-123. Peter RATKOŠ: Pramene k dejinám Veľkej Moravy. 2. opravené a rozšírené vydanie. Bratislava: Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied, 1968, s. 269-271. Peter RATKOŠ: Veľkomoravské legendy a povesti. 1. vyd. Bratislava: Tatran, 1977, s. 111-114.

<sup>2</sup> Петр Алексеевич ЛАВРОВ: Материалы по истории возникновения древнейшей славянской письменности, s. 182-184. Йордан ИВАНОВ: Български старини из Македония, s. 311-313. Slovenský preklad: Ján STANISLAV: Dve legendy o živote Nauma, s. 7. Ján STANISLAV: Životy slovanských apoštolov Cyrila a Metoda v legendách a listoch, s. 124-126.

<sup>3</sup> Objavil ho ruský slavista Piotr A. Lavrov. Aj tento rukopis zhorel počas bombardovania Belehradu za

Nauma objavil spolu so službou Naumovi Ivan Dujčev v r. 1938 v Národnej knižnici v Aténach.<sup>4</sup> Krátky grécky Život Nauma vznikol podľa všetkého skrátením dlhého gréckeho života. Poznáme ho len v tlačenej verzii.<sup>5</sup> Okrem toho sa nám zachovali aj služby na jeho počesť v slovanskej i gréckej verzii.<sup>6</sup> Azda najdôležitejším prameňom

---

Druhej svetovej vojny. Mnohí ho pokladajú za preklad krátkeho gréckeho života z moschopolského zborníka, ale text vykazuje isté zaujímavé rozdiely, ktoré napomohli spresniť datovanie vyhnaní Metodových učeníkov z nášho územia. Originálny text: Петр Алексеевич ЛАВРОВ: Житія св. Наума Охридскаго и служба ему, s. 23-26. Петр Алексеевич ЛАВРОВ: Материалы по истории возникновения древнейшей славянской письменности, s. 184-187. Slovenské preklady existujú dva. Ján STANISLAV: Životy slovanských apoštolov Cyrila a Metoda v legendách a listoch, s. 121-131. Andrej ŠKOVIERA: Tretí slovanský život Nauma Ochridského a dátum vyhnaní Metodových učeníkov. In: Slavica Slovaca, roč. 42, 2007, č. 2, s. 111-123. (Preklad + poznámky k prekladu + komentár.)

- <sup>4</sup> Rukopis cod. 827 je však ťažko čitateľný, takže text vydal prvý raz až v r. 1974 E. Trapp. Štýl tejto hagiografickej pamiatky je veľmi vznešený, historické fakty sú v texte druhoradé. Иван Дуйчев: Пространно гръцко житие и служба на Наум Охридски. In: Константин Кирил Философ. Юбилеен сборник по случай 1100-годишнината от смъртта му. София: Издателство на Българската академия на науките, 1969, s. 261-279. (Iba opis rukopisu a incipity služby.) Erich TRAPP: Die Viten des hl. Naum von Ochrid. In: Byzantinoslavica, roč. 35, 1974, č. 2, s. 161-182. (Text s paralelným nemeckým prekladom + komentár.) Славия БЪРЛИЕВА: Пространното гръцко житие на Наум Охридски. In: Старобългарска литература. Книга 20. София: Българската академия на науките – Институт за литература, 1987, s. 129-144. (Text + bulharský preklad + komentár.) Slovenský preklad zatiaľ neexistuje.
- <sup>5</sup> Bol vydaný viac ráz, známe sú vydania: Benátky 1695, Moschopolis 1740 a 1742, Leipzig 1761, Wien 1824, Smyrna 1859. Text: Cyrillomethodianum X. Red. A. E. Tachiaos. Thessalonique: Association hellénique d'études Slaves, 1986, s. 220-224. Erich TRAPP: Die Viten des hl. Naum von Ochrid, s. 183-185. Москополски зборник, пролошки житија на светци. Приредил Христо Меловски. (Bibliotheca Miscellanea Byzantino-Macedonica, 1.2) Скопје: Догер, 1996. (Faksimilné vydanie moschopolského zborníka z r. 1741.)
- <sup>6</sup> Tieto služby budú predmetom našej ďalšej štúdie, ktorá je v štádiu prípravy. Nateraz len poznamenáme, že sú známe štyri slovanské verzie služby a štyri rôzne verzie gréckej služby. Slovanské služby boli všetky vydané: Петр Алексеевич ЛАВРОВ: Житія св. Наума Охридскаго и служба ему, s. 7-37. Михајло ГЕОРГИЕВСКИ: Службата, акагистот и молитвата на св. Наум Охридски во новооткриените словенски ракописи од Македонија. In: Светите Климент и Наум Охридски и придонесот на охридскиот духовен центар за словенската просвета и култура. Прилози од научен собир одржан на 13 – 15 септември 1993. Red. Петар Хр. Илиевски. Скопје: Македонска академија на науките и уметностите, 1995, s. 175-202. (Faksimile.) Служба преподобног оццѣ нашемѣ Наумѣ Охридикомѣ чюдотворцѣ. Red. Мирко Р. Павловић. Београд: М. Р. П., 1975. ПАРТЕНИЙ, епископ Левкийски: Богомѣжебнаа послѣдованиа на все лѣто еъ житіамн свѣтѣхъ равнопогѣоныхъ седмочисленныхъ славяноболгарскихъ просвѣтителѣй. София: Синодално издателство, 1958. K rôznym verziam gréckej služby pozri: Светлина Николова: За един непознат препис от службата на св. Наум Охридски. In: Хиляда и осемдесет години от смъртта на св. Наум Охридски. София: Издателство на Българската академия на науките, K rôznym verziam gréckej služby pozri: Иван Дуйчев: Пространно гръцко житие и служба на Наум Охридски. In: Константин Кирил Философ.



pre poznanie Naumovho života je Život Klimenta od sv. Teofylakta Ochridského, keďže Naumova životná púť bola spojená s Klimentovými osudmi.<sup>7</sup> Poznáme ešte ďalších desať prameňov, kde sa spomína meno sv. Nauma. Ich význam, resp. dôveryhodnosť je však menšia. Ide o tieto pramene: 1. Slávoslovie v tzv. Borilovom synodiku. 2. Krátky grécky Život Klimenta od Dimitria Chomatiana. 3. Krátky slovanský Život Klimenta (slovanský preklad krátkeho gréckeho života). 4. Zosnutie Cyrila alebo Krátky život sv. Cyrila. 5. Tretí proložný Život Cyrila. 6. Rozprava o preklade Svätého písma. 7. Počajevský prepis Chrabrovho spisu *O pismenech*. 8. Grécka Služba svätým sedmopočetníkom (beratsko-benátska), vydaná tlačou v Benátkach zrejme na začiatku 18. storočia. 9. Grécka Služba svätým sedmopočetníkom, vydaná tlačou v Moschopole v r. 1742. 10. Grécka služba Klimentovi podľa rukopisu Vatopedi 1134.<sup>8</sup>

## Život

Svätý Naum pochádzal pravdepodobne zo slovanských obyvateľov Rímskej (byzantskej) ríše, ktorí žili niekde pri hraniciach s Bulharskom. Je možné, že pochádzal z oblasti, kde bol Metod ustanovený za archonta. Skutočnosť, že bol Slovanom vznešeného pôvodu a pochádzal z bohatej rodiny, dokladá citát v jeho druhom slovanskom živote: „Съзи прѣподобѣны и великѣи отъца Наума прозвѣстѣ в Минїю. И по възпитаньи отъ благороднѣихъ (родителѣ) его възмены благородствѣмъ и богатствѣмъ, бѣше яко плебелы, и прилепи се равнѣноапостолѣмъ Кωνѣстантинѣмъ фїлосѡфѣмъ и братѣмъ емѣмъ Медодїю, проходешче и оучешче рѣдѣ мѡуїицкыи и далматїицкыи, послѣдова нхъ по възсѣдѣ, и гаже до старѣго Рима.“<sup>9</sup>

Spolu s Klimentom utvorili dobre zohratú dvojicu asi ešte pred veľkomoravskou misiou, čomu nasvedčujú označenie „brat“ v Prvom slovanskom Živote Nauma.

Юбилеен сборник по случай 1100-годишнината от смъртта му. София: Издателство на Българската академия на науките, 1969, s. 261-279. (Incipity aténskej služby.)

<sup>7</sup> Dlhý život sv. Klimenta Ochridského (Βίος Κλήμεντος) bol napísaný ochridským arcibiskupom sv. Teofylaktom na konci 11. alebo začiatku 12. storočia. Najvýznamnejšie vydania gréckeho textu: Александър МИЛЕВ: Гръцките жития на Климент Охридски. София: Издателство на Българската академия на науките, 1966. Ilia G. ILIEV: The Long Life of Saint Clement of Ohrid. A Critical Edition. In: Byzantinobulgarica, IX, 1995, s. 62-120. Magnae Moraviae fontes historici II. Brno: Universita J. E. Purkyně, 1967, s. 200-234. (Len vybrané kapitoly s paralelným českým prekladom.) Jediný kompletný slovenský preklad: Ján STANISLAV: Osudy Cyrila a Metoda a ich učeníkov v živote Klimentovom. Tatran, Bratislava 1950, s. 63-126. Nekompletné slovenské preklady: Peter RATKOŠ: Pramene k dejinám Veľkej Moravy, s. 338-355. Peter RATKOŠ: Veľkomoravské legendy a povesti, s. 115-134. Eugen PAULÍNÝ – Šimon ONDRUŠ: Život a dielo Metoda prvoučiteľa národa slovienskeho. Bratislava: Tatran, 1985, s. 79-117.

<sup>8</sup> Podrobnejšie k jednotlivým prameňom pozri Andrej ŠKOVIERA: Skupina svätých slovanských sedmopočetníkov. In: Pohľady do vývinu slovenského jazyka a ľudovej kultúry. Red. Ján Doruľa. Bratislava: Slavistický ústav Jána Stanislava SAV, 2008, s. 109-114.

<sup>9</sup> Йордан ИВАНОВ: Български старини из Македония, s. 312.

(Je nepravdepodobné, že by boli s Klimentom aj pokrvní bratia, väčšina bádateľov takúto interpretáciu odmieta.) Jeho životné osudy pred príchodom byzantskej misie na Veľkú Moravu nie sú známe. Jeho narodenie sa datuje okolo roku 830 (až do 840), a to na základe predpokladu, že sa stal mníchom už pred príchodom na naše územie a že bol vysvätený na kôza najneskôr v Ríme (ale možno už aj skôr, pred odchodom na misiu). Druhý slovanský život Nauma hovorí, že bol jedným z (troch) učeníkov, ktorí prijali kôazskú vysviacku v Ríme v r. 868: „ГѢМѢЖЕ И КЛИМЕНТА И НАУМА СЪ ПРОЧИИМИ СВЕШЧЕННИЦИ И ДІАКОНЫ РЪКОПОЛОЖЫ И ЗАПОВѢДА ТАКО ДА СЕ БѢЩЕ ПРАВИЛО СЪВРЪШИШЕ...“ O jeho činnosti na našom území nemáme nijaké správy, vieme len, že patril k okruhu najbližších Cyrilových a Metodových spolupracovníkov. Po Metodovej smrti a vyhnaní jeho učeníkov sa spolu s Klimentom a Angelárom po namáhavej a strastiplnej ceste dostal do Bulharska. Tu spočiatku spolu s Klimentom býval v dome veľmoža Eschača v Pliske. Po Klimentovom vyslaní na juh Naum ostal v hlavnom meste, kde sa podieľal na činnosti miestneho strediska slovanského písomníctva. O jeho významnom postavení svedčí Konštantín Preslavský, ktorý v predslove k svojmu Poučnému evanjeliu uvádza, že dielo zostavil na výslovné naliehanie Nauma.

Po Klimentovom menovaní za biskupa (893) odišiel aj Naum na juhozápad Bulharskej ríše, do Klimentovej eparchie, kde po Klimentovi prebral učiteľský úrad v Kutmičevici. Spolu s Klimentom sa venovali kázaniu Božieho slova, vedeniu a výchove kléru, vzdelávaniu ďalších učeníkov a slávilu bohoslužby v slovanskom jazyku. Slovania v tejto oblasti už boli z prevažnej časti kresťanmi, nejednalo sa teda o prvotnú (evanjelizačnú, kerygmatickú) misiu, ale o prehĺbenie kresťanského a cirkevného života. Okrem toho boli obidvaja zakladateľmi a vodcovskými osobnosťami mníšstva v celej oblasti. V tejto súvislosti je zaujímavá zmienka v úvode Prvého slovanského života Nauma, kde sa hovorí, že „sa vzdal učiteľstva a idúc do kláštora, požil desať liet a na skone svojom prijal mníšsky obraz.“ Akiste Naum nežil v monastieri desať rokov bez mníšskeho postrihnutia, takejto interpretácii odporujú aj jeho služby a celá tradícia v okolitom kraji, kde sa Naum považuje za „stĺp“ mníšstva. A je veľmi ťažko predstaviteľné, aby sa zakladateľom monastiera stal niekto, kto ešte nebol mníchom. Pravdepodobne na sklonku života prijal veľkú schimu, druhý stupeň mníšstva. Podnes je v byzantskom obrade zvykom prijímať veľkú schimu až tesne pred smrťou. Prvé mníšske postrihnutie prijal pravdepodobne ešte pred odchodom na Veľkú Moravu.

Okolo roku 900 sa Naum utiahol do monastiera pri Ochride a zhruba o päť rokov nato sa rozhodol na juhovýchodnom konci Ochridského (Bieleho) jazera postaviť Monastier sv. archanjelov (inde označovaný ako Monastier sv. archanjela Michala a ostatných beztelesných síl), dnes známy pod menom Svätý Naum. Tu zomrel 23. decembra 910 a tu je aj jeho hrob, v bočnej predsieni hlavného chrámu<sup>10</sup>

<sup>10</sup> Стефан КОЖУХАРОВ: Наум Охридски. In: Кирило-методиевска енциклопедия. Том II (И-О). София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“, 1995, s. 797-798.

V staršej literatúre sa záhadný černorizec Chrabr neraz stotožňoval s osobou sv. Nauma Ochridského.<sup>11</sup> Túto teóriu odvrhol K. Kujev v monografii venovanej Chrabrovi.<sup>12</sup>

## Dielo sv. Nauma

V roku 1978 bol v Zografskom monastieri na Athose nájdený Kánon sv. apoštolovi Andrejovi, v ktorého akrostichu sa zachovalo Naumovo meno (ΠΡΩΤΟΛΟΓΟ ΧΡΕΤΟΒΑ ΕΛ ΧΥΒΑΛΗ ΝΗΣΙΧΗΝΗ ΝΑΟΥΜ). Jeho objaviteľ, Stefan Kožucharov, datuje jeho vznik do roku 868, teda obdobia, keď členovia byzantskej misie prebývali v Ríme. Proti tomuto datovaniu sa so silnými argumentami postavil Georgi Popov, ktorý poukázal na fakt, že irmosy tohto kánona (ktoré Naum prevzal od Jozefa Hymnopiscu) v roku 868 ešte neexistovali. Kánon sv. Andrejovi od Nauma Ochridského sa nám zachoval v piatich rôznych rukopisoch, ale len zografský prepis je kompletný. S. Kožucharov pripisuje Naumovi aj Kánon na prenesenie ostatkov sv. Jána Zlatoústeho.<sup>13</sup> Proti atribúcii Služby na prenesenie ostatkov sv. Jána Zlatoústeho Naumovi sa vyslovil G. Popov, za jej autora pokladá na základe skráteného akrostichu stichír sv. Klimenta.<sup>14</sup>

Akiste to nie jediné dielo (diela) sv. Nauma, ale žiaľ, o žiadnych iných nemáme poznatky.

## Dátum sviatku, úcta a ostatky

Úcta sv. Nauma sa začala rozvíjať iste pomerne skoro po jeho smrti. Čo je zaujímavé, jeho pamiatka nie je vyznačená v Assemaniho evanjeliu (hoci Kliment, Metod i Cyril tam uvedení sú).<sup>15</sup> Najstarším dokladom úcty je asi jeho prvý slovanský život.

<sup>11</sup> Dávnejšie napríklad aj Ján Stanislav: „Mnich Chrabr bol asi Naum, žiak sv. Metoda, ktorý po odchode z V. Moravy žil pri Ochridskom jazere na juhoslovansko-albánskej hranici.“ Ján STANISLAV: Po stopách predkov. Staroslovenská čítanka pre vyššie triedy stredných škôl. Bratislava: Štátne nakladateľstvo, 1948, s. 64.

<sup>12</sup> Куйо М. КУЕВ: Черноризец Храбър. София: Издателство на Българската академия на науките, 1967.

<sup>13</sup> Стефан КОЖУХАРОВ: Наум Охридски, s. 797-798. Ѓорги ПОП-АТАНАСОВ: Средновековна македонска химнографија (IX-XIII век). Скопје: Институт за македонска литература – Менора, 2007, s. 119-130 (tu je uverejnený aj text kánona). Георги ПОПОВ: Свети Наум Охридски като химнописец. In: Свети Наум Охридски – живот и дело. Зборник на трудови од Меѓународниот научен собир Свети Наум Охридски – живот и дело организиран по повод 1100-годишнината од изградбата на манастирот Св. Наум во Охрид. Red. Емилија Црвенковска. Скопје: Универзитетот „Св. Кирил и Методиј“, 2006, s. 31-42. Ѓ. Поп-Атанасов hovorí len o štyroch rukopisoch, G. Popov uvádza aj piaty, zatiaľ nepublikovaný, objavený A. A. Turilovom. Je možné, že aj tento text je kompletný.

<sup>14</sup> Георги Попов: Химнографија. In: Кирило-Методиевска енциклопедия. Том IV (Т-Я). София: Академично издателство Марин Дринов, 2003, s. 409.

<sup>15</sup> Маја ЈАКИМОВСКА-ТОШИЌ: Црковната организација во Македонија и канонизацијата на

Zo začiatku sa jeho sviatok slávil 23. decembra, teda v deň zosnutia. V prvej polovici 18. storočia sa jeho hlavný sviatok preniesol na 20. jún kvôli tomu, že dátum v období predsviatku Narodenia Pána (a zároveň Filipovky – pôstu pred Narodím Pána) a deň pred prísnyim pôstom nebol vhodný na dôstojnú oslavu. Takisto zimné obdobie neumožňovalo zodpovedajúcim spôsobom sláviť taký významný sviatok (nemožnosť konať púte a procesie a pod.). Zároveň sa ale stále slávil aj decembrový sviatok. S. Nikolova sa domnieva, že dátum 20. jún ako letný sviatok sv. Nauma existoval, resp. vznikol asi už v časoch ochridského arcibiskupa Konstantina Kavasilu (1250-1273), určite ale najneskôr na konci 17. storočia.<sup>16</sup> Všetky zachované životy Nauma sú datované na 23. decembra, okrem krátkeho gréckeho života v moschopolskom vydaní z r. 1742 (v prvom vydaní z r. 1740 je služba i život ešte na 23. decembra).<sup>17</sup>

Spolu so svätými Cyrilom a Metodom a ich ďalšími učeníkmi (sv. Gorazdom, Klimentom, Angelárom a Sávom) je Naum uctievaný aj v rámci skupiny svätých sedmopočetníkov.<sup>18</sup> Ich úcta v dnešnom cirkevnom kalendári byzantského obradu

---

словенските светители. In: *Slavia Meridionalis*, 5, 2005, s. 158.

<sup>16</sup> Светлина НИКОЛОВА: Установяването на датите за честване на св. Наум Охридски и архиепископ Йоасаф. In: *Palaeobulgarica – Старобългаристика*, roč. 25, 2001, č. 3, s. 5-30.

<sup>17</sup> V Naumovom prípade je vzácná zhoda v dátumoch vo všetkých prameňoch Архиепископ СЕРГИЙ (Спасский): *Полный месяцеслов Востока. Том 2. Святой Восток. Часть 1. Москва: Православный паломник – Церковно-научный центр Православная энциклопедия*, 1997 (faksimile z vydania Владимир: Типо-Литография В. А. Паркова, 1901), s. 187 a 132. Max Demeter PEUFUSS: *Die Druckerei von Moschopolis, 1731-1769. Buchdruck und Heiligenverehrung im Erzbistum Achrida.* (Wiener Archiv für Geschichte des Slawentums und Osteuropas: Band 13.) 2. vylepšené vydanie. Wien – Köln – Weimar: Böhlau, 1996, s. 167. ПАРТЕНИЙ, епископ Левкийски: *Ποιοι δὲ ἦσαν αἱ ποσειδάωναιαί ἐν τῷ αἴματι τῶν ἁγίων ἰσοπέδων τῶν ἁγίων ἐπιτομῶν καὶ τῆς „Σιγῆς τῆς Βυζαντινῆς Γραμματείας“ κατὰ τὸν 9<sup>ο</sup>-10<sup>ο</sup> αἰ.* In: *Βυζαντιακά*, 15, 1995, s. 434. Takisto dátum 24. december u A. Račinského je zrejme len preklepom. Александръ РАЧИНСКИЙ: *Житіе святого Климента Величскаго, архієпископа Болгарскаго (885-916 г.).* Москва: Типографія А. Торлецкаго и М. Терехова, 1876, s. 15. Oznámenie o zmene dátumu sviatku na 20. júna vydal ochridský arcibiskup Joasaf 21. mája 1740(?). Text listu pozri v Naum ЦЕЛАКОСКИ: *Свети Наум Охридски Чудотворец.* Прилеп: Растер, 1997, s. 12-13. Podľa E. Gergovej k tejto zmene prišlo okolo roku 1720 na základe rozhodnutia synody Ochridského arcibiskupstva. Емилия ГЕРГОВА: *Агиографските произведения за Наум – литературни източници и текстови взаимоотношения.* In: Кирило-Методиевски студии. Книга 8. София: Издателство на Българската академия на науките, 1991, s. 175. Podľa S. Nikolovej sa tak stalo niekedy v rozpätí rokov 1719-1745. Светлина НИКОЛОВА: *Установяването на датите за честване на св. Наум Охридски и архиепископ Йоасаф*, s. 5-30.

<sup>18</sup> O skupine svätých sedmopočetníkov pozri: Andrej ŠKOVIERA: *Skupina svätých slovanských sedmopočetníkov*, s. 108-139. Петар Хр. ИЛИЕВСКИ: *Терминот ἐπτάριθμος и состав на групата „Свети словенски седмочисленици“.* In: *Прилози на Македонска академија на науките и*

pripadá na 27. júla, teda na deň, kedy sa slávi aj sviatok sv. Klimenta Ochridského. V minulosti sa ale sviatok svätých sedmopočetníkov slávil aj 26. novembra a 17. júla.<sup>19</sup> U južných Slovanov sa okrem toho niekde vyskytuje aj skupina označovaná ako svätí päťpočetníci (odvodená od sv. sedmopočetníkov, len bez sv. Cyrila a Metoda).<sup>20</sup> Na Slovensku je svätý Naum oficiálne uctievaný v byzantsko-slovanskom obrade spravidla v rámci skupiny sv. sedmopočetníkov, v prostredí latinského obradu prakticky anonymne v rámci spomienky na sv. Gorazda a spoločníkov (tiež 27. júla).

Ostatky sv. Nauma spočívajú v bočnej predsieni hlavného chrámu ním postaveného monastiera na juhozápadnom brehu Ochridského jazera (dnešné Macedónsko). Dlhé stáročia i podnes sú objektom úcty mnohých pútnikov. Existuje mnoho ľudových rozprávání o zázračných uzdraveniach, ktoré sa pri jeho hrobe alebo na jeho príhovor udiali.<sup>21</sup> Zachovalo sa aj množstvo ikon sv. Nauma, ktoré tiež svedčia o oblúbenosti tohto slovanského apoštola.<sup>22</sup>

*SUMMARY: SAINT NAHUM OF OCHRID. Saint Nahum of Ochrid was one of the most important disciples of the Sts. Cyril and Methodius. From all their disciples we have the largest number of hagiographical texts dedicated just to St. Nahum – three Slavonic lives and two Greek lives. We know also several services (akoluthies) dedicated to St. Nahum – Slavonic and Greek. The most important source for his life is the Long life of St. Clement written by archbishop Theofylaktos.*

*According to the Second Slavonic hagiography he came from a noble and wealthy family. With St. Clement they formed a pair working together some years before the Great*

---

уметностите, Одделение за лингвистика и литературна наука, роč. 18, 1993, č. 2, s. 5-31. Blaže KONESKI: Sedmočislenici. In: Slovo. Časopis Staroslavenskog instituta u Zagrebu, 25-26, 1976, s. 185-191. Erich TRAPP: Die sieben Slavenaposteln in der liturgischen Dichtung. In: Analecta Bollandiana. Revue critique d'hagiographie, tome 100, 1982, s. 469-483. Франтишек Вацлав МАРЕШ: „Седумте светители“ во старословенската и грчката книжевност. In: Климент Охридски и улогата на Охридската книжева школа во развитокот на словенската просвета. Материјали од научен собир одржан во Охрид од 25 до 27 септември 1986 година. Скопје: Македонска академија на науките и уметностите, 1989, s. 101-110. (Štúdiá bola neskôr preložená aj do češtiny, český preklad vyšiel v publikácii v Cyrilometodějská tradice a slavistika. Praha: Torst, 2000.)

