



Volume 15, Issue 1/2022

# Konštantínove listy Constantine's Letters

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

Konštantínove listy 15/1 (2022)

СѢДѢ ГЛАДѢ КИЖЕ ДМН НА ЗЕМЛИ НВЪ ТѢ СѢ ТАКѢ  
НВЪ ТѢ СѢ АНКО НА ЛѢ ДѢ ДУМАНІЕ ЖИВОТНО НВЪ ТѢ СѢ  
СѢ АНКА СѢ ШЛѢ НА СОУШНОУ ДРѢ ШѢ И ПО ЧРѢ ФѢ ИСА  
КѢ СѢ КОЗДАНІЕ СѢ ЖЕ СѢ ШЕНА АНЦІ ВЪ СѢ ЗЕМЛѢ  
Ѡ ТА КСА ДА ЖЕ ДО СѢ ОѢ РА И ГЛА ДѢ ОВЪ И ПѢ ИЦѢ НЕНІ  
И ПО ЧРѢ ФѢ И ШѢ СѢ ЗЕМЛѢ И СОУШНО СѢ ДАНІЕ  
И И ЖЕ СѢ И НА ТѢ КѢ СѢ ОУ ТѢ СѢ И ВЪ ТѢ КѢ СѢ ВОДА  
ПО ЗЕМЛИ ДНІ И И ПО ДѢ И ЛѢ И И СОУШНО СѢ СѢ ДАНІЕ  
РА И ВЪ СѢ ЛѢ КѢ ЧѢ И ВЪ СѢ ПѢ ИЦѢ И И ВЪ СѢ ГЛА  
ДѢ ОВЪ И ВЪ СѢ СѢ АНКА СѢ ШЛѢ ТѢ И НА ЛѢ ВЪ ТѢ КОУ  
ТѢ ЗѢ И И НА ВѢ СѢ ДѢ И НА ЗЕМЛѢ И ПРѢ СѢ ТѢ ВѢ  
ДА И И ЗА ЧѢ ВОРІ ШѢ СѢ АН СѢ ТѢ ОУ И И ЦѢ И БЕ ЗѢ ДѢ И И ДѢ  
СѢ И НЕ СѢ И ЛѢ И НЕ ТѢ ЛѢ А СѢ ДѢ ЖѢ ТѢ НЕ СѢ СѢ И ВЪ  
ДА А ШЕ СѢ ВОДА И НЕ ХѢ ДѢ ШІА Ѡ ЗЕМЛѢ И ПОУ ДѢ ЛѢ  
А ШЕ СѢ ВОДА ПО РѢ И ДНЕ ХѢ И И РѢ ГЛА ЗѢ  
И ВЪ ТѢ И СѢ АНКА СѢ ШЛѢ И ПО КѢ СѢ И ЗЕМЛИ СѢ ЛѢ КѢ ТѢ ВОЛѢ  
И ТѢ ОУ ТѢ КОУ РѢ ЦѢ ЛѢ О СѢ БѢ ГѢ ОУ Ѡ ПРѢ И ЧѢ И ТѢ ЧЕНІЕ  
И ПРѢ ДѢ ЛѢ ДРѢ ВѢ СѢ АН ГѢ Ѡ ЦѢ И СѢ И ЖЕ НЕ ДѢ ЛѢ  
И ПРѢ ТѢ ЛѢ МѢ ТРІ И НЕ ПО ЛѢ ЗѢ ОУ ЛѢ ТѢ СѢ И РО ВІ ИЦѢ  
СѢ ЗѢ А КѢ О ННѢ ХѢ И ПРѢ ДѢ ЖЕ И ЗѢ А ВѢ ТѢ ТѢ Ѡ СѢ  
И РѢ ЧІ И НЕ ГЛА ДѢ О ЛѢ ОУ ДѢ О РІ ТѢ ГѢ ДѢ ШІА ПРѢ ВѢ ДІ И  
ГѢ Ж И ВѢ ОУ ТѢ ЖЕ НЕ У СѢ ТѢ И ВѢ ХѢ Ѡ ВРѢ ТИ ЧѢ  
И И ЦѢ ТѢ А ЛѢ ЖѢ СѢ ДѢ РѢ ЖЕ И ТѢ РѢ ЛѢ СѢ И ЖЕ ЛѢ ЖЕ  
СѢ И ВѢ ННѢ ХѢ Ѡ СѢ О ГЛА ЧѢ РѢ ІА И СѢ И НА ІКА ЗѢ АНѢ  
ПРѢ ДѢ ЛѢ ДРѢ СѢ ДѢ ЧѢ И НЕ ДѢ А РѢ ОУ ДѢ ЖЕ СѢ ОУ  
ОУ ДѢ НѢ И ПѢ И РѢ ОУ ІА СѢ И Е И ЖЕ СѢ И ЛѢ СѢ ЧѢ ЛѢ КѢ  
И И СѢ СѢ ЛѢ КѢ О ПѢ СѢ СѢ А НЕНІ СѢ ТѢ И СѢ ПѢ СѢ ІА

**Constantine the Philosopher University in Nitra**  
**Faculty of Arts**  
**Institute for Research of Constantine and Methodius' Cultural Heritage**

Medzinárodný vedecký časopis /  
International scientific journal

Konštantínove listy / Constantine's Letters  
Volume 15, Issue 1/2022

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

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

Konštantínove listy sú indexované v databázach Emerging Sources Citation (Web of Science), Scopus,  
International medieval bibliography, EBSCO a The Central European Journal of Social and Humanities.

The journal Constantine's Letters is indexed in the following databases: Emerging Sources Citation  
(Web of Science), Scopus, International Medieval Bibliography, EBSCO and The Central European Journal  
of Social and Humanities.

Šéfredaktor / Editor in Chief  
prof. PhDr. Peter Ivanič, PhD.

**Redakčná rada / Editorial Board**

prof. Dr. Maja Angelovska-Panova (Institute of National History, Skopje; Republic of Macedonia)  
prof. Dr. Dimo Češmedžiev, PhD. (Plovdiv University „Paisii Hilendarski“; Bulgaria)  
prof. PhDr. Martin Hetényi, PhD. (Constantine the Philosopher University in Nitra; Slovakia)  
prof. dr hab. Magdalena Jaworska-Wołoszyn, PhD. (The Jacob of Paradies Academy in Gorzów Wielkopolski,  
Poland)  
prof. ThDr. Viliam Judák, PhD. (Comenius University in Bratislava; Slovakia)  
prof. Dr. Abraham Khan (University of Toronto; Canada)  
prof. ThDr. Ján Liguš, Ph.D. (Charles University in Prague; Czech Republic)  
prof. Konstantinos Nichoritis, PhD., DSc. (University of Macedonia, Thessaloniki; Greece)  
prof. PhDr. Alexander T. Ruttkay, DrSc. (Slovak Academy of Sciences in Nitra; Slovakia)  
prof. Dr. Ulrich Schweier (Ludwig Maximilian University of Munich; Germany)  
prof. Maja Jakimovska Tošič, PhD. (Ss. Cyril and Methodius University in Skopje; Republic of Macedonia)  
prof. PhDr. Michal Valčo, PhD. (Comenius University in Bratislava; Slovakia)  
prof. Dr. Janez Vodičar SDB (University of Ljubljana; Slovenia)  
prof. Giorgio Ziffer (University of Udine; Italy)  
prof. ThDr. Ján Zozulák, PhD. (Constantine the Philosopher University in Nitra; Slovakia)  
doc. PhDr. Ing. Miroslav Glejtek, PhD. (Constantine the Philosopher University in Nitra; Slovakia)  
dr. Đura Hardi (University of Novi Sad; Serbia)  
doc. Mgr. Martin Husár, PhD. (Constantine the Philosopher University in Nitra; Slovakia)  
dr hab. Marcin Hlebionek (Nicolaus Copernicus University in Toruń; Poland)  
doc. Mgr. Martin Hurbanič, PhD. (Comenius University in Bratislava; Slovakia)  
Doz.Dr. Mihailo Popovic (Austrian Academy of Sciences, Vienna; Austria)  
doc. PhDr. Zvonko Taneski, PhD. (Comenius University in Bratislava; Slovakia)  
doc. Mgr. Miroslav Vepřek, Ph.D. (Palacký University Olomouc; Czech Republic)  
doc. PhDr. Mgr. Jakub Zouhar, Ph.D. (University of Hradec Králové; Czech Republic)  
Dr. Silviu Oța (National Museum of Romanian History, Bucharest; Romania)  
Mgr. Martina Bolom-Kotari, Ph.D. (University of Hradec Králové; Czech Republic)  
Mgr. Patrik Petráš, PhD. (Constantine the Philosopher University in Nitra; Slovakia)

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

IČO vydavateľa: 00157 716

Technický redaktor / Sub-editor  
Mgr. Patrik Petráš, PhD.  
prof. PhDr. Peter Ivanič, PhD.

Jazyková úprava / Proofreading  
PhDr. Katarína Dudová, PhD.

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

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

Periodicita vydávania: 2x ročne  
Periodicity: twice a year

Dátum vydania / Publication date  
30. júna 2022 / the 30th of June 2022

Náklad / Copies  
150

**Publikáciu podporila**

Kultúrna a edukačná grantová agentúra MŠVVaŠ SR (Projekt č. 035UKF-4/2021 s názvom *Kultúrna, osvetová, výchovno-vzdelávacia a sociálna politika na Slovensku v 20. storočí. Interaktívna učebná pomôcka pre štúdium dejepisu na stredných školách*).  
Evropská kulturní stezka sv. Cyrila a Metoděje, z.s.p.o.  
Nitriansky samosprávny kraj

**The publication was supported by**

The Cultural and Educational Grant Agency of the Ministry of Education, Science, Research and Sport of the Slovak Republic (the contract No. 035UKF-4/2021 – *Cultural, edifying, educational and social policy in Slovakia in the 20th century. An interactive teaching aid for the study of history in secondary schools*).  
European Cultural Route of Saints Cyril and Methodius, I.A.L.E.  
Nitra Self-governing Region

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

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

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

## OBSAH / TABLE OF CONTENTS

### Články / Articles

- Ján Zozulák: Monastic Identity of Constantine the Philosopher and Methodius and the First Slavic Translations of Ascetic Texts / 3 /
- Miroslav Glejtek: The Seals of Medieval Hungarian Kingdom as Means of Communication in Court Practice and Property Protection / 11 /
- Jozef Filo: Počiatky proanjouovského postoja Rádu svätého Jána Jeruzalemského v Uhorsku vo svetle johanitskej komunikácie / The Beginnings of the Pro-Anjou Attitude of the Order of St. John of Jerusalem in the Hungarian Kingdom in the Light of the Hospitallers' Communication / 24 /
- Viliam Judák – Ľubomír Hlad – Anton Ďatelinka: Kultúrno-historický rozmer cyrilo-metodskej misie v kontexte neskorších cirkevných diel na Slovensku (Rituale Strigoniense, Rituale Slovacchiæ a Cantus catholici) / The Cultural-Historical Dimension of the Cyril and Methodius Mission in the Context of Later Ecclesiastical Works in Slovakia (Rituale Strigoniense, Rituale Slovacchiæ and Cantus Catholici) / 40 /
- Glykeria Chatzouli: The Icon of the Virgin and the Child with Archangels, and Saints. Work of the Artist-Priest Emmanuel Tzanes (1668) From the Sacristy of the Monastery of Varlaam / Meteora-Thessaly / 53 /
- Stanislav Voloshchenko: Українське євангеліє 17 ст. у Бібліотеці честера бітті: історія створення, користування та переміщення / The Ukrainian Gospels of the 17th Century from the Chester Beatty Library: The History of Creation, Usage, and Migrations / 76 /
- Eka Tchkoïdze: Orthodoxy as an Important Element of Modern Greek Identity in the 1860s – 1910s (An Example of the Greek Church of St. Nicholas in Batum) / 97 /
- Igor Evlampiev – Jelena Petrucijová – Jaromír Feber: Sv. František a hledání „nového“ křesťanství v ruské filozofii první poloviny 20. století (D. Merežkovskij a N. Berďajev) / St. Francis of Assisi and the Search for a “New” Christianity in the Russian Philosophy of the First Half of 20th Century (Merezhkovsky and Berdyaev) / 109 /
- Peter Borza: Calendar for the Greek Catholic Slovaks for the year 1941 / 122 /
- Angeliki Delikari: The Memory of Saints Cyril and Methodius in Thessaloniki / 131 /
- Vasil Gluchman: Ethnos and Ethos: Slovak Slavic Reciprocity and Greek-Cypriot Enosis / 139 /
- Tomáš Pružinec: Filozofia spomienok. K filozofickej a literárnej metodológii Straussovho diela *Človek pre nikoho* / Philosophy of Memories. About the Philosophical and Literary Methodology of Strauss's Book *Man for Nobody* / 149 /

- Patrik Maturkanič – Ivana Tomanová Čergetová – Dagmar Přibyllová:  
Cyrilometodějská tradice v pojetí české společnosti 21. století / Cyrillo-  
Methodian Tradition in Czech Society in the 21st Century / 161 /

## **Recenzie / Book Reviews**

- Malmenvall, Simon. Kultura Kijevske Rusije in krščanska zgodovinska zavest [Culture of Kyivan Rus' and Christian Historical Consciousness] (Ostap Kardash) / 177 /
- Marsina, Richard – Meliš, Jozef (eds.). Codex diplomaticus episcopatus Nitriensis I. (Jozef Filo) / 182 /



# MONASTIC IDENTITY OF CONSTANTINE THE PHILOSOPHER AND METHIDIUS AND THE FIRST SLAVIC TRANSLATIONS OF ASCETIC TEXTS

Ján Zozulák

DOI: 10.17846/CL.2022.15.1.3-10

**Abstract:** ZOZULÁK, Ján. *Monastic identity of Constantine the Philosopher and Methodius and the First Slavic Translations of Ascetic Texts*. Before their arrival in Great Moravia, the Thessalonian brothers from Thessaloniki Constantine and Methodius lived in the Polychron monastery at Bithynian Olympus, which belonged to the most prominent monastic centres of the Byzantine Empire in the 9th century. There, they became acquainted with the Byzantine Hesychastic tradition, which served as the foundation for their own work and which they passed down to their disciples. The relative shortness of Constantine and Methodius' stay in Great Moravia precluded the organizing of a monastic way of life in this territory. For this reason, Byzantine Hesychastic tradition only entered the Slavic cultural space with the help of their pupils, who transposed it to the Bulgarian Empire, where first monasteries appeared in the 10th century and became the centres of spiritual and cultural life. The first Slavic translations of ascetic texts *The Longer Responses* and *The Ladder of Divine Ascent* are directly linked to the period of establishing the monastic way of life in Bulgaria, on which Constantine and Methodius' disciples significantly participated. These texts would become the practical handbooks on ascetic way of life for monks. Byzantine monastic practice and ascetic tradition had a marked impact not only on monks, but also on pious laypeople, for whom ascetic texts became the models of virtuous life.

**Keywords:** *Constantine the Philosopher, Methodius, monasticism, asceticism, Hesychastic tradition, Byzantine Empire*

## Introduction

In recent years, communication among European nations improved significantly. This situation leads Europe to a persistent search for its identity and for the direction of its future development. Identity crisis represents a highly topical phenomenon today. Various groups and individuals are trying to strengthen their identity to an extent that would allow them to overcome dangers posed by different and diverse influences. European integration brought closer many nations and brought forth a new coexistence of people from different cultures. A question remains, however, what are the baselines for formulating stances on life and society in the period of globalization, geopolitical upheaval and mass movements of people, with old diasporas being reconstructed and new ones arising. Old identities are being redefined while entirely new ones appear. Identity construction based on interaction of various cultures appears to be a highly relevant issue and is a focal point of interest today.

Thanks to the mission of Constantine the Philosopher and Methodius, Great Moravia became a cradle of Slavic writing and had a profound impact on both cultural and political development of the entire Slavic world, as well as on forming of a shared Slavic consciousness. This topic has been previously dealt with by multiple authors, who focused on different aspects of Slavic identity, as

was observed by Nora Malinovská (Malinovská 2021, 161). This paper aims to approach the lives of the Thessalonian brothers from a different angle, which has so far garnered only minimal attention in scientific circles – the topic of identity is approached here through the prism of monastic life, to which both brothers devoted themselves – Methodius already prior to the mission to Great Moravia, Constantine the Philosopher during his stay in Rome.

Emphasis is placed at first on the Central European region, which was influenced by Byzantine culture from 9th century CE through the Cyrillo-Methodian mission to Great Moravia. Subsequently, the emphasis shifts to South-Eastern Europe, where the activities initiated by the brothers were sustained by their disciples, who produced the first Slavic translations of Byzantine ascetic texts and established the conditions for dissemination of the Byzantine ascetic tradition.

## Monastic life of Constantine the Philosopher and Methodius

Methodius had had a promising career, but was unhappy with his administrative duties. He was spiritually weary of earthly conflicts and his soul yearned for eternity. He thus resigned on his career and retreated to the Polychron monastery on Bithynian Olympus (Όλυμπος της Βιθυνίας), to replace the luxurious tunic of a governor for the humble robe of a monk. There, he practiced monastic obedience and studied writings.

Emperor Michael III and Patriarch Photios both held Methodius in high regard and tried to persuade him to take on the role of archbishop in an important province in need of active guidance, but humble Methodius refused such office. Emperor and patriarch appointed him – against his wishes – a hegumen of the Polychron monastery, where more than seventy monks resided at that time (Gonis 1985, 7).

Soon after, Methodius' younger brother Constantine found spiritual solace in the very same monastery, devoting himself exclusively to constant prayer and literary study (Gonis 1985, 6). He was tonsured only later, fifty days before his death, taking on the name Cyril (Život Konštantína-Cyrila [Life of Constantine-Cyril] 2013, ch. 18). Before his death at the age of forty-two on February 14, 869 and his burial on the right side of the altar in the Basilica of Saint Clement, he summoned Methodius and said to him: "*Behold, brother, the two of us have been yokemates, plowing the same furrow. Now my days are ending and I am falling on the field. Though you have great love for the mountain, still leave not your teachings for the mountain's sake, for you can sooner be saved through it*" (Život Metoda [Life of Methodius] 2013, ch. 7; English translation by Marvin Kantor).

By "mountain" Constantine-Cyril means the monastery at Olympus, which he held dear for its remoteness from earthly commotion. The area's limited accessibility provided monks with perfect silence (ήσυχία) for Hesychastic way of life and Jesus' prayer of heart – an ideal criterion for establishing monasteries and hesychasteries here since the fifth century. On the other hand, the blooming of monasteries here was significantly supported by geographic vicinity of Constantinople and Bithynia's well-developed road infrastructure. These factors resulted in Bithynian Olympus becoming the most important monastic centre in the ninth-century Byzantine Empire (Mention 2013) and being linked to the lives of many prominent personalities, including – in addition to Constantine the Philosopher and Methodius – also Theodore the Studite, and the patriarchs Tarasios and Nikephoros.

Constantine and Methodius adopted the Byzantine Hesychastic tradition at Polychron, developing it and bringing it with them to the territory of Great Moravia. Their short stay here, accompanied by many difficulties, did not allow for organizing a monastic way of life in Great Moravia. Later situation in Bulgaria was different, however. There, their students found favourable conditions and could continue the work initiated by Constantine and Methodius; it is therefore

understandable that the Byzantine Hesychastic tradition entered the Slavic cultural space and underwent further development only through their disciples, who transposed it to the territory of Bulgarian Empire, where first monasteries started appearing in the tenth century.

One of the first monasteries in Ohrid was established by the Archbishop of Ohrid, Clement, the disciple of the Thessalonian brothers. Clement's establishment of a monastery in Ohrid before he became an archbishop is reported by his biographer Theophylact (Milev 1966, 132-133; Kocev – Kondrla – Králik – Roubalová 2017, 89). Another monastery was established in the tenth century on the shores of Lake Ohrid by Naum, also a disciple of Constantine and Methodius, who previously resided in the already existing Patleina Monastery near Pliska, the capital of the First Bulgarian Empire (Grozdanov 1995, 7-36; Tachiaos 2006, 170).

## Slavic translations of the Byzantine ascetic texts

Transposition of Byzantine values into Slavic cultural space through translated Greek writings contributed significantly to the shaping of the Slavic world and Slavic spiritual identity. In the tenth century, Basil the Great's work *The Longer Responses* (Όροι κατά πλάτος), dealing with monastic life, was translated into Old Bulgarian. Basil organized monasticism in Cappadocia and Pontus on the basis of his experience from monastic centres in Syria, Egypt, Palestine and Mesopotamia, and thus significantly contributed to the development of the structure of monastic life. He laid the theoretical foundations of monasticism and provided monks with direction in their spiritual self-improvement. Basil's texts found a perceptive audience in monks, since they are practical, teach temperate ascetic life and provide a remarkable balance of theory and practice – the two fundamental and inseparable pillars of spiritual life. In Christian tradition, theory means the knowledge of the revealed Divine truth, while practice is the personal experience of life in Christ.

Basil wrote his first ascetic text – Lesser *Asketikon* (Μικρόν Ασκητικόν) (Gribomont 1953, 109) in between 359 and 364, when he stayed in hermitage in Annesi. In one of his letters, Gregory the Theologian states that they both worked on “written legislation” (Teologos 1862, 29) of monasticism. This suggests that Gregory participated with Basil on the collection of rules for monastic life preserved in Rufinus' Latin translation titled *Asceticon Patrum* (Regula ad monachos 1864, 483-554). Several years later, Basil expanded this text and published it in two volumes. The first part, titled *The Longer Responses* (Όροι κατά πλάτος), contains 55 questions and responses. The second part, *The Shorter Responses* (Όροι κατ' επιτομήν), contained 287 questions and responses, with a later addition of 27 more from Caesarean codex (412A) (Karakolis 1973, 356-357), which, however, are not attributed to Basil (Papadopoulos 1990, 396).

Information on virtues and practical focus of these works, which Basil supplemented by Biblical quotations, became a useful catechetical tool not only for monks, but also for lay Christians. This handbook provided monks with direction in ascesis (spiritual exercise) and clarified the aim, means, thresholds, and frames of their spiritual struggles. It does not contain any long-winded descriptions of deeper spiritual experience and states, nor exact definitions of degrees of spiritual life. First and foremost, Basil clarifies the liberation from the slavery to passions and works of the devil so that people can reach the Divine glory. Love of God, expressed in pure prayer, forms the basis and the impulse for this liberation. The pure state of prayer is the monk's greatest success, attainable through focusing of mind (ἀμετεώριστον νοῦν), that is, reaching apathy (ἀπάθεια) towards all that is material. In such a state, he lives entirely devoted to God and does not care about worldly matters.

Since the fourth century, Basil's *Asketikon* found widespread application and quickly gained foothold. In the Eastern Roman (Byzantine) Empire, it became the basic handbook for monks

and the most studied ascetic text. It was published by Theodore the Studite, who based his monastic order on it. It also found audience in the Western part of the Roman Empire, when Rufinus translated its first version. Augustine, Benedict of Nursia, Columbanus, and others were greatly influenced by Basil the Great in their ascetic writings and setting down internal orders for monasteries (Papadopoulos 1999, 58).

### ***The Ladder of Divine Ascent* by John Climacus**

Slavic translations of Byzantine texts served specific purposes. Another text directly relevant to the period of establishing monastic life in Bulgaria, on which Constantine and Methodius' disciples participated significantly, is *The Ladder of Divine Ascent* (Κλίμαξ, or Climax) by John Climacus. It became a practical manual of ascetic way of life for monks and played a decisive role in this early stage of monasticism formation in Bulgarian context, mainly due to its practical contents, which helped in founding the first monasteries that would gradually become the centres of spiritual and cultural life.

It is indubitable that Methodius, as a Polychron monk, came into contact not only with the rules postulated by Basil the Great, but also with the treatise of John Climacus *The Ladder of Divine Ascent*, which originated in Sinai and had much earlier extended its influence from the Sinai monastery to become well-known in the entire Eastern Roman (Byzantine) Empire. This is true also for other Slavic monks (Tachiaos 2001, 33-37) that came from that same monastery, including Cyril, who spent some time there (Život Konštantína-Cyrila [Life of Constantine-Cyril] 2013, ch. 7). In addition, Photios, the Patriarch of Constantinople, with whom both brothers were in contact, wrote a commentary to *The Ladder* (Hofmann 1941, 523-524) – a testament to the importance of this text in the ninth century.

Constantine and Methodius provided Slavs with script and helped them become acquainted with the Eastern Christian tradition, but there is no testament supporting the claim that they translated *The Ladder* into Slavic. There surely were other Christian writings that required translation for the needs of newly-baptized Slavs. Thus, had the Thessalonian brothers translated *The Ladder* among the first texts, it would likely not had the desired effect – the understanding of this ascetic treatise requires the knowledge of preparatory stages to monastic spiritual life and Slavs had not reached the understanding necessary to comprehend and practically apply the advice for monks included therein.

*Life of Methodius* inconclusively states that Methodius translated “the Books of the Fathers” (Život Metoda [Life of Methodius] 2013, ch. 15), but does not inform which were targeted for translation specifically. If he did in fact translate a book talking about ancient monks in the East, as some scholars believe, it would most likely be *Leimon* (Λειμών, also known as *Spiritual Meadow* in English translation), written at the beginning of the seventh century by John Moschus (Migne 1860, 2852-3112), who lived as a monk on Mount Sinai for ten years. In such case, the work translated by Methodius would bring us closer to the Sinai monastic tradition (Nikolova 1980, 17-26).

In addition to its content focus, *The Ladder* is also an important source of valuable historical reports passed down otherwise only orally, as well as recountals of Sinai monasticism, cenobitic monasticism in Egypt, Asia Minor and Pontus (Ignatios 1992, 7), which John Climacus knew well. He systematically records thought primarily on cenobitic monasticism, but also hermetic way of life based on his own personal knowledge and spiritual experience. He sorted these thoughts in a manner to show the way to moral perfection. In relation to Jacob's Ladder (Gen 28, 11-12), the



author himself states: “*The holy virtues are like Jacob’s ladder, [...] leading from one to another, bear him who chooses them up to Heaven*” (Sinaitis, 1992, 166).

The idea that the rungs of Jacob’s Ladder represent virtues can be also seen in Gregory the Theologian, who, in his eulogy to Basil the Great, says: “*I extol the ladder of Jacob, [...]. But I still more extol Basil for the ladder which he did not merely see, but which he ascended by successive steps towards excellence*” (Teologos 1858, 592).

*The Ladder* became the manual of spiritual and ascetic life. Its value dwells primarily in the fact that it contains precious material on ascetic experience that the author compiled and connected with his own experience. John Climacus describes the information on his experience and perfectly connects the theoretical teachings with their practical application; this is why Basil Tatakis calls *The Ladder* “*the masterpiece of Eastern asceticism of the seventh century*” (Tatakis 1977, 66) and Sacharov states that “*the author of Climax was considered a first-class authority in the East for centuries*” (Sofronios 1996, 87).

On the basis of the listed claims, it is clear that the work of John Climacus holds a particularly important position in the Christian writing due to its content, focused on the monastic way of life. It served predominantly in monasteries as a handbook of spiritual and ascetic life. For this reason, it was expected in the Christian East that *The Ladder* be read by every novice before deciding to receive tonsure (Tachiaos 2006, 167).

*The Ladder* became a suitable guide to personal ascesis also among lay people wishing for a higher level of spiritual life and thus found many admirers in all eras and became one of the most popular spiritual texts not only for monks, but also for the general public. Moreover, reassurance that a man (monk or otherwise), through sustained spiritual struggle and ascetic effort, can ascend the thirty rungs of spiritual ladder and reach perfection, represents an attractive invitation to spiritual struggle, the goal of which is mysterious unification with Jesus Christ (Tachiaos 2006, 167). This motif was met with a positive response among readers in Slavic cultural space, though it is not known when Slavs first came into contact with this text and how its spread through Slavic cultures started.

The oldest Slavic manuscript that also includes *The Ladder* (translated as ЛѢСТВИЦА into Slavic) is a Russian one from the twelfth century, which shows evident South Slavic – particularly Bulgarian – linguistic markers, which suggests the existence of an earlier Bulgarian translation (Consolidated catalog 1984, 104-105). Antonios-Aimilios Tachiaos notes that, in accordance with this earliest testimony to manuscript tradition, it would be erroneous to claim that the earliest translation of *The Ladder* into Old Bulgarian dates to the twelfth century (Tachiaos 2006, 170). The likeliest explanation is that the earliest Slavic manuscript including this text dates to the tenth or eleventh century and was produced in the Preslav literary school (Mostrova 1991, 70). On the basis of these facts, we have to favour the conclusion that the first Slavic translation of *The Ladder* was produced in the Bulgarian cultural context, in which many translations of Byzantine texts started being produced with the adoption of Christianity and subsequently greatly influenced society.

A more detailed linguistic research of Slavic terminology used in the Slavic translations originating in the period close to the activities of Constantine and Methodius could lead us to the traces of terminology used in *The Ladder* (Tachiaos 2006, 168). Hesychastic terms silence – ἥσυχία – безмлъвие (Old Slavonic Dictionary 1994, 80) and spiritual watchfulness – νῆψις – тръзвение (Old Slavonic Dictionary 1994, 706) can be observed already in oldest Slavic texts, dating back to the period close to Constantine and Methodius.

## Conclusion

The further away we move from Cyrillo-Methodic period to search for the traces of the first Slavic translations of ascetic texts by Basil the Great and John Climacus in the South Slavic tradition, the more evident are the relations and influence these texts had on the monastic life – at first in Bulgaria and later in Kievan Rus', where the first Russian cenobitic monastery, Kyiv Pechersk Lavra, was founded in the eleventh century and where hegumen Theodosius employed the Studite Monastery typikon (Tachiaos 2006, 452; Poppe 2011). The Studite Monastery in Constantinople was also a literary centre of the Greek-Slavic cooperation, where Byzantine writings were transcribed and translated from Greek into Slavic languages (Tachiaos 2006, 177). Through this route, Byzantine monastic practice and ascetic tradition started to permeate into Russian context and influenced not only monks, but also pious laypeople, for whom ascetic texts became the models of virtuous life.

Similarly, in Serbian context, Saint Sava Nemanjic organized a cenobitic monastery Hilandar on the Holy Mountain Athos, where he employed his own typikon. He used the typikons of Theotokos Euergetis Monastery in Constantinople and of the Saint Sabbas the Sanctified in Palestine as its bases. He likely chose the Theotokos Euergetis Monastery typikon, established in the eleventh century in Constantinople, to provide a higher esteem for the Serbian monastery at the Holy Mountain. By using the Holy Lavra of Saint Sabbas typikon, he transposed the tradition of this ancient monastery and connected the Serbian monastic practice with the sixth-century Palestinian monastic tradition (Grujić 1936, 279-312). After a long stay at Athos, he visited Constantinople and returned to Serbia, where he organized monastic life in Studenica Monastery, using the Theotokos Euergetis typikon.

At Hilandar, the Byzantine method of monastic life has been cultivated for centuries and the Byzantine spiritual values are still upheld today. In Middle Ages, a scriptorium was located there, and the monastery became the most important Serbian literary centre, where translations of biographies, hagiographies, celebratory, liturgical and other texts were produced.

## REFERENCES

- Bogdanovič, Dimitrije.* 1995. Hilendarski Tipik. Rukopis Chil AS 156. Belgrade.
- Consolidated catalog.* 1984. Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР. XI–XIII вв. [Consolidated catalog of Slavic-Russian handwritten books stored in the USSR. 11th-13th centuries]. Moscow.
- Gonis, Dimitrios.* 1985. In Πάντα τα Έθνη [All Nations] 15/3, 6-9.
- Gribomont, J.* 1953. Histoire du texte des Ascétiques de S. Basile. Louvain.
- Grozdanov, Tsvetan.* 1995. Свети Наум Охридски [Saint Naum of Ohrid]. Skopje.
- Grujić, Radoslav.* 1936. Palestinski uticaji na Sv. Savu pri reformisanju monaskog zivota i bogosluzbenih odnosa u Srbiji. In Svetosavski Zbornik 1. Belgrade, 279-312.
- Hofmann, G.* 1941. Der heilige Johannes Klimax bei Photios. In *Orientalia Christiana Periodica* 7, 460-479.
- Ignatios, Archim.* 1992. Εισαγωγή [Introduction]. In Ιωάννου του Σιναΐτου: Κλίμαξ [John of Sinai: Climax]. Oropos Attikis, 1-15.
- Karakolis, Konstantinos.* 1973. Κείμενο – μετάφρασις – σχόλια [Text – translation – comments]. In Βασιλείου Καισαρείας του Μεγάλου. Άπαντα τα έργα [Basil of Caesarea the Great. Everything works]. Vol. 9. Thessaloniki, 10-392.

- Kocev, Pavle – Kondrla, Peter – Králik, Roman – Roubalová, Marie. 2017. Sv. Kliment Ochridský a jeho pôsobenie v Macedónsku [St. Clement of Ohrid and his activities in Macedonia]. In Konštantínove listy [Constantine's Letters] 10/2, 88-97.
- Malinová, Nora. 2021. Problems of Slavic identity on the pages of the Slovak journal «Konštantínove listy/Constantine's Letters». In *Studia Slavica et Balcanica Petropolitana* 2021/1, 161-168.
- Menthon, Bernardin. 2013. Τα μοναστήρια και οι άγιοι του Ολύμπου της Βιθυνίας [The monasteries and saints of Olympus of Bithynia]. Athens.
- Migne, Jacques Paul. 1860. *Patrologiae cursus completus*. Vol. 87. Paris, 2852-3112.
- Milev, Aleksandr. 1966. Гръцките жития на Климент Охридски [The Greek Lives of Kliment Ohridski]. Sofia.
- Mostrova, Tatyana. 1991. Към въпроса за Лествицата в славянската ръкописна традиция [On the question of the Ladder in the Slavic manuscript tradition]. In *Palaeobulgarica* 15/3, 70-90.
- Nikolova, Svetlina. 1980. Pateričnite razkazi v bălgarskata srednovekovna literatura. Sofia.
- Old Slavonic Dictionary*. 1994. Старославянский словарь (по рукописям X-XI вв.) [Old Slavonic Dictionary (according to manuscripts of the 10th-11th centuries)]. Moscow.
- Papadopoulos, Stylianos. 1990. Πατρολογία [Patrology]. Vol. 2. Athens.
- Papadopoulos, Stylianos. 1999. Ο μοναχισμός «'Ορος δυσανάβατον». [The monasticism "Mount impassable"]. Athens.
- Poppe, Andrzej. 2011. Студиты на Руси: Истоки и начальная история Киево-Печерского монастыря [Studites in Russia: Origins and initial history of the Kiev-Pechersk Monastery]. Kyiv.
- Regula ad monachos*. 1864. In Migne, Jacques Paul (ed.). *Patrologia Latina*. Vol. 103. Paris, 483-554.
- Sinaitis, Ioannis. 1992. Klimax. Oropos Attikis.
- Sofronios, Archim. 1996. Περί της αναγκαιότητας των τριών αποταγών εις τον άγιον Ιωάννην τον Κασσιανόν τον Ρωμαίον και τον άγιον Ιωάννην τον Σιναίτην. Άσκησις και Θεωρία [On the necessity of the three apostates to St. John the Cassian the Roman and St. John the Sinaitic. Asceticism and Theory]. Essex.
- Spasova, Mariya. 2018. Неизвестен архаичен превод на слово 5 от Лествицата на Ёоан Синайски в сръбски ръкопис от XIV век [Unknown Archaic Translation of Sermon 5 from John of Sinaya's Scala Paradisi, in a Serbian Manuscript from the 14th Century]. In *Poznańskie Studia Slawistyczne* 14, 221-248.
- Tachiaos, Antonios-Aimilios. 2000. Η βυζαντινή κληρονομία στον κόσμο των Σλάβων. Πρόσληψη και διαλεκτική διαδικασία [The Byzantine heritage in the world of the Slavs. Recruitment and dialectical process]. In Πρακτικά Ακαδημίας Αθηνών [Proceedings of the Academy of Athens] 75/2, 111-138.
- Tachiaos, Antonios-Aimilios. 2001. Cyril and Methodius of Thessalonica. The Acculturation of the Slavs. Crestwood, NY.
- Tachiaos, Antonios-Aimilios. 2006. Βυζάντιο, Σλάβοι, Άγιον Όρος. Αναδρομή σε αμοιβαίες σχέσεις και επιδράσεις [Byzantium, Slavs, Mount Athos. Reflection on reciprocal relationships and influences]. Thessaloniki.
- Tatakis, Vasileios. 1977. Η Βυζαντινή Φιλοσοφία [The Byzantine Philosophy]. Athens.
- Teologos, Grigorios. 1858. Oratio 18. In Migne, Jacques Paul (ed.). *Patrologia Graeca*. Vol. 36. Paris, 493-605.
- Teologos, Grigorios. 1862. Epistola 6. In Migne, Jacques Paul (ed.). *Patrologia Graeca*. Vol. 37. Paris, 29-31.
- Vavřínek, Vladimír. 2018. Antónios-Aimílios N. Tachíaos. In *Slovo: časopis Staroslavenskoga instituta u Zagrebu* 68, 314-317.

Život Konštantína-Cyrila [*Life of Constantine-Cyril*]. 2013. Život Konštantína-Cyrila. In Škoviera, Andrej (ed). Pramene o živote svätých Cyrila a Metoda a ich učeníkov. Bratislava, 9-39.  
Život Metoda [*Life of Methodius*]. 2013. Život Metoda. In Škoviera, Andrej (ed). Pramene o živote svätých Cyrila a Metoda a ich učeníkov. Bratislava, 41-56.

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



# THE SEALS OF MEDIEVAL HUNGARIAN KINGDOM AS MEANS OF COMMUNICATION IN COURT PRACTICE AND PROPERTY PROTECTION <sup>1</sup>

Miroslav Glejtek

DOI: 10.17846/CL.2022.15.1.11-23

**Abstract:** GLEJTEK, Miroslav. *The Seals of Medieval Hungarian Kingdom as Means of Communication in Court Practice and Property Protection*. In medieval society seals used to be important instruments, bearing a wide range of applications. Closer attention is usually paid to their connection to documents with legal content. When attached to charters and letters they fulfilled several functions such as authenticating, authorizing and enclosing them. Researchers usually do not pay as much attention to other uses of seals that have no direct connection to written documents. In the Early Middle Ages, seals were also used for court summons and for sealing the wounds during ordeals. In the Late Middle Ages, we know of their application for property protection against unauthorized manipulation. Seals used to safeguard cases with seal matrices, money or insignia as well as reliquaries. This study introduces the ways seals had been used based on written legal, diplomatic and narrative sources from specific periods.

**Keywords:** *seal, Middle Ages, Hungarian Kingdom, court, property protection, communication*

## Introduction

At the beginning of my study of seals, as widely used “instruments” in the medieval society, I was influenced by Tomáš Krejčík’s inspiring monograph – *Seals in Medieval Culture (Pečeť v kultuře středověku)* (Krejčík 1998). A lot of time has passed since I first read it. In the meantime, I kept coming back to this topic. I began to pay much more attention to the modest mentions in the sources of Hungarian provenance. Their collection and sorting show a really wide use of this artefact in the life of the medieval society. Naturally, the researchers’ attention was and still is mainly focused on the connection of a seal to documents of a diplomatic nature. However, I will omit this subject in my analysis. I will deal exclusively with the use of a seal (seal matrix) independently of a paper document. Some Hungarian researchers have already partially addressed this issue. They focused mainly on seals of summons and seals used in ordeals (Jakubovich 1933, 56-74; Kumorovitz 1993, 16-20). The following text will address some other ways of using seals in the medieval society. I am obliged to point out beforehand that following examples do not exhaust the topic. They only suggest some references offered by Hungarian sources.

I am aware of the study’s paradox, which is to analyse the use of seals independently of the written forms. Although I neglect the relationship between a seal and a written document, it still remains the basic source for us. These are, in particular, royal decrees and provisions, entities

---

<sup>1</sup> The study was created at the Department of History, Faculty of Arts, Constantine the Philosopher University in Nitra as part of the project VEGA No. 1/0241/21 *Communication strategies of the clergy in the medieval Kingdom of Hungary*.

statutes, documents and more modest narrative sources. This is given by the nature of artefacts' usage. The moment a seal lost its function, it was destroyed and thus lost forever for the purpose of research. For example, breaking a seal on a chest containing documents or money also meant the end of the seal itself. However, there are exceptions, as for example some still preserved metal seals of summons. Similarly, seals of clerical dignitaries, which used to seal reliquaries, were sometimes preserved as well. This was mainly in those cases where there was no need to open them.

Unfortunately, there is a certain risk of overestimation when studying one particular type of source. It may happen that because of a too narrow and in-depth analysis, it will lose contact with the "real man of flesh and bones", which is the main goal of historians' research (Gurevič 1978, 12-13). However, references in question provide information of a practical nature. So, perhaps this risk is not imminent. The following analysed sources refer to some specific activities that were associated with the use of seals. Nevertheless, we must keep in mind that a written document or regulation may not truly reflect reality. They often reflected an ideal that society sought to achieve.

## I. Seal as a means of court summons, authorization and a person's verification

Various ways of using a seal are already mentioned in royal codes from the turn of the 11th and 12th centuries. They were mainly in connection with case law (OBRUSÁNSZKY 2008, 72-73). An authorised bailiff used the seal of summons to summon a person in question. This seal served as a means of communication. In a non-literate society, a seal impression with a seal design apparently represented sufficient verification of the bailiff's authority. King Coloman's provisions explicitly mentioned two groups of these owners of seals. Clerics were to be summoned to come to an ecclesiastical judge that is an archbishop or bishop, through his seal (DRHM I 1999, Colomanus: V, 25).<sup>2</sup> In the event of a dispute between a cleric and a secular person, a secular judge sent his seal to the secular person and an ecclesiastical judge to the cleric (DRHM I 1999, Colomanus: VI, 25).<sup>3</sup> It seems that such instrument of court summoning, meaning a separate seal without a document, was used in Hungarian Kingdom (Takács 2012, 16), as well as in other European countries (Ewald 1914, 24; Kittel 1970, 126; Stieldorf 2004, 35; Bedos-Rezak 2011, 79).<sup>4</sup> The seal of summons – *sigillum citationis* – remained popular for a long time. Another uniquely preserved seals are the gilded bronze bullas of the king Andrew I (1046 – 1060) (fig. 1). The

<sup>2</sup> "V. *Episcoporum et comitum capellani vel reliquorum, per sigillum episcopi vel archiepiscopi ad causandum cogantur.*"

<sup>3</sup> "VI. *Si clericus cum laicis causam habet, per sigillum iudicis laicus cogatur; si vero laicus habet causam cum clerico, per sigillum episcopi vel archipresbiteri clericus cogatur, ab eis que coram iudice suo examinentur.*" Other provisions mentioned an obligation to obey the royal summons, accompanied with a seal, and to appear in a royal curia. Failure to do so meant severe sanctions for a summoned person: "*Quicumque ergo regis et principum decreta fregerit, si episcopus est, secundum voluntatem regis diiudicetur; si comes, a comitatu degradetur; si centurio, honore privetur et insuper LV pensas solvat; si miles, similiter LV pensas solvat. [...] XXV. Possit iudex sigillum suum mittere super quoscumque, exceptis presbiteris et clericis necnon comitibus. Si quis autem iudicem iniuste iudicasse proclamaverit, et non probaverit, V pensas solvat; si vero iudex convictus fuerit, iudicium in dupplum restituat et insuper V pensas persolvat. Iudex pro suo iudicato, nisi in se, uno anno, postea non introducatur. [...] XXVI. Si quis sigillum iudicis negligens ad causam non venerit, primo V pensis puniatur; si secundo, totidem; si tertio, rationem perdat et tonsus vendatur pro debito.*" (DRHM I 1999, Ladislaus III: XV, XXV, XXVI, 20-21; Lehotská 1986, 35-36).

<sup>4</sup> Parallels from the Czech environment are interesting as well. We can mention the preserved seal of Czech provenance with the image of St. Wenceslaus and its circular text: † S. IVSTICIE TOCIVS TERRE SCI WENCEZLAI DVCIS BOEM. || WENCESLA CITAT AD IVDICIVM (Jakubovich 1933, 72-73).

upper borders of these seals were finished with a lug, which could be laced through and worn on the neck by an authorized person (Takács 2012, 80-81, Nr. 5; Jakubovich 1933, 63, 70) (fig. 2). Other preserved seals from the 13th century stated their function directly in a circular text. Reconstruction of the hitherto unpreserved seal from 1264 was published several times. It was supposed to be used by the Veszprem Chapter. Its circular text stated: † SIGILLVM CITATIONIS (Pray 1805, 5, tab. I, fig. I). Credible evidence of a similar seal is a source from 1255: † COMES TRISTANVS ME MISIT (MNL OL DL 421; Koller 1734, 194; Jakubovich 1933, 71-72; Kumorovitz 1993, 17) (fig. 3). The preserved exemplars were attached directly to documents, which helped us to accurately date them. However, their text component probably indicates that they were used without these documents. The first one was undoubtedly the seal of summons. The text of the second seal indicates that it was used by the envoys of *comes* Tristan as a verification symbol of an authorization for a certain act. The seal of summons was used by *pristaldus* ("bailiff") in order to summon a person to a royal court, as well as by the highest county dignitaries, who used them for the same purpose (Novák 2005, 85). The development of a written culture increased the importance of a document itself, which had undeniable advantages over a seal used without one. Nevertheless, even in documents from the 14th and 15th centuries, that summoned to some (most often a court) instance, we could encounter verbal reversals of court summons through a seal: "*mediante sigillo nostro*" (MNL OL DL 60289, in the year 1362) or "*mediante sigillo et homine nostris*" (MNL OL DL 39448, in the year 1438). In some cases, an investigator actually proved himself with a seal of an authority that recognized him to the act. After the act, it was to be returned to the authority (Rábik 2007, 115-116).

The existence of the seal of summons as a court instrument was quite long as it was used till the modern times (Jakubovich 1933, 74; Ewald 1914, 30). Jozef Novák pointed out an interesting type of modern artefacts. He mentioned some so-called guild convening charts used to convene members of guilds in the 18th and 19th century. The principle of their use was very similar to that of the seal of summons. The date of a meeting was announced orally accompanied with this kind of a chart, or a written notice was later inserted directly into a customized table (Novák 2005, 86-88).

## II. Seal as a means of verification and person's identification

Pavol Hudáček has recently noticed another way of using a seal, stated in royal provisions. It concerned the movement of persons across borders (DRHM I 1999, Colomanus: LXXXII, 31).<sup>5</sup> According to the decree of King Coloman, any person who wanted to leave borders of the kingdom had to claim a seal of a royal tax collector as well as a tax collector of *comes*. The person who did not have such a seal confirming the consent of both tax collectors was supposed to be financially penalized (Hudáček 2016, 256).

I will mention another non-traditional way of using a seal or rather a seal matrix known in the Hungarian Late Middle Ages legislation. The decree of Vladislaus II from the year 1498 tried to solve, among other issues, also falsification of documents by clerics working at a place of authentication. After proven guilty, a forger was not to receive death penalty (due to his clerical status), but his forehead and both cheeks were to be branded with a hot seal matrix (DRMH IV 2012, June 2nd 1498: XIV, 94, 96).<sup>6</sup> This form of punishment is also mentioned in the Hungarian

<sup>5</sup> "*Egressuri de Hungaria a theloneariis tam regis, quam comitis, qui exitus tenent, sigillum querant, quod thelonearius regis ab una parte cum sigillo comprimat, ab altera parte thelonearius comitis figura comitis sui concludat. Si quis absque tali sigillo egredi temptaverit, ut legis prevaricator L pensas persolvat.*"

<sup>6</sup> "*Item de falsariis, qui in capitulis vel conventibus literas falsas obsignant, ut stigma sigilli igniti in frontibus*

customary law – Tripartitum from 1514 (DRMH V 2005, pars II, tit. 16, § 3-4, 266). Similar practice is known from Early Middle Ages when branding in the sign of the cross was done with a hot key of a church. The purpose of such punishment was, in addition to the caused physical pain, to easily identify a forger. However, it is questionable whether such punishment was actually applied.

### III. Seal as an instrument of ordeals

In addition to the use of seals for the purpose of authorizing a bailiff, a seal had one more significant use for the enforcement of law in the oldest period of the Hungarian Kingdom. It had an important role during ordeals. We may learn about this way of proving guilt and innocence in the oldest Hungarian provisions which inform us that it took place in residences of bishops (near cathedral chapters) and larger provostries, among others in the residences of Bratislava and Nitra provosts (1095 – 1116) (DRHM I 1999, Colomanus: XXII, 26; Rábik 2010, 32).<sup>7</sup> Mentions of the exact course of ordeals were available already in an early period. The unique Oradea Register is of particular importance, as it stated ordeals taking place in the Oradea Chapter in the first half of the 13th century. It is an extraordinary source important not only for regional but also for European history (Schelle 1980, 128). Ordeals in Oradea were executed with iron. After performing all the precisely defined acts (holy mass, prayers, oral proceedings), a tested person had to carry a hot piece of iron in their hand. Subsequently, the injured hand was bandaged and, more importantly, the bandage was sealed with a chapter seal. The seal guaranteed that no one would touch the wound and affect its healing. After an allotted time, the seal was broken, the bandage removed, and the wound examined. Depending on the state of the wound healing or purulence, the tested person was found guilty or innocent (Schelle 1980, 128). Records in the Register state a number of such tests. There are various cases of damage caused to the seal (RV 1903, 172, Nr. 50).<sup>8</sup> In such case, canons did not examine the hand. Similarly, wounds on hands were not examined in a case of a broken seal (RV 1903, 183, Nr. 83).<sup>9</sup> We may even encounter a case when false Chapter's seals were found on hands of a tested person (RV 1903, 258, Nr. 280).<sup>10</sup>

Mentioned examples show that the seal had an irreplaceable place during ordeals executed with hot iron. The fact that ordeals were actively used in the Hungarian judiciary in the 11th and 12th centuries also proves that many important ecclesiastical institutions – Chapters already used their own seals in this period (Rábik 2003, 325-326). Unfortunately, there are only few preserved seals known to us referring directly to ordeals, as we may assume from a circular text (Solymosi 2009, 359-375; Fejérpataky 1895, 159).<sup>11</sup> The resolution of the IV Lateran Council from 1215

---

*et utraque facie omnium capitularium seu conventualium, qui tempore falsificacionis de conventibus vel capitulis talia agentes intererunt, inuratur et insuper beneficia talitum amittantur eo facto.”*

<sup>7</sup> „Iudicium ferri et aque in aliqua ecclesia fieri interdiximus, nisi in sede episcopali et maioribus preposituris, necnon Posenii et Nitrie.”

<sup>8</sup> “[...] canonici manum eius non inspexerunt, quia sigillum non sanum invenerunt.”

<sup>9</sup> “[...] Naluc et Ceca manus non sunt inspectae, quia sigilla eorum fracta sunt inuenta.”

<sup>10</sup> “[...] manus vero trium, scilicet, Visam, Virsint et Mil, fracto sigillo Capituli, falso sigillo fuerant sigillatae. Qui pro iniustus habiti sunt. Petrus vero fur, propter infirmitatem ferrum levare non potuit.”

<sup>11</sup> A circular text of a seal used by the Veszprem Chapter in the late 12th and early 13th centuries is also interesting: [†] FORTITUDO MEA ET LAVS MEA DOM[INVS]. There is an obvious parallel with biblical quotations: “The Lord is my strength and my song; he has become my salvation.” (Exodus 15:2); And see also: Psalm 118:14; Isaiah 12:2. Such circular text is rare and atypical in the Hungarian environment. It can be assumed that the seal with such text was used during ordeals, its nature was between a legal and a sacral-liturgical act.



forbade the participation of clergy in ordeals (DSP II 2007, 256, art. 18.2; Vladár 2017, 246). This was also the beginning of their decline in the residences of Hungarian ecclesiastical institutions. The number of preserved institutional seals began to grow in the 13th century, when they became part of documents issued by Chapters (Takács 1992).

#### IV. Seal as a means of intactness guarantee and property protection

A seal was also used in a wide range of practical functions related to the items protection. A medieval man knew many inspiring ways of its use thanks to Holy Scripture which suggested an inexhaustible number of life situations in which they could be used. Following are just a few Bible quotes that speak of the use of a seal beyond the diplomatic field: “*Have I not kept this in reserve and sealed it in my vaults?*” (Deuteronomy 32:34); “*So they went and made the tomb secure by putting a seal on the stone and posting the guard.*” (Matthew 27:66) and “*Who is worthy to break the seals and open the scroll?*” (Revelation 5:2). Three excerpts from three different biblical writings speak of the sealing of a vault, a tomb, and a scroll. Certainly, these texts are symbolical in the first place. However, through these figurative words, a medieval man also perceived the practicality of a seal and possibilities for its use (Glejtek 2013, 82-83). In this spirit, we can observe the diverse use of a seal in the environment of secular (royal) dignitaries, private persons, cities and ecclesiastical institutions.

##### The sealing of seal matrices at places of authentication

Firstly, I would like to analyse the last-mentioned group. Due to their status as places of authentication, the Hungarian Chapters owned authentic seals used to seal issued documents of legal nature. The importance of this seal was emphasised for its deposit, protection and regulations for its manipulation. Some preserved medieval particular chapter norms mention it also. The Zagreb Chapter statutes from 1334 state that a seal was deposited in a metal case. Interestingly, the case was secured with seals of the canons. In order to take out the seal matrix, at least seven canons had to be present. After the seal matrix was used in a cathedral’s sacristy, it was placed into the case sealed with the personal seals of these canons (MHEZ 1874, 14-15).<sup>12</sup> A seal of the Bratislava Chapter was similarly secured. According to the statutes from 1521, the seal matrix was safeguarded with locks and three keys. The case was also sealed with canons’ seals (Knauz 1866, 325-326).<sup>13</sup> A similar method of seal matrices’ protection was apparently applied in some places of authentication near monastic convents. Miloš Marek analysed in detail an event from the convent of Hronský Beňadik (1417), concerning the accusation of a seal matrix’s misuse. The storage of the seal matrix in a case is mentioned as well. It was sealed with the signet rings

<sup>12</sup> “[...] *sigillum nostrum et specialiter novum, quod est erectum et autenticatum anno domini MCCCXXIII, nonis mensis julii, adminus septem canonici in etate et discrecione positi sufficienti, possint, ruptis impressis sigillis, de pixide excipere et cum eo litteras comunis iusticie in camera sacristie sigillare et iterum statim reponere in pixidem et sua sigilla superponere, prout fieri consuevit. Ad sigillandas autem litteras gracie vel alias qualescumque non liceat tot personis sigillum excipere de pixide, nisi ut iuris est, ex maioris partis capituli consensu quid iam fuerit diffinitum, et sic littere huiusmodi fuerint sigillande [...]*”

<sup>13</sup> “*Item posteaquam litterae scriptae et per Notarium ad sigillandum exhibitae, impressione dicti sigilli consignatae extiterint, statim ipsum sigillum in pixidem, seu Corbanum ligneum, cum diligentia imponatur et sigillis Canonicorum, sigillationi tunc interessentium, more solito idem Corbanum obsignetur et obsignatum ad suum locum, ut praefertur, in muro sacristiae paratum, toties quoties reponatur sub firmatione dictarum trium Clauium.*”

of the convent members (ZsO VI 1999, Nr. 622, 202).<sup>14</sup> This is an interesting fact, given that the seals of ordinary convent members are very rare and only the seals of the superiors are known (abbots, provosts and priors). During this complicated investigation, the convent was forbidden to use the seal matrix. It was even sealed in a case with the seal of the Nitra bishop Hincó (who was himself a convicted forger of documents), in order to prevent an unauthorized manipulation (Marek 2017, 179-180).

Understandably, a plain seal on a case could not prevent someone from breaking it. However, a “passive” protection not only symbolically but also practically prevented unauthorized manipulation. Its function was to prevent the sealing of unauthorized documents, or in other words, the creation of a counterfeit directly in an office of an institution.<sup>15</sup>

### The sealing of reliquaries

The relics of saints were important part of the religious life of medieval and early modern society. Therefore, great attention was paid to their preservation and protection. For instance, the list of the Veszprem Chapter’s treasure mentions reliquaries and relics from the first half of the 15th century (MNL OL DF 201633; Fejérpataky 1886, 563).<sup>16</sup> According to the record, relics of various saints were originally sealed with the seal of the canon-cantor Gregory, later vicar Nicholas. Other treasures were in the richly decorated chest sealed with the major provost Nicholas’ seal (MNL OL DF 201633; Fejérpataky 1886, 563).<sup>17</sup> The guarantors of the authenticity and intactness of a relic were, in these cases, seals of ecclesiastical dignitaries working in an institution that owned the relic.

The sealing of reliquaries is also closely related to the sealing of remains. An interesting case which I, unfortunately, did not manage to analyse more closely is mentioned by G. Fejér with reference to G. Pray. After lifting the body of the deceased Princess-Saint Elizabeth of Hungary (1236), her coffin was supposed to be sealed with seals of the present prelates (CDH IV/1 1829, 48).<sup>18</sup>

### The sealing of baptismal fonts

The oldest preserved canonical visitation of the Esztergom Archdiocese from 1397 mentioned that a baptismal font in a church was safeguarded with a seal of a sub-custodian of the Esztergom Chapter (Kollányi 1901, 249).<sup>19</sup> It can be assumed that in churches frequently visited by believers (pilgrims) the holy water was safeguarded with a seal and thus supposedly prevented from contamination as well as desecration. Esztergom Cathedral, as the residency of the highest Hungarian prelate, was

<sup>14</sup> “[...] *pixidem seu tecam, in qua sigillum eorum sub eorum signetis more solito clausum diligenter habebatur.*”

<sup>15</sup> For more information on the storage of seal matrices of places of authentication see: Glejtek 2019, 23-36.

<sup>16</sup> “*Item in uno panniculo crocei coloris sunt reliquie diverse sanctorum sub sigillo quondam domini Gregorii cantoris [et nunc sub sigillo domini Nicolai vicarii.]*”

<sup>17</sup> “*Item una ladula cristallina et in parte lignea deaurata, cum margaritis seu lapidibus preciosis, carens uno lapide, prout prius, plena reliquiis sanctorum. In qua etiam inter cetera continetur balsamum et rosa de Jerikó; donata per dominum Michaellem episcopum, sigillata sigillo domini Nicolai prepositi maioris.*”

<sup>18</sup> “*Accedentes vero viri religiosi et deuoti huic ministerio deputati, ossa sacrosancta cum deuotione multa de terra sustulerunt, ea in arca plumbea collocantes, quae clausa Episcoporum sigillis et fideliter consignata anno domini MCCXXXVI.*”

<sup>19</sup> “[...] *quod fons baptismatis tenetur sub bona custodia et clausura, sub sigillo domini Martini succustodis, ac debita et munde conservatur.*”

undoubtedly one of those churches. In some cases, holy oils were kept directly at the baptismal font. Therefore, a canon's seal protected them from improper manipulation as well.<sup>20</sup>

### The sealing of coin minting tools and precious metals

King Charles Robert's monetary reforms included introduction of a precise procedure for manipulating with the tools for coin minting as well as the bars of precious metals (gold and silver) from which these coins were to be minted. Royal decrees concerning Kremnica and Smolník Chambers mentioned three people responsible for minting of coins: a Count of the Chamber, an Esztergom Archbishop and a Master of the Treasury. For example, according to a document from 1338 but also other similar documents, a Count of mining had to have two treasure chests in towns where royal coins were minted. The first one contained tools for coin minting and the second held bars for minting. The chests were safeguarded with three seals and three keys. These were the seals of a Count of the Chamber and deputies of an Esztergom Archbishop and a Master of the Treasury. They could be opened only in the presence of these representatives (Szekfü 1911, 20; Štefánik 2009, 43).<sup>21</sup> Reasons for these procedures were the protection against unauthorized manipulation, and an attempt to prevent the production of counterfeit coins.

### The sealing of stored goods in towns

In an urban environment seals were used in two ways. The first concerns a provision from the so-called Minor Decree of Sigismund of Luxembourg from the year 1405. According to this decree, goods stored in a town had to be always sealed by two burghers (DRMH II 1992, 15. April 1405: XV, 41; Bartl 2001, Nr. 63, 132).<sup>22</sup>

### The sealing of town insignia

In Bratislava, the town insignia were on the feast of St. George presented to the whole community and then taken to the town hall where they were stored in the town chest. Later, the chest was sealed with the seals of two or three German lords and taken to the Church of the Virgin Mary

<sup>20</sup> I express my gratitude to Prof. PhDr. ThDr. Petr Zubko, PhD. from Jan Stanislav Institute of Slavistics SAS for drawing my attention to this possibility.

<sup>21</sup> *“Item ipse comes camerarum nostrarum in prenominitis civitatibus nostris, ubi monete nostre fabricantur, debet habere duo scrinia, in quorum uno ferramenta formalia sub sigillis hominum eorundem archiepiscopi et magistri tavarnicorum conserventur, in altero vero virgule pro monetis fuse, absque monetis novis, sub sigillis tribus et clavibus tribus eorundem trium hominum debent conservari et semper in presencia hominum ipsorum archiepiscopi et magistri tavarnicorum apperiantur, nec possint aliquo ipsorum absente apperiri, vel opera monetarum exerceri, ita quod si idem comes camerarum nostrarum ipsis duobus testibus absentibus vel aliquo ipsorum absente fractis clavibus et sigillis monetas faceret fabricari, per ipsum magistrum tavarnicorum nostrorum tanquam falsarius puniatur [...]”*

<sup>22</sup> *“[...] ut in qualibet civitatum, opidorum et liberarum villarum dou iurati cives ad id idonei per iudicem et cives eligantur, qui quibuslibet ligationibus et obstructionibus ballarum, vasorum et aliourm ponderum ligandorum interesse et eisdem conspiciere debeant, sine quibus civibus ad id deputatis nulli mercatores, institores ac alii quicunque commutatores ipsorum ballas ac alia pondera ligare aut concludere presumant, quas quidem ballas et pondera ligare aut concludere presumant, quas quidem ballas et pondera iidem duo cives eorum sigillorum appositoine consignare debeant et munire [...]”*

to a local priest. The key to the chest was given to a town scribe for safekeeping (OS 1864, 58-59; Lysá 2016, 186).<sup>23</sup>

### The sealing of documents

We also know of a case in which documents intended for thorough examination and investigation were stored and sealed in a special chest. This is the most well-known (or most extensive) case of documents forgery in the Medieval Hungary. In 1391, a special royal commission was assigned to investigate the counterfeiting activities of John Literatus from Madočany and his accomplice. All evidence confiscated from John Literatus' house in the Liptov County was stored in a special chest. Later, it was sealed with the royal council members' seals and handed over to the Liptov Count Emeric Bebek, who further investigated the case (CDH X/1 1834, Nr. CD, 725-727; Húščava 1936, 35-36).<sup>24</sup>

For the purpose of an investigation, documents of various kinds were also stored in canvas bags, which were subsequently sealed (Eckhart 1913, 162).<sup>25</sup> Such manipulation is similarly described in a document of the judge royal Paul from the year 1340 (CDHA IV 1884, Nr. 48, 65).<sup>26</sup> Sources mention numerous cases like this. Frequently in the cases under investigation in order to prevent from any improper manipulation, relevant documents were also safeguarded with a seal.

### The sealing of money

Several sources testify to a fact that a seal was commonly used as a protection of money in various transactions. For example, in the year 1396, *comes* George and Nicholas, the son of Nicholas, had remitted one hundred marks and one hundred pounds of Viennese denarii, kept in the Bratislava Chapter, to *comes* Temmel, *comes* Peter and another *comes* Temmel. The document states that this money was kept intact under seal in a vault (*conservatorium*) of the Chapter (Wertner 1908, Nr. XXV, 516).<sup>27</sup>

<sup>23</sup> "Alle zeit zu sand Jörgen tag, in der zeit, als oben geschriben stet, sol man das gemain insiegel zu dem rathaus pringen verslossen in der lad. Do sol man es aus nemmen, und sol es zaigen der gemain. Darnach sol man es wider ein legen und versliessen und versigellen mit zwayr oder dreyr deutschen herren sigil, dy des rats gewesen sein, und also verslossen und versigt sol man es antwurten dem pfarrer zu unser hauppharkirchen, zu Unser Lieben Frawn zu pehalten, untz das der richter und der rat pesten werden; sunder den slussel sol der statschreiber pey ym haldenn."

<sup>24</sup> "In cuius videlicet domo et scrinio nuper multa falsa sigilla, litterae nequitiose et registra inventa fuerant et reperte, prefatoque domino nostro regi ac prelatis et baronibus suis ad Budam extiterunt apportata et exhibite, per ipsosque dominum nostrum regem prelatos et barones suos stupenda admiratione revisa et perlegi facte, sub eorumdem sigillis incluse, nostris manibus ad conservandum et ad dictum comitatum de Thuroc deferendum et subscripto modo coram universitate nobilium exponendum et promulgandum erant tradite et assignate [...]"

<sup>25</sup> "[...] in trapellum sub capite sigilli nostri includendo[...]"

<sup>26</sup> "Nihilominus idem dominus episcopus quoddam transscriptum predicti domini nostri regis, et eodem domine quoddam privilegium domini Ladislai olim regis Hungarie sub capite sigilli nostri in trapellum intercludendo, eodem terniino exhiberi faciant ad iudicium coram nobis."

<sup>27</sup> "[...] nunc vero praedictas centum marcas et centum libras denariorum wyennensium cum illis, quorum sub sigillis reclusae existerant, sub impressionibus eorumdem sigillorum, de dicto conservatorio praefati capituli Posoniensis integraliter recepimus et easdem praedictis comitibus Temmel, Petro et altero Temmel assignavimus."

Another example of money protection is described in a document of the Spiš Chapter from 1413. Master Martin deposited money which he had for his brother Paul in a canvas bag sealed with his personal seal (MNL OL DF 268476).<sup>28</sup>

### The sealing of books and precious items

A list of jewels in the Veszprém Chapter contained, among other things, an inventory of books. The value of these manuscripts is also evident in the fact that they were protected with a seal, just like jewellery. Thirteen books with legal and other content were placed in a chest (*cista*) and sealed with a seal of provost Nicholas (MNL OL DF 201633; Fejérpataky 1886, 574).<sup>29</sup>

An unusual source is a thrilling narrative of Helen Kottaner – the court lady of Queen Elizabeth. This unique source whose author was a woman, which was atypical for the Middle Ages, was written in circa 1450 and captured the events of 1439 – 1440 (SHK 2008, 11). In her narrative, from the period of the Hungarian King Ladislaus the Posthumous, she described the theft of the Royal Crown from the Visegrád Castle and also the means of its protection (SHK 2008, 28-31).<sup>30</sup> She writes how the most important symbol of the Hungarian monarchs, the Royal Crown, was protected. The castles made of stone were supposed to prevent violent theft. An unauthorized manipulation was secured with seals of important dignitaries. They sealed both the door of the vault where the crown was and also the crown's casing. Interesting is the reference to the double sealing, when seals of dignitaries were additionally wrapped with a cloth and sealed with a seal of the Visegrád castellan.

### Conclusion

Presented sources reflect on various ways of using seals in medieval society. Although a seal became an essential part of legal documents and later a standard attachment of private letters, its use was not limited only to this area. In the earliest period of the Hungarian Kingdom, when the writing of legal acts was still in its infancy, a seal was used otherwise. We learn about two functions of seals from legal sources as well as from physically preserved seals. Provisions emphasized its use as a communication instrument of court summons by both secular and ecclesiastical judges. They also reveal the practical form of communication between courts and summoned persons. The period of its use is also admirable seeing that in the modern age some numerous reminiscences of the artefact can be found reaching its peak in the 11th and 12th centuries; until it was replaced by document. The Oradea Register very precisely described the use of seals for sealing the

<sup>28</sup> “*Idem magister Martinus, ut asseruit suas pecunias in quedam trapello sub suo sigillo pro Paulo fratre suo prenotato deposuit coram nobis [...]*” I express my gratitude to doc. Mgr. Peter Labanc, PhD. from the Department of History, Philosophical Faculty of The Trnava University in Trnava for pointing out this source.

<sup>29</sup> “*Item in quadam cista ad modum Bakoniensium facto sub sigillo domini Nicolai prepositi sunt libri tredecim in iure canonico et in aliis materiis.*”

<sup>30</sup> “*They brought the Holy Crown and carried it to the pentagonal vault. [...] I saw how and where the Holy Crown was stored. Then the vault was locked and the door was well sealed with many seals. [...] All seals were intact, and that is what they wrote to the noble queen as well. [...] They went to the vault, brought out the chest with the Holy Crown, and took out the Holy Crown with its casing having many seals on it. They broke them and placed the Holy Crown in a smaller chest. [...] Then they resealed the door, however there was not so many seals as before. [...] Then castellan came to the door, wrapped a small piece of linen cloth around the seals, tied the cloth and pressed his seal on it.*”



wounds during ordeals. Using seals in both ways represents valuable evidence of contemporary court practice for us. In a later period, when a seal was already widely used in the issuance of documents, its popularity was not limited by the office walls. A number of sources state that a seal was a full-fledged protective instrument. It protected, physically and symbolically, against illegal and uncontrollable manipulation of items that were of considerable value to an owner; whether it was used to protect seal matrix, money, relics or various insignia. In all these cases, a seal proves to be a significant and widespread cultural and social phenomenon. Despite the fact that I have tried to cover all the important possibilities of using seals, I am well aware that there will occur other cases of their use. Sphragistics has so far dealt with these topics only very marginally. A comprehensive understanding and evaluation of seals and their use will require a broader interdisciplinary approach. However, this will have to go beyond the research of written records. We are mainly failing to see the potential of preserved monuments of material culture. Undoubtedly, legal archaeology will also have a significant position in this research. These are all topics that will need to be given more space in the future. Eventually it will help us understand the issue comprehensively.