<sup>19</sup> Andrej ŠKOVIERA: Skupina svätých slovanských sedmopočetníkov, s. 135.

<sup>20</sup> Andrej ŠKOVIERA: Skupina svätých slovanských sedmopočetníkov, s. 138-139. Ich úcta je spravidla viazaná tiež s dátumom 27. júla. Badať teda istú tendenciu vyhradiť tento deň len ako sviatok učeníkov sv. Cyrila a Metoda.

<sup>21</sup> Наум ЦЕЛАКОСКИ: Свети Наум Охридски Чудотворец. Вера Столчевска-Антиќ: Свети Наум Охридски. Скопје: Епоха, 1997. Наум ЦЕЛАКОСКИ: Култот и народните преданија за Седмочислениците во Охридско. In: Македонски фолклор, 25, 1992, и. 50, s. 59-71.

<sup>22</sup> Pozri napr. Цветан Грозданов: Портрети на светителите од Македонија од IX–XVIII век. Скопје: Републички завод за заштиту споменика културе, 1983.



*Moravian mission. We lack information about his functioning in the territory of today's Slovakia during 863-885, we only know, that he was one of the closest co-workers of Sts. Cyril and Methodius. In 886 he was expelled from our territory, went to Bulgaria to Pliska and lived in the house of Eschač. In 893, after St. Clement was elected bishop, St. Nahum arrived to the region of Ochrid and continued Clement's educational work. Around 900 St. Nahum retired to a monastery and five years later founded a new monastery on the south-east bank of the Ochrid See. Here he died on 23<sup>rd</sup> December 910 and his tomb and his relics are there till today.*

*In 1978 S. Kožucharov found a canon to St. Andrew Apostle in the Monastery Zographou on the Mount Athos, which contains an akrostich with the name of St. Nahum. S. Kožucharov attributes a service for the translation of the relics of St. John Chrysostom to St. Nahum too; however G. Popov is against this attribution.*

*The feast of St. Nahum is celebrated on two dates – on 23<sup>rd</sup> December and 20<sup>th</sup> June (the second date raised up later). He is venerated also within the group of the Sedmočislennici (Heptarithmoi). There are many popular traditions about his miracles, especially miraculous healings. His tomb is a place of pilgrimage till today and he is venerated among local people as a wonderworker.*

## ПРОНИКНЕННЯ ТВОРЧОСТІ КОСТЯНТИНА ТА МЕФОДІЯ В КИЇВСЬКУ РУСЬ

(Признаки проблеми у новій Чеській та Словацькій гістографії)<sup>1</sup>

Мартін Гетені

У географічних широтах сучасної Словаччини та Чехії, скрізь на відповідному рівні пояснені славні діяння Константина та Мефодія, які пов'язані з історією Великої Моравії. Добре відомо також, що після смерті Мефодія, в 885 році, їх діяльність продовжувалась і поглиблювалась в інших куточках Європи. Учні братів з Салонік були вигнані з Великої Моравії, але знайшли своє застосування в Чехії, Болгарії, Хорватії, Сербії та Візантії. Для культурного розвитку слов'янського світу важливу роль відіграла діяльність учнів, особливо в Болгарській імперії. На сто років молодше покоління вчених підштовхнули духовне середовище східних слов'ян, які сконцентровані в Київській Русі<sup>2</sup>, до такої форми, що культурна традиція Великої Моравії знайшла тут своє продовження та закріплення.

Діяльність Костянтина та Мефодія в духовній сфері на користь слов'ян почалась зі створення азбуки, яка скопіривала фонетичні особливості мов слов'янських народів і за допомогою якої стало можливим навчати їх.<sup>3</sup> Створення азбуки являло собою тривалий процес, і, ймовірно, був реалізований на знаннях вчителів Костянтина і попередників (Костянтин її створив вже перед приходом до Великої Моравії).<sup>4</sup> Наступним – об'єднуючим

<sup>1</sup> Стаття виникла в рамках реалізації проектів VEGA 1/0492/08 і KEGA 3/6309/08.

<sup>2</sup> Київська Русь була загальною ранньофеодальною державною одиницею східних слов'ян, які з точки зору етнічної структури, починають відокремлюватися аж з 13 століття.

<sup>3</sup> В історії християнізації є важливою основою відносини між літургічною мовою та азбукою. Для багатьох народів, які не мали свою власну писемність, був спеціально розроблений алфавіт, який використовувався для перекладу літургійних текстів з грецької мови (наприклад для коптської, сирійської, ефіопської, готської та інших мов). У Західній Європі, де була поширена латинська літургія, при християнізації так не відбувалося. КРІЛЬ, Михайло. Святі Кирило та Мефодій : У духовному і культурному житті слов'янських народів. In Історія України, 2003, č. 14, s. 5.

<sup>4</sup> Щодо створення письма див. LUKOVINY, Luboš. Byzantské symbolické myslenie a písmo : K pôvodu hláholských znakov. In Byzantinoslovaca II. Bratislava : Byzantologický seminár Alexandra Avenaria pri Katedre všeobecných dejín FiF UK, 2008, s. 145-160. TANESKI, Zvonko. Niektoré teórie a historickospoločenské podmienky vzniku slovanského písma a pí-

кроком салонських братів був переклад Біблії та інших важливих документів на мову з новим письмом. Серед перших книг були перекладені релігійні книги, яким більшість людей розуміла, за допомогою розширення біблійних текстів навчали їх грамоти, євангелізували слов'янські народи.

Частина вчених, вигнаних з Великоморавської імперії, знайшла нове покликання в Болгарії, де правитель був зацікавлений в розширенні слов'янської літургії в країні. Це був спосіб вирватися з-під впливу грецького духовенства та візантійського церковного середовища. Завбачливий болгарський володар Борис прийняв Климента, Наума, Ангеларія та Костянтина Преславського, які попіклувалися про подальший розвиток старослов'янської писемності. Серед культурних центрів, які заснували послідовники Костянтина та Мефодія в Болгарії, слід відмітити монастирські школи в Охриді та Преславі. Саме тут вирости наступні покоління мислителів та вчителів. З Болгарії слов'янська освіта і літургійна мова поширювалися на інші країни – Сербію, Боснію і Русь.

В Київській Русі в IX - X ст. однозначно переважала поганська релігія, яка до офіційного прийняття християнства не мала спеціалізованих церковних установ, не були тут великі культові будівлі і не проживали тут професійні священники.<sup>5</sup> Тим не менше, Київській Русі християнство було відоме вже задовго до остаточного прийняття християнської віри в 988 році. Крім візантійської християнської місії для болгар та Великої Моравії в 60-х рр. IX ст. була здійснена аналогічна місія к русом і слов'янам, розташованим під Дніпром. Тиск хазарів та степових кочових племен на території східнослов'янських племен (в тому числі і варягів) у Чорному морі зумовило те, що східні слов'яни намагалися встановити дружні відносини з Візантією. Реакція Константинопольського Патріарха Фотія в 867 році, якій сповістив іншим східним Патріархам про те, що руси, колишні вороги Візантії, живуть з Візантією в дружбі, прийняли їх єпископа і священників та схильні до християнства<sup>6</sup>, є результатом цих зусиль. Але ця спроба християнізації не увінчалась успіхом. У 882 році під керівництвом Олега, родича Рюріка, захопили Київ поганські новгородські руси, які на деякий час

---

somníctva. In Konštantínove listy 1, Nitra : Univerzita Konštantína Filozofa, 2008, s. 110-124.

<sup>5</sup> ЗАХАРЧЕНКО, Марко Васильович. Протосоціологічні проблеми, ідеї, вчення часів Київської Русі. In ЗАХАРЧЕНКО, Марко Васильович – БУРЛАЧУК, Віктор Фокич – МОЛЧАНОВ, Михайло Олександрович et al. Соціологічна думка України. Київ : Заповіт, 1996, s. 40.

<sup>6</sup> Резиденція єпископа, правдоподібно, знаходилась в Києві, де був побудований християнський храм присвячений пророку Ельяшу (згадується про нього а й в *Повісті минулих літ*). *NESTORŮV letopis ruský*. Prel. Karel Jaromír Erben, Praha : Melantrich, 1940, s. 59.

зупинили проникнення християнства в Русь. Подальші ознаки християнізації на Русі підтверджують торгівельні угоди в 894, 911 і 943 років, укладені між Візантією та Руссю після військових походів київських князів.

В середині ХХ ст. (згадуються роки 946<sup>7</sup> і 957<sup>8</sup>) була добровільно похрещена княгиня Ольга (945 – 957 рр.). Княгиня від хрещення очікувала, зокрема, посилити інтерес до своєї країни шляхом створення окремої церковної організації на Русі, тому стратегічно кокетничала щодо прийняття християнства спочатку з Візантією, а потім і з Західною церквою.<sup>9</sup> Після спроб з часів Фотія, саме тут потрібно шукати початок християнізації країни. Після смерті Ольги в 964 році тут знову переважало поганство з протихристиянською реакцією, на чолі з сином Ольги, князем Святославом (957 – 972 рр.). Незважаючи на те, що і близько середини ХХ ст. Русь не була християнською країною, християнство пустило тут своє коріння і були створені передумови для включення Київської Русі в сферу культури Візантії.<sup>10</sup>

Остаточо прийняти християнство з Візантії було вирішено в період царювання Володимира з династії Рюриковичів (980 – 1015 рр.). Володимир спочатку підтримував поганство, окрім того, були випадки і переслідування християнських русів.<sup>11</sup> Після того, як уряд Володимира стабілізувався і країна знаходилася під його контролем, з'явилась необхідність створення внутрішньої структури країни та необхідність об'єднати її з відповідною ідеологією, тому що поганство вже взагалі не відповідало і не задовільняло потреби руського суспільства, яке дуже швидко розвивалося. Найважливішу роль тут відігравали зовнішньополітичні аспекти, так як лише завдяки прийняттю християнства, князь Києва міг стати рівноправним правителем в рамках християнського універсуму, а також забезпечити міжнародне

<sup>7</sup> Ольга відвідала константинопольський імператорський двір в 946 році. Вважається, що хрещення прийняла вже перед цією подорожжю в Києві. BEDNAŘÍKOVÁ, Jarmila – HOMOLA, Aleš – MĚŘÍNSKÝ, Zdeněk. *Stěhování národu a východ Evropy : Byzanc, Slované, Arabové*. Praha : Vyšehrad, 2006, s. 245.

<sup>8</sup> DANIŠ, Miroslav. Kyjevská Rus. In MÚCSKA, Vincent – DANIŠ, Miroslav – ŠEVČÍKOVÁ, Zuzana. *Dejiny európskeho stredoveku I : Raný stredovek. Od 5. storočia do polovice 11. storočia*. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 2006, s. 198.

<sup>9</sup> Після невдалих марних зусиль створити самостійну церковну організацію за допомогою Візантії в 959 році звернулася до імператора Отта I Великого, правдоподібно, з проханням послати достойних місіонерів. В 961 році в Київську Русь був відсланий Магдебурзький єпископ Адальберт в супроводі інших священників, таких як місійний єпископ, але не мав успіх і був змушений повернутися.

<sup>10</sup> BEDNAŘÍKOVÁ – HOMOLA – MĚŘÍNSKÝ, ref. 7, s. 246.

<sup>11</sup> Християни, які час від часу з'являлися, були в основному з варяжських мешканців Києва.

визнання своєї особи і країни, де правив, та зміцнити її. Було лише питанням часу, коли це зробить і звідки прийме християнство.<sup>12</sup>

Християнство в Київській Русі офіційно прийняте у 988 році. Хрещення Володимира безпосередньо пов'язане з його вступом в шлюб з сестрою візантійського імператора Василія II, яку безпрецедентно обміняв на свою допомогу у військових операціях Константинополя проти болгарам. Цей крок підніс візантійсько-російські відносини в наступних роках на зовсім новий рівень. Разом з тим, визначив культурний розвиток Росії який триває до сьогодні.<sup>13</sup>

Вирішальним тут стало хрещення самого князя та християнізація країни з Візантії. Важливим моментом у поширенні літургійної слов'янської мови є відношення Візантійської імперії. Не тільки для Риму, але і Константинопольському Патріархату ідея літургії на неканонічній мові була незвичайна. У випадку з Візантією, прийнятність старослов'янської мови в літургійних процесах була доступніша, що в кінцевому рахунку відбилося на різних методах роботи римських та візантійських місіонерів в поганському світі. Поки місії західного християнства зосереджувалися на готові літургійні

---

<sup>12</sup> BEDNAŘÍKOVÁ – HOMOLA – MĚŘÍNSKÝ, ref. 7, s. 248.

<sup>13</sup> У випадку з рішенням Володимира прийняти хрещення з Візантії, точно мова не йшла про моментальну ідею, але про продуманий акт, а прохання Василя II про військову допомогу надало йому підходящу можливість, щоб з прийняттям нової віри та інтеграції своєї країни у сферу константинопольської церкви і візантійського культурного впливу міг диктувати свої власні умови – безпрецедентне прохання про вступ в шлюб з членом візантійської правлячої династії. Звичайно, при рішенні прийняти це хрещення свою роль відіграла і пишність візантійських церковних обрядів, що імпонувало ментальності скандинавської та слов'янської церкви, великолепні церемонії та осліплення красою храму, які впливали на учасників богослужби, наприклад з рядів руських делегацій. Беручи до уваги інформацію (на той час) про прийняття хрещення Володимиром, потрібно підтвердити відсутність згадувань у візантійських джерелах (які в кінцевому рахунку, не інформували ні про кирило-мефодіївську місію у Великій Моравії). Про ці та наступні події ми дізналися, в основному, з місцевої провенієнції. При їх аналізі присутня, однак, обачність, оскільки вони часто суперечливі і неповні. До найбільш важливих джерел може віднести *Повість минулих літ*, зміст якої, серед іншого, є про селективний вибір монарха між різними релігіями. Східна церква для київського правителя була найбільш приваблива і візантійського імператора він вважав найсильнішим та насправді найвищим з усіх християнських правителів (див. BEDNAŘÍKOVÁ – HOMOLA – MĚŘÍNSKÝ, ref. 7, s. 250-252). А й Їтка Комендова наголошує, що порівнюючи з важливістю, яку сьогодні приписуємо року 988, обставини християнізації Русі в найстарішій писемності оброблені не ясно. В *Повісті манулих літ* перехід від поганства до християнства не сприйнятий як основний перелом, тому що домінує наголос на динамічний зв'язок. (KOMENDOVÁ, Jitka. *Modely apoštolského působení v nejstarším písemnictví Rusi*. In LENDĚLOVÁ, Věra – ŘOUTIL, Michal (ed.). „Rýžoviště zlata a doly drahokamů...“ : *Sborník pro Václava Huňáčka*. Červený Kostelec : Pavel Mervart, Praha : Univerzita Karlova v Praze – Filozofická fakulta, 2006, s. 168).



моделі,<sup>14</sup> константинопольські місіонери керувалися відповідними умовами і намагалися поважати позиції місцевих правителів, до того ж у випадку слов'ян, релігійні традиції адаптували до слов'янського мовно-культурного контексту. Умовою для такого ставлення було проживання місіонерів довгий час у слов'янському середовищі з тим, щоб пізнати релігійні традиції інших народів,<sup>15</sup> що вдалося досягти, наприклад, в Болгарії і в Київській Русі.<sup>16</sup> Спроби Візантії розповсюдити християнство між русами, безумовно, копіювали і зусилля щодо зміцнення свого політичного та культурного впливу. Важливу роль при цьому відігравали торгівельні зв'язки.

Як уже зазначалося, результати прийняття християнства в Київській Русі можуть бути узагальнені в наступних положеннях. З точки зору міжнародної політики означало вступ до спільноти європейських країн, і хоча як частина візантійського політично-культурного універсуму. В рамках будування держави, нова монотеїстична віра прискорила формування державної ідеології та монотеїзму як офіційної релігії, дала уряду князя священний блиск. Крім того, з урахуванням визначеної - обмеженої централізації держави зміцнилась позиція Києва в якості головного релігійного центра Русі. Формувалась система організації освіти.<sup>17</sup> І хоча зміна віри був тяжкий та болісний процес,<sup>18</sup> в рамках хрещення Русі, ймовірно, вже в

<sup>14</sup> Однією з небагатьох виключень при цьому запитанні в ранньому середньовіччі було відношення Пап Адріана II та Івана VII. В Європі під юрисдикцією римської церкви на короткий час слов'янська літургійна мова практикувалась в Чехії та Польщі, без значного припинення лише втрималась в Хорватії.

<sup>15</sup> KRPLJ, ref. 3, s. 5. Щодо місії див. наприклад HURBANIČ, Martin. Byzantská politická ideológia v misijnej praxi 9. storočia (Encyklika Ad archiepiscopales thronos per orientem obtinentes patriarchu Fotia). In KOŽIAK, Rastislav – NEMEŠ, Jaroslav (ed.). *Pohanstvo a kresťanstvo*. Bratislava : Chronos, 2004, s. 125-138. IVANIČ, Peter. Predcyrilometodské misie na území dnešnej Moravy a Slovenska z pohľadu českej a slovenskej historiografie. In *Duchovné, intelektuálne a politické pozadie cyrilometodskej misie pred jej príchodom na Veľkú Moravu*. Eds. Jozef Michalov – Peter Ivanič – Martin Hetényi – Zvonko Taneski. Nitra : Univerzita Konštantína Filozofa, 2007, s. 46-59. VAVŘÍNEK, Vladimír. Církevní misie v dějinách Velké Moravy. Praha : Nakladatelství Lidová demokracie, 1963, 202 s.

<sup>16</sup> Специфіка місіонерської роботи на Великій Моравії полягала в тому, що місіонери Костянтин і Мефодій, проповідували віру і навчали освіти в середовищі, якому вже християнство – зі Заходу – було відоме. Салонські брати були посередниками між двома культурами, між римським та візантійським світами і проявили себе як захисники релігійної єдності.

<sup>17</sup> Освіта була і пізніше – недивлячись на її зрозумілість, була поширена особливо серед високих верст, тому що представляло надзвичайно дорогу послугу. ЗАХАРЧЕНКО, ref. 5, s. 51.

<sup>18</sup> TĚRA, Michal. *Perun, bůh hromovládce : Sonda do slovanského archaického náboženství*. Červený Kostelec : Pavel Mervart, 2009, s. 138.

кінці X-го ст. дійшло до виникнення численних єпископств, створених по всій країні. В ході першого етапу приходили на Русь грецькі духовники і приносили літературу, яка вплинула не тільки на область церкви, але і на право чи історію.<sup>19</sup> Спочатку догляд за церковною організацією на Русі мав Херсонський архієпископ. Візантійські місіонери в літургії використовували безсумніву грецьку мову, таким чином, богослужби були для широких мас люду і високих соціальних верств практично незрозумілі і могли вражати лише своєю пишністю. Володимир не хотів обмежувати контакти на християн лише у Візантії. На Русі незабаром з'явилися болгарські місіонери, які привезли сюди слов'янську літургію та писемність. Поряд з грецькою мовою, в російській церкві, почали використовувати церковну слов'янську мову, і вона незабаром набула домінуюче становище, тому що враховуючи офіційну підтримку з боку монарха, візантійським місіонерам довелося її толерувати.<sup>20</sup> Після 1018 року (поразка Болгарської імперії Василем II.), приток болгарського і сербського духовенства на Русь зріс.

Під час правління сина Володимира, Ярослава Мудрого (1015 / 1016 – 1054 рр.) становище російської церкви стабілізувалось. Створено дев'ять діоцез, які були піддані Київському метрополіту.<sup>21</sup> Зусилля Ярослава о відчутне ослаблення зв'язку з Константинополем, в довгостроковій перспективі не мало успіх (на стілець Київського метрополіту сів освічений Іларіон, священник місцевого походження, але після смерті князя на його місце знову прийшли греки).

Культурний та політичний розмах Київської Русі припадає на рік 1037, коли Ярослав Мудрий остаточно збавився внутрішньої опозиції і захопив владу.<sup>22</sup> Розвиток особливо помітно в художньому ремеслі,

---

<sup>19</sup> DRŠKA, Václav – PICKOVÁ, Dana. *Dějiny středověké Evropy*. Praha : Nakladatelství Aleš Skřivan ml., 2004, s. 139.

<sup>20</sup> BEDNAŘÍKOVÁ – HOMOLA – MĚŘÍNSKÝ, ref. 7, s. 252.

<sup>21</sup> Руська церква після створення метрополії спочатку керувалась грецькими метрополітами, які прийшли на Русь з Константинополя, мали свою віру, яку проповідували, і всією своєю релігійною організацією міцно утримували візантійський вплив (BEDNAŘÍKOVÁ – HOMOLA – MĚŘÍNSKÝ, ref. 7, s. 252). З двадцяти трьох митрополитів, які представляли метрополію в передмонгольський період, сімнадцять з них були грецького походження. (DRŠKA, – PICKOVÁ, ref. 19, s. 140).

<sup>22</sup> В *Повісті минулих літ* про цей етап пишеться: „ А за його часів почалась віра християнська ширитися в Русі, а й монахи почали розмножуватися і монастирі почали бути. І любив Ярослав Конституцію церковну, священників любив дуже, а особливо монахів, а піклувався про книги, читаючи їх ногами, а й в день. І зібрав писців багато, і перекладав з грецього на слов'янське письмо; і написав багато книг, якими багато людей навчені, а вони знаходять в них блаженство в учені Божому. Тому що, коли як хто-небудь країну навчає, а інший засіє, а другі зберуть та їдять страву багату, так і той: тому що

будівництві будинків з сакральною архітектурою, писемності і т.д.<sup>23</sup> Для ранньоросійської літературної мови<sup>24</sup>, яка тут виникла та розвивалась ще раніше – в IX–XI ст., для її зрозуміння населенням всієї державної структури, була відповідна писемність на церковній слов'янській мові. На Київську Русь це поширювалось в основному з Болгарії (потрібно додати, що і з Чехії, з якими малі руські князі „живі” контакти<sup>25</sup>). Духовну літературу в основному становила релігійна література, яка з'явилась на Русі в кінці X-го ст. з Візантії за допомогою болгарського перекладу. Проникнення церковної слов'янської мови в християнську літургію, де через деякий час повністю переважила, і поява літератури рідною мовою, де її розповсюдниками стали крім священнослужителів переважно різні розповідачі, музиканти та актери, які виступали не тільки на дворах князів та бояр, але й серед самих різноманітних народних верствах, мала епохальне значення.<sup>26</sup> Кирилиця, яка використовувалась в повсякденному житті (що було в Європі скоріше виключенням), стала ефективним стимулом розширення церковної та світської літератури на Русі.<sup>27</sup> Парадоксом є, що з X ст., а особливо XII ст., починається зворотній вплив руської та іншомовної літератури (багато руських творів почали детермінувати творчість південних та східних слов'ян).<sup>28</sup>

---

*батько його Володимир землю згорав та зрихлив, так хрещенням посвятив: цей потім носив слова книги в серці вірних людей, а ми збираємо, приймаючи повчення з книги ...”*  
*NESTORŮV letopis, ref. 6, s. 131-132.*

<sup>23</sup> DANIŠ, ref. 8, s. 204. Є цілком очевидно, що церковне мистецтво в Києві, починаючи від самого зачатку, містить візантійських стить. Візантійське мистецтво якби дивом стало мистецтвом слов'янських народів. Свою роль при цьому „диві” відіграла ортодоксна церква (LASSUS, Jean. *Ranokrest'anské a byzantské umenie*. Bratislava : Pallas, 1971, s. 164-166). Див. наприклад AVENARIUS, Alexander. *Nikaia und Rußland zur Zeit der tatarischen Bedhrohung*. In *Byzantinoslavica 40*. Praha : Euroslavica, 1980, s. 33-43

<sup>24</sup> Цю мову перша держава пережила і після подальшого розвитку з неї виникла сучасна російська, українська та білоруська мови (BEDNAŘÍKOVÁ – HOMOLA – MĚŘÍNSKÝ, ref. 7, s. 269). У спеціальній літературі також з'являється термін – староукраїнська мова (в тому числі і у відомого російського історика В. О. Ключевського).

<sup>25</sup> Особливо важливий був стародавній монастир на Сазаве, в якому була спочатку слов'янська літургія. З'являлися тут літературні твори і переклади з латинської на слов'янську мову, які звідти дісталися аж на Київську Русь. BERANOVÁ, Magdalena. *Slované*. Praha : Libri, 2001, s. 250 a 279. Див. також ГОРСЬКИЙ, Вілен Сергійович. *Історія української філософії*. Київ : Наукова думка, 1996, s. 28-29.

<sup>26</sup> BEDNAŘÍKOVÁ – HOMOLA – MĚŘÍNSKÝ, ref. 7, s. 268.

<sup>27</sup> ФРІС, Віра. *Історія кириличної рукописної книги в Україні*. Львів : Наукова бібліотека Львівського національного університету ім. Івана Франка, 2003, 188 s.

<sup>28</sup> ЧЕРНІЙ, Альберт Іванович – ЧЕРНІЙ, Валерій Альбертович. *Історія південних і західних слов'ян*. Рівне: Волинські обереги, 1999, s. 28.

Сучасну, на той час, літературу на Русі можна розділити з точки зору походження на слов'янську продукцію з Болгарії<sup>29</sup>, на переклади з грецької мови<sup>30</sup> та оригінальні твори<sup>31</sup>. За характером мова йшла про релігійну літературу (виділялися різні жанри, особливо проповіді, житія святих, гімни і т.д.) та світську (літописи<sup>32</sup>, правові посібники та кодекси, епічні твори та інше). Серед найбільш важливих місцевих робіт з XI ст. є перша російська хроніка *Повість минулих літ* (відома також як *рукопис Нестора* або *Київський літопис*)<sup>33</sup>, найстаріший звід законів *Руська правда* (*Правда Ярославицей*, перша згадка з 1016 року),<sup>34</sup> *Початковий Літопис* (1093 р.), *Кормчая книга*,<sup>35</sup> *Читання про життє князів Бориса і Гліба* (2 половина X ст.), *Життє Феодосія Печерського* (біографія Феодосія, перелом XI-го і XII-го ст.), *Слово про закон і благодать* (1037 – 1050 рр.)<sup>36</sup>, *Псковський літопис*, *збірник князя Святослава Ярославича*, *Хождєніє ігумена Даниїла* (початок XII ст.), *Повчання* (написані князем Володимиром II Мономахом)<sup>37</sup>. Світську творчість чудово представляв поетичний історично-політичний твір *Слово о полку Ігорєвім* (1185 р.). Дуже добре збереженна і цінна є літературна творчість з Новгороду. Серед якої виділяється *Повчання архієпископа Луки*

<sup>29</sup> Священики з Болгарії принесли не лише слов'янські літургійні книги, але й всі інші роботи, які виникли під час влади царів Симеона (893–927 рр.) і Петра (927–989 рр.) в болгарських літературних школах. Був принесений і *Zakon sudnyj ljudem* створений Мефодієм

<sup>30</sup> До найскладніших проблем сучасної науки до цього часу відноситься незрозумілий факт, коли можна говорити про місцевий, а коли про запозичений переклад (AVENÁRIUS, Alexander. *Byzantská kultúra v slovanskom prostredí v VI. – XII. storočí* : K problému recepcie a transformácie. Bratislava : Veda, 1992, s. 187). У перекладі з грецької виключенням є *Malalova kronika*. Ці переклади, які містили набоженський та філософський характер, виникали, зокрема, в київській літературній школі Ярослава Мідрого. Саме інтенсивні контакти з Візантією і Болгарією дозволили використати при розвитку філософського мислення на Русі плоди античної та візантійської філософії. Див. ГОРСЬКИЙ, ref. 25, s. 28.

<sup>31</sup> За словами Франтішка Дворніка, київські літературні твори свідчать про набагато більшу оригінальність ніж роботи, створені в Болгарії. DVORNÍK, ref. 29, s. 278.

<sup>32</sup> Див. ТОЛОЧКО, Петр Петрович. *Русские летописи и летописцы X – XIII вв.* Санкт Петербург : Алетейя, 2003, 294 s.

<sup>33</sup> Хроніка закінчується записом з 1113 р. Зміст хроніки містить розповіді о князях Київської Русі, битвах та відносинах з іншими народами і про християнізацію країни. Записані тут а й свідчення про політичний розвиток Великої Моравії, адже одним з джерел автора є *Життє Мефодія*. Див. *Bližšie rozgi NESTORŮV letopis*, ref. 6, s. 40-42.

<sup>34</sup> Доповнювалась аж до 13-го ст. та відкривала ситуацію коротко після прийняття християнства. Це повчання не було написано на церковнослов'янській мові, але на розмовній місцевій ідіоме.

<sup>35</sup> В ній містяться збірники церковного та канонічного прав з Візантії та Болгарії.

<sup>36</sup> Автор є метрополит Іларіон I.

<sup>37</sup> Див. статтю Vladimíra Monomacha, *knížete Ruského, naučení, list k Olegovi, a modlitba*. In *NESTORŮV letopis*, ref. 6, s. 223-242.

до братії (містить власні літературні тексти та переклади творів з грецької мови; середина XI ст.), так зване *Остромирове Євангеліє* (1056–1057 рр.), *Новгородський літопис*, а також інші новгородські хроніки і різні документи на березовій корі (*тобто грамоти*).<sup>38</sup> Деякі обставини, пов'язані з ранньою історією східних слов'ян, представляють також рідкісні джерела латинського походження (*так званий Баварський географ, Annales Bertiniani*, IX ст.), візантійського (*De administratio imperio* з середини X ст.)<sup>39</sup> і арабського<sup>40</sup>. У наступні століття виникла в Київській Русі велика кількість кирилических рукописів.<sup>41</sup> Тим не менше, до конкретних контекстів щодо проникнення діяльності Костянтина та Мефодія до східних слов'ян є лише непрямі і часткові дані. Окрім труднощів з недостатністю джерел, існують проблеми з їх одностороністю чи фрагментною обробкою різних тем.

---

<sup>38</sup> Ярослав мудрий домогся то, що один з основних центрів Русі, Новгород, досягнув певну самостійність, за що йому новгородські мешчани були раді допомогти в зміцненні влади. У Новгороді в дуже доброму стані збереглися археологічні знахідки з 10 по 16 ст., в тому числі книги і листи на березовій корі, звичайно на слов'янській мові. Див. наприклад JANIN, Valentin Lavrent'jevič. *Středověký Novgorod v nápisech na březové kůře*. Červený Kostelec : Pavel Mervart, 2007, 378 s.

<sup>39</sup> Візантійський імператор Костянтин VII Porfirrogennétos займався крім інших питань східнослов'янським заселенням. KONSTANTINOS Porfirrogennétos. *De administrando imperio*. In *Magnae Moraviae Fontes Historici III : Diplomata, Epistolae, Textus historici Varii*. Eds. Dagmar Bartoňková – Lubomír Havlík – Ivan Hrbek – Radoslav Večerka, Brno : Státní pedagogické nakladatelství, 1969, s. 982-401.

<sup>40</sup> Сюда відносяться твори арабських і перських вчених Abú 'Alí Ahmad ibn 'Umar ibn Rustu Kitáb alaccláq an-nafsai (до 913 р.), Abu l-Qásim 'Abdalláh ibn Hurdádbiha Kitáb al masálik wa l-mamálik (близько 846 р., розширений близько 885 р.), al-Istachrího Kitábu al masálik wa l-mamálik (2-а половина 10 ст.), al- Mas'údfho Murúg ad-dahab wa ma'cádin al-gawáhir (близько 947 р.) та інші.

<sup>41</sup> З оригінальних київсько-руських творів до початку 90-хх рр. 20 ст. Було знайдено лише 30 робіт з 11 ст. і 65 документів з 12 ст. – переважно церковна література (ЗАХАРЧЕНКО, ref, 5, s. 51). Щоб проілюструвати картину можна зазначити, що з 15 - 18 ст. у фондах Державної бібліотеки в Києві знаходиться 3700 примірників книг слов'янського кирилического друку, але в той час їх існувало, безсумнівно, більше (СЛАВЯНСКИЕ книги кирилловской печати XV – XVIII вв. Киев : Издательство Академии наук Украинской ССР, 1958, s. 9).





*Повість минулих літ*  
Джерело: <http://ezoterist.com/?paged=2>

Ствердження, що діяльність візантійської місії Костянтина та Мефодія у Великій Моравії в наступних століттях вплинула на культуру і політику в розвитку слов'янських народів, є незаперечним. Яким, однак, способом перенеслась їх діяльність аж в східну частину Європи, який нелегкий шлях мусило пройти, в словацькій та чеській гістографії, тобто в другорядній літературі, згадується переважно в загальних рисах. В принципі, всі відповідні медіавелістичні праці, які дотикалися будь-яким способом слов'янства та які виникли в виробництві нової словацької та чеської історичної літератури, говорили про прийняття хрещення монархом в Київській Русі та про розширення слов'янської літургії, яку сюди принесли освітяни з Болгарії, завдяки чому традиція культурних і духовних цінностей у роботі Костянтина та Мефодія поширилась а й на східних слов'ян. Детальний погляд дають лише деякі, тематично та часово обширні публікації.<sup>42</sup> Зі старших дослідників довго вивчав кирило-мефодіївську спадщину в Київській Русі провідний чеський візантолог Франтішек Дворнік, який один з небагатьох говорить, що „невідомо до кінця і до цього часу, хто туди слов'янську літургію приніс. Найбільш затягненими розповсюджувальниками слов'янської писемності були болгарські місіонери, не знаємо, однак, коли перші слов'янські князі з Болгарії

<sup>42</sup> У зв'язку з історією Київської Русі в науковій літературі, як правило, пріоритетними є теми, такі як норманська теорія, етимологічний аналіз походження Русі, створення державної влади і т.д.

дійсно прийшли в Київ.” Про церковно-слов’янську літературну мову, яку створили Костянтин та Мефодій, в монографії *Byzantské misie u Slovanů* (Візантійські місії у слов’ян) далі написано: „... принесена з Балкан на Русь таки стала офіційною мовою руської церкви та літературним знаряддям руських освітян.”<sup>43</sup>

Іншого визначного експерта візантійської історії Олександра Авенаріуса можна характеризувати як одного з небагатьох, хто точним критичним аналізом кваліфіцирує різноманітні відносини Русі з оточуючими державами. Авенаріус в своїй книзі *Byzantská kultura v slovanskom prostredí v VI. – XII. storočí* (Візантійська культура в слов’янському середовищі в VI – XII. ст.) зазначив, що руська література вже з часів Ярослава поповнювалась крім запозичених з Болгарії, прямо перекладами візантійських творів, а руське мистецтво, в першу чергу, реагувало на візантійські, не болгарські стимули. Крім перебільшення болгарського впливу, які демонстрував на конкретних прикладах, оцінював тривалий і географічно широкий вплив кирило-мефодіївської культури, що, за його словами, спричинили її мовно-національний характер, визнання літургійної і літературної слов’янської мови, і пов’язана з тим роль освіти в житті суспільства (ці елементи виділяються не лише з візантійської, але й з західної культурної концепції). Фактор трансформації та функції кирило-мефодіївської спадщини порівнюється з різними країнами.<sup>44</sup> Враховуючи критичний розріз, сміливість видвигати нові гіпотези і знаходити відповіді на маловідомі питання, робота дає дослідникам виклики та натхнення для подальшого аналізу і дослідження.

Серед інших робіт потрібно відзначити книгу пера трьох авторів - Ярміли Беднарікової, Алеши Гомоли та Зденка Мерінского під назвою *Stěhování národů a východ Evropy : Byzanc, Slované, Arabové* (Переселення народів та Східна Європа : Візантія, слов’яни, араби). У документі, який дає імпульси для подальших досліджень, ми можемо дізнатися, що хрещення не було випадковим рішенням, це була тільки кульмінація тривалого соціального процесу. Проте, під впливом болгарського Охрїду, на Русі переважила слов’янська літургія та богослужбова мова, введена понад сто років тому у Великій Моравії Костянтином і Мефодієм, що „без сумніву допомогло швидкому перебігу християнізації, процесу об’єднання східнослов’янських

<sup>43</sup> Франтішек Дворнік продовжує: „Напевно, так сталося ще перед тим, ніж імператор Василій II поразив Першу болгарського імперію (1018 р.). Цілком можливо, що деякі болгарські священники прийшли на Русь вже з військом князя Святослава, який був в 972 р. візантійцями на території Болгарії знищений і змушений повернутися до Києва”. DVORNÍK, ref. 29, s. 276-277. Див.також DVORNIK, František. Byzantine Political Ideas in Kievan Russia. In *Dumbarton Oaks Papers* 9/10. Cambridge : Mass, 1956, s. 75-121.

<sup>44</sup> AVENÁRIUS, ref. 30, s. 162-200.

народів та остаточної слов'янізації варягів... Використання церковної слов'янської мови як літургійної, яка досить швидко переважила і грецьку мову практично витіснила, мало позитивний вплив на швидке поширення християнства.”<sup>45</sup>

Відомий словацький експерт з середньовічної історії середніх віків Мирослав Даніш підсумував в публікації *Dejiny európskeho stredoveku I : Raný stredovek* (Історія середньовіччя I : Раннє середньовіччя) поширення кирило-мефодіївської продукції у східних слов'ян в стислій формі: „Поширення християнства на Русі було прискорене введенням слов'янської літургії та писемності... болгарські місіонери з кінця X-го ст. і особливо після зникнення Першого болгарського царства в 1018 р. шукали перед греко-візантійським елементом притулок в сусідніх країнах”.<sup>46</sup> Зрозуміло, з досконалим відчуттям продовжує: „Слов'янська літургія стала комунікативною підпорою православних слов'янських церков в Європі.”<sup>47</sup> В тій же роботі інший співавтор Вінцент Мучка знайомить читачів зі спадщиною братів з Салонік у Східній Європі: „Найбільшу частку щодо християнізації мас населення становили монахи, які прийшли з Візантії, особливо з Болгарії, окупованої Константинополем (остаточна поразка 1018 р.). Принесли з собою церковну слов'янську мову в якості богослужбової мови і кирилицю, завдяки чому руська церква стала одним зі спадкоємців творчості Костянтина і Мефодія.”<sup>48</sup>

Досвідчений археолог Магдалена Беранова в своїй монографії *Slované* (Слов'яни) виділяє роль найвидатнішого монарха Київської Русі: „Ярослав Мудрий дуже сприяв по-перше, зміцненню християнства, по-друге, розвитку мистецтва та літератури, насамперед на слов'янській мові. Вміння читати та писати не було лише прерогативою священиків, але навчалася і шляхта,

---

<sup>45</sup> BEDNAŘÍKOVÁ – HOMOLA – MĚŘÍNSKÝ, ref. 7, s. 251-252.

<sup>46</sup> Візантійці відхід слов'янських священиків з Болгарії і всього Балкану, швидше за все, підтримували, щоб таким чином позбавитись незадоволених вчених, які б могли загрожувати їх позиціям в болгарських провінціях. DANIŠ, ref. 8, s. 198-199. Pozri tiež DANIŠ, Miroslav. *Východná Európa v premenách času I : Zo sociálno-politických a kultúrnych dejín do konca 15. storočia*. Bratislava : Univerzita Komenského, 1994, s. 44. Ця теза згадана вже у Франтішка Дворніка (DVORNÍK, ref. 29, s. 276).

<sup>47</sup> DANIŠ, Miroslav. Bulhari. In MÚCSKA, Vincent – DANIŠ, Miroslav – ŠEVČÍKOVÁ, Zuzana. *Dejiny európskeho stredoveku I : Raný stredovek*. Od 5. storočia do polovice 11. storočia. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 2006, s. 193.

<sup>48</sup> MÚCSKA, Vincent. *Cirkev a pápežstvo v ranom stredoveku (313 – polovica 11. stor.)*. In MÚCSKA, Vincent – DANIŠ, Miroslav – ŠEVČÍKOVÁ, Zuzana. *Dejiny európskeho stredoveku. I. Raný stredovek*. Od 5. storočia do polovice 11. storočia. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 2006, s. 319.

а пізніше і мешканці міст...<sup>49</sup> Крім того, дуже просто, але точно і чітко розглядає взаємний вплив культури, особливо писемності серед окремих слов'янських народів.<sup>50</sup>

У більш пізній медіалістичній праці *Dějiny středověké Evropy* (Історія Європи в епоху Середньовіччя) з пера чеських дослідників Вацлава Дршкі та Дани Піскової пишеться: „З введенням зрозумілої для населення мови в церкві, по-перше збільшилась зацікавленість о нову релігію, по-друге зіграло роль в остаточній слов'янізації корінної правлячої верстви варягів.”<sup>51</sup>

Беручи до уваги підсумковий характер, вираження Мілана Шванкмаєра у першому розділі синтетичної праці *Dějiny Ruska* (Історія Росії), справляє досить неоднозначне враження: ”З прийняттям християнства Київська Русь значно наблизилась до Європи, а й тим, що нова релігія супроводжувалась проникненням письма та культурою книги. Свій внесок до того внесли і учні Мефодія, які після його смерті прийшли з Великої Моравії, перед вторгненням угорців. Деякі з них знайшли притулок в Київській Русі. Прийшли сюди задовго перед тим, ніж християнство стало офіційною релігією, і принесли з собою старослов'янські церковні тексти, а можливо і переклад Біблії Мефодія.”<sup>52</sup> Виходячи з цих слів не може бути зовсім ясно, коли повинні були прийти вчені в Київську Русь, не досить тут пояснень у формі гіпотез.<sup>53</sup>

Через причину обмеження джерел і, ймовірно, меншої доступності час від часу виявлених джерел, дослідники в Словаччині та Чехії не беруть участь в надзвичайних дебатах о, безсумнівно, величезному впливі нематеріальних результатів роботи Костянтина та Мефодія в культурі та ідеї східних слов'ян. Крім різних культурних аспектів, після 1989 р. в більшій мірі підкреслюється позитивна роль християнського навчання віри в процесі інтернетичної передачі культурної спадщини салонськими братами та їх учнями.<sup>54</sup> У центрі

<sup>49</sup> BERANOVÁ, ref. 25, s. 85.

<sup>50</sup> Там само, s. 275-282.

<sup>51</sup> DRŠKA – PÍCKOVÁ, ref. 19, s. 139.

<sup>52</sup> ŠVANKMAJER, Milan. Kyjevská Rus. In ŠVANKMAJER, Milan et al. Dějiny Ruska. Praha : Nakladatelství Lidové noviny, 2004, s. 15.

<sup>53</sup> Напевно, цей аргумент ґрунтується на тому факті, що в храмі св. Софії в Києві був виявлений алфавіт з 27 літер, 23 грецьких і 4 слов'янських, який могла використовувати менша група вчених перед християнізацією Русі. Магдалена Беранова в цьому контексті говорить про припущення, що ще до початку використання кирилиці в писемності, існували внутрішні спроби транскрипції слов'янської мови. BERANOVÁ, ref. 25, s. 280.

<sup>54</sup> При оцінці відповідних робіт до 1989 року, варто відзначити одного з провідних фахівців з середньовічної історії в наших краях Любомира Е. Гавліка. У його монографії *Slovanské státní útvaru raného středověku*, яка намагається заглянути до соціального, економічного та національного розвитку усіх ранньослов'янських формацій, однак, не реєструються культурно-релігійні зв'язки розповсюдження роботи Костянтина і Мефодія (HAVLÍK, Lu-



уваги в ряді наукових областей (теологія, мовознавство, культурологія та ін) починають з'являтися різні інтерференції між Сходом і Заходом, особливо з кінця середньовіччя до теперішнього часу.<sup>55</sup> Для словацьких та чеських істориків буде завданням звернути увагу на плоди актуальних наукових досліджень в Україні, Росії та Білорусії<sup>56</sup>, з тим, щоб в їх роботах тексти, які часто повторюються, не містили тільки стислий чи підсумковий характер.<sup>57</sup>

Цілком зрозуміло, що спостереження за Костянтином та Мефодієм в східнослов'янських країнах спрямоване, передусім, на їх заслуги в підготовці

---

bomír E. Slovanské státní útvary raného středověku : Politické postavení, společenská a vládní organizace státních útvarů ve východní, střední a jihovýchodní Evropě od 8. do 11. století. Praha : Academia, 1987, 252 s.). Ані визнаний чеський археолог Зденек Ваня ретельніше не згадує Київської Русі з іншими областями, від яких ця молода держава набирала духовну сутність. (VÁŇA, Zdeněk. Objevy ve světě dávných Slovanů. Praha : Odeon, 1977, 228 s.). Починаючи з двадцятих років минулого століття над деякими питаннями, зокрема, мовними і науки про літературу (як, наприклад, безперервність кирило-мефодіївської літературної творчості в традиціях слов'янського середовища) розмишляв філолог Йозеф Вашица. Серед відомих творів варто відзначити VAVŘÍNEK, Vladimír. The Introduction of the Slavonic liturgy and the Byzantine missionary policy. In Beiträge zur byzantinischen Geschichte im 9. – 11. Jhd. Ed. Vladimír Vavřínek. Praha : ČSAV, 1978, s. 255-271.

<sup>55</sup> Див. наприклад ŠKOVIERA, Andrej. Stretnutie východnej a západnej teológie v spevníku J. Juhaseviča z roku 1811. In Slovenská, latinská a cirkevnoslovanská náboženská tvorba 15. – 19. storočia. Ed. Ján Doruľa. Bratislava : Slavistický ústav SAV, 2002, s. 403-421. ŽEŇUCH, Peter. Medzi Východom a Západom : Byzantsko-slovanská tradícia, kultúra a jazyk na východnom Slovensku. Bratislava : Veda, 288 s.

<sup>56</sup> Східнослов'янська література у нас не користується офіційної підтримкою. Міркування, які нефальшиві умови тут присутні для її діяльності, надав Володимир Сватонь (мова йде про діяльність в Чехії, але міркування можна спокійно застосувати і до Словаччини). SVA-TOŇ, Vladimír. Otázky české rusistice posledních patnácti let (několik poznámek během cesty). In LENDELOVÁ, Věra – ŘOUTIL, Michal (ed.). „Rýžoviště zlata a doly drahokamů...“ : Sborník pro Václava Huňáčka. Červený Kostelec : Pavel Mervart, Praha : Univerzita Karlova v Praze – Filozofická fakulta, 2006, s. 505-512.

<sup>57</sup> Виключенням є широко спрямоване дослідження Мартіна Гурбаніча, візантолога з молодшого покоління спеціалістів, який в своїй докторській дисертації вказує етапи перейняття та подальшої трансформації візантійських ідеологічних імпульсів на Русь в передмонгольський період. (HURBANÍČ, Martin. Byzantská politická ideologie na Rusi v 9. – 12. století : K otázce způsobu šíření a charakteru byzantských politických idejí v ruském prostředí predmongolského období. Bratislava : 2003, 145 s.). Для тих, хто зацікавлений в історії культури східних слов'ян, безумовно, надихають нові збірники Kulturní, duchovní a etnické kořeny Ruska (Культурне, духовне та етнічне коріння Росії). Мова йде про збірники з майстерні молодшої генерації пражських русистів, змістом яких є широка палітра різних часткових проблем (PŘÍHODA, Marek (ed.). Kulturní, duchovní a etnické kořeny Ruska : Tradice a alternativy. Červený Kostelec : Pavel Mervart, 2005, 215 s. Див. наприклад KOMENDOVÁ, Jitka. Komunikační strategie náboženských polemik ve středověké Rusi. NYKL, Hanuš (ed.). Kulturní, duchovní a etnické kořeny Ruska : Vlivy a souvislosti. Červený Kostelec : Pavel Mervart, 2006, 352 s.).