## REFERENCES

- Bartl, Július. 2001.* Král Žigmund vydáva tzv. Menší dekrét upravujúci hospodárske pomery v Uhorsku (ed. et trans.). In Dvořák, Pavel (ed.). Prvý cisár na uhorskom tróne. Pramene k dejinám Slovenska a Slovákov V. Bratislava, 127-135.
- Bedos-Rezak, Brigitte M. 2011.* When Ego Was Imago. Sign of Identity in the Middle Ages. Leiden – Boston.
- CDH IV/1.1829.* Fejér, Georgius. (ed.). Codex diplomaticus Hungariae ecclesiasticus ac civilis. Budae.
- CDH X/1.1834.* Fejér, Georgius. (ed.). Codex diplomaticus Hungariae ecclesiasticus ac civilis. Budae.
- CDHA IV. 1884.* Nagy, Imre. (ed.). Anjoukori okmánytár. Codex diplomaticus Hungaricus Andegavensis. IV. (1340 – 1346). Budapest.
- DRHM I. 1999.* Bak, János. M. – Bónis, György – Ross Sweeney, James (eds.). Decreta Regni Mediaevalis Hungariae. The Laws of the Medieval Kingdom of Hungary 1000 – 1301. Volume I. Idyllwild.
- DRHM II. 1992.* Bak, János M. – Engel, Pál – Ross Sweeney, James (eds.). Decreta Regni Mediaevalis Hungariae. The Laws of the Medieval Kingdom of Hungary 1301 – 1457. Volume II. Salt Lake City.
- DRMH IV. 2012.* Banyó, Péter – Rady, Martyn (eds.). Decreta Regni Mediaevalis Hungariae. The Laws of the Medieval Kingdom of Hungary 1490 – 1526. Volume IV. Idyllwild.
- DRMH V. 2005.* Bak, János M. – Banyó, Péter – Rady, Martyn (eds.). Decreta Regni Mediaevalis Hungariae. Tripartitum opus iurs consuetudinarii incltyi regni Hungariae per Stephanum de Werbewcz editum. Volume V. Idyllwild.
- DSP II. 2007.* Baron, Arkadiusz – Pietras, Henryk (eds.). Dokumenty soborów powszechnych. Tom II (869 – 1312). Kraków.
- Eckhart, Ferenc. 1913.* Hiteles helyeink oklevél kritikája. In Turul 31/4, 158-163.
- Ewald, Wilhelm. 1914.* Siegelkunde. Berlin.
- Fejérpataky, László. 1895.* Oklevelek II. István korából. Budapest.
- Fejérpataky, László. 1886.* A veszprémi káptalan kincseinek összeírása 1429 – 1437. évekből. Első közlemény. In Történelmi Tár 9, 553-576.

- Glejtek, Miroslav. 2013. Stredoveká cirkevná pečať – prameň kresťanskej ikonografie. Hradec Králové.
- Glejtek, Miroslav. 2019. Zvyklosti pri príprave listín a ich pečatení v prostredí stredovekých hodnoverných miest vo svetle kapitulských štatútov. In Bystrický, Peter – Hudáček, Pavol et al. Gestá, symboly, ceremónie a rituály v stredoveku. Bratislava, 23-36
- Gurevič, Aron J. 1978. Kategorie středověké kultury. Praha.
- Hudáček, Pavol. 2016. Castrum Salis. Severné pohraničie Uhorska okolo roku 1000. Bratislava.
- Húščava, Alexander. 1936. Ján Literát a liptovské falzá. Bratislava.
- Jakubovich, Emil. 1933. I. Endre király törvénybeidéző ércbilloga. In Turul 50/3-4, 56-4.
- Kittel, Erich. 1970. Siegel. Braunschweig.
- Knauz, Nándor. 1866. Balbi Jeromos II. Lajos király tanára. In Magyar Sion 24/5, 321-352.
- Kollányi, Ferenc. 1901. Visitatio Capituli E. M. Strigoniensis Anno 1397. Második és befejező közlemény. In Történelmi Tár 24, 239-272.
- Koller, Josephus. 1734. Cerographia Hungariae, seu notitia de insignibus, et sigillis regni Mariano-Apostolici. Tyrnaviae.
- Krejčík, Tomáš. 1998. Pečeť v kultuře středověku. Ostrava.
- Kumorovitz, Bernát L. 1993. A magyar pecséthasználat története a középkorban. Budapest.
- Lehotská, Darina. 1986. Uhorské dekréty a Tripartitum ako súhrn stredovekého a východisko novovekého diplomatického vývinu. In Historica – Zborník FF UK. Bratislava, 35-59.
- Lysá, Žofia. 2016. Mocní a biedni v stredovekej Bratislave. Od symbolickej komunikácie k praxi. In Hlavačková, Miriam (ed.). Od symbolu k slovu. Podoby stredovekej komunikácie. Bratislava, 175-191.
- Marek, Miloš. 2014. Rod Čech z Levíc v stredoveku II. (Peter Čech). In Rábik, Vladimír (ed.). Litteris ac moribus imbutus. Studia historica Tyrnaviensia XVI. Trnava – Kraków, 167-203.
- MHEZ. 1874. Tkalčić, Ivan Krstitelj (ed.). Monumenta historica episcopatus Zagrabienensis. Vol. II. Zagrabiae.
- MNL OL DL. Magyar Nemzeti Levéltár, Országos Levéltára Budapest, Diplomatikai Levéltár.
- MNL OL DF. Magyar Nemzeti Levéltár, Országos Levéltára Budapest, Diplomatikai Fénygyűjtemény.
- Novák, Jozef. 2005. Stav sfragistického bádania z hľadiska nárokov diplomatiky. In Ragačová, Júlia (ed.). Diplomatická produkcia v stredovekom meste. Bratislava, 78-90.
- Obrusánszky, Borbála. 2008. The Hungarian billog and its parallel with paizi. Mikes International 3, 72-74.
- OS. 1864. Michnay, Andreas – Lichner, Paul (eds.). Ofner Stadtrecht. Presburg.
- Pray, Georgius. 1805. Syntagma historicum de sigillis regum, et reginarum Hungariae pluribusque aliis. Budae.
- Rábik, Vladimír. 2003. Stredoveké cirkevné pečate spišskej proveniencie. Sonda do problematiky. In Gładkiewicz, Ryszard – Homza, Martin (eds.). Terra Scepusiensis. Stav bádania o dejinách Spiša. Levoča– Wroclaw 2003, 325-337.
- Rábik, Vladimír. 2007. Pečať v stredovekom uhorskom zákonodarstve. In Ragačová, Júlia (ed.). Pečate a ich používatelia. Bratislava, 107-123.
- Rábik, Vladimír. 2010. Formovanie farskej siete na juhozápadnom Slovensku v stredoveku (Bratislavské prepošstvo). In Rábik, Vladimír et al. Vývoj cirkevnej správy na Slovensku. Kraków, 29-131.
- RV. 1903. Karácsonyi, János – Borovszky, Samuel (eds.). Regestrum Varadinense examinum ferri candentis ordine chronologico digestum, descripta effigie editionis a. 1550 illustratum. Budapest.

- SHK. 2008. Dvořáková, Daniela – Papsonová, Mária (eds. et transs.). Spomienky Heleny Kottanerovej. Budmerice.
- Schelle, Karel. 1980. Ordály jako důkazní prostředek v procesním právu. In Slovenská archivistika 15/1, 117-149.
- Solymosi, László. 2009. Istenítélet és pecséthasználat. In Neumann, Tibor – Rácz, György (eds.). *Analecta Mediaevalia III. Honoris causa. Tanulmányok Engel Pál tiszteletére.* Budapest – Piliscsaba, 359-375.
- Stieldorf, Andrea. 2004. Siegelkunde. Hannover.
- Szekfi, Gyula. 1911. Oklevelek I. Károly pénzverési reformjához. In *Történelmi Tár* 12, 1–36.
- Štefánik, Martin. 2009. Entstehung und Entwicklung der Berg- und Münzkammern und ihrer leitenden Beamten in der mittelslowakischen Bergstädten im Mittelalter. In Westermann, Angelika – Westermann, Ekkehard (eds.). *Wirtschaftslenkende Montanverwaltung – Fürstlicher Unternehmer – Merkantilismus.* Husum, 29-78.
- Takács, Imre. 2012. *Az Árpád-házi királyok pecsétjei.* Budapest.
- Takács, Imre. 1992. *A magyarországi káptalanok és konventek középkori pescétjei.* Budapest.
- Vladár, Vojtech. 2017. *Dejiny cirkevného práva.* Trnava.
- ZsO VI. 1999. Mályusz, Elemér. (ed.). *Zsigmondkori oklevéltár VI. (1417 – 1418).* Budapest.
- Wertner, Mór. 1908. Kiadatlan oklevelek. Második közlemény. In *Történelmi Tár* 9, 481-522.

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

## Appendix



Fig. 1. Bronze bulla of Andrew I (Jakubovich 1933, 63).



Fig. 2. Profile of a bulla with a distinctive lug, that was used for a cord, and thus it was possible to wear the seal directly on the neck (Jakubovich 1933, 70).



Fig. 3. The seal of comes Tristan from 1255 (Váczy 1939, 182).

# POČIATKY PROANJOUOVSKÉHO POSTOJA RÁDU SVÄTÉHO JÁNA JERUZALEMSKÉHO V UHORSKU VO SVETLE JOHANITSKEJ KOMUNIKÁCIE<sup>1</sup>

## The Beginnings of the Pro-Anjou Attitude of the Order of St. John of Jerusalem in the Hungarian Kingdom in the Light of the Hospitallers' Communication

Jozef Filo

DOI: 10.17846/CL.2022.15.1.24-39

**Abstract:** FILO, Jozef. *The Beginnings of the Pro-Anjou Attitude of the Order of St. John of Jerusalem in the Hungarian Kingdom in the Light of the Hospitallers' Communication.* The history of the Order of St. John of Jerusalem in the medieval Kingdom of Hungary is known in the nowadays Slovak public especially thanks to its participation in the well-known battle of Rozhanovce in 1312 alongside Charles I of Hungary (better known as Charles Robert). With this crucial help to the first Angevin Hungarian king, the Hospitallers most significantly proved their allegiance to the Anjou dynasty. This study focuses on tracing the beginnings of cooperation between the Hungarian Hospitallers and the Anjou dynasty before the battle of Rozhanovce, based on manifestations of the pro-Anjou attitude in the light of the Hospitallers' forms of communication. Firstly, the paper examines the period of the reign of the last Arpadian king, Andrew III, when the Anjou dynasty was already trying to establish itself in the Kingdom of Hungary. The information on whether the Hospitallers stood on the side of Angevines or they did not, cannot be acquired from the extant written sources from the last decade of the 13th century. On the other hand, it can be stated that they cooperated with Andrew III, at least regarding property and legal matters. Furthermore, the study deals with the period of consolidation of the royal power in the Hungarian kingdom until the Battle of Rozhanovce. Based on several written sources, it can be stated that in the first decade of the 14th century, the Order of St. John in the Hungarian kingdom unequivocally joined the side of Charles I at latest in August 1303. Moreover, the presented sources are unique examples of symbolic, visual, written, but also personal manners of communication of the Hungarian Hospitallers at the turn of the 13th and 14th century.

**Keywords:** *Hospitallers, Order of St. John of Jerusalem, military-religious orders, Middle Ages, Hungarian kingdom, medieval church history, communication*

---

<sup>1</sup> Táto práca vznikla v rámci projektu VEGA 1/0241/21 *Komunikačné stratégie duchovenstva v stredovekom Uhorskom kráľovstve.*



## Úvod

Rád svätého Jána Jeruzalemského<sup>2</sup> patrí medzi najznámejšie a najvýznamnejšie stredoveké duchovno-rytierske rády<sup>3</sup>. Vyplýva to nepochybne aj z faktu, že je považovaný za najstaršie a zároveň dodnes fungujúce<sup>4</sup> spoločenstvo svojho druhu. Počiatky johanitov sa väčšinou kladú ešte pred prvú krížovú výpravu, resp. najneskôr do obdobia bezprostredne po dobytí Jeruzalema 15. júla 1099.<sup>5</sup> Brat Gerard (1099<sup>6</sup> – 1120)<sup>6</sup>, predstavený jeruzalemského špitála svätého Jána Krstiteľa (Nicholson 2001, 3)<sup>7</sup>, pôsobiaceho pri kláštore Panny Márie Latinskej, združil v jednom spoločenstve pôvodných špitálnikov s krížiakmi, ktorí po krížovej výprave chceli naďalej slúžiť Bohu. Rád svätého Jána Jeruzalemského bol oficiálne schválený pápežom Paschalom II. (1099 – 1118) dňa 15. februára 1113 v bule *Pie postulatio voluntatis* (CGOH I 1894, 29-30; King 1934, 16-19). Druhý majster brat Raymond de Puy (1120 – 1158/1160) zostavil pre johanitov Regulu (CGOH I 1894, 62-68; King 1934, 20-28), ktorá koncipovala základný spôsob života špitálnikov od známych troch nariadení väčšiny stredovekých rádov, a to čistoty, chudoby a poslušnosti, až po usmernenia ohľadom stravy, odievania, spánku či starostlivosti o chorých a chudobných. Johaniti sa pôvodne zameriavali na špitálnu a charitatívnu činnosť. Počas vedenia Raymonda de Puy prebehla postupná militarizácia,<sup>8</sup> čím sa špitálnici stali plnohodnotným duchovno-rytierskym rádom, ktorého vojenská zložka sa postupne stala dominantnou (Bredford 1996, 24-29, 36-37; Riley-Smith 2012, 27-37).<sup>9</sup> Johaniti spolu s inými duchovno-rytierskymi rádmí zohrávali významné úlohy pri ochrane pútnikov a obrane

<sup>2</sup> Ďalej v štúdiu budem používať aj skrátené pomenovanie „Rád“, ktorým myslím konkrétne Rád svätého Jána Jeruzalemského. Členov Rádu budem nazývať v slovenskej a maďarskej historiografii najčastejšie používaným termínom „johaniti“. Ako synonymá budem uvádzať „špitál“ a „špitálnici“, keďže v dochovaných písomnostiach sa vo vrcholne stredovekom Uhorsku označovala väčšina komiend ako *domus hospitalis* – „dom špitála“ a jej členovia *fratres domus hospitalis*. Tieto pomenovania sa budú týkať výlučne johanitov a nie všeobecne členov špitálnických reholí, podobne ako podľa toho-konkrétneho Chrámu – *Templum* boli nazývaní templári (pozri: Marek 2020, 549). V prameňoch sa taktiež objavuje problematický lat. termín *cruciferi*. Michal Slivka navrhol jeho preklad ako „krížovníci“ miesto „krížiaci“ (Slivka 1987, 383), s ktorým súhlasím najmä z toho dôvodu, že za krížakov boli považované osoby, ktoré prijali kríž a zúčastnili sa krížovej výpravy. Teda nemuseli byť nutne členmi nejakého duchovno-rytierskeho rádu. Napriek tomu termín „krížovníci“ v štúdiu nevyužívam, pre jeho príliš všeobecný význam. Krížovníkmi bývali označovaní nielen johaniti, ale napríklad aj templári, božohrobci, lazariti, antoniti či štefaniti (Filo 2019, 14-17; Hunyadi 2010, 7-8; Luttrell 2001, 269-270; pozri aj Marek 2020, 309).

<sup>3</sup> Termín „duchovno-rytierske rády“ je vhodnejší než bežnejšie označenie „rytierske rády“, pod ktorými je možné chápať aj svetské rytierske rády. Všetci profesní bratia – rytieri, služobní bratia (nebojujúci, ako aj bojujúci, tzv. seržanti), a, samozrejme, aj klerici – zložili sľub čistoty, chudoby, poslušnosti a žili podľa jednotlivých regúl (Graus 2002, 133, 143; Luttrell 2001, 269-270). Práve hybridnosť spôsobu reholného života duchovno-rytierskych rádov bola atraktívnou alternatívou pre vtedajších bojachtivých ľudí, ktorí sa mohli stať rehoľníkmi, ale nemuseli sa zdať vojenstva (Lawrence 2001, 205-207).

<sup>4</sup> V súčasnosti pôsobí ako „Suverénny vojenský špitálny Rád svätého Jána z Jeruzalema, Rodosu a Malty“ aj na Slovensku a pokračuje v špitálnych a charitatívnych aktivitách (Maltézsky rád s. a.).

<sup>5</sup> K počiatkom johanitov pozri: Riley-Smith 2012, 16-22.

<sup>6</sup> Majster Gerard pravdepodobne spravoval jeruzalemský špitál už pred prvou krížovou výpravou a zostal na jeho čele až do svojej smrti 3. septembra 1120 (Bredford 1996, 22, 24). V ďalšej časti práce časové rozptätie pôsobenia majstrov a od roku 1267 veľmajstrov vychádza z oficiálnej stránky Maltézskeho rádu (The Grand Masters s. a.).

<sup>7</sup> Niektorí autori uvažujú, že tento špitál, resp. jeho kostol bol pôvodne zasvätený Jánovi Almužníkovi a neskôr po vzniku Rádu zmenil patrocínium (Pořízka 1997, 16, 20).

<sup>8</sup> Podrobnejšie o procese militarizácie johanitov pozri: Riley-Smith 2012, 27-37.

<sup>9</sup> Johaniti na ich charakteristické špitálnictvo nikdy nezanevrelí. Aj samotné vojenstvo pokladali za službu *pro pauperibus* – pre chudobných a chorých (Bredford 1996, 37; Waldstein-Wartenberg 2008, 20-21).

Jeruzalemského kráľovstva (Lawrence 2001, 211-212). Po bitke pri Hattíne a následnom dobytí Jeruzalema dňa 2. októbra 1187 (Riley-Smith 1999, 40-41) sa sídlo Rádu presunulo na johanitský hrad Margat a následne do Akkonu (Buben 2002, 32.). Postupná dekadencia nadšenia krížových výprav najmä od 2. polovice 13. storočia, kritika bohatstva, rivality medzi johanitmi a templármi, spolupráce s moslimami či práca s financiami viedli k úpadku slávy duchovno-rytierskych rádov (Graus 2002, 139-142; Waldstein-Wartenberg 2008, 42-45). Skutočná kríza pre Špitál však nastala v poslednom desaťročí 13. storočia. Dobytím Akkonu dňa 18. mája 1291 johaniti neprišli len o svoje sídlo, ale stratili aj väčšinu vojenskej sily v Levante. Vtedajší veľmajster brat Ján de Villiers (1284/5 – 1293/4) unikol len s pár rytiermi na Cyprus, na ktorom bol v Limassole založený ústredný konvent. Náročné obdobie od straty Akkonu po získanie Rodosu sa nieslo v znamení hľadania nového spôsobu života.<sup>10</sup> Finančne zaťažujúci nebol len prechod na námorné vojenstvo, ale aj známe ťaženie na dobytie ostrova Rodos, ktoré začalo v roku 1306.<sup>11</sup> Hlavný konvent sa na Rodos presunul po jeho dobytí v roku 1309<sup>12</sup> (Bredford 1996, 54-56; 66-67; Pořížka 1997, 46-49; Waldstein-Wartenberg 2008, 156-157), čím začala nová etapa v dejinách Rádu svätého Jána Jeruzalemského.

Johaniti začali pôsobiť v Európe už za brata Gerarda. Prvé komendy<sup>13</sup> vznikali vo Francúzsku, na Pyrenejskom a Apeninskom polostrove (Riley-Smith 2012, 187-188). Počiatky fungovania špitálnikov v Uhorsku je možné sledovať medzi rokmi 1135 – 1166 (Filo 2019, 19-21).<sup>14</sup> Najmä vďaka podpore arpádovských panovníkov dostali johaniti základné majetky, z ktorých sa rozšírili po Zadunajsku a Slavónsku.<sup>15</sup> Sídлом Uhorsko-Slavónskeho priorstva bol až do 40. rokov 14. storočia Stoličný Belehrad. V 40. rokoch 14. storočia presídlil uhorsko-slavónsky prior do pôvodne templárskej komendy Vrana – lat. *Aurana* (Hunyadi 2010, 27-29, 152-154; Varjassy – Kölnei 2012, 55). Uhorsko pôvodne spadalo pod provinciu *Alamania*, ktorá zahŕňala priorstvo *Alamania* a priorstvo *Bohemia*.<sup>16</sup> Práve český prior ešte v priebehu 12. storočia spravoval Uhorské priorstvo (Luttrell 1995, 22-23, 25, 28). Až v počiatkoch vlády Ondreja II. (1205 – 1235) získali uhorskí

<sup>10</sup> Aj vďaka úsiliu zo strany rímskej kúrie johaniti nezostali pasívni. Svoju aktivitu sústredili na námorné vojenstvo na Blízkom východe, ktoré sa stalo v nasledujúcom období pre Rád charakteristické (Riley-Smith, 2012, 92-93). Už v roku 1300 johaniti disponovali desiatimi galérmi (Nicole 2010, 50).

<sup>11</sup> Hlavným popudom na opustenie Cypru a získanie Rodosu bola jeho strategická poloha, ktorá umožňovala kontrolovať námorný obchod a viesť námornú blokádu proti nepriateľom. Antagonizmus s cyperským kráľom bol až sekundárnym dôvodom (Nicole 2010, 63-64).

<sup>12</sup> Boj o Rodos bol definitívne ukončený až v roku 1310 (Riley-Smith 1999, 94).

<sup>13</sup> Komenda (lat. najčastejšie *domus hospitalis*) bola v Európe najnižšou administratívnou jednotkou špitálnických majetkov. Jej prvoradým účelom bolo zabezpečovať prostriedky rôzneho druhu, potrebných na podporu hlavného konventu v Oriente. Požadované komodity posielali európske priorstvá hlavnému konventu vo forme tzv. *responsiones* – pravidelných odvodov. Komendu spravoval komtúr (lat. *preceptor*, niekedy nesprávne aj *magister*). Komendy sa združovali do priorstiev, ktorých predstaviteľom bol prior (taktiež niekedy nesprávne nazývaný majster). Jednotlivé priorstvá sa združovali pod provincie. Pre úplnosť uvediem, že (v Uhorsku zriedkavý) lat. termín *bailivus* sa používal vo všeobecnosti na označenie akéhokoľvek johanitského úradu nezávisle od stupňa. V závere 13. storočia bola dobudovaná organizácia Rádu svätého Jána. Bratia v hlavnom konvente sa začali rozdeľovať do tzv. *langues* – do jazykov. Tie približne korešpondovali s jednotlivými provinciami v Európe podľa „kvázi národného“ zastúpenia, reálne podľa dominantného jazyka v tej-ktorej provincii (Luttrell 1995, 21-22, 24; Riley-Smith 2012, 128-129, 186-187, 189, 191, Hunyadi 2010, 17-19). Pôvodne vzniklo 7 jazykov: Provensálsko, Francúzsko, Auvergne, Itália, Aragonsko, Anglicko a *Alamania* (Buben 2002, 33; Riley-Smith 2012, 129).

<sup>14</sup> Vo všeobecnosti sa usádzanie duchovno-rytierskych rádov spájalo s vládou Gejzu II. (1141 – 1162) (Engel 2001, 81).

<sup>15</sup> Slavónske priorstvo sa spojilo s Uhorským najneskôr v roku 1232 (Luttrell 2001, 271).

<sup>16</sup> Priorstvo *Bohemia* spravovalo priorstvá Moravy, Poľska, Rakúska a určitý čas aj Uhorské priorstvo (Luttrell 1995, 22, 25).

johaniti nezávislosť. Samostatný uhorský prior sa objavuje v prameňoch od roku 1208 (Hunyadi 2010, 70). Ďalšia zásadná zmena bola spojená s nástupom dynastie Anjouovcov, následkom čoho boli johaniti preradení do provincie *Italia* (Luttrell 1999, 185-187). Všeobecne európski panovníci mali veľký vplyv na špitálnikov v ich krajinách.<sup>17</sup> Tento jav bol obzvlášť typický pre uhorských špitálnikov, ktorých prosperita výrazne závisela na priazni kráľovského rodu už v počiatkoch ich pôsobenia v kráľovstve svätého Štefana (Luttrell 1995, 24-25, 28). Tradičná kooperácia johanitov s Arpádovcami sa prejavila napríklad počas piatej krížovej výpravy Ondreja II.<sup>18</sup> Za vlády Bela IV. (1235 – 1270) sa zase podieľali na obrane Uhorska počas mongolského vpádu v rokoch 1241 až 1242 (Filo 2019, 33-40). Snáď preto Belo IV. s johanitmi uzavrel v roku 1247 zmluvu, podľa ktorej sa mal Rád aktívne podieľať na obrane krajiny a za to dostal rozsiahle územie v Severinskom banáte (Filo 2019, 41-50; Hunyadi 2010, 38-40; Luttrell 2001, 271-272; Nicholson 2001, 41; Riley-Smith 2012, 82; Slivka 2016, 202; Waldstein-Wartenberg 2008, 154). Vyššie popísaná kríza duchovno-rytierskych rádov mala dopad aj na európske priorstvá. Najzreteľnejšie sa prejavila výrazným poklesom panovníckej priazne a s tým súvisiacich donácií pre Rád (Riley-Smith 2012, 186-187). Štefan V. (1270 – 1272) bol posledným arpádovským kráľom, podporujúcim uhorských špitálnikov (Hunyadi 2010, 42). Úpadku nepomohol ani zlý stav cirkvi za vlády Ladislava IV. Kumánskeho (1272 – 1290).

Všeobecné, ale aj uhorské dejiny johanitov sú aj v dnešnej dobe na okraji bádania slovenskej medievistiky. V prípade, že aj boli špitálnici aspoň čiastočne skúmaní slovenskými vedcami, boli nesprávne spájaní najmä s Rádom svätého Štefana kráľa<sup>19</sup> Práve problematická identifikácia a majoritné pôsobenie v Uhorsku mimo územia dnešného Slovenska prispeli k presunu dejín johanitov na perifériu záujmu slovenských bádateľov.<sup>20</sup>

<sup>17</sup> Zasahovali do obsadzovania johanitských úradov, od priorov očakávali úzku spoluprácu (Riley-Smith 2012, 194). Napriek oficiálnej neutralite sa johaniti od konca 13. storočia zapájali do európskych konfliktov aj medzi kresťanskými vládcami, stáli na strane kráľov, poskytovali im rôzne služby, pomáhali pri obrane krajiny. Dokonca v jednotlivých krajinách, najmä od 14. storočia, uprednostňovali skôr záujmy panovníkov, než hlavného konventu Rádu (Nicholson 2001, 107, 111, 115). Treba však poznamenať, že johanitskí priori patrili medzi najvýznamnejšie osoby v jednotlivých kráľovstvách (Riley-Smith 2012, 194). Aj uhorsko-slavónsky prior bol jedným z uhorských prelátov (Hunyadi 2010, 67).

<sup>18</sup> Počas nej špitálnici participovali na príprave, logistike, ako aj na priebehu samotnej výpravy do Svätej zeme (Filo 2020, 37-41; Filo 2019, 24-30).

<sup>19</sup> Stotožňovanie tzv. štefanitov s „ostrihomskou vetvou“ johanitov viedlo k nesprávnemu predpokladu rozsiahlejšieho pôsobenia aj na území dnešného Slovenska. Základné dejiny štefanitov skoncipoval Károly-György Boroviczény na začiatku 90. rokov 20. storočia (Boroviczény 1991 – 1992, 7-48). V práci vysvetlil problém zmienenej termínu *cruciferi*. V Uhorsku boli takto najčastejšie nazývaní johaniti, ale nebolo to pravidlom. Autor na základe dôkladnej analýzy prameňov konštatoval, že intitulácia *cruciferi sancti regis Stephani de Strigonio* neodkazovala na johanitov, ale na samostatný rád štefanitov. Mýliacim prvkom mohol byť patrón kostola v sídle Uhorsko-Slavónskeho priorstva v Stoličnom Belehrade, svätý Štefan kráľ. Štefaniti sídlili v Ostrihome, kde vedľa nich od druhej polovice 12. storočia existovala johanitská komenda pri kostole Svätého Kríža (Boroviczény 1991 – 1992, 7-13; Hunyadi 2010, 7-9; Filo 2019, 14-17). Už len existencia dvoch komiend na jednom mieste potvrdzuje ich nezávislosť na sebe. V 14. storočí to najlepšie vidieť na intitulácii, v ktorej boli vymenovaní ako templári, johaniti, tak i štefaniti z Ostrihomu: „*Thomas preceptor domus templi cum fratribus, Durandus prior Domus Hospitalis sancnte Crucis cum fratribus, conventus cruciferorum Regis de Strigonio [...]*“ (MES II 1882, 473). Zároveň by som rád zmienil, že v slovenskej historiografii doposiaľ nie je jednoznačne akceptovaná existencia štefanitov ako samostatného rádu. A to napriek jeho pôsobeniu aj na území dnešného Slovenska, ktoré by si zaslúžilo dôkladný výskum.

<sup>20</sup> Napriek tomu uvediem niekoľko slovenských prác, ktoré sa aspoň čiastočne venovali stredovekým dejinám Rádu. V prvom rade to sú staršie štúdie Alexandra Ruttkaya a Michala Slivku (Ruttkay – Slivka 1985,

V slovenskej historiografii, ale aj v povedomí laickej verejnosti sú uhorskí johaniti najčastejšie spájaní so známou bitkou pri Rozhanovciach (Slivka 2016, 201), ktorá bola pre presadenie Anjouovcov v Uhorsku kľúčová. Znamenala začiatok potlačania moci oligarchov v kráľovstve a upevňovanie moci Karola I. (1301 – 1342) (Lukačka 2016, 71). Johaniti v zmienenej bitke zohrali natoľko významnú úlohu, že sa dostali do uhorskej kronikárskej spisby (SRH I 1937, 487-489).<sup>21</sup> S nadnesením sa dá povedať, že zásah špitálnikov ovplyvnil nasledujúci vývoj v Uhorsku a výrazne pomohol Karolovi I. ku konsolidácii krajiny. Zároveň tento moment najsignifikantnejšie potvrdzuje spoluprácu Rádu s Karolom I. z Anjou. Avšak mohlo ísť o začiatok kooperácie johanitov s Anjouovcami? Predsa len mladý kráľ, ktorého presadzovala rímska kúria, bol v Uhorsku už dvanásť rokov. Jednou zo základných otázok výskumu uhorských johanitov by malo byť nepochybne hľadanie počiatkov spolupráce a proanjouvského postoja, bez ktorých poznania nie je možné správne pochopiť nasledujúci vývoj. Otázka však znie: „*Od akého obdobia musí bádateľ začať sledovať v písomnostiach prejavy spolupráce?*“ Pochopiteľne začať rokom 1301 nie je vhodné, keďže Karol I. sa v Dalmácii vylodil už v roku 1300 (Engel 2001, s. 110-111). Zároveň je potrebné si uvedomiť, že Anjouovci sa s pomocou pápežov snažili získať svätostefanskú korunu už na počiatku vlády Ondreja III. (1290 – 1301), posledného Arpádovca, ktorého

---

333-356; Ruttkay 1996, 173-193; Slivka 1987, 383-402). Tieto práce boli nepochybne významné a predstavili nové okruhy výskumu k dejinám duchovno-rytierskych rádov v Uhorsku. Určitou, i keď pre rozsah pochopiteľnou nevýhodou je, že sa venovali johanitom „len“ ako jednému z rozoberaných rádov. Zásadnou chybou uvedených prác je však spomenuté stotožnenie štefanitov s johanitmi. Žiaľ, ani novšia štúdiá Michala Slivku (Slivka 2016, 383-402) tento problém neodstránila. Dokonca v nej Michal Slivka paradoxne zdôraznil, že maďarská historiografia existenciu Rádu svätého Štefana kráľa reflektuje (Slivka 2016, 202). Napriek tomu, že závery týchto prác nemôžu byť brané ako smerodajné, pri opatrnej práci s nimi poskytujú dôležité poznatky (napríklad práve o vyššie spomenutom termíne *cruciferi*: Slivka 1987, 383). Nakoniec by som uviedol, že som sa venoval čiastkovým témam dejín johanitov v Uhorsku v rámci bakalárskej práce (Filo 2019), z ktorej prepracovanej časti vyšla štúdiá na medzinárodnej konferencii v Ústí nad Labem (Filo 2020). Ďalšej čiastkovej téme som sa venoval v diplomovej práci (Filo 2021), z ktorej rozšírenej a prepracovanej časti je koncipovaná predkladaná štúdiá. Zo zahraničných autorov musím spomenúť aspoň kľúčovú prácu maďarského medievistu Zsolta Hunyadiho (Hunyadi 2010), ktorej prínos spočíva v najobšiahlejšom modernom spracovaní stredovekých dejín johanitov v Uhorsku. Zsolt Hunyadi sa v uvedenej knihe zaoberal najmä personálnym obsadením, vývojom jednotlivých komiend, financovaním a činnosťou Rádu v Uhorsku ako hodnoverného miesta. Navyše musím upozorniť na takmer kompletný zoznam zachovaných písomných prameňov so vzťahom k uhorským johanitom a vlastným diplomatárom v latinčine, ktorý pozostáva z dovtedy nepublikovaných alebo chybné sledovaných písomností. Rád by som taktiež vyzdvihol zoznam písomne doložených držiteľov najdôležitejších úradov v Uhorsko-Slavónskom priorstve až do roku 1387, z ktorého v nasledujúcich častiach práce vychádzam pri uvádzaní rokov pôsobenia jednotlivých uhorských špitálnikov. Uvedomujem si, že Zsolt Hunyadi k problematike johanitov napísal pred alebo po zmienenej práci niekoľko ďalších štúdií. Základom k výskumu Rádu však naďalej zostáva uvedená kniha, keďže najdôležitejšie výsledky štúdií Zsolta Hunyadiho sú v zmienenej práci obsiahnuté. Zo zahraničných autorov by som ešte uviedol prácu významného odborníka na johanitov Anthonyho Luttrella, v ktorej sa priamo venoval uhorskej vetve Rádu (Luttrell 2001, 269-281). Ďalšia jeho štúdiá má význam pre pochopenie analógií v provincii Alamania, ktorej súčasťou až do vlády Karola I. bolo aj Uhorsko-Slavónske priorstvo (Luttrell 1995, 21-41).

<sup>21</sup> Väčšina prác, ktoré popisovali bitku pri Rozhanovciach, hovorí jednoznačne o účasti johanitov (Napríklad: Kristó 1978, 80, 84; Csukovits 2017, 74; Dangel 2017, 71; Segeš 2010, 138; Slivka 2016, 201). Zsolt Hunyadi sa síce prikláňal k johanitskej participácii na bitke, avšak uviedol, že spomínanými krížovníkmi mohli byť aj štefaniti (Hunyadi 2010, 50). Osobne možnosť prítomnosti štefanitov v bitke pri Rozhanovciach miesto johanitov nepovažujem za pravdepodobnú. Opakované zmienky o johanitoch v uhorskej kronikárskej spisbe (SRH I 1937, 487-489) poukazujú na to, že autor termínom *cruciferi* reálne myslel Rád svätého Jána.

rod tradične zabezpečoval johanitom prosperitu. No ako som už uviedol vyššie ani Ladislav IV., a ani Ondrej III. na túto tradíciu nenadviazali.

Predkladaná štúdia má za cieľ sledovať počiatky spolupráce špitálnikov a Anjouovcov na základe prejavov proanjouovského postoja v komunikácii, najmä s pápežskou kúriou a hlavným konventom Rádu.

## Pred nástupom Karola I.

Je známe, že situácia v poslednom desaťročí 13. storočia bola v Uhorsku vypätá. O „uvolnenú“ svätoštefanskú korunu po Ladislavovi IV. Kumánskom sa uchádzali hneď dvaja<sup>22</sup> pretendenti. Na jednej strane stál Ondrej III.<sup>23</sup> Jeho pozíciu posilňoval fakt, že bol právoplatne zvolený a už 23. júla 1290 v Stoličnom Belehrade korunovaný ostrihomským arcibiskupom Vladimírom (1279 – 1297), ktorý bol zároveň jeho najvýznamnejším spojencom. Na strane druhej vznikli nároky na Uhorsko Anjouovci<sup>24</sup>, ktorých významne presadzovala rímska kúria (Brezováková 1991, 570-572), čo je možné vnímať z pohľadu špitálnikov ako jednoznačné plus. Navyše negatívny a odmietavý postoj pápežov ku kraľovaniu Ondreja III. (Lukačka 1997a, 179; Lukačka 1997b, 25; Marsina et al. 1986, 240), pochybnosti o jeho legitímnom pôvode<sup>25</sup>, rozširovanie anjouovského vplyvu v juž-

<sup>22</sup> Neopomínam, že po smrti Ladislava IV. si robili nároky na Uhorsko aj Habsburgovci. Avšak pre sledovaný cieľ ide o nevýznamný poznatok, najmä keď zoberiem do úvahy, že už v auguste 1291 uzavreli mierovú dohodu s Ondrejom III. (pozri napríklad: Kónya et al. 2014, 86-87).

<sup>23</sup> Ondrej III. svoje nároky odvodzoval od svojho otca Štefana Pohrobka, syna Ondreja II. (Segeš et al. 2010, 130).

<sup>24</sup> Anjouovská strana odvodzovala svoju legitimitu od Márie Uhorskej, dcéry uhorského kráľa Štefana V. a manželky neapolského kráľa Karola II. Krivého (1285 – 1309). Mária, ktorá sa začala titulovať ako uhorská kráľovná, posunula 6. januára 1292 svoje práva na svätoštefanskú korunu jej prvorodenému synovi Karolovi Martelovi, ktorý však v auguste 1295 zomrel. Právo na Uhorsko zdedil jeho najstarší syn *Caroberto*, budúci uhorský kráľ Karol I. (Csukovits 2017, 52-54).

<sup>25</sup> Je známe, že pôvod Ondrejovho otca Štefana Pohrobka bol spochybňovaný. Ani Belo IV., ani jeho syn Štefan V. neuznali ich pravdepodobného príbuzného za syna Ondreja II. (napríklad: Engel 2001, 110; Kónya 2014, 86). Navyše aj priamo legitimita Ondreja III. bola zneistená v cirkevnom prostredí, neakceptovaním manželstva Štefana Pohrobka a benátskej patricijky Tomassiny Morosiniovej (Perniš 2016, 56). Táto informácia sa nedá úplne bagatelizovať, keďže mohla výrazne zavážiť v postoji špitálnikov k uhorskému panovníkovi. Predsa len aj vo svojej vlastnej organizácii boli výrazne elitárski, a to aj napriek tomu, že sa sami nazývali sluhami chudobných a chorých. Už stanovy veľmajstra Huga de Revel (1258 – 1277), schválené generálnou kapitulou v roku 1262, nariadovali, že majstrom Rádu svätého Jána mohol byť iba johanitský rytier, ktorý pochádzal zo šľachtického legitímneho manželstva: „*Statutum est quod nemo assumatur seu eligatur in magistrum sacre domus Hospitalis, nisi sit frater miles ejusdem ordinis Hospitalis et ex nobilibus parentibus legitime procreatur*“ (CGOH III, 46). Starofrancúzska mutácia navyše uvádza, že otcom johanitského rytiera mohol byť len rytier (King 1934, 56). Teda sa rytiersky stav v rámci Rádu uzavrel pre všetkých uchádzačov, ktorých otcovia neboli rytieri. Dodržiavanie „legitimity“ u špitálnikov bolo dôležité aj v nasledujúcom období, na čo poukazujú aj ďalšie stanovy brata Huga de Revel z roku 1270. Avšak ako v prípade iných nariadení, ktoré boli v praxi ťažšie uplatniteľné, aj šľachticom, ktorí chceli svojho ľavobočka „odložiť“ a zabezpečiť mu vcelku slušnú budúcnosť, sa ustúpilo: „*Nikto nemôže byť prijatý do bratstva rytierov Špitála, iba ten, ktorý bol splodený v legitímnom manželskom zväzku, s výnimkou ak bol synom kniežata alebo magnáta*.“ Napriek tomu, že nemanželským synom vysokej nobility bolo umožnené sa zaradiť medzi bratov rytierov, naďalej nemohli zastávať najvýznamnejšie pozície v Ráde: „*Statutum est quod nullus recipiatur in fratrem militem Hospitalis, nisi si matrimoniali copula legitime procreatus, preterquam si fuerit filius principis aut domini majoris, nec habere valeat bajuliam de confano nec capituli generalis citramarini*“ (CGOH III, 227; King 1934, 75; pozri aj: Riley-Smith 2012, 102).



ných častiach Uhorského kráľovstva (Vlasko 2013, 32), teda v priestore, kde pôsobili aj johaniti, poprípade ešte aj korunovácia Karola Martela za uhorského kráľa pápežom Celestínom V. (1294) v Ríme či stanovenie budúceho Karola I. za uhorského kráľa pápežom Bonifácom VIII. (1294 – 1303) v roku 1299 (Brezováková 1991, 570-572, 574; Vlasko 2013, 32, 38) znevýhodňovali pozíciu Ondreja III. Uvedené poznatky by preto logicky smerovali k predpokladu, že uhorskí špitálnici podporovali Anjouovcov v nástupníctve na uhorský trón už počas vlády posledného Arpádovca.<sup>26</sup> Avšak absencia akejkoľvek zmienky o kontakte uhorských johanitov s Anjouovcami či prejavov podpory v zachovaných písomnostiach nútia bádatela prehodnotiť svoje prvotné hypotézy. Najbližšie datovaná listina pred nástupom Karola I. na uhorský trón, poukazujúca na komunikáciu Uhorsko-Slavónskeho priorstva s neapolskými Anjouovcami pochádza z roku 1276 (CGOH III 1899, 338).<sup>27</sup> Oproti tomu je možné sledovať vo dvoch zachovaných listinách z posledného desaťročia 13. storočia zmienky o interakcii medzi špitálnikmi a Ondrejom III.

Prvá z nich bola vydaná 3. februára 1292 (ZVT I 1886, 103-107; MNL OL DL 1341). Listina informuje o procese a výsledku donácie Ondreja III. pozemkov Tolmács a Kazár. Uhorský panovník poveril Vesprímsku kapitolu, aby vykonala reambuláciu hraníc chotára týchto pozemkov, ktoré sa nachádzali v Zalianskom komitáte, spolu s „človekom kráľa“ Alexandrom, synom Martina z rodu Damasa. Uvedená listina obsahuje prepis odpovedi Vesprímskej kapituly, ktorá informovala kráľa o priebehu daného aktu. Alexander sa odobral vykonať obchôdzku, avšak späť pred kapitolu sa už nedostavil. Namiesto neho dorazila správa vydaná johanitskou újudvárskou komendou 25. januára 1302 (ZVT I 1886, 105; MNL OL DL 1341).<sup>28</sup> Špitálnici v nej písali Vesprímskej kapitule o príchode spomínaného Alexandra do ich komendy. „*Homo regis*“ im vysvetlil, že reambulácia aj štatúcia bola vykonaná so všetkými náležitosťami. Johaniti sa zmienili, že by Alexander prišiel svedčiť a podať správu o onom akte do Vesprímskej kapituly osobne, v súlade so zvykmi kráľovstva. Avšak kvôli nástrahám nepriateľov v tamojších končinách sa tak neodvážil.<sup>29</sup> Práve z toho dôvodu johaniti z Újudváru dosvedčili riadne vykonanie právneho aktu reambulácie a štatúcie, ktoré požadoval Ondrej III.

Sledovaná listina približuje reťazec komunikácie medzi uhorským kráľom, Vesprímskou kapitulou a johanitskou komendou v Újudvári v procese kráľovskej donácie. Nepriamo poukazuje na spoluprácu johanitov s kráľom pri právnom akte, ktorým ani neboli priamo poverení. To je možné považovať za dobrovoľnú pomoc uhorskému panovníkovi, bez ohľadu na to, či už bola zištná, alebo nezištná. Vďaka ich zapojeniu sa do procesu bola vôľa Ondreja III. úspešne naplnená. Dokonca je na mieste sa domnievať, že spomenutý Alexander sa utiahol pred nepriateľmi do johanitskej komendy, v ktorej bol ešte v dobe spísania sledovanej listiny, teda 3. februára 1292. Teda by určitý čas johaniti ochraňovali kráľovho služobníka.

Zatiaľ čo v predchádzajúcom písomnom svedectve bola zaznamenaná komunikácia medzi kráľom a johanitmi sprostredkované, skrze Vesprímsku kapitolu, listina z 31. októbra 1297 (CDAC X 1873, 250-251; MNL OL DL 1476; RA II/4 1987, 188) zachytáva bezprostrednú interakciu Ondreja III. so Špitálom. Kráľovská listina oboznamuje o žiadosti Varaždínskeho špána

<sup>26</sup> Pre úplnosť uvediem, že staršie práce sa niekedy zmieňovali o akomsi rozdelení johanitov na tábor Ondreja III. (na sever od rieky Drávy) a Anjouovcov (južné oblasti) (Hunyadi 1999; Luttrell 2001, 271). Takéto závery však nemajú podporu v zachovaných prameňoch a novšie práce Zsolta Hunyadiho už takúto „schizmu“ uhorských špitálnikov neuvádzajú (Hunyadi 2010).

<sup>27</sup> Týka sa interakcie uhorsko-slavónskeho priora johanitov Pontia de Fay (1267 – 1276) a sicílskeho, resp. neapolského kráľa Karola I. z Anjou. K tomu bližšie: Hunyadi 2010, 74.

<sup>28</sup> Taktiež bola prepísaná v kráľovskej donačnej listiny z 3. februára 1292.

<sup>29</sup> „[...] *et licet idem Alexander ad vestram presenciam accedere pro referenda promissa iuxta consvetudinem regni debuisset cum vestro homine prenotato, tamen propter insidias inimicorum suorum in vestris partibus existentium, prout nobis dixit ad vos ire non presumsit*“ (ZVT I 1886, 105).

(Zsoldos 2011, 222) magistra Štefana, syna Hoholda, ohľadom navrátenia jeho dedičného majetku Belmura (Vašský komitát: RA II/4 1987, 188), ktorý mu bol odcudzený. Uhorský panovník touto úlohou poveril priamo majstra<sup>30</sup> a bratov johanitov z újudvárskej komendy.<sup>31</sup> Ondrej III. špitálnikom nariadil vykonať reambuláciu spolu s jeho panošom Lucom a susedmi onoho pozemku podľa zvyku kráľovstva. Zároveň im kráľ dal za úlohu preskúmať, či mohol byť daný pozemok magistrovi Štefanovi (opäť) pridelený.<sup>32</sup> Poverenie a vôbec možnosť vykonať kráľovský mandát poukazuje na pokračujúcu činnosť johanitov v Újudvári ako hodnoverného miesta aj v závere 13. storočia.<sup>33</sup> A to napriek už uvedenému poznatku, že išlo o dramatické obdobie nielen pre Uhorsko, ale aj Rád svätého Jána ako taký. Faktom zostáva, že podľa sledovanej listiny johaniti úlohu splnili. Kráľovi odpísali, že obchádzka hraníc bola vykonaná správne, neboli vznesené námietky a magistrovi Štefanovi bolo priznané dedičné právo. Na základe toho Ondrej III. vyhovel danej žiadosti.

Vyššie uvedené listiny explicitne poukazujú na prebiehajúcu písomnú komunikáciu medzi kráľom Ondrejom III. a uhorskými špitálnikmi v rámci majetkovo-právnych aktov. Nepochybné to súvislo najmä s činnosťou hodnoverného miesta újudvárskej komendy. Je možné konštatovať, že sledované písomnosti nevytvrdzujú o nejakých jednoznačných prejavoch vernosti k uhorskému kráľovi. Poukazujú však aspoň na politický vzťah johanitov k poslednému Arpádovcovi, aj v období, v ktorom už Anjouovci vyvíjali tlak na získanie Uhorska. Domnievam sa, že absencia komunikácie s Anjouovcami a jej existencia s Ondrejom III. môže znamenať len dve možnosti. Buď sa zmienky o interakcii medzi Uhorsko-Slavónskym priorstvom a Anjouovcami zo sledovaného obdobia nezachovali alebo neexistovali. Ak by bol správny práve druhý variant, tak na základe dochovaných svedectiev by bolo možné usúdiť, že johaniti síce neprejavovali jednoznačne stranenie Ondrejovi III., ale rešpektovali vtedajší mocenský stav v kráľovstve. Osobne sa nazdávam, že práve taký postoj je najpochopteľnejší, aj napriek priblíženým „defektom“ Ondreja III. Zásadný je v tomto prípade fakt, že Ondrej III. bol legitímne zvoleným a korunovaným uhorským kráľom.<sup>34</sup> Zároveň je potrebné si uvedomiť, že najmä pre vtedajšiu zahraničnopolitickú situáciu Rádu si uhorskí johaniti nemohli dovoliť konať inak. Predsa len nikto nemohol predpokladať, ako dopadne zápas o svätoštefanskú korunu, a už vôbec nikto nepredpokladal, že Ondrej III. predčasne zomrie bez dediča. Otvorené nepodporovanie ani jednej, ani druhej strany a súčasne aspoň rešpektovanie vtedajšieho oficiálneho uhorského panovníka mohlo uhorským johanitom zabezpečiť pozíciu nestraniča. V dobe výrazne oslabeného medzinárodného postavenia Rádu by práve nestrannosť umožňovala Uhorsko-Slavónskemu priorstvu oveľa lepšie možnosti politického lavírovania bez ohľadu na to, kto by vyhral zápas o uhorský trón.

<sup>30</sup> Správny titul by bol komtúr, resp. *praeceptor*, avšak ako som už uviedol, takéto nesprávne, asi honorujúce označenia úradov sa v dochovaných listinách objavujú pomerne často (Luttrell 1995, 24).

<sup>31</sup> Najpravdepodobnejšie zadal Ondrej III. túto úlohu práve újudvárskym johanitom „len“ preto, že ich komenda fungovala ako hodnoverné miesto (k újudvárskej komende ako hodnovernému miestu pozri: Hunyadi 2010, 121-123, 196-203). Úvahy o osvedčení sa johanitov v prechádzajúcom období či o „dobrom vzťahu“ Rádu a Ondreja III. musia zostať len na teoretickej rovine, keďže ich nie je možné podložiť v dochovaných prameňoch.

<sup>32</sup> „[...] *fidelibus nostris Magistro Cruciferorum et Cruciferis de Noua Curia dedimus in mandatis, ut cum Luca juvene nostro unum ex ipsis mitterent pro testimonio, coram quo idem homo noster predictam terram uel possessionem, conuocatis commetaneis et vicinis iuxta Regni consuetudinem reambulare, et si ad nostram collationem pertinentem esse inueniret, extunc Magistro Stephano candem assignaret [...]*“ (CDAC X 1873, 251).

<sup>33</sup> V 13. a 14. storočí fungovalo až 9 johanitských komiend v Uhorsku ako *loca credibilia*. Boli to komendy v Stoličnom Belehrade, Újudváre, Csurgó, Pakrac, Šopron, Gyánt, Torda, Bő a v Dubici (Hunyadi 2010, 197).

<sup>34</sup> Ako som uviedol, johaniti vo všeobecnosti stáli na strane pomazaných panovníkov.

V závere tejto časti, na základe zachovaných písomností, ako aj vyššie uvedených poznatkov a predpokladov, je možné konštatovať, že od počiatkov vlády posledného Arpádovca (resp. vynesenia nárokov Márie Uhorskej) johaniti v Uhorsku nestáli otvorene na strane Anjouovcov a v rámci majetkovo-právnych záležitostí spolupracovali s Ondrejom III., napriek tomu, že neprejavovali jednoznačnú podporu ani jemu. Hypotézu o akceptácii vtedajšej politickej situácie zvyrazňuje aj pokračujúca činnosť johanitských hodnoverných miest v Uhorsku v poslednom desaťročí 13. storočia.

## Proanjouovský postoj

Karol I. prišiel do Uhorska (lepšie povedané do dalmátskeho Splitu) už v auguste 1300. Ale až smrť Ondreja III. 14. januára 1301 (Engel 2001, 110-111) zásadne zmenila situáciu v kráľovstve svätého Štefana. „Nová“ otázka nástupníctva bola z pohľadu Uhorsko-Slavónskeho priorstva oproti predchádzajúcemu obdobiu značne iná, keďže v krajine dlhú dobu nebol právoplatne korunovaný kráľ. Je známe, že Karol I. nebol v Uhorsku jediným pretendentom na trón a spočiatku ho nepreferovala ani väčšina šľachty, ani prelátov. Ale napriek tomu bol jediným kráľom, ku ktorého strane sa mohli špitálnici prikloniť. Syn českého kráľa Václava II. (1278 – 1305), budúci český kráľ Václav III. (1305 – 1306), mal v Uhorsku značnú podporu mocenských klík. Pápež Bonifác VIII. ho však, podobne ako Ondreja III., neuznal za právoplatného dediča svätoštefanskej koruny (Csukovits 2017, 59-61). Oto Wittelsbach bol navyše viac-menej epizodickou záležitosťou. Navyše Václav a Oto mali jeden zásadný problém. Na rozdiel od Ondreja III. nebol ani jeden právoplatne korunovaný podľa uhorských obyčajov. Václava v Stoličnom Belehrade korunoval svätoštefanskou korunou kaločský arcibiskup, namiesto ostrihomského. Oto korunoval svätoštefanskou korunou v Stoličnom Belehrade dokonca „len“ vesprímsky biskup (Marsina et al. 1986, 310-311). Práve absencia právoplatného uhorského kráľa nedovolila johanitom postupovať podobne ako v prípade Ondreja III. Preto je pochopiteľné, že sa riadili stanoviskom apoštolského stolca, ktorý ako je známe, tradične podporoval anjouovské nároky v Uhorsku už od smrti Ladislava IV.<sup>35</sup> Ako som spomenul už v úvode, najzreteľnejším prejavom proanjouovského postoja johanitov bola aktívna účasť johanitov po boku Karola I. v bitke pri Rozhanovciach. Tento postoj je však možné sledovať už skôr. Preto sa v nasledujúcich riadkoch pokúsim priblížiť jednotlivé komunikácie zachytené v písomných prameňoch, ktoré reflektujú johanitskú podporu Karola I.

Prvýkrát sa uhorskí špitálnici preukázateľne prihlásili na stranu Karola I. v roku 1303. Explicitne sa o tom zmieňuje, pre cieľ štúdie na prvý pohľad takmer nevýznamný pápežský mandát, ktorého obsah bol v Uhorsku vyhlasovaný od mája 1303. Pápež Bonifác VIII. v ňom informoval o svojom rozhodnutí a nariadil uhorskému kléru, šľachte a ďalším obyvateľom Uhorska poslušnosť kráľovi Karolovi I.<sup>36</sup> a jeho starej mame, kráľovnej Márii. Trestom za to, „*ak by konali ináč a neboli by nápomocní kráľovi a kráľovnej Uhorska pri znovunadobudnutí, obrane a zachovaní kráľovstva pomocou, radami a potrebnou priazňou*“, bola exkomunikácia (PDSS IV 2002, 48). Takýchto „celouhorských“ mandátov v stredovekom Uhorsku, adresovaných mimo iného aj pre johanitov<sup>37</sup>, sa dochovalo

<sup>35</sup> Bonifác VIII. si v júni 1302 predvolal zástupcov ako Anjouovcov, tak Přemyslovcov. Koncom mája 1303 v Agnani prisúdil Uhorsko podľa dedičného práva Karolovi I. a českého kráľa, ako aj jeho syna vyradil z nárokov na svätoštefanskú korunu (Brezováková 1991, 579-581; Csukovits 2017, 61).

<sup>36</sup> Zsolt Hunyadi taktiež spomenul tlak Bonifáca VIII., skrze mandát z roku 1303, na celý uhorský klérus, teda aj johanitov (Hunyadi 2010, 49).

<sup>37</sup> Špitálnici ani neboli jediným duchovno-rytierskym rádom, ktorý bol v uvedenej písomnosti vymenovaný. Popri nich boli zmienení aj templári a nemeckí rytieri: „*Bonifacius episcopus [...] Hospitalium sancti Iohannis Ierosolimitani, militie Templi et domorum beate Marie Theotonicorum prioribus, preceptoribus*

niekoľko a väčšinou nemajú zásadný význam pre výskum samotných dejín Rádu. Avšak v tomto prípade je kľúčová informácia, že pri vyhlásení pápežského mandátu v Stoličnom Belehrade<sup>38</sup> 12. augusta 1303 bol prítomný komtúr tamojších johanitov spolu s konventom (resp. bratmi), ktorý sledovanú listinu spečatil.<sup>39</sup> Pečať ako prostriedok fyzickej vizuálnej symbolickej komunikácie vyjadrovala súhlas majiteľa pečate s obsahom listiny (Glejtek 2016, 320). Johaniti teda symbolicky, ale jednoznačne, ukázali všetkým aj potencionálnym čitateľom svoj postoj k otázke nástupníctva kráľa v Uhorsku. Takmer nepatrná zmienka preto odhaľuje nepopierateľnú akceptáciu pápežovej vôle a prihlásenie sa na stranu Karola I. už (či najneskôr) 12. augusta 1303.<sup>40</sup> Ešte doplním, že samotný pápežský tlak nie je možné marginalizovať. Ak by aj vedenie Uhorsko-Slavónskeho priorstva bolo na vážkach v otázke nástupníctva, hrozba postihu zo strany svätého stolca bola reálna. Jedine pápeža, ako najvyššej pozemskej autority johanitov, sa netýkalo privilégium, ktoré zakazovalo uvaliť na Rád a jeho členov interdikt a exkomunikáciu.<sup>41</sup>

V tom istom roku, 12. novembra 1303 (CDRC VIII 1910, 59-60; AO I 1990, 250), napísal veľmajster johanitov Guillaume de Villaret (1296 – 1305) listinu adresovanú priamo pre komtúra Ljubi<sup>42</sup> Loqueta Busque.<sup>43</sup> Veľmajstrova listina je relatívne bohatá na informácie. Hlavnou „dejavou líniou“ je priblížiť bratovi Loquetovi Busque možnosť výmeny<sup>44</sup> johanitského majetku Ljuba s príľahlým ostrovom. Nie je preto prekvapivé, že práve ljubský komtúr dostal za úlohu zistiť ren-

---

*seu magistris, ceterisque personis ecclesiasticis regularibus et secularibus exemptis et non exemptis [...]*“ (Theiner I 1859, 401-402). Za povšimnutie stojí aj poradie, ktoré nepochybne malo svoj symbolický význam.

<sup>38</sup> Prihlásenie sa na stranu Karola I. v sídle Uhorsko-Slavónskeho priorstva – v Stoličnom Belehrade zjavne nebolo náhodné. Aj samotné prostredie malo v stredovekej symbolickej komunikácii svoju úlohu (Šimůnek 2014, 284).

<sup>39</sup> „*Nos frater Ulricus preceptor domus hospitalis de Alba totusque Conventus loci eiusdem publicationi seu lectioni presencium litterarum intefuimus, et sigillum apposuimus*“ (Theiner I 1859, 404).

<sup>40</sup> Zodpovedá to približne obdobiu, keď sa na anjouovskú stranu pridala väčšina uhorského kléru (Brezováková 1991, 582).

<sup>41</sup> Bulou „*Ad hoc nos disponente*“ z roku 1135 pápež Inocent II. (1130 – 1143) vyňal johanitov z moci všetkých arcibiskupov a biskupov; nechal uvaliť na špitálnikov interdikt či exkomunikovať ich. Toto privilégium bolo potvrdené pápežom Anastáziom IV. (1153 – 1154) v roku 1154 v bule „*Christiana fidei religio*“ (Nicholson 2001, 6-7).

<sup>42</sup> Dnešná obec Ljubač v Chorvátsku (Varjassy – Kölnei 2012, 79-80).

<sup>43</sup> Neskôr v rokoch 1312 – 1314 bol Loquetus Busque na čele Uhorsko-Slavónske priorstva (Hunyadi 2010, 92).

<sup>44</sup> Z kontextu listiny však vyplýva, že nešlo o výmenu – *excambium*, ale skôr o prenájom. Veľmajster Guillaume de Villaret uviedol, že mu viacerí za prenechanie zmieneneho ostrova do konca života alebo aspoň dočasne ponúkali štyridsať mariek striebra ročne: „[...] *a nobis ad vitam uel tempus dicam insulam petierunt, de qua si eam eis vellemus cedere quadraginta marchas argenti dare annis singulis obtulerunt*“ (CDRC VIII 1910, 59). Rádové stanovky však v sledovanej dobe zakazovali trvalé alebo dočasné odcudzenie majetkov Rádu a zverenie ho akejkolvek svetskej osobe bez povolenia veľmajstra a generálnej kapituly. Povolený bol len prenájom a to v prípade, ak bol pre Špitál výhodný (Riley-Smith 2012, 190). Výskum Zsolta Hunyadiho osvetlil proces prenájmania johanitského majetku v Uhorsko-Slavónskom priorstve. Základným predpokladom bolo rozhodnutie a konsenzus nielen priora, ale aj kapituly bratov celého priorstva. Postačovalo však, aby boli pri jednaní v otázkach majetkov prítomní minimálne štyria bratia (Hunyadi 2010, 176-177). V sledovanej listine veľmajster uviedol, že bez súhlasu generálnej kapituly nič nezmohol: „[...] *in excambio confirmationem dare nolui[mus] [...] cum confirmatio sola nostra nichil prodesset absque capituli generali [...]*“ (CDRC VIII 1910, 59). Zároveň však poveril brata Loqueta de Busque, aby sa možnosťou prenájmu zapodieval a preveril cenu majetku komendy Ljuba a príľahlého ostrova: „[...] *volumus per vos informari, qualiter istud processit negocium et quantum vallet domium (!) [...]*“ (CDRC VIII 1910, 59).

tabilnosť predaja pre Rád ako taký. V súvislosti s tým veľmajster spomenul, že Ljubu s ostrovom daroval Loquetovi Busque bán Pavol Šubič<sup>45</sup> (Hunyadi 2010, 141). Pavol z rodu Šubičovcov bol jedným z najdlhších a zároveň prvých prívržencov Anjouovcov už aj za vlády Ondreja III. (Csukovits 2017, 56). Úrad chorvátskeho bána zastával v rokoch 1290 až 1311/1312 (Zsoldos 2011, 49; Engel 1996, 22; Engel 2001, 135). Vzhľadom na to je logické vymedziť danú donáciu medzi roky 1290 a 1303. Je zaujímavé, že *terminus ante quem* udelenie Ljubi s príľahlým ostrovom (tesne pred novembrom 1303) sa zhoduje s rokom oficiálneho prihlásenia sa johanitov v Stoličnom Belehrade (sídle Rádu) na stranu Karola I. Tento poznatok preto nepriamo potvrdzuje vyššie uvedený záver, že johaniti sa oficiálne pridali do Anjouovského tábora najneskôr v auguste 1303.<sup>46</sup>

Sledovaná listina je však pozoruhodná aj ako celok. Ide o pekný príklad písomnej komunikácie, prebiehajúcej medzi Uhorsko-Slavónskym priorstvom<sup>47</sup> a hlavným konventom Rádu, v tej dobe ešte sídliačim na Cypre. Zároveň ide o dosť zriedkavo zachovaný doklad o komunikácii, ktorá musela prebiehať nepochybne pravidelne s ohľadom na odvádzanie *responsiones* a na úrovni interakcie priora s veľmajstrom. Keďže Guillaume de Villaret písal priamo ljubskému komtúrovi<sup>48</sup>, nie priorovi či všeobecne bratom priorstva, či komendy, je možné konštatovať, že ide o zriedkavý doklad existencie komunikačných väzieb aj na úrovni veľmajster – jednotliví komtúri. Udržiavanie interakcií uhorských johanitov na úrovni komiend a priorstva s veľmajstrom, resp. jeho dvorom naznačuje v sledovanej listine aj samotný Guillaume de Villaret. Vyčítal ljubskému komtúrovi, že o priorovi, situácii v Uhorskom (Uhorsko-Slavónskom) priorstve, a ani o komtúrovi Loquetovi de Busque „nepočul žiadne chýry“.<sup>49</sup> Pochopiteľne narážal na dlhšiu absenciu komunikácie na oboch uvedených úrovniach Uhorsko-Slavónskeho priorstva, ktorá zrejme bola

<sup>45</sup> „[...] *excambium de Luba cum insula, quam Paulus banus vobis dedit*“ (CDRC VIII 1910, 59).

<sup>46</sup> S rokom 1303 ako s najneskorším možným termínom darovania majetkov johanitom súhlasí aj Zsolt Hunyadi (Hunyadi 2010, 141). Donácia by v tomto prípade prebehla v dobe, keď už špitálnici boli jednoznačne na strane Karola I. Pochopiteľne by bolo dobré uvažovať aj o najskoršom možnom termíne. Určiť to je však oveľa zložitejšie. Javí sa mi nepravdepodobné, že by chorvátsky bán podporujúci Anjouovcov daroval nejaké majetky na území svojho vplyvu duchovno-rytierskemu rádu, u ktorého by nemal istotu, že by sa nepridal na stranu „protivníka“. Preto osobne predpokladám, že donácia prebehla až po smrti Ondreja III. a *terminus post quem* by bol január 1301. Dokonca považujem za pravdepodobnejšie, že donácia prebehla až po prvej korunovácii Karola I. v roku 1301, a to napriek tomu, že podľa uhorskej tradície bola neplatná – Karol I. bol síce korunovaný ostrihomským arcibiskupom, ale nie svätostefanskou korunou a zároveň sa akt neuskutočnil v Stoličnom Belehrade (Engel – Kristó – Kubinyi 2019, 31, 35). Vychádzam z už spomenutého predpokladu, že pri neprítomnosti právoplatného uhorského kráľa sa johaniti priklonili k pápežskému stanovisku, teda k Anjouovcom. Správnosť tejto hypotézy nepriamo naznačuje aj predpokladaný italský pôvod brata Loqueta Busque. Jeho pôsobenie v Uhorsko-Slavónskom priorstve, ako aj celkový nárast italského vplyvu medzi johanitmi v Uhorsku je možné spájať až s vládou Karola I. (Hunyadi 2010, 75-76), s čím súviselo aj spomenuté preradenie Uhorsko-Slavónskeho priorstva z provincie *Alamania* do provincie *Italia* (Luttrell 1995, 29; Luttrell 1999, 187-188). Rád by som opäť zdôraznil, že v prípade najskoršieho možného termínu donácie ide len o predpoklad. Nie je možné jednoznačne vylúčiť, že by Pavol Šubič daroval sledované majetky uhorským špitálnikom už v roku 1290.

<sup>47</sup> Na tomto mieste by som ešte rád uviedol, že ústna, resp. osobná komunikácia johanitov v Uhorsku dokázateľne prebiehala (minimálne) na stretnutiach kapituly Uhorsko-Slavónskeho priorstva (zoznam doložených zhromaždení priorstva do roku 1374: Hunyadi 2010, 345), ktoré sa mali konať každý rok. Na úrovni komiend sa jednotlivé kapituly stretávali raz do týždňa (Riley-Smith 2012, 191, 198).

<sup>48</sup> „*Frater Guilelmus de Villareto dei gratie sancte domus hospitalis sancti Johannis Jerosolimitani magister humilis et pauperum Christi custos, dilecto in Christo sibi fratri Loqueto Busque eiusdem domus salutem in domino*“ (CDRC VIII 1910, 59).

<sup>49</sup> „[...] *nos de priore vestro et statu prioratus Vngarie nullos (!) rumores audiuimus nec de vobis [...]*“ (CDRC VIII 1910, 59).



v predchádzajúcom období pravidelnejšia. Zmienené obmedzenie interakcií zrejme súviselo so zlou situáciou uhorských johanitov v sledovanej dobe. Tá najpravdepodobnejšia bola spôsobená vstúpením do Anjouovského tábora a (alebo) s náročným obdobím pre Špitál ako taký, v súvislosti so spomenutou krízou a presunom vojenských aktivít na more.<sup>50</sup>

Oficiálnym vstupom do anjouovského tábora sa uhorskí johaniti dostali pravdepodobne pomerne rýchlo do nepriateľstva kráľových protivníkov.<sup>51</sup> Vypovedá o tom posledný písomný prameň, ktorý zmienim. Listina vydaná pápežom Klementom V. (1305 – 1314) dňa 21. decembra 1307 (Theiner I 1859, 422; MES II 1882, 580; AO II 1992, 122)<sup>52</sup> je zároveň opäť veľmi zriedkavo zachovaným dokladom prepletenosti komunikácie uhorských špitálnikov s najvyššími predstaviteľmi na domácej a zahraničnej úrovni. Pápežská listina bola určená ostrihomskému arcibiskupovi Tomášovi (1305 – 1321; Engel 1996, 63). Informovala ho o príchode uhorských johanitov pred apoštolský stolec, o ich zvesti a situácii. Johanitská delegácia sa vydala z Uhorska niekedy v priebehu roka 1307. Do pápežskej kúrie prišiel osobne uhorsko-slavónsky majster (prior)<sup>53</sup> a s ním niekoľko bratov so žiadosťou o pomoc. Uhorskí johaniti informovali Klementa V. o mnohonásobných ťažkostiach, ktoré im boli spôsobované na osobách aj majetkoch.<sup>54</sup> Po vypočutí sťažností sa pápež rozhodol problém vyriešiť. V listine zdôraznil svoj zámer ochraňovať johanitov a pomáhať ich rozmachu, kvôli ich službe Bohu.<sup>55</sup> Predpokladal však, že aj napriek jeho úsiliu budú prikoría a škody uhorským špitálnikom naďalej spôsobované.<sup>56</sup> Z toho dôvodu Klement V. vydal sledovanú písomnosť ako mandát, ktorým zveril Rád pod osobitnú ochranu uhorského metropolitu. Podľa pokynov mal ostrihomský arcibiskup zabezpečiť ukončenie spomínaných ťažkostí Rádu.<sup>57</sup>

Domnievam sa, že je na mieste položiť si otázku, kto spôsoboval problémy Rádu v sledovanej dobe. Nepochybne by johaniti nezaťažovali pápeža, ak by išlo o nejaký lokálny spor. Navyše si takéto konflikty dokázali riešiť aj sami.<sup>58</sup> Pápež ostrihomského arcibiskupa usmernil, aby nebol braný ohľad na nikoho, kto sužoval johanitov, nech by bol hocakej viery, postavenia či stavu, dokonca aj keby zastával kňazský úrad. Všetci, ktorí konali proti johanitom, mali byť z moci pápeža

<sup>50</sup> Všeobecný nedostatok informácií, v súvislosti so správou veľmajstra Guillaume de Villaret, uvádza aj Zsolt Hunyadi. Naznačuje, že tento stav mohol mať súvis s turbulentnou situáciou v Uhorsku, počas ktorej sa včičňanie oligarchov týkalo aj majetkov Uhorsko-Slavónskeho priorstva, s konsolidáciou moci Karola I., ale aj s krízou Rádu ako celku po strate Akkonu v roku 1291 (Hunyadi 2010, 49, 75).

<sup>51</sup> Útoky na cirkevné majetky vo všeobecnosti boli v sledovanej dobe na dennom poriadku (Csukovits 2017, 71).

<sup>52</sup> Zsolt Hunyadi taktiež zmieňuje sledovaný písomný prameň, i keď stručne v poznámke pod čiarou ako doklad problémov špitálnikov s oligarchami, druhýkrát so sťažnosťou uhorských johanitov pred apoštolským stolcom (Hunyadi 2010, 49, 75).

<sup>53</sup> Meno síce nebolo uvedené, ale ešte v roku 1306 bol na čele Uhorsko-Slavónskeho priorstva istý Oliver (Hunyadi 2010, 75, 92).

<sup>54</sup> „Cum itaque, sicut ad nostrum pervenit auditum, predicti Magistri et fratres a nonnullis [...] in eorum personis et bonis multipliciter molestentur [...]“ (Theiner I 1859, 422).

<sup>55</sup> Za službu Bohu vedľa „tradičných“ vojenských aktivít Rádu, charitatívnej a špitálnej činnosti mohol hypoteticky pápež Klement V. považovať aj presadzovanie Karola I. v Uhorsku.

<sup>56</sup> „Magistrum et fratres Hospitalis sancti Iohannis Ierosolimitani [...] moleste ferentes iniurias et iacturas, que magistro et fratribus ipsis a quibuslibet inferentur“ (Theiner I 1859, 422).

<sup>57</sup> „[...] mandamus, quatenus eidem Magistro et fratribus efficacia presidio defensionis assistens, non permittas ipsos in personis et bonis eorum contra indulta privilegiorum sedis apostolice ab aliquibus indebite molestari, [...]“ (Theiner I 1859, 422).

<sup>58</sup> Ako príklad uvediem listinu z 11. februára 1312, podľa ktorej sa johaniti dostali do rozbroja s ohľadom na ohraničenie majetkov. Problém si dokázali vyriešiť sami a so susedmi vykonali reambuláciu (CDHA I 1878, 247-248).

potlačení.<sup>59</sup> Z vyššie naznačených informácií je možné usudzovať, že nepriateľom špitálnikov v Uhorsku boli zjavne mocné a vysoko postavené osoby. Pramene však až na výnimky neuvádzajú konkrétne mená tých, ktorí spôsobili johanitom škody. Logicky sa však pozornosť musí sústrediť na oblasti pôsobenia johanitkých komiend – Zadunajsko a Slavónsko.<sup>60</sup> Jednotlivé domy Špitála teda spadali najmä do sféry vplyvu pánov z Kyseku (resp. z rodu Héder), tradičných a dlhodobých odporcov Karola I.<sup>61</sup> Nebolo by preto prekvapivé, ak by spomenuté útoky ako na bratov, tak majetky Rádu súviseli s nepriateľstvom s Kyseckými a, samozrejme, s bojmi Karola I. s cieľom konsolidovať krajinu. Nepriamo to naznačuje aj rozoberaný mandát. Pápež Klement V. v ňom povolil ostrihorskému arcibiskupovi zasahovať kvôli ochrane johanitov aj mimo územia svojho arcibiskupstva (Theiner I 1859, 422). Zmienka naznačuje, že problémy sa mali týkať johanitských majetkov mimo jurisdikcie ostrihorského arcibiskupa. Najpravdepodobnejšie teda išlo o územia v Slavónsku, spadajúce pod Záhrebskú diecézu, resp. Kaločskú provinciu. Zároveň z obdobia po bitke pri Rozhanovciach je známe dlhotrvajúce nepriateľstvo a boje o johanitský slavónsky hrad Bela s pánmi z rodu Kyseckých (CDRC VIII 1910, 556-559; AO V 1998, 294-295).<sup>62</sup>

Vďaka uvedeným poznatkom je možné konštatovať, že problémy, ktoré johanitská delegácia prezentovala v roku 1307 pápežovi Klementovi V., najpravdepodobnejšie súviseli s nepriateľstvom s pánmi z Kyseku. Domnievam sa, že aj nepriateľstvá s protivníkmi Karola I. nepriamo napovedajú o proanjouovskom stanovisku johanitov už pred bitkou pri Rozhanovciach. Zároveň sledovaná listina explicitne dokladá, že zatiaľ čo v predchádzajúcich prípadoch išlo o symbolickú a písomnú komunikáciu, tentokrát je možné hovoriť priamo o osobnej interakcii uhorských špitálnikov s pápežom.

## Záver

V predkladanej štúdiu som sa pokúsil predstaviť a interpretovať viaceré písomné pramene, ktoré dokladajú prejavy proanjouovského postoja Rádu svätého Jána Jeruzalemského v Uhorsku pred bitkou pri Rozhanovciach. Napriek tomu, že Anjouovci vzniesli nároky na Uhorsko už počas vlády Ondreja III., nezachovali sa doklady o interakcii medzi nimi a uhorskými johanitmi, teda ani prejavy hypotetickej podpory. Naopak je možné na základe zachovaných písomných prameňov zhodnotiť, že Rád aspoň v rámci majetkovo-právnych záležitostí spolupracoval s Ondrejom III. Z toho bolo možné vyvodiť záver, že špitálnici v poslednom desaťročí 13. storočia najpravdepodobnejšie akceptovali mocenský stav v Uhorskom kráľovstve. O jednoznačnom stranení Karolovi I. je možné hovoriť až po vymretí arpádovskej dynastie po meči. Avšak predložené písomné pramene dokladajú, že Rád svätého Jána Jeruzalemského v Uhorsku sa pridral do anjouovského tábora

<sup>59</sup> „[...] *molestatores huiusmodi, quicumque et cuiuscumque religionis, conditionis aut status existant, etiam si pontificali dignitate prefulgeant, auctoritate nostra, appellatione postposita, compescendo*“ (Theiner I 1859, 422).

<sup>60</sup> Bežne sa drancovanie cirkevných majetkov spája s Matúšom Čákom (napríklad Lukačka 2016, 124). Avšak nie je mi známy žiaden doklad, že by sa to malo týkať aj johanitov, ktorých majetky sa nachádzali na území domínia Kyseckých. Okrem spomínanej bitky pri Rozhanovciach nie sú doklady o interakciách medzi Čákom a špitálnikmi. Samozrejme, nie je to možné s určitou istotou ani vylúčiť. Minimálne ostrihorská komenda sa mohla dostať do kontaktu s panstvom Matúša Čáka. Samozrejme, ak by sa predstavitelia Rádu pohybovali v rámci dvora Karola I., ako to bolo zvykom v iných kráľovstvách (Nicholson 2001, 111), je možné uvažovať asi až zveličene, že sa johaniti mohli zúčastniť prakticky každého stretnutia oligarchov s Karolom I. Avšak sú to len úvahy, ktoré nie je možné jednoznačne potvrdiť ani vyvrátiť.

<sup>61</sup> Západné stolice Zadunajska ovládal Ján z Kyseku, sídliači v Sárvári. Juh Zadunajska a veľká časť Slavónska za riekou Drávou ovládal jeho brat Henrich z Kyseku, slavónsky bán (Csukovits 2017, 70).

<sup>62</sup> Pozri: Filo 2021, 49-50; Hunyadi 2010, 138-139; Nekić 2015, 36-37; Vasko 2016, 24.

jednoznačne už pred bitkou pri Rozhanovciach. Stalo sa tak najneskôr v augusta 1303, keď johaniti v Stoličnom Belehrade najzreteľnejšie a najsymbolickejšie preukázali svoj proanjouovský postoj, spečatením mandátu pápeža Benedikta VIII. o podpore Karola I. a jeho starej matky Márie Uhorskej.

Rozoberané písomnosti sú zároveň jednoznačnými, i keď ojedinele zachovanými svedectvami o relatívne rozvetvených komunikačných kanáloch uhorských johanitov. Ide o doklady symbolickej (pečať ako prostriedok symbolickej komunikácie s pápežom a každým, kto si obsah listiny prečíta), písomnej (s veľmajstrom johanitov na úrovni priorstva, ale aj komiend), a osobnej fyzickej komunikácie (predstúpenie johanitov pred pápeža so žiadosťou o pomoc).

Na záver mi zostáva ešte poznamenať, že po bitke pri Rozhanovciach už nie je pochyb o tom, že Rád svätého Jána participoval na konsolidácii moci Karola I. Význam johanitskej pomoci pre uhorského kráľa je možné sledovať najmä na základe jeho prejavov priazne a vďaky. To by už však bolo nad rámec rozsahu a cieľa tejto štúdie. Preto tému prenechám ďalšiemu bádaniu.

## REFERENCES

- AO I. 1990. Kristó, Gyula (ed.). Anjou-kori oklevéltár. Documenta res Hungaricas tempore regum Andegavensium illustrantia I. Budapest – Szeged.
- AO II. 1992. Kristó, Gyula (ed.). Anjou-kori oklevéltár. Documenta res Hungaricas tempore regum Andegavensium illustrantia II. Budapest – Szeged.
- AO V. 1998. Kristó, Gyula (ed.). Anjou-kori oklevéltár. Documenta res Hungaricas tempore regum Andegavensium illustrantia V. Budapest – Szeged.
- Boroviczény, Károly-György. 1991 – 1992. Cruciferi sancti regis Stefani. Tanulmányok a stefaniták, egy középkori magyar ispotályos rend történetéről. In Orvostörténeti közlemények. Communications de história artis medicináé, 7-48.
- Bredford, Ernle. 1996. Řádoví rytíři. Praha.
- Brezováková, Bianka. 1991. Politický zápas Anjouovcov o uhorskú korunu. In Historický časopis 6, 569-587.
- Buben, Milan Michael. 2002. Encyklopedie řádů a kongregací v českých zemích I. Řády rytířské a křížovníci. Praha.
- CDAC X. 1873. Wenzel, Gusztáv (ed.). Codex diplomaticus Arpadianus continuatus. Árpádkori új okmánytár X. Pest.
- CDHA I. 1878. Nagy, Imre (ed.). Codex diplomaticus Hungaricus Andegavensis. Anjoukori okmánytár I. Budapest.
- CDRC VIII. 1910. Smičiklas, Tadija (ed.). Codex diplomaticus regni Croatiae, Dalmatiae et Slavoniae. Diplomatički zbornik kraljevine Hrvatske, Dalmacije i Slavonije VIII. Zagreb.
- CGOH I. 1894. Delaville Le Roulx, Joseph (ed.). Cartulaire général de l'Ordre des Hospitaliers de S. Jean de Jérusalem I. Paris
- CGOH III. 1899. Delaville Le Roulx, Joseph (ed.). Cartulaire général de l'Ordre des Hospitaliers de S. Jean de Jérusalem III. Paris.
- Csukovits, Enikő. 2017. Karol I. a obdobie jeho vlády (1301 – 1342). Bratislava.
- Dangl, Vojtech. 2017. Bitky a bojiská v našich dejinách. Bratislava.
- Engel, Pál. 1996. Magyarország világi archontológiája 1301 – 1457, I. Budapest
- Engel, Pál. 2001. The Realm of st Stephen. London – New York.
- Engel, Pál – Kristó, Gyula – Kubinyi, András. 2019. Magyarország története 1301 – 1526. Budapest.
- Filo, Jozef. 2019. Rád svätého Jána Jeruzalemského v Uhorsku do polovice 13. storočia so zreteľom na vojenskú aktivitu. Bakalárska práca. Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre. Nitra.

- Filo, Jozef. 2020.* Participácia rádu svätého Jána Jeruzalemského na snahe Ondreja II. oslobodiť Svätú zem. In *Pars academia 2019: Svoboda v kontextu strední Evropy*. Ústí nad Labem, 35-45.
- Filo, Jozef. 2021.* Rád svätého Jána Jeruzalemského v Uhorsku v službách Karola I. z Anjou v období konsolidácie kráľovskej moci. Diplomová práca. Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre. Nitra.
- Glejtek, Miroslav. 2016.* Pečať ako prostriedok symbolickej komunikácie. Predovšetkým na príklade panovníckych, cirkevných a mestských pečatí v stredovekom Uhorskom kráľovstve. In *Hlavačková, Miriam (ed.). Od symbolu k slovu. Podoby stredovekej komunikácie*. Bratislava, 315-353.
- Graus, Igor. 2002.* K problematike formovania „nového rytierstva“ ako špecifickej formy monasticizmu v období európskeho vrcholného stredoveku. In *KOŽIAK, Rastislav – MÚCSKA, Vincent (eds.). Rehole a kláštory v stredoveku*. Banská Bystrica – Bratislava, 133-148.
- Hunyadi, Zsolt. 1999.* The Knights of St. John and the Hungarian private legal literacy up to the mid-fourteenth century. In *Nagy, Balász – Sebök, Marcell (eds.). The Man of Many Devices, Who Wandered Full Many Ways. Festschrift in Honor of János M. Bak*. Budapest.
- Hunyadi, Zsolt. 2010.* The Hospitallers in the Medieval Kingdom of Hungary c. 1150 – 1387. Budapest, 507-519.
- King, Colonel E. J. 1934.* The Rule, Statutes and Customs of the Hospitallers, 1099 – 1310. London.
- Kónya, Peter et al. 2014.* Dejiny Uhorska. Bratislava.
- Lukačka, Ján. 1997a.* Rímska kúria a poslední Arpádovci. In *Historica 43*, 173-180.
- Lukačka, Ján. 1997b.* Vzťah Rímskej kúrie a posledných Arpádovcov. In *Historický zborník 7*, 19-25.
- Lukačka, Ján. 2016.* Matúš Čák Trenčiansky. Bratislava.
- Luttrell, Anthony. 1995.* The Hospitallers Province of Alamania to 1428. In *NOWAK, Zenon Hubert (ed.). Ordines militeres: Colloquia Torunensia Historica VIII. Ritterorden und Region – politische, soziale und wirtschaftliche Verbindungen im Mittelalter*. Toruń, 21-41.
- Luttrell, Anthony. 1999.* Change and Conflict within the Hospitaller Province of Italy after 1291. *SARNOWSKY, Jüngen (ed.). Mendicants, Military Orders, and Regionalism in Medieval Europe*. Aldershot, 185-199.
- Luttrell, Anthony. 2001.* The Hospitallers in Hungary before 1418: Problems and Sources. In *Hunyadi, Zsolt – Laszlovsky, József. The Crusades and the Military Orders: Expanding the Frontiers of Medieval Latin Christianity*. Budapest, 269-281.
- Maltézsky rád. s. a.* Maltézsky rád Slovensko. <http://www.orderofmalta.sk/>.
- Marek, Miloš. 2020.* Slovník stredovekej a novovekej latinčiny na Slovensku. *Glossarium mediae et infimae Latinitatis Slovaciae*. Trnava.
- Marsina et al. 1986.* Dejiny Slovenska I. Bratislava.
- MES I. 1874.* Knauz, Ferdinandus (ed.). *Monumenta ecclesiae Strigoniensis I*. Ostrihom.
- MES II. 1882.* Knauz, Ferdinandus (ed.). *Monumenta ecclesiae Strigoniensis II*. Ostrihom.
- Nekić, Antun. 2015.* Oligarchs, king and local society: Medieval Slavonia 1301 – 1343. Master's Thesis. Central European University. Budapest.
- Nicholson, Helen. 2001.* The Knights Hospitaller. Woodbridge.
- Nicole, David. 2010.* Rytíři rádu johanitů. Brno.
- PDSS IV. 2002.* Sedlák, Vincent (ed. et trans.). *Pramene k dejinám Slovenska a Slovákov IV. Pod vládou anjouovských kráľov*. Bratislava.
- Perniš, Jaroslav. 2016.* Anjouovci. Princovia s kvetmi ľalie. Bratislava.
- Pořízka, Jiří. 1997.* Rád maltézských rytířů: z Palestiny na Via Condotti. Praha.
- RA II/4. 1987.* Szentpétery Imre (ed.). *Regesta regum stirpis Arpadianae critico-diplomatica II/4*. Budapest

- Riley-Smith, Jonathan. 1999. *Hospitallers. The History of the Order of St John*. London – Rio Grande.
- Riley-Smith, Jonathan. 2012. *The Knights Hospitaller in the Levant, c. 1070 – 1309*. Hampshire – New York.
- Ruttikay, Alexander – Slivka, Michal. 1985. Cirkevné inštitúcie a ich úloha v sídliskovom a hospodárskom vývoji Slovenska v stredoveku. In *Archaeologia historica* 10/1, 333-356.
- Ruttikay, Alexander. 1996. Military and Religious Orders Offering a Medical Care (Archaeological and Written Sources in Slovakia). In Kajzer, Leszek – Paner, Henryk (eds.). *Castrum Bene. Castle and Church* 5. Gdańsk, 173-193.
- Segeš et al. 2010. *Kniha kráľov*. Bratislava.
- Slivka, Michal. 1987. Rádové domy v štruktúre osídlenia Slovenska a v jeho politických a sociálno-ekonomických vzťahoch (so zameraním na krížovnícke rády). In *Archaeologia historica* 12/1, 383-402.
- Slivka, Michal. 2016. Poznámky k najnovšej historiografii o templároch, johanitoch a antonitoch na Slovensku. In *Kultúrne dejiny* 7/2, 197-216.
- SRH I, 1937. Szentpétery, Imre (ed.). *Scriptores Rerum Hungaricarum I*. Budapest.
- Šimůnek, Robert. 2014. Rituály, ceremoniály a symbolická komunikace v živote české středověké šlechty. In Nodl, Martin – Šmahel, František (eds). *Slavnosti, ceremonie a rituály v pozdním středověku*. Praha, 271-313.
- The grand masters. s. a. The grand masters*. <https://www.orderofmalta.int/history/the-grand-masters-2/>.
- Theiner I. 1859. Theiner, Augustinus (ed.). *Vetera Monumenta Historica Hungariam Sacram Illustrantia, 1216 –1352, I. Romae*.
- Varjassy, Péter – Kölnei, Lívia. 2012. Az ispotályos johannita lovagok. *Máriabesnyő*.
- Vlasko, Vladimír. 2013. Počiatky vlády Anjouovcov v Uhorsku. In *Historia Nova* 6, 26-47.
- Vlasko, Vladimír. 2016. Konfiškácia hradov pánov z Kószegu počas boja proti Karolovi Róbertovi z Anjou v rokoch 1315 – 1342. In Duchoňová, Diana – Fundárková, Anna (eds.). *Hrady a hradné panstvá na Slovensku*. Bratislava.
- Waldstein-Wartenberg, Berthold. 2008. *Řád johanitů ve středověku*. Praha.
- Zsoldos, Attila. 2011. *Magyarország világi archontológiája 1000 – 1301*. Budapest.
- ZVT I, 1886. Nagy, Imre – Véghely, Dezső – NAGY, Gyula (eds.). *Zala vármegye története I*. Budapest.

Mgr. Jozef Filo  
Constantine the Philosopher University in Nitra  
Faculty of Arts  
Department of History  
Hodžova 1  
949 74 Nitra  
Slovakia  
jozef.filo@ukf.sk



# KULTÚRNO-HISTORICKÝ ROZMER CYRILU-METODSKEJ MISIE V KONTEXTE NESKORŠÍCH CIRKEVNÝCH DIEL NA SLOVENSKU (*RITUALE STRIGONIENSE, RITUALE SLOVACCHIAE A CANTUS CATHOLICI*)

## The Cultural-Historical Dimension of the Cyril and Methodius Mission in the Context of Later Ecclesiastical Works in Slovakia (*Rituale Strigoniense, Rituale Slovacchiæ and Cantus Catholici*)

Viliam Judák – Ľubomír Hlad – Anton Ďatelinka

DOI: 10.17846/CL.2022.15.1.40-52

**Abstract:** JUDÁK, Viliam – HLAD, Ľubomír – ĎATELINKA, Anton. *The Cultural-Historical Dimension of the Cyril and Methodius Mission in the Context of Later Ecclesiastical Works in Slovakia (Rituale Strigoniense, Rituale Slovacchiæ and Cantus Catholici)*. The Cyril and Methodius mission, which took place on the territory of Great Moravia, was not only of political but also of ecclesiastical significance, especially because of the work done by the Thessalonian brothers in the field of language and liturgy. Their translations of liturgical books into Old Slavonic brought with them important milestones that played a significant role in later centuries. In the period of recatholization, the Archbishop of Esztergom, Peter Pázmaň, was instrumental in the publication of the Esztergom Ritual, which brought with it a language that was understandable to the people and to the celebration of the liturgy, and this was preserved in later editions, even down to the publication of the *Rituale Slovacchiæ*. The publication of the Slovak Catholic hymnal *Cantus Catholici* was also an important act of encouragement to the Slovak people in the religious and national spheres, and these facts touch on an environment that goes beyond the ecclesiastical sphere, in the context of society and culture as a whole.

**Keywords:** *Cyrillo-Methodian mission, liturgy, liturgical books, society and culture, sacral language, Rituale Strigoniense, Rituale Slovacchiæ, Peter Pázmaň*

## Úvod

Cyrilo-metodské<sup>1</sup> dedičstvo, ktoré bolo jedným z najdôležitejších hybných síl pri národno-vedomacom procese slovenského národa a zároveň pri vnímaní dôležitosti kresťanských koreňov spo-

<sup>1</sup> V príspevku používame podobu adjektíva *cyrilo-metodský* zapisovanú so spojovníkom podľa platnej kodifikácie spisovnej slovenčiny. P. Petráš (2017, 251-261) však upozorňuje aj na staršiu kodifikáciu, podľa ktorej sa toto prídavné meno zapisovalo bez spojovníka, teda ako *cyrilometodský*. Z analýzy jazykového materiálu autorovi vyplýva, že frekvencia používania tohto adjektíva zapisovaného bez spojovníka sa približuje frekvencii výskytov výrazu zapisovaného so spojovníkom. Autor takisto poukazuje na to, že podoba *cyrilometodský* sa využíva i v názvoch inštitúcií či iných pomenovaní, a preto by sa podľa neho mala táto forma prijať ako variant k podobe zapisovanej so spojovníkom.

ločnosti, sa po viac ako tisíc rokoch predstavuje vedeckému svetu ako veľmi vážny moment, ktorý sa v mnohých formách prezentuje v národnom, umeleckom, či liturgickom prežívaní na území Slovenska (Ivanič – Hetényi 2016, 215-216). Etické princípy a perspektívy vnímané a implementované misiou solúnskych bratov sú stále aktuálne a vyžadujú si pozornosť pri skúmaní liturgicko-historických a jazykových prameňov (Ivanič 2016).

## Cyrilo-metodská misia prinášajúca posvätný jazyk zrozumiteľný ľudu

Misia solúnskych bratov bola výsledkom úsilia kniežaťa Rastislava. Popri náboženskom rozmere išlo nepochybne aj o otázku politickú. V 60. rokoch 8. storočia sa v oblasti medzi Východofranskou a Byzantskou ríšou rozvinul boj o cirkevnú orientáciu, v ktorej sa prekrývali záujmy východofranských biskupov, rímskeho pápeža a konštantínopolského patriarchu. V oblasti strednej Európy sa po roku 833 vytvorila silná mocenská štruktúra známa ako Veľká Morava. V nej prebiehala intenzívna kristianizácia, najmä pod vedením biskupstva z Passau. Vďaka tejto kresťanskej misiónárskej činnosti mala Východofranská ríša (*Regnum Francorum orientalium*) na území Veľkej Moravy obrovský vplyv. Veľkomoravské knieža Rastislav (846 – 869) sa snažil vytvoriť samostatnú cirkevnú správu nezávislú od Pasovského biskupstva. Najprv sa neúspešne obrátil na rímskeho pápeža Mikuláša I. (858 – 867) a po ňom v roku 862 na byzantského cisára Michala III. so žiadosťou o vyslanie biskupa a učiteľa, ktorý by hlásal pravé kresťanstvo v slovanskom jazyku. Okrem toho Rastislav žiadal o muža, ktorý by dokázal usporiadať zákony (Hetényi – Ivanič 2021, 3).

Za základ, ktorý použili pri tvorbe liturgického jazyka, bolo nárečie ich rodného Solúna. Je pochopiteľné, že lexikálne bohatstvo jazyka nie je pri každom jazyku rovnaké a závisí od kultúrnej úrovne daného etnika. Ak sa slovanské kmene vo svojej kultúrnej tradícii dovtedy nestretli s vyjadrením vážnych teologických pojmov, bolo potrebné sa zamerať aj na lexikálnenbohatenie ich jazyka. Veď jeho lexika nestačila na plnohodnotný preklad jazykovo bohatých teologických textov. Celkom logicky a pochopiteľne sa uprednostňovalo používanie slovnej zásoby odvodenéj z gréčtiny. Keďže prvé preklady boli inšpirované gréckymi textami, aj gramatika a štruktúra viet vychádzali z tohto jazyka. Vďaka prekladom Svätého písma sa do nového literárneho jazyka prostredníctvom gréckych textov dostali dokonca aj prvky hebrejčiny. Až počas misie na Veľkej Morave sa jazyk obohatil o veľkomoravské nárečie a do jazyka sa dostali výrazy odvodené z latinčiny, či starej nemčiny horných nemeckých kmeňov (Hetényi – Ivanič 2021, 7).

V spojitosti so sv. Cyrilom, Metodom a ich žiakmi sa pri štúdiu liturgických kníh z obdobia rekatalizácie Slovenska naskytá otázka, či práve ich misia mohla byť vážnym bodom, ktorý, i keď nepriamo, stál aj o niekoľko storočí neskôr pri vytváraní liturgických textov. Veď už v bule *Industriae tuæ* pápež Ján VIII. vyzýva Metoda, arcibiskupa Panónie, aby sa podľa rímskej cirkevnej tradície pod jeho jurisdikciou konala liturgia v chrámoch jemu zverených.<sup>2</sup> Zároveň pápež Metoda vyzýva, aby „sa v tomto jazyku hlásalo velebenie a skutky Krista, Pána nášho. Veď zvelebovať Pána nielen troma, lež všetkými jazykmi pripomína nám Sväté písmo, ktoré prikazuje slovami: ‚Chváľte Pána, všetky národy, oslavujte ho, všetci ľudia‘ (Ž 117,1)“ (Judák – Liba 2012, 18).

<sup>2</sup> „Igitur hunc Methodium, venerabilem archiepiscopum vestrum, interrogavimus corram positis fratribus nostris episcopis, si orthodoxæ fidei symbolum ita crederet et inter sancta missarum sollempnia caneret, sicuti sanctam Romanam ecclesiam tenere in sacntis sex universalibus synodis a sanctis patribus secundum evngelicam Christi Dei nostri auctoritatem promulgatum atque traditum constat“ (Marsina – Meliš, 2021, 63).

## Ostrihomský rituál v priebehu dejín a jazykové podoby jeho textov

Nemožno v tomto zmysle obísť skutočnosť prvého tlačeného slova v liturgickom texte, a to v čase, keď úradnou rečou Katolíckej cirkvi bol latinský jazyk (1545 – 1563) (Sartori 1995). Na základe „*nariadenia a autoritou Petra Pázmaňa, ostrihomského arcibiskupa*“, vyšiel v Bratislave roku 1625 Ostrihomský rituál<sup>3</sup> (*Rituale Strigoniense*).

Táto liturgická kniha, popri Rímskom misáli najčastejšie používaná liturgická kniha, bola prirodzeným pokračovateľom predchádzajúcich línií liturgickej tvorby na kresťanskom Západe. Jej pôvod možno vidieť v tzv. *libelli manuali* predstavujúcich praktické texty pre kňazov pri vysluhovaní sviatostí a svätenín. Od 7. storočia (napr. koncil v Tolede, rok 633) bolo povinnosťou biskupov, aby svojim kňazom do farností posielali tzv. *libellus officialis* obsahujúcu potrebné texty na vysluhovanie sviatostí, požehnaní, či procesie. Postupným pridávaním a prepracovávaním týchto diel vznikli viaceré edície nazývané *Agenda*, *Ordinarium*, *Manuale*, *Liber agendorum*, čo pokračovalo až do oficiálneho vydania *Rituale Romanum* uskutočneného v roku 1614 (Righetti, 2014).

Latinský ostrihomský rituál bol zostavený podľa Rímskeho rituálu, ale pri krstných a sobášnych obradoch boli otázky a odpovede vytlačené v troch jazykoch, ktoré sa v tom čase najviac používali v Uhorsku: maďarsky, nemecky a slovensky.<sup>4</sup> Má 298 strán a prílohu s dekrétmi provinčialnej synody.<sup>5</sup>

Peter Pázmaň bol vo svojej činnosti nadnárodný a mal veľký zmysel pre potreby jednotlivých národov. V Trnave napríklad založil fundáciu pre slovenský kostol a slovenského kazateľa (Šimončíč 1997). Štedro tiež podporoval slovenských študentov. Vo Vatikánskom archíve sa nachádza list Petra Pázmaňa datovaný v Bratislave 14. 8. 1627, kde hovorí, že posielal 9 chlapcov do Ríma „*studiorum causa*“. Charakterizuje ich takto: „Sú počestní a nadaní [...]. Všetci sú z miesta ‚saluberrimo‘ (veľmi zdravého) a s Božou pomocou od každej nákazy ochránení.“ V liste sú uvedené aj mená týchto študentov. Na prvom mieste je Juraj Selepeční, potom Andrej Pecchy, Tobiáš Pistes, Demeter Jarftas, Juraj Suchla, Andrej Nagy, Pavol Busakovič (?), Andrej Peternasary a Martin Albert.<sup>6</sup> Roku 1623 založil slávny seminár vo Viedni, ktorý nosil jeho meno – *Pazmaneum*, odkiaľ až do našich čias vychádzalo veľké množstvo vzdelancov aj z územia dnešného Slovenska.<sup>7</sup>

Cisár Ferdinand II. Habsburský vidiac horlivosť a neúnavnosť arcibiskupa sa osobne angažoval za udelenie kardinálskej hodnosti pre Petra Pázmaňa. Pápež Urban VIII. vyhovel tejto prosbe 9. novembra 1629 (Timon, 1745).

Samotný Rituál má na úvod ústrednú myšlienku v lat.: „Ale nech sa všetko deje slušne a po poriadku“ (1Kor 14, 40).

Príhovor arcibiskupa Petra Pázmaňa ozrejmuje dôvod vydania ostrihomského rituálu z roku 1625 týmito slovami:

<sup>3</sup> Rituál (lat. *ritus* = obrad) je záväzná liturgická kniha, v ktorej sa nachádzajú predpisy a texty vysluhovania sviatostí, svätenín, náboženských sprievodov (procesíí) a iných náboženských úkonov. Základom je typické vydanie *Rituale Romanum* (Vragaš 2008, 231).

<sup>4</sup> *Rituale Strigoniense, seu Formula agendorum in administratione Sacramentorum, ac ceteris Ecclesiae publicis functionibus. Jussu et auctoritate Illmi ac Revermi Domini Petri Pazmany, Archiepiscopi Strigonien. Etc. Nunc recentur editum. Posonii in Aule Archiepiscopali. Domini M. DC. XXV.* (Rituale 1625).

<sup>5</sup> *Synodi Provinciali decreta Anno M. DC. XI. Tyrnaviae celebrata Per Illustrum ac Rev mumm Dn. Franciscum Forgach De Ghimes. S. R. E. Presbyterum Cardinalem, Archiepiscopum Strigoniensem.*

<sup>6</sup> *Arch. Nunc. Wiena Procesi Vesc. Abbati*; Indici 1055, vol. 95.

<sup>7</sup> Boli to napr. J. B. Magin, J. Haško, J. I. Bajza, J. Palkovič, J. Haulik, M. Chrástek, J. Klempa, A. Radlinský, M. Hatala, M. Čulen, P. Jantausch, J. Tiso.

„*Petrus Pazmany, Dei et Apostolicæ Sedis Gratia, Archiepiscopus Ecclesiæ Metropolitanæ Strigoniensis, Legatus Natus, Primas Hungariæ, ac Summus Cancellarius, etc.*

*Salutem a Deo sempiternam.*

*Quum ea quæ a DEO sunt, ordinata esse sciamus, non immerito summa semper sollicitudine, eo studia conatusquæ, suos direxit Ecclesia, ut cum ceteris in rebus universis, tum in iis maxime, quæ administrationem Sacramentorum attingunt, decenter omnia, et secundum ordinem ageret, ac in rebus etiam quæ vulgo minores videri possent, tramitem Apostolicarum traditionum premeret. Hinc factum, ut libros Rituales, quibus formula Agendorum contineretur, extare voluerit, severe interdicens, ne quid in Ritibus pro cuiusque arbitrio mutaretur.*

*Et licet ex antiquissimis ac usu probatis Ecclesiæ Strigoniensis consuetudinibus, Reverendissimus Nicolaus Olahus Archiepiscopus Strigoniensis, æterna memoria dignissimus, anno salutis 1560 ordinem Agendorum vulgaverit: Postea vero anno 1583 laudatissimus Præsul et Administrator Archiepiscopatus Strigoniensis, Nicolaus Thelegdi, iterato cultius recudi Ritualem librum curaverit: Quia tamen eiusmodi libri pauci, ac vetustate usuque: continuo attriti supersunt, necessitati publicæ hac in parte consultum volentes, accurate excudi curavimus Rituale Strigoniense: et quidem in Administratione Sacramentorum, per omnia Rituali Romano conformatum. Si modo excipias, primas Infantium Baptizandorum, interrogationes et peculiarem quamdam ab ipsa conversione gentis Hungaricæ usitatum consuetudinem Matrimonio copulandi: quæ sine offensione variari haud potuerunt.*

*Vos igitur, Fratres dilectissimi, paterne in Dominno hortamur, atque etiam in Virtute sanctæ Obedientiæ mandamus, ut isto recens excuso Agendorum libro in Administratione Sacramentorum utamini: neque quisquam alios excogitare vel seuqi præsumat ritus, sed intra cancellos Cærimoniarum hic positos, omnes se contineant. In reliquis etiam Ritibus, quantum loci ac temporis commoditas patietur, omnia et singula ex hujus Ritualis præscripto peragentes, Metropolitanæ huius Ecclesiæ tamquam matri vos conformare studeatis. Valete, nostri in orationibus memores.*

*Datum Posonii, in Curia nostra Archiepiscopalis. 26. Iulii Anno Salutis 1625.*<sup>88</sup>

<sup>88</sup> Peter Pázmaň, z Božej milosti a z milosti Apoštolskej stolice arcibiskup metropolitnej cirkvi Ostrihomskej, rodený legát, uhorský primas a najvyšší kancelár, atď.

Pozdrav od Boha neustále.

Najdôstojnejším, ctihodným a vebným milovaným bratom v Kristovi, biskupom, opátom, prepoštom, archidiakonom, kanonikom, farárom, sacelánom a rektorom akýchkoľvek kostolov, priamo alebo nepriamo podriadeným našej Ostrihomskej metropolitnej cirkvi večnú spásu od Boha.

Keďže vieme, že to, čo pochádza od Boha, je usporiadané, Cirkev plným právom, s tou najväčšou starostlivosťou zamerala svoju snahu a úsilie na to, aby všetko konala náležite a podľa poriadku ako vo všetkých ostatných veciach, tak zvlášť v tých, ktoré sa týkajú vysluhovania sviatostí, a nasledovala cestu apoštolských tradícií aj v tých veciach, ktoré sa obyčajne môžu zdať menšie. Preto chce, aby jestvovali rituálne knihy, v ktorých by sa nachádzali formuly obradov a prisne zakazuje, aby sa v obradoch čokoľvek svojvoľne menilo.

Vyplýva to zo starobylých a osvedčených zvykov Ostrihomskej cirkvi. Najdôstojnejší Mikuláš Oláh, ostrihomský arcibiskup, najhodnejší večnej pamäti, v roku spásy 1560 vydal Agendár. Potom tiež r. 1583 slávny biskup a administrátor Ostrihomského arcibiskupstva Mikuláš Telegdi, zas dal zostaviť prepracovanejší Rituál. Keďže však je už zostalo málo takýchto kníh a sú už poznačené časom i používaním, chceme vyhovieť verejnej potrebe v tejto oblasti, zabezpečili sme vydanie Ostrihomského rituálu. Čo sa týka vysluhovania sviatostí, vo všetkom je zhodný s Rímskym rituálom okrem prvých otázok krstencov a špeciálneho zvyku pri slávení sobáša, ktorý sa používa od čias obrátenia uhorského ľudu. Tieto veci sa nemohli zmeniť bez ujmy.

Vás teda, milovaní bratia, otcovsky povzbudzujeme v Pánovi a tiež čnosťou svätej poslušnosti zaväzujeme, aby ste túto nedávno vydanú knihu obradov používali pri vysluhovaní sviatostí. Nech sa nikto neopováži vymýšľať alebo sa pridržať iných obradov, ale nech sa všetci držia v hraniciach stanovených obradmi.

Druhé vydanie vyšlo za pôsobenia arcibiskupa ostrihomskeho Juraja Lippaya r. 1656.<sup>9</sup> Má 299 strán a prílohu provinciálnej synody, ktorá je číslovaná zvlášť na stranách 1 – 27.

Synodálne dekréty majú 5 častí, nachádzajú sa na stranách 301 – 325. Synoda sa uskutočnila, ako to vyplýva z titulnej strany pod vedením Františka Forgáča z Gýmeša (Jelenec), kardinála a arcibiskupa ostrihomskeho v Trnave 1611. Na záver dekrétov je zvolanie: LAUS DEO, VIRGINIOQE MATRI MARIAE (*Vďaka Bohu a Panne Márii Matke*) (Rituale 1625, 325). Ďalej nasleduje na dvojstrane umiestnený zoznam hierarchov, ktorí dekréty podpísali. Zo slovenskeho územia, okrem kardinála Forgáča, pochádzajúceho z dnešného Jelenca, ktorý sídlil ako ostrihomský arcibiskup v Trnave, to bol nitriansky biskup Valentín Lépeš, Pavol Dávid, ako lektor nitrianskej katedrálnej kapituly, Imrich Loši, kanonik bratislavskej kapituly, Štefan Frániši, kantor spišskej kapituly, Peter Pázmaň, jezuita, pôsobiaci v Turci, Pavol Dávid, opát ludanického kláštora... (Rituale 1625, 326-327).

Obidve vydania sú v podstate totožné. Následné vydania ostrihomskeho rituála, ktoré boli počas pôsobenia viacerých ostrihomských biskupov vydávané, možno považovať za reprinty, menili sa práve v jazykových mutáciách ľudového jazyka. I keď naším predmetom záujmu je jazyková podoba častí v slovenčine, je zaujímavé si všimnúť, že maďarský i nemecký text tých istých častí vykazuje z dnešného pohľadu nielen známky archaickosti, ale zároveň známky sakrálneho jazyka, ktorý sa práve v období baroka veľmi silne rozvíjal na území Uhorského kráľovstva v oblasti katolíckej liturgie. Aj napriek tomu, že išlo o jazyk, ktorému ľud rozumel, mal známky slávnostnosti a výnimočnosti. Tento jazyk v reči ľudu možno nazvať *Lingua rituale*, *Ritual language*, *Ritualsprache* (Hanula 2016). V prípade slovenskej verzie otázok a textov v reči, ktorej veriaci mali rozumieť, aj tu možno vidieť v rámci komparatívnej metódy zaujímavý vývoj slovenčiny, ktorá práve v období 17. – 20. storočia prechádzala turbulentným obdobím poznačeným snahami viacerých kodifikátorov o zavedenie jednotlivých foriem slovenskeho jazyka a postupne získavala svoju podobu badateľnú aj v poslednej redakcii *Rituale Slovacchiæ*.

### ***Rituale Strigoniense a Rituale Slovacchiæ***

Ostrihomský rituál bol používaný na území Slovenska skoro 3 storočia. Biskupi slovenskeho a zarpatskeho územia v Československu uviedli 1. novembra 1935 do praxe *Rituale Slovacchiæ* používaný v oblastiach, ktoré sa po rozpade Rakúsko-Uhorska stali územím Československa a viac nespádali pod sufragánnu právomoc Ostrihomu, či Jágru. Text Rituálu schválila rímska kongregácia rítov (Sacra Congregatio Rituum). Tento rituál bol výsledkom rozhodnutia zo 17. januára 1933, keď počas stretnutia slovenských biskupov s rusínskymi biskupmi Zakarpatska sa rozhodlo vytvoriť a publikovať rituál, ktorý by bol veľkou pomocou pre slovenské diecézy. Práce boli zverené spišskému biskupovi, Jánovi Vojtaššákovi. Tento nový rituál, v titule ktorého sa spomína, že je vydaný *ad instar Ritualis Romani*, nahradil dovtedy používané Rituály *Rituale Strigoniense* a *Rituale Agriense* (Dubina 2012, 51-52).

Napriek istotne dôležitému významu, ktorý mala ľudová reč v slávení sviatostí predkladaných v rituáli, zaujímavá je poznámka jasne určujúca použitie jazyka ľudu zrozumiteľnému pri vysluhovaní sviatostí a svätenín. Avšak pri zachovaní jasných pravidiel pre použitie latinčiny.

*V ostatných obradoch sa snažte prispôbiť tejto metropolitnej cirkvi ako matke, nakoľko to len okolnosti miesta a času dovoľia. Majte sa dobre, pamätajte na nás v modlitbách.*

*Dané v Bratislave, na našom arcibiskupskom úrade, 26. júla roku spásy 1625 (Rituale 1625, 2-3).*

<sup>9</sup> Uvedený konkrétne: „Znova však vydaný za najjasnejšieho a najdôstojnejšieho kniežaťa Juraja Lippaja zo Zombora, ostrihomskeho arcibiskupa, rodeného legáta Apoštolskej stolice, uhorského prímasa, [...] V Trnave, akademickou tlačou, Vydal Melchior Václav Schneckenhaus, roku Pána 1656.“



Táto poznámka sa opakovala od prvého až po posledné vydanie rituálu a nachádza sa v bode 11: „*Cavebit autem, ne quæ latina lingua dicenda præscribuntur, pro arbitrio vernacula dicat*“ (Rituale 1907, 2; Rituale 1937, 6).<sup>10</sup> Po úvodných inštrukciách rituálu (Rituale 1625, A1-A3) nasleduje sviatosť krstu, kde sa hovorí o matérii krstu, o forme a o služobníkovi krstu, o krste detí, o krstných rodičoch, o čase a krste, o mieste vysluhovania krstu, o posvätných olejoch, o krste dospelých. Nasleduje samotný obrad krstu detí, ktorý začína otázkou a odpoveďou v jednotlivých jazykoch, teda aj v slovenčine ohľadom mena vo forme: „*Jako ty meno? A nasleduje: Odrieka si se satanašovi? Y všetkym skutkom geho? I všetkej pychy jeho? Veriš v Boha Otca Všemohúceho, Stvoriteľa nebe y zeme? A nasledujú ďalšie časti Verím, v Boha [...]*“ a súhlas s krstom (Rituale 1625, 5-54).

Vzhľadom na liturgické zmeny po Druhom vatikánskom koncile zaujme *Ordo Baptismi parvulorum* v *Rituale Strigoniense* vydanom v r. 1907. Zatiaľ čo liturgické zmeny, ktoré sa v dvadsiatom storočí dotkli aj vysluhovania sviatostí, a ako to spomína aj koncilová konštitúcia *Sacrosanctum concilium*, jej snahou bolo dosiahnuť jasnejšie poukázanie na to, že v liturgii obrad a slovo sú veľmi úzko prepojené<sup>11</sup>, obrady krstu detí v *Rituale Strigoniense* dávno pred týmito povzbudeniami obsahujú v časti odohrávajúcej sa pred bránou chrámu aj čítanie evanjelia s bežnými výzvami pred a po evanjeliu. Ide o text z 19. kapitoly Matúšovho evanjelia:

„*Dóminus vobíscum. Et cum spírítu tuo. Sequentia sancti Evangélii secundum Matthaéum. Glória tibi, Dómine. In illo témpore obláti sunt Jesu párvulí, ut manus eis impóneret, et oráret: Discípuli autem increpábant eos. Jesus vero ait illis: Sínite párvulos, et nolíte eos prohibére ad me veníre; tálíum est enim regnum cælórum. Et cum imposuísset eis manus, ábiit inde. Laus tibi Christe.*“<sup>12</sup>

Zaujímavým javom, ktorý pochopiteľne vyplýval aj z národno-etnického zloženia jednotlivých diecéz na Slovensku a Zakarpatskej Rusi, je fakt, že sa zmenilo poradie jazykových mutácií v *Rituale Slovacchie* oproti *Rituale Strigoniense* v jeho všetkých vydaniach. Zatiaľ čo v *Rituale Strigoniense* sa jednotlivé texty uvádzali v poradí: magyar – deutsch – slovensky, *Rituale Slovacchie* zmenilo toto poradie na slovensky – deutsch – magyar.

Ďalšia časť rituála hovorí o sviatosti pokánia, sviatosti Eucharistie, pomazania chorých a sviatosti manželstva (Rituale 1625, 55-165).

*Rituale Slovacchie* v ôsmom titule/kapitole prináša oproti *Rituale Strigoniense* nevšedný prvok, ktorý je dôležitý aj z hľadiska použitia národného jazyka. Zatiaľ čo v ostrihomskom rituáli sa

<sup>10</sup> „*Rituale Strigoniense, seu Formula agendorum in administratione Sacramentorum, ac cæteris Ecclesiae functionibus. Primum quidem jussu et auctoritate eminentissimi quondam Petri cardinalis Pázmán Archiepiscopi Strigoniensis dein Sæpius aliorum Archiepiscoporum Strigoniensium editum nunc vero jussu et auctoritate Eminentissimi ac Reverendissimi Domini Domini Claudii Francisci S. R. E. tit. Ss. Sylvestri et Martini in monte Presbyteri Cardinalis Vaszary ordinis S. Benedicti, Archiepiscopi Strigoniensis, inclity Regni Hungariæ Principi Primatis etc. etc. Recognitum. Strigonii. In cancellaria Archiepiscopalis MCMVII.*“ (Rituale 1907). „*Rituale omnium lat. rit. diæcesium Slovacchiæ et Subcarpathorussicæ ad instar Appendicis Ritualis Romani cum approbatione Sacræ Rituum Congregationis jussu et auctoritate Omnium Præsulum Slovacchiæ anno Domini MCMXXXVII editum. Ratisbonæ, Typis Friderici Pustet S. Sedis Apostolicæ et S. Rituum Congreg. Typographi*“ (Rituale 1937).

<sup>11</sup> „*Nech sa pri posvätných sláveniach zavedie hojnejšie, rozmanitejšie a primeranejšie čítanie Svätého písma*“ (Sacrosanctum concilium 35).

<sup>12</sup> „*Pán s vami. I s duchom твоjim. Stať zo sv. evanjelia podľa Matúša. Sláva tebe, Pane. Vtedy mu priniesli deti, aby na ne položil ruky a pomodlil sa. Ale učeníci ich okrikovali. Ježiš im povedal: „Nechajte deti a nebráňte im prichádzať ku mne, lebo takým patrí nebeské kráľovstvo.“ Potom na ne kládol ruky a odišiel odtiaľ*“ (Mt 19,13-15).

sviatosť vysviacky nespomína, slovenský rituál ponúka pri tejto sviatosti dva texty. Jeden je textom na vyhlásenie ohlások pred vysviackou kandidáta na subdiakonát/diakonát/kňazstvo a druhým je text, ktorým sa farár z farnosti kandidáta mal obrátiť na príslušný diecézny ordinariát s odpoveďou, či boli hlásené nejaké námietky voči vysviacke.

*„Text ohlások čakateľa na vyššie kňazské svätenia.*

*Náš najdôstojnejší velpastier diecézansky ustanovil, že bude udeľovať kňazské vyššie svätenia v tieto dni: podjáhensťvo.....jáhenstvo.....a kňazstvo.....*

*Toto dávajúc na vedomie láskam Vaším, spolu oznamujem, že o prijatie týchto svätení žiada i N. N. bohoslovec nášho bisk. (arcib.) diecézanskeho seminára v (Trnave) – (Nitre) – (Banskej Bystrici) – (Košiciach) – (Rožňave) – (Spišskej Kapituli) syn N. N. – N. N. .... (Označiť treba meno a stav rodičov) narodený v ..... dňa ..... roku ..... Žiada, Vás, aby ste pamätali vo vašich vrúcnych modlitbách na všetkých, ktorí budú svätení v tie dni, zvlášte ale pamätajte si na ohláseného N. N. rodáka našej farnosti.*

*Majúc však pred očami predpisy našej sv. Cirkvi, vyzývam; aby každý podľa najlepšieho svojho svedomia a vedomia ohlásil farskému úradu, ak by mal, alebo vedel nejakú prekážku, pre ktorú by ohlásený ku sväteniam pripustený byť nemohol. Nech to však urobí jedine z lásky proti Bohu a tak, žeby za to mohol jednú obstať aj pred spravodlivým Sudcom a majúc i to na mysli, že sám je krehkým človekom“ (Rituale 1937, 247-248).*

Pri vysluhovaní sviatosti manželstva po latinsko-maďarsko-nemeckom jazyku nasleduje opäť slovenské znenie ohľadom ohlások: *„Oznamuje sa vsem zde prítomným, že títo osoby N.N. a N.N. umienili s pomoci Božei stav swatého manželstva vstupiť. Protož w všetci spolu sa napoinagu, aby gestliže by kto wedel neyaku prekážku prátelstva krvneho, swagerstva a komotrovstva, a neboyaku kolvvek prekažku, kteraby mezi menovanimy osobamy manželstvo prekaziti mohla; bez meškania nam oznamil. A to prvny raz; Po druhie; Potretie sa oznamuje“ (Rituale 1625, 147-149).*

Ak si uvedomíme, že prvé vydanie ostrihomského rituála uvádza znenie ohlások aj v slovenčine, posledné vydanie z roku 1907, takisto vydanie *Rituale Slovacchiæ* ich text uvádzajú len v latinskom jazyku (Rituale 1907, 212; Rituale 1937, 252).

Čo sa týka vysluhovania sviatosti manželstva, úvodná otázka ženicha okrem mena bola: *„Pítam sa teba na tvoju krestanskú vieru, a-bis mne povedél, syli zadavanij zginu osobu alebo nie slubilly manželstvo ziadnej drugei osobe mimo tegto pocitvvei osobi? Milugešli tuto poctivu osobu? Chcešli sebe vziat za pravu av vernu manžélku?‘‘*

*Pitam sa teba po druhie, abis mne oznamil na tvvogu vvieru krestánsku. Niel mezi vvami neyakeho krvvneho priatelstva, svvagerstva, kmotrovstva lebo neyakei ginej prekazki, kteraby medzi vvami stavv manžélsky prekaziti mohla?‘‘ (Rituale 1625, 150-152).*

Otázky kladené ženichovi a neveste sa v poslednom vydaní ostrihomského rituálu mierne zmenili a mali po otázke o mene takýto obsah: *„Vyznaj tu Bohom a pred obličajú jeho svätej Cirkve, zdáliš ty túto tu prítomnú N. N. za svoju pravú manželku sebe vziať chceš? A druhá otázka: Šľubuješ-li, že jej chceš vo všetkom verným byť do tvojjej a jej smrti, tak jako manžel je povinný verným byť manželke svojej podľa prikázania Božieho?‘‘ (Rituale 1907, 214).* Vidíme tu jasnejšie poukázanie na dve dôležité skutočnosti: či si ženich nevestu chce vziať, čo deklaruje svojim „chcem“ a či sľubuje, že jej bude verným až do smrti, čo vyhlási svojim „sľubujem“.

Nasleduje sľub manželov začínajúci slovami kňaza, ktoré manželia opakujú: *„Tak mne Pan Buoch pomahai: Blahoslavena Panna Maria, y všeci Boži svatij, že tuto poctivu osobu milugem: Milugijce za pravu a vernu manželku sebe pogjmas podľa ustanoveyenia Bozieho, y podľa obiczaga Cyrkve Svyatei všeoobecnej [...]“ (Rituale 1625, 156-158).*

Pri manželskej prísaha, ktorá bola a stále je miestnou liturgickou tradíciou sa v *Rituale Strigoniense* spomína prísaha novomanželov, ktorí kladú pravú ruku na sväté relikvie: „*Postremo pro more in hac patria usitato, dextris ipsorum super sanctis reliquiis collocatis, faciat Sacerdos eos singillatim jurare, [...]*“ (Rituale 1907, 219). Zatiaľ čo v prípade *Rituale Slovacchiæ* sa pri tom istom obrade spomína prísaha na kríž: „*Postremo pro more in Slovacchia usitato, dextris ipsorum super Crucifixum collocatis, faciat Sacerdos eos singillatim jurare, [...]*“ (Rituale 1937, 261).

V rituáli nasleduje časť pre jednotlivé požehnanie: sviec, na Svätú sobotu, požehnanie miesta, domu, lode, ovocia a vína, požehnanie pútnikov, Velkonočného baránka, oviec, chleba, úrody, požehnanie na Zjavenie Pána, svätoblažské požehnanie, požehnanie bylín na Sviatok Nanebovzatie Panny Márie, požehnanie kríža, tabernakula, cintorína... (Rituale 1625, 165-210).

Ďalšia časť sa zaoberá procesiami pri jednotlivých príležitostiach: v noci Vzkriesenia Pána, na sv. Marka, na Krížove dni, na Božie Telo, procesie pri nešťastiach, vo vojnových časoch, pri prenášaní relikvií [...] (Rituale 1625, 210-261). Časť rituálu sa týka exorcizmu (Rituale 1625, 263-292). Nasledujú inštrukcie ohľadom zapísania do matric pokrstených, pobirmovaných, sobášených. Štvrtá kniha má byť zaverdená kvôli počtom zverených duší (veriacich) (Rituale 1625, 292-298).

Aj keď slovenský jazyk je tu pomerne málo zastupený, spolu so živými jazykmi: maďarským, a nemeckým, oproti latinskému, a to len pri sviaosti krstu a manželstva, predsa vyjadruje starostlivosť Cirkvi o národnosti, ktoré boli súčasťou Uhorska.

Ako sme už spomenuli na začiatku, za povšimnutie stojí vznešenosť a dôstojnosť jazyka textov určených na liturgické slávenia pre ľud hovoriaci slovensky, maďarsky, či nemecky, keďže to boli tri najrozšírenejšie jazyky v Uhorsku a neskôr aj v nástupníckych štátoch po rozpade monarchie v roku 1918. Nebol použitý bežný hovorový jazyk ľudu, ale vysoký jazykový štýl, ktorý si vyžadovala vzácnosť liturgického slávenia. Tu možno jasne vidieť spojitosť s cyrilo-metodskou misiou, keď pri tvorbe liturgického staroslovienskeho jazyka solúnski bratia využili svoje vedomosti a vzácne nadanie, a tak vytvorili jazyk, ktorý sa stal v západnom liturgickom svete popri latinčine, hebrejčine a gréčtine liturgickým jazykom na území Veľkej Moravy.<sup>13</sup> Aj napriek tomu, že jazykové rozdiely medzi slovanskými kmeňmi v tom období boli omnoho menšie, predsa len v období deviateho storočia existovali. Preto aj starosloviencina ako liturgický jazyk vynikala svojou „vzácnou jedinečnosťou“: bola zrozumiteľná ľudu a zároveň spĺňala predpoklad, že môže byť v Ríme schválená pápežom ako jazyk dôstojný na slávenie kresťanského kultu (Schevelov 1988, 599).

## Slovenský katolícky spevník *Cantus Catholici*

Pri tejto príležitosti nemožno obísť, že zásluhou Petra Pázmaňa vyšlo aj ďalšie tlačené dielo v slovenskom jazyku, používané pri liturgii: *Cantus Catholici*. V spevníku je vo 23 častiach zozbieraných celkovo 290 piesní, z toho 227 slovenských, 62 latinských a jedna latinsko-slovenská pieseň. Spevník má 320 číslovaných strán.

Prvé vydanie sa realizovalo z podnetu synody pod predsedníctvom kardinála Petra Pázmaňa v roku 1629 v Trnave. Kutlúrne tradície jednotlivých národností v Uhorsku prinášali aj v tejto oblasti mnohé špecifiká, to však znamenalo, že vždy majú byť pod starostlivým dohľadom cirkevnej autority. Úlohou generálneho vikára bolo, aby s určenými spolupracovníkmi prikrčil k zostaveniu spevníka pre ostrihomskú arcidiecézu. Značnú časť práce zoberal na seba jezuita Benedikt

<sup>13</sup> V Ríme bolo uznanie novej bohoslužobnej reči nezvyčajným, pretože západná cirkev a Rím chápali iba hebrejčinu, gréčtinu a predovšetkým latinčinu ako kanonické jazyky. Napriek tomu opát Strabo z Aachenu napísal vo svojom diele o histórii liturgie (Libellus) z rokov 840 – 842, že existovala rozmanitosť v bohoslužbách, a to nie iba podľa rasy a jazyka, ale aj v rámci jednej rasy a jazyka (Husár 2016).

Szóllósi (1609 – 1656), ktorému sa spevník pripisuje, hoci v diele sa jeho meno nikde neuvádza.<sup>14</sup> Po rokoch neúnavnej práce, vyšiel v r. 1655 v Levoči kancionál v reči slovenskej „za výdatnej pomoci mecéna, spišského kanonika Juraja Šóša“, ktorému je aj v úvodných slovách venovaný. S najväčšou pravdepodobnosťou sa okrem výdatnej finančnej pomoci J. Šóš podieľal na konečnom výbere piesní a redakčnej úprave spevníka. Druhé vydanie vyšlo v r. 1700 s menšími zmenami (má 277 piesní).<sup>15</sup>

V ťažkých dobách protihabsburských povstaní a bojov nielen na poli politickom, ale i cirkevnom, sa snaha o uvedoméle povzbudenie jednoduchého ľudu stala dôležitou snahou mnohých cirkevných osobností, medzi ktorými vynikali rôzne rehole. Práve v tejto dobe sa podobné úsilie javí ako dôležitý bod povzbudenia pre národnú hrdosť a uvedomenie si svojej vlastnej dôstojnosti (Šuráb 2011). Aj preto možno v takomto ponímaní chápať, že hneď v úvode spevníka *Cantus Catholici* sa autor odvoláva na cyrilo-methodskú tradíciu kresťanského ľudu, ktorý sa hlásil k slovenskej národnosti, čo malo aj pri národnom obrodení, keď sa z národností tvorili národy, dôležitý prínos: „*Náš panónsky národ je preslávený mnohými chválorečami a pamätihodnosťami dávnych pokolení. Keď za kráľa Svätopluka, ktorý mal sídlo na Belgrade, prilipol ku Kristovi hlásaním Kristovej viery apoštolskými mužmi Cyrilom a Metodom, hoci vynikal v každom druhu zbožnosti, predsa viac v žalospevoch. Vysvitá to z rozličných piesní, podivuhodne prispôbených na cirkevné slávnosti alebo iné časy. Spomenutí svätí otcovia, keď svätým krstom pripojili ku Kristovi Panónov s kráľom Svätoplukom, ba aj s Bulharmi, Moravanmi a s kniežaťom Čiech Bořivojom, dosiahli od rímskeho pápeža Mikuláša I., aby národom, ktoré pokrstili, bolo dovolené konať služby božie v ľudovom jazyku*“ (Weiss-Nägel 1935; Dufka 2017).

Pri zostavovaní spevníka *Cantus Catholici* boli Benediktovi Szóllósimu nepochybne nápomocné úzke kontakty moravských a slovenských profesorov a klerikov pôsobiacich na Trnavskej univerzite (Lauková – Kaizerová 2020, 141). Práve Trnavská univerzita, založená r. 1635 ostrihomským prímasom a kardinálom sídliačim v Trnave, Petrom Pázmaňom, bola miestom takéhoto čulého stretnutia a obohatenia v oblasti slovenskej cirkevnej inteligencie. Hoci jej úradnou rečou bola latinčina, ktorá hlboko zasiahla okrem rekatolizačnej a vzdelanostnej činnosti aj do národného povedomia Slovákov. Vo filozoficko-kultúrnom kontexte výziev doby a z antropologického hľadiska predstavovala výchova slovenského učeného kléru na tejto univerzite dôležitý bod v rozvoji nielen teologických, ale aj národných myšlienok. Predovšetkým tým, že na univerzite pôsobili mnohí profesori pochádzajúci z nášho územia, ale najmä tým, že vyškolila veľké množstvo vzdelancov – kňazov pochádzajúcich zo Slovenska.

Trnava počas jestvovania univerzity dosiahla svoj kultúrny zenit. Bola známa ako jediné univerzitné mesto Uhorska „sídlo Múz, domov Pallas Atény, kráľovná múdrosti, Atény Uhorska“ – tak ju oslovovali učenci týchto čias (Krapka – Mikula 1990).

<sup>14</sup> Uznesenie synody bolo uskutočnené tak, že najskôr v r. 1651 bol vydaný v Levoči *Cantus Catholici* v reči maďarskej, ktorého autorom je tiež spomínaný Benedikt Szóllósi (A. Zelliger uvádza, aj v tomto prípade, nesprávne jeho vydanie v Trnave). Dielo je venované Benediktovi Kišdimu, jágerskému biskupovi. Úvod je datovaný 4. 10. 1651 v Spišskej Kapitule. Autora identifikoval v tridsiatych rokoch 20. storočia Stanislav Weiss-Nägel (Weiss-Nägel 1935).

<sup>15</sup> Dielo nesie dlhý dobový názov: *Cantus Catholici. Pysne katholicke. Latinské i Slowenské. Nové y Starodáwne, z ktérymi kresťané v Pannonyji na výročné svätky, slávnosti, pri službe Boží, a v jiném obzvláštním času z pobožností své kresťanské užívají. Nasledují po tem písne na katechismus: o svátostech Nového Zákona, Letanie rozličné na východy cirkevné, aneb processije, a putovaní. Z mnohú pilností, ku potešení lidu kresťanskému, z novu zebnané a vůbec vydané...* V názve je ešte zakomponovaný citát apoštola Pavla: „Budte naplnení Duchom (Svätým) a hovorte spoločne žalmy, hymny a duchovné piesne. Vo svojich srdciach spievajte Pánovi a oslavujete ho“ (Ef 5, 18-19). Na titulnej strane sa nachádza tiež informácia, že spevník vychádza so schválením ostrihomského arcibiskupa Juraja Lippaja.

## Záver

V historickom vedomí každého národa sa jasne a silne prejavuje jeho vnímanie vlastnej hodnoty a miesta, ktoré mu patrí na poli kultúrnom, náboženskom, či politickom (Maturkanič et al. 2021; Kobylarek 2019; Kocev et al. 2017; Králik – Lenovský – Pavlíková, 2018; Rychnová et al. 2022). Chápať vzácnosť jednotlivca, etnika, alebo národa nie je možné prostredníctvom nestálych a rýchlo sa meniacich elementov života (Juhás 201; Lojan 2018; Juhás – Genčúrová 2016). Pri rýchlo sa meniacich spoločenských podmienkach, ktoré sú poznačené vplyvom sociálnych médií, nedávneho pandemického času, alebo ohrozenia samotnej existencie skrze ozbrojené konfliktky, je dôležité siahnuť po hodnotách, ktoré pretvárajú v každej dobe a za každých okolností (Králik 2017; Petrovič et al. 2021; Roubalová et al. 2021; Roubalová et al. 2022; Tkáčová et al. 2021a,b). Pri formovaní charakteru slovenskej kultúry mal veľký význam náboženský vývin a konfesijná príslušnosť obyvateľstva. Už od 7. storočia možno hovoriť o procese christianizácie nášho územia (a to z oboch kresťanských centier – Ríma aj Konštantínopolu), ktorý do tradičnej kultúry vniesol prvky vychádzajúce z cirkevných nariadení, vierouky a kresťanskej symboliky (Šusteková 2012, 73). Takýmto spôsobom možno vnímať líniu cyrilo-metodského odkazu, ktorý sa tiahne v dejinách slovanských národov. Filozoficko-náboženský rozmer ich pôsobenia sa ukazuje ako dôležitý aj po mnohých storočiach od ich prítomnosti na území Veľkej Moravy. Svedectvom toho sú aj liturgické texty, ktoré sa v latinskej cirkevnej tradícii dochovali v iných podobách, ako len v latinskej. Ide o kratšie, či dlhšie texty, ktoré sa dochovali v rituálnych knihách (*Rituale Strigoniense, Rituale Slovacchie*), či v oficiálnych spevníkoch barokovej tvorby (*Cantus Catholici*). Spoločným menovateľom, ktorého dôležitosť si zostavovatelia uvedomovali, bol fakt prítomnosti viacerých národnostných entít v prostredí renesančného a barokového času na území Uhorska. Neodmysliteľným prínosom v tejto oblasti bolo pôsobenie a osobná angažovanosť vtedajšieho ostrihomského arcibiskupa a kardinála, Petra Pázmáňa. Liturgické a náboženské texty v národných jazykoch sú svedectvom explicitne (*Cantus Catholici*), či implicitne (*Rituale Strigoniense*) stále prítomnej cyrilometodskej myšlienky, ktorá sa dochovala aj po prvej svetovej vojne, keď vychádza posledný latinský rituál na našom území (*Rituale Slovacchie*).

## REFERENCES

- Arch. Nunc. Wiens Procesi Vesc. Abbati.* Archivium Apostolicum Vaticanum. Arch. Nunc. Wiens Procesi Vesc. Abbati. Indici 1055. vol. 95.
- Bagin, Anton.* 1987. Peter Pázmány a Bratislava. In *Duchovný pastier* 5, 201-205.
- Banič, Anton, Augustín.* 1935. Pamiatke Trnavskej univerzity 1635 – 1777. Trnava.
- Bitskey, István.* 1986. Pázmány Péter. Budapest.
- Bucko, Vojtech.* 1940. Mikuláš Oláh a jeho doba 1493 – 1568. Bratislava.
- Cantus catholici.* Pýsne katholicke, latinské y slovenské, nové y starodávne [...] znovu zbrané, a vóbec vidané. 1655. Levoča.
- Dubina, Ján.* 2012. I riti peculiari del Triduo Pasquale in Slovacchia. Storia, celebrazione, Teologia. Roma.
- Dufka, Vlastimil.* 2017. Moravské pramene prvního slovenského katolického kancionála Cantus Catholici (1655) a jeho spevy ordinária. In *Studia theologica* 3, 133-146.
- Hanula, Gergely.* 2016. Anyaszentnyelvünk. A „szent nyelvek” és a fordítás. Budapest.
- Hetényi, Martin – Ivanič, Peter.* 2021. The Contribution of Ss. Cyril and Methodius to Culture and Religion. In *Religions* 12/6, 417.



- Husár, Martin.* 2016. Vybraté aspekty ceremónií a audiencií spojených s pobytom Konštantína a Metoda v Ríme. Otázky procesií a architektúry [Selected Aspects of Ceremonies and Audiences Regarding Constantine and Methodius' Stay in Rome. A Question of Processions and Architecture]. In *Konštantínove listy* [Constantine's Letters] 12/1, 29-38.
- Ivanič, Peter.* 2016. The origins of Christianity in the territory of Czech and Slovak republics within the context of written sources. In *European Journal of Science and Theology* 12/6, 123-130.
- Ivanič, Peter – Hetényi, Martin.* 2016. Modern history of Nitra city (Slovakia) in the context of the Cyrillo-Methodian legacy. In *Cyrrilomethodianum* 21, 215-250.
- Jankovič, Vendelín.* 1995. Peter Pázmany a mesto Trnava. Bratislava.
- Judák, Viliam – Liba, Peter.* 2012. Od Petrovho stolca k Veľkej Morave. Pápežské dokumenty o sv. Cyrilovi a Metodovi z rokov 868 – 2012. Trnava.
- Juhás, Vladimír.* 2019. Kresťanstvo ako rehabilitácia tela. In *Verba Theologica* 21/1, 94-100.
- Juhás, Vladimír – Genčúrová, Gabriela.* 2016. Antropologický rozmer konceptu kultúry u Ladislava Hanusa. In *Studia theologica* 18/4, 125-149.
- Kobylarek, Aleksander.* 2019. Education in the post-scientific culture. In *Journal of Education Culture and Society* 10/1, 5-13.
- Kocev, Pavle et al.* 2017. Sv. Kliment Ochridský a jeho pôsobenie v Macedónsku [St. Clement of Ohrid and his activities in Macedonia]. In *Konštantínove listy* [Constantine's Letters] 10/2, 88-97.
- Krapka, Emil – Mikula, Vojtech.* 1990. Dejiny Spoločnosti Ježišovej na Slovensku 1561 – 1988. Cambridge (Canada).
- Králik, Roman.* 2017. Søren Kierkegaard's influence on the thinking of Karol Nandrásky. In *European Journal of Science and Theology* 13/1, 25-34.
- Králik, Roman – Lenovský, Ladislav – Pavlíková, Martina.* 2018. A Few comments on the identity and culture of one ethnic minority in central Europe. In *European Journal of Science and Theology* 14/6, 63-76.
- Lacko, Milan.* 1956. Memorandum Ostrihomského arcibiskupa kardinála Petra Pázmanyho Rímskej posvätej kongregácii šírenia viery o katolíckej reštaurácii Uhorska, roku 1622. In *Most* 2-3, 83-93.
- Lauková, Silvia – Kaizerová, Petra.* 2020. Baroková duchovná pieseň ako živý odkaz cyrilo-metodského dedičstva [Religious Songs of the Baroque Period as a Living Message of the Cyrillo-Methodian Heritage]. In *Konštantínove listy* [Constantine's Letters] 13/2, 137-152.
- Lojan, Radoslav.* 2018. Svedomie ako norma morálky. In Majda, Martin a kol. (ed). *Znaky časov v cirkvi a spoločnosti*. Ružomberok, 84-92.
- Marsina, Richard – Meliš, Jozef (eds.).* 2021. *Codex diplomaticus Episcopatus Nitriensis. Tomus I.* Bratislava.
- Maturkanič, Patrik et al.* 2021. Homo culturalis versus Cultura animi. In *Journal of Education Culture and Society* 12/2, 51-58.
- Petráš, Patrik.* 2017. Problematika používania zloženého adjektíva cyrilo-metodský (cyrilo-metodovský): kodifikácia a jazyková prax. [The Topic of the Usage of the Complex Adjective 'cyrilo-metodský' ('cyrilo-metodovský'): Codification and Use in Language Practice]. In *Konštantínove listy* [Constantine's Letters] 10/1, 251-261
- Petrovič, František – Murgaš, František – Králik, Roman.* 2021. Happiness in Czechia during the COVID-19 pandemic. In *Sustainability* 13/19, 10826.
- Pöstényi, Jozef.* 1947. Svätý Vojtech. In *Nová práca* 4, 188-192.
- Roubalová, Marie et al.* 2021. Rabbinic Judaism's perspective on the first crimes against humanity. In *Bogoslovni Vestnik* 81/1, 57-74.