учнів, які продовжували почату духовну роботу. Вони були їх послідовниками з наступних поколінь, які вже близько середини XI ст. здійснили своєю діяльністю кроки для розширення їх культу. В церковних співах, під час богослужб їх духовний розмір прирівнювався до діяльності біблійських апостолів – в кінцевому рахунку, законно записались в історію як апостоли слов'ян.<sup>58</sup>

Після смерті Ярослава Мудрого наступив помалій спад, розпад та ізоляція імперії. В XIII ст., крім того, монгольські орди, викликали рецесію не тільки політичного, але й культурного життя Русі, при чому культ св. Кирила і Мефодія, значно ослабнув.<sup>59</sup> Згадки про них були все частіше рідкими, але тим не менше, їх духовну місію не забули (вирішальну роль мала християнська церква). Відчутне посилення відновити культ припадає на ІХХ ст. під час українського національного відродження. Ім'я салонських братів носило одне з провідних товариств в Україні – Кирило-мефодіївське братство.<sup>60</sup> У слов'янських країнах були проведені в 60-роки ІХХ ст. багато фестивалів і святкувань в честь св. Кирила і Мефодія.<sup>61</sup>

<sup>58</sup> КРІЛЬ, ref. 3, s. 7-8

<sup>59</sup> Щодо сприйняття Костянтина та Мефодія як духовних патронів в древнеруських літературних пам'ятках див. KOMENDOVÁ, ref. 13, s. 179. Більшість жителів слов'янських країн визнавала християнство лише поверхнево, тобто признавали дві віри. (див. TĚRA, Michal. Staroruští volchvové a jejich souvislosti s indoevropskými a eurasijskými duchovními tradicemi. In PRŮHODA, Marek (ed.). *Kulturní, duchovní a etnické kořeny Ruska : Tradice a alternativy*. Červený Kostelec : Pavel Mervart, 2005, s. 13-48).

<sup>60</sup> Братство представляло українську таємну політичну організацію, яка була заснована на межі грудня 1845 і січня 1846 років в Києві. Ініціаторами були В.Білозерський, М.Гулак, М. Костомаров, П. Куліш, О. Маркевич. Зовнішнім знаком братства був перстень з написом „Св. Кирил і Мефодій, січень 1846”. У квітні 1846 р. до складу братства вступив відомий Тарас Шевченко. Програмою, яка викладена в *Книзі буття українського народу та Статуті Слов'янського братства Св. Кирила і Мефодія* були ідеї українського національного відродження і панславізму. Основна мета полягала в тому, щоб побудувати за допомогою реформ майбутнє суспільства на принципах християнської моралі, створити на принципах рівності та суверенності демократичну федерацію слов'янських народів на чолі з Україною, знічити царизм і скасувати кралописне право, закріпити демократичні права і громадянську свободу і т.д. Підготували перший підручник з історії України „*Повість про український народ*” (1846 р.). У березні 1847 р. членів виявили, а рух зрушили. *ДОВІДНИК з історії України*. Київ : Інститут історичних досліджень Львівського національного університету ім. Імена Франка, 2002, s. 306-307.

<sup>61</sup> В 1863 році в Санкт-Петербурзі відбувся Синод Православної Церкви, який назначив День пам'яті св. Кирила і Мефодія на 11 (24) травня. У царській Росії згодом почали будівництво меморіалів та приділяти нагороди св. Кирила і Мефодія (з 1865 року). Природно, що навіть сьогодні щорічно проводяться славності на згадку про них (з 1988 року і День слов'янської писемності). КРІЛЬ, ref. 3, s. 8-9. Див. також КРІЛЬ, Михайло. Святі Кирило та Мефодій : У духовному і культурному житті слов'янських народів. In *Історія України*, 2003, č. 13, s. 1-5.

Слід зазначити, що прийняттю кирило-мефодіївської традиції в Київській Русі передували контакти населення з християнством та освітою. Першість спадщини салонських братів полягає в його внеску та збереженні його безперервності.<sup>62</sup> Св. Костянтин-Кирило і Мефодій дали довговічну основу різноманітної культури і освіти численної спільноти слов'ян, отже, створили умови, що протягом століть розвивалися в тісних взаємних контактах. Велику роль у прийнятті їх ідеалів зіграло християнство, яке виступає в якості конкретного стимула, каталізатором процесу.<sup>63</sup> Прийняття християнства в Київській Русі являє собою історичну віху. Вплив нової віри на політичне, культурне і духовне життя Русі був настільки важливий, що християнська догматика проявилась не тільки в літературі чи культурі, але відчувалась і у розвитку соціальних та природничих наук.<sup>64</sup>

*SUMMARY: INTRUSION OF CONSTANTINE'S AND METHODIUS' WORK IN KIEV RUS (TRACES OF THE PROBLEM IN CURRENT SLOVAK AND CZECH HISTORIOGRAPHY). Constantine and Methodius have laid foundations of the varied Slav culture. Christianity played an important role in taking over their ideals. Official christening adoption in 988 A. D. has led to several positive facts- development of artcraft, literature, sacral architecture, et al. It is thus understandable that in east- Slavonic countries St. Constantine's and Methodius' cult began to be built up immediately. But what was the way in which their work had been brought to the east of Europe and what tough journey it had to undergo- these aspects are mentioned both in Slovak and Czech historiography mostly but in rough outline. Among researchers in Slovakia and Czech republic there is no exceptional discussion about the huge Constantine's and Methodius' contribution to the culture of east Slavs; this could have been caused by source limitedness and also less accessibility of the sporadically discovered materials. It is to be said that all relevant works deal with christening adoption by the sovereign in Kiev Rus and with the spread of Slavonic liturgy and literature, which had been brought by the savants from Bulgaria. Apart from various cultural aspects after 1989 the positive role of christian creed has been emphasised in greater amount; and it was the christian creed in the process of interethnical spread of Solun brothers' and their disciples' culture heritage.*

<sup>62</sup> Див. JEŽEK, Václav. Význam cyrilometodějského dědictví pro slovanské národy v minulosti a v současné Evropě. In Význam kulturného dědictví sv. Cyrila a Metoda pro Evropu. Eds. Jozef Michalov – Martin Hetényi – Peter Ivanič – Zvonko Taneski. Nitra : Univerzita Konštantína Filozofa, 2008, s. 183-195.

<sup>63</sup> ГОРСЬКИЙІ, ref. 25, s. 29.

<sup>64</sup> ЗАХАРЧЕНКО, ref. 5, s. 51.

## MULTIPLIED LITERARY STORY: A BIBLICAL TEXT, A NEREZI MASTER, THE ITALIAN PROTO-RENAISSANCE AND THE MACEDONIAN CONTEMPORARY POETRY

Sofija Grandakovska

### INTRODUCTORY COORDINATES

The narrow focus of this paper is geared towards the review of the issue: what is it that connects various artistic forms of expression within different historical epochs, whose source originates in the literary story, and what is it that separates them and makes them independent within that context?

As the pretext of our 'recurring' or multiplied literary story is taken a story of a Biblical, that is, a New Testament event related to the last week of Christ's earthly life that brings together his passions more coherently. This literary story can be seen as *multiplied* in the cycle of the scenes of Christ's passions, in the monumental iconographic examples of the XII century *Nerezi painting*, in the *Proto-Renaissance* painting expression of Giotto, and through the poetic expression of Michail Rendzov in the *Macedonian contemporary poetry*. Albeit all these examples depicting one Biblical event use diversified artistic tools: words or images, and although they belong to different time periods, nevertheless, they are united through the great theme of passions that we treat as the direct link among the four texts within the context of our comparative research.

Literary and visual arts monuments taken as examples of our comparative research of the Biblical theme of passions evince that the application of the linguistic phenomenon in visual arts can be reviewed from the perspective of *dissimilarity of expression* from the formal standpoint, since both media choose different means to present the theme. On the other hand, however, each of these texts allows for a more articulated division into its own 'subgroups' that, of their own accord, enrich the multiplication of the Biblical text in an authentic fashion. Thus, the literary text ceases to be only canonical and Biblical and becomes highly poetic (Macedonian contemporary poetry), and the visual arts text expands its dimension becoming Byzantine and Proto-Renaissance, ultimately completing its growth and becoming a *cultural* text.

The formal diversification in the rendering of the theme of passions discovered in different media and historical periods (text/word-picture/color, different epochs), ushered us into the realm wherein we ascertained a possibility to review different forms of expression through *four stories* that originate in the same thematic source, versatile styles and expressions, and profound messages communicated across and addressed to the human dimension of suffering. Thus: 1) the Biblical-Christian aspects of the suffering disclose the economy of salvation of the mankind through Christ and the Mother of God; 2) the next text from our multiplied story, historically belonging to the Byzantine tradition, enhances the *human* dimension of man's suffering by way of various elements of style used in the *Lamentation* at Nerezi; 3) in the Proto-Renaissance dissimilarity of style and expression, highlighting the power of *the gesture* as a motif, it *humanizes the divine* and affirms the idea of the power of man and the faith in himself; 4) the poetical text of Michail Rendzov in the *Deposition from the Cross (fresco)*, poetizes the grand Biblical event that inherently belongs to the thematic scope of *passion*, that is, suffering becomes a *poetic-lyrical category*.

## STORY 1: BIBLICAL TEXT

The first story refers to the *Biblical story* that underlies the other three stories in our research as their basic text; here we are narrowing it to the *Lamentation* scene as a part of the cycle of scenes depicting Christ's passions. They are as follows<sup>1</sup>: *the Last Supper, the Entombment, Washing the Disciple's Feet, the Prayer in the Garden of Gethsemane (Mount Olive), Judas Betrayal, the Trial by Annas and Caiaphas, the Three Denials of Christ by Peter, the Judging by Pontius Pilate, the Mocking, the Path to Golgotha, the Ascent to the Cross/Crucifixion, the Deposition, and the Lamentation*. As its textual model, the literary-Biblical *Lamentation* uses the prophecy of Simeon the Elder (Simeon the Righteous), the God-Receiver from the New Testament, rendered in the form of an address to the Mother of God: "*Indeed, a sword will pierce your own soul, too, so that the inner thoughts of many people might be revealed.*" (Luke 2:35). This moment foreshadows the passions of Christ, that are announced in the New Testament through the blessing of Simeon directed to Joseph and Mary. Addressing her, he would say: "*This child is destined to cause the falling and rising of many in Israel, and to be a sign that will be spoken against*" (Luke 2:34).

According to Ephraim of Syria<sup>2</sup>, this part of the New Testament literary text referencing the *Lamentation*, that is, the theme of passions, at the same time reveals heretics' doubting Christ's deity. The belief in this aspect of Christ's nature was ambivalent: the first deemed that Christ's body was not passionless, that it was earthly,

---

<sup>1</sup> P. Miljkovic- Pepek, 1967, p.60.

<sup>2</sup> St. Ephraim of Syria, 2004, p. 262.

therefore, the incarnation was not performed in the real body; the second creed maintains the belief that his body was divine. The former creed evinces lack of belief in the God-Man and Savior (Messiah) Christ on the part of Jews. According to exegesis, the sword from Simeon's prophecy that will pierce the soul of the Mother of God hints at the *denial*, that is, that the savior of the world was born through the Mother of God. The Passion of Christ, thus, represents the reference to the Old Testament sin now transferred to the shoulders of the entire mankind. The couple mother-son, actually, is the New Eve and the New Adam, that is, the couple savior as a *semiotic* category.

Within the context of our first story, the prophecy rendered through the textual act as a form of syntagmatic level resembles an epigraphic expression, since the *Lamentation* scene is conveyed in a brief, implicitly allegorical form that demands to be recognized and purported in the context of a dogmatic, a historical, and a divine truth. Thus, first and foremost, it refers to the revelation of the divine and human nature of Christ, but also to the crucifix in the soul of the Mother of God: at the same time, she is a mother and the path-finder for humanity. The Biblical story follows the scheme of the Christian dogma in a brief, but allegorical depiction of events, abstracting narration and dramatization of the description of the event. Here everything is subject to the promulgation of the event as a historical, Biblical-literary act. However, scarcity of details is only one way of highlighting the content and the profundity of the event concealed in the allegorical form.

It is noteworthy that part of the comparative methodology used for researching the origin of the literary story related to the *Lamentation* event - which will bring us closer to our second story - has revealed that more than the several literary sources from the Synoptic Gospels, the *apocryphal literature* treats it more comprehensively, in particular, the Gospel of Nicodemus, the homiletic literature, the sermons of George of Nicomedia, liturgical and poetic texts, and mostly the apocrypha of the Mother of God. What is impressive in these texts and sources is that they give a very poignant, detailed description on the *human* dimension of the suffering of Biblical characters, and that emphasized emotionality of the form and the event is conducive of the possibility to reveal the physical humanity of Christ divine attributes. On the other hand and at the same time depicted are human drama and the agony of a broken heart, rendered through the suffering of his mother. As an illustration and part of the apocryphal sources, we cite the description from the *Gospel of the Mother of God*, wherein Saint Nikolay of Zhicha<sup>3</sup> depicts the suffering of Mary with the following details:

“The shepherd is struck, and the flock has dispersed. But whereto did she, the Mother, flee? She is standing by the cross in silence and pain. With her presence here, she testifies that it is a Son of Man, Her Son, and

---

<sup>3</sup> St. Nikloay of Zhicha, 2001, pp. 51-62.



that she is His Mother. Every painful movement of the crucified Lord is relived in her soul, not as a ripple but as a thunder-storm. Still, she keeps her mouth shut, so that thus she can, overwhelmed with pain, feel the burden of His crucifixion passions". (...) <sup>4</sup>

This clearly evinces that details introduce expansions in the descriptions of the Biblical New Testament story. All this contributes to the emphasis of the human dimension in the drama of the passions of Christ as a human being and the Mother of God as His Mother.

The *Lamentation* scene is closely related to, that is, follows the *Crucifixion* and *Deposition from the Cross* scenes:

“And when Jesus drew His last breath, two of his secret disciples, Joseph of Arimathea and Nicodemus, upon the approval of Pilate, took the body down from the cross and with tears in their eyes kissed it and sprinkled it with myrrh and sang to it like to a God.” <sup>5</sup>

In the same Gospel, the profound grief of the Mother of God articulated as a powerful dirge is described in the following fashion:

“Receiving the Dead Son in her motherly embrace, the Holy Virgin broke out into more bitter crying: “My Beloved Son, why did You leave me in deep pain and sorrow? The only hope of my life and my only life is You, my Son and God! The only light of my eyes, what will your mother do without You? ... Oh, my wounded body, lying with myrrh anointed, the dead Son of me! You who hold Yourself with Your powerful hand, now, breathless are laid in your tomb! Oh, if I could only die with You, so that I, Your mother, don't have to see You dead!...” <sup>6</sup>

Another source presenting the crying of the Mother of God and her lamentation represent the prayer hymns on the Mother of God. The poetical verses depicting the Crying of the Mother of God read:

“The crucified Christ the Virgin saw  
And cried with her heart pierced:  
Beloved Son, my life dear,

---

<sup>4</sup> Ib., p. 57.

<sup>5</sup> Ib., p. 36.

<sup>6</sup> Ib., p. 36.

Why did You deserve such a death?<sup>7</sup>  
... By great suffering tormented  
The Holy One washes Him with her tears  
And kisses with a holy kiss.  
My Child, Goodness Infinite,  
Your blood will wash away all sins  
And Your suffering cleanse the souls  
Of all those that will be baptized! “<sup>8</sup>

All these descriptions are not only laden with powerful expressionism and a possibility to detect metaphysics of pain and suffering, but also with a dramatic synergy of one Biblical event that in the New Testament remains deprived of this humanistic dimension.

## STORY 2: A NEREZI MASTER

The emphasis on the human element of suffering, crying, and pain, that is, sentiment and emotion, will prevail over the dogmatic moment in the *Lamentation* scene by a XII<sup>th</sup> century Nerezi master; to this very day, it remains to be a scene that via the language of painting captured one of the greatest sufferings and human pain in Byzantine. That comprises the second story of our comparative research. The human aspect in the *Lamentation* scene *ennobles the dogma* making it more human, since the centre of the representation is laid on *emotion*. The pronounced drama, the enhanced condition of a crucified heart shows the Mother of God over-ridden with pain, with legs apart, in a deep trance engrossed in crying and sorrow. The *Passion of Christ* and the *Lamentation* yield an ambience of liturgical realism in visual presentation also, they render a certain optical and emotional effect<sup>9</sup> upon the viewer. The possibility of a *synergic experience* results in the knowledge that what is depicted in the scenes imparts the impression that all that is happening here, now, and again, and before us. This kind of iconographic chronotopos creates an *allusion of a real chronotopos*, since the intimate nature of the scene becomes an intimate and emotional experience of the viewer. The viewer becomes a participant, the co-empathizer in Christ's suffering and in the crying of the Mother of God. The centre of the Biblical story breaks away from the dogmatic approach in the representation of this scene, and instead the centre of this painting composition is geared towards the human, the emotional, the humanistic. The breaking away from the Biblical story from the *New Testament* is carried out through the emphasis on the *humanistic tendencies* of the Nerezi painter, the stressing

---

<sup>7</sup> Ib., p. 396.

<sup>8</sup> Ib., p. 397.

<sup>9</sup> I. Sinkevic, 1994, p. 43.

of the anatomical aspects of human body, whereas at the same time, the iconographic presentation retains the dogmatic and abstract character of a New Testament story illustration. The stylistic aspects of the visual arts language, that are, in fact, stylistic innovations in the Christological program at Nerezi, apparently breaking away from the schematic approach to these Biblical events from the New Testament, bespeak the reflexion of then current tendencies at the Byzantine court of Alexios Comnenos.<sup>10</sup> Namely, the emergence of *liturgical realism* in the *Lamentation* scene seems to be some kind of '*visual marketing*' aimed at promoting the imperial politics in the region. Thus they strove to make the iconographic rendition of Biblical events closer to the audience at large, that is, to enable the people to communicate more directly with the presentation by way of their external expression and emotional dimension. To that end, the centre of the composition of the *Lamentation* is focused on the intensity of gesture, facial expression, new emotional power, and human, that is, *humanistic sympathy*.

The *Lamentation* from Nerezi is one distinctive example seminal of the beginning of a new evolution in style, marking a new dynamic stage in the Byzantine painting discourse, as well as some kind of breaking away from the Biblical discourse that will become more transparent a century later, in the Proto-Renaissance. However, the significance of the stylistic features that lend the depicted figures liveliness and realism, are even more significant from the standpoint of *culture*, that is, the contribution of the Byzantine painting to the Western thought. Within the context of comparative reviews, Ernst Kitzinger will emphasize this innovation of the Nerezi painter as breaking away from the linguistic discourse and dogmatic approach in Christianity, underscoring:

“As we can see, this stage is of extraordinary importance for the right kind of understanding of what was happening at that time.”<sup>11</sup>

The visual arts expression of the literary-Biblical story depicted at Nerezi was placed in the nave and represents an 'expanded' story as regards the details conveyed through the visual language. Beside the Mother of God, saying farewell to Christ are John the Apostle, who is kissing his hand, Joseph of Arimathea and Nicodemus, who are touching his feet. The iconographic positioning of the Mother of God represents the most powerful expression of sorrow and tenderness.<sup>12</sup> This moment, in its own right, accentuates her historical role, since it is realized as an integration of human and divine thought. She is the spiritual priest, the first human in the relationship

---

<sup>10</sup> *Ib.*, p. 35

<sup>11</sup> E. Kitzinger, 1965, p. 361.

<sup>12</sup> S. Grandakovska, 2001, p. 202.

between men and God, the woman and the virgin that enters a spiritual marriage with God in which mankind is integrated.<sup>13</sup> Finally, through her Jesus acquires his carnal nature. This iconographic symbol contains the ritualistic act aiming to emphasize man's drama, the sacrificial death of Christ and his redeeming role for the mankind. The figures are depicted in one rhythmic expression whose dynamic placement not only unites the figures involved in the scene but also the viewer, who, thus, acts as an integral dynamic category.

Judging by the stylistic expression of the anonymous painter, who will only remain to be known in history as the Nerezi painter, he was undoubtedly acquainted with the Biblical pattern of this scene, as well as the Christian canon used for its representation. Nevertheless, he used a certain *artistic freedom*, showing one leg of the Mother of God visibly revealed and thrown over the dead body of her son. Such innovation in the painting at Nerezi can be understood as a transparent semiotic denote that gives off the dynamism of an internal struggle and suffering, and dialectics of the salvation at the same time. The bare leg of the Mother of God inspires passion in the lamentation as a dramatic act of man. At the same time, such an iconographic approach added to the *Lamentation* scene at Nerezi accentuates the realism of man's suffering. This iconographic element enriches the semiotic dimension that reveals the closeness among the representation, the Biblical story, and its human empathy in communication with wider populist masses at the time of the Commneni, as well as between God and man.

### STORY 3: PROTO-RENAISSANCE OF GIOTTO

The third story from our comparative research on a multiplied literary story dedicated to the theme of passions comes from the western painting that will set in later, in the Proto-Renaissance period. One of the most reproduced scenes that marks the Byzantine contribution to the Renaissance is the *Lamentation* from Nerezi. This scene evokes deep reminiscences of the similarity with the ethos of Giotto's scene depicting the Biblical lamentation. This example should be expounded from the standpoint of exclusion of any direct connection, that is, direct impact of the Nerezi painter on the Italian Proto-Renaissance. Even though, for the time being, as regards this issue in the world of science, there has still not been made any research pertaining thereto, therefore, unfortunately, this relation remains without any definite answer,<sup>14</sup> still, the argument remains to be that this example is one distinctive form, one distant (in terms

---

<sup>13</sup> *Ib.*, p. 197.

<sup>14</sup> I find the consultations with Dr. Ida Sinkevic as regards this issue very helpful; she is the author of the voluminous monograph dedicated to Nerezi, and I use this opportunity to thank her once again.

of time and space) emancipation of the Byzantine innovation in St Panteleimon at Nerezi, through the application of the linguistic Biblical representation in the western painting. This data coming from the world of science should be understood as valuable, for it indicates science still has not shut the door before this important issue that treats the relationship between the Nerezi painting and the Proto-Renaissance painter Giotto by way of the *Lamentation*.

Addressing the Byzantine contribution to the western painting,<sup>15</sup> the renowned E. Kitzinger mentions several key names<sup>16</sup> from the world of science that have been doing research on this important cultural topic. Viewing the situation within the comparative ambience, different scholarly stances place the issue in ambiguous contexts.

V. Lazarev, one of the most esteemed authorities as regards this issue, expresses a negative stance pertaining to any direct relation and considers it to be an *over-rating* of the Byzantine role in the later western painting. On the other hand, G. Vassari writes that the Byzantine painting is a completely *static art* and thus can be included in manuals on painting; in other words, it relies on the traditional approach in depicting saints, use of color, and alike from generation to generation, and he does not mark any dynamism in its development.

Notwithstanding this, the issue science is facing today is: Did Byzantium substantially affect the development of the western painting or, on the other hand, it only rendered life and positive guidance to the painting in the West?

Our research of this issue wants to affirm and elaborate the idea that with his *Lamentation* Giotto complements the Byzantine Nerezi *Lamentation* through its humanistic tendencies. Even though they are two different kinds of aesthetics and concepts connected through the same Biblical story, the point of convergence of these two parallels, and not direct influences, rests on their propensity to highlight the humanistic tendencies in both iconographic representations. Hence, according to V. Lazarev, *one should not over-rate the Byzantine role on the later western painting* but place the situation into the context of trend setting in the later development of the western painting treating Biblical themes. Therefore, bearing in mind the stylistic innovations of the Biblical text at Nerezi applied as visual arts, it should be emphasized that Byzantine art should not be treated as essentially static.<sup>17</sup> The *Lamentation* at Nerezi represents a new interest in the human shape and a new type of human being, which will be more pronounced in its expression later in the Proto-Renaissance. In this period,

---

<sup>15</sup> E. Kitzinger. *The Byzantine Contribution to the Western Art of the Twelfth and Thirteenth Centuries*, 1965.

<sup>16</sup> Presented at the Symposium dedicated to the Byzantine contribution to Western painting, organized by Dumbarton Oaks Papers, held in 1965.

<sup>17</sup> E. Kitzinger, 1965, pp. 360-361, 1965.



the predominant emphasis of man's anatomy supports the idea of man's superiority and his faith in himself. In Giotto's *Lamentation*, that new interest in human figure and being will be conveyed through the interest in the anatomical dimension of man's body. Thus Nerezi gets its anticipation in the new stylistic expression in the West, in Giotto, where human values, cohesion of emotions, mood, and movement dominate. As Wilhelm Keller will summarize, *in the background of this concept is the human form – is Byzantium*.<sup>18</sup> Hence, the new dynamism in the style of the Nerezi master, who creates in Macedonia, correlates by way of a powerful dynamism with the dynamic style of the iconography in the western painting. Therefore, even though a new type of humanism appears, whose center is the emotionalism captured in the representation at Nerezi, and Giotto is only further building upon it with his humanistic tendencies as regards aesthetics, still we can speak about one kind of *formalism* the figures in both renditions arouse and not their direct influence.