- Roubalová, Marie et al.* 2022. Shabbat as a projection of freedom in Tanakh and rabbinic Judaism. In *XLinguae* 15/1, 148–159.
- Righetti, Mario.* 2014. *Storia liturgica. Introduzione generale*, vol. I. Roma.
- Rituale.* 1625. *Rituale Strigoniense, seu Formula agendorum in administratione Sacramentorum, ac ceteris Ecclesiae publicis functionibus . Jussu et auctoritate Illmi ac Revermi Domini Petri Pazmany, Archiepiscopi Strigonien. Etc. Nunc recentur editum. Posenii in Aule Archiepiscopali. Anno Domini M DC XXV. Ponium.*
- Rituale.* 1907. *Rituale Strigoniense, seu Formula agendorum in administratione Sacramentorum, ac coeteris Ecclesiae functionibus. Primum quidem jussu et auctoritate eminentissimi quondam Petri cardinalis Pázmán Archiepiscopi Strigoniensis dein Sæpius aliorum Archiepiscoporum Strigoniensium editum nunc vero jussu et auctoritate Eminentissimi ac Reverendissimi Domini Domini Claudii Francisci S. R. E. tit. Ss. Sylvestri et Martini in monte Presbyteri Cardinalis Vaszary ordinis S. Benedicti, Archiepiscopi Strigoniensis, incltyi Regni Hungariæ Principi Primatis etc. etc. Recognitum. Strigonii. In cancellaria Archiepiscopalis MCMVII. Strigonium.*
- Rituale.* 1937. *Rituale omnium lat. rit. diœcesium Slovacchiæ et Subcarpathorussiæ ad instar Appendicis Ritualis ROMani cum approbatione Sacræ Rituum Congregationis jussu et auctoritate Omnium Præsulum Slovacchiæ anno Domini MCMXXXVII editum. Ratisbonæ, Typis Friderici Pustet S. Sedis Apostolicæ et S. Rituum Congreg. Typographi. 1937. Regensburg.*
- Rychmová, Lucie et al.* 2022. Open-air Museums – the Future of the Presentation of Spiritual and Architectural Heritage. In *Museology and Cultural Heritage* 10/1, 5-18.
- Sacrosanctum concilium* 35. *Sacrosanctum concilium. Konštitúcia o posvätej liturgii. 2008. In Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu. Trnava. 159-201.*
- Sartori, Giovanni.* 1995. Was rettet, vereinigt. In *30 Tage* 4, 7-9.
- Shevelov, George.* 1988. “Prosta Čadъ’ and ‘Prostaja Mova.” In *Harvard Ukrainian Studies* 12/13, 593-624.
- Šimončič, Jozef.* 1997. Kardinál Peter Pázmaň 1570 – 1637. In *Duchovný pastier* 78/4, 180-181.
- Šusteková, Ivana.* 2012. Rezíduá predkresťanských náboženských kultov v tradičnej kultúre Slovenska v prvej polovici 20. storočia [Residues of the pre-Christian religious cults in the traditional culture of Slovakia in the first half of the 20th century]. In *Konštantínove listy [Constantine’s Letters]* 5, 73-92.
- Timon, Stanislav.* 1745. *Purpura Pannonica sive Vitæ, et res gestæ S.R.E. cardinalium, qui aut in ditionibus sacræ coronæ Ungaricæ nati, aut regibus sangvine conjuncti, aut episcopatibus Hungaricis potiti fuerunt. Košice.*
- Tkáčová, Hedviga et al.* 2021a. Social Media and Students’ Wellbeing: An Empirical Analysis during the Covid-19 Pandemic. In *Sustainability* 13, 10442.
- Tkáčová, Hedviga et al.* 2021b. Existence and prevention of social exclusion of religious university students due to stereotyping. In *Bogoslovni Vestnik* 81/1, 199–223.
- Vragaš, Štefan a kol.* 2008. *Teologický a náboženský slovník, II. diel. Trnava.*
- Weiss-Nägel, Stanislav.* 1935. Kto je autorom spevníka Cantus Catholici? In *Kultúra* 7, 426-430.

prof. ThDr. Viliam Judák, PhD.  
Comenius University in Bratislava  
Faculty of Roman Catholic Theology of Cyril and Methodius  
Kapitulská 26  
814 58 Bratislava  
Slovakia  
judak1@uniba.sk  
ORCID ID: 0000-0003-4415-4776  
SCOPUS Author ID: 57352912000

doc. ThDr. Lubomír Hlad, PhD.  
Constantine the Philosopher University in Nitra  
Faculty of Arts  
Institute for Research of Constantine and Methodius' Cultural Heritage  
Štefánikova 67  
949 74 Nitra  
Slovakia  
lhlad@ukf.sk  
ORCID ID: 0000-0003-1690-0057  
SCOPUS Author ID: 57247264500  
WOS Researcher ID: ABB-6751-2021

ThDr. Anton Ďatelinka, PhD.  
Comenius University in Bratislava  
Faculty of Roman Catholic Theology of Cyril and Methodius  
Kapitulská 26  
814 58 Bratislava  
Slovakia  
anton.datelinka@uniba.sk  
ORCID ID: 0000-0001-7264-4954  
SCOPUS Author ID: 57436998100

# THE ICON OF THE VIRGIN AND THE CHILD WITH ARCHANGELS, AND SAINTS. WORK OF THE ARTIST-PRIEST EMMANUEL TZANES (1668) FROM THE SACRISTY OF THE MONASTERY OF VARLAAM / METEORA-THESSALY

Glykeria Chatzouli

DOI: 10.17846/CL.2022.15.1.53-75

**Abstract:** CHATZOULI, Glykeria. *The Icon of the Virgin and the Child with Archangels, and Saints. Work of the Artist-Priest Emmanuel Tzanes (1668) From the Sacristy of the Monastery of Varlaam / Meteora-Thessaly.* The monastery of Varlaam is located in the north-west of Thessaly amongst the group of monasteries known as Meteora. The monastery has been founded by the hiero-monks brothers Nektarios and Theophanes Apsaras from Epiros, who were descended from the noble family of Apsaras.

Amongst the treasures of the Varlaam monastery is the icon (dimensions: 47,3 x 48 x 2 cm) of the Virgin holding the Christ child with archangels (Michael, Gabriel) on either side and surrounded by the apostles and evangelists (Peter, Paul, John the Theologian, Matthew, Mark, Luke, Andrew, Simon, Philip, Jacob, Bartholomew, Thomas) as well as the hierarch saints (Nicolas, Athanasius, John Chrysostom, Gregory the Theologian, Basil, Spyridon) along the vertical and horizontal borders.

The inscription, under the archangel Michael, gives the names of the donors: «†δέησις / τῶν δοῦλ(ων)/τοῦ Θε(οῦ) (Στ)αυρινοῦ/καί γεωργίου τῶν/τζαμαντῶν». The icon as we infer from the first part of the inscription is offered by two donors, Stavrinou and George descended from the Epirotian family of Tzamandon. Perhaps this is the “Tzamanta” family from Ioannina, who had relocated to the island of Zakynthos in 1672 for business interests.

In the second part of the inscription under the archangel Gabriel we read: «αχξΗ» (=1668) «χειρ/ἐμμανουήλ/ιερέως τοῦ/τζάνε». This must refer to the Cretan painter, the priest Emmanuel Tzanes from Rethymnon/Crete. The icon is dated 1668 – as the majority of his dated works – and belongs to his Venetian period (1658-1690).

**Keywords:** *Post-Byzantine Period, Meteora/Thessaly, Monastery of Varlaam, Emmanuel Tzanes, Cretan icons*

The Monastery of Varlaam (Sofianos 1990, 3-8, pl. A’– KA’; cf. Sofianos 1991, 101-134) is located in the northwest of Thessaly amongst the group of monasteries known as Meteora. The Monastery was founded by two hieromonks, the brothers Nektarios and Theophanes from Epiros, who were descended from the noble family of Apsaras (Tourta 1980, 66-88; cf. Tourta 1999, 343-355, fig. 1-5; cf. Theotekni Monahi 1994, 141 et seq., cf. Chatzouli 2007, 290-294).

Among its treasures are the illuminated manuscripts (Sofianos 1984, 3 et seq.; cf. Sofianos 2000, 25-51) liturgical metallic utensils, ecclesiastical embroideries (Vlahopoulou-Karabinas 2009, 81 et seq.), wood carvings, sanctuary doors, and several Byzantine icons, illustrating the cultural activities of the Monastery of Varlaam diachronically. Today, in the ecclesiastical museum of the before mentioned Monastery, the icon no. 02 (dimensions 47,3 x 48 x 2 cm) of the Virgin is exposed, holding the child Christ (fig. 1) with Archangels Michael and Gabriel on either side of her. On both the vertical and horizontal borders, she is seen to be surrounded by the apostles and the evangelists (Peter, Paul, John the Theologian, Matthew, Mark, Luke, Andrew, Simon, Philip,

James, Bartholomew and Thomas) as well as by the hierarch saints (Nicolas, Athanasios, John Chrysostom, Gregory the Theologian, Basil the Great and Spyridon)<sup>1</sup>.

The inscription (fig. 2) under the archangel Michael contains the names of the donors: «†δέησης/τῶν δούλ(ων)/τοῦ Θε(οῦ) (Στ)αυρινοῦ/καί γεωργίου τῶν/τζαμαντῶν». The icon, as inferred from the first part of the inscription, was offered by the donors, Stavrinus and George, who descended from the Epirotian family of Tzamandon. Perhaps this is the “Tzamanta” family from Ioannina, who had relocated to the island of Zakynthos in 1672<sup>2</sup> for business interests (Zois 1963, 643). In the inscription, the name of the Monastery of Varlaam is not mentioned. However, the icon was perhaps donated to the aforementioned monastery in Meteora at a later stage, by the Tzamandon family, who were fellow countrymen with the founders of the Monastery, Nektarios and Theophanes.

In the second part of the inscription (fig. 2), under the archangel Gabriel in red elements one reads: «αχξΗ» (=1668) «χείρ / ἐμμανουήλ / ιερῆως τοῦ / τζάνε» (= “the hand of priest Emmanuel Tzanes”). This obviously proves the identity of the icon as being made by Emmanuel Tzanes from Rethymnon (Drandakis 1962, 153). The icon is dated to 1668<sup>3</sup> (Drandakis 1974, 39-40; cf. Drandakis 1962, 169-170, not. 6) like the majority of his works of that period, and belongs to the production of the artist’s Venetian period (1658-1690)<sup>4</sup> (Karathanassis 1975, 140).

The central subject of this multi-figured composition (fig. 1) is enthroned Virgin Directress (Odigitria), surrounded by two archangels of a smaller scale. Indicative elements are the three fine halos<sup>5</sup> (Vocotopoulos 1990, 114) surrounding the heads of the three central figures. The painting decoration is from fine, unmarked plant designs of twisted and deciduous stems<sup>6</sup> (Tsigaridas 1995, 347, fig. 2) embellished with rosettes and palmettes. These elements are quite familiar and well-known in the Cretan painters’ workshops dating back to the second half of the 15th century (Acheimastou-Potamianou 1998, 138).

The composition of the icon is developed along the horizontal axis. The bodily figure of the Virgin “M[HTH]P Θ[E0Y]” with the Christ, in the style of the Virgin Vrephocratousa (holding the Christ child) Directress (Odigitria) predominates.

The height and stature of the Theotokos is depicted guardant and stands out from the other figures. In the blank parts, the oily brown proplasmos (dark base colour) is becoming brightened by a roseate touch. Dense parallel white lines accentuate the folds of her robe. The elaborate painting is predominant in the delicate features of the Virgin’s face. The Virgin Mary’s arched eyebrows,

<sup>1</sup> The icon was restored in 2004. The painting layer of the icon is laid on a cloth with preparation (i.e. the icon is made of linen fabric with stucco thin layer (primed)). Despite the severely damaged painted surface, the icon is kept in a satisfactory condition. A vertical crack, width 5 cm up to 6,5 cm, between the Virgin Mary and the archangel Gabriel caused a big loss of the icon’s painted surface. During the icon’s restoration, two braids/ buildings were added on the back to prop up/hold the icon. I own warm thanks to the head of the 7th Ephorate of Byzantine Antiquities, Mr. Lazar Deriziotis, who kindly granted me permission to publish this portable icon from the Archive of the Monastery of Varlaam in Meteora.

<sup>2</sup> One may argue that this may be the “Tzamaida” family mentioned in the archive of Zakynthos (Zang.) in 1768.

<sup>3</sup> Perhaps N. V. Drandakis inadvertently wrote the year “1688” instead of “1668”. In addition, the latter in his thesis cited the correct date “αχξη”, that is “1668”.

<sup>4</sup> The icon must have been made between June 1667 and February 1688, when the priest Emmanuel Tzanes was serving as a provost at the Flanginian Boarding School in Venice.

<sup>5</sup> After 1654, Tzanes drew halos decorated with twisted leaves in the background, cf. icon of the Virgin Platytera in Corfu.

<sup>6</sup> The theme of the halo, which is decorated with an embossed twisted stem, comes from textile art and metalwork.



her persistent look, and the well-drawn mouth express tranquillity, kindness, and spirituality. The Theotokos wears a golden enclosed (birdcage) veil decorated with three radial crosses without any tassels<sup>7</sup> (Konstantinides 1960, 254-266; Galavaris 1967 – 1968, 364-369; Hamann – Mac Lean 1976, 80-86; Ghioles 1994, 249, not. 5). She is seated on a luxurious ornate throne with golden tinges and without any backrest. The throne is portrayed on the right side, thus displaying the figure of the Virgin Mary harmoniously. Its size is discreetly presented as it is depicted in plain colours. The crimson robe covers both her narrow shoulders and the right arm up to the height of her elbow, while it falls pleated with rich ripples on the lower limbs forming deep folds. The dark blue chiton covers her neck with a gold-red ribbon. Two similar ribbons of cloth adorn the lower level of the sleeve on her right arm. From the knees down, the dress falls with rich folds, featuring the satin texture of the fabric and covering the lower limbs forming a “V” type. The rich decoration of the throne betrays the detail of the representation and contributes to the monumentality of the composition.

The Virgin rests her feet on a red pillow that serves as a footstool and is adorned with a golden flowered shoot (Hadermann – Misguich 1994, 121-128). In a weighted straight posture guardant, the Virgin holds on the axis of her body, in the middle of her bosom the little Christ, who is tall and upright with a comfortable posture of his lower limbs. Indicative is also the ball-shaped head of Jesus, with the wide forehead. In a similar vein, this frontal type of the Virgin bears a close resemblance to the early Cretan model (Konstantoudaki-Kitromilidou 1994, 289, fig. 4). The Virgin's left hand rests on Christ's shoulder and with her right hand she touches his bare lower limb (Kalokyris 1972, 76). The figure of Christ is particularly distinctive, as he is presented sitting on the dark red robe of the Virgin Mary, in light orange robe, with dense, well-designed gold rings. Following the pattern of the traditional Byzantine icons of Vrephokratousa Directress (Odigitria), little Jesus «I(HCOY)C X(PICTO)C»<sup>8</sup> is depicted sitting. His posture is not presented in a natural and comfortable way. Jesus raises his right hand in a blessing pose and holds a rolled scroll in his left hand. His hand is surrounded by a yellow ornate halo on which the inscription «ΩΝ» (Exodus 3: 14. cf. Dionysios 1909, 227; cf. Stamoulis 2012, 104-120) is written.

The Virgin Mary is surrounded by two archangels, who are presented standing facing the center of the icon and have a reverence posture towards her. They stand next to her respectfully, crossing their wrists on their chests, stressing thus formality and solemnity of the occasion. The bodies of the figures are covered with heavy garments of court suits. Tzanes' decorative mood and his passion for detail are clearly evident in the way he draws the imperial garments, embellished with precious stones. The angel's wings are painted with gold ribs. They are open and leave the lower surface to be partially visible. The archangel Michael «O APX(AΓΓΕΛΟ)Σ ΜΙΧΑΗΛ» wears a dark blue chiton and a purple robe, while the archangel Gabriel «O APX(AΓΓΕΛΟ)Σ ΓΑΒΡΙΗΛ» is presented in a red chiton with a green robe. The court attire of the two archangels includes tunics of deep blue and red colour. Indicative elements are also the long Dalmatian and gilded stripes<sup>9</sup> (Sklavou-Mavroidi 1995, 189-194; cf. Ghioles 2001, 66 et seq.). Both archangels wear ribbons around their heads which hold their rich curly hair and cover their necks (Συμεών Θεσσαλονίκη. Ἀποκρίσεις πρὸς τινὰς ἐρωτήσεις ἀρχιερέως. Ἑρώτησις 18; Simeon of Thessaloniki 1866, 869B). Their facial features were painted with care and delicacy. The background of the icon is in gold colour, while the colour of the angels is pink.

<sup>7</sup> The importance of the three crosses, one on the forehead and one on each shoulder.

<sup>8</sup> The Christogram is written with letters of gold, and is presented in a horizontal array.

<sup>9</sup> The meaning and symbolism of the stripe and the evolution of the Roman “toga” is first mentioned in the first half of the 6th century.

The enthroned Virgin Vrephokratousa in the middle of the icon is surrounded by twelve apostles and six hierarchs. The latter are all depicted up to their waist in a three quarter position turning towards the Virgin Mary, who is the central figure of the icon. All six apostles of the upper zone are depicted holding open inscribed books. However, in the case of the apostle Peter, his inscription is shaped like a fan.

The half-length figures of the apostles are identified by the respective inscriptions. All of them are depicted according to the established facial features, following the iconographic type of the ancient philosophers and dressed with robes and chitons. As it is common with similar other icons, the order in which they are placed follows the official line of the apostles in Pentecost representations, in a semi-circular array, or in two opposite rows (Mouriki 1985, fig. 112-113, 280, 281; cf. Aspra- Vardavaki 2003, 218, 219, fig. 2, 8, 11).

The first pair is the two senior apostles, who are placed in the middle of the top zone.

The apostle Peter (ὁ ἍΓΙΟΣ ΠΕΤΡΟΣ), «γέρων στρογγυλογένης» (Dionysios 1909, 150) is depicted turning slightly towards the apostle Paul. Peter wears an orange robe, he gives blessing and holds an inscription in his left hand, which is open like a fan. In the inscription the following text is written: «Εὐλο / γητός / ὁ Θ(εός) / κ(αί) πα / τήρ» (1 Peter 1:3).

Similarly, the apostle of the nations, Paul ((ὁ ἍΓΙΟΣ ΠΑΥΛΟΣ), «φαρακλός, βουρλογένης», (Dionysios 1909, 150) is depicted as turned slightly towards the apostle Peter. He is covered with a dark and a light red chiton. In the open book that he is holding, one may read the following: «... ἦ /... αθε / ... πλ/Η ... πα / τυ ... η // ἔξαπέ / στειλεν ὁ Θ(εός) τ(όν) / υἱον αὐ / τοῦ γενό...» (cf. Galatians 4: 4).

The upper part also includes the figures of the four evangelists who hold unfurled inscribed books. Behind the apostle Peter is depicted saint John the Theologian (ὁ ἍΓΙΟΣ ΙΩ / Θ[ΕΟΛΟΓ] Ος). The painter preferred to depict the Evangelist in the well-known form, that of an old man. According to the interpretation, it is written «γέρων φαλακρός μακρυγένης οὐ πολλά» (Dionysios 1909, 151). John wears a dark blue chiton and is covered in red robe. He holds an open book, where one may read the following : «ἐν ἀρχῇ / ἦν ὁ λό / γος κ'(αί) ὁ / λόγος / ἦν πρὸς // τ(όν) Θ(εό) ν κ(αί) / Θ(εός) ἦν / ὁ λόγος / οὗτος ἦν / ἐν ἀρχῇ / προ» (John 1:1. cf. Dionysios 1909, 262).

The evangelist Matthew (ὁ ἍΓΙΟΣ / [ΜΑΤΘΑΙΟΣ]) is standing behind the apostle Paul. The former is depicted in the usual old-fashioned form, having a long beard and holding a gospel where the following inscription is written: «Βίβλος / γενέσε / ως ιη / σ(οῦ) Χ(ριστο)ῦ / υἱοῦ Δα(υῖ) δ / υἱοῦ // ἀβρα / ἄμ. Ἀ / βραάμ / ἐγέννη / σε» (Mathew 1:1; cf. Dionysios 1909, 151, 262).

In the upper right corner of the top part, behind St. John the Theologian, one may discern the figure of the apostle Mark (ὁ ἍΓΙΟΣ ΜΑΡΚΟΣ). The latter is facing to the left side with a round grey beard (Dionysios 1909, 150). He wears a red chiton and a green robe that covers his left shoulder. The apostle holds an open inscribed book with the following inscription: «Ἀρχή / τ(ου) εὐ(α)γγε / λίου ἰ / η / σ / (ου) // Χ(ριστο)ῦ / τ(οῦ) Θ(ε) (ου) / ὡς γέγρ/απτε» (Mark 1:1-2; cf. Dionysios 1909, 262).

Saint Luke (ὁ ἍΓΙΟΣ [ΛΟΥΚΑΣ]) is depicted behind Matthew the Apostle. He comes last in the left corner of the upper part, slightly turned to the right and with both his palms he holds an open inscribed gospel, where it is written: «ἐπει / δῆπε / ρ πολλ / οί ἐπε / χ / εἶρη. // ... ν ἄ / να τά / ξας εἰ / ... αἰ / αἰ. » (Luke 1:1; Compare Dionysios 1909, 151, 262). Iconographically, saint Luke is presented with a glum expression in his ascetic wrinkled face and a sparse beard. What makes his figure distinctive is his tonsure (papalyphra), that is the round haircut at the top of his scalp. He is presented wearing a red sleeveless chiton and a pink robe.

In the vertical zones of the icon are presented other apostles. All of them are depicted holding enclosed scrolls.

To start with, in the right vertical zone is the Protolketos (First-called) apostle Andrew (ὁ ἍΓΙΟΣ ΑΝ / ΔΡΕΑΣ), depicted just below the evangelist Mark, wearing a pink chiton and a dark green robe. In his left hand he holds uprightly a closed scroll. The iconographic type of the saint follows the description of the Interpretation «ως γέρων κατ'αρομάλλης, εις δύο χωρίζων τό γένειον». (Dionysios 1909, 151). He is presented with striking facial features i.e. his noble face with his serious and bland expression, his thick nose and his straight eyebrows. He is also portrayed with rich hair and full beard, with grey and white touches on the brown background of the icon.

Simon the Zealot (ὁ ἍΓΙΟΣ ΣΙ / ΜΩΝ) is placed in the right zone, below saint Andrew, as «γέρων φαλακρός στρογγυλογένης» (Dionysios 1909, 151) holding a closed scroll. He is wearing a dark blue chiton and a brown robe that covers his left shoulder.

On the left zone of the icon, below the evangelist Luke, is depicted saint James (ὁ ἍΓΙΟΣ ἸΑ / ΚΩΒΟΣ), the Brother of the Lord, in a blessing posture. In his left hand, he holds an upright, closed scroll. He wears a dark sleeveless chiton and a light pink robe. The saint is presented with the familiar facial features, with brown short hair and short beard of «ἀρχιγένης». (Dionysios 1909, 151).

In the vertical left zone, below the apostle Jacob, saint Bartholomew (ὁ ἍΓΙΟΣ ΒΑΡ / ΘΟΛΟΜΑΙΟΣ) is drawn as «νέος ἀρχιγένης» (Dionysios 1909, 151). He blesses and holds a closed scroll, like saint James. He wears a light sleeveless chiton and a pink robe.

The apostle Thomas (ὁ ἍΓΙΟΣ / ΘΩΜΑΣ) is portrayed in the vertical left zone of the icon under saint Bartholomew, also holding a closed scroll. The saint is depicted «νέος, ἀγένειος» (Dionysios 1909, 151), wearing a dark chiton and a light pink robe covering his right shoulder.

The last of the apostles, in the vertical right zone of the icon, is the apostle Philip (ὁ ἍΓΙΟΣ / ΦΙ / ΛΙΠΠΙΟΣ). He blesses with his right hand and holds a closed scroll. According to the Orthodox Synaxaria, he is said to be Bartholomew's assistant (Delehay 1954, 221, 13; cf. Nicodemus the Hagiorite 1980, vol. A, 222). The apostle Philip wears a sleeveless tunic and a pink robe and he is depicted as «νέος, ἀγένειος», like the apostle Thomas. (Dionysios 1909, 151).

In general, the shapes of the apostles' faces are painted soft with graduated tones. The facial features of their forms are quite individual. However, the faces of the elderly figures are depicted having darker protrusions and shaped wrinkles on their forehead. The painter tries to give to the faces an emotional expression. Also, the soft folding of the figures' costumes is strongly influenced by Italian art. It should be noted that the depiction of the twelve apostles indicates their participation in the miraculous events of the incarnate Word.

The lower horizontal zone unfolds across the whole width of the icon and includes six hierarchical saints (Mantas 2001, 135 et seq. Cf. Gerstel 1999, 15-36). The former wear their attires (Thierry 1966, 308-315) elegantly decorated (Papap 1975, 92-110; cf. Walter 1982, 7-19), consisting of cross – omophorion<sup>10</sup> (Γερμανοῦ Ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως. Ἱστορία Ἐκκλησιαστική, καί Μυστική θεωρία [dub.], Pseudogermanos Archbishop of Constantinople, 1860, 393D-396A; cf. Stefanidis 1970, 146; cf. Kourkoulas 1960, 63-65; Fountoulis 2007, 3, 234; Johnstone 1967, 104-105; cf. Zografou-Korre 1985, 39 et seq.) multi-cruciform sleeved sackcloths (sakkos)<sup>11</sup> (Ghioles 2001, 65; Compare Kourkoulas 1960, 65-68; cf. Papaevangelou 1965, 62-63; cf.

<sup>10</sup> «Τὸ ὠμοφόριον ἐστὶ τοῦ ἀρχιερέως, κατὰ τὴν στολήν τοῦ Ἀαράων». The Perivolaion (covering) may be considered a precursor of the episcopal omophorion, a distinguishing vestment of a bishop and the symbol of his spiritual and ecclesiastical authority.

<sup>11</sup> The sackcloth (sakkos) comes from the Greek word «διβητήσιον» (divetesion is a long ceremonial silk tunic resembling the Latin dalmatic, for use on only the highest state occasions. It was worn belted, instead of the skaramangion by the emperor, but also by certain court officials).

Johnstone 1967, 15.; cf. Zografou-Korre 1985, 26 et seq.) fitted with varicoloured lining, indicating thus their archpriesthood rank.

The hierarchs are depicted bareheaded except saint Spyridon, who has his head covered with a cloth cap. In the middle of the lower zone is depicted saint John Chrysostom (Ο ΑΓΙΟΣ ΙΩΑΝΝΗΣ ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΣ) «*νέος, ἀγένειος*», standing, with some beard growth, brown hair, and slightly bald (Delehaye 1954, 217-220; cf. Chatzidakis 1938, 413). (Drandakis 1969, 11 et seq. Dionysios 1909, 154). He holds a book, where it is written: «*ΚνΗΘ' .. / ασμέ.. / ἐκ τῆς / Παρθέ / του Μα.. / ψυχῆ // ΡΚΑ / .. Κα / .. αρθεύ / .. ης τῶ / .. π(νευ)μ(α)τ(ι)*»<sup>12</sup>. To the left of saint John Chrysostom one may partially see saint Gregory the Theologian (Ο ΑΓΙ/ΟΣ ΓΡΗΓΟ/ΡΙΟC), patriarch of Constantinople. He is presented (De Agent 1954, 422 et seq. Compare Chatzidakis 1938, 412. Dionysios 1909, 154) facing three quarters towards the central axis of the representation. He holds an open book where one may read the following: «*Ἡ ἀγε / ὠργη / τος κ(αί) / ἄσκα / φος // παρ / θένος ἄνευ / σπέρ / ματος / ἦν α...*»<sup>13</sup>.

The two saints are depicted as if sharing a conversation. Behind saint John Chrysostom is presented Athanasius the Great (Ο ΑΓΙ / ΟC ΑΘΑΝ / ΑCΙ / ΟC), the patriarch of Alexandria, as a bald old man with his big heavy beard «*γέρων φαλακρός, πλατυγένης*». (Delehaye 1954, 399, 647 et seq. cf. Chatzidakis 1938, 413; cf. Denis of Fournia 1909, 154, 267, 291).

Behind saint Gregory the Theologian, one may discern Basil the Great (Ο ΑΓΙ / ΟC ΒΑCΙ / ΛΕΙΟC), Bishop of Caesarea with short hair and a brown long beard (Delehaye 1954, 364-366; Martinov 1963, 57; Chatzidakis 1938, 412 et seq. Drandakis 1969, 8 et seq. 14 et seq. Dionysios 1909, 154). At both edges of the icon, the procession of the hierarchs is covered by saint Nicolas, (Ο ΑΓΙ / ΟC ΝΙ / ΚΟΛΑΟC). Bishop of Myron, with his flat forehead and his short round beard. (Anrich 1913, 224, 31-32, 1-8; Compare Delehaye 1954, 281-284, 278; Compare Zias 1969, 27; Compare Antourakis 1988, 23 et seq. cf. Ševčenko 1983, 18 et seq.) and by saint Spyridon (Ο ΑΓΙ / ΟC CΠΙΡΙΑΔΟΝ), Bishop of Trimythous, the miracle worker, who is depicted with a long white beard wearing a straw hat (Delehaye 1954, 303; cf. Dionysios 1909, 154. cf. Walter 1982, 105; cf. Konstantinides 2008, 132; cf. Weigert 1994, 387-389).

It is important to note that four out of the six hierarchs are shown holding decorated enclosed books, slightly inclined, indicating the upper and side thickness of the pages. The hierarchs, to whose honour and memory certain portions of the communion bread are dedicated, are portrayed as successors to the Apostles and intercessors in their vision of the Divine, while the Sacrament of the Holy Eucharist is being carried out. The rendering of the apostles and hierarchs corresponds to the removal of the portions of the Holy Bread during the Service of Preparation or Proskomidi (Συμεών Θεσσαλονίκης, Περί τῆς Ἱερᾶς Λειτουργίας 96-97; Simeon of Thessaloniki 1866, 289A-292A; cf. Theochari 1986, 20; cf. Konstantinides 2008, 125).

The stylistic dualism, that characterizes the artistic production of Tzanes as a whole and particularly the works that he created during his stay in Corfu and afterwards in Venice, is clear in this icon as well, where elements from the Byzantine tradition are combined with elements from Italian art (Drandakis 1962, 152-170; cf. Vocotopoulos 1990, 103 et seq. cf. Tselenti-Papadopoulou 2002, 79-80).

The facial features of the Virgin Mary with the child Christ, observed in the examined icon, can also be found in Tzanes' icon no. T. 362 (dimensions: 1,06 x 0,66 m.) painted in 1664, which is now kept at the Byzantine and Christian Museum of Athens (Acheimastou-Potamianou 1998, 234-235).

<sup>12</sup> This may be a composition of the painter.

<sup>13</sup> This may be a composition of the painter.

A similar representation of the enthroned Christ (fig. 10), surrounded by the twelve apostles, is also depicted in a similar icon kept at the Monastery of Kato Panagia Arta and dated in 1678 (dimensions 1,33 x 0,95 x 0,02 cm) (Papadopoulou – Tsiara 2008, 154-157). In the icon of Kato Panagia, the apostles are shown in sixes in the two vertical zones and stand in the same order as in the icon of the Monastery of Varlaam. In both icons, the figures have the same iconography types. Furthermore, in the inscribed scrolls or in the books that the evangelists are holding, one may read almost the same inscriptions of the sayings at the beginning of their gospels. The same also applies for the case of Peter and Paul.

The detailed representation of the luxurious fabrics, decorated with gold embroidery and precious stones, is also echoed in the works of the Corfiot and the Venetian period of the painter in question. Western elements are also incorporated in the figures of the six hierarchs depicted in the lower zone of the icon. The hierarchs are wearing richly decorated robes which run counter to their strict forms. Their luxurious clothes often imitate red fabrics of Venetian nobles. These elements can also be found in the icon of saint John of Damascus (1654) (dimensions 190x 88x2 cm.) at the church of saints Jason and Sosipatros in Corfu. (Vocotopoulos 1990, 117-118, fig. 57, 58, 226, 228, 229), in icon of saint Basil no. cat. 127 (1667) (dimensions 67 x 48 cm) and at the Hellenic Institute of Venice (Drandakis 1962, 61 et seq., tabl. 19, cf. Tselenti-Papadopoulou 2002, 191, no. Cat. 127, tabl. 57).

The halos with marked spots may also be found in Tzanes' works during the Venetian period, as it is in the icon no. cat. 130 (dimensions 50, 5x 43,5m) with the enthroned saint James the Brother (1683) in Venice, (Chatzidakis 1862, 135-136, fig. 114, tabl. 60; cf. Tselenti-Papadopoulou 2002, 193, no. Cat. 130. tabl. 59), in the icon of saint Govdelaas (1655) at the Museum of Byzantine Culture of Thessaloniki (dimensions 0,310x 0,246 cm) (Drandakis 1962, 33 et seq. cf. Leontakianalou 2001, 57; cf. Editorial Committee 2003, 7, fig. 5) (dimensions 31,2x 24,7x 2 cm), and in the icon of the Extreme Humiliation of Jesus Christ (dimensions 29,5x 22,5 cm) from the Collection of the New Sacristy of the Monastery of Agios Stefanos in Meteora (Chatzouli 2005, 325-376).

Of particular interest in the icon of the Monastery of Varlaam is the throne with its anthropomorphic decoration and the twisted leaves. These two elements were borrowed from Italian art (Berenson 1968, II, fig. 13, 639, 711, 721, 722, 746, 747, 866).

These elements were popular and favoured since the 16th century. However, they were used individually. The anthropomorphic decoration is also familiar to Emmanuel Tzanes, especially in the works he painted in Venice, showing thus his direct influences from the Italian art. For example, in the icon of saint Andrew (1658) (dimensions 52 x 44,5 cm) from the Collection of the Hellenic Institute of Venice, human figures standing next to twisted leaves adorn the base of the throne. (Chatzidakis 1962, 131, fig. 108, tabl. 60; cf. Tselenti-Papadopoulou 2002, 188-189, no. Cat. 124, tbl. 54). It is obvious that the elaborate throne, as a symbol of secular and ecclesiastical power, is meant to praise and celebrate the Virgin Mary.

Taking into account all the above remarks, it becomes clear that the icon of the enthroned Virgin Mary with the child Christ, surrounded by archangels and hierarchs of the Monastery of Varlaam, is strongly connected with the works of Emmanuel Tzanes created in Venice.

The representation of the enthroned Virgin with Christ, surrounded by angels (Belting-Ihm 1960, 59) was widely known from the early years of Christianity, since the time of Justinian and especially after the period of iconoclasm. It enjoyed special respect throughout the different periods of Byzantine art. We find it also in mosaics, in wall-murals as well as in miniature icons. It should be noted that the composition, is not only well-known because it is found in the apse of the sanctuary of Byzantine churches (Chatzidaki 1983, 30). With such a wide dissemination in Byzantium, it seems only natural that this iconographic composition would also be present in



the Cretan School. Generally speaking, the Virgin is depicted in an iconographic variation based on Byzantine models and was likewise established in the Cretan School of painting of the 15th century by Andreas Ritzos<sup>14</sup> (Chatzidakis 1988, 148; cf. Chatzidakis 1995<sup>2</sup>, 61, no. 10, tabl. 12; cf. Piatnitsky 2003, 622, 625, 632, fig. 1, 4; cf. Chatzidakis 1974, 179, tabl. I, 2; cf. Chatzidaki 1983, 42-43, no. 36; cf. Sidorendo 1997, tabl. 71, 74).

The theological content of this depiction aims to stress the importance of the Virgin's role in the Incarnation of the Divine Word, who contributed to the salvation of the human race (Kalokyris 1971, 25; cf. Tatić-Djurić 1981, 770). In the icon, the importance of the foundation of the Church is indicated with a proclamation tone, through the inscribed scrolls held by the figures. The messages of the multi-figure composition in the icon are related to facts of dogmatic importance, with a revealing and eschatological meaning. As a symbol of the Incarnation, the Virgin is addressing prayers to Christ, which glorify His greatness.

As a whole, this imposing icon has a theological depth that is put forward in the complex, iconographic layout of the work of the divine economy for the redemption of mankind (Spourlakou 1990, 55; cf. Stamoulis 2003, 33 et seq.). It contains the triumphant figures of the Incarnate Word, the Virgin Directress (Odigitria) (cf. Gioultsi 1991, 117), the figures of the evangelists, the apostles, and the holy hierarchs (cf. Skaltsis 1991, 371), who helped formulate the main points of the Church's doctrine. The measured and harmonious composition of the icon is simultaneously a work of serious artistic character and sacred spirit. It is precisely the kind of art one would expect from the artist and priest Emmanuel Tzanes Bounialis from Rethymno.

One of the closest models for the icon we are examining (fig. 4), we find in icon no. 3051 (fig. 10) of the Virgin Vrephocratousa (holding the Christ child) who is accompanied by angels and surrounded by scenes from the Twelve Great Feasts of the Church (such as the Annunciation, the Crucifixion, the Taking Down from the Cross, and the Descent to Hades), as well as apostles, hierarchs, evangelists and other saints (Felicetti- Liebenfels 1956, 93, tabl. 119; Skrobucha 1969, 97-99, tabl. XVII. Chatzidaki 1983, 29-30; Vasilaki 1994b, 232). This icon is found in the Benakis Museum (dimensions 87,5 x 64,8 cm) and is dated from the second half of the 15th century. It is attributed to the workshop of Andreas Ritzos (approx. 1451 – 1492) (Chatzidakis 1995<sup>3</sup>, 65), but also to his son Nikolaos (approx. 1460 – 1503) (Chatzidaki 1993, 100). Characteristic of this style is the position of the enthroned Virgin directress, the wigs of the archangels as a detail in her clothing, the positioning and the garments of the three Apostles (Peter, Paul and John the Theologian), as well as the depiction of the hierarchs with their richly adorned vestments with crossed omophorions. Three are all elements which can also be found in the icon from the Monastery of Varlaam.

On the left side (fig. 5) of Panaghiarion A (dimension 15,5), from the end of the 15th century and attributed to Nikolaos Ritzos (?) from the New Skevofylakion of the Monastery of Saint John the Theologian on Patmos, the Virgin is depicted accompanied by the archangels (Chatzidakis 1995, 64-67, tabl. 22, 88), like in the central part of the Monastery of Varlaam's icon. Characteristic are the finely detailed folds of the various figures' garments. Indicative too is the miniature icon of the figures from Panaghiarion A of Patmos, with its use of bright colours, the carefully applied

<sup>14</sup> As an example, we note the icon of Panagia Pantanassa (dimensions 164 x 90 x 3,2 cm) (fig. 3) from the iconostasis of the catholicicon of the Monastery of saint John Theologos in Patmos. Today it is kept in the sacristy of the monastery. The same type was repeated with variations in the icon of the Virgin Mary of the Angels of the middle sheet of the triptych (dimensions 7 x 14,6 cm) in the Basilewsky Collection at the Hermitage Museum in St. Petersburg. Yet, we find it in the middle sheet of the triptych no. import 22251 (dimensions 0,6303 x 0,31 cm) at the Benaki Museum and at no. 12744 (dimensions 29,4 x 16,5 cm) of the Tretyakov Gallery in Moscow.

golden ornamentation, and chiaroscuro. All of these point toward a typically Cretan creation, with its meticulously layered levels of illumination.

In icon no. 431 (Lazarev 1967, 408, fig. 575; Compare Felicetti- Liehenfels 1956, 93, tabl. 118; cf. Chatzidaki 1993, 98-103) (fig. 6) of the enthroned Virgin Vrefocratousa accompanied by the archangels and framed by the prophets (dimensions 60x 57 cm), dating from the first half of the 16th century and now kept in the Galleria dell' Accademia of Florence, the painter chooses from and combines various elements of the 15th century tradition in the icon, as regards its type. In the case of the icon that we have been examining, however, it is clear that the painter is following in his style the more modern trends of the 16th century. The figures of the prophets, with their symbols around the central theme of the Virgin Mary, accompanied by the archangels in the icon from Florence, are replaced by apostles and hierarchs in the icon of the Monastery of Varlaam.

Besides that, in the icon of the Virgin Wider-than-the-heavens (Panagia Platytera) (fig. 7) who is also accompanied by the archangels (dimensions 35x 35x2 cm) and is dated to the 17th century from the Skevophylokion (the Treasury) of the Church of Panagia Korfiatissa in Plaka on the island of Milos (in the Cyclades islands) (Gerousi 1999, 27), we discern a symmetry and precision in its artistic execution, not unlike that of the icon we are examining. In the icon from Milos, the Virgin Directress with the archangels are shown in a circle. The four corners of the square icon are decorated with dark marble. The archangels are rendered on a smaller scale from the central figure of the enthroned Virgin Mary. In the icon from Milos, like in the icon from Varlaam Monastery, the Virgin's wooden throne has no back and the sides of the chair are made up of winged figures, with fish-like bottom halves, that end in twirling leafy vines which adorn the base of the seat. It should also be noted, that such anthropomorphic decoration is characteristic of Emmanuel Tzanes, especially in the works of his Venetian period, where he received direct influence from the surrounding Italian art scene. Distinctive is the geometric folding of the Virgin and Christ's clothes, depicted in strict colouring and limited in number, while the expression of the figures is quite serious.

It is known that the Cretan painter, Emmanuel Tzanes (c. 1610-1690) who lived in Crete, in Corfu and in Venice, is one of the most inspired Cretan painters with rich artistic production (Drandakis 1962, 17 et seq. Compare Chatzidakis - Drakopoulou 1997, tom. 2, 408-422. cf. Vocotopoulos 1990, 104-107. cf. Papadopoulou - Tsiara 2008, 156, not. 81). It is clear from the chronology «αχξΗ» (=1668), as already mentioned above, that this icon belongs to the so-called "Venetian" period (1658 - 1690).

Regarding the Monastery of Varlaam, Emmanuel Tzanes seems to have followed the earlier compositional model of the Virgin Vrefocratousa, named "Pantanassa" (All-Reigning or Queen of All), which was created by Andreas Ritzos in Patmos (fig. 3). This is a very popular iconographic type and it can be found in numerous icons. This type was used until the 18th century, sometimes precisely, sometimes with variations or with other names (Vocotopoulos 1990, 25). The imposing figure of the enthroned Virgin Directress (Odigitria) and its figural folding, are masterfully combined with the western renaissance elements of the elaborate golden throne.

However, it should also be mentioned that the iconographic theme of the central composition of the icon in question bears a close resemblance to the left-wing of Panaghiarion A, attributed to Nikolaos Ritzos (fig. 5).

In the icon, one may notice some other typical characteristic elements of the painter's art, such as the use of the white light, his attention to detail, his fixed design and the rich and varied use of colours. For the portrayal of his figures, Tzanes shows great preference for the Palaiologan iconographical type, although in other details he follows western patterns. The choice of his models depended on his artistic experience, as well as on his deep theological scholarship. Similar

elements can also be found in other icons attributed to Tzanes, such as the icon of Christ (fig. 10) at the Monastery of Kato Panagia in Arta (western Greece).

The icon from the Monastery of Varlaam is a work of exceptional quality, which became the model for other painters of the time as well as for later painters who were active in Crete, the Ionian Islands and Venice. This is especially evident in the work of Ioannis Dzenos (1660 – 1682), descendant apparently of a Cretan family Tze, Tzen, or Tzenou (Zen), who copied all of the details of Emmanuel Tzanes' icon from the Monastery of Varlaam, with the enthroned Virgin Directress surrounded by archangels, apostles and hierarchs dated back to «αχοζ» (=1677), that is an exact copy of it. It is also interesting to note that the icon of Ioannis Ntzenou "hand of Ioannus Ntze (fig. 8) (dimensions 46,5x 49 cm) which now adorns the icon screen of the cemetery church of the Resurrection of the Lord in Corfu, is placed above the despotic image of the enthroned Christ in the form of the High Priest (Vocotopoulos 1990, 142. cf. Chatzidakis – Drakopoulou 1997, tom. 2, 435-436).

The dimensions of the image are 46,5x 49 cm. It is thus one centimetre smaller in height and one centimetre wider than the icon of the Monastery of Varlaam.

The painter duplicated Tzanes' icon in every detail, such as the array of the twenty figures, the apostles, the hierarchs, the folding of all the figures' garments and the shaping of the elaborated wooden throne chair with no backrest.

The great similarity of the icons, the roughly same dimensions, as well as the fact that the icon is found in Corfu, the island where Tzanes stayed before he went to Venice, leads us to speculate that the painter Ioannis Dzenos used Tzanes' anthivolon as his model.

It seems that Ioannis Tzen admired Tzanes' work a lot and for this reason he followed his standards in his own icons. Tzen's icon of the Virgin Mary, surrounded by the archangels and saints, is one of the well-known copies, where all the elements of the strict Cretan Art of the 17th century are scrupulously observed.

The stability of the style, the innovative mood and the great popularity that characterized Tzanes' work had a profound impact on Ioannis Tzen. The latter seems to have borrowed all those elements that suited him best for his work, such as the structured creation of the figures and the precise design. Ioannis Tzen was strongly influenced by the Byzantine iconographical standards of the 14th and 15th centuries, as well as by the Italian patterns of the early Italian Renaissance.

In the icon no. A.S. / 323 (fig. 9) (dimensions 52,5 x 46,6 x 2 cm), the central subject of the enthroned Virgin Directress (Odigitria), accompanied by the archangels and surrounded by the twelve apostles and six holy hierarchs, is dated in the 18th century and is also repeated in the icon of the Monastery of Varlaam. The icon comes from Greek islands and is preserved in the Private Swiss Collection of Siegfried Amberg-Herzog (Chatzidakis et al. 1968, fig. 56). In all likelihood, the painter made a copy of the specific theme from an anthivolon, which he had located in some island area of Greece. One may note that the icon in Switzerland has common iconographic and stylistic features with the icon in question. Its dimensions are almost the same as the dimensions of the image of the Monastery of Varlaam.

What is also interesting in Tzanes' icon is not only the originality of the composition, but the rich theological content he is addressing. In the icon of the Monastery of Varlaam, Tzanes focuses on the main figure of the enthroned full-length Virgin Mary, accompanied by the archangels, while the twelve figures of the apostles indicate their relationship with the Incarnate Word. The choice of the hierarchs by Tzanes is also quite intriguing. Lastly, what someone may also notice in the icon of the Monastery of Varlaam is its solemnity and synthetic balance.

In addition, one may argue that this is not the first time that an icon of Tzane has been copied by later painters. For example, we can refer to the icon of Christ Pantocrator with the twelve apostles dating in 1687 (dimensions 1,33x 0,95x 0,02 m) from the Kato Panagia of Arta (fig. 10)

(Papadopoulou – Tsiara 2008, 154 et seq. cf. Papatheophanous-Tsouri 1981, 243-245) which was copied by an unknown painter in 1683 (dimensions 1,13 x 0,82 m) (Papadopoulou – Tsiara 2008, 158-159; cf. Papadopoulou 2002, 54, fig. 61). The icon which depicts the Christ and the Apostles and is kept in the church of Saint Theodora of Arta has also the same theme. The latter icon is dated to the end of the 17th – beginning of the 18th century (Papadopoulou – Tsiara 2008, 160-161; cf. Papatheophanous-Tsouri 1981, 243-245) and has a more rustic character in contrast with the icon in the church of St. Basil in Arta. Additionally, some other examples are the icon of Saint Theodora (dimensions 40,5 x 29 x 3 cm) kept at the Byzantine and Christian Museum of Athens (Katselaki 1995, 129-138) and an icon with the same subject (dimensions 37 x 27 cm) by an unknown painter from the 18th century, which is kept at the Greek Institute in Venice (Chatzidakis 1962, 170; cf. Tselenti-Papadopoulou 2002, 226, n. Cat. 188; cf. Katselaki 1995, 137, fig. 9).

It is clear that the iconographic pursuits of early modern artists (i.e. Ioannis Tzen, et al.), in works of older artists (such as Emmanuel Tzanes, Emmanuel Lambardos, Michael Damaskinos and Andreas Ritzos ) put forward the theological content of their icons but also the artistic skill of the previous inspired artists who created them and became role models to their younger counterparts.

It is worth recalling that the earlier artists are those who established the iconography and the style of the late Cretan Art, while the Church mostly supported the production and distribution of these important artworks blessing them with liturgical significance (Konstantoudaki 1973, 291-380; cf. Paliouras 1991, 410 et seq.).

To conclude, the icon of the Virgin Mary surrounded by the apostles and hierarchs is included in works that Emmanuel Tzanes created during his mature age, and indicates that the artistic production of the Cretan School continues to have a great impact on the creative renewal until the second half of the 18th century.

## REFERENCES

- Acheimastou-Potamianou, Myrtali* 1998. Εικόνες του Βυζαντινού Μουσείου Αθηνών [Icons of Byzantine Museum at Athens]. In Υπουργείο Πολιτισμού. Ταμείο Αρχαιολογικών Πόρων και Απαλλοτριώσεων (έκδ.). [Ministry of Culture Archaeological Receipts Found (ed.)]. Athens.
- Anrich, Gustav*. 1913 – 1917. Hagios Nikolaos. Der Heilige Nikolaos in der Griechischen Kirche. Texte und Untersuchungen. In B. G. Teubner (ed.). Leipzig-Berlin.
- Antourakis, Georgios*. 1988. Ο άγιος Νικόλαος στη Βυζαντινή τέχνη και παράδοση. Εικονογραφική και λειτουργική σπουδαιότητα του άγιου Νικολάου ως συλλειτουργού Ίεράρχου στις άψίδες των Βυζαντινών έκκλησιών. [Saint Nicholas in the Orthodox tradition and art. Iconographical and Liturgical importance of Saint Nicolas as co-celebrating Hierarch on the apses of Byzantine Churches]. Athens.
- Aspra-Vardavaki, Mary*. 2003. Παρατηρήσεις σε σιναιτικό υστεροκομνήνιο τετράπτυχο. [Observations on a Sinai Tetrptych of the Late Comnenian Period]. In Δελτίον Χριστιανικής Αρχαιολογικής Έταιρείας 24 [Bulletin of Christian Archaeological Society 24]. Athens, 211-221.
- Belting-Ihm, Christa*. 1960. Die Programme der Christlichen Apsismalerei vom Vierten Jahrhundert bis zur Mitte des achten Jahrhunderts. In Franz Steiner GMBH (ed.), Wiesbaden.
- Berenson, Bernard*. 1968. Italian Pictures of the Renaissance, vol. II. London.
- Chatzidaki, Nano*. 1983. Εικόνες της Κρητικής Σχολής, 15<sup>ος</sup>-16<sup>ος</sup> αιώνας. Κατάλογος Έκθέσεως. Μουσείο Μπενάκη. [Icons of the Cretan School, 15th – 16th century. Exhibition Catalogue. Benaki Museum]. Athens.

- Chatzidaki, Nano.* 1993. Venetiae quasi alterum Byzantium. Από τον Χάνδακα στ Βενετία. Ελληνικές εικόνες στη Ιταλία. 15ος-16ος αιώνας. Κατάλογος έκθεσης. Μουσείο Correr. [From Candia to Venice. Greek icons in Italy 15th-16th century. Exhibition Catalogue. Correr Museum]. Βενετία 17 Σεπτεμβρίου- 30 Οκτωβρίου 1993. [Venice, 17 September – 30 October 1993]. In Ίδρυμα Ελληνικού Πολιτισμού (έκδ.) Foundation for Hellenic Culture (ed.). Athens.
- Chatzidakis, Manolis.* 1938. Έκ τῶν Ἐλπίου τοῦ Ρωμαίου. [Documents of Elpius The Roman]. In Ἐπιστημονική Ἐπετηρίδα Βυζαντινῶν Σπουδῶν 14 [Scientific Annual of Byzantine Studies 14]. Athens, 393-414.
- Chatzidakis, Manolis.* 1962. Icônes de Saint –Georges des Grecs et de la collection de l'Institut. In Neri Pozza (ed.) Bibliothèque de l'Institut Hellénique d'Études Byzantines et Post-Byzantines de Venise 1. Venice.
- Chatzidakis, Manolis.* 1974. Les débuts de l'école crétoise et la question de l'école dite italogrecque. In Mnimosynon Sofias Antoniadis. Venice, 169-211.
- Chatzidakis, Manolis.* 1988. Φορητές εικόνες [Portable icons]. In Κομίνης, Αθανάσιος (έκδ.). Εκδοτική Αθηνών. [Kominis, Athanasios (ed.). Ekdotike Athenon]. Οι Θησαυροί της Μονής Πάτμου [ Patmos. Treasures of Monastery]. Athens. 105-181.
- Chatzidakis, Manolis.* 1995<sup>2</sup>. Εικόνες τής Πάτμου. Ζητήματα βυζαντινής και μεταβυζαντινής ζωγραφικής [Icons of Patmos: Questions of Byzantine and Post-byzantine painting], In Εθνική Τράπεζα της Ελλάδος (έκδ.) [National Bank of Greece (ed.)]. Athens.
- Chatzidakis, Manolis- Djurić, Vojislav- Lazović, Miroslav.* 1968. Les icônes dans les collections Suisses. In Musée Rath. Genève 14 Juin- 29 Septembre 1968. Berne / Suisse.
- Chatzidakis, Manolis – Drakopoulou, Eugenia.* 1997. Έλληνες ζωγράφοι μετά την Άλωσιν [Greek painters after the Fall of Constantinople 2]. Κέντρο Νεοελληνικών Έρευνών / Εθνικό Ίδρυμα Έρευνών, 62 [Centre of New Hellenic Research / National Hellenic Research Foundation, 62]. Athens.
- Chatzouli, Glykeria.* 2005. Η εικόνα της Άκρας Ταπείνωσης του Εμμανουήλ Τζάνε από τη Συλλογή του Νέου Σκευοφυλακίου της Ι. Μονής Αγίου Στεφάνου. [The icon of the Man of Sorrows by Emmanuel Tzanes from the Collection of the New Sacristy of Saint Stephen Monastery]. In Πρακτικά του Β΄ Ιστορικού Συνεδρίου Καλαμπάκας, Καλαμπάκα 10-12 Μαΐου 2002, τόμ. Β΄. [Proceedings of 2nd Historical Congress, Kalambaka 10-12 Mai 2002, vol. II]. Kalambaka, 325-376.
- Chatzouli, Glykeria.* 2007. Εικονογραφικές παραστάσεις κτιτόρων από την οργανωμένη μοναστική παρουσία των Μετεώρων. [Iconographic depictions of the donors of the organized monastic community of Meteora]. In Τρικάλινα [Trikalina] 27. Trikala, 277-320.
- Chatzouli, Glykeria.* 2009. Παραστάσεις του μεγαλομάρτυρα αγίου Γεωργίου στη μοναστηριακή ζωγραφική των Μετεώρων. [Representations of saint George the great martyr in the monastic painting of Meteora monasteries]. Thessaloniki.
- Delehaye, Hippolyte.* 1954. Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae, e codice Sirmondiano, Louvain.
- Denis of Fournā.* 1909. Ἑρμηνεία τῆς ζωγραφικῆς τέχνης, καί αἱ κύριαι πηγαί αὐτῆς ἀνέκδοτοι πηγαί, ἐκδιδομένη μετὰ προλόγου, νῦν τό πρῶτον πλήρης κατὰ τό πρωτότυπον αὐτῆς κείμενον. [Hermenia. Painters Manual of the Art of painting, published with an introductory text, complete for the first time according to the original text]. In Παπαδόπουλος – Κεραμεύς, Αθανάσιος (εκδ.). [Papadopoulos- Keramefs, Athanasios (ed.)]. Saint Petersburg.
- Drandaki, Anastasia.* 2010. Η Παναγία Βρεφοκρατούσα με αγγέλους, αγίους και Χριστολογικές σκηνές [Holy Virgin and Christ - Child with angels, saints and Christological scenes]. In Χείρ Αγγέλου. Ένας ζωγράφος εικόνων στη Βενετοκρατούμενη Κρήτη. [The hand of Angelos: An icon Painter in Venetian Crete]. Athens, 210-211.



- Drandakis, Nikolaos.* 1962. 'Ο Έμμανουήλ Τζάνε Μπουνιαλής θεωρούμενος ἐξ εικόνων του σφωζομένων κυρίως ἐν Βενετία. [Emmanuel Tzanes Bouniales considered by his mainly in Venice icons]. In Βιβλιοθήκη τῆς ἐν Ἀθήναις Ἀρχαιολογικῆς Ἑταιρείας, 50, [Library of the Archaeological Society of Athens, 50]. Athens.
- Drandakis, Nikolaos.* 1969. Εἰκονογραφία τῶν Τριῶν Ἱεραρχῶν, [The Iconography of the Three Hierarchs]. Ioannina.
- Drandakis, Nikolaos.* 1974. Συμπληρωματικά εἰς τὸν Έμμανουήλ Τζάνε. Δύο ἄγνωστοι εἰκόνες του. [Supplementary to Emmanuel Tzanes. Two unknown icons by him]. In Θησαυρίσματα 11 [Thisaurismata 11]. Venice, 36-72.
- Editorial Committee.* 2003. Τα νέα του Μουσείου. [Museum News]. In Μουσείο Βυζαντινῶν Πολιτισμοῦ 10. [Museum of Byzantine Culture 10]. Thessaloniki, 4-27.
- Felicetti – Liebenfels, Walter.* 1956. Geschichte der Byzantinischen Ikonenmalerei von ihren Anfängen bis zum Ausklinge unter Berücksichtigung der Maniera Greca und der Italo-byzantinischen Schule. In Urs Graf (ed.), Olten und Lausanne.
- Fountoulis, Ioannis.* 2007. Ἱστορική ἐξέλιξη καὶ τάξη χειροτονιῶν. [Historical evolution and arrangement of ordinations]. In Τελετουργικά Θέματα 3 [Ritual Issues 3]. Athens.
- Galavaris, George.* 1967 – 1968. The stars of the Virgin. An Ekphrasis of an Icon of the Mother of God. In Eastern Churches Review 14, 364-369.
- Germanos Archbishop of Constantinople 1860. Pseudogermanos Archbishop of Constantinople. 1860.* Ψευδογερμανός πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως, Ἱστορία Ἐκκλησιαστική, καὶ Μυστική θεωρία (dub.). [Ecclesiastical History and Mystic Theory (dub.)] In Migne, Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca, Tomus LXXXVIII. Paris, 383B-454B.
- Gerousi, Eugenia.* 1999. Μήλος. Τα Χριστιανικά μνημεῖα του νησιού [Milos. The Christian monuments of the island]. In Υπουργεῖο Πολιτισμοῦ. Ταμείο Αρχαιο-λογικῶν Πόρων καὶ Απαλλοτριώσεων (εκδ.). [Ministry of Culture. Archa-eological Receipts Found (ed.)]. Athens.
- Gerstel, Sharon.* 1999. Beholding the Sacred Mysteries, Programs of the Sanctuary, Seattle and London.
- Ghioles, Nikolaos.* 1994. Οἱ ψηφιδωτές εἰκόνες τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου καὶ οἱ ἀναθέτες τους. [The mosaic icons of the Ecumenical Patriarchate in Constantinople and their donors]. In Δελτίον τῆς Χριστιανικῆς Ἀρχαιολογικῆς Ἑταιρείας 17, [Bulletin of Christian and Archaeological Society 17]. Athens, 249- 258.
- Ghioles, Nikolaos.* 2001. Τα βυζαντινά διάσημα. [The Byzantine insignia]. [In Ὁρες Βυζαντίου. Έργα καὶ ἡμέρες στο Βυζάντιο. Αθήνα-Θεσσαλονίκη-Μυστράς, Το Βυζάντιο ὡς Οἰκουμένη]. [Byzantine Hours. Works and Days in Byzantium. Athens – Thessaloniki – Mystras]. Byzantium as Oikoumene]. Βυζαντινὸ καὶ Χριστιανικὸ Μουσεῖο Οκτώβριος 2001 – Ἰανουάριος 2002, [Byzantine and Christian Museum October 2001 – January 2002]. Athens, 63-75.
- Gioultsi, Eftychia.* 2001. Ἡ Παναγία πρότυπο πνευματικῆς τελειώσεως [Virgin Mary as a Model of spiritual perfection], In Π. Πουρναράς (εκδ.). [P. Pournaras (ed.)]. Thessaloniki.
- Grabar, André.* 1968. Le schéma iconographique de la Pentecôte, In L'art de la fin de l'Antiquité et du Moyen Âge. Paris, 615-627.
- Hadermann-Misguich, Lydie.* 1994. Tissus de pouvoir et de prestige sous les Macédoniens et les Comnènes. À propos des coussins – de – pieds et de leurs représentations, In Δελτίον τῆς Χριστιανικῆς Ἀρχαιολογικῆς Ἑταιρείας 17 [Bulletin of Christian and Archaeological Society 17]. Athens, 121-128.
- Hamann-Mac Lean, Richard.* 1976. Grundlegung zu einer Geschichte der mittelalterlichen Monumentalmalerei in Serbien und Makedonien. Gießen.
- Johnstone, Pauline.* 1967. The Byzantine Tradition in Church Embroidery. London.

- Kalokyris, Konstantinos*. 1972. Ἡ Θεοτόκος εἰς τὴν εἰκονογραφίαν Ἀνατολῆς καὶ Δύσεως [The Holy Virgin in the Eastern and Western Iconography]. In Πατριαρχικὸν Ἰδρυμα Πατερικῶν Μελετῶν. [Patriarchal Institution of Patristic Studies]. Thessaloniki.
- Karathanassis, Athanasios*. 1975. Ἡ Φλαγγίνειος Σχολή τῆς Βενετίας. [The Flaginius school of Venice]. Thessaloniki.
- Katselaki, Andromahi*. 1995. Εἰκόνα του Εμμανουήλ Τζάνε στο Βυζαντινὸ Μουσείο. [An icon of Emmanuel Tzanes in the Byzantine Museum of Athens]. In Δελτίον τῆς Χριστιανικῆς καὶ Ἀρχαιολογικῆς Ἑταιρείας 18. [Bulletin of Christian and Archa-eological Society 18]. Athens, 129-138.
- Konstantinides, Chara*. 1960. Les sens théologiques du signe croix- étoile sur le front de la Vierge des images byzantines, Akten des XI. Internationalen Byzantinisten Kongresses, München, 254-266.
- Konstantinides, Chara*. 2008. Ὁ Μελισμός. Οἱ συλλειτουργοῦντες ἱεράρχες καὶ οἱ ἄγγελοι-διάκονοι μπροστὰ στὴν Ἁγία Τράπεζα μέ τὰ Τίμια δῶρα ἢ τον εὐχαριστιακὸ Χριστό. [Melismos. The Co-officiating Hierarchs and the Angel-Deacons flanked the Altar with the holy Bread and Wine or the Eucharistic Christ]. Κέντρο Βυζαντινῶν Ἐρευνῶν / Βυζαντινὰ Μνημεῖα 14. [Centre for Byzantine Researches / Byzantine Monuments 14]. Thessaloniki.
- Konstantoudaki – Kitromilidou, Maria*. 1973. Οἱ ζωγράφοι τοῦ Χάνδακος κατὰ το πρῶτο ἡμῖς τοῦ 16<sup>ου</sup> αἰῶνος οἱ μαρτυρούμενοι ἐκ τῶν νοταριακῶν ἀρχείων. [The painters of Candia at the first half of 16th century testified from the notary archives]. In Θησαυρίσματα 10, [Thisaurismata 10]. Venice, 291-380.
- Konstantoudaki – Kitromilidou, Maria*. 1994. Ἐνθρονη βρεφοκρατοῦσα καὶ ἅγιοι, σύνθετο ἔργο Ἰταλοκρητικῆς Τέχνης. [Enthroned Virgin and Christ-Child with Saints. A Composite work of Italo-Cretan art]. In Δελτίον Χριστιανικῆς Ἀρχαιολογικῆς Ἑταιρείας 17. [Bulletin of Christian and Archaeological Society 17]. Athens, 285 - 302.
- Kourkoulas, Konstantinos*. 1960. Τὰ ἱερατικά ἄμφια καὶ ὁ συμβολισμὸς αὐτῶν ἐν τῇ Ὁρθοδόξῳ Ἑλληνικῇ Ἐκκλησίᾳ, [The hieratical Vestments and their symbolisme in Orthodoxe Greek Church]. Athens.
- Lazarev, Viktor-Nikitich*. 1967. Storia della pittura bizantina. Torino.
- Leontakianakou, Irini* 2001. Η ἀπεικόνιση των ἁγίων στο ζωγραφικὸ ἔργο του Εμμανουήλ Τζάνε Μπουνιαλι: Παρατηρήσεις στὴν εἰκονογραφία καὶ το ἰδεολογικὸ υπόβαθρο. [The representation of the saints in the work of Emmanuel Tzane Bouniali: Remarks to the iconography and the ideological background]. In 21<sup>ο</sup> Συμπόσιο Βυζαντινῆς καὶ Μεταβυζαντινῆς Ἀρχαιολογίας καὶ Τέχνης. Περίληψεις εἰσηγήσεων καὶ ἀνακοινώσεων, [21th Symposium on Byzantine and post-Byzantine Archaeology and Art. Summaries of Major papers and communications]. Athens, 57-58.
- Mantas, Apostolos*. 2001. Το εἰκονογραφικὸ πρόγραμμα τοῦ ἱεροῦ βήματος τῶν μεσοβυζαντινῶν ναῶν τῆς Ἑλλάδος (843-1204). [The iconographical program of the holy Bema at middle-Byzantine churches in Greece (843-1204)]. In Εθνικὸ καὶ Καποδιστριακὸ Πανεπιστήμιο Ἀθηνῶν. Φιλοσοφικὴ Σχολή. Βιβλιοθήκη Σοφίας Ν. Σαριπόλου. [National and Capodistian University of Athens. Faculty of Philosophy. Library of Sofia N. Saripoulou. Athens.
- Mantzana, Krystallo- Tsimbida, Helen*. 2017. Οἱ δωρεές του ἀρχιεπισκόπου Ἀρσενίου Ελασσῶνος. [The donations of archbishop Arsenios of Ellassona]. In Boitseva, Juliana. et al. (eds). Ἐρησκευτικὴ Τέχνη ἀπὸ τὴ Ρωσία στὴν Ελλάδα 16<sup>ου</sup>-19<sup>ου</sup> αἰῶνας, [Religious Art from Russia to Greece 16th – 19th century]. Athens, 92-93.
- Martinov, Ivan – Mikhailovich*. 1963. Annus ecclesiasticus graecoslavicus, Bruxelles.

- Mouriki, Doula.* 1985. Τὰ Ψηφιδωτά τῆς Νέας Μονῆς Χίου, τόμ. 1-2 [The Mosaics of Nea Moni on Chios]. In Εμπορική Τράπεζα τῆς Ἑλλάδος (έκδ.) [Commercial Bank of Greece (eds.)]. Vol. 1-2. Athens.
- Nikodemus the Hagiorite.* 2005. Νικοδήμος Ἄγιορείτης, Συναξαριστὴς τῶν Δώδεκα Μηνῶν τοῦ ἔνιαυτοῦ [Synaxarion of the whole year]. In Δόμος (έκδ.). [Domos (ed.)]. Vol. A. Athens.
- Paliouras, Athanasios.* 1991. Παραγωγή, χρήση και διακίνηση των εικόνων στην Κρήτη τον 16ο και 17ο αιώνα. [Production, use and transportation of icons in Crete at 16th and 17th century]. In Πεπραγμένα Στ' Διεθνούς Κρητολογικῆ Συνεδρίου, Β', Χανιά. [Proceedings of 6th International Cretological Congress B']. Chania, 405-417, pl. 139-142.
- Papadopoulou, Barbara.* 2002. Η Βυζαντινὴ Ἄρτα και τα μνημεῖα της. [Byzantine Arta and its monuments]. In Υπουργεῖο Πολιτισμοῦ. Ταμεῖο Αρχαιολογικῶν Πόρων και Απαλλοτριώσεων (εκδ.). [Ministry of Culture Archaeological Receipts Found (ed.)]. Athens.
- Papadopoulou, Barbara – Tsiara, Aglaia.* 2003. Μονὴ Κάτω Παναγίας Ἄρτας. Συλλογὴ εικόνων. [The Monastery of Kato Panagia at Arta. The Icons Collection]. In Ηπειρωτικά Χρονικά 37 [In Ipirotika Chronika 37]. Ioannina, 9-76.
- Papadopoulou, Barbara – Tsiara, Aglaia.* 2008. Εἰκόνες της Ἄρτας. Η εκκλησιαστικὴ ζωγραφικὴ στην περιοχή της Ἄρτας κατά τους βυζαντινοὺς και μεταβυζαντινοὺς χρόνους, [Icons of Arta. The church painting in the region of Arta in the Byzantine and Post-Byzantine period]. Arta.
- Papaevangelou, Panagiotis.* 1965. Ἡ διαμόρφωσις τῆς ἐξωτερικῆς ἐμφανίσεως τοῦ Ἀνατολικῆ καὶ ἰδίᾳ τοῦ Ἑλληνικῆ κλήρου. [The formation of the outfit of the Oriental clergy and of the Greek clergy in particular]. Thessaloniki.
- Papas, Athanasios.* 1975. Περί τῆς διακοσμῆσεως τῶν ἱερατικῶν ἀμφίων. [About the decoration of the church vestments]. In Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος 57. [Ecclesiastical Pharos 57]. Alexandria, 92-110.
- Papatheophanous-Tsouri, Evangelia.* 1981. Ἄγνωστη εἰκόνα τοῦ Ἐμμανουὴλ Τζάνε καὶ ἀντίγραφό της στὴν Ἄρτα. [An unknown icon by Emmanuel Tzanes and its copy at Arta], In Αρχαιολογικὰ Ἀνάλεκτα ἐξ Ἀθηνῶν XIV/2, [Archaeological Analecta of Athens XIV/2]. Athens, 234-245.
- Piatnitsky, Yuri.* 2003. A triptych of the Cretan School from the Basilewsky collection. In M. Aspravaravaki (ed.). Λαμπηδών, Αφιέρωμα στη μνήμη της Ντούλας Μουρίκη, τόμ. 2 [Lambidon, Dedicatory to the Memory of Doula Mouriki, tom. 2]. Athens, 621-636.
- Ševčenko, Nancy.* 1983. The life of Saint Nicolas in Byzantine art. Torino.
- Sidorenko, Galina.* 1997. Zur Erforschungen der Italo-Kretischen Ikonenmalerei mit stilistischen und technischen Methoden am Beispiel eines triptychons aus der Stammlung der Tret'jakov – Galerie. In Ikonen Restaurierung und Naturwissenschaftliche Erforschungen Beiträge des Internationalen Kolloquiums in Recklinghausen München 1994. München 1997.
- Simeon of Thessaloniki.* 1866. Συμεών Θεσσαλονίκης, Ἀποκρίσεις πρὸς τινὰς ἐρωτήσεις ἀρχιερέως. Ἐρώτησις 18. [Simeon of Thessaloniki, Responses to some archbishop questions. Question 18]. In Migne, Jacques-Paul (ed.). Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca, Tomus CLV. Paris, 869B-870D.
- Simeon of Thessaloniki.* 1866. Συμεών Θεσσαλονίκης, Περί τῆς ἱερᾶς Λειτουργίας 96, 97. [Simeon of Thessaloniki, About the Holy Liturgy]. In Migne, Jacques-Paul (ed.). Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca, Tomus CLV. Paris, 289A-292A.
- Skaltsis, Panagiotis.* 1991. Η Θεοτόκος στη λαϊκὴ ευσέβεια [The Virgin Mary in the popular piety]. In Πρακτικά Θεολογικῆ Συνεδρίου Εἰς Τιμὴν τῆς Ὑπεραγίας Θεοτόκου καὶ Ἀειπαρθένου Μαρίας, Θεσσαλονικὴ 15-17 Νοεμβρίου 1989. [Proceedings of Theological Conference in Honor of the Holy Virgin Mary, Thessaloniki 15 – 17 November 1989]. Thessaloniki, 369-386.
- Sklavou-Mavroidi, Maria.* 1995. Ἐγχάρακτη παράσταση τοῦ ἀρχαγγέλου Μιχαὴλ σε λιτανικὸ σταυρό. [Incised Depiction of the Archangel Michael on a Processional Cross]. In Δελτίον

- Χριστιανικής Αρχαιολογικής Έταιρείας 18 [Bulletin of Christian and Archaeological Society 18]. Athens, 189-194.
- Skrobucha, Heinz.* 1969. Merveilles des icônes. Paris.
- Sofianos, Dimitrios.* 1984. Τα χειρόγραφα τών Μετεώρων. Κατάλογος περιγραφικός τών χειρόγραφων κωδίκων τών αποκείμενων εις τας μονάς τών Μετεώρων. Τα χειρόγραφα τής Μονής Βαρλαάμ. [The Meteora manuscripts. A descriptive catalogue of manuscript codices in the Meteora monasteries. The manuscripts of Varlaam monastery]. Άκαδημία Άθηνών, Κέντρον Έρευνής του Μεσαιωνικού και Νέου Έλληνισμού, Β', [Academy of Athens, Centre of Research in Medieval and New Hellenism B']. Athens.
- Sofianos, Dimitrios.* 1990. Μετέωρα, Σύντομο ιστορικό χρονικό της Μετεωρίτικης πολιτείας. [Meteora. A Brief historical chronicle of the Meteora monastic community]. In Νέα Έστία, 128/1518 [New Estia 128/1518]. Athens 3-8. Α' – ΚΑ'.
- Sofianos, Dimitrios.* 1991. Έξακόσια χρόνια οργανωμένης μοναστικής παρουσίας στα Μετέωρα. Ιστορική τεκμηρίωση. [Six hundred years of organized monastic presence in Meteora. Historical documentation]. In Τρικαλινά 11 [Trikalina 11]. Trikala, 101-134.
- Sofianos, Dimitrios.* 2000. Το καλλιγραφικό εργαστήρι της Ιεράς Μονής Βαρλαάμ των Μετεώρων κατά τον ΙΣΤ' και ΙΖ' αιώνα. [The Scriptorium of the Varlaam Monastery of Meteora in the XVI and XVII century]. In Τρικαλινά 20 [Trikalina 20]. Trikala, 25-35.
- Spourlakou-Eftychiadou, Amalia.* 1990. Η Παναγία Θεοτόκος τύπος Χριστιανικής Άγιότητας. Συμβολή εις τήν Όρθόδοξον τοποθέτησιν έναντι τής Ρωμαιοκαθολικής Άσπίλου Συλλήψεως και τών συναφών ταύτη δογμάτων [The Virgin Mary Theotokos as a type of Christian Holiness. Contribution in the Orthodox position against the Roman-catholic Immaculate conception doctrine and its related dogmas]. Athens.
- Stamoulis, Chrysostom.* 2003. Θεοτόκος και όρθόδοξο δόγμα. Σπουδή στη διδασκαλία του άγιου Κυρίλλου Άλεξανδρείας. [Holy Virgin and the orthodox dogma. Study to the teaching of saint Cyril of Alexandria]. In Τό Παλίμψηστον (εκδ.). [The Palimpseston (ed.)]. Λειμών Άμφιλαφής 1 [Limon Amfilafis 1]. Thessaloniki.
- Stamoulis, Chrysostom.* 2012. Έγώ ειμί ό ών. Η διαλεκτική φύσεως και προσώπου στη νεώτερη ορθόδοξη θεολογία και ο θεολογικός ολισμός του αγίου Γρηγορίου του Παλαμά. [I am who I am. The dialectic of nature and face in the modern Orthodox Theology and the theological holism of Saint Gregory Palamas]. In Σύνθεσις 1 [Synthesis 1]. Thessaloniki. 104-120.
- Stefanidis, Vasilios.* 1970. Έκκλησιαστική Ιστορία [Church History]. Athens.
- Tatić – Djurić, Mirjiana.* 1981. L'icône de Kyriotissa, In Actes du XVe Congrès International d'Études Byzantines, Athènes 1976, Tom. II/B. Athens, 759-786.
- Theochari, Maria.* 1986. Έκκλησιαστικά Χρυσοκέντητα. [Church Embroidery]. In Άποστολική Διακονία τής Έκκλησίας τής Έλλάδος (έκδ.). [Apostolic Diaconate of the Church of the Greece (ed.)]. Athens.
- Theotekni, monachi.* 1994. Στο βράχο της ισάγγελης πολιτείας. Οι Άγιοι κτίτορες του Βαρλαάμ. [On the rock of the equal to angels' society. The Holy founders of Varlaam Monastery]. Haghia Meteora.
- Thierry, Nancy.* 1966. Le costume épiscopal byzantin du IXe au XIIIe siècle d'après les peintures datées (miniatures, fresques). In Revue des Études Byzantines 24. Paris, 308-315.
- Tourta, Anastasia.* 1980. Νεκτάριος και Θεοφάνης οι Αψαράδες και η μονή του Προδρόμου στο νησί των Ιωαννίνων. [Nektarios and Theophanes Apsarades and the Prosdromos monastery in the island of Ioannina]. In Ηπειρωτικά Χρονικά 22. [Ipirotika Chronika 22]. Ioannina, 66-88.
- Tourta, Anastasia.* 1999. Μονή Προδρόμου νήσου Ιωαννίνων. Οι Αψαράδες και τα ιδρύματά τους. [Prosdromos Monastery in the island of Ioannina. The Apsarades and their foundations]. In Garidis, Miltos et al. (eds.), Ιερές Μονές Νήσου. Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων. [Holy Monasteries



- of the island. University of Ioannina]. Πρακτικά Συμποσίου Μοναστήρια Νήσου Ιωαννίνων, 700 χρόνια 1292-1992, Ιωάννινα 29 -31 Μαΐου 1992. [Proceedings of the Monasteries in the Island of Ioannina Congress, 700 years 1292-1992, Ioannina, 29-31 May 1992]. Ioannina, 343-355, pl. 1-5.
- Tselenti-Papadopoulou, Niki.* 2002. Οι εικόνες της Ελληνικής Αδελφότητας της Βενετίας από το 16<sup>ο</sup> έως το πρώτο μισό του 20<sup>ου</sup> αιώνα. Αρχαική τεκμηρίωση. [Icons of the Greek Fraternity of Venice from the 16th to the first half of the 20th century. The archival evidence]. In Ταμείο Αρχαιολογικών πόρων και απαλλοτριώσεων (εκδ.). Υπουργείο Πολιτισμού, Δημοσιεύματα του Αρχαιολογικού Δελτίου, 81. [Archaeological receipts fund (ed.). Ministry of Culture, Publications of Archaeological Bulletin, 81]. Athens.
- Tsigaridas, Efthymios.* 1995. Φορητές εικόνες του 15<sup>ου</sup> αιώνα του Βυζαντινού Μουσείου Καστοριάς. [Fifteenth century portable icons in the Museum of Kastoria]. In Διεθνές Συμπόσιο Βυζαντινή Μακεδονία 324-1430 μ. Χ., Θεσσαλονίκη 29 – 31 Οκτωβρίου 1992. [International Congress Byzantine Macedonia 324-1430 A. C. Thessaloniki, 29 – 31 October 1992. [Μακεδονική Βιβλιοθήκη / Εταιρεία Μακεδονικών Σπουδών, 82], [Macedonian Library / Society of Macedonian Studies]. Thessaloniki. 345-367, 391.
- Vasilaki, Maria.* 1994a. Η αποκατάσταση ενός τριπτύχου. [A restoration of a triptych]. In Θυμίαμα στη μνήμη της Λασκαρίνας Μπούρα 1 [Incense to the Memory of Lascarina Boura 1]. Athens. 325-336, II, pl. 188-192, XXXII-XXXIII.
- Vasilaki, Maria.* 1994b. Παναγία “Κυρία των Αγγέλων”. Σκηνές Δωδεκάοικτου και άγιοι. [The Holy Virgin as “Lady of Angels”. Scenes of the Dodecaorton and saints]. In Οι Πύλες του Μυστηρίου. Θησαυροί της Ορθοδοξίας από την Ελλάδα. [The Gates of Mystery. Treasures of the Orthodoxy from Greece]. Athens. 232, pl. 53.
- Vlahopoulou-Karabinas, Eleni.* 2009. Έκκλησιαστικά Χρυσοκέντητα άμφια βυζαντινού τύπου στον Ελλαδικό χώρο (16ος – 19ος αι.). Το έργαστήριο τής Μονής Βαρλαάμ Μετεώρων. [The Byzantine Tradition of Church Gold Embroidery in Greece (16th – 19th century). The workshop of Varlaam Monastery in Meteora]. Φιλολογικός Ίστορικός, Λογοτεχνικός Σύνδεσμος (ΦΙ.ΛΟ.Σ.) Τρικάλων, 14. [Philological, Historical, Literary Association of Trikala, 14]. Athens.
- Vocotopoulos, Panaghiotis.* 1990. Εικόνες τής Κέρκυρας. [Icons of Corfu]. In Έθνική Τράπεζα τής Ελλάδος (εκδ.) [National Bank of Greece (ed.)]. Athens.
- Vocotopoulos, Panaghiotis.* 1995. Βυζαντινές εικόνες [Byzantine icons], In Εκδοτική Αθηνών (εκδ.) Ekdotike Athenon (ed.). Athens.
- Woodfin, Warren.* 2012. The Embodied Icon. Liturgical Vestments and Sacramental Power in Byzantium. Oxford.
- Walter, Christopher.* 1982. Art and Ritual of the Byzantine Church. Ed. Variorum Publications. London.
- Weigert, Cäsar* 1994. Spyridon (Spiridon) von Trimithon. In Herder (ed.). Lexikon der Christlichen Ikonographie. Tomus 8. Rom-Freiburg-Basel-Wien, 387-389.
- Zias, Nikolaos.* 1969. Εικόνες του βίου και τής Κοιμήσεως του Άγιου Νικολάου (πίν. 104-113). [Icons with scenes of the life and the Dormition of Saint Nicolas (pl. 104-113)]. In Δελτίον τής Χριστιανικής και Αρχαιολογικής Έταιρείας 5 [Bulletin of Christian and Archaeological Society 5]. Athens, 275-298.
- Zografou-Korre, Katerina.* 1985. Μεταβυζαντινή-Νεοελληνική Έκκλησιαστική Χρυσοκεντητική, [Post-Byzantine New Greek Church Embroidery in gold]. Athens.
- Zois, Leonidas.* 1963. Λεξικόν ιστορικών και λαογραφικών Ζακύνθου, Α' (ιστορικών, βιογραφικών). [Historical and Folklore Dictionary of Zakynthos, A' (Historical and Biographical)]. Athens.



GLYKERIA CHATZOULI

Assoc. Prof. Glykeria M. Chatzouli Dr Arch, Dr Habilit Theo  
Aristotle University of Thessaloniki  
Faculty of Theology  
Faculty of Theology-School of Theology  
Department of Church History, Christian Secretary, Archaeology and Art  
54124 Thessaloniki  
Greece  
glychatz@theo.auth.gr

## Appendix



Fig. 1. Icon of the Virgin holding the Christ child with archangels, apostles, evangelists and hierarch saints, work of the priest Emmanuel Tzanes. 1668. Varlaam Monastery. Meteora.



Fig. 2. Icon of the Virgin holding the Christ child with archangels, apostles, evangelists and hierarch saints, work of the priest Emmanuel Tzanes. 1668. Detail. The inscription.



Fig. 3. Icon of the Virgin holding the Christ child, work of Andrew Ritzos. Second half of the 15th century. Patmos. New Sacristy. Monastery of Saint John Theologos. (Chatzidakis 1988, 144).



Fig. 4. Icon of Virgin holding the Christ child with archangels, saints and scenes of Dodecaorton. No. 3051, c.1500. Benaki Museum. Athens. (Drandaki 2010, 211).



THE ICON OF THE VIRGIN AND THE CHILD WITH ARCHANGELS, AND SAINTS.  
WORK OF THE ARTIST-PRIEST EMMANUEL TZANES (1668) FROM THE SACRISTY  
OF THE MONASTERY OF VARLAAM / METEORA-THESSALY



Fig. 5. Panaghiarion with the Virgin holding the Christ child with the archangels and the Hospitality of Abraham, work of Nicolas Ritzos(?). The end of the 15th century. Patmos. New Sacristy. Monastery of Saint John Theologos. (Chatzidakis 1988, 148).



Fig. 6. Icon of Virgin holding the Christ child with archangels and prophets. No. 431. First half of the 16th century. Galleria dell'Accademia. Florence. Italy. (Chatzidaki 1993, 99).



Fig. 7. Icon of Virgin holding the Christ child with archangels. 17th century. Sacristy of the Church Panaghia Corfiatissa. Plaka of Milos. Cyclades islands. (Gerousi 1999, 27).



8. Icon of the Virgin holding the Christ child with archangels, apostles, evangelists and hierarch saints, work of John Tzennos. 1677. Corfu. Church of Resurrection of Jesus. (Cemetery). (Personal archive).



THE ICON OF THE VIRGIN AND THE CHILD WITH ARCHANGELS, AND SAINTS.  
WORK OF THE ARTIST-PRIEST EMMANUEL TZANES (1668) FROM THE SACRISTY  
OF THE MONASTERY OF VARLAAM / METEORA-THESSALY

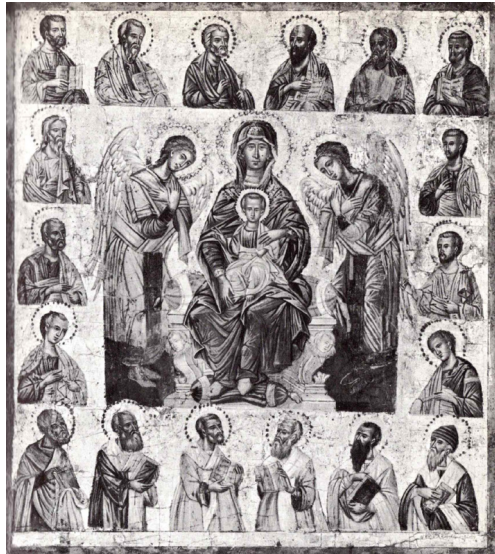


Fig. 9. Icon of the Virgin holding the Christ child with archangels, apostles, evangelists and hierarch saints. No. A.S./323. Second half of the 18th century. Private Collection in Switzerland of Siegfried Amberg- Herzog. (Chatzidakis et als. 1968, fig. 56).



Fig. 10. Icon of Christ enthroned and twelve apostles. 1678. Monastery of Kato Panaghia. Chapel of Saint Agnes. Arta. (Papadopoulou-Tsiara 2008, 154).

# УКРАЇНСЬКЕ ЄВАНГЕЛІЄ 17 СТ. У БІБЛІОТЕЦІ ЧЕСТЕРА БІТТІ: ІСТОРІЯ СТВОРЕННЯ, КОРИСТУВАННЯ ТА ПЕРЕМІЩЕННЯ

## The Ukrainian Gospels of the 17th Century From the Chester Beatty Library: The History of Creation, Usage, and Migrations

Stanislav Voloshchenko

DOI: 10.17846/CL.2022.15.1.76-96

**Abstract:** VOLOSHCHENKO, Stanislav. *The Ukrainian Gospels of the 17th Century From the Chester Beatty Library: The History of Creation, Usage, and Migrations*. The study is dedicated to the manuscript of *Four-Gospels* W 150 from the Chester Beatty Library Collection (Dublin, Republic of Ireland). The publication consists of four aspects that disclose the history of the creation, provenance, usage, and migrations of the manuscript. A detailed paleographic and codicological study of the *Gospels* made it possible to determine the exact location of its production – village of Pniv (Ivano-Frankivsk oblast, Ukraine) in the first half of the 17th c., by local priest Ioanne. The study of the inscriptions of 1640, 1641, and 1738 showed the purchase of the book by the family of Kostya and Anastasia, together with their sons Gryd and Stepan, daughter Agafia, son-in-law Petrash, daughter-in-law Christina and Maria, as well as grandchildren. The motive of giving the *Gospels* to the church in the village Yasinia (Transcarpathian region, Ukraine) was concerned with the salvation of their souls. Spouses Ivan and Olena Strukov and Pavlo Gryd were worried about keeping the codex and together paid for a new binding in 1738. The artistic component of the manuscript was also investigated, which made it possible to find out the identity of the author of drawings. As a result of the research, it was possible to reconstruct the history of its provenience and usage from the time of writing to the time of the migration to the Chester Beatty Library in Dublin, cataloguing and the first description of the codex.

**Keywords:** *Gospels, the 17th century, Transcarpathians region, Ireland, codicology, Cyrillic manuscript, provenience, migration, the Chester Beatty Library*

Моя стаття присвячена дослідженню кириличного *Євангелія* W 150 із колекції Бібліотеки Честера Бітті (далі – CBL). Цей рукопис був створений у першій половині 17 ст. і побутував у сучасних кордонах України до 20 ст., а в першій половині 20 ст. мігрував до Великої Британії. Дослідження цього окремо взятого рукописного кодексу дозволяє “олюднити історію” у регіоні його створення та побутування. Із цим давнім манускриптом пов’язано чимало людей: переписувач, покупец, користувачі, реставратори і дослідники. У цих осіб був різний індивідуальний досвід “зустрічі” з рукописом, який зафіксовано на маргіналіях. Із записів можна дізнатись про наміри і мотиви створення книги, а також життєві історії людей, пов’язаних із нею. Нотування на маргіналіях або інших, вільних від тексту, місцях у кодексі може відповісти на багато запитань: скільки часу пішло на його створення; чим займався писар окрім переписування книг, – це було основною працею чи додатковою;

скільки вартувала книга на момент виготовлення; хто міг виступати в ролі покупця; для чого купувались книги і вкладались до церков; хто міг читати кодекс і лишати про себе інформацію; що турбувало людей впродовж усього часу використання манускрипту в сакральному просторі. На ці запитання можна відповісти також через комплексне вивчення палеографічних та кодикологічних параметрів рукопису – дослідження матеріалу, організації сторінки, письма і оздоблення. Для повноти дослідження я залучив декілька Євангелій 13 – 17 ст., які допомогли ширше подивитись на Євангелія W 150, вписати його в загальний контекст кириличної рукописної спадщини 17 ст. України, а також виявити характерні ознаки, які роблять його винятковим. Завдяки студії цього кодексу можна доповнити існуючі відомості про процеси створення рукописів, їх купівлю, дарування, побутування, користування, переміщення. Антропологічна складова дозволяє сформулювати розуміння про уявлення та ментальність користувачів конкретним манускриптом, їхні ролі в соціумі та соціальні процеси загалом.

Мій науковий інтерес до вивчення саме цього манускрипту зумовило опрацювання *Каталогу* кирилических рукописів, які зберігаються у бібліотеках і музеях Сполученого Королівства Великої Британії та Північної Ірландії, а також Республіці Ірландії, авторства доктора Ральфа Клемінсона (Cleminson 1988). Реконструкція особливостей створення Євангеліє W 150, історія його побутування, користування, мистецька складова та міграція зумовили мою поїздку до Ірландії у липні 2019 р., а результати дослідження втілились у пропонуваній публікації<sup>1</sup>.

## 1. Текст переписувача

Кирилический манускрипт W 150 за змістом належить до біблійних книг *Нового Завіту* – Євангелія. Кодекс класифіковано як *Четвероевангеліє* або *Євангеліє тетр*, адже за характером викладу текст складається із послідовного розміщення євангельських оповідей за чотирма авторами – Матеем, Марком, Лукою та Йоаном. Особливості письма та оздоблення дозволяють стверджувати, що книга переписана в Україні, на Галичині (сучасні Львівська, Івано-Франківська та Тернопільська обл.). Мої припущення підтвердились і джерельним матеріалом – записом про купівлю цього екземпляра *Євангелія*. У ньому по між іншого йдеться, що рукопис куплено у священника пневського – отця Йоана [а куплена є оу священника пневского. ꙗцѣ і ѿна.] (CBL, n. u. W 150, f. 13v; Fig. 1). “Священник пневський” означає, що місцем його служіння було село Пнів. Населений пункт розташовується на Прикарпатті (нині – Івано-Франківська обл., Україна) і найімовірніше, що саме в цій локації рукопис і було створено<sup>2</sup>.

Детальніше про село Пнів вдалося дізнатись із візитаційних матеріалів – актів обстеження та описів рухомого і нерухомого майна. Ці джерела зберігаються у Національному музеї у Львові імені Андрея Шептицького (далі – NML) й датуються 1740 і 1753 рр. Із візитацій відомо, що у с. Пнів знаходилось дві церкви – Вознесіння Господнього та архангела Михаїла (NML, с. ML, n. u. 16, f. 149r-149v; NML, с. ML, n. u. 18, f. 365r-367r). Візитатори подали інформацію, що ці два храми дерев’яні, мають свої дзвіниці з кількома дзвонами, а також поруч них містяться цвинтарі. Церкви були повністю забезпечені відповідним

<sup>1</sup> Висловлюю подяку за сприяння у доступі до опрацювання рукопису W 150 колективу Бібліотеки Честера Бітті, зокрема пані Целіні Вард (Celina Ward) та Марті Лейк (Marta Lejk).

<sup>2</sup> За даними Google Maps, с. Пнів розташовується на відстані більше 70 км від місця, де побутувало Євангеліє W 150 – с. Ясіня (тепер – Закарпатська обл., Україна), про що також згадано в записі купівлі.

начинням для реалізації душпастирської діяльності – богослужбовими одягом, книгами, посудом й іконами. Поданий перелік книг обох релігійних спільнот дає змогу висловити припущення, що досліджуваний кодекс (CBL, n. u. W 150) міг бути переписаним при церкві архангела Михаїла. Станом на 1753 р. у церкві використовувалось лише дві друковані книги – львівське *Євангеліє* та унівський *Службник*, а також три рукописні – *Апостол*, *Мінея* та *Октоїх*. Храму Михаїла належала і рукописна *Тріодь цвітна*, яка викуплена кушніром Флендором у надвірнянського єврея (м. Надвірна, Івано-Франківська обл., Україна) і після цього передана в позику священнику сусіднього с. Гвізд (NML, с. ML, n. u. 18, f. 366r). Перевага в наявності рукописних книг над друкованими дозволяє припустити, що саме при цій церкві могли переписуватись книги, зокрема досліджуване *Євангелія тетр*. Натомість у храмі Вознесіння Господнього були винятково друковані кодекси (*Євангеліє*, *Апостол*, *Службник*, *Мінея*, *Октоїх*, *Тріодь цвітна*, *Псалтир*, *Требник* і троє книг для набожностей) (NML, с. ML, n. u. 16, f. 149r). Тому цілком вірогідно, що й досліджуване *Євангеліє тетр* із колекції CBL могло бути створеним при одному з храмів с. Пнів, а саме в церкві архангела Михаїла.

Церква як локація створення рукописів (скрипторій) фіксується в багатьох колофонах кодексів першої половини 17 ст., які мені доводилось досліджувати. Одним із прикладів є *Єрусалимський Устав* 1619 р., переписаний у с. Аксиманичі (Республіка Польща) при церкві Покрови Богородиці (LNSL, с. VM, n. u. 438, f. 4v-5r). Ієрей Лаврентій Гучкович із с. Пісочна (Львівська обл., Україна) у колофонах своїх рукописних книг фіксував, що їх створено при церкві Успіння Богородиці, у якій він був настоятелем. Цю локацію він вказав у *Типіконі* 1629 р. (LHM, с. Man., n. u. 111, f. 42r), *Євангелії Учительному* 1634 р. (LNSL, с. ASP, n. u. 23, f. 353v) та *Тріоді пісній* 1640 р. (LNSL, с. ND, n. u. 78, f. 402v). При церкві Різдва Богородиці, у Риботичах (Республіка Польща), переписав *Тріодь пісну* 1625 р. дякон Мартин (BCz, с. Rkr., n. u. 2229 IV, р. 557). Ще одним прикладом можуть бути манускрипти, переписані Яковом Даниловичем із м. Городок (Львівська обл., Україна), який створював книги на Галичині та Поділлі. *Єрусалимський Устав* 1632 р. він переписав у с. Старий Остропіль (Хмельницька обл., Україна) при церкві Різдва Богородиці (IM VNLU, с. LM, n. u. 1759, р. 250), а *Євангеліє тетр* 1636 р. – у м. Хмільник (Вінницька обл., Україна) при храмі великомучениці Параскеви (Katalog vystavki 1902, 4). Однак, у випадку з *Євангелієм тетр* 1618 р., переписувач Яків вказав, що завершив книгу у м. Стрий (Львівська обл., Україна) при ієреєві Григорію [при содѣжнтели и священникѣ Григорію], посвяту церкви, у якій здійснював служіння згаданий священник – не зазначив (BN, с. Rkr., n. u. 11864 IV, f. 418v). При церкві Вознесіння Господнього м. Делятин (Івано-Франківська обл., Україна) переписав *Євангеліє тетр* 30 pp. 17 ст. Ігнатій Даскаліско (IM VNLU, с. LM, n. u. 7459, f. 362v).

Проведене дослідження дозволяє вважати, що ієрей Йоан із Пнева, священник, у якого куплено книгу, був як переписувачем *Євангелія*, так і автором запису про купівлю, що підтверджується палеографічним аналізом письма (CBL, n. u. W 150, f. 13v).

Подібна аналогія у поєднанні тексту колофону та купівлі трапляється і наприкінці 16 ст. Переписувач *Євангелія тетр* 1595 р. дякон Григорій із м. Яворів (Львівська обл., Україна) на вільній від тексту частині аркуша вмістив колофон із відомостями про створення кодексу, а опісля подав запис про купівлю та вклад у церкву Успіння Богородиці с. Лелехівка на Львівщині подружжям Михаїла та Ірини (IM VNLU, с. LM, n. u. 2789, f. 76v). Ця ж практика застосовувалась і у 30–40 pp. 17 ст., зокрема у кодексах, створених ієреєм Лаврентієм Гучковичем. У цих рукописах переписувач спершу подав відомості про себе, час і місце створення книг, а потім згадав про замовників чи покупців. Ці випадки



я зафіксував у двох його манускриптах – *Єрусалимському Уставі* 1629 р. (LHM, с. Man., n. u. 111, f. 41r-46r) і *Триоді пісній* 1640 р. (LNSL, с. ND, n. u. 78, f. 402v).

Текст досліджуваного рукопису (CBL, n. u. W 150) священник Йоан переписав церковнослов'янською мовою української редакції на 333 арк. Книжковий блок ним сформовано із 41 зшитка, переважно по 8 арк. у кожному. Зшитки пронумерував кириличними цифрами коричневим атраментом на першому аркуші у зовнішньому нижньому куті.

Кодекс переписано на ганчір'яному папері білого кольору у другу частину аркуша – in folio. Розмір аркуша складає 300 мм завдовжки і 185 мм завширшки. Під час філігранологічного дослідження паперу встановлено чотири види водяних знаків. Аркуші на початку блока містять зображення геральдичної лілії. Ідентичні зображення віднайдено в альбомі філіграней Івана Каманіна та Олександри Вітвіцької, виданого у Києві 1923 р. Філігрань лілії має чотири варіанти свого зображення, які відповідають своїм аналогам у згаданому довідковому виданні за No. 600, 617, 618, 622 (Kamanin, Vitvitska 1923, 69-70). Ці ідентифіковані водяні знаки датуються у проміжку 1612 і 1635 рр. Наступна філігрань, яка міститься на іншій частині аркушів кодексу, – герб Равич, його відповідник схожий до No. 907, який в альбомі Ядвіги Сінярської-Чапліцької датується 1632 р. (Siniarska-Czaplicka 1969, tabl. CLXVII). Частина паперу має філігрань – герб Сас, який аналогічний No. 426–432 в альбомі Ореста Мацюка, у якому автор відносить їх появу до 1639–1640 рр. (Matsiuk 1974, 155-156). Ще одна філігрань – герб Сокира – міститься на інших аркушах. Зображення цього герба подібне до No. 1112 у виданні Siniarska-Czaplicka і датується нею 1607 р. (Siniarska-Czaplicka 1969, tabl. CCIII). Здійснене філігранологічне дослідження паперу дає змогу стверджувати, що рукопис переписано у першій половині 17 ст., між 1607 і 1640 рр., але не пізніше вересня 1640 р., коли *Євангеліє* W 150 було придбано.

Дзеркало запису тексту на сторінці становить 220 x 135 мм із 20-а рядками, розмішеними в одну колонку. Висота рядкових літер становить 5 мм, розмір виносних елементів рядкових літер вгору 4 мм, а вниз 1–7 мм. Ширина вузьких літер “о”, “а”, “с”, “в” коливається від 3 до 4 мм, а широких “м”, “т”, “ш”, “щ”, “я” становить від 8 до 9 мм. Міжрядковий інтервал завширшки у понад 6 мм. У середньому в рядках вписано понад 23 літери. На f. 99r і f. 249v завершення розділів основного тексту спадає згори донизу у V-подібній формі – у вигляді скорочених з обох боків 5 і 3 рядків відповідно. Текст компактно поділений переписувачем на рубрики – початок і кінець читання на той чи інший день тижня протягом року, що сприяє зручному користуванню та уважності при читанні. Піклування про читача також передбачало й систему індексів на зовнішніх берегах аркушів у вигляді позначень зачал кіновар'ю та глав – коричневим атраментом. Окрім того, є примітки із початковими словами зачал часу створення рукопису на верхньому та нижньому берегах. Переписувач також передбачив колонтитули – вони виписані кіновар'ю у вигляді скорочених назв Євангелій від Матея [м<sup>+</sup>] на ff. 15r-96r, Марка [м<sup>r</sup>] – ff. 101r-151r, Луки [л<sup>к</sup>] – ff. 155r-246r та Йоана [і<sup>ѡ</sup>] – ff. 251r-310r. Ідентичні колонтитули за розміщенням та наповненням містяться у *Євангелії темр* першої чверті 17 ст. із колекції Інституту рукопису Національної бібліотеки України імені В. І. Вернадського (далі – IM VNLU), за винятком маркування тексту від Йоана – колонтитул складається лише із двох перших літер імені євангелиста [іѡ] (IM VNLU, с. LM, n. u. 167).

Досліджуваний рукопис переписано каліграфічним півуставом, характерним для *Євангелій* першої половини 17 ст. Галичини. Подібним стилем переписано Ігнатієм Даскаліском *Євангеліє*, яке 10 червня 1635 р. вкладено подружжям Воробців храму Різдва Богородиці у м. Делятин (IM VNLU, с. LM, n. u. 7459, f. 362v). Літери виведені переписувачем середніх розмірів, виписані каліграфічно, прямо, але із легким нахилом уліво. Манускрипт



писала одна людина, адже її почерк простежено цілком на усіх аркушах. Основний текст переписано коричневим атраментом, а окремі елементи – кіновар’ю (колонтитули, заголовки, індекси та ін.). Кодекс має особливість написання кириличних цифр. Переписувач Йоан для позначення чисел від 90 до 99 використовував грецьку коппу “ι” – “ιϛ” і традиційні для рукописів східнослов’янського походження “ѣ” – “ѣϛ”, адже буква “ι” використовувалася для позначення другої сотні 200-299 (“ι” – “ιϛ”). Подібна практика у поєднанні двох систем для позначення чисел від 90 до 99 трапляється у *Євангелії* 1598 р., переписаного ієреєм Йоаном у с. Гуменець (Львівська обл., Україна) (LNSL, с. ND, н. у. 57, f. 207r, 208r-211v, 71v-76v). Натомість в інших *Євангеліях* першої половини 16 ст., створених на Галичині, застосовано лише коппу (LNSL, с. ND, н. у. 56, f. 68v-73r, 194r-198r; LNSL, с. ND, н. у. 76, f. 70v-76v, 194r-198r, 205r-210r). За спостереженнями радянського вченого Р. Сімонова практика використання грецької коппи є характерною для рукописів 10–15 ст. південнослов’янського походження (Simonov, 1973, 207), однак за моїми дослідженнями вона присутня і в наступних 16–17 ст. у рукописах східнослов’янського регіону.

Особливістю тексту *Євангелія* із Пнева є графічне виконання слова “око”. Перша літера слова – о – схожа на обличчя, і писар додав у ній дві або одну крапку, що нагадують очі. Коли слово “око” вживається в однині, крапка в першій букві одна – “твое око” [ѡко ѣвоѡ] (f. 65r, 199r), “единим оком” [ѣдинѣѡ ѡкоѡ] (f. 59r, 127v), “е око” [ѣѡ ѡкоѡ] (f. 199r). Перша літера “ока”, коли вона вживається в множині, містить дві крапки: “своѣ очѣ” [ѡчи ѡвоѡ] (f. 56r), “маючи два ока” [имѣ двѣ ѡцѣ] (f. 59r), “маючи очѣ” [ѡцѣ ѣмаѡцѣ] (f. 127v). Ідентичне графічне написання слова “око” у множині та однині було виявлено мною та Олександром Охріменком у 40 випадках на сторінках *Псалтиря* 1437 р., переписаного Гавриїлом Уриком, що засвідчує про давнє походження цієї практики і продовження у 17 ст. (Okhrimenko – Voloshchenko 2019, 26).

Про уважність і відповідальне ставлення переписувача Йоана до процесу створення тексту свідчать його власноручні правки. Вони містяться на зовнішньому березі та безпосередньо в тексті над рядком. Зайві літери чи слова писар перекреслив горизонтальною лінією, використовуючи кіновар. Так, у слові “на рипѣчѣахѣ” він закреслив дві останні літери “хѣ” (f. 71r), а у тексті зачала 108 від Луки таким самим чином – двічі повторені слова “къ немѣ” (f. 235r). Ще одним видом редагування тексту було застосування позначки у вигляді символу, схожого до обернутої вліво літери “С” із двома крапками. виправлення тексту передбачало, що в рядку, у якому був пропуск слова чи навіть речення, ставився згаданий символ біля місця пропуску. На берегах ставився той самий символ і вписувалося пропущене. Наприклад, у тексті зачала 36 від Луки переписувач опустив кілька слів між словом “полагаетъ” і “да възходѣши”, які дописав на зовнішньому березі – “но на свѣцѣниѣ кълагіѣ” (f. 184r).

Окрім переписування тексту та його редагування, ієрей Йоан подбав і про його художнє оформлення. Кодекс оздоблено чотирма заставками, які розпочинають загальну передмову *Євангеліям* (f. 1r), благовісткування від Матея (f. 14r), Марка (f. 99r) і Луки (f. 155r). Перша заставка, якою починається кодекс, складається із п’яти спарованих між собою кіноварних кіл, над якими вгорі по-центру міститься хрестоподібна плетінчаста розета. Заставка, яка розпочинає оповідь від Матея, виконана кіновар’ю. Вона плетінчаста, складається із двох схрещених між собою кіл із потрійними плетінчастими лініями всередині. Ці лінії нагадують літеру “V” і її обернутий варіант. Вони починаються із нижніх боків рослинними елементами. Деяко інша за композицією заставка на початку *Євангелія* від Марка. Вона також із двох схрещених кіл, однак написана коричневим атраментом із залученням кіноварі. Її особливістю є інше розташування ліній усередині кіл – вони подвійні і розташовані у двох колах навхрест. Лінії, подібно до попередньої заставки, розпочинаються з боків

у вигляді трьох рослинних пагонів. Над заставкою по центру зображено декоративний елемент у вигляді хрестовидної плетінки. Цього ж варіанту заставка на початку тексту Луки. Вона також двоколірна – виписана коричневим атраментом і кіновар'ю. Схрещені кола також містять навхресні лінії. Листя рослин, які розпочинають лінії, уже розміщені вгорі заставки. Текст оповіді від Йоана не містить заставки переписувача. На відведеному місці згодом прописано малюнок євангелиста, про що йтиметься далі.

Варто зазначити наявність ще одного художнього елемента – ініціалів. Їх переписувач помістив на початку чотирьох Євангелій, які виконано у плетінчастому (три) та рослинному (один) типах. Усі вони виписані кіновар'ю. Ініціал на початку оповіді від Матея – “К” [Κ] [Κινητὰ ἰὲ χ̄βα] найбільший за розміром і становить завдовжки 6 рядків звичайного тексту (f. 14r). Плетінчастий також ініціал на початку тексту Марка – “З” [Ζ] [Ζαχάρω εὐλ̄ια ἰὲ χ̄βα], однак за розміром, як і два наступних, на рядок менший – становить заввишки 5 рядків тексту (f. 99r). У цій же манері виписано заголовну літеру до Євангелія від Луки – “Π” [Π] [Πονηρὸν ἰὲ μν̄βον] (f. 155r). Літера “В”, яка розпочинає оповідь Йоана [Β] [Βιζναικὸν β̄β̄ε ἰὲ μν̄βον], із 16 рослинними пагінцями (f. 250r). Завершення текстів Євангелія від Йоана та Місяцеслова оздоблено хрестоподібними заставками плетінчастого типу, виписаних кіновар'ю (f. 319v, 332v). Сім заголовків книги виписано в'яззю та кіновар'ю – до загальної передмови Євангеліям (f. 8v), передмови болгарського архієпископа Теофілакта (f. 10v), переліку глав Марка та Луки (f. 96r, 152r), початки текстів благовістувачів від Луки та Йоана (f. 155r, 250r), а також Місяцеслова (f. 320r).

Організація структури розміщення тексту передбачала переписувачем наявність мініатюр євангелистів, які мали відкривати усі чотири Євангелія. Вони мали міститись на лівосторонньому боці (повній сторінці) розвороту аркушів перед текстом. Прикладом такого місцерозташування мініатюр євангелистів може послугувати пергаментне *Пересопницьке Євангелія* 1556–1561 рр. (IM VNLU, с. LM, n. u. 15 512, f. 20v, 128v, 203v, 340v), а також два *Євангелія* 16 ст. із колекції Львівської національної наукової бібліотеки імені В. Стефаніка (далі – LSNL), переписаних на Галичині у першій чверті 16 ст. (LSNL, с. ND, n. u. 56, f. 14v, 91v, 143v, 215v) та 1598 р. (LSNL, с. ND, n. u. 57, f. 13v, 99v, 154v, 229v). У першій третині 17 ст. “галицькі” *Євангелія* також оздоблювались відповідними мініатюрами. У колекції IM VNLU я віднайшов рукопис із мініатюрами євангелистів, які відзначаються оригінальністю художньої передачі зображень апостолів. Євангелист Марко написаний у роздумах, лівою рукою він підпер голову, а праву – поклав на розгортку аркушів із початком власної оповіді (IM VNLU, с. LM, n. u. 7460, f. 77v). Під час праці, проте із сумним виразом обличчя, зображений Лука, а Йоан правицею звертається в Небо до Ісуса Христа, який виринає із хмар, у той час помічник євангелиста – Прохор – пише текст благовісті (IM VNLU, с. LM, n. u. 7460, f. 123v, 201v).

У досліджуваному *Євангелії* із колекції CBL для мініатюр також було відведено місця: на f. 13v – перед тестом оповіді Матея, f. 99v – Марка та f. 151v – переліком глав Євангелія від Луки. Місця для мініатюри євангелиста Йоана переписувачем не передбачено. На відведених зворотах аркушів першопочатково, тобто на момент купівлі, зображень не було написано. Можемо лише припускати причини відсутності мініатюр: відсутність художніх навичок переписувача, більша ціна оплати за книгу при наявності зображень або нестача часу.

Подібну ситуацію із відсутністю мініатюр я віднайшов у *Євангеліях* 17 ст., переписаних на Галичині, які нині зберігаються у колекції NML. У кодексі третьої чверті 17 ст. мініатюри були виконані значно пізніше й одним кольором – коричневим атраментом, рукою непрофесійного оздоблювача (NML, с. MC, n. u. 701, f. 12v, 114v, 182v, 283v). На місці, відведеному для рукописних мініатюр *Євангелія* першої чверті 17 ст., було вклеєно

дереворитні гравюри із зображенням евангелістів, граверської роботи Памви Беринди (NML, с. МС, н. у. 445, f. 16v, 92v, 140v, 220v). На цих ксилографічних мініатюрах, датованих 1616 р., зазначено, що друковані у видавництві Львівського ставропігійського братства Успіння Богородиці. Натомість у *Євангелії* другої половини 16 ст. із колекції LNSL місце для мініатюр донині залишається вільним (LNSL, с. ND, н. у. 76, f. 13v, 97v, 144v, 228v). Траплялись і парадоксальні ситуації, коли у *Євангеліях* не передбачалось переписувачем ні заставок, ні мініатюр, а початки благовіствувань розташовувались не у правій частині, а лівій – місці для мініатюр. Цей винятковий випадок зафіксував під час дослідження *Євангелія* середини 16 ст. із фондів IM VNLU (IM VNLU, с. LM, н. у. 172, f. 76v, 120v).

Зміст досліджуваного рукопису становлять чотири повних тексти *Євангелій*, викладених почергово, – від Матея (f. 14r-96r), Марка (f. 100r-151r), Луки (f. 155r-246r) та Йоана (f. 250r-319v). *Євангелійським* оповідам передують загальна передмова (f. 1r-8v), передмови до кожного благовіствування (f. 10v-13r, 97v-99r, 154r-154v, 247r-249v), а також переліки глав *Євангелій* (f. 8v-10r, 96r-97v, 152r-154r, 246v-247r). Завершується книга Місяцесловом (320r-332v), у якому зазначено позначення *євангелійських* уривків для читання, призначених у той чи інший день літургійного року. Опис змісту кодексу з ініціпатами і експліцитами подано в Додатку статті (див. Appendix).

## 2. Купівля, дарування та побутування *Євангелія* у селі Ясіня (Закарпаття, Україна)

Першим задокументованим фактом використання *Євангеліє* W 150 за безпосереднім призначенням, тобто для читання у храмі при богослужіннях, є запис про його купівлю (Fig. 1). Турбуючись про спасіння душі, при житті та після смерті, троє мешканців селища Ясіні, придбали кодекс за відпущення власних гріхів [за своє ѿпущеніє грѣховъ]. Відповідний запис було внесено ієреєм Йоаном на f. 13v, місці, відведеному для мініатюри евангеліста Матея, 9 вересня 1640 р. [рокѹ бѣго. ѿ. хѣм. мѣд. сеѣтерѣа. дѣа д.]. Із цього запису дізнаємося спершу про фігурантів купівлі *Євангелія*. Одразу після згадування імен трьох осіб Пресвятої Трійці [вз ѿма ѿца ѿ сѣа ѿ сѣго дѣа] записано про покупців – Костя, його зятя Петраша Микулича і сина Кості – Грида [кѹпи сѣю кнѣгѹ рекомѹ сѣго сѣѣліе рабѹ бѣжѣи кочѣ, ѿзз заѣте ѿ своѣмъ мѣкѹлчѣмъ. Петрѣшемъ. тѣѣ тѣѣ ѿ грѣдѣ. кочѣѣ сѣѣ]. Інформація запису не дає нам відомостей про соціальне становище цих осіб, роду їх діяльності, однак опосередковано дає змогу стверджувати, що родина Костя була заможною. Манускрипт було придбано за коня [ѿ дано за него конѹ] – велику ціну питання, адже ця свійська тварина була головною потугою перевезення тогочасного суспільства, засобом для перевезення багажу, товарів, сільськогосподарською поміччю та твариною, яку утримували для отримання м'яса. Наш випадок, пов'язаний із заміною грошового еквіваленту – матеріальним, був не поодиноким, наприклад, у 1685 р. за дві вівці та 4 угти було придбано у Молдові *Євангеліє* середини 16 ст. (Lebedev 1916, 18).

Повертаючись до запису купівлі книги, варто зауважити ще про одну згадану особу – дяка Томи. Я припускаю, що саме його відрядила родина Костя купити кодекс місцевому храму Вознесіння Господнього у Ясіні [рабѹ бѣжѣи ѿома. дѣакъ до села лѣѣѣна ко храмѹ бѣжѣеніѣ сѣго.]. Сама ж книга, як зазначалось вище, придбана у с. Пнів в ієрея Йоана, який і переписав це *Євангеліє* W 150.

Другим джерелом, яке реконструює історію побутування та переміщення книги є вкладний запис, тобто нотування акту купівлі манускрипту та його дарування церкві Вознесіння Господнього. Першим, що видається дивним, – це дата впису. Процес вкладу



під кириличними позначеннями років їх відповідники арабськими сучасними цифрами – 1641 р. і 1738 р. (ф. 31r, 105r). Цей прояв можна трактувати як данину минулому та перспективу новому, уявлення, що майбутні покоління вже не пам'ятатимуть кириличних цифр і не знатимуть цих важливих дат саме для цього рукопису.

### 3. Мистецьке сприйняття євангельського тексту

Манускрипт W 150 містить щонайменше 19 маргінальних рисунків і доповнень у заставках й ініціалах 18 ст. Насамперед це зображення Ісуса Христа, ангелів, євангелістів, а також інших дійових персонажів євангельських текстів. Ці додаткові оздоблення, рисунки пером виготовлені однією людиною. Її особу вдалося встановити завдяки аналогії з іншим кодексом – *Анфологіоном* – із частиною *Триоді цвітної* на початку блока, переписаних у першій половині 18 ст. у тому ж с. Ясіня, де побутувало *Євангелія* (Svintsytskii 1904, 5; Voianivska 1994, 34; Zapasko 1995, 93). Тому можна стверджувати, що рисунки у *Євангелії* 17 ст. W 150 у 18 ст. додав Яків Дяченко. Зіставлення іконографії обох рукописів, а також палеографічна атрибуція письма<sup>3</sup> дозволяють стверджувати, що це була одна людина. Детальну інформацію про цього чоловіка дізнався із колофону *Анфологіона* першої половини 18 ст. (LNSL, с. ND, п. у. 41, ф. 318v). Яків повідомив православного читача, що він є найперше церковним дяком, тобто особою, яка займалась співом у церкві, читала тексти під час богослужіння. Його прізвищем (прізвищем) було Дяченко, що етимологічно може пояснюватись родом його заняття – був дяком або походив із родини дяків. *Триодь цвітну*, яка передує *Анфологіону*, він писав як дяк [Іакѡ Діакъ Ѹ іаєнню Многогрѣшною Своєю рѣко Списа] (LNSL, с. ND, п. у. 41, ф. 35v). Я не виключаю, що і текст *Анфологіону* він переписав, будучи дяком, а не священником, адже новий сан (ієрей, пресвітер) він дописав пізніше, що помітно за кольором атраменту та типом письма – півуставом, наближеним до скоропису. Окрім цього, він дописав між словами “машканець Ясінський” [ѡбнѣтѣлъ / Іѣрѣнскій] – “і пресвітер” [и прѣвѣтѣр] (LNSL, с. ND, п. у. 41, ф. 318v). “Портрет” його ідентичності доповнює й позиціонування себе як писаря. У цьому випадку він не оголошує та не дописує, що є дяком чи священником [Іакѡ писарь // Сѣ кнѣ іакѡ писѣ] (LNSL, с. ND, п. у. 41, ф. 54, 192v). Остаточною фіксацією свого ієрейства та підсумком дописування нового сану є запис під текстом колофона, виконаний скорописом “Іерѣ Іакѡ Превзитѣ: Іѣрѣнскі Рѣкою Своєю Многогрѣшною”. За палеографічними спостереженнями був вписаний у той же час, що й згадані правки. Таким чином, за джерельними відомостями цього *Анфологіона* та його оздобленням було встановлено особу оздоблювача *Євангелія* W 150 – священника Якова Дяченка.

Яків Дяченко народився на Прикарпатті, у селі Ланчин [Родѣчъ Ланчинскій], яке знаходиться за 69 км від Ясіні. Традиційно для переписувачів, Яків називає себе багато грішним і невмілим [многѡ грѣшно рѣкою Своєю Невмѣтніи Невѣдѣтство], очевидно застерігаючись від осуду майбутніх користувачів книгою, які могли помітити його текстові огріхи. Переписувач звертається до читача, що при наявності помилок [Іще Колюко Стѣхѡ Нзязгубѣи или Поміиѣи], їх виправляли [Возмі пѣрѡ Дісправкі Своєю Вмѣтнімъ Ѹмо]. При цьому писар молитовно просить його вибачити і не проклинати [прѣтѣи Анекліи Іерѣл. мене много грѣшнаго Іакова даѣика] (LNSL, с. ND, п. у. 41, ф. 318v). Це власне самоприниження

<sup>3</sup> Малюнки у *Євангелії* супроводжуються достатньою кількістю підписів (ф. 13v, 99r, 99v, 142r, 155r, 167v, 250r, 289r), які послуговували для палеографічного аналізу рукописів CBL, п. у. W 150 і LNSL, с. ND, п. у. 41.



Яковом Дяченьком було вдаваним і поверховим, адже він був старанним і відповідальним переписувачем. На маргіналіях чотирьох аркушів манускрипту можна побачити його написи, які не стосувалися основного тексту – це були проби кольору та якості атраменту [покоштоватъ пера // икоштоватъ перн // покоштаръ и черніла цн добре // покоштѣю черніла // покоштала черніла] (LNSL, с. ND, п. у. 41, f. 16v, 116v, 147v, 178r, 185r). Це означає, що перед написанням тексту він тестував атрамент і пера.

Читання за богослужіннями *Євангелія* (CBL, п. у. W 150) без мініатюр не полишало спокій Якова Дяченка і породило інтерес у його оздобленні. Збережені рисунки слугують джерелом до історії уявлення та сприйняття тексту конкретної людини 18 ст. із середовища священнослужителів. Ці малюнки не є еталонними чи виконаними на високому художньому рівні, однак вони є унікальними для мого дослідження. Його рисунки у *Євангелії* свідчать про власний досвід, суб'єктивне переважання одних євангельських подій над іншими, своєрідну передачу сприйняття тексту в малюнках, а також написання персонажів саме такими, якими він їх уявив при читанні цього рукопису.

Перший рисунок міститься під записом купівлі (f. 13v) – він невеличкий за розміром, вписаний у прямокутну рамку. Цей малюнок, як і усі наступні, виконано лише одним кольором – коричневим атраментом. Сюжет складається із зображення діалогу євангелиста Матея<sup>4</sup> зі своїм звичним символом – людиною з німбом. Євангелист сидить на стільці за овальним столом із розгорнутою книгою, поруч якої чорнильниця із пером. Матей лівою рукою тримає кодекс, наче на щось вказує у тексті, бо й обличчям повернутий до книги, а не до особи за спиною. Правою рукою апостол тримає за руку ту особу з німбом, яка у свою чергу вказівним пальцем лівої руки показує на книгу. Цей діалог триває у приміщенні, про що свідчить наявність вікна (Fig. 1). У правому куті малюнка видовжена рослина на великій ніжці, що було властивим для рисунків Якова Дяченка в *Анфологоні* (LNSL, с. ND, п. у. 41, f. 9v, 121v, 151v).

Наявність великого простору – незаписаної текстом сторінки перед *Євангелієм* Марка – зумовило виконання повнсторінкового рисунка цього апостола (f. 99v). На цей раз євангелист зображений у повний зріст поміж двох колон із аркою, однак без притаманного йому символу. Сюжет малюнка, подібно попередньому, містить діалог, але на цей раз із Ісусом Христом. Євангелист зображений лицем до читача поруч зі столом із книгою та знаряддями письма. Лівицею апостол звертається до Ісуса, який із хмар його благословляє, а правицею вказує на розгорнутий кодекс (Fig. 2).

Ідентичний сюжет передбачався для апостола Луки, рисунок якого залишилась незавершеною перед переліком відповідних глав (f. 151v). Подібно Марку, євангелист зображений у повний зріст і двома руками вказує, напевно, на книгу, яку так і не прописано. У правому куті мали бути також хмари, із яких мав благословляти Христос. Це зображення є джерелом для розуміння як у 18 ст. на Закарпатті писались рисунки. Цей випадок свідчить, що спершу накреслювались рамки малюнка, тоді головний персонаж і далі інші персонажі сюжету.

Четвертий рисунок присвячений євангелисту Йоану (f. 250r). Він виписаний у прямокутну рамку, як і Матея, проте міститься вгорі сторінки – місці, де повинна була міститись заставка, яку не виконав переписувач рукопису ієрей Йоан із Пнева. Дійових персонажів два – це Йоан та ангел, які знаходяться у світлиці з двома круглими вікнами. Євангелист стоїть поруч величезного прямокутного столу, вкритого скатертиною із рослинним орнаментом. Відповідно великому столу – кодекс теж велетенський, адже

<sup>4</sup> Рисунок розміщено перед благовістванням апостола Матея і відповідно відкриває текст. Над німбом євангелиста містяться його монограми: “ЄѠ маД.”

заввишки дорівнює половині висоти самого апостола. На цьому рисунку Йоан лівицею тримається столу, а правою рукою показує на відкриту книгу, ніби показує ангелу, який знаходиться за дверима, на завершену працю. Особливістю цього рисунка є те, що зображена книга містить перше речення першої глави Євангелія від Йоана: “На початку було Слово, і Слово було у Бога, і Бог був Слово” (Ostrozka Bibliia 2006, 1665) [В на/чмлѣ бѣ м/око. ѿ / слоко / бѣ // ко / н бѣ бѣ / сло/ко], чого нема на інших малюнках. За технікою виконання, зображення Йоана дуже близьке рисункові “Сходження до Аду” в *Анфологіоні* Якова Дяченка (LNSL, с. ND, n. u. 41, f. 2v).

Іншу групу рисунків можна назвати художнім баченням тексту. Розповідь зачал 95 і 96 від Матея, у яких йдеться про покаяння митаря та молитву фарисея ілюструють зображення на зовнішніх берегах Ісуса Христа (f. 75v) та фарисея (f. 76r). Доповнює текст зачала 64 від Марка про пошук помешкання для звершення Тайної вечері рисунок на нижньому березі f. 142r. На ньому Ісус Христос звертається до учнів словами: “Скажіть панові дому” [рѣчѣ Гнѣ до“] (Fig. 5), “що Учитель каже: Де є вітальня, де з’їм пасху з моїми учнями?” (Ostrozka Biblia 2006, 1607).

Інші два рисунки ілюструють оповідь зачала 12 Євангелія від Луки, у якій йдеться про спокушування Ісуса дияволом під час його сорокаденного перебування у пустині (f. 167v). Малюнок на зовнішньому березі ілюструє як диявол повів Господа до Єрусалиму та поставив на церковному крилі. Єрусалимський храм вийшов у Якова Дяченка у вигляді триповерхової церковної дзвіниці, увінчаної хрестом із гонтовим дахом, типовим зразком сакральної архітектури Закарпаття. Можливо, що зображення цієї дзвіниці відповідало існуючій у Ясині поруч церкви і може слугувати її документуванням, адже не збереглась до наших днів. Інший малюнок, розміщений на нижньому березі, ілюструє діалог Христа із дияволом<sup>5</sup>, під час якого пропонує, аби Господь сказав камінню, щоб воно перетворилося на хліб (Fig. 7). Очевидно, що повернуте обличчя Ісуса та випрямлені руки у бік диявола свідчать про відповідь: “Написано є, що не одним хлібом житиме людина, але всяким божим словом” (Ostrozka Bibliia 2006, 1620).

Викликала інтерес у Якова Дяченка й оповідь про воскресіння праведного Лазаря із Витанії, яка міститься у 39 зачалі Йоана. Рисунок під текстом на f. 289r складається із зображення у лівій частині Ісуса та одного із учнів, перед якими навколішках Марія та Марта – сестри покійного Лазаря. У правій частині померлий, загорнутий у плащаницю, та постать чоловіка у капелюсі<sup>6</sup>, можливо, це посланець до Господа, якого відправили для сповіщення сестри (Fig. 6). Христос зображений зі словами заклику до покійного: “Лазаре, виходи” [лазарє Грѣднѣ вѣднѣ]. Майже ідентичний сюжет є у *Лавришівському Євангелії* апракосного типу останньої третини 13 – першої третини 14 ст. Відрізняється більшою кількістю учасників (позаду Ісуса і його учня видніється ще п’ять німбів, а також двоє осіб несуть камінь від гробу) і кольоровою гамою (BCz, с. Rkr., n. u. 2097 IV, p. 255).

Останнім рисунком, який доповнює текст Євангелія, є зображення Ісуса з опущеними вниз руками на нижньому березі f. 308v. Він доповнює оповідь зачала 58 від Йоана про ув’язнення Христа на Оливній горі та допит у домі первосвященника Анни Каяфи.

Окрім самостійних рисунків, які мають смислове наповнення, Яків Дяченко доповнив існуюче оздоблення, яке було на момент переписування кодексу, – заставки, ініціали, кінцівки та інше. Заставку на початку Євангелія від Матея він домалював у повний зріст трьох персонажів – Ісуса Христа із розпростертими у боки руками вгорі заставки, зліва – святого,

<sup>5</sup> Диявол зображений у вигляді особи, яка нагадує постать жінки.

<sup>6</sup> Чоловік у такому самому капелюсі зображений на рисунку *Анфологіона* Якова Дяченка – “Каменування архидиякона Степана” (LNSL, с. ND, n. u. 41, f. 157v).

а справа – ангел, які обома руками тримають заставку (f. 14r). Це ж стосується заставки на початку благовісті від Луки (f. 155r). Кількість дійових осіб і їх розміщення однакове, проте замість святого – ангел. Постаць Господа оточена підписом “Ісус Христос – Бог наш” [Ἰη̅ς χ̅ρ̅ι̅σ̅τ̅ο̅ς β̅ο̅γ̅ η̅μ̅ῶ̅ν]. Домалював також дві квітки перед словом “Бог” і вкінці слова “наш” (Fig. 3). Окрім того, він зробив начерки пером, усередині заставки між лініями, а також зобразив графічно 8 облич із різними емоціями на тлі кіноварі коричневим атраментом. У цій же манері “вписано” Ісуса в плетінчастий ініціал “Π” між його ліву та праву частини (f. 155r; Fig. 4). Варто відзначити, що усі зазначені вище рисунки за участі Ісуса Христа ідентичні його зображенню в *Ясінському Анфологіоні* (LNSL, с. ND, п. у. 41, f. 2v, 116r, 303r).

Перу Якова Дяченька належать також сюжетні кінцівки. Після Євангелія Матея він відписав велику кінцівку у прямокутній рамці, де головною постаттю є Христос у молодому віці, оточений хмарами, великими рослинами, які розквітли, і монограмами “ΙϞ ΧϞ” (f. 99r), подібні рослини є на f. 5v-6r, 167v, 186r, 233r Ясінського *Анфологіона* (LNSL, с. ND, п. у. 41). Після оповіді Марка кінцівка із ликом ангела з крилами, який внизу та з боків оздоблений розквітлим квітами (f. 154v)<sup>7</sup>. Ще два зображення ангелів у німбах з крилами (f. 249v, 319v) є ідентичними рисункам рукописного *Анфологіона* (LNSL, с. ND, п. у. 41, f. 9r, 23r, 35v). Декоративну місію мала квітка на зовнішньому березі зачала 54 від Йоана (f. 196r), якими також оздоблено маргіналії *Анфологіона* (LNSL, с. ND, п. у. 41, f. 7v, 34v, 36r, 92v).

#### 4. Дублінська історія кодексу

У 20 ст. *Євангелія W 150* змінило своє первинне призначення – читання при церковних богослужіннях. Кодекс став об’єктом колекціонування та дослідження науковців. Схожа ситуація була із *Псалтирем 1437* р., переписаним у Наямецькому монастирі (Румунія) Гавриїлом Уриком. Цей манускрипт у 19 ст. належав Миколі Леопардову (1820–1895), який наприкінці життя заповів колекцію своїх рукописів, стародруків, а також художніх творів Церковно-археологічному музеєві Київської духовної академії (Київ, Україна) (Okhrimenko – Voloshchenko 2019, 27).

Відомо, що український рукопис *Євангелія* у вересні 1956 р. був закуплений в антикварній компанії рідкісних книг і рукописів “Maggs Bros. Ltd.” (Лондон, Велика Британія) до колекції CBL<sup>8</sup> у м. Дублін (Республіка Ірландія) (Cleminson 1988, 36). На приклеєній частині верхнього форзаца, у верхньому зовнішньому куті, написано олівцем: “A. C. B. (1956)”. Літери цього запису можна трактувати як ім’я засновника Бібліотеки – Alfred Chaster Beatty, а цифри у дужках – час купівлі кодексу. Написання ініціалів сера Бітті може означати, що *Євангеліє* він придбав власноруч у Лондоні. На цьому ж форзаці є інший напис “£ 45”, що, на мій погляд, є позначенням ціни рукопису – 45 фунтів стерлінгів. Пропри це, залишається не до кінця з’ясованим, за браком джерел, яким чином кодекс із Закарпаття опинився у Сполученому Королівстві. На мій погляд, кодекс міг бути переміщеним до Британії у міжвоєнний період, воєнні або ж і повоєнні роки, але до 1956 р. Міграція книги могла зумовлюватися драматичними подіями світової історії першої половини 20 ст., які супроводжувалися воєнними лихоліттями, окупаційними і диктаторськими режимами. Ці обставини вплинули на зміни адміністративно-територіального підпорядкування

<sup>7</sup> Відповідник цієї кінцівки міститься в *Анфологіоні* (LNSL, с. ND, п. у. 41, f. 214v).

<sup>8</sup> Бібліотека Честера Бітті була заснована 1950 р. американцем Альфредом Честером Бітті (1875 – 1968) – відомим бізнесменом, колекціонером мистецтва, рукописів, зокрема, написаних на папірусі, а також давніх друкованих видань (Barry 2018, 64).

українських земель, що викликало міграцію населення та позначилось на розпорошенні та переміщенні власної рукописної спадщини за кордон.

Винятковістю українського рукопису може бути й те, що він поповнив фонди рукописів СВЛ у перше десятиліття існування цієї інституції. Він став одним із 12 кириличних манускриптів колекції, але єдиним, переписаним в Україні. За Каталогом проф. Клемінсона відомо про два *Сербські Євангелія* 13 ст. (W 147, W 158 (фрагмент)), *Боснійське Євангеліє* 14 – 15 ст. (W 147), фрагмент *Молдовського Євангелія* 17 ст. (W 159) та сім російських рукописів 17 – 19 ст. (W 151-W 157) (Cleminson 1988, 31-45). Кодекс, створений на Галичині, є перлиною СВЛ, адже саме він представляє кириличну культуру книгописання України у цій установі поруч із біблійними рукописами на папірусі, починаючи від 3 ст. нашої ери, а також вірменськими, грецькими, ефіопськими, латинськими і сирійськими кодексами 5 – 19 ст.

\*\*\*

Підсумовуючи, можна констатувати, що рукописне *Євангелія тетр* із колекції СВЛ у Дубліні переписано у с. Пнів місцевим священником Йоаном у першій половині 17 ст., але не пізніше 9 вересня 1640 р. – часу, коли кодекс було придбано. Особу переписувача встановлено за палеографічним аналізом письма основного тексту кодексу та запису купівлі, у якому і зазначено його ім'я. Переписування книг було додатковою працею Йоана, адже він був священником. Встановлення особи переписувача дозволить у майбутньому кращій атрибуції рукописів, створених на Галичині поблизу с. Пнів, і сприятиме виявленню інших кодексів цього писаря. Залучення візитаційних описів парафій локації створення *Євангелія*, дозволило висловити припущення, що рукопис міг бути створений при одному із храмів с. Пнів – із посвятою архангелові Михаїлу. Манускрипти біблійного та богослужбового характеру у 16 – 17 ст. створювались саме при церквах, що засвідчують колофони інших кодексів, використаних при моєму дослідженні. Кодекс переписано церковнослов'янською мовою української редакції на ганчір'яному папері у другу частину аркуша із водяними знаками, які датуються 1607 – 1640 рр. Аркуші були сформовані у зшитки безпосереднього переписувачем, що підтверджує палеографічний аналіз системи маркування і основного тексту. Досліджуваний рукопис містить колонтитули, рубрикацію, початкові слова зачал, індекси глав і зачал, що було турботою про читача його переписувачем. Використання грецької копії і звичних для кириличних чисел для позначення номерів зачал від 90 до 99 свідчить про перехідний період від однієї традиції написання до нової. Аналіз письма показав, що текст звірявся переписувачем, огріхи були виправлені. *Євангеліє* на момент купівлі було оздоблено лише кількома заставками, ініціалами та кінцівками. Мініатюри не були написані, однак місця для них відведено. Рукопис придбала родина Костя, його сина Грида та зятя Петраша, мешканців с. Ясеня, для місцевого храму Вознесіння Господнього. Мотивом для купівлі та дарування церкві була потреба у відпущенні власних гріхів. Книга була оцінена в матеріальному еквіваленті – за коня, який вартував 5 вересня 1641 р., за словами вкладників, 20 золотих монет. У вкладному записі число імен дарувальників поповнилось за рахунок згадування дружин Костя – Анастасії, Грида – Христини і жінки Петраша – Агафії. Тут також згадано й про іншого сина Костя – Степана, ім'я якого не вписано у записі 1640 р. і його дружини Марії. Ці доповнені імена можуть означати думку про “фіксацію в історії” та думкою, що по їх смерті священники, які читатимуть *Євангелія* поминатимуть імена. У 1738 р. рукопис було переоправлено зусиллями і коштами подружжя Дмитра й Анни Струків, їх дітей і Павла Гріцяка. Саме в цій оправі рукопис зберігається і нині. У 18 ст. рукопис було доповнено рисунками ієрея Якова Дяченька, уродженець

с. Ланчин. Його авторство та відомості про нього було встановлено при виявленні та детальному дослідженні рукописного *Анфологіона*, створеного Яковом Дяченком у тому ж с. Ясіня. У 20 ст. кодекс було переміщено з України спершу до Великої Британії, а згодом до Республіки Ірландія. Від 1956 р. *Євангеліє* стає частиною колекції Честера Бітті, який придбав його за 45 фунтів стерлінгів у лондонській антикварній компанії (*Maggs Bros. Ltd.*). У другій половині 20 ст. український рукопис став об'єктом колекціонування, гуманітарних досліджень і доступним науковій спільноті, тим самим змінив своє початкове призначення.

## REFERENCES

- Andrey Sheptytskyi National Museum in Lviv, department of the manuscripts and old printed books (abbreviated to NML), collection (abbreviated to c.) Manuscripts Cyrillic (abbreviated to MC), number of the unit (abbreviated to n. u.) 445.  
NML, c. MC, n. u. 701.  
NML, c. Manuscripts Latin (abbreviated to ML), n. u. 16.  
NML, c. ML, n. u. 18.  
*Barry, Jones. 2018.* Dictionary of World Biography. Melbourne.  
Biblioteka Książąt Czartoryskich (abbreviated to BCz), collection (abbreviated to c.) Rękopisy (abbreviated to Rkp.), number of the unit (abbreviated to n. u.) 2097 IV.  
BCz, c. Rkp., n. u. 2229 IV.  
Biblioteka Narodowa (abbreviated to BN), collection (abbreviated to c.) Rękopisy (abbreviated to Rkp.), number of the unit (abbreviated to n. u.) 11864 IV. <https://polona.pl/item/ewangelia-tetr,OTM5NDAxMw/843/#info:metadata>.  
*Boianivska, Marta. 1994.* Переписувачі книжок як культурні діячі України XV – перша половина XVII ст. [The scribes of books as the cultural figures of Ukraine in the 15th – the first half of the 17th cc.]. Lviv.  
Chester Beatty Library (abbreviated to CBL), number of the unit (abbreviated to n. u.) W 150.  
*Cleminson, Ralph. 1988.* A Union Catalogue of Cyrillic Manuscripts in British and Irish Collections. London.  
Institute of Manuscript of V. I. Vernadskyi National Library of Ukraine (abbreviated to IM VNLU), collection (abbreviated to c.) Literary materials (abbreviated to LM), number of the unit (abbreviated to n. u.) 167.  
IM VNLU, c. LM, n. u. 172.  
IM VNLU, c. LM, n. u. 1759.  
IM VNLU, c. LM, n. u. 7459.  
IM VNLU, c. LM, n. u. 7460.  
IM VNLU, c. LM, n. u. 2789.  
IM VNLU, c. LM, n. u. 15 512.  
*Kamanin, Ivan, Vitvitska, Oleksandra. 1923.* Водяні знаки на папері українських документів XVI–XVII в. в. (1596 – 1651) [Watermarks of the Ukrainians papers of the 16th – 17th cc. (1596 – 1651)]. Kyiv.  
*Katalog vystavki. 1902.* Каталогъ выставки XII Археологическаго съѣзда въ г. Харьковѣ. Отдѣлъ рукописей [The catalogue of the 12th Archeological congress in Kharkiv, the department of manuscripts]. Kharkiv.  
*Kreinin, S. N. 2015.* Каталог видань кирилівського друку в установах Волині (1600 – 1825 pp.) [The catalogue of the Cyrillic printing of the institutions of Volyn (1600 – 1825)]. Lutsk.  
*Laucevičius, Edmundas. 1967.* Paper in Lithuania in 15th – 18th centuries: atlas. Vilnius.