#### STORY 4: MICHAÏL RENDZOV AND THE CONTEMPORARY MACEDONAIN POETRY

It belongs to the Macedonian contemporary poetry, the collection of poetry *Nerezi* (1982) by Michail Rendzov; the poem is entitled the *Deposition from the Cross* (fresco).<sup>19</sup> Through its poetic language, the same Biblical story, as represented on a fresco at Nerezi, is illustrated. The suffering and lamentation, again, is the motive instigating the creation of new poetic narration, as well as one profound human truth. In this poetic narration by Rendzov are aptly sublimed three stories (Biblical/literary, visual arts, and poetic): there are no allusions that the first poetic image makes a reference to the Biblical text: *When they were taking him down, they cried...*<sup>20</sup> This is a direct reference to the New Testament story of Christ's deposition from the cross, as well as the lamentation that follows immediately thereafter. Through this poetic image, the poet makes a blend of two pivotal Biblical-literary and historical events that refer to human sacrifice and human suffering, as well as the economy of the salvation.

When we relate the first poetic image from the *Deposition from the Cross* with the last poetic image: *When they were raising me, Ah, when they were raising me, they cried*,<sup>21</sup> which captures the very lyrical point, we discover one harmonious unification of the Biblical cycle epitomized in the great theme of passions. What stems from this as a poetic truth is the *subjectivization* of the act of suffering, lamentation, crucifixion, and resurrection for each of us. Suffering is revealed as one intimate dialogue among

---

<sup>18</sup> *Ib.*, p. 368.

<sup>19</sup> The poetic truth of M. Rendzov corresponds with the monumental historical and visual arts beauty that radiates from this monastery, that inspired his collection of poetry *Nerezi*.

<sup>20</sup> M. Rendzov, *The Peak, the River, the Sea*, 2003, p. 89.

<sup>21</sup> *Ib.*, p. 89.

the poet, God, and the word in man as one unrepeatable and unrenderable act. Suffering is disclosed as one *intimate religion*, a subjectivized and pure drama (of every man). Through the eschatological act of the crucifixion, the poet is making an attempt to identify God, who is beyond time, as well as any suffering that is repeatable in each of us. It is a *discovered poetic liturgy in the subjective act of suffering*, in the abstraction of poetry. The poet resurrects through the crucifixion of the word. The centre does not hinge on the suffering of Christ. The centre is man, the poet, the poem. Thus poetry becomes divine, and the poetic act an immortal work.

The ornithological structure of the *symbol of the cross as a bird*<sup>22</sup> pronounces the verticalization of the spirit through suffering; it carries the new birth of the poet-man; the new cosmogony that is individual, personal, intimate, and deep again. It also corresponds to the Christian discourse of the resurrection, as well as its rebirth.

Juxtaposing the crying during Christ's deposition from the cross with the crying that appears as an allusion to the raising of the lyrical subject to the cross, the poet reveals an important relation of anti-thesis: raising-deposition. Jesus becomes a sacrifice for all people because of man's sinful nature. The poet is put on the cross, ready to be crucified. The poet appears to be promulgating: poetry is salvation. The poet is the savior. He is ready for the act of subjective eschatology that is a big chance for the transformation and growth of the spirit. This is the individual act poetry is calling for. The centre of the subjectivity is lost again. Such a spirit has to be crucified in the name of the poetic and human truth for all. The poet appears as a *personal Jesus*.

Once again, from the personal, Suffering is placed into the context of the collective. *They cried*,<sup>23</sup> is the last verse. The poet puts himself in the role of the model ready to be crucified. In the poet is fractured all evil, all the foul human play that thwarts both individual growth and the global context.

In his poetical world, Rendzov reinstitutes the depraved human nature centrally. Again, he rewrites the biblical text stressing the individual sin, inertia, and defocusing from our own selves. However, through his poetic images, Rendzov also creates a possibility for a new iconography: the Crucified, man-poet, Crucifixion is a poetic act. That man is a man in each of us. Auto-referentiality indicates that the four stories are completed through the theme of suffering; that it is theme whose symbolism and gravity for which each historical period finds suitable modes of artistic expression to render, yet the emotionality, the pain, the suffering, the crying remain timeless – and the same. And they are human.

The Biblical, the Byzantine, the Proto-Renaissance, and the contemporary poetic in a *multiplied passion story* contain the duality of the fall and the rise, the sin and the sacrifice, the crying that should become rejoicing. Rendzov's poetic truth becomes a

---

<sup>22</sup> The cross looks to me like a bird, p.89.

<sup>23</sup> *Ib.*, p. 89.

synonym for an axiom that kills and gives birth, the singing that resurrects like the divine dimension in each of us. The poetic truth accentuates the spiritual quest as a venue towards salvation. Therefore, suffering emerges as the basic poetic category that yields an opportunity for an inner growth and subjective resurrection.

*Translated by Dijana Komlenac*

#### LIST OF WORKS CITED:

- Антиќ-Стојчевска, Вера. 2003. *Култот на света Богородица во Македонија*. Скопје: Просветно дело.
- Блажени Теофилакт, Архиепископ Български. 2003. *Тълкувание на евангелието*, том 2. София.
- Бурк, Питер. 2001. *Ренесанса*. Скопје: Един-соф.
- Гадамер, Георг-Ханс. 2005. *Актуелноста на убавото*. Скопје: Магор.
- Грандаковска, Софија. 2001. Свештенството на жената-именител на духовно мајчинство. Во: *Зборник истражувања од областа на родови студии*, том 2/3. Скопје: Евро Балкан Пресс.
- Пепек-Миљковиќ, Петар. 1967. *Делото на зографите Михаило и Еutihиј*. Скопје.
- Поповић, д-р Јустин. 1980. Догматика православне цркве, 2. Београд.
- Ренцов, Михаил. 2003. *Врвот, реката, морето*. Скопје: Менора.
- Свето писмо. 1999. Скопје.
- Св. Николај Жички. 2001. Богородично јеванђеље. Во: *Пресвета Богородице, спаси нас. Живот и чуда Пресвете Богородице*. Цетиње.
- Св. Ефрем Сиријски. 2004. Тумачење четири јеванђеља. Во: *Свети оци тумаче јеванђеље*. Београд.
- Demus, Otto. 1970. *Byzantine art and the West*. NY: New York University Press.
- Popovski, Ante, ed. by. 2000. *Orpheus and Jesus*, Struga.
- Sinkevic, Ida. 1994. *The Church of St. Panteleimon at Nerezi: Architecture, Painting and Sculpture*, (vol.1 & II). Princeton University (authorized facsimile from the micro film master copy).
- Talbot David. 1997. *Art of the Byzantine era*. London Thames and Hudson.

*ZHRNUTIE: MULTIPLIKOVANÝ LITERÁRNY PRÍBEH – BIBLICKÝ TEXT, MAJSTER Z NEREZI, TALIANSKA PROTO-RENEŠANCIA A MACEDÓNSKA SÚČASNÁ POÉZIA. Hlavným cieľom tejto štúdie je vyriešenie otázok, čo spája rôzne umelecké výrazové formy v rozličných historických epochách, ktorý zdroj pochádza z literárneho príbehu a napokon čo odlišuje všetky tieto formy a robí ich samostatnými v takomto predstavenom kontexte. Ako predloha textu uvedeného multiplikovaného príbehu je zvolená biblická novozákonná udalosť, ktorá je spojená s posledným týždňom pozemského života Ježiša Krista a kde sú*

*bližšie zjednotené jeho utrpenia. Tento literárny príbeh môžeme chápať ako multiplikovaný v cykle scén Ježišových utrpení ako grandiózny ikonografický príklad v nerezskej maliarstve z 12. storočia, potom v proto-renesančnom maliarskom výraze talianskeho umelca Giotto a v básnickom výraze Mihala Rendžova – významného predstaviteľa súčasnej macedónskej poézie. Napriek tomu, že všetky tieto príklady a pokusy o prezentáciu biblickej udalosti si vybrali rozličné umelecké prostriedky (slovo alebo obraz) a podľa ich vzniku ich možno zaradiť do rôznych historických období, to, čo ich zjednocuje, je spoločná veľká téma utrpenia, ktorú autorka interpretuje ako priamy vzťah medzi týmito štyrmi dielami v kontexte porovnávacích interdisciplinárnych výskumov.*

## SÚPIS GRÉCKOKATOLÍCKYCH LOKALÍT S KOSTOLMI Z ROKOV 1814 – 1815<sup>1</sup>

Peter Zubko

Pred vznikom Prešovskej eparchie sa z kráľovského príkazu vykonal súpis všetkých gréckokatolíckych kostolov Abovskej, Šarišskej a Zemplínskej stolice. Kráľovská rezolúcia bola vydaná 4. októbra 1814 pod číslom 23 034. Na jej základe mal aj košický biskup latinského obradu osloviť všetkých svojich rímskokatolíckych farárov, na územiach ktorých sa nachádzali kostoly gréckeho obradu, aby bol urobený podrobný súpis takých obcí. Nešlo len o klasický zoznam, ale podrobnú enumeráciu informácií, ktoré sa týkali vlastníckych, patronálnych, jurisdikčných a konfesionalno-štatistických poznatkov, ktoré mali zistiť farári latinského obradu. Väčšina z nich zatriedila informácie do požadovanej tabuľky. Čím podrobnejšie boli tabuľky vyplnené, tým viac detailov sa v nich nachádza a svedčí to o zodpovednosti ich zostavovateľov. Mnohí farári si zjavne veľa práce s verifikáciou či so spodobnením informácií nedali. Dokonca niektorí zostavovatelia prácu vykonali tak mechanicky, že aj dnes sú v nich zjavné chybné údaje.<sup>2</sup> Informácie boli zasielané košickému biskupovi v dvoch overených exemplároch, jeden si ponechal biskup vo svojom archíve, druhý zoznam bol odoslaný kráľovskej kancelárii. Na súpisoch sú zvyčajne podpisy a pečate dvoch kňazov, jedného rímskokatolíckeho a jedného gréckokatolíckeho, ktoré potvrdili dvaja až traja úradníci príslušnej stolice takisto podpismi a vlastnými pečaťami. Ak sa súpis nevošiel na jeden list papiera (niektoré formáty majú rozmery približne A2), nachádzajú sa na viacerých listoch, zvyčajne spojených zošitím niťou. V porovnaní s inou agendou tento dôkladný administratívny spôsob vyhotovovania dokumentov nebol na území Košickej diecézy bežný, aj keď nie je ojedinelý.

V októbri 1814 ešte nebolo celkom jasné, ako bude Mukačevská eparchia dismembrovaná, až v priebehu roka 1815 sa tento problém vyjasnil, pretože duplikáty štatistík z tých regiónov, ktoré ostali v Mukačevskej eparchii, neboli zrejme odoslané, lebo ostali založené pri samotnom súpise. Podľa datovaní boli samotné súpisy farármi napísané v rôznych mesiacoch roka 1815, ale k 4. októbru 1814, niektoré sú datované

---

<sup>1</sup> Porov. Arcibiskupský archív v Košiciach, fond Košické biskupstvo, oddelenie Graeci ritus (ďalej len: AACass, GR). Článok vznikol v rámci riešenia projektu VEGA *Potridentská teologická starostlivosť Katolíckej cirkvi o veriacich v Above, Šariši a Zemplíne*, č. 1/4748/07.

<sup>2</sup> Chyby sa nachádzali v súpise za dekanát Michalovce a čiastočne aj na ďalších severozemplínskych súpisoch, ktoré podpísal Jozef Scultety.



k roku 1814, niektoré nie sú datované.<sup>3</sup> Je v ňom zachytený nielen komplexný prehľad aktuálneho stavu gréckokatolíckych obcí a ich chrámov, ale aj istá zachovalosť tradície, ktorá veľmi rýchlo vyprchá a keby vtedy nebola písomne zachytená, dnes by bola navždy stratená. Správy zachytávajú aj spôsob vtedajšieho myslenia a uvažovania, čím nám dovoľujú pochopiť vývoj zvykového práva.

Tabuľkový dotazník obsahoval týchto trinásť bodov (otázok):

- a) Meno obce (mesta),<sup>4</sup> v ktorej sa nachádzal kostol gréckokatolíckeho obradu.<sup>5</sup>
- b) Mená zemepánov. Kto (z nich) má patronátne právo?
- c) Či kostol, dnes gréckokatolícky, využíva náboženský alebo verejný fond, alebo či nedostáva príjmy od (zeme)pánov alebo od gréckokatolíckych osôb alebo odinakiaľ?
- d) Či má kostol zvony a kto ich zabezpečil? Či ich tiež používajú latinskí katolíci? Ako boli získané – nepochybne príslušníkmi gréckeho obradu alebo spoločne (s rímskokatolíckmi)?
- e) Jedná sa o farský alebo filiálny kostol?<sup>6</sup>
- f) Akého obradu je farský alebo filiálny kostol?
- g) Či je tu jediný farár a aký?
- h) Či je kostol nepochybne gréckokatolícky a či je taký od svojho vzniku (založenia) alebo až od získania (cesie)?
- i) Je tento kostol spoločný pre obidva obrady?<sup>7</sup>
- j) Ak ide o spoločný kostol, aký je jeho stav,<sup>8</sup> či má jeden (plne) vybavený oltár a či tu možno slúžiť iné bohoslužby?<sup>9</sup>

---

<sup>3</sup> Ak je súpis datovaný rokom 1815 alebo 1814, je tak uvedené aj v prehľadovej časti. Ak nie je datovaný, uviedli sme rok 1814, lebo stav sa mal týkať toho roku.

<sup>4</sup> Ak boli v jednom súpise aj obce, aj mestá, je to pri nich uvedené. Ak boli na spisovanom území len obce, zvyčajne stupeň samosprávy nie je uvedený.

<sup>5</sup> Nemuselo ísť o prísne gréckokatolícky kostol, ale aj o taký, ktorý bol v spoločnej vlastníctve alebo užívaní (dvojobradový).

<sup>6</sup> Táto a nasledujúce dve otázky neboli jednoznačné, väčšinou ich zostavovatelia súpisov vzťahovali na farskú príslušnosť v rámci Gréckokatolíckej cirkvi, niektorí však uviedli aj územnú príslušnosť podľa farskej správy Rímskokatolíckej cirkvi.

<sup>7</sup> Mysleli sa obidva katolícke obrady: latinský aj grécky.

<sup>8</sup> Stav sa opisoval podľa subjektívneho pohľadu farára: nový, starý, starobylý; dobrý, pekný, nádherný, upravený, v neporiadku, na spadnutie, zničený; drevený, murovaný a pod.

<sup>9</sup> Odpovede na túto otázku vysvetľujú, že sa myslelo na hlavný oltár vybavený podľa gréckeho obradu. Ak sa v chráme nachádzali ďalšie oltáre, boli bočné, presnejšie postranné (orientované nie na východ, ale v prípade evanjeliovej strany na sever a v prípade epištolovej strany na juh); otázka bola myslená tak, či sú tieto postranné oltáre podľa latinského obradu alebo podľa gréckeho. Niektorí latinskí kňazi výslovne uviedli, že sú, alebo nie sú, alebo by mohli byť umiestnené (niektorí s komentárom typu „ak by bolo teba“, iní bez komentára, pričom mnohokrát išlo o čisto gréckokatolícke obce).

k) Či je (kostol) používaný spoločne, akým právom<sup>10</sup> a ako dlho to už trvá; či dočasne neustúpil druhý obrad?

l) Či obidva obrady majú farské bohoslužby a v akom poriadku<sup>11</sup>?

m) Akého obradu sú veriaci v celej obci, koľkí z tohto počtu sú gréckokatolíci? Samozrejme, zodpovedané boli len relevantné otázky.

Vo viacerých prípadoch latinskej jurisdikcie dekanov a farárov sa stretávame s tým, že niektoré malé obce v rozsiahlych okrajových farnostiach latinského sveta nemali vyjasnenú územnú príslušnosť, pretože si to nikdy nevyžadovala praktická potreba, keďže tam niekedy nebolo potrebné vykonať bohoslužby latinského obradu a nežili tam žiadni rímskokatolíci. Z tohto dôvodu sa niektoré obce vyskytujú duplicitne v dvoch nezávislých súpisoch dvoch rímskokatolíckych susedov. Nám sa tak naskytá viac informácií z rozličných zdrojov a v prospech tvorcov súpisov to svedčí o ich zodpovednosti.

Nasledujú zoznamy obcí podľa súpisov<sup>12</sup> kostolov gréckokatolíckeho obradu podľa stolíc a obcí, vykonaný na základe rezolúcie najvyššej kráľovskej rady zo dňa 4. októbra 1814, č. 23 034.

## I. Abovská stolica

Dištrikt *Cserehatiensis*:<sup>13</sup> 1) Garadna (Maďarsko), 2) Kék (súčasť obce Baktakék) (Maďarsko), 3) Abaújszolnok (Maďarsko), 4) Homrogd (Maďarsko), 5) Felsővadász (Maďarsko), 6) Gadna (Maďarsko), 7) Kány (Maďarsko). Nedatovaný súpis podpísali Michal Lábossy, kanonik-katedrálny archidiakon, Ján Méhay, gréckokatolícky farár z Garadny a cserehatský vicearchidiakon, úradníci Abovskej stolice Štefan Kornis a Ján Vitéz.

Dištrikt Košice:<sup>14</sup> 1) Belža, 2) Filkeháza (Maďarsko), 3) Košický Klečenov, 4) Kráľovce, 5) Seniakovce, 6) Cestice, 7) Chym (súčasť obce Perín-Chym), 8) Slanské Nové Mesto, 9) Zdoňa (súčasť obce Sady nad Torysou), 10) Abaújszantó (Maďarsko), 11) Pere (Maďarsko), 12) Boldogkőváralja (Maďarsko), 13) Baskó (Maďarsko), 14) Mogyoróska (Maďarsko), 15) Komlóska (Maďarsko), 16) Mikóháza (Maďarsko). Súpis podpísala Michal Lábossy, košický kanonik-archidiakon a poslanec, Ján Tab-

<sup>10</sup> Otázka bola zameraná na pôvod zvyku spoločného používania kostola.

<sup>11</sup> Z odpovedí vyplýva, že sa myslelo na frekvenciu bohoslužieb latinského obradu, pričom mnohí uviedli aj frekvenciu bohoslužieb gréckeho obradu.

<sup>12</sup> Poradie lokalít vo všetkých zoznamoch je vymenované tak, ako ho uviedli zostavovatelia hlásení pre košického biskupa.

<sup>13</sup> AACass, GR, Conscriptio Ecclesiarum Graeci Ritus Catholicorum in ICottu Abaujvariensi Districtu Cserehatiensi..., s. 1.

<sup>14</sup> AACass, GR, Conscriptio Ecclesiarum G. R. Comitatus Abaujvariensis, districtus Cassoviensis, s. 2 – 6.

kovits, farár zo Zdoby a košický vicearchidiakon a poslanec pre košický dištrikt, Ján Keler, prísediaci úradník a Anton Rakovszky, viceaudítor.

## II. Šarišská stolica

Dištrikt Makovica:

- Obvod Bukovce: 1) Ladomirová, 2) Krajné Čierne, 3) Šemetkovce, 4) Oľšavka, 5) Vyškovce, 6) Vislava, 7) Krušinec, 8) Bukovce, 9) Gribov, 10) Driečna, 11) Vladiča, 12) Suchá, 13) Baziliánsky kláštor Buková Hôrka, 14) Pstriná, 15) Miroľa, 16) Kožuchovce, 17) Bodružal, 18) Hunkovce, 19) Príkra, 20) Krajná Bystrá, 21) Nižný Komárnik, 22) Vyšný Komárnik, 23) Medvedie, 24) Korejovce, 25) Nižná Pisaná, 26) Dobroslava, 27) Vápeník, 28) Belejovce, 29) Svidnička, 30) Vyšná Jedľová, 31) Nižná Jedľová, 32) Nižný Orlík, 33) Kružľová, 34) Kapišová.

- Obvod Svidník: 1) Vyšný Svidník, 2) Nižný Svidník, 3) Hrabovčik, 4) Rakovčik, 5) Mlynárovce, 6) Rovné, 7) Nová Polianka, 8) Potoky.

- Obvod Makovica: 1) Kečkovce, 2) Roztoky, 3) Vyšný Mirošov, 4) Nižný Mirošov, 5) Hutka, 6) Vyšný Orlík, 7) Jurkova Voľa, 8) Dubová, 9) Cigla, 10) Cernina, 11) Kurimka, 12) Šarišské Čierne, 13) Mikulášová, 14) Jedlinka, 15) Varadka, 16) Nižná Polianka, 17) Vyšná Polianka, 18) Becherov, 19) Regetovka, 20) Ondavka, 21) Chmeľová, 22) Stebník.

Dištrikt Sekčov:<sup>15</sup> 1) Malcov, 2) Lenartov, 3) Gerlachov, 4) Hrabské, 5) Snakov, 6) Lukov, 7) Venécia (pri Lukove), 8) Livov, 9) Kríže, 10) Kružľov, 11) Bogliarka, 12) Krivé, 13) Kurov, 14) Petrová, 15) Frička, 16) Cigelka, 17) Nižný Tvarožec, 18) Vyšný Tvarožec, 19) Rešov, 20) Nižná Voľa, 21) Andrejová, 22) Beloveža, 23) Tročany. Súpis kostolov gréckokatolíckeho obradu v Šarišskej stolici, v dištrikte Makovica, vykonanej na základe rezolúcie najvyššej kráľovskej rady zo dňa 4. októbra 1814, č. 23 034. Pod súpis sa podpísal zborovský farár František Sztankovics, poslanec Košickej diecézy, ďalej Jozef Deseöwffy, prísediaci poslanec Šarišskej stolice, Jozef Raszlavicz a Jozef Usz za šarišskú stolicu, Juraj Mihalics, ladomírovský farár a vicearchidiakon Bukovského dištriktu, poslanec Mukačevskej diecézy, Peter Rubicz, becherovský farár, vicearchidiakon makovického dištriktu Mukačevskej diecézy.<sup>16</sup>

Prešov a okolie:<sup>17</sup> 1) Prešov, 2) Ruská Nová Ves, 3) Abrahamovce, 4) Okružná, 5) Seniakovce, 6) Varhaňovce, 7) Drienov. Správu podpísali 1. marca 1815 úradníci Anton Márrassi, Ján Keczer, Ignác Semsey, solivarský vicearchidiakon Anton Péchy, kecerovský farár Anzelm Viabely, prešovský farár a vicearchidiakon Andrej Kampo.

---

<sup>15</sup> AACass, GR, Conscriptio Ecclesiarum Graeci Ritus Catholicorum in I. Comitatu Sarosiensi Processu Szektsúensis ... 4<sup>ae</sup> 8<sup>h<sup>is</sup></sup> 1814 N<sup>o</sup> 23034 intimatae peracta, s. 1 – 17.

<sup>16</sup> AACass, GR, Conscriptio Ecclesiarum Graeci Ritus Catholicorum in I. Comitatu Sarosiensi Processu Makoviczensis ... 4<sup>ae</sup> 8<sup>h<sup>is</sup></sup> 1814 N<sup>o</sup> 23034 intimatae peracta, s. 1 – 4.

<sup>17</sup> AACass, GR, sign. 568/1815.

### III. Zemplínska stolica

Dištrikt Medzibodrožie (Bodrogeköz):<sup>18</sup> 1) Poľany, 2) Dobrá, 3) Zemplénagrád (Maďarsko), 4) Dámóc (Maďarsko), 5) Cejkov, 6) Streda nad Bodrogom. Súpis podpísali 7. marca 1815 v Stredě nad Bodrogom Matej Joób, rímskokatolícky farár a vicearchidiakon, Peter Prodany, gréckokatolícky poľanský farár a bodrogeközský vicearchidiakon, pred úradníkmi Zemplínskej stolice Františkom Bögénym a Gašparom Bárczym.

Dištrikt Hostovice:<sup>19</sup> 1) Čukalovce, 2) Hostovice, 3) Nižná Jablonka, 4) Vyšná Jablonka, 5) Nechválova Polianka, 6) Ruské, 7) Pichne, 8) Veľká Poľana, 9) Pčoliné, 10) Stakčín, 11) Stakčínska Roztoka, 12) Jalová, 13) Parihuzovce, 14) Starina, 15) Dara, 16) Príslop, 17) Osadné, 18) Zvala, 19) Ostrožnica, 20) Smolník. Súpis podpísali bez datovania Michal Baldovszky, humenský farár, Jozef Salamon, farár v Ruskom, pred tromi úradníkmi Zemplínskej stolice Antonom Vassom, Štefanom Szomsiusom (?) a Ladislavom Albertom.