- Lebedev, Aleksandr. 1916.* Рукописи Церковно-археологического музея Императорской Киевской Духовной Академии [The Manuscripts of the Church and Archaeology Museum of the Imperial Ecclesiastical Academy of Kyiv]. Saratov. Lviv Historical Museum (abbreviated to LHM), collection (abbreviated to c.) Manuscripts (abbreviated to Man.), number of the unit (abbreviated to n. u.) 111.
- Matsiuk, O. Ya. 1974.* Папір та філіграні на українських землях (XVI – початок XX ст.) [The paper and water-marks in Ukrainian lands (the 16th – beginning of the 20th cc.)]. Kyiv.
- Okhrimenko, Oleksandr – Voloshchenko, Stanislav. 2019.* Between the Man's Hands and God's Eyes: The Psalter Of 1437 from the Collection of the Vernadskyi National Library of Ukraine. In *Hiperborea VI/2*, 21-31.
- Ostrozka Bibliia, 2006.* Опрацював та приготував до друку ермн. архимандрит др. Рафаїл (Роман Торконяк) [Ostrozka Bibliia, studied and prepared to the printing by hieromonk, archimandrite Dr. Raphail (Roman Torkoniak)]. Lviv.
- Shamrai, Marharyta. 2005.* Маргіналії в стародруках кириличного шрифту 15 – 17 ст. з фонду Національної бібліотеки України імені В. І. Вернадського [Marginalias from the Cyrillic prints of the 15th – 17th cc. from the collection of Vernadskyi National Library of Ukraine]. Kyiv.
- Simonov, R. A. 1973.* Об особенностях цифровой системы, употреблявшейся в кириллических рукописях X–XV веков [On the features of a digital system used in Cyrillic manuscripts of the 10th – 15th centuries]. In Zhukovskaia, L. P. et al. (eds.). *Методическое пособие по описанию славяно-русских рукописей для Сводного каталога рукописей, хранящихся в СССР 1* [Methodological manual for the description of Slavic-Russ manuscripts for the Consolidated catalogue of manuscripts stored in the USSR 1]. Moscow, 205-213.
- Siniarska-Czaplicka, Jadwiga. 1969.* Filigrany papierni położonych na obszarze Rzeczypospolitej Polskiej od początku XVI do połowy XVIII wieku. Wrocław – Warszawa – Kraków.
- Svintsytskii, Y. S. 1904.* Церковно- и русско-славянскія рукописи Публичной Библиотеки Народнаго Дома во Львовѣ [Church- and Russ-Slavic manuscripts from the Public Library of People's House in Lviv]. Saint Petersburg.
- Vasyl Stefanyk Lviv National Scientific Library of Ukraine, department of the manuscripts (abbreviated to LNSL), collection (abbreviated to c.) Narodnyi Dim (abbreviated to ND), number of the unit (abbreviated to n. u.) 41.
- LNSL, c. ND, n. u. 56.
- LNSL, c. ND, n. u. 57.
- LNSL, c. ND, n. u. 76.
- LNSL, c. ND, n. u. 78.
- LNSL, c. Basilian monastery (abbreviated to BM), n. u. 438.
- LNSL, c. Antonii Stepanovych Petrushevych (abbreviated to ASP), n. u. 23.
- Zapasko, Ya. P. 1995.* Пам'ятки книжкового мистецтва: українська рукописна книга [Monuments of book art: Ukrainian manuscripts]. Kyiv.

Stanislav Voloshchenko, PhD in History,  
Eparchy of Pereiaslav and Vyshnev of the Orthodox Church of Ukraine  
Marshala Konieva 1-V  
03191 Kyiv  
Ukraine  
stachevskiy@gmail.com

## Appendix

### Зміст Євангелія 17 ст. (W. 150)

#### Content of the Gospels of the 17th century (W. 150)

- f. (1r-8v) СВЯ.ЗАН[...]ПРНЄМЛЮ<sup>ш</sup> Б<sup>л</sup>С<sup>т</sup> / Л<sup>т</sup>Т<sup>а</sup>  
*Begins:* Бѣдомо аа љсѣть, љко чте<sup>т</sup>ла р<sup>л</sup>  
*Ends:* СРЪЖЕ. Н ПЛТКУ НЕНМАТ. ЄВЛІА.
- f. (8v-10r) ЄЖ<sup>т</sup>ЄМАТ.О.ЄСТ.О.ЄВЛІАГЛ<sup>ш</sup>  
*Begins:* а љ блзсѣхъ:  
*Ends:* н. н. іѡ<sup>л</sup>. н:
- f. (10v-13r) О.А.ФНЛАК<sup>т</sup> АРХНЄП<sup>л</sup>П<sup>л</sup> / БЛЛГІАРЬСВАГО:  
*Begins:* Нже преже закона ѡни бжѣтѣз  
*Ends:* га рѡсѣла іє хѣа сѣа бжѣа:
- f. (13v) запис про купівлю Євангелія 9 вересня 1640 р.  
*Begins:* Бз нма ѡца н сѣа н сѣго дх<sup>л</sup>.  
*Ends:* а. х<sup>м</sup>. мѣа. се<sup>т</sup>рѣла. дн<sup>а</sup>. д<sup>т</sup>.
- f. (14r-96r) ЄЖ<sup>т</sup>ЄМАТ.О.ЄСТ.ЄВЛІА  
*Begins:* Книга рѡсѣла іє хѣа  
*Ends:* вѣка лмннь: кѡ<sup>л</sup>. сѣ<sup>л</sup>. вѣ<sup>л</sup>.
- f. (96r-97v) ЄЖ<sup>т</sup>ЄМАТ.КАСТ.ЄВЛІА  
*Begins:* љ бѣснѡщнмѣа. а  
*Ends:* ма<sup>л</sup>. жн. в лѣ<sup>к</sup> пѣ іѡ<sup>л</sup>. н:
- f. (97v-99r) Прѣловіе є ѡ марка сѣго євгліа.  
*Begins:* Єже ѡ марка сѣгоє євліе. поде/сатн  
*Ends:* бжѣа
- f. (99v) рисунок євангелиста Марка.
- f. (100r-151r) Є МАКАСТ.ЄБЛ.ЄСТ.Є  
*Begins:* Зачало євліа іє хѣа сѣа  
*Ends:* мн лмннь.
- f. (151v) рисунок євангелиста Луки.
- f. (152r-154r) Є О.А.У.С.ЄТ.ЄВЛІА ГЛ<sup>ш</sup>  
*Begins:* љ написаніа. а  
*Ends:* љ клеѡпѣ:
- f. (154r-154v) ПР<sup>т</sup>Є.СЛ.О.В.І.Є. ЄЖЕ. ЛУК.Є.Г.  
*Begins:* Лѣка бжѣтѣзнын. лнѣтнѡхн/лнннь  
*Ends:* тн сѣго євліа.
- f. (155r-246r) О.А.У.К.Ы.Є.Т.Є.В.Л.І.А.О.В.К./Є.Т.І.Є  
*Begins:* Понеже оѣкѡ н мнѡсн  
*Ends:* єа лмннь.
- f. (246v-247r) Єже ѡ іѡанна сѣго євліа гл<sup>ш</sup>  
*Begins:* а љ брацѣ бѣшн<sup>л</sup> вз кана галлає.  
*Ends:* ма<sup>л</sup>. жн. ма<sup>л</sup>. мн. лѣ<sup>к</sup> пѣ.
- f. (247r-249v) Прѣсловіе є ѡ іѡанна сѣ євліа.  
*Begins:* Нже дх<sup>л</sup> снла вз немоцн єз/вѣшлє<sup>т</sup>ла  
*Ends:* слово:

f. (250r-319v) **Ѡ ІАІННА СТРОЕ БѠВѠСТѠ**

*Begins:* Взначалѣ бѣ слово, и сло/во

*Ends:* аминь:

f. (320r-332v) **СЛБОННѠ ВІ МѠ СКАЗУѠ** / ГЛАВЫ КОЕМЪЖДО СѠЛІѠ.

*Begins:* Памѧтѣ прѣнаго / Ѡца нашего снмеѡна стропни/ка.

*Ends:* наго. СѠліѧ. ѧ го.

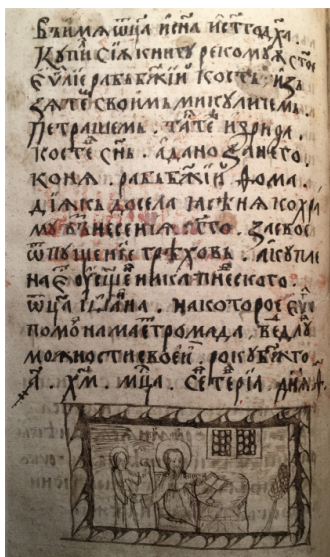


Fig. 1. Purchase Record, Matthew the Evangelist, f. 13v (CBL, n. u. W 150)



Fig. 2. Mark the Evangelist, f. 99v (CBL, n. u. W 150)



Fig. 3. Border, f. 155r (CBL, n. u. W 150)



Fig. 4. Initial, f. 155r (CBL, n. u. W 150)





Fig. 5. Jesus with the Apostles, f. 142r (CBL, n. u. W 150)



Fig. 6. The Resurrection of Lazarus, f. 289r (CBL, n. u. W 150)



Fig. 7. The temptation of Jesus, f. 167v (CBL, n. u. W 150)

# ORTHODOXY AS AN IMPORTANT ELEMENT OF MODERN GREEK IDENTITY IN THE 1860S – 1910S (AN EXAMPLE OF THE GREEK CHURCH OF ST. NICHOLAS IN BATUM)<sup>1</sup>

Eka Tchkoidze

DOI: 10.17846/CL.2022.15.1.97-108

**Abstract:** TCHKOIDZE, Eka. *Orthodoxy as an Important Element of Modern Greek Identity in the 1860s – 1910s (An Example of the Greek Church of St. Nicholas in Batum)*. A Georgian littoral city Batum, situated on the South-Eastern shores of the Black Sea, has had an interesting history in many respects. It was included in the Ottoman Empire in the 16th century. In 1878 Batum was reintegrated with Georgia (a part of the Russian Empire at that period). In the 1880s – 1910s it served as an industrially important city in the whole Russian Empire. At the same time, it was very colourful nationally and religiously. Greeks in Batum, one of its largest and oldest minorities, settled there in the 1850 and beyond. Batum's Greeks were actively involved in all spheres of city life, especially in entrepreneurship, politics, culture and education. The Church of St. Nicholas was built in 1865 – 1871 by the local Greek flock. It is the first stone building and the first Christian monument which has survived up to now in Batum. The aim of the article is to present all aspects concerning the process of the building, from acquiring its permission to its completion. It is also underlined that the Church had mobilized and unified, on the one hand, the local Greeks and, on the other hand, the local Greeks with Greeks of Pontus and especially, of Trabzon. In the article a special emphasis is given to present the church as a centre of the Greek community. The article reveals that all successful Greeks of Batum were involved in activities initiated or organized by the church of St. Nicholas. It is evident that the church is the space that helps the Greeks of the diaspora to maintain such an important marker of identity as language. At the end of the 19th century and the beginning of the 20th century (i. e. before the sovietization of Georgia) it was the Church that united the Greeks living in the non-Greek space and strengthened their perception of their national identity and desire to preserve it. All this was happening in harmony and there are no cases of confrontation with local church circles or structures. The church was the factor that spiritually united the population of Batum and the Pontus region within the framework of two different empires.

**Keywords:** *Greek identity, Orthodoxy, Batum, Church of St. Nicholas, Georgia, Russian Empire*

---

<sup>1</sup> This study was financially supported by *Shota Rustaveli National Science Foundation of Georgia (FR-19-1759, "Ethnic groups and their periodical editions in Georgia from 1819 to 1921")*. I would like to sincerely thank the Rustaveli Foundation, whose funding allowed me to work on this project.

«Όπου δύο Γραικοί ἐκεῖ καὶ μία Ἐκκλησία».  
 “Where there are two Greeks, you will find one church too.”  
 (Kalphoglou 1908, 137)

## Introduction

A Georgian littoral city Batum (modern spelling Batumi), a centre of the Adjara region (nowadays, Adjara Autonomous Republic), situated on the South-Eastern shores of the Black Sea, has had an interesting history in many respects. Together with the wider area of Adjara and other provinces of South Georgia it was included in the Ottoman Empire in the 16th century. In the 19th c. it became a very important harbour from geopolitical point of view. First the British in the 1840s and then the Russians after the Crimean war in 1853 gave a special attention to it. Being a very undeveloped Ottoman village it was reintegrated with Georgia in 1878, which was a part of the Russian Empire at that period. This happened due to the victory of the Russians in the last Russo-Turkish war in 1877 – 1878. It marked a new era for the whole region. In a few years Batum became a very promising town and since 1888 it was an extraordinary, charming, industrially significant and cosmopolitan city. It kept a position of the most important port-city on the eastern shores of the Black Sea until the First World War. In 1914 – 1921 there were some perspectives to regain its importance until the sovietization of Georgia (1921). After 1921, as a part of the Soviet Union, Batum lost its international significance.

The main factor of the development of Batum Sea Port from the beginning was oil, as it served as the only sea transporter of Caspian petroleum to the global markets. Thus, due to a very convenient location and a naturally deep harbour of Batum, oil became, after cereals and timber, the third largest Russian export and a major source of income for the Russian Government. By the turn of the 20th century, Baku was producing 50 per cent of the world's oil (Tchkoidze 2020, 492). The network of Baku-Batum opened up perspective of access for Baku petroleum to global markets. The railway helped Batum to become the chief Russian oil port in the Black Sea. As a result, the city expanded to an extraordinary extent and the population increased very rapidly (Tchkoidze 2020, 498).

Batum was not only an industrially important city in the whole Russian Empire. It was very colorful nationally and religiously. Greeks were one of the oldest and largest ethnic groups settled there. Even Batum's name has Greek roots. An ancient Greek colony Βαθύς or Βαθύν Λιμένα was named because of its extremely deep harbor. Here Greeks began to appear in approx. 1850 (Xanthopoulou-Kyriakou 1993, 127). A well-known Greek historian Ioannis Kalphoglou who moved from the Pontus region to Batum, mentions that in 1846 and onwards the Greeks came to Batum; while in the surrounding 5 villages they settled in 1884 (Kalphoglou 1908, 105-106).

The major number of Pontic Greeks, settled in Adjara, is from the territory of Asia Minor, particularly Santa (nowadays Dumanli), as well as the city of Trabzon and the provinces of Rize, Patsa, Ordu, Giresun and Samsun (Kharatsidis 2006, 205; Giorgadze 2017, 43).

When the Russian army entered Batum in 1878, Greeks were the largest local community after Georgians (Derzhavin 1906, 23). According to the Russian Empire census of 1897, the number of Greeks of Batum was 2,764 (from totally 28,508 inhabitants); in 1917 – 4,008 (from 35,048); in 1918 – 4,878 (from 35,375); in 1920 – 8,598 (from 45,446).<sup>2</sup> Usually they were on the 4th place

<sup>2</sup> Such a large number of the Greeks in Batum has not been recorded any more. According to the data of the last census survey of the Soviet Union (1989), in the City of Batum resided 7,396 Greeks. In the 1990s, because of the collapse of the Soviet Union and the economic disaster of the following period, the

after Russians, Georgians and Armenians.<sup>3</sup> A large number of Greeks, recorded in Batum in 1920, was also caused by the influx of refugees from the Pontus region and Asia Minor, which continued for several following years. In 1922– 1923 the last wave of immigration of the Greek arrived from Turkey to Batum. The majority of them sought to get through it to the historical homeland – Greece. However, tension between Greece and Turkey stopped a part of the population and forced to settle on the territory of the North Caucasus and Georgia (mainly in Abkhazia and Adjara) (Bespalova – Gubarev 2018, 41-42).

## Modern Greek Architectural Monuments in Georgia: General Observations

The 19th century Pontic Greek ecclesiastical art in Georgia is an important part of modern Greek culture. Its uniqueness is conditioned by the fact that it is, on the one hand, a continuation of Byzantine and post-Byzantine cultural traditions, and on the other hand, a bearer of elements of folk art. The ecclesiastical art of the Pontic Greeks in Georgia covers the years from about 1840s to 1910s. Although these monuments are found in different regions of Georgia, the architectural forms, structure and decor bear common typological features (Chichinadze 2011, 750). Without a doubt, Greek settlers enriched not only Georgia but the whole Black Sea region with elements of their national culture - above all, in the field of temple architecture (Parastatov 2019, 32).

The Pontic Greeks laid the foundation of a new, post-Ottoman period of ecclesiastical monumental architecture in Adjara. For Southwestern Georgia it was a qualitatively new style of church architecture. It is noteworthy that a temple, as a symbol and as a building, was so important to the Greek population that in every village were built at least one, sometimes even several temples. They are still referred to as Greek temples, even though the Greeks themselves no longer live in these villages (Giorgadze 2017, 102). Correspondingly, till today these monuments are marked by their ethnic and not religious character. According to the folk tales spread in Georgia, when a Greek settles somewhere, he first builds a church and then a school (Giorgadze 2017, 104); the latter, as a rule, functioned on the territory of the church under the guidance and direct supervision of the clergy.

The church of St. Nicholas of Batum differs from other Greek temples in Georgia by many factors. It belongs to those of the rare temples in Adjara that survived the demolition during the Soviet rule and, consequently, its dome has reached us in its original form (Giorgadze 2017, 103).

## Greeks of Batum and the church as their ethnic symbol

The study of St. Nicholas church in Batum is important for better understanding of what were the markers that led to the formation of a modern Greek identity after the fall of Byzantium. It must be emphasized at the outset that the church became a centre of national mobilization of Batum's Greeks. It is regarded the first stone building and the first Christian monument of the city. The church has rich and well-documented history.

The Greek community of Batum was like other communities in Austro-Hungarian and Russian economic centres in the 18th-19th centuries. Religion was central to the cohesion of the group, as it offered social philanthropy to the weaker members (Chatziioannou 2005, 377). In

---

Greeks of Georgia returned to Greece. According to the data of 2014, in Batum resided only 396 Greeks (Giorgadze 2017, 27).

<sup>3</sup> This data is taken from archival material which was published in "Growth of Batumi Population according to the Ethnic Composition", *Archeion* 2 (2011), 114-115; see also, Xanthopoulou-Kyriakou 1993, 170.



almost each study, the subject of which is the Greek diaspora, the first issue to be addressed is the church and the schools (see, for example, Panagiotidou 1919, 10). The word, thought, or advice of the highest ecclesiastical hierarch (bishop) had the greatest burden and authority for Greek immigrants (Panagiotidou 1919, 28). An expression “Where there are two Greeks, you will find one church” («Όπου δύο Γραικοί εκεί και μία Έκκλησία») – confirms this (Kalphoglou 1908, 137), and probably most accurately describes the main needs of the Greeks living in non-Greek space after Byzantium.

The Greeks, who originally settled in Batum, had one room of a house arranged as a secret chapel. After the Crimean War the number of Greeks in the city significantly increased. In one district, in an already existing building they arranged a wooden church and registered it as Nicholas' house (Turkish: nickola'nın evi, Greek: οίκος Νικολάου) in the Government archives (Kalphoglou 1908, 13). The Greeks usually gathered there at night and prayed. Also, a private house was arranged as a kind of primary school for 15-20 students (Kalphoglou 1918, 15).

Before the Greeks began to take care of the construction of the church, they thought of converting one of the existing great halls into a church. This idea was soon ignored, because they also wanted to build a school near the church, and these two would hardly be housed in the same existing building (Kalphoglou 1918, 13). Shortly after the end of the Crimean War, in 1856, the Greeks of Batum shared the idea of building of a school and a church together with the Metropolitan of Trabzon Constantios (Κωνσταντίος; Metropolitan in 1830 – 1879), who promised to help them (Kalphoglou 1918, 14). The oldest document concerning the Batum church of St. Nicholas is the text of an address to Metropolitan Constantios, which was included in a collection of documents known as the Special Register Book, dated to 1862. It consisted of 356 pages. The historian Ioannis Kalphoglou used it and published a number of important documents in 1918 (on the details, concerning this Register Book, see Kalphoglou 1918, 15; on text of the address to Constantios and his reply to the Greeks of Batum, dated 9.02.1862 – see Kalphoglou 1918, 16-17).

A few years later a group of local Greeks comprised of Ilias Karakasis Ephraimidis, Panikas Kapasakalis and others applied to the Turkish authorities to grant an official permission for building a stone church. They had moral support from the local Bey Hussein Bazhan Oghli (a Muslim Georgian). The Russian consul<sup>4</sup> Peter Djudichi (in Russian: Петр Джудичи/Джудичи) also supported this initiative (Akhvlediani 1944, 172). The support of Hussein Bey/Beg Bezhan Oghli (Bezhanidze) was special, which is repeatedly emphasized in the relevant literature (Kalphoglou 1918, 19). The Russian Consul, along with moral support, donated 1,000 piastres for building of the church, an impressive sum of money at that time and the largest monetary contribution the church had ever received from the faithful (Kalphoglou 1918, 20).

The district where the Greek church of St. Nicholas was built was called “Urum's District” in the 1850s – 1860s, because its residents were Greeks (Giorgadze 2017, 45). After 1878 it was called Greek Street (in Russian: Греческая улица/Grecheskaya ulitsa, in Georgian: ბერძნის ქუჩა / berdznis qucha<sup>5</sup>). Nowadays it bears the name of King Parnavaz.<sup>6</sup>

<sup>4</sup> Russian consulate opened in Batum in 1856 as non-regular. It became regular in 1858. P. Djudichi was the first Russian consul appointed in Batum. See a relevant document Акты 12 (1904), 565. All volumes are available at <http://www.runivers.ru/lib/book3029>.

<sup>5</sup> The Russian version of the name in the official documents is evidenced from 1890 (Giorgadze 2017, 105).

<sup>6</sup> It was very common to name the streets in this way in the Russian Empire. The same happened in Tiflis, where also was a Greek street (Angelidis 2003, 22). It still bears the same name.

## An Ottoman permission for the Orthodox Church

Sultan's firman,<sup>7</sup> where the permission for building of the stone temple of St. Nicholas was presented, is dated to September 1863 (see a few text fragments Kalphoglou 1918, 18). After obtaining the relevant permission, Ilias Ephremidis received from Constantinople a drawing of the church to be built. Part of the land allotted to the church was his property and he handed it over to the Greek community free of charge in 1865. The architect of the church was Dimitrios Kalphas (Δημήτριος Κάλφας), constructors were Evstathios Sarantidis Varenotis (Ευστάθιος Σαραντίδης Βαρενώτης<sup>8</sup>) and Theodoros Chrysos (Θεόδωρος Χρυσός). The latter renovated the St. Gregory Cathedral of Trabzon as well (Kalphoglou 1918, 24). There is also a nominal list of money donors, who offered the amount from 1000 (offered by the Russian Consul) to 50 piasters. The donors of 10 to 50 piasters are not mentioned by name. Acceptance of donations continued also in the following years (see the list Kalphoglou 1918, 20).

Construction of St. Nicholas church started in 1865, and was completed in 1871. This is confirmed by a Greek inscription on a relief tile embedded in the outer wall of the church itself. In the Adjara Autonomous Republic State Archive there is an important document in Russian (Fund I-54, Inventory 1, File 25, leaf 12), a Parish Register, which consisted of 26 points/paragraphs and is dated to 1914. This is official information concerning the church, its property, personnel and other issues. It was published in 2010 with its original copy and the translation into Georgian (Surguladze – Putkaradze – Megrelishvili 2010, 87-91). The first paragraph mentions that the church was built in 1865 by the flock (Surguladze – Putkaradze – Megrelishvili 2010, 87). The same dates of the start of the construction and its completion (1865 – 1871) are clearly mentioned in the monograph, written on the Greeks of Batum (Kalphoglou 1918, 18-23).

In 1871, i. e. after the completion of main works, Metropolitan Constantios of Trabzon arrived in Batum to dedicate the church, but for some reason, this had not been then possible, and he had arrived a second time, on June 7, 1873, together with three clergymen. This time the Metropolitan of Trabzon dedicated the new church, stayed in Batum for 10 days and left for Trabzon on June 17. In Batum he was hosted by the above-mentioned Ilias Ephremidis (Kalphoglou 1918, 24).

## Batum's Greek Church during the entry of the Russian Army in 1878

In the 19th century, many travellers, who visited Batum and its environs, left their records. The information, provided by them, is considered to be an invaluable resource for studying Batum along with many other materials. From these records, the most important for us is the information of the travellers, who tell us about the Greeks of Batum and its Greek Church.

British Officer Gregory Green visited Batum in 1877 (during the war). Among other things he mentions Batum's Greek Orthodox Church. According to him, the Ottoman soldiers did not allow Greeks and Armenian Catholics to enter their churches. The local authorities regarded them as spies of Russia. In 1876 and January-February of 1877 10 Armenians and 6 Greeks were killed by the Turk robbers, who were similarly ruthless with the Muslims. During his visit only two schools

<sup>7</sup> As we do not have the complete text of the firman, there is no reference to the Sultan who issued it. Without a doubt he should be Abdulaziz (1861 – 1876).

<sup>8</sup> Evstathios Sarantidis' donated all the remuneration received for his service and had had a desire to be buried in the churchyard. His desire had not been realized as in that time a pandemic broke out and the government did not issue a permission for burying him there (Kalphoglou 1918, 24). It is unknown where Evstathios Sarantidis, one of the main constructors of the Batum's Greek church, is buried.

functioned: one Turkish, financed from Istanbul and one Greek, which was housed in a nicely equipped building (Gogolishvili 2009, 32-33).

Biologist E. G. Weidenbaum (in Russian: Е. Г. Вейденбаумъ) visited Batum in 1878. Among other things he mentions: “There are several mosques in the city and one quite large, stone church. According to its priest, construction began 15 years ago (= 1863) and was completed 8 years ago (= 1870). However, certain work still needs to be done. The work was started with the special permission (фирманъ firman) of the Sultan” (Weidenbaum 1901, 101).

Russians’ entry to Batum is described by the journalist A. Frenkel as well. According to him, on 25 August 1878 the bells in the Greek church were ringing constantly and were calling the faithful to pray (Frenkel 1879, 52).

In 1906 in Batum was published a bulky volume dedicated to the 25th anniversary of Batum’s integration with the Russian Empire entitled “Batum i ego okrestnosti / Батум и его окрестности”. In one of the articles of this volume N. S. Derzhavin points out that “when our army appeared, the Greeks hung the bell and started the service. This was not allowed during the Turkish rule” (Derzhavin 1906, 25). Despite this record, there is other data confirming that the bell in this church had been ringing before the Russian army entered Adjara and the Turkish government did not prohibit it (Giorgadze, 2017, 46).

According to the same Derzhavin, the Muslims of the city stopped the construction of the church twice, because they rebuked the Greeks that they were building not the church, but the fortress (Derzhavin 1906, 25). That is why Ilias Ephremidis was forced to obtain a second firman to build the church, which dates back to March 1867. This firman emphasized that no one had the right to interfere with the construction works. It also gave the permission to build a school (Kalphoglou 1918, 21).

According to Derzhavin, the school also functions with the church. In total, about 200 Greek families live in the city, and the church was built with their donations. For that period the debt, borrowed by the Greeks for the construction of the church, was equal to about 700 Turkish liras and the annual interest was equal to 15%, which was considered a favourable condition at that time. After the entry of the Russians, the income of the church almost doubled (Derzhavin 1906, 25).

## St. Nicholas Church of Batum since its Foundation till 1918

According to the Parish Register mentioned above, the description of the property of the Batum’s Greek church began from 1897 (paragraph 17), and keeping of copies of birth certificates – from 1884 (paragraph 19); since 1884 confessions were recorded as well (paragraph 21; Surguladze – Putkaradze – Megrelishvili 2010, 88). The church has one Archpriest (K. Tsantekov), one Priest (his name is impossible to read<sup>9</sup>) and one Psalmist (neither his name is possible to read<sup>10</sup>). In the Russian Empire, the structure of clerical ranks consisted of an Archpriest (protoierei) and a Priest

<sup>9</sup> This should be Matthaios Manos (Ματθαίος Μάνος), who is on this position from 1899 and till at least 1918 (see his biography Kalphoglou 1918, 35-36). He was not Pontic like others. He originated from Macedonia region and was born in one of the villages of Albania. When he was a schoolboy, he became close to the Metropolitan of Belgrad, Anthimos Alexoudis (Ἀνθίμος Αλεξούδης). When Anthimos moved to Pontus, to the Diocese of Amaseia, Matthaios Manos followed him. In 1899 the Batum’s Greeks specially invited him as the second priest of the St. Nicholas church. Father Matthaios was intensely involved in all activities, particularly in helping the poor. He was also concerned about the prisoners. The historian Ioanis Kalphoglou highly appreciates his work and underlines that “He was working by all means and always for the good of the nation”.

<sup>10</sup> Supposedly, this should be Gregory Kharivoulos (Γρηγόριος Χαρίβουλος) (Kalphoglou 1918, 38).

(ierei; sviashchennik). About half of the parishes also had a Deacon (Freeze 1983, 53). Deacon is never mentioned or confirmed in the case of the Greek Church in Batum from the materials available to us.

The obligations of an Archpriest were clearly determined in the whole Russian Empire. Constituting fewer than one-third of the white clergy, priests bore primary responsibility in the parish for administering sacraments, performing private prayer services, overseeing subordinate clergy, and filing varied documents with their superiors in the Church (Freeze 1983, 53). The historian Kalphoglou published the names of the priests of the Greek church from the period of the beginning of its functioning (i.e. from 1871) till 1918 (priests in the 1870s Kalphoglou 1918, 25; in the next decades pp. 30-36). From 1887 the church was directed already by the Ecclesiastical Committee, which was elected for different terms in different times; sometimes for two, sometimes for three and sometimes even for four years. The Head of this Ecclesiastical Committee, as a rule, always was the Archpriest of the church. The number of its members was neither the same: e. g., in 1887 it was made of 9 persons and in 1897 – 12 (Kalphoglou 1918, 26). All the members of the Committee without exception were always the ethnic Greeks. The only exception was the priest Michael Chkhikvadze (in Georgian: მიქაელ ჩხიკვაძე), who was the member of the Committee for several times and also served as a (second) priest in 1895 – 1898. He had Greek mother (Kalphoglou 1918, 34).

As for the Psalmist, it was established in Russia in 1869 (Freeze 1983, 475). The Archpriest, the Priest and the Psalmist were officially hired by the Church of St. Nicholas; although the Priest had no salary, while the Archpriest had 300 rubles and the Psalmist – 100 (paragraph 5-6). Church's annual income by 1914 was 800 rubles (paragraph 7; Surguladze – Putkaradze – Megrelishvili 2010, 87).

In the Parish Register there is a reference to a sexton (in Russian *Ponomar*, in Georgian მზათგ / *mnate*, in Greek *Νεωκόρος* (or *κантиλανάφτης*). *Ponomar* was the sacristan rank like the Psalmist, lower than deacon and without the right to wear a surplice (Freeze 1983, 475). The Sexton of the St. Nicholas church, Achilles of Dimitrios Dimitriadis (paragraph 25), was officially hired on May 19, 1914. One of his responsibilities was to deal with Church's incomes and to keep its official stamp (paragraph 23; Surguladze – Putkaradze – Megrelishvili 2010, 88). Psalmists' and Sextons' list is provided by Ioannis Kalphoglou (Kalphoglou 1918, 38).

It is worthy to mention that the first renovation works of the church were conducted in 1894 – 1899. They built a bell tower, the yard and the adjacent territory become the Church property, where were opened the high schools for girls and for boys. According to the data of 1912, the real estate of the church included 5 buildings and the whole property was assessed in 18,320 Russian Rubles (Giorgadze 2017, 109). An all-girl Sunday school was one-year and all-boy school was public with two-classes. The all-boy school was housed in a public building for free. For those two schools the State Treasury gave 720 rubles; additionally, 200 rubles were given by Batum official authorities and 400 by the Church. In 1914 140 girls studied there. The number of boys is not indicated in the Parish Register (paragraph 24).

In 1902 the Polish soldiers donated a bell. The bell has a Latin inscription, which is easily readable (“VOCO VIVOS PLANCO MORTUOS” / “I CALL THE LIVING, MOURN FOR THE DEAD, AD 1902”). The name of the bell-casting factory, where the Polish ordered and made it, was Ludwisarski (Giorgadze 2017, 110).

In the church yard there are several graves, belonging to both laity as well as to clergy; Greeks and non-Greeks. Among them should be distinguished the name of Ilias Ephremidis. Perhaps it is

---

Kalphoglou does not specify the years of his being the psalmist, but as he mentions him at the end, he is that person, who should be considered as the psalmist of that time.

not accidental that his name till today is so respected by the local Greeks (Giorgadze 2017, 155). There is buried also Doctor Timoleon Triantafyllidis (1858 – 1908), whose merit and role in terms of improving medical services in Batum, as well as in supporting Greek schools, is immeasurable. Among the clergy buried in the churchyard, we should mention Archimandrite Simon (1907 – 1990) (Giorgadze 2017, 110).

The above mentioned Archpriest Constantinos Tsantekov / Tsandekov (Κωνσταντίνος Τσαντέκωφ) held this position from 1896 till 1918 (see the details below). It is confirmed also by the Batum Reference Book for 1902. Nikolaos Konstantinidis is mentioned as the second priest; chanter-priest Matthaios Manos<sup>11</sup>, sexton – Achilles Dimitriadis<sup>12</sup> (Всеобщий Адресъ города Батума на 1902 годъ, 79).

In the 1930s (the Soviet period), the Greek church was closed like thousands of other churches in Georgia, though it was reopened in 1948. It is connected with the relations of Kalistrate Tsintsadze (the Patriarch of Georgia in 1932 – 1952) with Joseph Stalin. The church started to function again as a result of Patriarch Kalistrate's and Batumian Greek ladies' great efforts. It is functioning till today (Giorgadze 2017, 111).

According to the actual data, the dimensions of the church are as follows: length – 25,20, width – 11,60, height – 8,70, total area (the yard included) – 450 sq. m. By the data we have, it is difficult to determine its precise initial dimensions (Giorgadze 2017, 108).

## The Church's involvement in different activities

The most eminent figure among the Archpriests was Constantinos Tsantekov. He served at the church the longest time of all (from 1896 till at least 1918<sup>13</sup>). Nobody can be compared with him in the multitude, area and diversity of his activities, he was either practically guiding or was actively observing. Also interesting is the fact that he was not native of Batum. He was born in the well-known village Alaverdi (Eastern Georgia) in 1868 in a priest's family. His parents were from the famous village of Santa in Pontus. He had acquired religious education in Tbilisi Seminary, after graduating from which in 1888 he was consecrated a Deacon in his native village of Alaverdi, in St. George Cathedral (dated to the 11th century; one of the best Georgian medieval architectural monuments). Soon after that he was ordained as a Priest. He stayed in Alaverdi till 1894. In 1894 – 1896 he was an Archpriest of Vladikavkaz St. Constantine and Helen Cathedral. In 1896 he was transferred to Batum, where he stayed for more than 22 years as the Archpriest. He engaged Greeks' hearts greatly. I. Kalphoglou highly appreciates his merit: "tirelessly labouring for national and the diaspora needs, who actively participates in the work of all councils and all national causes" (Kalphoglou 1918, 34-5). Together with educational activity, he coordinated publication of Greek books in Batum. It was Father Constantinos and a special committee (members: Michael Michailidis (Μιχαήλ Μιχαηλίδης), Panagiotis Kalaidioglou (Παναγιώτης Β. Καλαϊδιόγλου), Joakim Laginopoulos (Ιωακείμ Λαγηνόπουλος), who approved for publication Kalphoglou's

<sup>11</sup> Three Greek priests of Batum's church are mentioned in the list provided by Artemis Xanthopoulou-Kyriakou (Xanthopoulou-Kyriakou 1993, 167).

<sup>12</sup> It is worth mentioning that Achilles Dimitridis, a very active person in Batum's political life, was the father of the well-known music conductor Odysseas Dimitridis (1908 – 2005), who was born in Batum (Giorgadze 2012, 130).

<sup>13</sup> The book of Ioannis Kalphoglou, which is used as the main source here, was published in Batum in 1918. After this there has not been published any monographic work, containing such details about the Greeks of Batum and of Georgia in general. That's why it is impossible to date the events which happened after 1918.



book “Greeks in the Caucasus” («Οἱ Ἕλληνες ἐν Καυκάσῳ»), which was published in Athens in 1908 (Kalphoglou 1918, 3).

Support of Achilles Dimitriadis, a famous Batumian, who has been already mentioned several times, for the Greek church of Batum, should be noted as well. After Ilias Ephremidis, he was the most important person whose contribution to the development and support of the church was immeasurable. Regardless the fact that he was the father of the most famous Greek, born and grown up in Georgia in the 1890s – 1910s, he was the most eminent person in the Batum’s Greek community. He was a church Commissary for the longest time (1897 – 1908). In general, the commissaries were elected for three years only. The fact that he was elected three times, was an unprecedented exception, which the church had admitted only in his case (Kalphoglou 1918, 37). After the 9-year service on this position he was re-elected in 1914 – 1917.<sup>14</sup> Achilles was the only Greek who was elected in Batum City Council for more than 4 times. He was also an editor of the newspaper “Argonautis” (published from 1913 to 1918<sup>15</sup>). A. Dimitriadis was involved in educational affairs of the Greek community as well. He is mentioned among 4 members of the special Committee which gave permission to publish Greek books in Batum (Kalphoglou 1918, 2). Achilles was a member of the Ecclesiastical Committee in 1897 – 1899, 1899 – 1903 and in 1903 – 1905 (Kalphoglou 1918, 26-27). There was also the Society for Supporting the Poor of Batum (Εὐ Βατούμ Φιλότητος Ἀδελφότης). In 1907 Achilles Dimitriadis was one of its supervisors together with Ioannis Kalphoglou (Kalphoglou 1918, 52).

For this article Achilles Dimitriadis has been chosen from a great group of the supporters of the Batum’s Greek church in order to show how the church was related with all activities of the Greek community, and in turn, how important was moral and practical support of the church for the most successful Greeks of the city by active participation in its administrative governance and support of all its initiatives.

From the facts provided above it is obvious that together with their religious identity, the Greeks brought educational culture, which was very characteristic to the Greeks settled in other parts of the Russian Empire as well (Parastatov 2019, 32). The Batum case shows clearly that church and school were the most important aspects of Greek diaspora’s activities in Georgia. It is also worth mentioning that among different waves of the Greeks settled in Georgia in different periods and regions, the Greeks of Batum and the wider area of Adjara kept most of all the Greek language and traditions. They were also most educated and on a very high level culturally (Garakanidze 1990, 67).

## Conclusion

From the documentary materials presented in the article it is unambiguously evident that Batum’s St. Nicholas church was curated and completely administrated by the local Greek community. They also decided who would be the priest and elected them either from the local contingent or invited from the Pontus region. Exactly this is another important aspect with regard to the Batum Greek church; it had close relation with the Pontus region ecclesiastic Dioceses with the centre in Trabzon which coordinated, especially in ecclesiastic issues, the Batumian Greeks. Nothing is surprising in this till 1878, i. e. before Batum became a part of the Russian Empire,

<sup>14</sup> Dimitris Dimitriadis, father of Achilles Dimitriadis, was also actively involved in the affair of opening of the church. He is mentioned as one of the members of 7-person National Committee (Kalphoglou 1918, 24).

<sup>15</sup> For the details about this and other Greek newspapers, published in Batum, see Agtzidis 2001, 75. Newspapers and book publishing, as well as educational activities of the Batumian Greeks deserve special research and we plan it in the nearest future.

but it is undoubtedly impressive, when the Greeks of these two regions became the inhabitants of two religiously, and not only religiously, different - Russian and Ottoman Empires' – territories. This enormous change did not affect spiritual unity of Batum and Pontus in any way. It should be also noted that even during the Ottoman years in Batum, the Greeks had really no problem with religious self-affirmation (except of small incidents). Through the mediation of Trabzon Metropolitan, the locals easily settled all formalities. The relations of Batum's Greeks with the local Georgians were also impressive, given that the Georgian population by this time was Muslim. The local Georgian governor supported the construction of the Greek Orthodox church morally as well as practically.

It is obvious that the Batum's Greek church belonged to the local Diocese of Guria (Western Georgia) from the administrative point of view. In the materials we have examined, there has been found no confirmation of the fact that the Guria Episcopate had ever interfered in internal affairs of the church. It approved the priests, chosen and presented by the Greek community, even when they were invited from the Pontus region (i. e. from the Ottoman Empire). In the ecclesiastic affairs the Greek community had maximum autonomy, which was possible under the conditions provided by the administrative governing of the church. This unequivocally indicates that there was tolerant environment for the Greeks in this period in Georgia. In the given case this is clearly seen by means of an example of the ecclesiastic issues.<sup>16</sup>

In the Greek church administrative governing, as well as in all activities guided by it, the most successful and the most educated local Greeks were involved. It is evident that the church was exactly the space which helped the Greeks of the diaspora to keep such an important marker of the identity, as is the language. This was revealed in the combined initiative of opening of the schools and book publishing. At the end of the 19th and beginning of the 20th century (i. e. before the sovietization of Georgia), it is the church, which unified the Greeks living in non-Greek environment and strengthened their perception of their own national identity and desire of keeping it. All of this happened harmoniously and no case of opposition against the local religious circles or structures has been found so far in the available documents. The church was the factor, which, during the period under consideration, spiritually unified the Batum and Pontus region population even within the framework of two different empires.

## REFERENCES

- Agtzidis, Vlasis. 2001.* Παρευξείνιος Διασπορά, Οι ελληνικές εγκαταστάσεις στις βορειοανατολικές περιοχές του Ευξείνου Πόντου [Black Sea Diaspora; Hellenic settlements on the North-Eastern shores of the Black Sea]. Thessaloniki.
- Akhvlediani, Khariton. 1944.* Ենդհանրական պատմություն (16-19 სუკუნეები) [Essays from History of Adjara (16th-19th centuries)]. Batumi.
- Angelidis, Sokrates. 2003.* Ο Ελληνισμός της Τιφλίδας [Hellenism of Tiflis]. Thessaloniki.
- Bespalova, Anna – Gubarev, Ivan. 2018.* Greeks' Ethno-Cultural Impact to the Development of the South of Russia Region: Historical Retrospective and Modern Diaspora State, *Caucasian Science Bridge* (Southern Federal University, Russia), 1 (2), 38-46.
- Chatziioannou, Maria Christina. 2005.* Greek Merchant Networks in the Age of Empires (1770 – 1870). In *Baghdiantz McCabe, Ina – Harlaftis, Gelina – Pepelasis Minoglou, Ioanna* (eds.).

<sup>16</sup> We plan to publish an article about participation of the Greeks in Batum's political and economic life. From the materials presented there, this tolerant environment is obviously seen also in these fields of the public life.

- Diaspora Entrepreneurial Networks: Four Centuries of History. Oxford and New York, 371-382.
- Chichinadze, Nino.* 2011. პოსტბიზანტიური მხატვრული ტრადიცია და პონტოელ ბერძენთა მე-19 საუკუნის საეკლესიო ხელოვნება [Post-Byzantine Painting Traditions in 19th Century Church Art of Pontic Greeks]. In Makharadze, Neli – Sulava, Nestan (eds.). ბიზანტინოლოგია საქართველოში 3 (კონფერენციის მასალები) [Byzantine Studies in Georgia 3 (Proceedings of the Conference)]. Tbilisi, 750-756.
- Derzhavin, N. C.* 1906. Историко-географический очерк Батумского края [Historical-Geographical Essay about Batumi's district]. In Батум и его окрестности [Batumi and its Vicinities]. A volume dedicated to the 25th anniversary of Batumi's Integration with the Russian Empire. Batumi, 1-33.
- Freeze, Gregory L.* 1983. The Parish Clergy in Nineteenth-Century Russia. Princeton.
- Frenkel, A.* 1879. Очерки Чурук-Су и Батума [Essays on Churuk-Su and Batumi]. Tbilisi.
- Garakanidze, Irine.* 1990. საქართველოში ბერძენთა გადმოსახლების ისტორია (მე-18 – 20 სს.) [History of Greeks' Relocation to Georgia (18th – 20th centuries)]. In Gordeziani, Rismag (ed). ბერძენები საქართველოში [Greeks in Georgia]. Tbilisi, 28-70.
- Giorgadze, M. – Mgeladze, N. – Tunadze, T. – Dzeladze, N. – Loria, M.* 2017. პონტოელ ბერძენთა მეურნეობა, მატერიალური კულტურა და საზოგადოებრივი ყოფა [Pontic Greeks' Economy, Material Culture and Social Life]. In პონტოელი ბერძენები აჭარაში: წარსული და თანამედროვეობა [Pontic Greeks in Adjara: Past and Modern Times]. Batumi. 65-193.
- Giorgadze, Marine.* 2012. პონტოელი ბერძენების დასახლების ისტორია ბათუმში [History of Greeks Settlement in Batumi]. In ბათუმი – წარსული და თანამედროვეობა 2 [Batumi – Past and Modern Times 2]. Proceedings of a Scientific Conference, Batumi 30-31 October, 2010. Batumi, 124-133.
- Giorgadze, Marine.* 2017. Batumi Pontic Greeks in Ajara-Photo Histories. In: Proceeding of the 8th International Scientific Conference in Semiotics. Semiotics Scientific Journal, 17. Tbilisi, 40-49.
- Gogolishvili, Otar.* 2009. სამხრეთ-დასავლეთ საქართველო უცხოელ მოგზაურთა ჩანაწერებში [South-Western Georgia in Writings of Foreign Travelers]. Tbilisi.
- Kaliphoglou, Ioannis.* 1908. Οι Έλληνες εν Καυκάσω (Ιστορικόν Δοκίμιον) [Greeks of the Caucasus (Historical Essay)]. Athens.
- Kaliphoglou, Ioannis.* 1918. Ιστορία της εν Βατούμ ελληνικής κοινότητας [History of Greek Community in Batumi]. Batumi.
- Kharatsides, Eleftherios.* 2006. Υπερκαυκασία [Transcaucasia]. Ed. Chasiotis, Ioannis K. – Katsiardi-Hering, Olga – Abatzi, Evrydiki. Οι Έλληνες στη Διασπορά 15ος – 21ος αι. [Greeks of Diaspora 15th – 21th centuries]. Athens (Hellenic Parliament), 203-209.
- Panagiotidou, Theologou.* 1919. Ο εν Ρωσσία Ελληνισμός [Hellenism in Russia]. Athens.
- Parastatov, Stavris.* 2019. Cultural Exchange in the Black Sea Region: Greek Migration to the Russian Empire in the 19th century. In Michailidis, Iakovos D. – Antoniou, Giorgos (eds). Institution Building and Research under Foreign Domination. Europe and the Black Sea Region (early 19th – early 20th centuries). Thessaloniki, 26-34.
- Surguladze, Kakhaber – Potkaradze, Tamaz – Megrelishvili, Merab.* 2010. რელიგიური დაწესებულებები აჭარაში (დოკუმენტების კრებული) [Religious Institutions of Adjara (Collections of Documents)]. Batumi.
- Tilikidou, Gr. P.* 1921. Οι Καυκάσιοι Έλληνες [Caucasian Greeks]. Athens.
- Tchkoidze, Eka.* 2020. Oil and Soil: the role of Batumi's economic development in shaping of geopolitical significance of the Caucasus. Ed. Harlaftis, Gelina – Konstantinova, Viktoria – Lyman, Igor – Sydorenko, Anna – and Tchkoidze, Eka. Between Grain and Oil from the Azov

to the Caucasus: The port-cities of the eastern coast of the Black Sea, late 18th – early 20th centuries. Rethymnon, Crete.

*Weidenbaum, G. E.* 1901. Кавказские Этюды [Caucasian Essays]. Tiflis.

*Xanthopoulou-Kyriakou, Artemis.* 1993. Μεταναστεύσεις των Ελλήνων στον Καύκασο κατά τον 19ο αιώνα [Greek Emigrations to the Caucasus]. In Δελτίο Κέντρου Μικρασιατικών Σπουδών [Bulletin of Asia Minor Studies] 10, 91-172.

### **Books and Volumes without Authors:**

*Акты.* 1904. Акты собранные Кавказской Археογραφической комиссией [Documents Collected by the Caucasian Archaeographic Committee]. 12 Volumes. Tiflis.

“ზათუმის მოსახლეობის ზრდა ეროვნული შემადგენლობის მიხედვით” [“Growth of Batumi Population according to the Ethnic Composition”] 2011. In *Archeion* (Journal of the Sub-department of Ajara Autonomous Republic Government – Archives Administration) 2, 114-115.

Всеобщий Адресъ города Батума на 1902 годъ [Reference book for the year 1902]. 1902. Batum.

Assoc. prof. Eka Tchkoidze (MA& PhD)

Ilia State University

School of Arts and Sciences

3/5, Kakutsa Cholokashvili Ave.

0162 Tbilisi

Georgia

eka\_tchkoidze@iliauni.edu.ge

# SV. FRANTIŠEK A HLEDÁNÍ „NOVÉHO“ KŘEŠŤANSTVÍ V RUSKÉ FILOZOFII PRVNÍ POLOVINY 20. STOLETÍ (D. MEREŽKOVSKIJ A N. BERĐAJEV)

St. Francis of Assisi and the Search for a “New” Christianity in the Russian  
Philosophy of the First Half of the 20th Century  
(D. Merezhkovsky and N. Berdyaev)

Igor Evlampiev – Jelena Petrucijová – Jaromír Feber

DOI: 10.17846/CL.2022.15.1.109-121

**Abstract:** EVLAMPIEV, Igor – PETRUCIJOVÁ, Jelena – FEBER, Jaromír. *St. Francis of Assisi and the Search for a “New” Christianity in the Russian Philosophy of the First Half of the 20th Century (D. Merezhkovsky and N. Berdyaev)*. The authors analyse the understanding of St. Francis of Assisi by D. Merezhkovsky and N. Berdyaev, the prominent representatives of the “new religious consciousness”. The analysis is contextualized by the overview of the conception of Francis’ importance in Russian theological and philosophical literature at the turn of the 20th century. In the Orthodox literature was the evaluation of St. Francis directly derived from the evaluation of Catholicism. The concept of Francis as the “embodiment” of the ideal of the Catholic sacrament prevailed. Merezhkovsky and Berdyaev did not consider the differences between Orthodoxy and Catholicism to be essential. In their view, Francis was to rise above historical Christianity and marked the tendency to transform both churches (Catholic and Orthodox) into a new final state. According to Russian thinkers, the Church must go this way in the name of overcoming the religious crisis that all humanity is experiencing.

**Keywords:** *St. Francis of Assisi, Merezhkovsky, Berdyaev, movement of the ‘new religious consciousness’, transformation of Christianity*

## 1. Úvod

Náboženská povaha ruské filozofie byla spojena s jejím zaměřením na ruské pravoslaví. Nicméně vztah mezi ruskou filozofií a pravoslavím nebyl jednoduchý a jednoznačný. Z jedné strany převážná většina ruských náboženských myslitelů předpokládala, že právě pravoslavná církev v nejvyšší míře odpovídá ideálům křesťanství a je tou pravou ve sporu konfesí. Z druhé strany měli zpravidla kritický vztah k dobové pravoslavné církvi a kladli si nárok na vyjádření pravé podstaty pravoslaví, která se v dobové církvi neodhalila v plné míře. Řada z nich volala po novém „proměněném“ křesťanství. Právě proto byl pro téměř všechny ruské filozofy charakteristický zájem o dějiny křesťanství. Obzvláště se zajímali o otázku rozštěpení církve, intenzivně promýšleli ideové spory, které byly vedeny v různých epochách ve vztahu ke klíčovým otázkám křesťanského světónázoru. Unikátní význam měl obraz a dílo sv. Františka z Assisi. Existuje sice bohatá literatura analyzující obraz sv. Františka v ruské bohoslovecké a filozofické literatuře, ale jeho význam pro formování



představ o ‚novém‘ křesťanství v ruské filozofii ‚nového náboženského vědomí‘ počátku 20. st. se prozatím nestal předmětem speciální analýzy. V tom vidíme úkol nabízené studie.

## 2. Sv. František v ruské bohoslovecké a filozofické literatuře 19. – 20. století

V ruské literatuře se téma sv. František objevuje již na konci 19. století (Svěšnikova 1896). Zpravidla v kontextu srovnávání nebo zdůraznění protikladnosti katolicismu a pravoslaví. Obraz sv. Františka se stal objektem vyhocené polemiky: pro některé byl sv. František symbolem jednoty obou konfesí v pohledu na ideál svátosti; pro jiné vyhoceným symbolem odlišnosti dvou forem křesťanské víry. Obzvlášť vyhraněným byl názor sv. Ignáce (Brjančaninova), zastávající asketicko-konzervativního směru, který kategoricky odmítal uznat katolické svaté, včetně sv. Františka, za rovnocenné pravoslavným svatým. Pro něho je život sv. Františka příkladem lživého mysticismu (Ignatius, sv. 1995).<sup>1</sup>

K nejvýznamnějším publikacím z počátku 20. st. patřila publikace Gerie *František – apoštol bídy a lásky* (1908). Gerie konstatuje, že Františkovo dílo bylo reakcí na krizi katolické církve, která byla zapříčiněna odklonem církve od evangelijního ideálu života. V tomto smyslu obzvlášť zdůrazňuje protikladnost papeže Inocence III. a Františka, která odrážela dvě tendence v katolické církvi: „z jedné strany v císařském třpytu vládce světa, zástupce Krista, udělující císařské koruny, a před ním – chudý učedník Ježíšův, [...] z jedné strany strážce absolutní autority, a před ním kazatel bezpodmínečné pokory!“ (Gerie 1908, 30-31). Historický význam Františka viděl Gerie v ‚převratu monasticismu‘, v nasměrování mnišství do světa, mezi lid a v šíření křesťanských ideálů mezi lidem (Gerie 1908, 334).

V bohoslovecké literatuře se často porovnává sv. František se sv. Serafímem Sarovským. Například v knize Lodyženského *Neviditelný svět. Z říše vyšší mystiky* (Lodyzhensky 1912) autor sice nepopírá historický a náboženský význam sv. Františka, ale poukazuje i na negativní rysy jeho života a mystické zkušenosti, které ho nedovolují považovat za rovnocenného sv. Serafímovi. Dle jeho názoru na rozdíl od Serafima, který přijímá Krista niterně, napodobuje sv. František Krista a jeho utrpení ve větší míře navenek. Zejména Františkovo přesvědčení, že se plně zpodobnil Ježíšovi, je v rozporu s jeho pokorou a obnáší významný podíl pýchy (Lodyzhensky 1912, 120-133). Argumenty Lodyženského jsou využívány i v současném pravoslavném bohosloví při kritice katolického ideálu svátosti. V díle diákonu Alexeje Bekorjukova *Sv. František z Assisi a katolická svatost* dokonce vedou až k celkovému popírání významu mystické zkušenosti a života Františka (Bekoriukov 2001, 40-58). Rozsáhlou analýzu proměn vztahu ke sv. Františkovi v ruské bohoslovecké a filozofické literatuře obsahují práce archimandrita Augustina (Nikitina) (*Sv. František z Assisi v ruské kultuře* 2002, 2015). Analýzu historického a náboženského významu obrazu sv. Františka v kontextu vztahu katolicismu a pravoslaví a porovnání katolického a pravoslavného ideálu svátosti najdeme rovněž v západoevropské literatuře, a to jak z pozic sekulárních, tak i církevních. Z představitelů východní církve můžeme uvést např. Clémenta (2006), a západní církve – kardinála Špidlíka nebo fr. G. Macrise. Špidlík, jeden z největších znalců východní teologie a spirituality, porovnává dílo sv. Františka a Sergia Rodoněžského v kontextu vitalizace duchovnosti, proměny kultur v Kristu (Špidlík 1992, 596-601). Špidlík (1996, 40) poukazuje na odlišný akcent při určování svatosti v západním a východním křesťanství. Západní církev se primárně zaměřuje na mravní stránku života adeptů svatořečení, kdežto východní církev zdůrazňuje ontologické ukotvení svatosti, tj. uctívá ty, ve kterých se projevila síla Ducha Svatého (např. svatost Serafima Sarovského je považována za projev Božího Ducha, a sám

<sup>1</sup> Terézii z Avily a Františka z Assisi nazval sv. Ignác (Brjančaninov) „západními blázný“, které „jejich kacířská církev vydává za svaté“ (Ignatius 2010, 127).

Serafim Sarovský ve známém rozhovoru s Motovilovem považuje pravý křesťanský život za získávání Ducha Svatého, jeho milosti (Gorainoff 2011, 139-162; Špidlík 1983, 45-46). Fr. George Macris porovnává život a dílo sv. Františka a Serafima Sarovského ve vztahu k fenoménu stigmatizace jako znaku svatosti, který nebyl znám svatým ortodoxní církve. Pojetí stigmatismu jako psychosomatického problému, dle jeho názoru, přináší lepší porozumění následnému ortodoxnímu hodnocení „mysticismu“ katolických svatých.

V ruské náboženské filozofii přelomu 19. – 20. st. se obraz sv. Františka objevoval obzvláště v kontextu filozofických úvah o dějinách Ruska a Evropy. Již Vladimír Solovjov ho použil proti extrémnímu odsuzování Západu ze strany slavjanofilů: „[...] občas se říká, že antikřesťanské hnutí na Západě je vyvoláno samotným katolicismem nebo je katolicismus přinejmenším vinen za toto rozkladné hnutí. Ale kdo by se však odvážil tvrdit, že od vnímání světa ze strany Danta Alighieriho leží přímá cesta k názorům Büchnera, že sv. František je vzdáleným předchůdcem Lassalla nebo že duch Heloisy či Jany z Arku spočinul na Louise Michel“ (Soloviev 1989, 314).

Stejný přístup byl vlastní i filozofům, kteří rozvíjeli dědictví Solovjova. „Vnitřně blízký je ruskému citu obraz sv. Františka z Assisi“, psal Vjačeslav Ivanov (1994, 325). Ještě jednoznačněji zní slova Florenského: „Obrazy Františka z Assisi, Serafima Sarovského nebo Ambrose Optinského myslím dostatečně naznačují, co je člověk vyššího druhu, co znamená být ‚ztělesněným Andělem‘“ (1999, 306-307; Rusnák 2018, 168-179). Dokonce i Berďajev přímo tvrdil, že sv. František nabízí unikátní příklad života, který se přibližuje k životu Ježíše Krista. Přičemž objasňoval výjimečnost obrazu sv. Františka s pomocí antinomie, která je podle jeho mínění zakořeněna v křesťanském světonázoru a je spojena s přítomností dvou etických tendencí: mystického odpoutání se od světa ve prospěch lásky k Bohu a láskyplného zaměření se na svět. „Existuje ohromný rozdíl mezi morálkou evangelií a morálkou svatých otců, asketickou morálkou. Jen velmi nemnozí, jako například sv. František z Assisi a sv. Serafim Sarovský, uměli spojit asketickou nezúčastněnost a mystickou meditaci s láskou ke všemu stvoření, ke všem Božím tvorům“ (Berdyjev 1994, 171). Berďajev přitom zvláště zdůrazňoval v obraze sv. Františka rys, který podle jeho mínění podmiňoval určitou převahu katolicismu nad pravoslavím. Jedná se o hluboce personalistický, individuálně-osobnostní charakter katolické svátosti. „Pravoslavný Východ, obzvláště ruský, miluje sv. Františka z Assisi, který má univerzální význam a nejvíce se přibližuje evangelijnímu obrazu Krista. Sv. František zahrnoval rysy západní rytířské lidskosti, které v této podobě nelze najít u sv. Serafima Sarovského, typického představitele východní mystiky s jejím osvětlením a zbožštěním tvorů. Mystika Východu je především mystikou Vzkříšení. Mystika Západu je především mystikou Ukřižování“ (Berdyjev 1994, 441).

Svébytnou interpretaci obrazu sv. Františka najdeme v historických spisech Karsavina (1912, 31): sv. František ztělesnil katolický ideál svatosti, ale v tomto ideálu se odrážely vnitřní rozpory historického křesťanství, a proto byl ideál Františka neslučitelný se skutečným životem. Projevilo se to např. v takovém rysu Františkova obrazu jako „vychutnávání nechutného, sebeponižování, sebeponižování“. Karsavin poukázal na Františkovu blízkost k panteistickému světonázoru (1912, 325). Proto se Františkova ideálu vzdávají již jeho nejbližší následovníci: „naděje Františka na velkou sílu osobního příkladu byla naivní. Řád vedený zručnou rukou těch, kteří uctívali Františka, ale nenásledovali jeho příklad, šel svou vlastní novou cestou“ (Karsavin 2012, 146).

Pro Berďajeva a Merežkovského byl obraz sv. Františka významný zejména pro formování představ o ‚novém‘ křesťanství, které bylo charakteristické rovněž pro další významné představitele ruské náboženské filozofie začátku 20. století, zejména pro V. Rozanova, S. Franka, L. Karsavina aj. Východiska těchto představ lze nalézt ve filozofii V. Solovjova, který poukázal na to, že činnost jak pravoslavné, tak katolické církve neodpovídala plně křesťanské pravdě, a právě proto se jim zcela nepodařilo proměnit v křesťanském duchu život národů na Západě a Východě. „Vliv křesťanství na život států a národů není dostatečný ani na Východě, stejně jako ani na Západě; ani tam, ani

zde nebyla životní úloha křesťanství úspěšně splněna“ (Soloviev 1989, 315). Když Solovjov analyzoval příčinu „společného neúspěchu“ historického křesťanství, vyčlenil tři jeho hlavní nedostatky: „mimořádný dogmatismus“, „jednostranný individualismus“ a „žlivý spiritualismus“ (Soloviev 1990, 348). První z nich spočívá ve formalismu náboženského života: vyznávání dogmat a formální plnění obřadů bylo uznáno dostatečnou podmínkou spasení, ve skutečnosti však měla být dogmata ne mrtvými a nepochopitelnými formulacemi, ale základem a podstatou života. „Jednostranný individualismus“ tradičního křesťanství spatřoval Solovjov v převládajícím chápání spasení jako čistě individuální záležitosti a individuálního cíle člověka. Přitom se ale jedná o naši společnou věc, kde jeden nemůže nic udělat bez pomoci druhého a bez přijetí společného cíle. A nakonec „žlivý spiritualismus“ je příkrým rozštěpením těla a ducha a odsouzením těla jako čistě hříšného a antiduchovního počátku, který si nezaslouží spasení. Solovjov naopak tvrdil, že skutečným světovým posláním člověka je osvěcení a duchovní povznesení těla, překonání jeho hříšnosti a nedokonalosti. Právě tento cíl se měl stát jádrem „nového“ křesťanství. Zrození takového nového křesťanství Solovjov chápal jako dostatečně radikální proces, který v prvé řadě zahrnuje obrození křesťanské jednoty, sjednocení všech křesťanských konfesí.<sup>2</sup>

Tyto Solovjovovy ideje se staly zásadním stimulem práce Nábožensko-filozofických shromáždění (Petrohrad, 1901 – 1903). Na shromážděních, jejichž ideovým vůdcem byl Merežkovskij, se prosazovala myšlenka nutnosti obrození ruské pravoslavné církve a všeho ruského pravoslaví, které se mělo stát základem duchovního rozvoje Ruska. Do popředí se dostala Solovjovova myšlenka o nutnosti proměny křesťanství jako celku, ve kterém se mají spojit všechny konfese. Pod vlivem Berďajeva získalo toto hnutí název „nové náboženské vědomí“. Sám Berďajev nazýval toto hnutí také „neokřesťanstvím“ (Berdyajev 1907). Berďajev kladl důraz na personalistickou revoluci,<sup>3</sup> tj. revoluci ducha, která znamená „průlom do jiného světa, do duchovního světa... V porovnání s touto revolucí jsou všechny revoluce, které se odehrály ve světě, bezvýznamné“ (Berdyajev 1991, 298-299). Začátkem dvacátého století bylo hnutí „nového náboženského vědomí“ pojato jeho zastánci, především Merežkovským a Ivanovem, jako duchovní (a nejen sociální) revoluce, ale po zkušenosti národní vzpoury v letech 1917 – 1918 začalo hnutí tíhnout k pacifismu (Bonetskaya 2017). Lippman (2020), který se věnuje hnutí „nového náboženského vědomí“ v nově vydané publikaci *Oxford Handbook of Russian Religious Thought*, zastává názor, že si lze také bohohledačství a bohostrůjcovství (bogoiskatel'stvo, bogostroitel'stvo) jako součástí

<sup>2</sup> Pro srovnání připomínáme ideu Jana Pavla II., který vyzýval k vzájemnému obohacení obou křesťanských církví: „[...] dívám se s velikou nadějí na východní církve a vyjadřuji přání, aby se plně obnovila ona výměna darů, která obohatila církve v prvním tisíciletí. Vzpomínka na doby, kdy církve dýchala „oběma plícemi“, necht' povzbudí východní i západní křesťany, aby v jednotě víry a s respektováním oprávněných rozdílů společně kráčeli a vzájemně si pomáhali jako údy jediného Kristova těla“ (Jan Pavel II. 2001, 48).

Apel k sjednocení konfesí formuloval i D. Merežkovskij ve svém dopisu papeži Piovovi XI.: „Svatý Otče! V tento okamžik, osudový nejen pro křesťany Východu, ale i pro celé křesťanské lidstvo, obracíme se na Vás s vírou, nadějí a láskou. Znovusjednocení církvi bylo od pradávna modlitbou a povzdechem nejproročtějšího ruského lidu, který předvídal katastrofu, která nás již postihla a ohrožuje celý svět. Ekumenická církev – „Buď jeden pastýř a jedno stádo“ – naše naděje, naše víra, naše láska“ (Merežkovskij 1922, 10. května, 2).

<sup>3</sup> Rozpracování konceptu personalistické revoluce je u Berďajeva těsně spojeno s rozpracováním pojetí osobnosti. Berďajev píše, že „[...] osobnost je elementem revolučním v nejhlubším slova smyslu“ a také „osobnost se nemůže naplno stát občanem světa ani státu, osobnost je občanem království Božího. (Berďajev 1997, 33). Dle Berďajeva je osobnost spojená s jedinečností, celistvostí, subjektivitou, „ve které se skrývá tajemství existence“ (Berďajev 1997, 21). Podrobnější analýzu Berďajevova pojetí osobnosti najdeme např. u Petkaniče (2018), Grečeho (2017) nebo v monografii Pružince (2018), ale toto téma není předmětem naší studie.

‚nového náboženského vědomí‘ představit jako tvůrčí pokusy spojit náboženství a modernu, které obývaly spektrum mezi póly etablovaného náboženství a ateistického materialismu.

### 3. Obraz sv. Františka a hledání ‚nového křesťanství‘

Vývoj svébytné ruské náboženské filozofie byl spojen s kritickým promyšlením dějin a idejí pravoslavné církve a jejich úlohy v historii Ruska. Kritika byla namířena především na konkrétní součásti církevního života, na vlastní církevní uspořádání, na přílišnou závislost církve a její hierarchie na státní moci, na degradaci církevního vzdělávání atd. To vše jsou však jen dílčí problémy, důležitější bylo rozhodnout, jestli si církev uchovala třeba jen potenciálně tu funkci, kterou měla v předcházejících epochách, tj. být duchovní baštou společnosti a kultury. Tato otázka byla se vši naléhavostí nastolena právě na Nábožensko-filozofických shromážděních. Když později otec Georgij Florovskij sumarizoval ve své knize *Cesty ruské teologie* (2015) události první třetiny 20. století, negativně sice hodnotil jak petrohradská shromáždění, tak zmíněné hnutí, nicméně i on musel připustit, že se pravoslavná církev koncem 19. století dostala do krize a bylo nutné podniknout kroky k její obnově.

Určitá skepse ve vztahu k možnosti pravoslavní stát se opětovně duchovním základem kultury byla spojena se zjevným rozparem mezi neuvěřitelnou dynamikou historie a kultury přelomu 19. – 20. století a zjevným konzervatismem, ‚strnulostí‘ pravoslavného učení. A právě v této souvislosti vzniká otázka, jestli by se toto učení nemělo rovněž změnit, jestli by nemělo připustit možnost novátorství, aby se dostalo do souladu s rychle se měnící společností a kulturou. K této myšlence ponouká i druhý argument, kterým je příklad rozvoje dogmatického učení katolické církve. Nelze popřít, že po hluboké krizi, kterou katolická církev prodělala a která vedla ke vzniku protestantismu, se katolická církev opět stala vlivnou společenskou silou. Nehledě na celkově negativní vztah ke katolicismu ze strany pravoslavných bohoslovců a převážně většiny ruských náboženských filozofů nemohla tato historická zkušenost neupoutat zaslouženou pozornost.