Dištrikt Humenné:<sup>20</sup> 1) Humenné, 2) Hažín nad Cirochou, 3) Maškovce, 4) Dedačov, 5) Porúbka, 6) Štefanovce, 7) Tovarnianska Polianka, 8) Sopkovce, 9) Valaškovce, 10) Zubné. Dokument podpísali v Humennom 10. októbra 1815 Ján Bistey, humenský farár a vicearchidiakon, Jozef Scultety, ohradzanský farár a vicearchidiakon a dvaja stoliční úradníci Michal Mauks a Štefan Kováts. Poznamenali, že proti vykonávanému súpisu protestovali dvaja farári z dekanátu, a to farár z Kamenice a Vyšného Hrušova.<sup>21</sup>

Dištrikt Laborecký:<sup>22</sup> 1) Borov (súčasť obce Medzilaborce), 2) Kalinov, 3) Čabalovce, 4) Ňagov, 5) Čabiny, 6) Čertižné, 7) Habura, 8) Zbudská Belá, 9) Volica, 10) Krásny Brod, 11) Rokytovce, 12) Medzilaborce, 13) Pakostov, 14) Ruská Kajňa, 15)<sup>23</sup>, 16) Repejov, 17) Varechovce, 18) Pravrovce (súčasť obce Repejov), 19) Humenská Olka (súčasť obce Olka), 20) Rokytov pri Humennom, 21) Sukov, 22) Roškovce, 23) Vydraň (súčasť obce Medzilaborce), 24) Palota, 25) Svetlice, 26) Výrava, 27) Oľšinkov, 28) Zbojné. Súpis bez datovania podpísali Michal Baldovszky, humenský farár, Bazil Kutka, farár z Čertižného a laborecký vicearchidiakon, pred dvoma úradníkmi Zemplínskej stolice, Štefanom Jomsiusom a Štefanom Kovátsom.

<sup>18</sup> AACass, GR, Conscriptio Ecc[le]siarum Graeci Ritus Catholicorum in Inclyto Comitatu Zempliniensi..., In Districtu Bodrogeköz, s. 1 – 2.

<sup>19</sup> AACass, GR, Conscriptio Ecclesiarum G. Ritus Catholicorum in ICottu Zempliniensi..., Districtus Hosztoviczensis, s. 1 – 4.

<sup>20</sup> AACass, GR, Concriptio Ecclesiarum G. Ritus in Comitatu Zempliniensi existentium..., Districtus Homonensis, s. 1 – 4.

<sup>21</sup> AACass, GR, Concriptio Ecclesiarum G. Ritus in Comitatu Zempliniensi existentium..., Districtus Homonensis, s. 3.

<sup>22</sup> AACass, GR, Concriptio Ecclesiarum G. Ritus in Comitatu Zempliniensi existentium..., Districtus Laborczensis, s. 1 – 4.

<sup>23</sup> V súpise je toto poradové číslo vynechané.

Dištrikt Michalovce:<sup>24</sup> 1) Michalovce, 2) Topoľany (súčasť mesta Michalovce), 3) Voľa, 4) Hencelovce (súčasť obce Oreské), 5) Strážske, 6) Pusté Čemerné, 7) Lesné, 8) Poša, 9) Nižný Hrabovec, 10) Rakovec, 11) Suché. Súpis podpísali 3. októbra 1815 v Topoľanoch Jozef Scultéty, farár v Ohradzanoch a humenský vicearchidiakon, Demeter Damianovics, gréckokatolícky farár v Topoľanoch a michalovský vicearchidiakon a dvaja úradníci Zemplínskej stolice Michal Mauks a Ladislav Albert.

Podhorský dištrikt:<sup>25</sup> 1) Végardó (Maďarsko), 2) Sárospatak (Maďarsko), 3) Bodrogolaszi (Maďarsko), 4) Tolcsva (Maďarsko), 5) Bodrogresztúr (Maďarsko), 6) Tokaj (Maďarsko), 7) Mezőzombor (Maďarsko), 8) Szerencs (Maďarsko). Súpis datovaný 22. februára 1815 v Sátoraljaújhelyi podpísali Ľudovít Viczmándy, prepošt a rímskokatolícky újhelyský vicearchidiakon, Andrej Tulsiszky, rímskokatolícky podhorský vicearchidiakon, Michal Gregorovits, gréckokatolícky farár a újhelyský vicearchidiakon, Teodor Rudy, gréckokatolícky farár z Tokaja a vicearchidiakon Podhorského dekanátu, Ján Kaszner a Andrej Kozma, úradníci Zemplínskej stolice.

Dištrikt Sátoraljaújhely:<sup>26</sup> 1) Sátoraljaújhely (Maďarsko), 2) Rudabányácska (Maďarsko), 3) Brezina, 4) Čelovce, 5) Nižný Žipov, 6) Stanča, 7) Trebišov, 8) Zemplínske Hradište, 9) Novosad, 10) Zemplín, 11) Cejkov, 12) Veľaty, 13) Veľká Trňa, 14) Lastovce, 15) Mikóháza (Maďarsko). Súpis bol spísaný v Sátoraljaújhelyi dňa 6. marca 1815 a podpísali ho Michal Gregorovits, gréckokatolícky a farár a sátoraljaújhelyský vicearchidiakon, Anton Schön, (rímskokatolícky) sátoraljaújhelyský vicearchidiakon, pred dvoma úradníkmi Zemplínskej stolice Tomášom Reviczky a Antonom Vályim.

Dištrikt Sečovce:<sup>27</sup> 1) Sečovce, 2) Bačkov, 3) Stankovce, 4) Cabov, 5) Sečovská Polianka, 6) Banské, 7) Davidov, 8) Kamenná Poruba, 9) Sačurov, 10) Dvorianky, 11) Veľaty, 12) Veľký Ruskov, 13) Zemplínska Teplica, 14) Trnávka, 15) Zbehňov. Súpis podpísali v Tušiciach 21. marca 1815 Melichar Keczer, rímskokatolícky sečovský dekan, Mikuláš Danilovits, davidovský gréckokatolícky farár a dekan Sečovského dekanátu, a dvaja úradníci Zemplínskej stolice Tomáš Reviczky a Anton Bekes.

Dištrikt *Zanasztaziensis*:<sup>28</sup> 1) Ubla, 2) Ruský Hrabovec, 3) Dúbrava, 4) Šmigovec, 5) Hrabová Roztoka, 6) Lodomirov, 7) Strihovce, 8) Kolonica, 9) Klenová, 10) Ruská

---

<sup>24</sup> AACass, GR, Conscriptio Ecclesiarum G. Ritus in Comitatu Zempliniensi existentium..., Districtus Nagy Mihalyiensis, s. 1 – 2.

<sup>25</sup> AACass, GR, Conscriptio Ecclesiarum GraecoCatholicarum (sic!) Dioecesis Munkatsinensis in ICottu Zemplin. Processu Submontani..., s. 1.

<sup>26</sup> AACass, GR, Conscriptio Ecclesiarum Graeco-Catholicorum Dioecesis Munkacsensis in I. Cottu Zempliniensi, Districtu Sator-Allya Ujheliensi..., s. 1 – 2.

<sup>27</sup> AACass, GR, Conscriptio Ecclesiarum G. Ritus Catholicorum in ICottu Zemplén..., In districtu Gálszétsiensis, s. 1 – 2.

<sup>28</sup> AACass, GR, Conscriptio Ecclesiarum GRitus Catholicorum in ICottu Zempliniensis..., Districtus Zanasztaziensis, s. 1 – 4.



Volová, 11) Kalná Roztoka, 12) Kalná (súčasť obce Kalná Roztoka), 13) Topoľa, 14) Runina, 15) Ulič, 16) Kolbasov, 17) Uličské Krivé, 18) Ruský Potok, 19) Zboj 1814, 20) Nová Sedlica. Súpis podpísali Michal Baldovszky, humenský farár, Andrej Pertanits, farár z Uble, pred dvomi úradníkmi Zemplínskej stolice Antonom Sassom a Ladislavom Albertom.

Územie farnosti Stropkov:<sup>29</sup> 1) Bokša (súčasť Stropkova), 2) Brusnica, 3) Bukovce, 4) Vyšná Olšava, 5) Krušinec, 6) Lomné, 7) Breznička, 8) Miková, 9) Miroľa, 10) Nové Selo,<sup>30</sup> 11) Vyškovce, 12) Vojtovce, 13) Pstriná, 14) Staškovce, 15) Havaj.

Územie farnosti Trhovište:<sup>31</sup> 1) Dúbravka, 2) Falkušovce, 3) Laškovce, 4) Markovce, 5) Petrikovce, 6) Šamudovce, 7) Slavkovce, 8) Trhovište. Nedatovaný súpis podpísali Melichar Keczer, rímskokatolícky sečovský vicearchidiakon, Demeter Damiancsik, gréckokatolícky vicearchidiakon a michalovský farár, pred dvoma úradníkmi Zemplínskej stolice Karolom Szem. Iványim a Štefanom Zelveyom.

## Výsledky súpisu

Spôsob podania niektorých informácií nám dovoľuje vyvodiť niekoľko záverov.

- Vo viacerých prípadoch sa rozlišovala (1) nespochybniteľná istota (výpovede typu: nežijú tu príslušníci latinského obradu; spoločné používanie zvonov), (2) istota v spomienkach (výpovede typu: pred toľkými a toľkými rokmi; farári tu rezidovali stále, ale s prerušeniami; na zvony sa zložili aj príslušníci latinského obradu), (3) pravdepodobná spomienka či verejná mienka (výpovede typu: odjakživa, odnepamäti), (4) pravdepodobný úsudok (výpovede typu: nepochybne, po latinsky „privative“), (5) pravdepodobnosť (výpovede typu: ak by tu žili príslušníci latinského obradu, tak by sa zvony používali spoločne).

- Vzhľadom na to, že niektoré informácie sa nedali overiť, pretože chýbali autentické svedectvá, bolo možné (nepísané) právo používania kostolov či zvonov definovať len na základe zaužívaného zvyku, teda spôsobu, ktorý aktuálne vyhovoval aj dominantnej aj minoritnej strane.

- Najčastejší zvyk, ktorý je zjavný z prameňov, bolo spoločné používanie zvonov, predovšetkým v prípade pohrebov. Ak bol v gréckokatolíckej obci pohreb podľa latinského obradu, „podľa zvyku“ a bez problémov sa zvonilo na zvonoch v miestnej cirkvi.

- Zriedkavejším zvykom bola spoločná kostolná pokladnica, ktorá bola tam, kde sa konali bohoslužby obidvoch obradov. V takom prípade patrili príjmy kostolu, na

---

<sup>29</sup> AACass, GR, Conscriptio Ecclesiarum Graeco Catholicorum privatarum, vel etiam Latinis destinatarum, aut plane Communium intra ambitum Parochiae Sztropkoviensis existentium, s. 1 – 2.

<sup>30</sup> Túto lokalitu sa nepodarilo lokalizovať.

<sup>31</sup> AACass, GR, Conscriptio Ecclesiarum Graeci Ritus Catholicorum in ICottu Zemplén..., Trhovište, s. 1 – 2.

správe peňazí sa však podieľala aj druhá strana, nie zriedkavo ju zastupoval sám farár druhého obradu.

- V obciach, kde žilo vo väčšine, resp. v dominancii gréckokatolícke obyvateľstvo, nebadať prílišné zasahovanie alebo priame pastoračné pôsobenie rímskokatolíckych farárov. Bolo to preto, lebo bohoslužby sa väčšinou viazali na farský kostol (krst, sobáš, väčšina sv. omší); ak sa vo filiálnej obci nachádzal latinský kostol, konali sa v ňom len sv. omše, príp. pohrebné obrady; v zmiešaných filiálnych obciach, kde bol len gréckokatolícky kostol, aj veriaci latinského obradu zvykli navštevovať miestny kostol gréckeho obradu, žili podľa disciplíny tohto obradu, práve preto sa vyvinul zaužívaný zvyk, že pohreb – pretože sa musel vykonať len v mieste pochovania – sa dotkol miestnej cerkvi minimálne použitím zvonov na zvonenie, ak nie aj použitím samotnej cerkvi na modlitby pri rakve počas pohrebného sprievodu, vyhýbalo sa však slúženiu svätej omše. Svätá liturgia za zosnulého potom bola osobitným plnením zádušnej starostlivosti.

- Latinčina dokumentov nie je prísne vedecká, teda chýba jej filozofická (logická) dištinkcia, právnická precíznosť a stručnosť, často aj gramatická správnosť, no napriek tomu jednoduché vyjadrovanie dovoľuje relatívne bez problémov identifikovať zmysel výpovede.

V nasledujúcej časti sme vybrali niekoľko lokalít zo súpisu, aby si bolo možné urobiť predstavu o význame a jedinečnosti tohto prameňa.

**Belža**<sup>32</sup> (Abov). a) 1814 Bőlzse. b) Patronátne právo má rodina slobodného baróna Meska. c) Tento kostol gréckeho obradu vznikol sčasti vďaka panstvu, následne sčasti iných dobrodinco, sčasti prispením veriacich gréckokatolíkov. d) Zvony sú tri, zabezpečené starostlivosťou veriacich gréckokatolíkov. Spôsob ich používania je podľa spoločnej taxy. e, f) Farský gréckeho obradu. g) Jedine farár gréckeho obradu. h) Nepochybne od vzniku. i) Vypýtaný na užívanie latinskému obradu – recipročne farár gréckeho obradu používa kostoly latinského obradu. m) V sídle farnosti 116, v 29 filiálkach 1243, spolu 1359.

**Bukovce**<sup>33</sup> (Šariš). a) 1814 Bukocz. b) Zemepánom je gróf Ján Tomáš Szirmay de Csernek et Szirma Bessenyő a nemá žiadne patronátne právo. c) Dnešný kostol gréckeho obradu je drevený, starobylý, s nepatrnou kapacitou, podľa spomienok povstal z dreva z blízkyh lesov nepochybne prostredníctvom usilovnosti bukovských osadníkov ako dobré jednoduché dielo. d) Kostol má dva malé zvony, o ktoré sa postarali len príslušníci gréckeho obradu. Spôsob ich používania má na starosti spo-

---

<sup>32</sup> AACass, GR, Conscriptio Ecclesiarum G. R. Comitatus Abaujvariensis, districtus Cassoviensis, s. 2 – 3.

<sup>33</sup> AACass, GR, Conscriptio Ecclesiarum Graeco Catholicorum privatarum, vel etiam Latinis destinatarum, aut plane Communium intra ambitum Parochiae Sztropkoviensis existentium, s. 1 – 2.

ločenstvo a poplatky sú podľa zvyku. e) Tento kostol bol stále farský a aj aktuálne takisto. f) Tento kostol je farský gréckeho obradu, aj napriek niekoľkým prerušeniam tu farári gréckeho obradu stále rezidovali. g) Tento kostol spravuje len miestny farár. h) Hovorí sa, že tento kostol bol nepochybne gréckeho obradu, a to od svojho vzniku. Jeho štruktúra je primitívna drevená. i) Tento kostol je spoločný pre obidva obrady [v prípade pohrebov, slúži sa tam zádušná omša, celebriovaná za prítomnosti tela nebohého]. j) Stav tohto kostola, pretože je veľmi starobylý, je zapáchajúci, preto ak by sa vyžadovala väčšia kapacita než je aktuálne, nebolo by vhodné umiestniť tam ďalší oltár. k) Spontánne a spoločné používanie nastalo vďaka ústupku farára gréckeho obradu a vyprosenu farára latinského obradu. l) Nekonajú sa tu farské bohoslužby latinského obradu, jedine žeby sa pred obidvoma stenami kostola veľmi potlačili. m) V tejto obci, kde stojí kostol gréckeho obradu, žije len 8 príslušníkov latinského obradu, všetci ostatní sú gréckeho obradu a nasledujú svoj obrad.

**Hažín nad Cirochou**<sup>34</sup> (Zemplín). a) 1815 Hazinesa. b) Gróf Karol Haller nemá patronátne právo, pretože tento kostol je filiálny. c) Tento kostol bol fundovaný z milosti grófa Štefana Csákyho, sčasti klokočovského gréckokatolíckeho farára Jána Uchalevicsa, sčasti z vyzbieraných obiet a z práce farníkov obidvoch obradov a postavili ho v roku 1795 – 1796. d) Zvony vo veži sú dva. Nevie sa, kto ich dal odliat, farníci to nevedia, ale boli prenesené zo starobylého kostola gréckeho obradu. Existuje aj tretí zvonček z bývalej kaplnky latinského obradu, odliaty vďaka grófkke Zuzane Szirmayovej a grófovi Jánovi Barkóczymu, ale teraz nedávno bol s prispením veriacich obidvoch obradov preliaty. Všetky tri zvony používajú veriaci obidvoch obradov spoločne, za zvonenie taxu neplatia. e) Filiálny kostol. f) Gréckeho obradu farára z Humenného a rovnako filiálny farára latinského obradu z Humenného. g) Humenský farári obidvoch obradov. h) Pre samotnou výstavbu súčasného kostola veriaci gréckeho obradu mali na tomto mieste drevený kostol, nepochybne od vzniku bol ich; potom bol ich gréckokatolícky kostol zničený sčasti z ľahostajnosti Jána Uchalevitsa, klokočovského farára; čiastočne však milostivou pomocou Štefana Csákyho, čiastočne aj z vyzbieraných milodarov a pomocou farníkov obidvoch obradov a prácou bol od základov vymurovaný súčasný kostol. i) Spoločný. j) Tento kostol má dva oltáre, hlavný má štruktúru gréckeho obradu, bočný však latinského obradu. Je tam aj ikonostas. Všetky knihy, oblečenie a posvätné nádoby boli nepochybne zadovážené starostlivosťou gréckokatolíkov. Všetky tieto veci [knihy, oblečenie a posvätné nádoby] na bohoslužby latinského obradu na sviatok dedikácie oltára sa predtým priniesli z Humenného a zaplatila ich rodina grófa Csákyho a z jeho rozhodnutia sa uchovávali tu. k) Spoločné používanie chcel gróf Štefan Csáky a od udelenia súhlasu humenského farára gréckeho obradu Daniela Haliskovitsa postaviť bočný oltár latinského obradu

<sup>34</sup> AACass, GR, Conscriptio Ecclesiarum G. Ritus in Comitatu Zempliniensi existentium..., Districtus Homonensis, s. 1 – 2.

uplynul rok po postavení a posvätení kostola, pretože vo veci vydal rozhodnutie aj biskup. l) Farár gréckeho obradu má bohoslužby každú tretiu nedeľu a druhý feriálny deň Narodenia Krista Pána, aj v iné sviatočné dni. V latinskom obrade sa nateraz slávi len samotný sviatok dedikácie oltára. m) Mnohí gréckeho obradu.

**Lenartov**<sup>35</sup> (Šariš). a) 1814 Lenartó. b) Patronátne právo má zemepán Ján Kapy. c) Zakladateľ kostola neznámy, pravdepodobne rodiny Kapy, pretože má patronátne právo odnepamäti. d) Zvony sa používajú odnepamäti, nevie sa, kto ich odliel, používa ich spoločenstvo. e) Tento kostol je farský latinského rítu, gréckokatolíckeho filiálny. h) Kostol je spoločný obidvom obradom, pôvodne v mnohých súpisoch prechodne, postavený bol však pre latinský obrad. i) Kostol patriaci spoločenstvám obidvoch obradov. j) Ikonostas. Organ postavený. Oltáre tri, vybavené; jeden je prispôsobený pre obidvoje bohoslužby, z ostatných dvoch môže byť ktorýkoľvek prispôsobený pre ktorýkoľvek obrad. Knihy, oblečenie, nádoby, rozličné pre obidva obrady, len kalich je spoločný. k) Spoločné používanie od dlhších čias, pokladnica je však spoločná, vytváraná z obiet, je spravovaná a dišpenzovaná farárom latinského obradu, kostol sa udržiava z tejto pokladnice, mnohokrát však prispel na údržbu kostola patrón. l) Každú tretiu nedeľu slávi bohoslužby farár gréckeho obradu. m) Z počtu duší nemnohí sú gréckeho rítu.

**Lesné**<sup>36</sup> (Zemplín). a) 1815 Leszna. b) Patronátne právo má Ján Okolicsányi. c) Tento kostol bol kedysi rímskokatolícky, potom v rušných časoch zbúraný<sup>37</sup> a opravený starostlivosťou príslušníkov gréckeho obradu. d) Zvony sú dva, z ktorých menší je starobylý,<sup>38</sup> druhý bol zadovážený starostlivosťou farníkov. e) Filiálny kostol farnosti Pusté Čemerné. f) Gréckokatolíckeho obradu. g) Jedine miestny gréckeho obradu z Pustého Čemerného. h) Nepochybne od svojho vzniku. i) Nie je. m) Takmer všetci gréckokatolíci.

**Nižná Vola**<sup>39</sup> (Šariš). a) 1814 Al[so]. Volya. b) Patronátne právo má mesto Bardejov. c) Drevený kostol latinského obradu. d) Zvony latinského obradu. e) Filiálny kostol gréckeho aj latinského obradu. f) Obidva. h) Spoločný obidvoch obradov. i) Spoločne. j) Vnútorne zariadenie je latinského obradu. Oltár jeden. Kostol postavený z dreva, vo veľmi úbohom stave pred spadnutím, nevyhnutne potrebuje novú pre-

<sup>35</sup> AACass, GR, Conscriptio Ecclesiarum Graeci Ritus Catholicorum in I. Comitatu Sarosiensi Processu Szektsúensis ... 4<sup>ae</sup> 8<sup>h<sup>is</sup></sup> 1814 N<sup>o</sup> 23034 intimatae peracta, s. 2 – 3.

<sup>36</sup> AACass, GR, Conscriptio Ecclesiarum G. Ritus in Comitatu Zempliniensi existentium..., Districtus Nagy Mihalyiensis, s. 1 – 2.

<sup>37</sup> Táto informácia nebola presná, zrejme veriaci z Lesného využili tradíciu zo susedného Pustého Čemerného, kde si gréckokatolíci postavili novú cerkev na starých stredovekých základoch, aby si rímskokatolíci nenárokovali právo na ich chrám v Lesnom. Pamiatkový výskum dokázal, že kostol je stredovekým unikátom v rámci celého regiónu Zemplína.

<sup>38</sup> Išlo pravdepodobne o stredoveký zvon.

<sup>39</sup> AACass, GR, Conscriptio Ecclesiarum Graeci Ritus Catholicorum in I. Comitatu Sarosiensi Processu Szektsúensis ... 4<sup>ae</sup> 8<sup>h<sup>is</sup></sup> 1814 N<sup>o</sup> 23034 intimatae peracta, s. 14 – 15.

stavbu. Nádoby a posvätná výbava zabezpečená zo zbierok veriach gréckeho obradu. k) Drží sa tu grécky obrad, a to všetkými a od nepamäti. l) Bohoslužby gréckeho obradu v tretiu nedeľu. m) Väčšina počtu je gréckeho obradu.

**Prešov**<sup>40</sup> (Šariš). a) 1815 Eperjes. V Prešove sa nachádza vikariátny kostol, ktorý predtým patrilo konventu pátrov minoritov, po zrušení konventu bol postúpený na používanie gréckokatolíkom. Je postavený zo solídneho materiálu, bol prispôsobený latinskému rítu, dokázal pojať všetok prichádzajúci ľud. Jeho vnútorné usporiadanie, sédes<sup>41</sup> a mnohé oltáre ozdobené podľa latinského obradu zoskupil v počte tri spolu so sédesom, prostredníctvom miestodržiteľského intimátu, farský kostol latinského obradu v Prešove, ostatné boli rozmiestnené v Košickej diecéze a zvyšné dva boli ponechané v tomto kostole po námietke vikára gréckeho obradu učinenej na najvyšších miestach; nato bola vydaná kráľovská rezolúcia, rešpektujúca Kaplnku sv. Antona z fundácie Keczerovcov, počet oltárov prináležiacich tomuto kostolu môže byť získaný naspäť. Posvätná výbava tohto kostola prináležiaca gréckemu obradu podľa kráľovskej rezolúcie je honosná. V tomto kostole sa však nachádza výbava latinského obradu, prispôbena na používanie vo farskom kostole latinského obradu v Prešove, horlivo slúži na čítanie sv. omše v tomto kostole; používanie v tomto kostole kňazmi latinského obradu od času odstúpenia je slobodné tak, aby v prípade slávnostných sviatkov procesie latinského obradu boli vedené do tohto kostola. Tento kostol je podľa zaslaného rozpracovaného projektu na reguláciu farností navrhnutý ako farský a návrh bude schvaľovaný najvyššou ratifikáciou, aby bol prijatý po rozvážnom uvážení.