Volání po obnově pravoslavní spojené u Merežkovského s ideou ‚nového náboženského vědomí‘ vyjadřovalo přirozenou tendenci ve vývoji samotného křesťanství.<sup>4</sup> V této souvislosti vypracoval Merežkovskij schéma historického vývoje objasňující smysl náboženské ‚revoluce‘, o kterou on a jeho stoupenci usilovali, a využil ideje Jáchyma z Fiore.<sup>5</sup> Ve vývoji křesťanství vyčlenil tři etapy, které jsou spojeny se ‚Třemi zákony‘, které postupně získává lidstvo (Merezhkovskij 2004, 14). Celý svůj život hájil Merežkovskij myšlenku Třetího Zákona a tím aktualizoval myšlení Jáchyma z Fiore: „Starý Zákon je zjevení Jednoho v Jednom; Nový – Dvou v Jednom. Třetí stupeň – zjevení Třetí

<sup>4</sup> Terapiano, jeden z autorů publikace D.S. Merezhkovskij: pro et contra (2001), si položil otázku, zda Merežkovskij věřil v Boha. Nakonec dospěl k odpovědi: „Myslím si, že v Boha věřil vždy. Proto, nehledě na pověst jakou měl ještě v Rusku, Merežkovskij nehledal Boha, protože [...] hledat Boha předpokládá ještě Ho nemít, nevěřit v Něho. Ale věříc v Boha Merežkovskij bolestně a intenzivně hledal Krista, kterému chtěl porozumět a poznat Ho, namísto toho, aby Ho pocítil jako Saul na cestě do Damašku – na chvíli zapomenout na rozum a odevzdat se citu“ (Terapiano 2001, 439).

<sup>5</sup> Dle Jáchyma z Fiore v budoucím království Svátého Ducha nebo Třetího Zákona církev Petra bude vystřídána církví Janovou a dojde k vítězství svobody chápané jako nastolení Boží pravdy na zemi a Janova království Svátého Ducha. Jáchym, na základě interpretace rozsáhlého citátu z Evangelia od Jana (J 21: 20-23), rozšířil trinitární učení na dějiny, vymezil tři období dle hypostází sv. Trojice: starozákonní období Boha Otce je vystřídáno obdobím Boha Syna (zastoupeného církví apoštola Petra) a bude nevyhnutelně vystřídáno obdobím Svátého Ducha a církví apoštola Jana (Reeves – Warwick 1987). S odkazem na Jáchyma z Fiore rozvíjí Merežkovskij ideu protikladnosti „pozemské“ církve sv. Petra a Janovy církve Svátého Ducha nejen v díle L. Tolstoj a Dostojevský, ale i v esejistických románech Dante a František z Assisi, viz kapitola Věčné Evangelium ve Františkovi z Assisi (Merezhkovskij 1997, 129-161).

hypostaze bude konečnou syntézou teze a antiteze, objektu a subjektu, těla a ducha, posledním spojením Prvního království Otcova a Druhého Synova – v třetím království Ducha Svatého, svatého těla. Třetí zákon bude zjevením Třech v Jednom“ (Merezhkovsky 2004, 167). Hledání Třetího Zákona znamenalo pro Merežkovského hledání duchovního prostoru, ve kterém se utvrdí svoboda (Kantor 2019, 129-130). Starý zákon zjevuje Boha ve světě a poskytuje světu osvětlení, ale přitom snižuje význam člověka. Nový zákon zjevuje jednotu Boha a člověka, zjevuje Boží počátek v člověku, ale zároveň zavrhuje tělo a svět. V tom spočívá jednostrannost dvou prvních etap náboženského vývoje lidstva. Až následně třetí etapa překoná dualismus těla a ducha, světa a člověka a poskytne jejich syntézu. Právě zde by se ve vší hloubce mělo zjevit tajemství Nejsvětější Trojice: ve třetí osobě Boha, Duchu Svatém, se uskuteční zmíněná syntéza a bude dosažena plnost náboženského postžení světa a člověka. Proto náboženství Třetího zákona, které je posledním stádiem křesťanského vývoje, nazývali zastánci „nového náboženského vědomí“ náboženstvím Trojice (Matich 1994, 164). Podle Merežkovského se blíží období, které prorokuje Jáchym a které bude začátkem tisíciletého království Svátých na zemi, Třetím královstvím Ducha, nezpochybnitelnou pravdou spojující čas a věčnost, Historii a Mysterii (Merezhkovsky 1997, 129-161).

Tato koncepce našla své tvůrčí pokračování v dílech Berďajeva. Na rozdíl od Merežkovského, který zastával názor, že nová epocha ve vývoji křesťanství nastoupí ve 20. století, Berďajev rozvíjel složitou historickou koncepci, v souladu se kterou již dávno, přinejmenším od dob renesance, je v křesťanství přítomna hluboká tendence k proměně, k přechodu k vyšší formě. Právě v tomto kontextu získal v jeho tvorbě mimořádný význam obraz sv. Františka jako člověka, který vyznačil první mezník na cestě k novému proměněnému křesťanství. „Že nakonec musí nastoupit epocha Svatého Ducha a že to bude epocha lásky a svobody, to se předvíдалo, touha po ní byla vždy součástí křesťanství. Jáchym z Fiore učil o třech obdobích zjevení a očekával období Ducha Svatého. Ve 13. st. františkáni hlásali o třech obdobích – Otce, Syna a Ducha svatého, a období Ducha se otevírá u sv. Františka“ (Berďajev 1989, 182).<sup>6</sup>

Berďajev tvrdil, že mystika Jáchyma z Fiore a sv. Františka byla zdrojem italské renesance a stala se vrcholem celé historie křesťanství. V učení Jáchyma a v životě Františka se plně projevilo to, co se jen tušilo v předcházejících epochách a co bylo v následujících zapomenuto, že skutečným smyslem křesťanství je láska a tvůrčí duchovní zdokonalování člověka pojaté jako sebe-zdokonalování. „Křesťanství se ještě zcela neotevřelo jako náboženství lásky. Křesťanství bylo náboženstvím spásy a opatrovnictví nad vylekanými dětmi. Křesťanské lidstvo neuskutečňovalo ve své historii lásku, požehnaný život v Duchu, žilo pod zákonem přírodního světa a velcí buditelé učili zatvrdit srdce své, aby zvítězili nad hříšnými vášněmi. Apoštol Jan učil mystické lásce, a sv. František uskutečňoval lásku ve svém životě. Avšak to jsou jen vzácné mystické květy. Demokratické, všelidové a celosvětově historické křesťanské náboženství bylo náboženstvím poslušnosti, bylo nesením břemene důsledků hříchu“ (Berďajev 1989, 530-531). Vyhlášením brzký nástup království Ducha,

<sup>6</sup> Nadčasový význam úvah Berďajeva a Merežkovského potvrzují i moderní výzkumy, které uvádíme pro porovnání: „Pro Jáchyma z Fiore mělo pojetí dějin mimořádný význam. I když konečným cílem křesťanů byla věčnost za hranicemi dějin, Pánův plán pro lidstvo by vyvrcholil v historickém Sabatu, který by se vyvinul z minulosti i současnosti. Místo vzoru rostoucího zla, kosmické katastrofy a nových začátků viděl Jáchym historii jako rozvíjení prostředků očištění katastrof v procesu přechodu z jedné etapy k etapě lepší. V pojetí třetího statusu, věku Ducha Svatého, Jáchym vyjádřil inovativní vývoj své doby, její důraz na historii mající svůj vlastní význam a touhu reformovat a očistit Církev v průběhu dějin“ (Randorf 1992, 78).

Některými ruskými mysliteli bylo Jáchymovo pojetí dějin a věku Ducha Svatého interpretováno v duchu středověkého komunismu, který byl porovnáván se současným. Merežkovskij se vůči tomu razantně bránil. „Poplést dva ‚komunismy‘ – náš a 13. století – je jako poplést nevinnou dívku s nevěstkou, dětinský úsměv sv. Františka s ochablým úšklebkem Lenina, ranní hvězdy se slabě zářící hnílobou“ (Merezhkovsky 2000, 175).



nové křesťanské epochy, Berďajev navrhol obrátit se k historii, ke zmíněnému vrcholu křesťanství, který by se měl nyní stát vzorem pro přeměnu celého způsobu života.

Berďajev a Merežkovskij se rozcházel v chápání způsobů přechodu k nové historické epoše. Merežkovskij se domníval, že přechod se bude v mnohém podobat politické revoluci, kdy hlavní úlohu sehrávají aktivní tribuni a vůdci, tj. lidé praktických činů a ne myslitelé a tvůrci. Berďajev po krátkém zaujetí revolučními idejemi nakonec došel k přesvědčení, že revoluce a převraty jsou škodlivé v jakékoli podobě a nevedou k ničemu pozitivnímu ani ve sféře společenského života, ani v duchovní sféře, pro kterou jsou přímo zhoubné.<sup>7</sup> Nová epocha a nová kultura musí nenápadně vyrůst z úsilí množství buditelů uskutečňujících ve svém životě ty vzory tvorby a duchovnosti, které přinesli velcí křesťanští svatí podobní sv. Františkovi. Nicméně v emigraci Merežkovskij změnil svou pozici a znovu se sblížil s Berďajevem v chápání cest obrody lidstva. O tom svědčí jeho kniha *Osoby svatých od Ježíše k nám* (1936 – 1938), ve které je jedna z částí věnována sv. Františkovi (Merezhkovsky 1999).

#### 4. Sv. František jako ztělesnění křesťanského ideálu v pozdní tvorbě Merežkovského

Když Merežkovskij hodnotil 12. století jako epochu ostré krize katolické církve, neubráníl se termínu ‚revoluce‘. Znaky této revoluce vidí ve zrodu množství heretických hnutí (kataři, valdenští, moravští bratři atd.), která vystupovala proti zesvětštění církve a usilovala o život, podle vzoru Apoštolské obce (Merezhkovsky 1999, 136). Hlubokou podstatu probíhající ‚celosvětové sociální revoluce‘ (Merezhkovsky 1999, 136) vyjádřil Jáchym z Fiore ve *Věčném Evangeliiu*, „ve zjevení Syna v Duchu – splnění Druhého Zákona ve Třetím – v království Svobody. Ale z tohoto nejvyššího bodu – nepřijatého a odmítaného ... církví, ... vzestupná linie křesťanství pomalu, v průběhu sedmi století, upadá“ (Merezhkovsky 1999, 141). Podobně hodnotil význam Jáchyma i Berďajev, nicméně se domníval, že následný rozkvět kultury a filozofie v epoše renesance byl důsledkem a pokračováním těch přeměn v křesťanském světónázoru, které provedl Jáchym.<sup>8</sup> A teprve později, v důsledku protireformace a nadvlády pragmatického ducha, ztratila evropská civilizace ty vředy, které získala v tomto nejvyšším bodě svého rozvoje.

Merežkovskij dokonce již i epochu renesance hodnotil jako epochu úpadku civilizace: „[...] západoevropské lidstvo, mnohokrát se pokoušející osvobodit v ‚politických‘ a ‚sociálních revolucích‘ stranou a proti Kristu, ztrácelo naději a upadalo znovu stále hlouběji a hlouběji, skok za skokem, zvrácenost za zvráceností, v ‚prvotní hřích‘ – vůli k otroctví, až nakonec v absolutní státnosti našich dní nastupující na místo Církve, po celou dobu trvání od diktatury císařů až po diktaturu proletariátu, tato vůle k otroctví zesílila jako ještě nikdy po celou paměť světové historie, jako ani dokonce ve starověkých absolutních monarchiích Egypta, Babylonu a Říma“ (Merezhkovsky 1999, 141).

Na pozadí pesimistického hodnocení křesťanské historie Evropy Merežkovskij přece jen uznává možnost obrození skutečného křesťanského ducha a přeměnu lidstva v tomto duchu. Hlavním svědectvím takové možnosti, hlavním svědectvím věčné životaschopnosti křesťanství je život

<sup>7</sup> Cf. „V průběhu tvůrčí evoluce se Berďajev odpoutal od představy historické eschatologie ve smyslu beztrždnosti a obrátil se k ideji Křesťanského Konce, který sliboval obnovení veškerého života skrze přeměnu a tvůrčí proces [...]. Pouze v eschatologicky orientované etice vykupitelské kreativity může člověk najít odpověď na světovou objektivaci, odosobnění společnosti a vstoupit do nového světa [...]. Berďajevův etický výhled byl revoluční v biblickém, ale ne v marxistickém smyslu“ (Calian 1962, 4).

<sup>8</sup> Obdobně hodnotí Jáchyma z Fiore Troncarelli (2012).

sv. Františka. „První, mimovolný, neupřímnější, i když nikdy nepřiznáváný, protože pro nás příliš ostudný a hrozný dojem z Evangelia: ‚toto se udělat nesmí‘; a stejně první, mimovolný a neupřímnější dojem z Františka: ‚toto se udělat může‘. Za dva tisíce let křesťanství nikdo nedokázal přesvědčivěji než on *možnost Evangelia*“ (Merezhkovsky 1999, 152).

Ve svém životě sv. František prosazoval hlavní přikázání Evangelia, lásku ke každému člověku jako k neopakovatelnému duchu. „Nehledě na to, nakolik velká byla moc Církve nad lidmi, moc Františka byla ještě větší. Lidé pro Církev splyvali v jedno nerozpoznatelné stádo, ale pro Františka byl každý člověk bytostí samostatnou, neopakovatelnou a jedinečnou, a to lidé cítili: a právě proto za ním šli v takovém množství“ (Merezhkovsky 1999, 205-206).

Merežkovskij upozorňuje, že František si uvědomuje neopakovatelnou hodnotu nejen každé lidské osobnosti, ale i každého živého tvora, a dokonce i každého prvku neživé přírody. Když vypráví historku o tom, jak sv. František s úsměvem, aniž by projevil bolest, podstoupil očistu ohněm, protože pocítil oheň svým bratrem, Merežkovskij to považuje za příznak veliké nastupující události, kterou je křesťanství povoláno uskutečnit v životě člověka. Smyslem této události je obnovit „mír mezi člověkem a tvorem (stvořením)“<sup>9</sup>, úplně odčinit veškerá strádání a zlo světa a přivést svět spolu s člověkem do nového, osvětleného stavu, stavu harmonie a jednoty (Merezhkovsky 1999, 185-186).

Zde se sv. František v zobrazení Merežkovského stává vyjádřením jedné z nejhlubších idejí ruské filozofie. Mnozí ruští myslitelé za hlavní cíl svých úvah považovali zdůvodnění možnosti radikálního přetvoření pozemské skutečnosti ke stavu dokonalosti, k možnosti dosažení harmonie mezi člověkem a přírodou. Obzvláště působivý umělecký obraz dokonalosti člověka a světa vytvořil F. M. Dostojevskij. V povídce *Sen směšného člověka z Deníku spisovatele* (1876) její hlavní hrdina uskutečňuje přelet na planetu, která je stejná jako Země, ale je zabydlena dokonalým lidstvem.<sup>10</sup>

Lidé ideální společnosti byli popisováni následovně: „Děti Slunce, děti svého Slunce – ach jak byli krásní! Nikdy jsem na naší Zemi neviděl tak krásné lidi [...]. Z tváří jim zářila moudrost a útěšné poznání, ale byly to tváře veselé. Ve slovech a hlasech těch lidí zněla nevinná radost. Hned při prvním pohledu na ty tváře jsem pochopil všechno, všechno! Byla to Země neposkrvrněná dědičným hříchem a žili tu lidé bez hříchu, žili v takovém ráji, v jakém i naši prarodiče [...]. Ukazovali mi hvězdy a říkali mi o nich cosi, co jsem nemohl pochopit, ale nepochybuji, že byli nějak ve styku s těmi nebeskými hvězdami, nejen v myšlenkách, ale skutečně. [...] Milovali se a rodily se jim děti, ale nikdy jsem se nesetkal s výbuchy té *bezohledné* smyslnosti, jimž na naší Zemi podléhají skoro všichni, všichni a každý a z nichž pocházejí skoro všechny hříchy našeho lidstva. [...] Sotva mi rozuměli, když jsem se jich vyptával na věčný život, ale byli o něm přesvědčeni tak hluboce, že o něm nikdy nepřemýšleli. Neměli chrámy, ale byli nějak bytostně, skutečně a trvale spojeni s Celistvostí vesmíru; neznali víru, ale nezvratně věděli, že až jejich pozemská radost dosáhne mezi pozemské přírody, nastane pro ně, pro živé i zemřelé, ještě užší sepětí s Celistvostí vesmíru. Čekali na tu chvíli s radostí, ale nesnažili se ji uskypšit, jako by ji už prožívali v předtuchách svého srdce

<sup>9</sup> Merežkovskij používá slovo „творъ“, což může mít význam „tvor“, „živá bytost“, „stvořené“, „stvoření“, „kreatura“, ale také „bestie“, „zvíře“, „dobytek“. Z textu Merežkovského vyplývá, že se jedná o vnitřní proměnu, která vede k znovunastolení míru mezi člověkem a stvořením – tvorstvem.

<sup>10</sup> Propojenost tvorby Dostojevského a Merežkovského je známa. Zájem o Merežkovského v zahraničí mimo jiné podnítila jeho kniha „L. Tolstoj a Dostojevskij“ (1901 – 1902). Zde se Merežkovskij hlásí k vlivu Dostojevského, konkrétně k jeho románu *Běsi* a románové hrdince Chromonožce, která prostřednictvím obrazů před-křesťanské Matky syrové země a křesťanské Bohorodičky („Bohorodička – je veliká matka syrá země“ 2000, 247) káže jejich budoucí spojení, a tím dle Merežkovského i spojení pohanství a křesťanství v „novém náboženském vědomí“. V tom viděl Merežkovskij podstatu svého učení a genialitu Dostojevského, který předpověděl příchod „nového náboženského vědomí“ (Bogdanova 2016).

a sdělovali si ji navzájem“ (Dostojevskij 1984, 324-326). V tomto popisu je velice charakteristické, že lidé ideální společnosti ‚neměli chrámy‘ a ‚neznali víru‘, ale jen pevné vědění toho, co je čeká po smrti. Zde se projevuje důležitý rys ruského filozofického myšlení. Mnozí ruští myslitelé chápali náboženství a církev jako cestu ke zdokonalení pozemského člověka, a proto v případě, že dokonalost bude dosaženo, náboženství splňující svou funkci se stane zbytečným.

Zároveň však Dostojevskij uznával, že popsáný ideál není dosažitelný. Síla nedokonalosti a hříchu žijících v člověku je v povídce ukázána neméně zřetelně než překrásný, avšak neuskutečnitelný ideál. Když se ‚směšný člověk‘ dostává mezi dokonalé lidi, v konečném důsledku je demoralizuje, jako by je nakazil svou vlastní hříšností. Kajíce se ze svých činů a snažice se zachránit společnost, která se stala stejně nedokonalou, jako je naše pozemská společnost, hrdina povídky pochopil, že spása je možná jedině prostřednictvím téhož velkého náboženství, které bylo na Zemi vytvořeno Ježíšem Kristem. Proto se snaží na oné vzdálené planetě lidem toto náboženství odhalit: „Vztahoval jsem k nim ruce a v zoufalství jsem obviňoval sám sebe, proklínal se a pohrdal sebou. Říkal jsem jim, že jsem to vše způsobil já, jen a jen já; já že jsem jim přinesl hřích, nákazu a lež! Úpěnlivě jsem je prosil, aby mě ukřižovali, učil jsem je dělat kříž. Nemohl jsem, nebyl jsem s to zabít se sám, ale chtěl jsem od nich přijmout muka, dychtil jsem po mukách, dychtil jsem, aby v těch mukách byla prolita moje krev. Ale oni se jen smáli a nakonec mě považovali za svatého blázna“ (Dostojevskij 1984, 330).

Rozporuplné propojení dvou protikladných přesvědčení: víry v ideál uskutečněný pozemským životem z jedné strany a chápání hloubky hříšnosti a nedokonalosti člověka ze strany druhé je celkově velmi charakteristické pro ruskou filozofii (Evdokimov 1959, 45-119). Sjednotit tato přesvědčení však bylo možné různě. Ti z ruských myslitelů, pro které bylo důležitější první přesvědčení, na tomto základě kritizovali historickou církev (jak katolickou, tak pravoslavnou) za to, že odmítala uznat přípustnost dokonalosti v pozemském životě člověka a pozemské historii lidstva.

Obdobnou kritiku najdeme u Merežkovského. Uznávajíc sv. Františka jako zosobnění křesťanského ideálu života Merežkovskij tvrdí, že katolická církev plně nepřijala tento ideál, neuznala pravdu, která za ním stojí. A nakonec ani samotný sv. František, jak se domnívá, se neodhodlal důsledně hájit tuto pravdu proti církvi. „Započal František svobodou největší na světě a zakončil mrtvolnou poslušností. Každý ať je poslušný jako mrtvola, *perinde ac cadaver*, neřekne jako první Ignác z Loyoly, ale sv. František. Je příliš zřejmé, že mezi takovým začátkem a takovým koncem se muselo v životě Františka něco stát, co je skryto legendou. Právě toto skryté je tím, co se stalo mezi Františkem a Církví“ (Merezhkovsky 1999, 221).

Podle Merežkovského musel sv. František učinit rozhodnutí: buď důsledné rozvinutí nové představy o křesťanském životě a jeho cílech a s tím spojený pád do heretické odchylky (jak se stalo s jeho nejradikálnějšími stoupenci), anebo poslušnost církvi a s tím spojené zřeknutí se hlavních principů nového vnímání křesťanství. Sv. František si bez rozmyšlení vybral druhé. Pro Merežkovského a Berďajeva v tom spočívá zásadní neúspěch jak samotného sv. Františka, tak i celého historického křesťanství. Domnívali se však, že ve 20. století se může křesťanství opět stát centrem evropské kultury a vši lidské historie, ale za podmínky, že se vrátí ke kulminačnímu bodu svého vývoje a provede radikální rozhodnutí ve prospěch plného přijetí té tendence, kterou vyjadřoval sv. František a jeho duchovní otec (v interpretaci Berďajeva a Merežkovského) Jáchym z Fiore.

## 5. Závěr

V dílech Merežkovského a Berďajeva, kteří rozvíjeli koncepci „nového náboženského vědomí“ v ruské filozofii začátku 20. st., získal obraz sv. Františka odlišný smysl nežli v dílech pravoslavných bohoslovců. V pravoslavném bohosloví bylo hodnocení sv. Františka přímo odvozeno od hodnocení katolicismu. Ti bohoslovci, kteří zdůrazňovali rozdíl pravoslaví a katolicismu, měli tendenci negovat podstatný náboženský a historický význam života a díla Františka. Jiní, usilující o sblížení pravoslaví a katolicismu, zastávali názor, že obraz sv. Františka má principiální význam právě jako vyjádření jediného základu křesťanských konfesí obsažených v Evangeliiu. V obou případech bylo pojetí Františka jako „ztělesnění“ ideálu svátosti vlastního katolicismu považováno za axiomatické.

Ruští filozofové zpochybnili tento axiom. Merežkovskij a Berďajev nepovažovali rozdíly mezi pravoslavím a katolicismem za podstatné a v návaznosti na Solovjova tvrdili, že ve svých dějinách žádná z konfesí nedosáhla ideálu zadaného Ježíšem Kristem. František byl považován za unikátní naplnění tohoto ideálu v dějinách, tj. vyzdvihovali jako nejdůležitější právě ten rys Františkova obrazu, který téměř jednotně kritizovali pravoslavní bohoslovci – jeho přesvědčení o tom, že se svým životem připodobnil a dosáhl obrazu života Ježíšova. Tímto se František povznesl nad historické křesťanství a označil tendenci k přetvoření, proměně církvi (katolické a pravoslavné) do nového konečného stavu. Dle přesvědčení ruských myslitelů musí církev jít touto cestou ve jménu překonání náboženské krize, kterou prožívá celé lidstvo.

## REFERENCES

- Augustine (Nikitin), Archimandrite. 2002.* Святой Франциск Ассизский в русской культуре [St. Francis of Assisi in Russian culture]. In Христианство и русская литература. Сборник 4. [Christianity and Russian Literature. Collection 4]. St.-Petersburg.
- Bekoriukov, Deacon Alexiy. 2011.* Франциск Ассизский и католическая святость [Francis of Assisi and Catholic Holiness]. Moscow.
- Berdyajev, Nikolay Alexandrovich. 1907.* Опыты философские, социальные и литературные (1900–1906) [Philosophical, Social and Literary Essays]. St.-Petersburg.
- Berdyajev, Nikolay Alexandrovich. 1989.* Философия свободы. Смысл творчества [Philosophy of freedom. The meaning of the creality act]. Moscow.
- Berdyajev, Nikolai Aleksandrovich. 1991.* Самопознание [Self-knowledge: An essay]. Moscow.
- Berdyajev, Nikolay Alexandrovich. 1994.* Дух и реальность [Spirit and Realita]. In Философия свободного духа [Philosophy of free spirit]. Moscow.
- Berďajev, Nikolaj Alexandrovič. 1997.* О otroctví a svobodě člověka. Pokus o personalistickou filosofii. Praha.
- Bogdanova, Olga. 2016.* Dmitry Merezhkovsky and the Munich publishing house “Piper” in the first third of the XX century (an intercultural transfer of the concept ‘ground/earth’). In TSQ – Toronto Slavic Quarterly 57. <http://sites.utoronto.ca/tsq/57/index57.shtml>
- Bonetskaya, Natalya K. 2017.* Тела и тени (герменевтика Д. Мережковского в 1920-е годы) [Bodies and shadows (Merezhkovsky’s hermeneutics in 1920s)]. In Voprosy Filosofii 4, 97-113.
- Calian, Carnegie S. 1962.* The Significance of Eschatology in the Thoughts of Nicolas Berdyajev. Lieden.
- Dostojevsky, Fjodor Michailovič. 1984.* Neobyčejné příhody. Praha.
- Evdokimov, Paul. 1959.* L’orthodoxie. Paris.

- Florensky, Pavel Alexandrovich.* 1999. О типах возрастания [On the types of growth]. In Florensky, Pavel Alexandrovich. Собрание сочинений в 4 т. [Works in 4 Volumes], 1st vol. Moscow.
- Florovskij, Georgij Vasiljevič.* 2015. Cesty ruské teologie. Olomouc.
- Gerie, Vladimir Ivanovich.* 1908. Франциск — апостол нищеты и любви [Francis – the apostle of poverty and love]. Moscow.
- Gorainoff, Irina.* 2011. Serafim Sarovský. Život a duchovní moudrost. Kostelní Vydří.
- Grečo, Peter.* 2017. Princípy existenciálneho personalizmu v kontexte byzantskej antropológie. [The Principles of the Existential Personalism in the Context of the Byzantine Anthropology]. In Konštantínove listy [Constantine's Letters] 10/1, 83-97.
- Ignatius, st. (Brianchaninov).* 2010. О невозможности спасения иноверцев и еретиков [On the impossibility of saving infidels and heretics]. In Избранные творения в двух томах. Том 2. [Selected Works in 2 Volumes], 2nd vol., 112-132.
- Ignatius, st. (Brianchaninov).* 1995. Собрание писем святителя Игнатия, епископа Кавказского и Черноморского [Collection of letters from St. Ignatius, bishop of the Caucasus and Black Sea]. Moscow – St.-Petersburg.
- Ivanov, Vyacheslav Ivanovich.* 1994. Лики и личины России. К исследованию идеологии Достоевского [Faces and masks of Rissia. A study in ideology of Dostoevsky]. In Родное и вселенское [Native and Universal]. Moscow.
- Jan Pavel II.* 2001. Apoštolský list *Novo millennio ineunte*. Praha.
- Kantor, Vladimír K.* 2019. Merezhkovsky, or Actualization of religious and philosophical meanings of European cultur'. In *Voprosy Filosofii* 8, 124-133.
- Karsavin, Lev Platonovich.* 1912. Очерки религиозной жизни Италии XII-XIII веков [Essays of the religious life of Italy 12th-13th Centuries]. St.-Petersburg.
- Karsavin, Lev Platonovich.* 2012. Монашество в Средние века [Monasticism in the Middle Ages]. Moscow.
- Lippman, Erich.* 2020. God-seeking, God-building, and the New Religious Consciousness. In Emerson, Caryl – Pattison, George – Poole, Randal A. (eds.). *Oxford Handbook of Russian Religious Thought*. Oxford.
- Lodyzhensky, Mitrofan Vasilievich.* 1912. Свет незримый. Из области высшей мистики [Invisible light. From the realm of higher mysticism]. St.-Petersburg.
- Macris, Fr. George.* 1977. *A Comparison: Francis of Assisi and St. Seraphim of Sarov*. In *Synaxis-Orthodox Christian Theology in the Twentieth Century*. 2nd vol. Deacon Lev Haler-Puhalo (ed.). Synaxis Press, 39-56.
- Matich, Olga.* 1994. Merezhkovsky's Third Testament and the Russian Utopian Tradition. In Hughes, Robert P. – Roperno, Irina (eds.) *Christianity and the Eastern Slavs*. 2nd Vol. Russian Culture in Modern Times. Berkeley, LA, London, 158-171.
- Merezhkovsky, Dmitriy Sergeevich.* 1922. Последние новости [Last news], 633, 10-го мая [10th May], 2.
- Merezhkovsky, Dmitriy Sergeevich.* 1997. Франциск Ассизский [Francis of Assisi]. In *Idem. Собрание сочинений в 4 т.* [Works in 4 Volumes], 2nd vol. Moscow.
- Merezhkovsky, Dmitriy Sergeevich.* 1999. Лица святых от Иисуса к нам [Faces of Saints from Jesus to us]. Moscow.
- Merezhkovsky, Dmitriy Sergeevich.* 2000. Лев Толстой и Достоевский [L. Tolstoy and Dostoevsky]. Moscow.
- Merezhkovsky, Dmitriy Sergeevich.* 2004. Грядущий Хам [Forthcoming Ham]. Moscow.
- Petkanič, Milan.* 2018. Pojem osobnosti v diele ruského filozofa Nikolaja Alexandroviča Berďajeva (vyvrcholenie personalistickej línie slovanského myslenia) [The Concept of Personality in the



- Work of Russian Philosopher Nikolai Alexandrovich Berdyaev (Climax of the Personalistic Line of Slavic Thought)]. In *Konštatínove listy* [Constantine's Letters] 11/1, 130-137.
- Pružinec, Tomáš. 2018. Viviparia ruskej personalistickej filozofie. Prešov.*
- Randorf, Daniel. 1992. Joachim of Fiore: Patterns of History in the Apocalypse, In Emmerson, R.K. – McGinn, B. (eds.). The Apocalypse in the Middle Ages. N.-Y.*
- Reeves, Marjoria, Warwick, Gould. 1987. Joachim of Fiore and the Myth of the Eternal Evangel in the Nineteenth Century. N.-Y.*
- Rusnák, Peter. 2018. Špecifická Florenského personalizmu (symbol ako jedinečný vzťah jazyka a osoby v slovanskom myslení) [Specific Features of Florenski's Personalism]. In *Konštatínove listy* [Constantine's Letters] 11/2, 168-178.*
- Soloviev, Vladimir Sergeevich. 1989. Национальный Вопрос в России [National Question in Russia]. In Soloviev, Vladimir Sergeevich. Сочинения в 2 Томах [Works in 2 Volumes], 1st vol. Moscow.*
- Soloviev, Vladimir Sergeevich. 1990. Об упадке средневекового мирозерцания [On the decline of the medieval worldview]. In Soloviev, Vladimir Sergeevich. Сочинения в 2 Томах [Works in 2 Volumes], 2nd Vol. Moscow.*
- Svěšnikova, Elizaveta Petrovna. 1896. Франциск Ассизский [Francis of Assisi]. Moscow.*
- Špidlík, Tomáš. 1983. Spiritualita křesťanského Východu. Systematická příručka. Křesťanská akademie, Řím.*
- Špidlík, Tomáš. 1996. Ruská idea, jiný pohled na člověka. Velehrad.*
- Špidlík, Tomáš. 1992. San Sergio di Radonež e san Francesco d'Assisi. In La Civiltà Cattolica 143/4, 596-601.*
- Terapiano, Yury K. 2001. Dmitry Merezhkovsky: the Retrospect. In D.S. Merezhkovsky: pro et contra. Saint Petersburg, 437-447.*
- Troncarelli, Fabio. 2012. Jáchym z Fiore (cca 1135 – 1202). Život, názory a dílo. Olomouc.*

Prof. Igor Evlampiev, DrSc.  
St.-Petersburg State University, RF  
Institute of Philosophy  
Department of Russian Philosophy and Culture  
Medeleevskaya nab. 5  
199 034 St.-Petersburg  
Russia  
yevlampiev@mail.ru

Doc. PhDr. Jelena Petrucijová, CSc.  
Palacky University in Olomouc  
Faculty of Arts  
Department of sociology, andragogy and cultural anthropology  
Av. Svobody 8  
779 00 Olomouc  
Czech Republic  
Jelena.petrucijova@upol.cz  
ORCID 0000-0003-2214-6038

Prof. PhDr. Jaromír Feber, CSc.  
VSB – Technical University of Ostrava  
Department of Social Sciences  
17. listopadu 2172/15  
708 00 Ostrava-Poruba  
Czech Republic  
Jaromir.Feber@vsb.cz  
ORCID 0000-0001-9795-0675

# CALENDAR FOR THE GREEK CATHOLIC SLOVAKS FOR THE YEAR 1941<sup>1</sup>

Peter Borza

DOI: 10.17846/CL.2022.15.1.122-130

**Abstract:** BORZA, Peter. *Calendar for the Greek Catholic Slovaks for the year 1941*. Calendar for the Greek Catholic Slovaks for 1941 was the first publication of its kind intended for the Greek Catholic Slovaks. With its content and involvement of state authorities in the distribution among the faithful, it pointed out the close cooperation of the representatives of the Slovak State regime and the emerging leadership of the Greek Catholic Slovaks in the association with an ideological reference to the legacy of Cyril and Methodius. However, they interpreted it with the emphasis on the requirement to use the Slovak language in religious life and the appropriate share of Slovaks in the leadership of the Greek Catholic Church. The study also analyses the publication in the context of the government's political goals. The support of the Greek Catholic Slovaks was part of a broader plan the aim of which was to reduce the activities of the unwanted Bishop Pavel Gojdič, the leadership of the Greek Catholic Church and their influence, and ultimately wanted to find the solution to the Ruthenian issue in Slovakia.

**Keywords:** *Cyril and Methodius Society, Calendar, Greek Catholic Church, Slovak State, Hlinka's Slovak People's Party, Šariš-Zemplín County*

\*\*\*

Foundation of the Czechoslovak Republic created favourable conditions for the development of individual nationalities which have formed a new state in the middle of Europe and also highlighted the diverse ethnic composition of the Greek Catholic Church. Subcarpathian Russia was dominated by the Greek Catholic Ruthenians, but the situation in Slovakia was different and more balanced, with a slight predominance of Greek Catholic Slovaks. In 1930, 109,826 Greek Catholics declared themselves to be of Slovak nationality and 87,494 of "Russian nationalities" (the census states only Russian and Little Russian nationalities together, although, they were in fact Ruthenians and Ukrainians). Besides the Greek Catholics of Slovak and 'Russian' nationalities, the total number of 213,725 Greek Catholics included 12,398 believers of Hungarian nationality, 1,964 citizens of Roma nationality (in the census referred to as Gypsy nationality) and 1,293 of Polish nationality. The interests of Slovak Greek Catholics became known through the Slovak League and the Hlinka's Slovak People's Party. In 1935, the Slovak League called for the establishment of the Slovak Greek Catholic Diocese and a teacher training institute for the Slovak Greek Catholics. Its demands were also promoted by the daily *Slovák*, the central press body of the Hlinka's Slovak People's Party (Letz 1996, 262-263). In reality, the leadership of the church reflected the actual ethnic composition only slightly. Although the Prešov Bishop Pavel Gojdič OSBM advocated for the Ruthenians, he emphasized universal Christian ideas common to all nationalities. Especially

<sup>1</sup> This article is published as an outcome of the project supported by The Slovak Research and Development Agency under no. APVV-19-0358 *History of the Hlinka's Slovak People's Party in Domestic and European Dimensions (1905 - 1945)*.

in the difficult rivalry with the Orthodox Church in the interwar period, he supported the importance of the Catholic affiliation of the Eastern Rite believers and warned of disunity. He saw it as a problem also in relation to national issues within the Church, and in this case he preferred its Ruthenian character (Redakcionnyj komitet 1947, Barnovský, 2004, 228-235).

The establishment of the Slovak State changed the ethnic composition of the Greek Catholic Church, since the territorial losses reduced the number of Ruthenian Greek Catholics. In 1940, 176,341 citizens, of whom 115,060 were of Slovak nationality, 49,784 of Ruthenian nationality, 9,265 of Russian nationality, 197 of Ukrainian nationality and 2,035 of other nationalities, predominantly Roma nationality, registered with the Greek Catholics (SNA, f. 209, to 290). The two-thirds representation of Slovak Greek Catholics led to an escalation of tensions against the church leadership. The conflict manifested itself immediately after the establishment of the Slovak State. It is important to add that the demand for greater representation of Slovak Greek Catholics in the church leadership was legitimate, but, unfortunately, it was enforced with the political support of the state. This led to pressure on Bishop Gojdič and reduction in financial support of schools and clergy who did not identify with such a procedure.

The idea of the establishment of the Slovak Greek Catholic Diocese lived with the help of state authorities. Gradually, representatives of Slovak Greek Catholics from the environment of priests and intelligence emerged. The administrator of the Prešov eparchy, Bishop Gojdič, decided to abdicate in November 1939 in order to eliminate the cause of the state's restrictions put of the Greek Catholic Church. However, his abdication was not accepted by the Holy See and Pope Pius XII on July 19, 1940, as proof of his support, promoted him to the bishop of Prešov. Relations between state authorities and the diocesan leadership did not calm down and remained tense even after the appointment of Bishop Gojdič (Barnovský 2004, 228-235). From the outset, resolution of the Ruthenian issue played an important role. In January 1941, the count Andrej Dudáš proposed that the Greek Catholic Russian Teachers' Academy in Prešov be abolished and proposed the creation of a Ruthenian branch at the Teachers' Academy in Michalovce for the needs of the Ruthenian minority. He also demanded the replacement of Ruthenian teachers teaching in Slovak schools by Slovak teachers. The overall support of Greek Catholics of Slovak nationality was also to be helped by the effort to persuade Bishop Gojdič to take into account the results of the census, which did not speak in favour of the Ruthenians, and to introduce Slovak sermons in Slovak parishes (SNA, f. 209, p. 290). In May 1941, the Ministry of Education and National Enlightenment proposed the establishment of a bilateral commission, which would be part of a comprehensive plan for cooperation between Greek Catholic Slovaks and Ruthenians. The proposal envisaged an administrative reorganization of the Greek Catholic Church according to its ethnic composition at the highest level and in ecclesiastical institutions such as the chapter, the seminary, monasteries and parishes. Although the commission was not established under the auspices of the ministry and county office in Prešov, two years later, on September 30, 1943, the Slovak government, by the resolution, established a government advisory commission on Ruthenian, Greek Catholic and Orthodox affairs, led by the Minister of Justice Gejza Fritz. The chairman of the commission was the Minister of Justice and the members were the count Andrej Dudáš, Matej Hutka from Michalovce, Michal Boňko from Vyšný Svidník and Professor Ján Murín from Michalovce. The latter was the leading figure of the Greek Catholic Slovaks and since 1941 worked as the administrator of the Union of Sts. Cyril and Methodius. The role of the commission was to issue opinions in dealing with all matters of the Ruthenians, Greek Catholics and Orthodox. At their request, individual ministries, central offices and county offices (SA Bytča, f. TC, inv. No. 121, b. 47) were bound by a government resolution.

## Calendar of the Cyril and Methodius Association in service to the regime

An important part of the state authorities' efforts was to support the emerging leadership of Slovak Greek Catholics. An important evidence of aid was the publication of the *Calendar for Greek Catholic Slovaks for 1941* published by the Cyril and Methodius Association, which received ecclesiastical approval in 1941 as the Union of Sts. Cyril and Methodius (see Borza – Mandzák 2009).

Until then, the Cyrillo-Methodian idea in the Greek Catholic Church had been primarily associated with the unionist congresses, which took place in Velehrad from the beginning of the 20th century (1907 – 1936) and subscribed to the legacy of Sts. Cyril and Methodius, while emphasizing ecclesiastical unity. However, the Cyrillo-Methodian idea introduced by the Greek Catholic Slovaks emphasized the requirement to use the Slovak language in religious life and the appropriate share of Slovaks in church leadership. It was a new interpretation in accordance with the political goals of the authoritarian regime in Slovakia.

This was also reflected in the publication of the calendar. The support of the state authorities as well as of the bodies of the Hlinka's Slovak People's Party played an important role in this. Their impact was reflected in the content and distribution of the calendar. This was provided by the Prešov County Office, by the district offices of the Šariš-Zemplín County and by the authorities of the Hlinka's Slovak People's Party and the Hlinka Guard (hereinafter HG). The main distributor was the Association of St. Adalbert's branch in Prešov. The county office received 4,400 calendars which were distributed among 13 district offices which were supposed to be selling them until March 10, 1941. The district chiefs briefed the count on the implementation of the task. Their reports reflected the way in which the individual districts proceeded and also described the involvement of the Hlinka's Slovak People's Party and the HG. The district chief from Bardejov only briefly informed about the sale of all 100 pieces of the calendar and about the transfer of payment to the account of the Association of St. Adalbert. On the other hand, the chief of the neighbouring district of Giraltovce sold only 76 of 100 calendars, which he explained by saying that the reduced number had been caused by the sale of calendars organised by the Hlinka's Slovak People's Party organizations and HG headquarters, which also received calendars in order to distribute them among Greek Catholics. The district chiefs also used notary offices in the districts to sell calendars, as the chief from the Michalovce district mentions. The most successful sellers of calendars were in district offices in Humenné, Vranov nad Topľou, Trebišov and Michalovce which received and sold 200 pieces per district. Of the 4,400 calendars, only 86 were returned. The successful campaign was the result of the interest of the political leaders of the Šariš-Zemplín County. The count Andrej Dudáš perceived the distribution of the calendar as an important political task and in the same spirit also instructed the district chiefs (SA, f. ŠZC – SS, inv. no. 235-236). The struggle for Slovak Greek Catholics had been a permanent part of the region's political life since 1939 and lasted with varying intensity until 1943, when the country's overall political climate changed due to the events of World War II.

By active distribution of the calendar, the state actually entered the area of the competence of the Church and of Bishop Gojdič himself, who took several conciliatory steps such as his abdication and especially the appointment of Jozef Zorvan as the Vicar General for the Greek Catholics of the Slovaks. In this way, he tried to reduce tensions between him and the regime. At the same time, he did not want to weaken the unity of the Greek Catholics. Therefore, the appointment of Jozef Zorvan as the vicar general was just formal and he did not have any special competencies which he openly criticised. He later expressed his dissatisfaction in writing to the bishop and resigned from office. His post was no longer filled (AGAP, OD, inv. No. 76, sign. 43, 1941). Meanwhile, in 1941, Bishop Gojdič approved the statutes of the Union of Sts. Cyril and Methodius for the Greek



Catholic Slovaks. He did so despite the embarrassing inaugural meeting of the association, which Anton Tink, the Vicar General of the Mukachevo Eparchy Administration in Slovakia, criticized: *“From the whole course of the assembly as well as from the individual speeches, it was clear that the ecclesiastical title of the community is only a cover to conceal national activities. In the light of all this, in my opinion, the Union in such a form cannot be recognized by ecclesiastical authority, because it would be the first step towards the emergence of the autocephalous church and schism”* (AGAP, OD, inv. No. 76, sign. 43, 1941).

In addition to clergy and teachers, the head of the Michalovce District Office, Štefan Velgos, the county secretary of the Hlinka's Slovak People's Party Vyhonský, the secretary of the Hlinka's Slovak People's Party's district committee, Gejza Jablonský, a member of the Hlinka's Slovak People's Party's district committee and the Hlinka Guard official Edmund Ferko, and other representatives of the Hlinka Guard, Hlinka Youth, representatives of offices, associations and corporations were present at the inaugural meeting of the Union. Matej Huťka, a member of the regional assembly in Michalovce and the county chairman of the Hlinka's Slovak People's Party, was among the first persons who registered to be founding members of the association. One of the most active members of the Union committee was the lawyer Jozef Pichonský, who also worked as a publicity and intelligence officer in the Hlinka Guard District Staff. Personal friendships, shared opinions and interests connected people involved in the Union with other influential people active in politics and public life at the time, including the counts Štefan Haššík and Andrej Dudáš. These connections, in fact, opened doors for the representatives of the Union in highest places in Bratislava. Impact of these contacts was reflected in the political and financial support of the Union from the state authorities, especially in the case of the Prešov County Office which received a subsidy of 20,000 crowns from the Propaganda Office (Borza – Mandzák 2009, 482-483).

The close connection between the Union and the regime of the Slovak State raised concerns of Bishop Gojdič of Prešov who was fully aware of the validity of the claims of the Slovak Greek Catholics, but did not agree with the arrogant manners and connections between the Union's representatives and politicians. He saw it as a danger to the priests involved and as a threat to the unity of the faithful. Therefore, he tried to curb the efforts of the Slovak Greek Catholics, but not to slow them down. The result was a search for mutual understanding. The bishop's friendly step was his active participation in the first Cyril and Methodius festivities in Michalovce on July 5, 1942 (Kalendár 1943, 95-99).

The Cyril and Methodius festivities organized by the Union were a public manifestation of the demands of the Slovak Greek Catholics. President Jozef Tiso was also a participant, and he was joined by Minister of Justice Gejza Fritz, Minister of Economy Gejza Medrický, Minister of Transport and Public Works Július Stano and the Šariš-Zemplín count Andrej Dudáš. They were welcomed in Michalovce at the festival gateway on Štefánikova Street by the chairman of the Union, Jozef Zorvan. After him, the Roman Catholic priest Štefan Hlaváč spoke on behalf of the local organization of the Hlinka's Slovak People's Party, and Andrej Kabina, the government commissioner and district commander of the Hlinka Guard, spoke on behalf of the city. From the gate, the president, sitting in a carriage and accompanied by honor guard on horseback, moved to the Redemptorist monastery, where he was greeted by the hegumen of the monastery, Vasil Musil, and the entire community. In front of the Church of the Holy Spirit the president was welcomed by Bishop Gojdič from Prešov. However, not all believers could enter the temple. Coming to the morning services, many thought they would be able to stay also during the services in the presence of the president. However, after the liturgy at 9 o'clock, only those who had tickets could remain in the church, which, of course, believers did not like. The liturgy was served by the bishop of Prešov and the president sat in front of the benches, on a chair, and the chairman of the Union, Jozef Zorvan, sat next to him. Ministers as well as the Roman Catholic Bishop Jozef Čársky, who

was based in Prešov at the time, were sitting on the first benches. The choir from Trebišov sang at the liturgy and the event was broadcast on radio. At the end, the papal and national anthems were sung. The president stopped for afternoon snack in the monastery and then moved in a carriage to the front of the town hall, where he greeted the procession from the tribune. Around 40,000 people were walking through the town and gathered at the Church Square, where the program continued. The crowd was addressed by Ján Murín, who said, among other things, that “Cyril and Methodius’ heritage includes not only our Christian Catholic faith and ceremony in Old Church Slavonic, but also our Slovak language and our affiliation with the Cyril and Methodius’ Slovak nation.” After him, President Tiso spoke for more than an hour. In his speech, he commented on the importance of the Union of Sts. Cyril and Methodius for the life of the Greek Catholic Slovaks and emphasized the saying Slovakia to Slovaks. In the end, Jozef Pichonský also addressed the present, in a similar spirit as Ján Murín and Jozef Tiso. The Cyril and Methodius festivities resonated in the press. The newspaper *Slovenská sloboda*, on July 5, 1942, devoted fourteen articles written by the representatives of the Union to the President’s visit to Michalovce and the event was described as magnificent (Borza – Mandzák 2009, 492-493).

The festivities showed the determination of the state and the Greek Catholics of the Slovaks, but also pointed to the tension that prevailed between Bishop Gojdič and the state’s major officials. President Tiso expressed his hostility to Gojdič by refusing to shake his hand and not agreeing to their joint trip to Medzilaborce, where the president was heading after the festivities in Michalovce (SSA, f. 305.691 – 7). This clearly demonstrates the tensions between state authorities and the official leadership of the Greek Catholic Church at that time, and it also reflects internal tensions in a multi-national church, in which the majority strongly demanded influence on the direction of the church. The perceptive reader can easily recognize bishop’s foresight, perspective and experience as well as determination and energy of the representatives of the Greek Catholics of the Slovaks.

## Content of the calendar

The calendar for Greek Catholic Slovaks for 1941 was the first publication in the Slovak language of its kind. The cover was decorated with an illustration of Sts. Cyril and Methodius. Its introductory pages contained feast days of the Julian calendar for the Greek Catholics and, in parallel, the Gregorian calendar with feast days of the Roman Catholics. The introductory words were written by the Vicar General for the Greek Catholics, Jozef Zorvan, who emphasized the uniqueness of the first edition in the Slovak language and publication of articles with religious content for the Slovak reader (Kalendár 1941, 1-21).

The calendar was formally classified as a confessional book calendar, but its content corresponded to the Calendar of Hlinka’s Slovak People’s Party and the Calendar of the Slovak (Svobodová – Pekařová 2011, 60). The calendar contained very few religious articles and offered much more space to the representatives of the Slovak State regime, to the activities of the Hlinka’s Slovak People’s Party, Hlinka Guard and Hlinka Youth. The authors of the calendar thus vigorously subscribed to the new political regime of the Slovak State which was confirmed already on the introductory pages of the publication. The title page was followed by a portrait photograph of President Jozef Tiso, followed by a photograph of Pope Pius XII and a portrait of Andrej Hlinka. The portrait of Bishop Pavel Gojdič of Prešov was missing. The aforementioned lists of feast days for 1941 and introductory words were followed by three poems. The first three articles consisted of short biographies of President Jozef Tiso, Prime Minister Vojtech Tuka and Interior Minister Alexander Mach. Furthermore, the reader learned about Hlinka’s views on Judaism and the

political part of the publication ended with the greeting of Adolf Hitler addressed to Slovaks. In the second half of the calendar, the authors wrote about the Thessalonian brothers and a larger article was devoted to St. Benedict and St. Andrew Zorard. After that, however, the authors again returned to political topics such as the activities of the Hlinka's Slovak People's Party in the Šariš-Zemplín County, followed by the historical topic of social revolution in the article on the uprising during the cholera epidemic which ended with a quote from Jozef Tiso's speech. The religious topic appeared in an article about the Marian Congregation in Michalovce. The text on the language of worship appreciated the Old Church Slavonic, but at the same time confirmed the importance of the Slovak language for Greek Catholics. The editors of the calendar then returned to the political theme and introduced the Hlinka Guard. Subsequently, the following articles discussed the use of the Slovak language in the Greek Catholic Church or among Greek Catholics Slovaks in eastern Slovakia, as well as the requirements for teaching religion in the Slovak language and the need for a Slovak prayer book for the Greek Catholics. Apologetic articles were followed by the text about youth and especially about the activities of the Hlinka Youth in Trebišov. The end of the calendar dealt with the general topics such as gardening and health, and also contained jokes and two short stories, about the controversy concerning the use of the Slovak language in the religious life of Greek Catholics (Kalendár 1941, 1-80).

In addition to the already mentioned portraits of political leaders, the calendar was illustrated with photographs of Greek Catholic Slovak priests and believers. On the eighty pages of the calendar there is only one photograph of Bishop Gojdič which shows him celebrating Holy Liturgy.

## The importance of the calendar for Greek Catholic Slovaks

The overall situation in the publication of book calendars in the years 1939 – 1945 changed significantly in comparison with the previous period of the Czechoslovak Republic. The production of calendars was reduced from 120 titles in 1938 to 84 titles in 1939. In 1940, only 42 titles were published since the publications the Hlinka's Slovak People's Party – Calendar of the Hlinka's Slovak People's Party and Calendar of the Slovak were considered to be more significant. Given that autonomy was the party's main political goal, the overall concept of the calendars promoted the alliance with the Third Reich. In 1941, the calendars of the Hlinka Guard and Hlinka Youth were added to the list of published calendars. Cooperative calendars did not address political issues and promoted the idea of cooperatives and self-help. Confessional calendars of the Roman Catholic Church and other churches belonged to most widely spread calendars. They covered religious topics, and, for example, the Tranovský Evangelical calendar from 1940 ignored Slovak political life altogether. At the same time, in the given period, the importance of the calendar as an information and educational means was only slightly significant as the Hlinka's Slovak People's Party was in full control of politics and power (Kipsová – Vančová – Gešková 1984, 114-115; Pekařová et al. 2015, 20-21).

However, in the case of the calendar for Greek Catholic Slovaks, this was not entirely true. It was a novelty and therefore a suitable means of influencing the events in the church and creating the conditions for a change in its leadership. The calendar was all the more important since the Greek Catholic diocese had not published an official periodical since 1939. The last issue of *Ruskoje Slovo* was published in December 1938, and the monthly *Dušpastýr*, which was published in cooperation with the Greek Catholic Diocese in Uzhhorod, ended the same way (Plišková 2007, 39; Gradoš 2020). The Diocese of Prešov regularly issued only official reports called *Razporjaženija* which were distributed to the parish offices and church schools. Their publication was also limited since the publication of Bishop Gojdič's pastoral letter on the 1940 census.

Publications intended for Greek Catholics, such as books, book calendars, brochures in the series *Bližše ko Christu* [Closer to Christ] and songbooks with religious themes, were created and published by the Redemptorist Monastery in Michalovce, without any significant state support. The missionary book *Spas dušu svoju* [Save Your Soul] was published in Slovak and Church Slavic, in a modification for children, youth and adults. One of the most important activities since 1939 was the publication of the magazine *Misionár* [Missionary], which eventually fulfilled the long-term efforts of the Redemptorists to issue publication of this kind. After several years of difficulties in obtaining permission from the state authorities to publish the magazine *Misionár*, the first issue of the magazine was finally published on March 7, 1942. Prior to that, the editorial staff coped with the question whether Greek Catholics would not be „Slovakized“ by the magazine written in Slovak. The staff concluded that in a given situation the question of the language in which the magazine will be published was less important than its content and message. The statement clearly characterizes the attitudes of the Redemptorists, which differed significantly from the national attitudes of the representatives of the Greek Catholic Slovaks (Borza – Mandzák 2010, 330-331).

Greek Catholic Slovaks, first via the Cyril and Methodius Association and since 1941 via the Union of Sts. Cyril and Methodius, continued to publish calendars. Gradually, however, political topics were reduced and the content was primarily religious. Interestingly, the first calendar slowly ceased to be even mentioned and in the calendar for 1943, Ján Murín, the administrator of the Union of Sts. Cyril and Methodius, mentions in his editorial the second year and considers the calendar for 1942 to be the first (Murín 1943, 34-35), which would mean that the connection with the regime of the Slovak State was being reconsidered. The calendar for 1943 contained only one political text, the speech of the President given at the Cyril and Methodius festivities in Michalovce in 1942 which was a significant difference compared to the first calendar. In 1944, the name of the calendar was changed to the Calendar of the Union of Sts. Cyril and Methodius for 1944. After a forced break caused first by the events of WW2 and then by the consolidation of conditions, the calendar was published again under the title Calendar for Greek Catholic Slovaks for 1948. The last issue of the calendar was released in the following year, under the title Calendar of the Union of Sts. Cyril and Methodius for 1949 (Kipsová – Vančová – Gešková 1984, 173-174).

\*\*\*

The calendar for the Greek Catholic Slovaks for 1941, with its content and involvement of state authorities in its distribution among believers, pointed to the close cooperation of the representatives of Greek Catholic Slovaks with the representatives of the Slovak State regime. The main role was played by the count of Šariš-Zemplín county with district chiefs in close connection with the government of the Slovak State and the president. The support of the Greek Catholic Slovaks was part of a broader plan to reduce the activities of Bishop Gojdič, of the leadership of the church, their influence, and it also sought to resolve the Ruthenian issue in Slovakia. Fast progress in the years 1939 – 1942 was followed by the suppression of these efforts from 1943 onwards. This was reflected, for instance, in a more cautious approach of Slovak Greek Catholic representatives to the politicians who were active at the regional or national level. It was influenced by at least two facts. In the first place, the development on the Eastern Front where Germany was losing the war and the second reason might be the personal approach of the Bishop of Prešov, who approved the statutes of the Union of Sts. Cyril and Methodius and did not hinder its activities.

## REFERENCES

### Archives

- Archiv bezpečnostních složek Praha [Security Services Archive, Prague] (hereinafter SSA), fund (hereinafter f.) 305.691 – 7. Report on the statement of Peter Pavol Gojdiča. Prague 11 December 1952.
- Slovak National Archive in Bratislava (hereinafter SNA), f. 209, box (hereinafter b.) 290. Greek Catholic Ordinariate in Prešov and its attitude to the Slovak State and Slovak interests, n. 47/III/ŠB/1941 of 18 January 1941.
- State archive Prešov (hereinafter SA Prešov), f. Šariš-Zemplín county – state-security (hereinafter ŠZC – SS), inventory number (hereinafter inv. no.) 235-236. Greek Catholic Slovak Calendar – recommendation.
- SA Prešov, f. ŠZC-SS, inv. no. 255. The census and activities of Greek Catholic Diocese. Greek Catholic Ordinariate in Prešov, publication of official reports n. 7577/40. 6 November 1940.
- SA Bytča, f. Tatry County (hereinafter TCF), inv. no. 121, b. 47. Advisory Committee for Ruthenian, Greek Catholic and Orthodox Issues, at County Office in Prešov.
- Archive of Greek Catholic Archdiocese in Prešov (hereinafter AGAP), f. Official documents (hereinafter OD), inv. no. 76, sign. 43, 1941. Letter of J. Zorvan 12 August 1941.
- AGAP, OD, inv. no. 76, sign. 21, 1941. Report on the establishment of the Union of Sts. Cyril and Methodius in Michalovce. Letter of Anton Tink 4 May 1941.

### Calendars

- Kalendár. 1941.* Kalendár pre gréckokatolíckych Slovákov na rok 1941. Prešov.
- Kalendár. 1943.* Kalendár pre gréckokatolíckych Slovákov na rok 1943. Bratislava.
- Kalendár. 1948.* Kalendár pre gréckokatolíckych Slovákov na rok 1948. Michalovce.

### Literature

- Barnovský, Michal. 2004.* Biskup Pavel Peter Gojdič a jeho doba. In Birčák, Ján ed.. Slovo episkopa Gojdiča. Prešov, 225-254.
- Borza, Peter – Mandzák, Atanáz. 2009.* Vznik a činnosť spolku Jednota sv. Cyrila a Metoda. In Sokolovič, Peter (ed.). Od Salzburgu do vypuknutia Povstania. Slovenská republika 1939 – 1945 očami mladých historikov VIII. Bratislava, 471-498.
- Borza, Peter – Mandzák, Atanáz. 2010.* Náboženský život gréckokatolíkov v rokoch 1939 – 1945. In Sokolovič, Peter (ed.). Život v Slovenskej republike. Slovenská republika 1939 – 1945 očami mladých historikov IX. Bratislava, 326-343.
- Gradoš, Juraj (ed.). 2020.* Slovo – minulosť a vízie : zborník z konferencie s medzinárodnou účasťou. Prešov.
- Redakcionnyj komitet. 1947.* J. E. Pavel Gojdič ČSVV Jepiskop prjaševskij, k jeho dvadcaťročnomu jubileju so dňa jep. posvjaščenija (1927 – 1947). Prjašev.
- Kípsová, Mária – Vančová, Tatiana – Gešková, Želmíra (eds.). 1984.* Bibliografia slovenských a inorečových kalendárov za roky 1701 – 1965. Martin.
- Letz, Róbert. 1996.* Postavenie Gréckokatolíckej cirkvi v Česko-Slovensku v rokoch 1945 – 1968. In Historický časopis 44/2, 262-280.



*Murín, Ján.* 1943. Do druhého ročníka. In *Kalendár pre gréckokatolíckych Slovákov na rok 1943.* Prešov, 34-35.

*Pekařová, Katarína et al.* 2015. *Fragmenty z kultúrnej histórie v kalendároch.* Bratislava.

*Plišková, Anna.* 2007. *Rusínsky jazyk na Slovensku: náčrt vývoja a súčasné problémy.* Prešov.

*Svobodová, Bronislava – Pekařová, Katarína.* 2011. *Knižné kalendáre ... k jubileu Želmíry Geškovej.* In *Knižnica* 12/6, 56-61.

doc. ThDr. Peter Borza, PhD.

Pavol Jozef Šafárik University in Košice

Faculty of Arts

Department of History

Moyzesova 9

040 01 Košice

Slovakia

peter.borza@upjs.sk

ORCID: 0000-0002-1447-3672

# THE MEMORY OF SAINTS CYRIL AND METHODIUS IN THESSALONIKI

Angeliki Delikari

DOI: 10.17846/CL.2022.15.1.131-138

**Abstract:** DELIKARI, Angeliki. *The memory of Saints Cyril and Methodius in Thessaloniki*. The cult of Saints Cyril and Methodius began soon after their death and spread quickly among the Slavs. Despite the fact that the Saints were Byzantine missionaries and thus plenty of hagiographic works about them existed at that time, a feast day dedicated to them was not established officially in Constantinople itself. In the Liturgical Calendar of the Metropolis of Thessaloniki their feast day was introduced in 1957. In 1966, the Metropolis of Thessaloniki organized several events with a panorthodox and oecumenical character in honour of the two Apostles of the Slavs. Since then there have been numerous efforts and activities (e.g. the foundations of centres, churches and monuments, publications, and much more) from several institutions to establish in Thessaloniki the tradition and memory of the two Thessalonian brothers. In June 2011, the Centre for the Study of the Cultural Heritage of Cyril and Methodius ([www.kyrillos-methodios.gr](http://www.kyrillos-methodios.gr)) has been established in Thessaloniki, promoting research into the life and work of Saints Cyril and Methodius both in Greece and abroad.

**Keywords:** *Cyril, Methodius, Thessaloniki, relics*

I would like to begin this article with a quote by the late Prof. Antonios-Aimilios Tachiaos about the cult of Saint Cyril and Methodius, as a small token of my respect for him as a person and for his work (Tachiaos 2013, 141): „There are many distinguished saints throughout Christendom whose cults, though centuries old and well-known all over the world, nevertheless do not have the particular characteristics of the cult of Cyril and Methodius. While other saints are venerated only for the sanctity of their lives or for their importance as doctors or Church leaders, the two brothers are also honoured for certain other virtues ascribed to them by those who venerate them; they are for instance the “teachers of the Slavs”, the “enlighteners of the Slavs”; Methodius himself is “the Archbishop of the Slavs”. On reading the Cyrillomethodian sources, one immediately realizes that in the case of the two brothers a broader spectrum of factors defines the nature of their cult”.

The cult of Saint Cyril began soon after his death in Rome in 869 and spread quickly among the Slavs (Krüger 1991, 105-126; Tachiaos 1992, 231-249; Barlieva – Naumow, 2005, 126-144; Tachiaos 2008, 163-166; Nichoritis 2013, 149-152, 158; Valais 2014, 440-446; Barlieva, 2017, 229-241). After they had been expelled from Rome, the disciples of the two Thessalonian brothers first took their cult to Bulgaria. Later on, Cyril and Methodius became famous all over the Slav world (Ivanič – Hetény 2016, 215-250; Hetényi – Ivanič 2021, 417). But in Byzantium and then in Greece things followed, more slowly, a different course. Despite the fact that they were Byzantine missionaries and plenty of Greek hagiographic works about them existed (most of them in the area of the Archdiocese of Ohrid, but also on Mount Athos (Nichoritis 1986, 11-50; Nichoritis 2013, 188-196), at that time, their feast day was not established officially in Constantinople itself (Valais 2014, 447).

In Thessaloniki, the birthplace of the two Saints, their cult was first introduced in the second half of the nineteenth century by the Bulgarian community of the city (Metallinou-Tsiomou, 1957, 139-142; Valais 2014, 447-448). The first Bulgarian chapel in Thessaloniki was dedicated to Saints Cyril and Methodius. It was located near Egnatia street, in the Panaguda mahala. Initially it was a small building, but later it was repeatedly renovated and refurbished. Every year on the 11th of May, the Bulgarians celebrated the memory of the two Saints. The celebrations culminated at the Bulgarian gymnasium for boys, which was also called “Saints Cyril and Methodius” (I Makedonia 1885, 1-4, 45-53; Kontogiannis 1910, 180; Tachiaos 1968, 130-131; Aggelopoulou, 2003 – 2004, 47-77)<sup>1</sup>. After the departure of the Bulgarians from Thessaloniki in 1913, the celebrations in honour of Saints Cyril and Methodius were not taken up again in Thessaloniki for a long time. In the Liturgical Calendar of the Metropolis of Thessaloniki their feast day was introduced in 1957 by Metropolitan Panteleimon I. He established the celebration of all famous saints from Thessaloniki first on the second Sunday of Matthew and later on the Sunday of the Holy Bearers of Myrrh. For this purpose Gerasimos Mikragiannanitis, a monk on Mount Athos, composed a special Office<sup>2</sup>. There, on 11th May, the feast of the Apostles of the Slavs was introduced. In order to make their missionary work more widely known, the Director of the Institute of Balkan Studies Vasileios Laourdas made a speech about the significance of the Cyrillo-Methodian mission all over the Slav world in the Society of Macedonian Studies (Laourdas 1966). It is highly likely that this interest of the ecclesiastical and scientific communities of Thessaloniki regarding the establishment of the cult of Cyril and Methodius in Thessaloniki was sparked by the influence of the Slavs in this city, who venerated Cyril and Methodius with all the honours. In 1963, on the occasion of the 1100th anniversary of the Cyrillo-Methodian Mission in Great Moravia, the Metropolis of Thessaloniki decided to organize together with Theological School of the Aristotle University of Thessaloniki events in honour of the two Apostles of the Slavs. These events took place three years later from 22 – 26 October 1966 and had a panorthodox and oecumenical character in the presence of representatives of the Orthodox Churches and of other faiths. In an interview on 30th September, the Metropolitan of Thessaloniki declared that Greece had never forgotten the Thessalonian brothers and just now they are commemorating them in a festive way and these celebrations are meant to highlight their contribution, not only in Greece but also on a European scale. This is why they invited scholars from all over Europe ... etc. (Apo 22as mechris 27 Oktovriou 1966, 3; Valais, 2014, 453-456). One of these events was an International Conference. The Proceedings were published in two volumes (Anastasiou 1966; Anastasiou 1968). On that occasion, a commemorative medal was struck (O en Thessaloniki 1966, 702). On the observe side we read «863: Κύριλλον και Μεθόδιον άξιους του έλληνικοϋ γένους υιούς», on the reverse, «έπι τή συμπληρώσει ένδεκα αιώνων ή γενέτειρα Έκκλησία Θεσσαλονίκης, Παντελεήμονος άρχιερατεύοντος, άγαλλομένη τιμη: 1966» (Fountoulis 1986, 210).

<sup>1</sup> Valais 2014, 447-451 (with rich bibliography). The members of the Bulgarian community sought to establish the two Saints as symbols of their national idea in order to bolster nationalistic aspirations on their part. This was probably one of the main obstacles to the acceptance of the feast on the part of the Thessaloniki's Orthodox Community, and often led to frictions with the Orthodox Greeks because of various nationalistic slogans. For this reason, the procession on the feast day of Cyril and Methodius was always accompanied by policemen or sometimes was even forbidden in order to avoid disturbances.

<sup>2</sup> There we can find a short Synaxarion of Saints Cyril and Methodius: «Οί άγιοι οϋτοι αυτάδελφοι ισαπόστολοι εγεννήθησαν έν Θεσσαλονίκη. Γενόμενοι πλήρεις σοφίας και χάριτος του Παρακλήτου, απέστάλησαν παρά του μεγάλου Φωτίου, εις τὰ Σλαϋικά έθνη κήρυκες τής αληθείας, ένθα, μετά πολλάς θλίψεις και κόπους και στενοχωρίας, κηρύξαντες τὸ θεϊον Εϋαγγέλιον, και πολλούς λαούς φωτίσαντες, άπηλθον προς Κύριον, αποστολικώς τον δρόμον τελέσαντες, ό μὲν άγιος Κύριλλος τῷ 869, ό δὲ άγιος Μεθόδιος τῷ 885. Αμφοτέρων ή μνήμη τελείται τή 11η Μαΐου» (Fountoulis 1986, 206-209).

Gerasimos Mikragiannanitis also wrote a new Office for the Saints (Akoulouthia 1966, 499-508; Theodorou 1966, 136; Fountoulis 1986, 210-212; Nichoritis 2013, 194; Valais 2014, 456).

At that time, the wish for the erection of a church in Thessaloniki dedicated to Saints Cyril and Methodius was expressed.

In order to make the lives and the missionary activities of Saints Cyril and Methodius more widely known, many popular publications about them appeared and Greek stamps were dedicated to their memory.

With the intention to promote the cult of the two saints among the population of Thessaloniki, an event named “Kyrilleia” was established in 1972. This comprised philanthropic activities as well as sports events organised by the Democritus School, with the participation of a number of European teams, mainly from the Balkans<sup>3</sup>.

Two years later, in 1974/1975, the old church of Saint Nikolaos of Xirokrini, an area near the railway station in west Thessaloniki, was renamed after Saints Cyril and Methodius and has celebrated the day of their feast since then.

When the Bishop of Thessaloniki learned that in Rome the holy relics of Saint Cyril existed (Boyle 1964, 159-193; Oi agioi Kyrillos kai Methodios 1985, 258; Boyle 1988, 75-82; Tachias, 2008, 139-140; Barlieva – Naumow, 2015, 15-31), he asked for the intervention of the Oecumenical Patriarch for the translation of these relics to the church that was being built at that time. On November 30, 1974, Pope Paul VI donated a part of Saint Cyril’s relics intended for the future Saints Cyril and Methodius church in Thessaloniki to the Patriarch Demetrios I of Constantinople. The Patriarch kept the relics in the patriarchal chapel and on February 7, 1976 offered them to the Metropolitan of Thessaloniki, Panteleimon II, by way of Meliton, Metropolitan of Chalkedon. The relics were kept temporarily in the church of Saint Demetrius, where a Great Festive Vesper was celebrated (Valais 2014, 459-462). In the meantime, Pope John Paul II, considering the grateful veneration enjoyed for centuries by the holy Brothers from Thessaloniki, especially among the Slavs, proclaimed Saints Cyril and Methodius Co-Patrons of Europe by the Apostolic Letter *Egregiae Virtutis* of 31 December 1980.