**Zemplénagrád**<sup>42</sup> (Zemplín) (Maďarsko). a) 1815 Agárd. b) Prvým medzi zemeľpánmi je Leleský konvent, ktorý má patronátne právo. c) Tento kostol latinského obradu je zničenou pevnosťou bez strechy a s poškodenou klenbou a storočie opustenou, v takom stave ho dostali gréckokatolíci cez jágerského biskupa v roku 1798, následne bol kostol vystavaný starostlivosťou komunity gréckeho obradu. d) Kostol má odliate zvony, zadovážené starostlivosťou komunity gréckeho obradu, ich spoločné používanie je bez taxy. e) Farský kostol. f) Gréckeho obradu. g) Miestny (gréckokatolícky) farár. h) Tento kostol je nepochybne gréckeho obradu od svojho vzniku. i) Nie je. j) Kostol je dosť vznešený, mohol by v ňom byť umiestnený oltár latinského obradu. k) Návrh zmluvy na spoločné používanie s latinským obradom bol postúpený vrchnosti. l) Farské bohoslužby v chráme konajú len gréckokatolíci. m) Počtom prevláda gréckokatolícky ľud.

<sup>40</sup> AACass, GR, sign. 568/1815, s. 1.

<sup>41</sup> „Cathedra“.

<sup>42</sup> AACass, GR, Conscriptio Ecc[le]siarum Graeci Ritus Catholicorum in Inclyto Comitatu Zempliniensi..., In Districtu Bodrogeköz, s. 1 – 2.



**Zvala**<sup>43</sup> (Zemplín) (oblasť Stariny). a) 1814 Zuella. b) Patronátne právo má Pavol Szirmay. c) Kostol postavený starostlivosťou veriacich gréckokatolíkov. d) Zvony sú dva, zadovážené nepochybne starostlivosťou gréckokatolíkov. e) Farský kostol. f) Kostol gréckokatolíckeho obradu. g) Jedine miestny gréckokatolícky farár. h) Kostol gréckeho obradu od svojho vzniku. m) Všetci sú gréckokatolíci, okrem dvoch rímskokatolíkov ustanovených na tridsiatkovej stanici.

*SUMMARY: REGISTER OF GREEK CATHOLIC PARISHES FROM THE YEARS 1814 – 1815. Hungarian king established in 1816 on the basis of the so called supreme patronial/ponsorial law a new Greek Catholic diocese in Prešov. Before this he ordered the Latin bishops to carry out a close register of all Greek Catholic parishes. In the archbishop's archive in Košice documents of this register from the regions of Abov, Šariš and Zemplín have preserved. The article introduces both the formal and contentual part of the register as well as critical evaluation. The register is illustrated in a concrete example of the chosen areas.*

---

<sup>43</sup> AACass, GR, Conscriptio Ecclesiarum G. Ritus Catholicorum in ICottu Zempliniensi..., Districtus Hosztoviczensis, s. 3 – 4.

## RECENZIE/BOOK REVIEWS

**Milan Hanuliak: Velkomoravské pohrebiská. Pochovávanie v 9.-10. storočí na území Slovenska. Nitra: AÚ SAV 2004. 391 s.**

Recenzovaná monografia je výsledkom dlhodobého výskumu Milana Hanuliaka, pracovníka Archeologického ústavu SAV. Autor sa v nej zamerá predovšetkým na výpovednú hodnotu archeologického pohrebiskového materiálu.

Hlavná textová časť publikácie okrem úvodu je rozdelená na štyri analytické časti. Prvá kapitola sa venuje pohrebiskám. M. Hanuliak sa tu zaoberá charakteristikou pohrebísk s mohylovými hrobmi, pohrebísk s plochými hrobmi, chronológiou a počiatkom ich výskytu. Okrem toho tu rozoberá jednotlivé typy pohrebísk, geografickú polohu, ich umiestnenie v teréne, rozsah, vnútornú a vonkajšiu štruktúru pohrebísk a na záver uvádza prípady pochovávania v areály sídlisk. Nasledujúca časť je venovaná jednotlivým prvkom pohrebného rítu (tvar, veľkosť, vnútorná úprava hrovej jamy, spôsob uloženia zomrelého) a špecifickým prvkom pohrebného rítu ako je hrob s viacerými pochovanými jedincami, symbolický hrob a hrob s telom koňa. V tretej kapitole autor už priamo rozoberá inventár z pohrebísk. Jednotlivé predmety sú zaradené do niekoľko kategórií (predmety dennej potreby a nástroje, zbrane a súčasti bojovníckeho výstroja, šperky, súčasti odevu, predmety kultového

charakteru). Posledná kapitola poskytuje informácie, ktoré doteraz možno zistiť z výskumu pohrebísk o sociálnych vzťahoch, charakteristike náboženských predstáv, interetnických vzťahov, demografických údajov vtedajšej spoločnosti. Dôležitou časťou monografie je súpis pohrebiskových lokalít. Autor tu uviedol 243 nálezísk. Pri každej lokalite podal základné informácie o umiestnení lokality, nálezových okolnostiach, elementoch pohrebného rítu, o základných typoch pohrebného inventára, chronologickom zaradení, typu a veľkosti pohrebiska. Na konci je priradený údaj o prameňoch k danej lokalite.

Uvedená práca poskytuje doteraz prvýkrát najkomplexnejší pohľad na stav výskumu velkomoravských pohrebísk z 9. a 10. storočia na území Slovenska. Dielo Milana Hanuliaka je určené skôr pre odborníkov ako pre bežného čitateľa. Okrem obrázkov, grafov, máp a plánov, ktoré sú umiestnené medzi textom, sa na konci práce nachádza 109 kresbových tabuliek predmetov. Monografia okrem toho obsahuje zoznam literatúry a obsiahly súhrn v nemeckom jazyku.

Peter Ivanič

**Маја Јакимовска-Тошиќ: Кирило-методиевски книжевни проекции. Скопје: Институт за македонска литература 2007, 222 стр.**

Meno macedónskej profesorky a literárnej historičky Maji Jakimovskej-

Tošić (1964) posledných desať rokov nie je v európskej mediavelistike neznáme. Doteraz publikovala v macedónčine autorské monografie *Sv. Joakim Osogovski* (1997), *Macedónska literatúra v XV. storočí* (2001) a *Originálne literárne skladby XV. storočia v Macedónsku* (2002). Tiež sa podieľala ako spoluautorka na vedeckých publikáciách *Skriptorské centrá v stredovekej Macedónii v 9. – 18. storočí* (1997), *Stredoveké žánre v starej macedónskej literatúre* (2000) a *Tvorcovia macedónskej stredovekej literatúry* (2004). Jej štúdie prednesené v anglickom jazyku boli doteraz čiastočne dostupné aj slovenským odborníkom zameraným na cyrilo-metodskú problematiku, pretože autorka sa osobne zúčastnila na vedeckých konferenciách *Duchovné, intelektuálne a politické pozadie cyrilo-metodskej misie pred jej príchodom na Velkú Moravu* (2007) a *Význam kultúrneho dedičstva sv. Cyrila a Metoda pre Európu* (2008). Boli to vedecké podujatia, ktoré usporiadal Ústav pre výskum kultúrneho dedičstva Konštantína a Metoda pri Filozofickej fakulte UKF v Nitre. Krátke štúdie Maja Jakimovskej - Tošić boli neskôr aj uverejnené vo vedeckých zborníkoch, ktoré pripravili a vydali pracovníci uvedeného nitrianskeho ústavu.

Predkladanú monografiu *Кирило-методиевски книжевни проекции* (*Cyrilo-metodské literárne projekcie*) autorka rozdelila do troch častí: Kanonizácia slovanských svätcov a cirkevná organizácia v Macedónsku, Kultúry kresťanských a slovanských svätcov v macedónskej literárnej tradícii a Literárne for-

my macedónskej literatúry v 15. storočí. Každá časť obsahuje niekoľko vedeckých článkov, ktoré končia dlhším anglickým resumé. State svedčia o tom, že problematika duchovno-osvieteneckej aktivity sv. Cyrila a Metoda, ich žiakov (najmä sv. Klimenta a Nauma Ochridského), ako aj ich pokračovateľov, mala na macedónskom území svoj význam vo vzťahu ku kultúrno-historickej afirmácii samotného duchovného života v tejto starobylej južnoslovenskej krajine. V neustálom boji Východu a Západu o historický primát nad duchovným a politickým vplyvom v balkánskych priestoroch, prejavujúcom sa ešte z ranokresťanských čias až podnes, bolo dielo sv. Cyrila a Metoda chápané ako zmieriteľné spojenie a spoločný bod na odstránenie protikladných záujmov. Preto nie je náhoda, že solúnski bratia boli Vatikánom vyhlásení na konci 20. storočia za spolupatrónov Európy. Týmto krokom pápež Ján Pavol II. upozornil, že ich dielo má prispieť na zjednotenie európskych národov. V ich činnosti sa navyše podľa autorky odzrkadľuje aj základ pre kontinuitu nášho budúceho civilizačného rozvoja.

Maja Jakimovska-Tošić nás v najnovšej monografii presvedča aj o tom, že dnes sú stále aktuálne vedecké výskumy cyrilo-metodskej problematiky: z jednej strany preto, že ich apoštolské dielo i dielo ich pokračovateľov predstavuje štedrý zdroj pre nové interpretácie, z druhej strany sa v interpretáciách málopočetných originálnych prameňov nachádzajú významné rozdiely a odlišné

názory medzi interpretmi, čo, samozrejme, otvára záujem aj o nové výskumy a prehodnotenie doteraz existujúcich téz. Autorka rozširuje pohľad na túto problematiku z niekoľkých tematických aspektov. V prvej tematickej časti tejto knihy zaraďuje texty o cirkevnej kanonizácii v Macedónsku a kanonizácii slovanských svätcov, ďalej o dlhej hagiografii sv. Klimenta Ochridského od Theophilakta v byzantsko-pravoslávnom a v rímskokatolíckom literárnom prostredí, o duchovno-osvieteneckej činnosti sv. Nauma Ochridského a začiatkoch cirkevnej organizácie v Macedónsku. Druhá časť monografie je zameraná na texty o všetkresťanských svätoch, ktorých oslavujú Balkánci, resp. o svätoch, ktorí zjednocujú balkánsku predstavu o svete (na príklade sv. Dimitria Solunského); potom o prvej etape pôsobnosti sv. Cyrila (Konštantína) Filozofa; o úcte kultu sv. Joakima Osogovského a o kulte sv. Prohora Pčinského a jeho odraze v rukopisnej tradícii v Macedónsku. Posledná, tretia časť v knihe poskytuje čitateľovi krátke štúdie o literárnom modeli macedónskej literatúry 15. storočia; o stredovekej preloženej literatúre a macedónskej literárnej tradícii v 15. storočí; o preklade starých rukopisov v južnoslovanskej a v ruskej literárnej tradícii, o macedónskych evanjeliových textoch v 15. storočí, ďalej o originálnych „oratoricko-prózných“ skladbách v domácej literárnej tradícii z 15. storočia; o panegyrických zborníkoch v macedónskej literatúre 15. storočia; o prítomnosti byzantskej patristickej

myšlienky (s osobitným dôrazom na 15. storočie) i o právnicko-kanonických textoch v macedónskej literárnej tradícii 15. storočia.

Celkový úspešný záver z riešenia týchto otázok v štúdiách literárnej historičky a bádatelky Maji Jakimovskej-Tošić zdôrazňuje aj fakt, že všetky tieto spracované témy, úzko súvisiace s cyrilo-metodskou problematikou, sú stále dôležité aj vo všeobecnom slavistickom kontexte a majú nesporný priamy vplyv v procese upevňovania tradície, kultúrneho dedičstva a identity slovanských národov.

Zvonko Taneski

***Кирило-Методиевски студии, книга 17 (Проблеми на Кирило-Методиевото дело и на българската култура през 9-10 век). София: Българска академия на науките – Кирило-Методиевски научен център 2007, 852 стр.***

Predkladaná rozsiahla publikácia obsahuje 68 vedeckých článkov, ktoré boli prezentované na medzinárodnej akademickej konferencii s názvom *Aktivita sv. Cyrila a Metoda a bulharská kultúra v 9. – 10. storočí*. Konferencia sa uskutočnila v dňoch 28. septembra až 2. októbra 2005 a organizovalo ju Cyrilo-metodské výskumné centrum Bulharskej akadémie vied v Sofii. Samotná konferencia bola venovaná 1120. výročiu úmrtia sv. Metoda ako aj 25. výročiu založenia Cyrilo-metodského výskumného cen-

tra Bulharskej akadémie vied v Sofii. Štúdie, uverejnené neskôr aj v zborníkovej podobe, analyzujú problematiku cyrilo-metodského dedičstva z rôznych aspektov. Špeciálnu pozornosť však autori venujú slovanským, gréckym a latinským zdrojom týkajúcich sa cyrilo-metodskej problematike, potom včasným slovanským pamiatkam napísaným v hlaholike a cyrilike, prekladom a rozšíreniu Biblie v slovanskom svete, napokon aj cyrilo-metodským tradíciám v bulharskej písanej kultúre v dlhom období od 9. až po 20. storočie a ich reflexiám v západnej, strednej a juhovýchodnej Európe. Články v tejto knihe napísali predovšetkým špecialisti z rôznych vedeckých odborov (lingvisti, literárni vedci, historici, kulturológovia, bibliografi a pod). Výnimočne sa medzi príspevkami objavujú prvky národného privlastňovania si cyrilo-metodského diela a nejednoznačnej objektivity (napríklad stotožňovanie termínu *starosloviensky*, používaného vo svetovej slavistike, s termínom *starobulharský*).

O širokom zámere publikácie *Проблеми на Кирило-Методиевото дело и на българската култура през 9-10 век* (*Problémy cyrilo-metodského diela a bulharskej kultúry v 9. – 10. storočí*) svedčí aj fakt, že autori, ktorí vystúpili na uvedenej konferencii, pochádzajú z 19 krajín sveta (Rakúsko, Belgicko, Bulharsko, Veľká Británia, Nemecko, Grécko, Izrael, Španielsko, Taliansko, Macedónsko, Nórsko, Poľsko, Maďarsko, Rusko, Spojené štáty americké, Slovensko, Srbsko, Čierna Hora, Čes-

ko). Kniha sa začína úvodom Svetliny Nikolovej, riaditeľky bulharského cyrilo-metodského výskumného centra, po ktorom nasleduje štúdia maďarského vedca Imre Totha o Cyrilovi a Metodovi v Panónii. Svojou odbornou povahou a erudovanosťou sa vyčleňuje štúdia Georga Popova o problémoch a úlohách cyrilo-metodského hymnografického dedičstva a na tú istú bádateľskú problematiku je orientovaný aj článok ruského vedca Evgenia Vereštagina, ktorý je publikovaný v ruskom jazyku. V bulharskom jazyku je prezentovaná štúdia slovenského autora Jozefa Benevského, pracovníka Slovenského národného literárneho múzea v Martine, ktorá pojednáva o cyrilo-metodských tradíciách na Slovensku. Slovenská bádatelka Emília Blahová píše o lexike *Slovanského apoštola*, jej text je tiež predložený v bulharskej jazykovej podobe. Lexikálny aspekt rieši aj štúdia Angela Davidova, ktorá skúma určité lexikálne osobitosti kníh tzv. *minej*, využívaných v bohoslužbe pravoslávnej cirkvi za mesiac február, ktoré sa nachádzajú v ruskej národnej knižnici v Sankt Peterburgu. Boriána Velčeva, jedna z redaktoriek publikácie, sa pozastavuje nad hlaholským korpusom a jeho abecedárom, ktoré vznikli do 12. storočia. Valentin Vulchanov, pôsobiaci v Nórsku, analyzuje hagiografické prvky v štruktúre *Života Konštantína*. Svetlana Valová z Ruska sa zastavuje nad pamiatkami chorvátskeho hlaholského písma a približuje ich význam v Európe a Amerike. Bulharská bibliografka Neli Gančeva píše o štruk-



túre a o základoch cyrilo-metodskej bibliografie v elektronickej forme, ktorá bola pripravená pred niekoľkými rokmi v Bulharskej akadémii vied v Sofii. Ďalej treba spomenúť štúdiu o cyrilo-metodskej problematike v bulharskej emigrantskej periodickej tlači v Severnej Amerike v prvej polovici 20. storočia. Jej autorkou je Veselka Želazkova. Príspevok o diele sv. Cyrila a Metoda, ich žiakov a pokračovateľov v Bulharsku cez prizmu ochridských archibiskupov z 11. a 12. storočia podáva bulharský historik Ilija Iliev. O sedmopočetníkoch a sv. Jánovi Exarchovi z Ríma, ich význame pre Bulharsko a Dalmáciu píše Trendafil Krastanov. Bulharská vedkyňa Tania Laleva z madridskej univerzity Complutense interpretuje dielo sv. Cyrila a Metoda v kontexte stredovekej Európy, kým bulharský vedec Aleksandar Naumov z benátskej univerzity Ca Foscari skúma fenomén obradom ruskej pravoslávnej bohoslužby, venovaným slovanským apoštolom a učiteľom sv. Cyrilovi a Metodovi. Liliana Mavrodinova podáva ucelený obraz o stredovekých maľbách v Bulharsku. Historička Bistra Nikolova píše o kláštorňoch školách v období medzi 9. a 10. storočím podľa záznamov z bulharskej Ravni. O nových aspektoch svätých sedmopočetníkov v gréckej tradícii píše Konstantinos Nihoritis z univerzity v gréckej Florine. O diele slovanského prvoučiteľa Metoda je príspevok krakovského vedca Jirža Ruseka a o hymnografických knihách, preložených žiakmi solúnskych bratov, v srbskej literárnej tradícii 13. – 14.

storočia nás informuje text Radoslavy Stankovej. Jeden z významnejších textov v závere zborníka je článok „Od heretika k svätcovi – evolúcia Metodovho obrazu v západnej tradícii“, ktorého autori sú bulharskí vedci pôsobiaci v Taliansku – Krasimir Stanchev z univerzity v Ríme a Anna Vlaevska–Stancheva z univerzity v Pise. Problematike kultu sv. Cyrila v období rokov 886 – 893 je venovaný príspevok Elene Statavej. Poľský vedec z Jagellonskej univerzity v Krakove Ján Stradomski píše o svätých bratoch Cyrilovi a Metodovi v katolíckej a pravoslávnej polemickej literatúre v Poľsku v 16. – 18. storočí, jeho text je publikovaný v bulharčine. Bulharská výskumná pracovníčka zo sofijскеj univerzity Iskra Hristova–Šomova rozoberá grécke verzie *Knihy o Jóbovi* a jej slovanské preklady. Publikáciu uzatvárajú príspevky českého vedca Vacláva Čermaka zo Slovanského ústavu Českej akadémie vied a nemeckej bádateľky Evy Schultz–Flügel z Inštitútu Vetus Latina pri univerzite v Tübingene.

Bulharská publikácia *Problémy cyrilo-metodského diela a bulharskej kultúry v 9. – 10. storočí* si kladie za cieľ evokovať väčší záujem o skúmaný fenomén nielen medzi špecialistami z rôznych krajín, ale taktiež medzi čitateľmi zo širšej verejnosti, ktorí sa chcú oboznámiť, resp. prehĺbiť a obohatiť svoje vedomosti a znalosti o rozličných pohľadoch, názoroch a prístupoch súvisiacich s cyrilo-metodskou kultúrnou problematikou a jej významom pre Európu.

Zvonko Taneski

*Glagoljica i hrvatski glagolizam* (Zborník). Red.: Marija – Ana Dürriegl, Milan Mihajljević, Franjo Velčić. Zagreb – Krk: Staroslovenski institut – Krčka biskupija, 2004, 736 s.

Predkladaný zborník vedeckých prác *Glagoljica i hrvatski glagolizam* (*Hlaholika a chorvátsky hlaholizmus*) predstavuje vynikajúci publikovaný výsledok medzinárodnej konferencie, ktorá sa uskutočnila v roku 2002 v Chorvátsku na počesť 100. výročia založenia Staroslovenskej akadémie na jadranskom ostrove Krk, otvorenej vďaka iniciatíve a s podporou krčského biskupa dr. Antuna Mahnića. Cieľom inštitúcie bolo pokračovať v hlaholskej liturgii, skúmať staré hlaholské texty a vydávať hlaholské liturgické knihy. Akadémia tlačila v biskupskej tlačiarňi (Kurykta) a uverejňovala svoje tlačoviny, medzi ktorými zaujíma centrálné postavenie séria *Analecta Sacrae Scripturae ex antiquioribus codicibus glagoliticis* v ôsmich zväzkoch. Jej zámerom bolo rekonštruovať chorvátsko-cirkevno-slovanský text Biblie na základe najstarších chorvátsko-hlaholských rukopisov. Okrem tejto série akadémia vydala ešte 15 kníh rozličného formátu, čím zohrala významnú úlohu v zachovaní chorvátskej národnej identity v tomto regióne. Aktivity staroslovenskej akadémie boli oslabené v období prvej svetovej vojny, činnosť ustanovizne bola utlmená po smrti jej zakladateľa biskupa Mahnića. V roku 1928 bola akadémia pripojená ku Chorvátskej bohosloveckej akadémii (dnes Katolícka bohoslovecká fakulta)

ako jej staroslovenske oddelenie, ktoré viedol mons. Svetozar Ritig. Akadémia sa obrodila po druhej svetovej vojne, keď v roku 1948 dr. Ritig zoskupil okolo nej známych chorvátskych jazykovedcov Josipa Hamma, Petra Skoka a Vjekoslava Štefanića. Rozhodnutím vlády Národnej chorvátskej republiky v roku 1952 bola transformovaná do Staroslovenskeho inštitútu v Záhrebe, ktorý získal vďaka vlastnej výskumnej práci rešpekt v celom svete a stal sa centrálnou inštitúciou pre výskum chorvátskeho hlaholizmu a staro-cirkevno-slovanského jazyka. Okrem založenia akadémie sa teda pripomínalo tiež 50. výročie existencie popredného záhrebského inštitútu.

V zborníku *Hlaholika a chorvátsky hlaholizmus* sú publikované (ako uvádzajú na úvod redaktori) rozšírené verzie takmer všetkých referátov, ktoré odzneli na sympóziu o hlaholizme. Vo všeobecnosti analyzujú činnosť staroslovenskej akadémie a staroslovenskeho inštitútu z hľadiska paleografie, textológie, literárnej histórie, jazykovedy, hlaholského spevu a v konečnom dôsledku i interkultúrnych interferencií. Prvá štúdia v zborníku má názov *Výskum chorvátskeho hlaholizmu v rámci celkovej kroatistiky* od Radoslava Katičića. Autor v nej podáva jazykovo-literárny a kultúrno-historický obraz chorvátskeho hlaholizmu, ktorý sa tradične chápe ako bádateľská oblasť pre celú domácu filológiu. Potom nasledujú prierezové texty Antona Bozanića, Anice Nazorovej, Franja Velčića a Ivana Kosića o staroslovenskej akadémii na Krku v programoch biskupa Antuna Mahnića;

o vydavateľskej činnosti staroslovien-  
skeho inštitútu v Záhrebe; o rukopisnej  
pozostalosti staroslovienskej akadémie  
(v deviatich fascikloch), ktorá je za-  
chovaná na Krku, resp. o hlaholských  
rukopisoch v národnej a univerzitnej  
knížnici v Záhrebe, ktoré sú usporiadané  
do 61 signatúr. Medzi týmito rukopismi,  
ktorých rozbor poskytol Ivan Kosić, sa  
nachádza aj mnoho úryvkov a prepisov,  
ktoré pochádzajú najmä z pozostalosti  
popredného slavistu Vatroslava Jagića  
(v rámci nej existuje aj pozostalosť Ja-  
gićovho učiteľa Franca Miklošiča). Treba  
ďalej vyzdvihnúť štúdiu rakúskeho vedca  
Johanesa Reinharta, ktorý analyzuje  
vedecký opus bádateľky chorvátskeho  
staroslovienskeho dedičstva Biserky  
Grabarovej, ako aj text Vida Lučića,  
ktorý popisuje zásluhy Josipa Leonarda  
Tandarića pri výskumoch fenoménu  
„glagoljaštva“. Štúdiu v českom jazyku  
od Zoe Hauptovej z Prahy predstavuje  
systematický pohľad na dielo Josefa  
Dobrovského a jeho vzťah ku hlaholike.  
Dobrovského názor o prioritě cyrilského  
písma bol ovplyvnený tým, že poznal  
iba novšie chorvátsko-hlaholské ru-  
kopisy a tlač, pokiaľ starú („okružlu“)   
hlaholiku nepoznal vôbec, preto právom  
považoval chorvátsku hranatú hlaholiku  
za neskoršie písmo, ktoré vzniklo v 13.  
storočí. (Neskôr uvažoval o jej pôvode  
už v 11. storočí.) Podľa neho vytvorili  
Dalmatínci slovanskú liturgiu taktiež  
v 13. storočí. Vo svojej dobe bol preto  
podľa Hauptovej Dobrovský najlepším  
znalcom chorvátsko-hlaholských ru-  
kopisov. (Za zmienku stojí aj skutočnosť, že

česká autorka Zoe Hauptová publikovala  
v tomto vedecko-metodickom duchu aj  
štúdiu *P. J. Šafařík a hlaholice* v chor-  
vátskom akademickom časopise *Slovo*  
(č. 56-57, 2006-2007, Záhreb 2008, s.  
197-208), ktorý taktiež vydáva Staroslo-  
viensky inštitút v Záhrebe. Zdôrazňuje  
fakt, že P. J. Šafařík sa začal intenzívne  
venovať starosloviencine až po svojom  
príchode do Nového Sadu. Zo začiatku  
prijal Dobrovského názor o prioritě cy-  
riliky, hoci hlaholiku považoval za staršiu  
než Dobrovský. Zvláštne problémy mu  
spôsobovala chorvátska hlaholika, ktorú  
v istom období považoval dokonca za  
staršiu ako okružlu hlaholiku. Tento  
problém dokázal správne posúdiť až po  
nájdení Pražských zlomkov. Tak dospel  
k názoru, že hlaholiku vytvoril Konštan-  
tín – Cyril v 9. storočí. Toto okružle  
písmo bolo prijaté v Chorvátsku, kde sa  
však neskôr vyvinulo do podoby hranatej  
hlaholiky.)

Záhrebsky autor Ivan Bakmaz na  
základe bibliografického spracovania  
korpusu 23 chorvátsko-hlaholských  
breviárov presvedčivo poukazuje, v akej  
miere sú v jednotlivých breviároch  
prítomné niektoré odkazy z biblických  
textov. Pražsky vedec Václav Čermák  
vo svojom článku zhrnuje výsledky  
svojich predchádzajúcich výskumov  
starozákonných textov v chorvátsko-  
hlaholských pamiatkach a dopĺňa ich  
o nové poznatky, získané textologickým  
rozborom knihy *Príslovia*. Jagoda Jurić-  
Kapel z Viedne prezentuje textové roz-  
diely v chorvátsko-hlaholských prepis-  
och Apokalypsy, ktoré sa prekvapujúco

zdajú byť väčšie ako variantné diferencie v iných liturgických knihách. Autorka tu dochádza k záveru, že okrem bežného členenia na staršiu – krčko-istarskú i mladšiu – zadarско-krbavskú skupinu je možné podľa výskytu latinských i gréckych vplyvov vyčleniť aj podskupiny. Napokon, veď aj text Apokalypsy potvrdzuje prepojenie *Breviáru Vida Omišljanina* s *Bosnianským kódexom*. O dielach apoštola Ivana (*Acta Iohannis*) v chorvátskej stredovekej hlaholskej literatúre nás informuje v obsiahlej štúdiu vedkyňa Ivanka Petrović. Tieto diela sú v chorvátsko-hlaholskej literatúre potvrdené od 13. do 16. storočia. Petra Stankovska zo slovinskej Lublány v svojom texte, napísanom v češtine, rieši problematiku techniky chorvátsko-hlaholského prekladu homílií. V jej článku sú analyzované materiály z viac než sto súvislých homilijných textov, preložených z latinčiny. Hodnotená je úroveň znalostí latinskej slovnej zásoby, ako aj dôvody, prečo sa v preklade vyskytuje množstvo voľných, nepresných a miestami chybných preložených výrazov. Veľmi stručne sa tiež hodnotí výskyt niektorých synonym a pravidiel ich šírenia. Ďalším nosným bodom jej štúdie je aj pozorovanie prekladov latinských syntaktických väzieb akuzatívu (resp. nominatívu) s infinitívom a absolútnym ablatívom s cieľom posúdiť, do akej miery a z akých dôvodov sa odkláňa spôsob ich tlmočenia zo staroslovienskeho úzu.

O fraňevačských svätcoch z 13. – 14. storočia v chorvátsko-hlaholských kalendároch píše domáci autor Petar Ba-

šić. Najprv vysvetľuje, že kalendár patrí medzi špecifické časti misálov a breviárov. Fraňevci prijali liturgiu rímskeho dvora, čím podstatne prispeli k jej šíreniu, a to najmä prostredníctvom kníh. Problematiku vzniku a rozvoja hlaholiky na chorvátskom území do roku 1248 rozoberá Mile Bogović. Autor najprv uvádza niektoré slabé stránky „cyrilometodských“ teórií o vzniku hlaholiky. Ďalej zdôrazňuje, že hlaholika a staroslovienska bohoslužba v Chorvátsku majú byzantské korene, ale pod vplyvom historických okolností prechádzali pod západný cirkevný a štátny vplyv, čo bolo pre ich vývin rozhodujúce. Hlaholské nápisy z oblasti Slavónie sú témou príspevku autorov Milana Pauna a Matea Žagara, ktorí novoobjavené epigrafy porovnávajú s dovtedajšími záznamami hlaholského písomníctva v severnom Chorvátsku. Poľský vedec Leszek Moszyński, pochádzajúci z Gdańska, sa pozastavuje nad duchovným dedičstvom krakovského glagolitizmu v stredovekom Poľsku. Nasleduje ešte niekoľko štúdií v nemeckom jazyku o pôvode a jazykovo-historických charakteristikách hlaholiky. Z nich možno odporučiť článok s názvom *Paleografické otázky periodizácie a klasifikácie hlaholiky*, ktorého autorkou je Barbara Lomagistro z Urbinoho. Pisateľka v ňom rozlišuje niekoľko etáp rozvoja hlaholského písma: 1. začiatok hlaholiky ako majuskulné kaligrafické písmo na Morave, 2. šírenie štandardizovaného písma, ktoré umožňuje začiatok knihovníckeho písma bežne používaného v každodennom živote, 3. transformácia tohto kni-

hovníckeho písma v skriptóriách na graficky kultivované písmo, 4. konkurencia hlaholiky a druhého písma – cyriliky, po ktorej nastáva vnútorná kríza hlaholiky (zároveň prispela k jej ďalšej evolúcii), 5. formovanie „hranatej“ hlaholiky, t. j. majuskulného písma, ktoré sa nepoužíva len v podobe kultivovaného knihovníckeho písomníctva (knihovnícky kánon), ale už aj v každodennom živote.

Posledná časť zborníka obsahuje štúdiu Marice Čunčícovej o správnej a nerovnakej výške slov v Kyjevských listoch, pokiaľ príspevok Dragice Malićovej rozpráva o skrytých spojeniach medzi chorvátskym stredovekým hlaholským, cyrilským a latinským písmom. Autorka Helena Bauerová z Olomouca ponúka klasifikáciu lexiky chorvátsko-hlaholských textov. Na základe komparácie vybraných lexikálnych variantov textov *Malých prorokov* podľa sedemnástich chorvátsko-hlaholských breviárnych opisov prekladu gréckej a latinskej predlohy si autorka všíma niektoré špecifiká pri klasifikovaní slovného fondu chorvátsko-hlaholských textov, poukazujúc na mimoriadny význam chorvátsko-hlaholského písomníctva nielen pre paleoslavistiku. Moravizmami v chorvátsko-hlaholských textoch sa zaoberá Marinka Šimić. Milan Mihaljević vo svojej štúdii opisuje deklinacistickú štruktúru fragmentov z tzv. prechodného obdobia chorvátskeho hlaholizmu, t. j. od konca 11. až po začiatok 14. storočia. Túto štruktúru autor porovnáva so situáciou v kanonických staro-cirkevnoslovan-ských kódexoch a so starochorvátskou

(čakavskou) štruktúrou, aby mohol rozpoznať zmeny v ojedinelých gramatických kategóriách. Zborník sa uzatvára štúdiami záhrebských výskumníkov Antonije Zaradijaovej–Kišovej a Jerka Bežića. Antonija Zaradija–Kiš zdôrazňuje význam ostrova Krk ako stredovekého strediska viery s osobitným martinským kultom, ktorý sa tam rozvíjal takmer od jeho najranejších začiatkov (v súčasnosti je už ledva viditeľný). Tento kult tu udržiaval benediktínsky rád. V paleoslavistických výskumoch predstavuje Krk jeden z najdôležitejších segmentov bohatého chorvátskeho benediktínskeho dedičstva, ktorý sa dá rozoznávať v sakrálnej architektúre, hagiotopografii, hagiotoponýmii a v písaných dielach glagoljašov, slavonských intelektuálov, zakladateľov chorvátsko-hlaholského literárneho korpusu, ktorý svedčí o začiatkoch písomníctva a tradičnej kultúre Chorvátov. Jerko Bežić vo svojom texte ponúka celkový prehľad používania živého chorvátskeho jazyka v bohoslužbe zadarského arcibiskupstva v 16. až 20. storočí.

Zborník obsahuje až 58 vedeckých príspevkov. Treba oceniť, že je okrem domácich expertov recenzovaný aj tromi zahraničnými odborníkmi (Marcello Garzaniti z Talianska, Georg Holzer a Johannes Reinhart z Rakúska). Tento pozoruhodný zborník venovaný hlaholike a chorvátskemu hlaholizmu považujeme za skvelú, objektívnym spôsobom podanú syntézu názorov a faktov o skúmanej problematike.

Zvonko Taneski



## SPRÁVY/CHRONICLE

### VÝSKUMNÝ POBYT V RIVNOM NA UKRAJINE

V januári 2009 uskutočnil PhDr. Martin Hetényi, PhD. z Ústavu pre výskum kultúrneho dedičstva Konštantína a Metoda FF UKF v Nitre zahraničný výskumný pobyt na Rivnenskom inštitúte slavistických štúdií Kyjevskej slavistickej univerzity (ďalej RIS).

Účastník pobytu mal v Rivnom možnosť študovať potrebnú literatúru a uskutočniť výskum písomných prameňov v oblastnej knižnici a univerzitnej knižnici. Pre potreby výskumu boli zakúpené hodnotné publikácie v tamojších kníhkupectvách. Skopírované, zakúpené i darované publikácie sú dnes súčasťou dokumentačného centra Ústavu pre výskum kultúrneho dedičstva Konštantína a Metoda v Nitre, kde sa s nimi môže oboznámiť čitateľská verejnosť.

Martin Hetényi, ktorý v súčasnosti vedie Ústav pre výskum kultúrneho dedičstva Konštantína a Metoda, absolvoval rokovania s rektorom univerzity prof. Ruslanom Michailovičom Postolovským, CSc. a výkonnou riaditeľkou RIS doc. Ľudmilou Olexandrivnou Šeljuk. Inšpiratívne bolo aj stretnutie s dekanom Fakulty medzinárodných vzťahov RIS prof. Valerijom Albertovičom Černým, uznávaným historikom, ktorý sa špecializuje na dejiny slovanských národov. Rokovania mali charakter výmeny publikácií i informácií o pracoviskách, o možnostiach vzájomnej spolupráce na grantových úlohách a projektoch. Slovenský hosť pozval dotýčnych predstaviteľov, ako aj ich spolupracovníkov na medzinárodné vedecké podujatia, ktoré bude organizovať jeho pracovisko.

Vyhliadky na ďalšiu spoluprácu sú perspektívne aj vzhľadom na družobný pomer univerzít v Nitre a v Rivnom. Pri pobyte sa načrtla aj príležitosť nadväzovať nové pracovné kontakty a pokračovať vo výskume najmä vo vedeckovýskumných a pedagogických strediskách v Kyjeve a Lvove. Zástupcovia rivnenskej univerzity ponúkli možnosť navštíviť pri ďalších pobytoch neďaleké významné Ostrohské múzeum, kde sa okrem iných nachádza Evanjeliár Fedorova známy tiež ako Ostrohská biblia. Tento unikátny materiál, vytlačený v Ostrohskej tlačiarňi v roku 1581, predstavuje najznámejšiu polygrafickú prácu Ivana Fedorova, zakladateľa kníhtlače na Ukrajine. Jej jedinečnosť spočíva v skutočnosti, že ide o prvé úplné vydanie biblie v staroukrajinskom jazyku, ktoré obsahuje cirkevnoslovanské a grécke kanonizované biblické texty z kláštorov celého pravoslávneho Východu, ako i text chýrnej biblie, ktorého tvorcom bol arcibiskup Genadij (Genadijova biblia 1488 – 1489).

Svoj pobyt využil Martin Hetényi na propagáciu Slovenska, Nitry a Univerzity Konštantína Filozofa. Záujem predstaviteľov ukrajinskej univerzity o svojho hosťa

vyvrcholil v sprostredkovaní vystúpenia v rozhlase. Náš vedecký pracovník poskytol plánované interview, ktoré sa nahrávalo a vysielalo v Rivnenskom štátnom rozhlase. Rozhovor sa týkal predovšetkým cieľov výskumného pobytu, predstavenia Slovenskej republiky ako člena Európskej únie i spolupráce Slovenska a Ukrajiny.

*Martin Hetényi*

## SLÁVNOSTNÁ PRIPOMIENKA OSOBNOSTI KONŠTANTÍNA FILOZOFA A PREZENTÁCIA PUBLIKÁCIÍ

Prezentácia publikácií Pracovníci Ústavu pre výskum kultúrneho dedičstva Konštantína a Metoda pri Filozofickej fakulte UKF v Nitre usporiadali dňa 10. februára 2008 v Sieni Konštantína Filozofa prezentáciu vedeckého zborníka *Význam kultúrneho dedičstva sv. Cyrila a Metoda pre Európu* a prvého čísla časopisu *Konštantínove listy*. Podujatie sa konalo pri príležitosti 1140. výročia úmrtia veľkého mysliteľa, meno ktorého hrdo nesie nitrianska alma mater.

Slávnostné stretnutie za účasti predstaviteľov Nitrianskeho samosprávneho kraja, mesta Nitra, Biskupského úradu v Nitre, významných inštitúcií, zahraničných hostí, priaznivcov a priateľov ústavu i študentov viedol jeho riaditeľ PhDr. Martin Hetényi, PhD. Účastníkov podujatia pozdravili **prof. RNDr. Mária Bauerová, PhD.**, prorektorka UKF v Nitre, PhDr. Ján Vančo, PhD., podpredseda Nitrianskeho samosprávneho kraja, **PhDr. Roman Trošok, CSc.**, prodekan FF UKF v Nitre, ako i zástupca Biskupského úradu a zároveň emeritný rektor UKF v Nitre prof. PhDr. Peter Liba, DrSc. Prezentované publikácie bližšie predstavil ich recenzent prof. PhDr. Jozef Vladár, DrSc., pracovník Katedry muzeológie FF UKF v Nitre. Príspevok o Konštantínovi Filozofovi predniesol prof. RNDr. Jozef Michalov, DrSc., pracovník ústavu. V závere PhDr. Peter Ivanič, PhD., pracovník ústavu, priblížil rozmanitú činnosť svojho pracoviska a poďakoval prítomným za podporu. Stretnutie plnohodnotne obohatilo vystúpenie akordeonistov Mgr. Anny Fintovej, Aniko Szeleckej a Andreja Pleštinského z Katedry hudby PF UKF v Nitre. V ich podaní zazneli hudobné kreácie od skladateľov Erika Satieho, Vladimíra Zolotarjova a Astora Piazzollu. Po oficiálnej časti programu nasledovala plodná diskusia pri čaši vína, ktorá priniesla ďalšie inšpiratívne myšlienky smerujúce najmä k organizačnej stránke budovania tohto jedinečného vedeckovýskumného a dokumentačného pracoviska.

Konštantín–Cyril spolu so svojim bratom Metodom podnikol do našich končín misiu, ktorá zanechala hlboké stopy v dejinách mnohých národov. Práve o tomto dedičstve a v duchu hesla „*Nasledujeme ho, lebo mu veríme, veríme mu, lebo ho pozná-*

me!“ hovoria dve predložené publikácie. Čitatelia sa v nich môžu dočítať napríklad o politickej a duchovnej situácii v Európe pred príchodom byzantskej misie, o ich práci, o vyhnaní učeníkov sv. Cyrila a Metoda z Veľkej Moravy a kontinuite ich diela v rôznych zemepisných šírkach. Prvýkrát sa tu známy slovenský archeológ Titus Kolník venuje analýze výnimočného nálezu z Rusoviec – najstaršieho kamenného kríža na Slovensku. Viaceré state sumarizujú rôznorodý vývoj literárnej spisby o solúnskych bratoch. Autori príspevkov nielen zo Slovenska, ale i z Čiech, Bulharska, Macedónska, Poľska a Srbska jasne dokázali opodstatnenosť pertraktovania cyrilo-metodskej misie.

Slovanskí apoštoli nám zanechali bohatstvo. Bohatstvo ducha. Urobme všetko pre to, aby sme ho neustále spoznávali a čestne v ňom pokračovali.

*Martin Hetényi, Peter Ivanič, Zvonko Taneski*

## **ÚSTAV PRE VÝSKUM KULTÚRNEHO DEDIČSTVA KONŠTANTÍNA A METODA NA VÝSTAVE „KRIŽOVATKY EURÓPY“**

Dňa 9. mája 2009, v rámci Dňa otvorených dverí, sa vo Výbore regiónov Európskej komisie v Bruseli konala výstava fotografií, umeleckých diel a dobových artefaktov pod názvom „Križovatky Európy“. Podujatie bolo poňaté ako príspevok Zlínskeho kraja k Európskemu roku kreativity a dialógu medzi kultúrami. Jeho obsahovou náplňou sa stali cezhraničné dimenzie dvoch miest, ktorých odrazom bolo najmä prepojenie v histórii a kultúrnom bohatstve. Moravský Velehrad a slovenská Nitra boli už v 9. storočí politicko-správnymi centrami Veľkomoravskej ríše a kolískami kultúry. V tej dobe krajina hostila misionárov Cyrila a Metoda, ktorí tu položili základy slovenského písomníctva. Dnes sú obe miesta križovatkou ľudí, inštitúcií a organizácií, ktorí sa tu stretávajú a diskutujú o nových výzvach spoločnosti.

Usporiadateľom – Zlínskemu kraju v spolupráci s Nitrianskym samosprávnym krajom, sa na akcii, ktorej sa zúčastnili tisícky návštevníkov, podarilo akcentovanie momentu väzby dejín s prítomnosťou. Je potešiteľné, že v rámci podujatia prezentoval kultúrne dedičstvo spojené s pôsobením sv. Cyrila a Metoda na území Veľkej Moravy Ústav pre výskum kultúrneho dedičstva Konštantína a Metoda FF UKF v Nitre – pracovníci zo svojho dokumentačného centra poskytli na ukážku publikácie, umelecké predmety (kolekcie medailí a pohľadníc) a na požiadanie hlavných organizátorov zhotovili špeciálnu mapu s cestami sv. Cyrila a Metoda a s rozšírením ich dedičstva. Historické súvislosti potom vysvetlili výskumníci z ústavu priamo na výstave. PhDr. Martin Hetényi, PhD., PhDr. Peter Ivanič, PhD. a PhDr. Zvonko Taneski,

PhD. mali počas krátkeho pobytu v centre Európskej únie možnosť zhliaďnúť výstavy vo viacerých múzeách a zaoberať tamojšiu knižnú produkciu zameranú na stredoveké dejiny Európy (predovšetkým na históriu Byzancie).

*Martin Hetényi*

## **NÁVŠTEVA Z MATICE VELEHRADSKEJ NA ÚSTAVE PRE VÝSKUM KULTÚRNEHO DEDIČTVA KONŠTANTÍNA A METODA FF UKF V NITRE**

Pracovníci nitrianskeho Ústavu pre výskum kultúrneho dedičstva Konštantína a Metoda privítali v Nitre dňa 4. júna 2009 pracovnú delegáciu Matice Velehradskej na čele s predsedom Matice Velehradskej vdp. Janom Peňázom, tajomníkom Mgr. Petrom Hudecom a Ing. Rostislavom Hrubým. Na začiatku stretnutia bola predstavená doterajšia činnosť oboch inštitúcií a následne prebehlo rokovanie o možnostiach nadväzovania užšej odbornej spolupráce medzi oboma ustanovizňami v oblasti aktivít, ktoré vo veľkej miere spočívajú v podpore a popularizácii cyrilo-metodského dedičstva. Práve cyrilo-metodská tradícia je pre Nitru a Velehrad nosnou súčasťou histórie. Vedecko-výskumní pracovníci Univerzity Konštantína Filozofa v Nitre v zostave PhDr. Martin Hetényi, PhD., PhDr. Peter Ivanič, PhD. a PhDr. Zvonko Taneski, PhD. podrobne informovali velehradskú delegáciu o plánovaných edičných a organizačných počinoch ústavu, vymenili si vzácné publikácie a dohodli aj partnerstva na poli uverejňovania výsledkov práce v publikáciách, ktoré už istý čas periodicky vychádzajú pod hlavičkou oboch inštitúcií. Milá návšteva určite nezostane neopätovaná, bádatelia z Nitry už v súčasnosti plánujú využiť pobyt v starobyľom Velehrade nielen na doplnenie svojho dokumentačného centra, ale tiež na prednášku o svojich výskumoch.

*Zvonko Taneski*

## **PRACOVNÉ STRETNUTIE NA PÔDE SLOVANSKÉHO ÚSTAVU AV ČR V PRAHE**

V dňoch 8. a 11. júna 2009 uskutočnil PhDr. Peter Ivanič, PhD. pracovný pobyt na významnom pracovisku Akadémie vied Českej republiky – Slovanskom ústave. Ústav pre výskum kultúrneho dedičstva Konštantína a Metoda FF UKF v Nitre v spoluprá-

ci s uvedenou inštitúciou pripravil v rámci výzvy na vedecko–technickú spoluprácu medzi českými a slovenskými inštitúciami projekt zameraný na prípravu spoločnej bibliografie zameranej na dielo Konštantína a Metoda. Dňa 9. júna v poobedňajších hodinách sa uskutočnilo stretnutie s riaditeľkou Slovanského ústavu PhDr. Helenou Ulbrechtovou, PhD., predsedom Rady Slovanského ústavu a vedúcim oddelenia paleoslavistiky a byzantských štúdií Mgr. Václavom Čermákom, PhD. a poprednou pracovníčkou oddelenia paleoslavistiky a byzantských štúdií PhDr. Lubomírou Havlíkovou, CSc. Okrem spomínaného projektu sa rokovalo aj o ďalšej možnej spolupráci medzi obidvoma inštitúciami a o spoločnej výmene publikácií. Po zasadnutí Mgr. Václav Čermák, PhD. predstavil bohatú výskumnú činnosť oddelenia paleoslavistiky a byzantských štúdií spolu s pripravovanými publikáciami a prebiehajúcimi výskumnými úlohami. PhDr. Peter Ivanič, PhD. uskutočnil počas pobytu aj hodnotný výskum v knižniciach Slovanského ústavu a Archeologického ústavu AV ČR.

*Peter Ivanič*



Autori čísla

**Mgr. Ing. arch. Andrej Botek, PhD.**, Ústav teórie a dejín architektúry a obnovy pamiatok, Fakulta architektúry Slovenskej technickej univerzity v Bratislave, Nám. Slobody 19, 812 45 Bratislava 1, e-mail: andrej.botek@stuba.sk

**PhDr. Martin Hetényi, PhD.**, Ústav pre výskum kultúrneho dedičstva Konštantína a Metoda FF UKF v Nitre, Hodžova 1, 949 74 Nitra, e-mail: mhetenyi@ukf.sk

**Mgr. Martin Hurbanič, PhD.**, Katedra všeobecných dejín FiF UK v Bratislave, Šafárikovo nám. 6, 818 01 Bratislava, e-mail: martin.hurbanic@fphil.uniba.sk

**Mgr. Martin Husár, PhD.**, Krajský pamiatkový úrad Trenčín, Jilemnického 2, 911 01 Trenčín, e-mail: maahuu@centrum.sk

**Sofija Grandakovska, M. A.**, Ss. Cyril and Methodius University in Skopje, bul. Krs-te Misirkov bb, 1000 Skopje, Macedónsko, e-mail: grandakovska@yahoo.com

**Mgr. Andrej Škoviera, PhD.**, Slavistický ústav Jána Stanislava SAV, Dúbravská cesta 9, 813 64 Bratislava, e-mail: andrej.skoviera@savba.sk

**doc. PhDr. ThDr. Peter Zubko, PhD.**, Katedra histórie a biblických vied, Teologická fakulta KU v Ružomberku, Hlavná 89, 041 21 Košice 1, e-mail: peter.zubko@gmail.com