The church of Saints Cyril and Methodius in Thessaloniki was inaugurated on March 27, 1983, on the Sunday of Orthodoxy, but opened its doors officially on May 12, 1985, during the three-day celebration of Saints Cyril and Methodius, dedicated to the 1100th anniversary of the death of Saint Methodius and, at the same time, the 2300th anniversary of the founding of Thessaloniki. The relics of Saint Cyril were deposited in the newly erected church. At that time, the hymnograph Gerasimos Mikragiannanites made changes to the Office of Cyril and Methodius and added references to the relics and the new church (Valais 2014, 463-466). The above events were also accompanied by Theological Conference about Cyril and Methodius, held from 13 – 15 May 1985 under the auspices of the Metropolis of Thessaloniki (Praktika Synedriou 1986).

Only a few months ago, a third church in Thessaloniki, located in Nea Politeia, a district in Evosmos (Evosmos is a suburb in west Thessaloniki), was dedicated to Saints Cyril and Methodius.

In the year 2000, on the initiative of Dionysios, at that time Metropolitan of Neapolis and Stavroupolis, the parish was established. Its existence began in the sixth Elementary School of Evosmos, also called the School of Cyril and Methodius. At the same time, the construction of the catacomb was initiated, which functioned as a church from 2006. The inauguration of the new church by the Metropolitan Neapolis and Stavroupolis, Varnavas, took place on September 15, 2018. The church is a basilica with three naves. The interior and exterior of the church have not yet been completed in full.

<sup>3</sup> Valais 2014, 458 (with rich bibliography).

Over the last years there is a tendency, mainly of the Slav nations, to dedicate monuments of historical memory in the city of Thessaloniki. For example, in the New Promenade of the town we can see a large cross, engraved in a circle, decorated with figurative church reliefs on one side and the names of Cyril and Methodius on the other, in Cyrillic letters, saying «Πρὸς Θεσσαλονικεῖς: ἀφ’ ὑμῶν γὰρ ἐξήχηται ὁ λόγος Κυρίου» (“To the people of Thessaloniki, because from you the Word of the Lord has come (to us)”). Likewise, on the premises of the church of Saints Cyril and Methodius in Thessaloniki, a monumental column “Book-Temple”, created by the sculptor Dimitra Stavrinidou, was placed. It has the shape of an open book, whose pages form the images of Saints Cyril and Methodius. The gate at the bottom symbolizes the gate of knowledge opened by the two brothers with their missionary work ([www.elliniko-fenomeno.gr/2008/01/αφιερωμένη-στους-αγιους-κύριλλο-και-μεθ/](http://www.elliniko-fenomeno.gr/2008/01/αφιερωμένη-στους-αγιους-κύριλλο-και-μεθ/)).

Furthermore, on May 24, 2013, on the other side of the grounds of the church, a statue of Saints Cyril and Methodius, the work of the sculptor Alexej Archipov, donated by the National Society of Greeks of Sankt Petersburg, was placed ([www.voria.gr/article/ena-doro-apo-tin-agiapetroupoli-gia-tin-thessaloniki](http://www.voria.gr/article/ena-doro-apo-tin-agiapetroupoli-gia-tin-thessaloniki)). In the same place, on the next day (May 25, 2013), the park of Slovakia was founded ([www.thestival.gr/society/item/100531](http://www.thestival.gr/society/item/100531)).

Celebrating the passing of 1150 years since their mission to Great Moravia, the City of Thessaloniki declared 2013 as the year of Saints Cyril and Methodius. An international conference “Cyril and Methodius: Byzantium and the World of Slavs” was organised, highlighting the life, activity and cultural wealth that the Thessalonian Saints Cyril and Methodius had bequeathed to the world of Slavs. It was held from 28 to 30 November in the two amphitheatres of the Museum of Byzantine Culture in Thessaloniki. More than 75 experts and researchers in Slavonian Studies from universities around the world participated in the conference. The Proceedings of the conference were published two years later, in 2015 (Delikari 2015).

An exhibition titled “Ex Thessalonica Lux” which took place in the Museum of Byzantine Culture coincided with the conference. The exhibition, mainly photographs, meant to present the events and developments which took place during the Middle Byzantine period (8th – 12th centuries), including the contribution of Thessaloniki (the city that shaped Cyril and Methodius, and their birthplace), the diplomatic-apostolic-cultural activities of these two Saints among the Slavs, as well as their contribution to the invention of the Glagolitic alphabet. Much emphasis was also placed on the refining of the Cyrillic alphabet by the disciples of both men and the subsequent gradual “Byzantinification” and the conversion of the Slavs to Christianity (Ex Thessalonica Lux. 2014).

A photographic exhibition of manuscripts called “The Light of Letters” was also hosted during that time in the same temporary exhibition wing on the first floor, organised by the Museum of Byzantine Culture in collaboration with the General Consulate of the Republic of Bulgaria in Thessaloniki and the Department of Balkan, Slavic and Oriental Studies of the University of Macedonia. This exhibition was created by the Elena and Ivan Dujčev Foundation and the Institute of Culture of the Bulgarian Ministry of Foreign Affairs ([mbg.gr/en/exhibitions/“-light-letters”](http://mbg.gr/en/exhibitions/“-light-letters”)).

In June 2011, the Centre for the Study of the Cultural Heritage of Cyril and Methodius ([www.kyrillos-methodios.gr](http://www.kyrillos-methodios.gr)) was founded by the late Prof. Antonios-Aimilios Tachiaos in Thessaloniki. The establishment of this Centre served the need to promote research into the life and work of Saints Cyril and Methodius both in Greece and abroad. The absence of such a centre in Greece, until recently, gave the impression that the oeuvre of these two great figures, who are deeply honoured by the entire Slavic and European world was not sufficiently known in Greece.

The Centre has a purely scientific mission and carries out collaboration with other academic institutions in Greece and abroad. Its main objectives are to draw attention to the cultural influence



of Hellenism among Slavic peoples, to promote spiritual, cultural and ecclesiastical relations between the Greek and Slavic worlds, as well as to study Byzantine and Post-Byzantine Art and its expressions in the regions influenced by the activities of Saints Cyril and Methodius. Publication of books, both academic and popular, dealing with the cultural and spiritual heritage of the Greek world throughout the Slavic lands is yet another goal of the Centre.

One of the first publications of the Centre, soon to be freely available on the internet, is republishing of the journal *Cyrrillomethodianum*. In the past, 18 volumes of this journal were issued (from 1971 to 1994) and in the last years three more. All of these issues are digitally available, so that they can be accessible to the entire scientific community ([www.kyrillos-methodios.gr](http://www.kyrillos-methodios.gr)). Republishing of this annual journal, which brought Hellenic Slavic Studies to the fore of international research in the field, is entirely necessary. In *Cyrrillomethodianum* the studies of Greek and foreign scholars are published, including book reviews and presentations. Through the exchange of *Cyrrillomethodianum* with other journals from abroad, the Centre's collaborators are given the opportunity to remain up-to-date with respect to on-going research in Slavic and other countries. The editorial board of *Cyrrillomethodianum* is made up of distinguished scholars from Greece, the USA, Russia, Italy, France, Germany, Austria, Serbia, Slovakia, Poland and Bulgaria.

Through its many activities, the Centre for the Study of the Cultural Heritage of Cyril and Methodius Greece has become an international hub for the study of Greco-Slavic cultural and spiritual relations.

Every year since 2016, the church of Saints Cyril and Methodius in Thessaloniki and the Centre for the Study of the Cultural Heritage of Cyril and Methodius have jointly organized Symposium to Memory of Saints Cyril and Methodius in May (Oι Thessalonikeis agioi 2017; I apichisi 2018; O ekchristianismos ton Slavikon Laon. 2019; Delikari, Angeliki – Stambliakas, Ambrosios (ed.) 2021a; Delikari, Angeliki – Stambliakas, Ambrosios 2021b).

All these events, conferences, publications, centres, monuments, etc. constitute a new link in a long line of activities about Saints Cyril and Methodius and the Cyrillo-Methodian Mission in the city of Thessaloniki. As the new scientific Director of the Centre for the Study of the Cultural Heritage of Cyril and Methodius and Editor-in-Chief (together with Prof. Dr. Roland Marti / Saarbrücken, Germany) of the journal *Cyrrillomethodianum*, I hope for mutual cooperation which would continue the work of Prof. Tachiaos in Thessaloniki, the birthplace of Saints Cyril and Methodius.

## REFERENCES

- Aggeloroulou, Anna.* 2003-2004. Παιδεία και εθνικό κίνημα στα Βαλκάνια: Μια προσέγγιση της περίπτωσης του εξαρχικού Γυμνασίου Αρρένων «Κύριλλος και Μεθόδιος» της Θεσσαλονίκης (1880 – 1913) [Education and national movement in the Balkans: An approach to the case of the Boys' Exarchic Gymnasium "Cyril and Methodius" of Thessaloniki (1880 – 1913)]. In Βαλκανικά Σύμμεικτα [Balkan Symmeikta] 14-15, 47-77.
- Akolouthia.* 1966. Ακολουθία των Αγίων Πατέρων Κυρίλλου και Μεθοδίου Αποστόλων των Σλάβων [Acolouthia of the Holy Fathers Cyril and Methodius Apostles of the Slavs]. In Εκκλησία [Church] 43/16-17, 499-508.
- Anastasiou, Ioannes (ed.).* 1966. Κυρίλλω και Μεθοδίω τόμος εόρτιος επί τη χιλιοστή και εκατοστή ετηρίδι [Cyril and Methodius Festschrift for 1100th anniversary], vol. 1, Thessaloniki.
- Anastasiou, Ioannes (ed.).* 1968. Κυρίλλω και Μεθοδίω τόμος εόρτιος επί τη χιλιοστή και εκατοστή ετηρίδι [Cyril and Methodius Festschrift for 1100th anniversary], vol. 2, Thessaloniki.

- Apo 22as mechris 27 Oktovriou.* 1966. Από 22ας μέχρις 27<sup>ης</sup> Οκτωβρίου. Λαμπρώς θα εορτασθή εις Θεσσαλονίκην η μνήμη των Κυρίλλου και Μεθοδίου [From 22 to 27 October. The memory of Cyril and Methodius will be celebrated in Thessaloniki]. In *Εφημερίδα Μακεδονία* [Macedonia Newspaper], 1 Οκτωβρίου 1966, 3.
- Barlieva, Slavia – Naumow, Aleksander.* 2005. Моштите на св. Кирил и тяхната прослава през вековете [Relics of St. Cyril and their celebration through the centuries], Старобългарска Литература [Old Bulgarian Literature] 33-34 [В чест на Климентина Иванова], 126-144.
- Barlieva, Slavia – Naumow, Aleksander.* 2015. Fate, Politics and Forgeries – the Case of the Relics of SS Cyril and Methodius. In Luleva, Anna – Petrova, Ivanka – Barlieva, Slavia (eds.). *Contested Heritage and Identities in Post-Socialism Bulgaria*. Sofia, 15-31.
- Barlieva, Slavia.* 2017. The Cult of Saints Cyril and Methodius – The Phenomenon of Shared Identity in the Slavic World. In Gray, Madeleine (ed.). *Rewriting Holiness: Re-configuring Vitae, Re-signifying Cults* [King's College London Medieval Studies 25]. London, 229-241.
- Boyle, Leonard E.* 1964. The Fate of the Remains of St Cyril. In *Cirillo e Metodio i Santi Apostoli degli Slavi. Conferenze tenute nel Pontificio Istituto Orientale nei giorni 9-11 Maggio 1963 per commemorare l'undecimo Centenario della Missione dei SS. Fratelli nella Grande Moravia*. Roma, 159-193.
- Boyle, Leonard E.* 1988. The Site of the Tomb of St. Cyril in the Lower Basilica of San Clemente, Rome. In Farrugia, Edward G. – Taft, Robert F. – Piovesana Gino K. (eds.). *Christianity among the Slavs. The Heritage of Saints Cyril and Methodius. Acts of the International Congress held on the Eleventh Centenary of the Death of St. Methodius. Rome, October 8-11, 1985* [Orientalia Christiana Analecta 231]. Roma, 75-82.
- Delikari, Angeliki (ed.).* 2015. International Scientific Conference Cyril and Methodius: Byzantium and the World of the Slavs, Thessaloniki 28-30. November. Thessaloniki.
- Delikari, Angeliki – Stambliakas, Ambrosios (eds.).* 2021a. Α' Συμπόσιο «Θεσσαλονίκη, λίκνο πολιτισμού: 1150 έτη από την Κοίμηση του Αγίου Κυρίλλου», Αφιερωμένο στη μνήμη του Ομότιμου Καθηγητή του ΑΠΘ Νικόλαου Μουτσόπουλου (†13 Μαρτίου 2019), 6-7 Μαΐου 2019 [1<sup>st</sup> Symposium «Thessaloniki, cradle of civilization: 1150 years since the Assumption of Saint Cyril», Dedicated to the memory of Emeritus Professor of the Aristotle University of Thessaloniki Nikolaos Moutsopoulos (†13 March 2019), 6-7 May 2019]. Thessaloniki.
- Delikari, Angeliki – Stambliakas, Ambrosios.* 2021b. Δ' Διαδικτυακή Ημερίδα. Ο Πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως Φώτιος (858-867 και 877-886) και το ιεραποστολικό έργο των Αγίων Κυρίλλου και Μεθοδίου, 20 Μαΐου 2021 [4th Online Workshop. The Patriarch of Constantinople Photios (858-867 and 877-886) and the missionary work of Saints Cyril and Methodius, 20 May 2021]. Thessaloniki.
- Ex Thessalonica Lux.* 2014. Ex Thessalonica Lux. Exhibition catalogue, January 31 – May 4 Thessaloniki 2014. Thessaloniki.
- Fountoulis, Ioannis.* 1986. Οι Άγιοι Κύριλλος και Μεθόδιος στο εορτολόγιο και στην υμνογραφία της Ελλαδικής Εκκλησίας (Saints Cyril and Methodius in the Greek Church's calendar and hymnography). In Πρακτικά Συνεδρίου, Εορταστικά Εκδηλώσεις προς τιμήν και μνήμην των Αγίων αυταδέλφων Κυρίλλου και Μεθοδίου των Θεσσαλονικέων, Φωτιστών των Σλάβων (10-15 Μαΐου 1985) [Proceedings of the Conference, Festive Events in honour and memory of the Holy Brothers Cyril and Methodius of Thessalonica, Illuminators of the Slavs (10 – 15 May 1985)]. Thessaloniki, 197-214.
- Ivanič, Peter – Hetényi, Martin.* 2016. Modern history of Nitra city (Slovakia) in the context of the Cyrillo-Methodian legacy. In *Cyrillomethodianum* 21, 215-250.
- Hetényi, Martin – Ivanič, Peter.* 2021. The Contribution of Ss. Cyril and Methodius to Culture and Religion. In *Religions* 12/6, 417.

- I arichisi*. 2018. Η απήχηση του έργου των αγίων Κυρίλλου και Μεθοδίου στον κόσμο των Σλάβων. Πρακτικά Β' Επιστημονικής Ημερίδας, 31 Μαΐου 2017 [The impact of the work of Saints Cyril and Methodius in the Slavic world. Proceedings of the Second Scientific Workshop, 31 May 2017]. Thessaloniki.
- I Makedonia*. 1885. Η Μακεδονία κατά την Χιλιετηρίδα του Αγίου Μεθοδίου 1885 ήτοι Έκθεσις περί της ενεστώσης καταστάσεως του Βουλγαρισμού εν Μακεδονία [Macedonia during the Millennium of St. Methodius 1885, or Report on the present state of Bulgarism in Macedonia]. Filippoupolis.
- Kontogiannis, Pantelis M.* 1910. Σχολεία αλλόφυλων εν Θεσσαλονίκη (Schools of foreigners in Thessaloniki). In Μακεδονικόν Ημερολόγιον [Macedonian Diary] 3, 155-183.
- Krüger, Jürgen*. 1991. Grab und Verehrung Kyrills in S. Clemente in Rom. In Konstantinou, Evangelos (ed.). Leben und Werk der byzantinischen Slavenapostel Methodios und Kyrillos. Beiträge eines Symposiums der Griechisch-deutschen Initiative Würzburg im Wasserschloss Mitwitz vom 25. – 27. Juli 1985 zum Gedenken an den 1100. Todestag des hl. Methodios. Münsterschwarzach, 105-126.
- Laourdas, Vasileios*. 1966. Κύριλλος και Μεθόδιος. Οι ιεραπόστολοι των Σλάβων [Εταιρεία Μακεδονικών Σπουδών/Ίδρυμα Μελετών Χερσονήσου του Αίμου 96] [Cyril and Methodius. The missionaries of the Slavs [Society for Macedonian Studies/Foundation for Studies of the Peninsula of Aemos 96]. Thessaloniki.
- Metallinou-Tsiomou, Angeliki*. 1957. Η πρώτη βουλγαρική κοινότης εις την Θεσσαλονίκη [The first Bulgarian community in Thessaloniki]. In Μακεδονικόν Ημερολόγιον [Macedonian Diary] 27, 139-142.
- Nichoritis, Konstantinos*. 1986. Cyril and Methodius in the Greek Literary Tradition. In *Cyrrillomethodianum* X, 11-50.
- Nichoritis, Konstantinos G.* 2013. Οι άγιοι Κύριλλος και Μεθόδιος. Ο πνευματικός βίος και ο πολιτισμός των Σλάβων [Saints Cyril and Methodius. The spiritual life and culture of the Slavs] [Balkania Orthodoxa 1]. Thessaloniki.
- O ekchristianismos ton Slavikon Laon*. 2019. Ο εκχριστιανισμός των Σλαβικών Λαών. Πρακτικά Γ' Διεθνούς Επιστημονικής Ημερίδας 14 Μαΐου 2018, Στη μνήμη του Ακαδημαϊκού και Ομότιμου Καθηγητή του ΑΠΘ Αντωνίου-Αιμιλίου Ταχιάου (†10 Απριλίου 2018) [The Christianization of the Slavic Peoples. Proceedings of the 3rd International Scientific Workshop 14 May 2018, In memory of the Academician and Professor Emeritus of the Aristotle University of Thessaloniki Antoniou-Amiliou Tachiaou (†10 April 2018)]. Thessaloniki.
- O en Thessaloniki* 1966. Ο εν Θεσσαλονίκη εορτασμός της 1100ετηρίδος του ιεραποστολικού έργου των Αγίων Κυρίλλου και Μεθοδίου [The celebration in Thessaloniki of the 1100th anniversary of the missionary work of Saints Cyril and Methodius]. In Εκκλησία [Church] 43/23, 702.
- Oi agioi Kyrillos kai Methodios* 1985. Οι άγιοι Κύριλλος και Μεθόδιος. Συναξάριον [Saints Cyril and Methodius. Synaxarion]. In Γρηγόριος Παλαμάς [Gregory Palamas] 68, 258.
- Oi Thessalonikeis agioi*. 2017. Οι Θεσσαλονικείς άγιοι Κύριλλος και Μεθόδιος και η προσφορά τους στον κόσμο των Σλάβων. Πρακτικά Α' Επιστημονικής Ημερίδας [The Thessalonian saints Cyril and Methodius and their contribution to the Slavic world. Proceedings of the 1st Scientific Conference], Thessaloniki.
- Praktika Sinedriou*. 1986. Πρακτικά Συνεδρίου, Εορταστικά Εκδηλώσεις προς τιμήν και μνήμη των Αγίων αυταδέλφων Κυρίλλου και Μεθοδίου των Θεσσαλονικέων, Φωτιστών των Σλάβων (10 – 15 Μαΐου 1985) [Proceedings of the Conference, Festive Events in honour and memory of the Holy Brothers Cyril and Methodius of Thessalonica, Illuminators of the Slavs (10 – 15 May 1985)], Thessaloniki.

- Tachiaos, Antonios-Aimilios.* 1968. Η εθνικότης Κυρίλλου και Μεθοδίου κατά τας σλαβικάς ιστορικές πηγάς και μαρτυρίας [The nationality of Cyril and Methodius according to Slavic historical sources and testimonies]. In Anastasiou, Ioannis E. (ed.). Κυρίλλωι και Μεθοδίωι τόμος εόρτιος επί τη χιλιοστήι και εκατοστήι ετηρίδι [Cyril and Methodius Festschrift for 1100th anniversary]. Vol. 2. Thessaloniki, 83-132.
- Tachiaos, Antonios-Aimilios.* 2008. Κύριλλος και Μεθόδιος. Οι αρχαιότερες βιογραφίες των Θεσσαλονικέων εκπολιτιστών των Σλάβων [Cyril and Methodius. The oldest biographies of the Thessalonian civiliziers of the Slavs]. Thessaloniki.
- Tachiaos, Anthony-Emil N.* 2013. Cyril and Methodius. The Thessalonian Enlighteners of the Slavs. Thessaloniki.
- Theodorou, Evangelos D.* 1966. Το έργον των Αγίων Κυρίλλου και Μεθοδίου εξ επόψεως Λειτουργικής [The Work of Saints Cyril and Methodius from the Liturgical point of view]. In Anastasiou, Ioannis E. (ed.). Κυρίλλωι και Μεθοδίωι τόμος εόρτιος επί τη χιλιοστήι και εκατοστήι ετηρίδι [Cyril and Methodius Festschrift for 1100th anniversary]. Vol. 1. Thessaloniki, 113-137.
- Valais, Dionysios.* 2014. Εκκλησιαστικά Ανάλεκτα (15ος – 20ός αι.) [Analecta Ecclesiastic (15th – 20th century)]. Thessaloniki.

Assoc. Prof. Angeliki Delikari  
Aristotle University of Thessaloniki  
Faculty of Philosophy  
School of History and Archaeology  
GR-54124 Thessaloniki  
Greece  
adelikar@hist.auth.gr

# ETHNOS AND ETHOS: SLOVAK SLAVIC RECIPROCITY AND GREEK-CYPRIOI ENOSIS<sup>1</sup>

Vasil Gluchman

DOI: 10.17846/CL.2022.15.1.139-148

**Abstract:** GLUCHMAN, Vasil. *Ethnos and Ethos: Slovak Slavic Reciprocity and Greek-Cypriot Enosis*. The author studies similarities and differences in the development of the Slovak and Greek Cypriot national movements in 19th century. He pays main attention to the ideas of 'Slavic reciprocity' and 'enosis', as core factors of these 19th-century national movements. He came to the conclusion that, in spite of geographical distance and cultural dissimilarity, both ethnic groups and their respective national movements shared many features. He considers these national movements a manifestation of the universal ethos of modern times. The ethos of the Slovak as well as Greek-Cypriot national movements between the 19th century and the end of World War I primarily lay in the fight for man's rights and freedoms, humanity, human dignity, and justice not only as individuals, but also members of their own ethnic group. This was an effort to pursue the right to a person's freedom of decision-making in linguistic, cultural, and educational issues, without any external pressure, orders, or prohibitions from the political power. This was a pursuit of the original Enlightenment intention following liberalism which was, however, often deformed when presented by ruling nations and reflected the nationalist ideology and colonial policies towards small ethnic groups living in multi-ethnic empires.

**Keywords:** *Slavic reciprocity, enosis, Slovaks, Greek Cypriots, national movements, 19th century*

The 19th century became a significant historical period in the development of man and mankind, which could, formally, resemble Hegel's triad 'thesis – antithesis – synthesis', in this case 'man – nation – mankind'. In reality, nation, however, was not the antithesis of man, but rather an inter-stage in his orientation towards mankind, which was, at the close of the 18th century, defined by Johann Gottfried Herder in his philosophy of history (Herder, 1800). In the 19th century, nation also became a way in which human rights were pursued by means of the ethnic community to which a man was born. The aim of my paper is to study the ethos of the 19th-century Spring of Nations, i.e. the effort of nations to pursue humanity, human dignity, equality, freedom, and justice, comparing and contrasting the Slovak and Greek-Cypriot national movements in their historical contexts, in relation to ideas of reciprocity and unity.<sup>2</sup>

First and foremost is the historical fact that Slovaks, just like Greek Cypriots, were, for centuries, subservient to other nations. Sloviens, living in the Duchy of Nitra, which, following conquest by the Moravians, became part of Great Moravia, can be considered the ancestors of the Slovak ethnic group. When, at the beginning of the 10th century, Great Moravia broke up, Slovaks, following various historical upheavals, were gradually integrated into the Hungarian Kingdom at

<sup>1</sup> The article is the result of ECOST-STSM-Request-CA16211-47343 *Reappraising Intellectual Debates on Civic Rights and Democracy in Europe* and I would like to thank to Prof. Stéphanie Lahlé Shaelou, Head of the School of Law, UCLan Cyprus for helping with my research.

<sup>2</sup> The paper does not deal with the Turkish-Cypriot national movement in Cyprus in the given period, as it had not been shaped and was not properly developed until the 1920s (Dodd 2010).



the beginning of the 12th century (Steinhübel 2011; Lukačka 2011). Since that time, they were part of Hungary until its 1918 breakup, as a result of Austro-Hungary being conquered in World War I and Czechoslovakia, as a common state of Czechs and Slovaks, being established. Magyars<sup>3</sup> played a dominant influential and political role in Hungary. In the 19<sup>th</sup>-century Spring of Nations, Magyars were, based on the state-political theory of historical law, the ruling nation, while Slovaks were a non-state-forming ethnic group, whose autonomous existence Magyars refused to acknowledge (Kürti 2012; Maxwell 2019). It was a consequence of state-political processes, which took place in the Habsburg monarchy from the beginning of the 1790s, following the death of Emperor Joseph II, produced by the opposition of the Hungarian, mainly Magyar, aristocracy against the Germanising policies of Vienna.

Cyprus, as a Mediterranean island, boasts a rich cultural and political history, as it was a place many world powers at the time were interested in and, thus, it was subjected to many invasions, e.g. by Egypt, Persia, Greece, Rome, Byzantium, Venice, and, in 1571, conquered by the Ottoman Empire. Cyprus was under the rule of the Ottoman Empire until 1878, when it fell under the administration of Great Britain, which first annexed it at the beginning of World War I and later, in 1925, declared it part of the British Colonial Empire. This was the case until Cyprus became independent in 1960 (Katsourides 2018). This means that the native Greek population of Cyprus, similarly to Slovaks, was, for centuries and millennia, ruled by foreigners. In this context, one could think about the ways the Slovak and Greek-Cypriot national movements, their national awareness, national identity, and national ideology in the 19th century took shape.

## Ideas of reciprocity and unity in the Slovak and Greek-Cypriot national movements

Historically, the rise of the Greek national movement in Cyprus was part of the irredentist concept of the 'Great Idea' (Megali Idea), formulated by the Greek politician Ioannis Kolettis (1773 – 1847) in 1844. "Kolettis, relying on historical arguments, demonstrated the duty of liberated Hellenes to fight for the liberation of all Greek lands. This constituted the 'Great Idea' – *Megali Idea* – of the Hellenic race. Greece was considered to be the centre of Europe. It did not belong either to the West or to the East, which allowed it to be Western and Eastern at the same time, a *topos* which would be the source of many ensuing cultural and political projects. In the past, Greece had enlightened the West, and now it was destined through its rebirth to offer its light to the East. In order to achieve this purpose, the Hellenes had to be united in one state, one religion, one cause and one constitution. The symbolic focus of the nation's permanent mental mobilization should be the city that captured the imagination of all Balkan nations, the capital of two empires, Constantinople. Thus, this discourse, apart from an articulation of territorial irredentism, constituted the political equivalent of a prophecy" (Kechriotis 2007, 246).

Petros Nikolaou claims that the establishment of the Greek consulate in Larnaca (1846) could be considered the first publically declared view of the Greek state indicating the programme in question also spreading in Cyprus. However, what was problematic for the Greek-Cypriot national movement in the given period was the weak social base for the national movement only formed by

<sup>3</sup> Even though the term *Hungarian(s)* is used more commonly to refer to the nation living not only in present-day Hungary (as well as the same nation living in pre-1918 Hungary), the term *Magyar(s)* is used throughout the present paper in order to differentiate the nation from *Hungarian(s)*, i.e. all inhabitants of the historical territory of (Austro-) Hungary, while the language spoken by Magyars is referred to as *Magyar*.

a small group of intelligentsia and failing to gain broader social support from the Greek-Cypriot ethnic group before the British took over the administration of the island (Nikolaou 2018). ‘Megali Idea’ gave rise to the notion of ‘enosis’ in the Greek-Cypriot national movement, i.e. uniting Cyprus with Greece, which was, however, banned during the Ottoman rule in Cyprus. In Joseph S. Joseph’s view, it only became topical at the beginning of the British administration of the island, i.e. in 1878. Greek Cypriots considered the establishment of the British administration in Cyprus the first step to achieving their goal, i.e. union with Greece (Joseph 2009). Nevertheless, Clement Dodd claims that the ‘enosis’ notion caught on in the Greek-Cypriot community prior to 1878, which is, in his view, evidenced by the demand of Bishop Kition to Sir Garnet Wolseley (Dodd 2010). On their return to Cyprus, graduates of universities in Greece (especially the University of Athens, est. 1837) became a significant aspect in the birth and spread of ‘enosis’ among Greek Cypriots, enhancing the development of national awareness of Greek Cypriots following their shared historic Cypriot-Greek roots based in Antiquity and Byzantium.

In the Slovak national movement, the idea of ‘Slavic reciprocity’, including Czech-Slovak reciprocity, came into existence in the 1830s, most clearly defined by Ján Kollár (1793 – 1852) in the form of cultural and literary mutuality (Kollár 2008). In the Slovak national movement, Kollár’s conception of reciprocity dominated until the mid-1840s; it, however, gradually turned out to be insufficient to meet the aims connected to the establishment of the Slovak ethnic group as a nation within Hungary, since the Slovak ethnic group was perceived as a mere part of the Czech-Slovak tribe. That was why Kollár’s idea was replaced by a modified version of Slavic reciprocity defined by Ludovít Štúr (1815 – 1856) in the form of the Slovak ethnic group as a self-standing tribe within the Slavic nation (Štúr 1846). This idea, together with the creation of standard Slovak language (1843), led to a straining of Czech-Slovak relationships, as the Czech national movement was considered a betrayal of the common goals and intentions and, in a sense, also giving up shared cultural and literary history. Still, both conceptions of the Slovak ethnic group as part of the Czech-Slovak tribe or a self-standing Slovak tribe, connected to the affiliation of the greater Slavic nation, were primarily a cultural and literary, rather than political, project, as the ideas of their bearers always related to the existing constitutional arrangement, i.e. the Habsburg monarchy and Hungary. Also during the 1848 – 1849 Revolution, a solution was still sought after within the existing Habsburg monarchy. Until World War I, Slovaks did not define their demands regarding their own state (Maxwell – Turner 2020).

In spite of Cyprus being ruled by the Ottoman Empire, Greek Cypriots had a relatively well-developed system of political representation by means of the church and considerable national awareness in their leading groups. They were convinced that the British, famous for their liberalism, would allow them to fulfil their dream of uniting with Greece. Greek Cypriots placed great hopes in the declarations of some British politicians, such as William Gladstone or Winston Churchill (the Secretary of State for the colonies), who made himself heard that ‘enosis’ should be taken and dealt with seriously (Dodd 2010). Under the influence of Greek nationalism growing stronger and spreading to Cyprus, Greek Cypriots realised more and more their historical interconnection with the Hellenic past of Cyprus. Just like continental Greeks, they also considered the annexation of their island to Greece something completely natural. What, at first sight, seemed very simple and natural faced obstacles in the form of the British being unwilling to meet Greek-Cypriot intentions, as they followed their own military, as well as power-related, goals in the region (Kyriakides 2016). Thus, to maintain their position and influence, they alternated between supporting Greece and Turkey and, similarly, they sometimes supported Greek Cypriots, while at other times stood on the side of the Turkish Cypriots.

Regarding the 19th-century Slovak national movement, it was mostly, until the breakup of Austro-Hungary, mainly aimed against Magyar national policies – its Magyarisation or

ethnocide – with the aim of completely Magyarising Slovaks and other non-Magyar inhabitants of Hungary (Zay 1841; Grünwald 1878), which, however, did not mean national animosity or intolerance on the part of Slovaks, as these ethnic groups, or nations, had shared the territory for centuries. All that Slovaks demanded was their natural rights, mainly in the area of language, culture, and education (Gluchmanová 2013). Still, this did not mean that either part did not show any heated nationalist emotions; these were, however, much more intense on the Magyar part, such as what happened in 1828 in Lajos-Komarom, where the Slovak Lutheran faithful demanded that Magyar, which they did not understand, be replaced by their mother tongue during religious services; however, the establishment sentenced them to public stick-beating (Štúr 1843). Alexander Maxwell presented many faces of Magyar nationalism manifested in people's everyday life (Maxwell 2019). Nevertheless, the attitude of the Slovak national movement prior to 1918 was not anti-Magyar, it was strongly anti-Magyarisation, i.e. refusing the ethnocide of the Slovak ethnic group.

Based on the above, some parallels can be seen between the Slovak and Greek-Cypriot national movements, especially at the close of the 19th century when, equally, on both the Slovak and Greek-Cypriot part, the idea of reciprocity, mutuality, or unity started to be enforced. The difference lies in that Greek-Cypriots were to be united with a free, state-forming, and ruling Greek nation, while Slovaks were in a different situation, as Czechs were not a ruling nation either. Even though, regarding cultural and political rights, they were much better off in the Austrian part of the Habsburg monarchy than Slovaks in the Hungarian part (Hroch 2009). Still, their fates were, to a considerable extent, decided by others, i.e. the Vienna administration. For this reason, a significant parallel can be found between the positions of Greek Cypriots and Slovaks, as both ethnic groups were in the position of small inferior non-state forming nations reliant on the good will of the ruling nations who governed, in pursuing their power-related, or colonial, goals in the fashion of the 'divide and rule' policy.

According to Rebecca Bryant, national agitation in Cyprus supporting enosis, i.e. unity with Greece, significantly increased at the turn of the 20th century when economic policies of the British turned out to be catastrophic and the educated Cypriots kept being excluded from higher administrative positions (Bryant 2006). Yiannos Katsourides claims that, at the beginning of the 20th century, the Greek-Cypriot national movement became truly popular. 'Enosis' became part of national awareness, national identity, and national ideology, which was enabled by an increased level of primary education, and the idea being supported by governing political subjects and spread by the press (Katsourides 2018). In Cyprus, the Greek national movement was mainly supported by lawyers, journalists, philologists, university students, priests, and business people. These groups formed a new hegemonic historical bloc, which came to the forefront as a consequence of legal and social changes carried out by the British (Katsiaounis 1996). That, in turn, meant that the traditionally ruling groups, without this emergent bourgeoisie, could no longer control the social or political life of the Greek-Cypriot ethnic group. The commercial bourgeoisie, mainly concentrated in Larnaca, played a key role in the spread of the ideas of the Greek-Cypriot national movement at the close of the 19th century, as it was this group that defined the specific political programme based on the demand of uniting Cyprus with Greece (Katsourides 2018).

For the development of the Greek-Cypriot national movement, Cypriot graduates from Greek universities were also key, as they, under the influence of the 'Megali Idea', became crucial supporters of the annexation of the island to Greece (Katsiaounis 1996). They perceived the notion of 'enosis' as double liberation – from Turks and the British. To support the idea of unity, Greek Cypriots established in Cyprus associations, reading rooms, and clubs, promoting the Greek-Cypriot national movement and the notion of 'enosis' (Katsourides 2018). The Greek-Cypriot national movement and the idea of unity gained the support of the masses – Greek-Cypriot inhabitants

of the island. A majority of the Greek ethnic component allowed for the use of demographic and cultural infrastructure, which enhanced the spread of the Greek-Cypriot national movement. Language, religion, common origin, and Greek archaeological finds in Cyprus provided strong arguments regarding the historical, cultural, and linguistic proximity of Greece and Cyprus. This became a strong and paramount basis of, as well as an argument for, the Greek-Cypriot national movement in spreading the idea of unity with Greece (Katsourides 2018).

In Katsourides' view, in spreading the idea of unity with Greece, following Greek national holidays was significant, supported the spread of the Greek-Cypriot national movement and enhanced its mass character. Great emphasis was also placed on close and regular contact with the press, whose engagement was decisive for spreading nationalist views. "The idea that the Greek nation was defined by a unique cultural individuality made manifest in its language, customs, religion, institutions and history, constituted the (Greek) nation as the new subject of history and subsumed the notion of individual and political freedoms beneath the superior ideal of national self-realization. This powerful tradition coexisted uneasily with ideals of liberal self-government" (Katsourides 2018, 42-43).

The notion of 'enosis', thus, successfully spread among the Greek-Cypriot inhabitants of the island, in a, generally, moderate form and without any more serious anti-British incidents, as the representatives of the Greek-Cypriot national movement were convinced of the British affection for Hellenism and the previous support of the Greek liberating struggle against Ottoman rule. This was also supported by the fact that Greece and Britain were on good terms, so it was in the interest of the Greek-Cypriot national movement to maintain good relationships, although they expected the British to be more helpful in making their dreams of uniting Cyprus with Greece come true. As time passed and they did not succeed in getting the British to agree with the annexation, the Greek-Cypriot national movement also gave rise to differing opinions on the ways and the timeframe within which the goal, in the form of 'enosis', should be achieved. On the one hand, there were representatives of the hard line (*adiallakti*), who demanded immediate unification; on the other hand, there were the 'compromisers', traditionalists (*diallaktiki*), who suggested gradual changes, emphasising the need for reform (Panayiotou 2012).

A certain parallel can also be found in the 19th-century Slovak national movement, in which there were conservatives around Ján Kollár, focusing on Czech-Slovak cultural and literary reciprocity as part of the conception of Slavic reciprocity causing serious problems to the national movement due to accusations of pan-Slavism (Zay 1841; Pulszky 1842; Grünwald 1878). On the other hand, there were radicals around Ludovít Štúr, who came up with an innovative idea of Slovakness, in which the Slovak ethnic group was presented as a self-standing tribe of the Slavic nation, while preserving the idea of cultural and literary reciprocity or, rather, the proximity of Slavs, while placing the political and social demands of the Slovak ethnic group to the forefront. These, by far, exceeded the framework of the previously defined cultural, linguistic, and educational demands of the Slovak ethnic group, be it in relation to Vienna or Pest. They even went as far as an armed campaign in 1848 – 1849 against the Magyar Revolution to express loyalty to the emperor, but mainly hoped that Vienna would appreciate their loyalty to the royal court in those hard times and would grant them equal status and rights, which had been, until that point within the monarchy and Hungary, withheld from them. As many times before, the demands of Slovaks were left unfulfilled once the revolution was defeated.

## Comparison of Slavic reciprocity and enosis

Based on the existing research, great similarities as well as differences have been observed in the 19th-century position of Slovaks and Greek Cypriots. On the one hand, their similarity lay in them both being non-state-forming ethnic groups that were part of multi-ethnic empires, where the ruling political power was in the hands of the elites of other nations. Slovaks were part of the Habsburg monarchy and Hungary; Greek Cypriots were part of the Ottoman Empire. In 1867, the Habsburg monarchy became dual as Austro-Hungary, while the ruling elites of Hungary were, *de facto*, almost exclusively Magyar, which resulted in Slovaks, similarly to other non-Magyar nations and ethnic groups living in Hungary losing any protection on the part of Vienna from the Magyar assimilating policies. When Cyprus fell under the administration of Britain in 1878, the Greek-Cypriot community gained relatively greater authority in managing their own matters in comparison to the times when it was ruled by the Turks; still, it was in a position inferior to the ruling Brits.

Even when ruled by the Turks, Greek Cypriots participated, albeit to a restricted extent, in managing the life of their own ethnic group, especially by means of the Greek Autocephalous Orthodox Church in Cyprus. Unlike Greek Cypriots, Slovaks had very little chance to participate in the management of the political and public life of their ethnic group, which also only lasted a limited time when, following the defeat of the Magyar Revolution, several representatives of the Slovak ethnic group were granted positions in state or public administration as a reward for fighting alongside Vienna. The 1867 Austro-Hungarian Settlement ended this minimal participation of Slovaks in the management of their own matters. This means that, while in the case of the Greek-Cypriot ethnic group whose level of participation in the political, cultural, edifying, and educational life of their community slightly increased post 1878, as, of 1867, Slovaks lost the little chance they had to directly influence the political and power-related administration of their own matters within Hungary.

This can be claimed in the context of the unity efforts by Greek Cypriots and Slovaks alike. The hopes the Greek-Cypriot community placed in being united with Greece grew when Cyprus fell under British administration. It was aided by the statements of some British politicians and, especially the support and spread of this idea from Greece's political representatives, who lived their 'Megali Idea' dream, i.e. great unification of all Greeks. The pan-Hellenic idea won the hearts and minds of many Greek-Cypriot students who came home after graduation from the University of Athens and spread it among the Greek-Cypriot community. On the other hand, it was true that the Brits were in no hurry to fulfil the wishes of the Greek-Cypriot ethnic group and its representatives in their uniting with Greece, as Cyprus fulfilled a key strategic regional role in their foreign policies. Instead of allowing Greek Cypriots to fulfil their dreams of 'enosis', the British governed Cyprus in the spirit of their colonial approach, i.e. followed the 'divide and rule' policy. This meant that, according to their own needs and interests, they sometimes supported Greek Cypriots, at other times the Turkish-Cypriot community and, in this way, maintained tense relationships and justified their prolonged stay in Cyprus.

The idea of reciprocity among Slovaks took several forms; unlike the Greek-Cypriot community where it was not only regarded as cultural and literary, but also political, mutuality and unity with Greece. The Slovak ethnic group, especially its intelligentsia, saw their future through the idea of Slavic reciprocity, authored and promoted by Ján Kollár, which was, however, an apolitical idea, limited to cultural and literary reciprocity of all Slavs while maintaining the existing constitutional organisation of all countries where Slavic nations or ethnic groups lived. In this respect, the idea of Czech-Slovak reciprocity was developed; however, still merely following cultural and literary reciprocity, without any political aspirations or ideas regarding a change in the constitutional



status quo of the Habsburg monarchy. Nevertheless, leaning towards this idea subsided, mainly on the Czech part, after standard Slovak was codified, which many Czechs saw as a betrayal of their mutual interests on the part of Slovaks. In reality, Czechs mainly minded that Slovaks started to identify themselves as a self-standing ethnic group, distinct from the Czech ethnic group, which weakened the position of the Czech national movement in relation to Vienna in enforcing their intentions of achieving the autonomous position of Czechs, or historical Czech territories within the Habsburg monarchy.

When the 1848 – 1849 revolution was defeated and during Bach's absolutism (also after 1867), Slavophile and Russophile ideas came to the forefront in a more forceful way, especially in conservative representatives of the Turčiansky Svätý Martin centre, who believed the Slovak ethnic group could only be saved by means of external help and dreamt of the Russian Tsar liberating Slovaks and other Slavs from servitude of Magyars and Vienna. While, in the Greek-Cypriot community, the idea of unity with Greece gained greater and greater attraction, ideas of any unity or reciprocity in the Slovak ethnic group were merely found in the daydreaming or illusions of some intellectuals, as the Slovak national movement was ruled by passivity and expectations of external salvation. The Slovak ethnic group was actually helped from the outside; however, not in the way the representatives of the conservative wing of the Slovak national movement had been hoping for, as, among the Czech bourgeoisie and intelligentsia, the Czech national movement grew stronger and stronger with the aim of pursuing the idea of autonomy, albeit as part of the monarchy. To achieve this, they placed hope in the Slovak ethnic group, culturally and linguistically closest thanks to the centuries-long tradition of using Biblical Czech as a liturgical language by Slovak Lutherans, but mainly the idea of Czech-Slovak reciprocity.

This idea was mainly born in Masaryk, who spread it within the Czech intellectual environment, trying to also find support among Slovak conservatives who, however, maintained their Slavophile and Russophile orientation until almost the breakup of Austro-Hungary; thus, his efforts were crowned with neither understanding nor success. For this reason, he focused on the young Slovak intelligentsia studying in Prague, winning them over to these ideas. This led to the development of cooperation between the Czech and Slovak intelligentsia as representatives of national movements inclined to the idea of reciprocity, cooperation, as well as alliance (Jurčišinová 2010). These ideas did not meet with understanding on the part of the ruling nations and kept being presented by the Austrian, and even more so by the Hungarian, government as anti-state, jeopardising the country's integrity and, mainly, the political and assimilating intentions of the ruling Magyar elites.

In spite of the disaster caused by World War I, for which Austro-Hungary was also responsible, it resulted in an opportunity for Czechs and Slovaks to make a great number of important decisions and take steps to pursue the idea of a shared state. Representatives of Czech and Slovak political emigration, as well as representatives of American Czechs and Slovaks, signed agreements in Cleveland (1915) and Pittsburgh (1918) on forming a unified state of Czechs and Slovaks. It was declared independently in two places – in Prague on October 28th, 1918 and in Turčiansky Svätý Martin on October 30th, 1918. At the turn of the 20th century, the Greek-Cypriot ethnic group was in a better position thanks to participating in the political administration of their community's life, hoping for 'enosis' to materialise. In the end, it was pursued neither at that time (even though it came quite close thanks to the British offering Cyprus to Greece in exchange for support in World War I), nor at the close of World War I, nor at any point in the future.

In the case of the constitutional alliance of Czechs and Slovaks, the attitude of the Entente Powers turned out to be decisive, which was why the efforts of the representatives of the Czech and Slovak foreign resistance, led by T. G. Masaryk and Milan Rastislav Štefánik (1880 – 1919), to win over top representatives of France, Great Britain, and the USA for the idea of Czech-Slovak

reciprocity and the establishment of Czechoslovakia were understandable. They realised the pursuit of this intention was only possible following the victory of the Entente in World War I, which was why they organised Czech and Slovak military units and made them part of the Entente Forces, in order to contribute to gaining the support of the Entente for an independent state of Czechs and Slovaks.

Both national movements can be characterised mainly with regard to their culture and language, which is why they can be considered ethno-cultural national movements. It applies for both the Slovak and Greek-Cypriot national movements that they developed and achieved a level of national agitation before the arrival of capitalism and, in both cases, it was a form of anti-colonial national movement, as written by Joanna Goszczyńska about the Slovak national movement regarding the Magyarisation efforts of the Hungarian political elites (Goszczyńska 2015). It is, undoubtedly, true that the Slovak national movement was, to a significant extent, influenced by the Magyarising efforts of the Magyar political elites; its development, however, cannot merely be connected to external pressure, as the ideas of liberties and rights of man started spreading throughout Europe under the influence of the Enlightenment and the French Revolution. These, in combination with Romanticism, and mainly Herder's and Hegel's philosophy of history transformed in defining nations' historical or natural rights. As a result, ideas of ethnic and national awareness and, later, national identity and national ideology started to spread among small European nations. It was these colonisation efforts on the part of ruling nations that made the development of national movements a significant means of protecting ethnic groups from ethnocide, i.e. assimilation and extinction.

## Conclusion

The ethos of the Slovak as well as Greek-Cypriot national movements between the 19th century and the end of World War I primarily lay in the fight for man's rights and freedoms, humanity, human dignity, and justice not only as individuals, but also members of their own ethnic group. This was, first of all, an effort to pursue the right to a person's freedom of decision-making in linguistic, cultural, and educational issues, without any external pressure, orders, or prohibitions from the political power. All in all, this was a pursuit of the original Enlightenment intention following liberalism which was, however, often deformed when presented by ruling nations and reflected the nationalist ideology and colonial policies towards small ethnic groups living in multi-ethnic empires.

## REFERENCES

- Bryant, Rebecca.* 2006. On the Condition of Postcoloniality in Cyprus. In Papadakis, Yiannis, Peristianis, Nicos & Welz, Gisela (eds.). *Divided Cyprus: Modernity, History, and Island in Conflict*. Bloomington & Indianapolis, 47-65.
- Dodd, Clement.* 2010. *The History and Politics of the Cyprus Conflict*. Basingstoke.
- Gluchmanová, Marta.* 2013. *Vývoj učiteľskej etiky na Slovensku*. Prešov.
- Goszczyńska, Joanna.* 2015. *Wielkie spory małego narodu*. Warszawa.
- Grünwald, Béla.* 1878. *A Felvidék*. Budapest.
- Herder, Johann G.* 1784/1800. *Outlines of a philosophy of the history of man*, trans. T. Churchill. London.

- Hroch, Miroslav.* 2009. *Národy nejsou dílem náhody. Příčiny a předpoklady utváření moderních evropských národů.* Praha.
- Joseph, Joseph S.* 2009. Cyprus: Domestic Ethnopolitical Conflict and International Politics. In *Nationalism and Ethnic Politics* 15/3-4, 376-397.
- Jurčišinová, Nadežda.* 2010. *Československá jednota a Slováci. Kultúrno-spoločenské aktivity spolku.* Prešov.
- Katsiaounis, Rolandos.* 1996. *Labour, Society and Politics in Cyprus during the Second Half of the Nineteenth Century.* Nicosia.
- Katsourides, Yiannos.* 2018. The Rise of Greek Cypriot Nationalism to Hegemony: Agency, Particularities, and Popularization. In Kyritsi, Thekla – Christofis, Nikos (eds.). *Cypriot Nationalisms in Context: History, Identity and Politics.* Cham, 25-46.
- Kechriotis, Vangelis.* 2007. Context. Ioannis Kolettis: On this Great Idea. In Trencsényi, Balász – Kopeček, Michal (eds.). *Discourses of Collective Identity in Central and Southeast Europe (1770 – 1945). Texts and commentaries, vol. II. National Romanticism: Formation of National Movements.* Budapest, 245-247.
- Kollár, Ján.* 1837/2008. *Reciprocity between the Various Tribes and Dialects of the Slavic Nation,* trans. & ed. Alexander Maxwell. Bloomington.
- Kürti, László.* 2012. Liberty, Equality, and Nationality: National Liberalism, Modernization, and Empire in Hungary in the Nineteenth Century. In Fitzpatrick, Matthew P. (ed.). *Liberal Imperialism in Europe.* New York, 91-114.
- Kyriakides, Klearchos A.* 2016. Disraeli, 'the key of Western Asia' and the Echoes of History in the Levant. In Yiangou, Anastasia, Kazamias, Goerge, Holland, Robert (eds.). *The Greeks and the British in the Levant, 1800 – 1960s: Between Empires and Nations.* London, 97-110.
- Lukačka, Ján.* 2011. The beginnings of the nobility in Slovakia. In Teich, Mikuláš, Kováč, Dušan & Brown, Martin D. (eds.). *Slovakia in history.* Cambridge, 30-37.
- Maxwell, Alexander.* 2019. *Everyday Nationalism in Hungary, 1789 – 1867.* Berlin.
- Maxwell, Alexander & Turner, Molly.* 2020. Nationalists rejecting statehood: Three case studies from Wales, Catalonia, and Slovakia. In *Nations and Nationalism* 26/3, 692-707.
- Nikolaou, Petros.* 2018. National Identity, Otherness, and Bi-communal Relations Through the Cypriot Greek-Speaking Press Between 1878 and 1912. In Kyritsi, Thekla – Christofis, Nikos (eds.). *Cypriot Nationalisms in Context: History, Identity and Politics.* Cham, 47-73.
- Panayiotou, Andreas.* 2012. Hegemony, Permissible Public Discourse and Lower Class Political Culture. In Papadakis, Yiannis – Bryant, Rebecca (eds.). *Cyprus and Politics of Memory: History, Community and Conflict.* London, 71-93.
- Pulszky, Ferenc.* 1842. A szlávok literariai viszonzosságáról. *Pesti Hirlap*, 183, 2 October 1842, 702-703. In Rapant, Daniel (ed.). *Slovenský prestolný prosbopis z roku 1842, II. diel. Dokumenty. Liptovský Mikuláš,* 410-413.
- Steinhübel, Ján.* 2011. Duchy of Nitra. In Teich, Mikuláš, Kováč, Dušan & Brown, Martin D. (eds.). *Slovakia in history.* Cambridge, 15-29.
- Štúr, Ludovít.* 1843. *Die Beschwerden und Klagen der Slaven in Ungarn.* Leipzig.
- Štúr, Ludovít.* 1846. *Nárečja slovenskuo alebo potreba písanija v tomto nárečí.* Prešporok.
- Zay, Carl.* 1841. *Protestantismus, Magyarismus, Slawismus.* Leipzig.

VASIL GLUCHMAN

prof. dr hab. Vasil Gluchman  
Institute of Philosophy  
University of Rzeszów  
Aleja Rejtana 16c  
35-959 Rzeszów  
Poland  
vgluchman@ur.edu.pl

Institute of Ethics and Bioethics  
University of Prešov  
17. novembra 1  
08001 Prešov  
Slovakia  
vasil.gluchman@unipo.sk  
ORCID: 0000-0002-5778-8447  
WoS ID: AAB-4081-2020

# FILOZOFIA SPOMIENOK. K FILOZOFICKEJ A LITERÁRNEJ METODOLÓGII STRAUSSOVHO DIELA ČLOVEK PRE NIKOHO

## Philosophy of Memories. About the Philosophical and Literary Methodology of Strauss's Book *Man for Nobody*

Tomáš Pružinec

DOI: 10.17846/CL.2022.15.1.149-160

**Abstract:** PRUŽINEC, Tomáš. *Philosophy of Memories. About the Philosophical and Literary Methodology of Strauss's Book Man for Nobody*. This paper reflects the philosophical and literary message of the book *Človek pre nikoho* [Man for Nobody] by Pavol Strauss. It aims at decoding and understanding the methodological paradigm that pertains to the analysed book. It studies the methodological basis of Strauss's essays and – at the same time – it explores the connection between philosophical reflection and literary approach. The gradual revelation of the philosophical method and literary approach takes place through the probes into the essayistic production of the author. The article examines the philosophical path of Strauss's way of thinking and tries to understand his philosophy from the point of view of the premise "What a man, such a philosophy". The article focuses on two categories: man and the universe. It looks for meaning in them and tries to understand their connection. The main interpretation mechanism is the category of existence.

**Keywords:** *essayistic analysis, essayistic philosophy, existentialism, philosophy of existence, man, method, universe*

## Úvod

V predmetnom príspevku by sme sa chceli pokúsiť o náčrt filozofickej a literárnej metodológie, ktorú nachádzame v diele Pavla Straussa *Človek pre nikoho*.<sup>1</sup> Reflektovaním jeho diela budeme

---

<sup>1</sup> Prvýkrát sa dielo Pavla Straussa *Človek pre nikoho* dostalo čitateľom do rúk v roku 2000, a to zásluhou vydavateľa Karola Kubíka, ktorý dielo vydal vo vydavateľstve DAKA. Dielo uzrelo svetlo sveta desať rokov po jeho napísaní. Iné Straussove diela boli na tom o niečo horšie a na svoje vydanie museli čakať aj niekoľko desaťročí. Druhýkrát bolo dielo vydané v roku 2009, keď prešovské Vydavateľstvo Michala Vaška publikovalo tretí zväzok desaťzväzkovej edície známych i neznámych, no do tej doby nepublikovaných prác Pavla Straussa pod názvom *Pavol Strauss. Rekviev za neumieranie. Zobraň literárne a mysliteľské diela*. Bolo to pri príležitosti autorovej storočnice. Dielo vyšlo aj tretíkrát, opäť samostatne, ako druhý titul edície *Výber z diela Pavla Straussa* v gelnickom vydavateľstve G-Ateliér v roku 2018 pod názvom *Človek pre nikoho 1989*.

V príspevku sa budeme odvolávať na najnovšie vydanie diela, teda na dielo *Človek pre nikoho 1989*. Gelnica: G-Ateliér, 2018. V odvolávaní sa na dielo budeme však používať názov *Človek pre nikoho*, teda bez uvedenia roku 1989. Vedú nás k tomu dva dôvody. Po prvé, samotný autor vo svojom diele použil označenie *Človek pre nikoho* bez uvedenia roku (Strauss 2018, 117). Po druhé, sebaoznačením *Človek pre nikoho* chcel pomenovať celú svoju existenciu, celý svoj životný príbeh so svojou sociálnou, rasovou, raz



hľadať odpoveď na dve otázky: aký by mohol byť filozofický základ tohto diela a aké je prepojenie filozofického uvažovania a literárneho prístupu. Naším zámerom však nie je konkretizovať metodologické postupy a vyčerpávajúco ich analyzovať, či už z hľadiska filozofie alebo z hľadiska literatúry. Základným zámerom je pokúsiť sa detegovať metodologickú paradigmu, ktorá je vlastná uvedenému dielu, a porozumieť jej. Aplikačným zámerom predmetného príspevku je nechať sa pozvať vstúpiť na filozofickú cestu Straussovho spôsobu uvažovania.

Pre lepšie pochopenie samotného posolstva diela je náležité poznať okolnosti jeho vzniku,<sup>2</sup> ale rovnako aj autorove personalie, ktoré sú pre tvorbu jeho myšlienok kľúčové. Pokiaľ ide o okolnosti vzniku diela, tie asi najvýstižnejšie popísal Milan Rúfus: „Čas a okolnosti, za akých vznikla táto autobiografia Pavla Straussa, je naznačený už samotným názvom *Človek pre nikoho*. Znie to trpkako ako prirodzená reakcia autora na čas, v ktorom „nesmel“. Nesmel verejne prehovoriť a on sa po svojej vnútornej konstelácii cítil ako „kňaz, ktorého nepustili na kazateľnicu“. Odtiaľ pochádza trpkastá príchuť názvu Straussových spomienok“ (Rúfus 2000, 5).<sup>3</sup> Milan Rúfus však rýchlo odhalil, že vôbec nejde o kričiacu pesimistickú existenciu trudnomyselnosti a zatrpknutosti, že nejde o žiadne vyrabované človečenstvo Straussa. Naopak, pochopil, že spomienky sú Straussovým posolstvom nádeje a hlbokého pokoja v nepokojných časoch. Pochopil, že jeho spomienky sú rozkvitnutým človečenstvom, akýmsi zrelým ovocím dobrého stromu, a že ich autor nie je zlomený človek, lež človek spevnený životom: „Priniesol mi ich svojho času bez reálnej nádeje, že by som ja mohol veci zmeniť. Iba chcel, aby ho aspoň ktosi počul, evidoval jeho nekaždodenné osudy. Trpkosť naznačená názvom však v rukopise nepokračuje a Straussov obraz času je pokojný, objektívny. Len čas bol nepokojný a neobjektívny vo vzťahu k autorovi. Ale pre toho, kto už vtedy mal svoje pevné centrum securitatis, nepokoj času nebol ničím, čo by mu zastrelilo zrak a zahmlilo jeho videnie. A tak sa rukopis číta ako pokojná, inteligentná výpoveď o človekovi v prúde nepokojného času“ (2000, 5). Milan Rúfus rýchlo „zavetril“, že dielo *Človek pre nikoho* môže byť klenotom slovenskej literatúry a že jeho filozofické posolstvo môže byť silným motorom pre slovenskú kultúru v časoch jej veľkých turbulencií: „Slovenská literatúra neoplýva prebytkom takýchto pamätí. Hoci práve takéto pamäti pomáhajú vytvárať kultúrne milieum a udržiavať jeho kontinuitu. Bez takejto kontinuity sa každý literárny debutant cíti ako prvý človek na svete. Je teda dobre, že rukopis konečne dostal podobu vytlačenej knihy. Je to satisfakciou nielen pre jej už mŕtveho autora, ale aj pre nás, ešte živých“ (2000, 5). Tolko z propedeutických slov Milana Rúfusa.

## Filozofická cesta Straussovho spôsobu uvažovania

Ako sme uviedli vyššie, pre lepšie pochopenie samotného posolstva diela je potrebné poznať aj samotné Straussove personalie. Zdôraznime, že v diele ide predovšetkým o Straussovú reflexívnu autobiografiu. Tú autor napísal v roku 1989 ako sedemdesiatšesťročný, teda v období, keď bol už šesť rokov na dôchodku a keď mohol s odstupom času, no s dávkou silno optimistickej transcendencie rekapitulovať. Strauss bol ako žid nechcený predovšetkým z rasových a ideologických dôvodov. Pónímali ho ako „zločincá“, bol „zbytočný človek – medzi inými zbytočnými ľuďmi“

---

profesionálnou a inokedy zas náboženskou zbytočnosťou a nepotrebnosťou, a nielen jednotlivé vyhrotené periódny svojho života, či konkrétny rok 1989. Z druhej strany, rozumieme zámeru vydavateľa uviesť názov diela *Človek pre nikoho* s uvedením roku 1989. Vydavateľ chcel týmto pravdepodobne zvýrazniť rok napísania diela a podať tak posolstvo, že jeho autor, aj v čase písania a dopísania, aj s odstupmi rokov, autenticky, existenciálne precítoval svoj životný príbeh.

<sup>2</sup> Pokiaľ ide o oboznámenie sa s postupnými krokmi vydania diela *Človek pre nikoho*, odporúčame prečítať si Poznámku vydavateľa od Karola Kubíka (2000, 190).

<sup>3</sup> Pôvodný text je uvedený v kurzíve. Úprava pochádza od nás.

(Strauss 2018, 140) „bez zamestnania, bez živobytia, bez mena, bez občianskych možností, zbytočný človek. Človek pre nikoho“ (2018, 142), „sám v cudzej izbe, na ťarchu prostrediu, zbytočný žobrák“ (2018, 143), človek, „ktorý je ťažký a neprijemný už svojou existenciou pre všetkých“ [...], teda „zbytočný človek“ (2018, 145), ktorý vedel, „že každé utrpenie sa vlieva do prúdu večného utrpenia“ (2018, 141), ale pri tom všetkom „slobodnejší“ (2018, 142), „naplnený ľahkosťou ako pred cestou za významným poslaním“ (2018, 143). Bol vyhodený zo zamestnania, čím sa ocitol „v živote mimo života“ (2018, 173), najprv za nacistického, potom za komunistického prenasledovania (2018, 167 – 168). Najprv bol pokladaný za „židobolševika“, neskôr, ako sa to dozvedel z kádrových spisov, za „klérofašistického banditu“ (2018, 176). Ako absolvent viedenskej a pražskej lekárskej fakulty bol prepustený „pre rasovú neprístojnú“ (2018, 83) a bol „schladený sprchou nútenej rasovo podmienenej nezamestnanosti“ (2018, 210). V päťdesiatych rokoch sa stal významným operatárom, odborným publicistom, primárom a aj úspešným manažérom senickej nemocnice. Vo svojom pracovnom nasadení bol zo dňa na deň „z moci úradnej“ (2018, 83) preložený do iného regiónu a mesta, do Nitry, „kde ho riaditelia vítali s veľmi pochybnými pocitmi a správaním ako nebezpečného zločinc“ (Koleják 2018, 64). Bol odsúdený „na doživotnú činnosť ambulatného chirurga“ (Strauss 2018, 215), preložený ako „morská ryba do akvária“ (2018, 83). Záver svojho profesionálneho života zavŕšil ako sekundár patologicko-anatomickeho oddelenia. Len čo o vlások unikol z vlakového transportu smerujúceho do vyhladzovacieho tábora, hneď spadol pod tiaž štyridsaťročného totalitného systému, v ktorom nebolo úniku a zosťarol, či skôr lepšie, v bolesti dozrel. Tieto krivky života „Byť nezamestnaný – byť zbytočný – byť starý a nepotrebný. To sú body, ktoré sa v životoch periodicky vynárajú. Sínusoida zbytočnosti“ (2018, 83), ako píše o týchto existenciálnych výkrikoch bolesti samotný Strauss. Retrospektívny pohľad na jeho prelomové životné peripetie – spomienky – nenechajú na pochybách, že Strauss sa musel existenčne cítiť ako neuznávaný a neocenený, a navyše nechcený, nepotrebný, nevitávaný a neželaný. Jednoducho, človek pre nikoho. Ak chceme vstúpiť na filozofickú cestu Straussovu spôsobu uvažovania, musíme tak v existencii človeka prijať a pripustiť určitú dávku zbytočnosti a nepotrebnosti. Paradoxne, a čo akokoľvek sa človek proti tomu búri a vzpiera, zbytočnosť a nepotrebnosť, ktoré často kulminujú do nemohúcnosti, sú súčasťou dozrievania človeka, veľkosti jeho ducha a intelektu. Marta Kerulová dobre vystihla aj Straussovu situáciu, keď napísala: „Esprit a intelekt, hlboká životná múdrosť a vážnosť zodpovednosti – tieto jeho úžasné kvality existovali v istom type vyhnania, v dlhodobom neuznani“ (Kerulová 2001, 43). [...] „P. Strauss stál mimo normovanej skutočnosti, rozvinul sa v obdivuhodnú osobnosť“ [...]. „Napriek nepriaznivým okolnostiam neostal odumretým článkom v duchovnom organizme slovenského i európskeho sveta. To, čo ho malo zlomiť a znevažovať, to ho v rozpore s akokoľvek logikou práve upevnilo, dalo mu slobodné srdce a duchovné bohatstvo, z ktorého majú možnosť čerpať súčasníci i ďalšie generácie“ (2001, 55).

Stroskotaná stránka človeka, jeho zlomenosť a ochromenie sa môžu odohrávať v mnohorožnom priestore celej existencie človeka, či už ide o jeho dimenziu sociálnu, ekonomickú, politickú, profesijnú, zdravotnú, mentálnu, vzťahovú, duchovnú, psychickú a pod. Slabosť a zraniteľnosť si u Straussa našli svoje miesto najmä v sociálnej, v profesijnej a v rasovej zbytočnosti a nepotrebnosti. Straussove existencialistické uvažovanie<sup>4</sup> teda oprávnené v sebe nesie pesimistický podtón.

<sup>4</sup> Sme si vedomí **problematiky historickej existencie existencializmu, teda či vôbec možno hovoriť o existencializme ako o filozofickom smere, alebo užšie ako o filozofickej škole.** Stále platí výzva a otázka zároveň, či „existencializmus, ako ho poznáme, prestáva mať ako systém, znak, charakteristika či vo funkcii prirovnania platnosť“ (Forgáč 2014, 13). Prikláňame sa k názoru, ktorý prezentovali autori diela *Filosofie 19. a 20. storočia III. Filosofie života a filosofie existence*, že skôr treba hovoriť o myslení zameranom k existencii, pretože to skôr vystihuje skutočnosť, že všetci myslitelia, ktorí sa na existenciu

Zbytočnosť a nepotrebnosť, ktorá Straussom tak otriasavala, sa však stala zbytočnosťou a nepotrebnosťou postrčujúcou, naliehajúcou, požadovačnou a angažujúcou v existenciálnom precitovaní seba samého.<sup>5</sup>

V druhom rade treba zdôrazniť, že popri tom všetkom Strauss vedel dať svojej existencii a existencii človeka ako takého hodnotu a význam. V strácaní sa nachádzal a v umenšovaní rástol. Vedel, že „dorastáme úbytkom“ (Strauss 2018, 20) a že „môže to trvať celý život, kým príde človek na to, že úbytkami rastie. Sú teda i životy, ktorých jediným plusom je súčet mínusov“ (2018, 37).<sup>6</sup> Táto paradoxnosť utvára človeka a robí ho aktívnou bytosťou svojej vlastnej existencie. Človeka samotného Strauss ponímal „ako na jedinú cestu do vlastnej existencie“ (2018, 147).

## Človek a vesmír – dve pozoruhodné kategórie

Človek má oveľa väčšiu hodnotu, než si sám myslí. Je to hodnota, ktorá ho presahuje. Strauss dokonca hovoril o kozmickej hodnote človeka: „kozmickej hodnote zametača ulice a nositeľa Nobelovej ceny nemusia byť odlišné“ (2018, 176). Cieľom pre človeka je preto „prekročiť sa, zanechať sa a vydať sa napospas vplyvom, ktoré nás dohnali na okraj seba samých“ [...]. Treba znova začať za hranicou vlastného bytia“ (2018, 177). Veď „človek má význam“ (2018, 206). Preto môžeme chápať človeka v Straussovom význame ako bytosť, ktorá vesmír presahuje a zároveň aj ako vesmír v sebe samom. Je subjektom par excellence, ktorý nemožno vyvodiť z objektu. Veď „vždy rastie vesmír v nás“ (2018, 184) a „vesmír ľudského vnútra sa posúva“ (2018, 218), píše Pavol Strauss. Základnou metodologickou paradigmou u Straussa je totiž existencia. Cez ňu interpretuje seba samého a následne človeka ako takého. Existenciálne uchopenie človeka u Straussa je v mnohom veľmi blízke existenciálnemu uchopeniu u Berďajeva, s ktorého dielami bol Strauss oboznámený.<sup>7</sup> Podľa ruského mysliteľa „človek je prírodná bytosť mnohými niťami spätá s kozmickým životom“ a zároveň vzťah človeka ku kozmu je určovaný tým, že človek „sám je mikrokozmos, zahrňuje v sebe kozmos, čiže zahrňuje v sebe dejiny“ (Berďajev 2003, 32). Človek sa transcenduje. Svojou existenciou presahuje vesmír a svojím vnútrom je sám vesmírom, ba dokonca, a to je Straussova osobitosť, človek môže byť i „stratený vo víre nedohľadného vesmíru vlastného vnútra“ (Strauss 2018, 64). Strauss a Berďajev sú v tomto na jednej ceste. Ak niečo existujúce dáva vesmíru hodnotu, tak je to človek, ktorý svojou existenciou presahuje vesmír. Obaja, tak Strauss, ako aj Berďajev, uchopili spojenie protikladov človeka, ktorý je vo svojej existencii krehký, bezmocný, osamelý a v istom pohľade aj beznádejný, a zároveň, ktorý je výnimočný a vzešený už len svojou existenciou. Strauss a Berďajev neboli v dejinách filozofického myslenia prví, ktorí reflektovali hodnotu človeka v kontexte presahujúceho vesmíru. V ranom novoveku tak urobil napríklad Blaise Pascal.<sup>8</sup>

---

zamerali, vychádzajú z existencie človeka, hoci každý z nich sleduje svojbytné a rôznorodé filozofické ciele (Thurnher – Röd – Schmidinger 2009, 221). Aj z tohto „technického“ dôvodu sa vyhýbame tomu, aby sme použili výraz „Straussov existencializmus“.

<sup>5</sup> V tomto zmysle treba čítať aj vyjadrenie Milana Rúfusa, ktoré sme predložili v úvode tohto príspevku, a to, že pesimistický podtón, ktorý sa naznačil už v názve rukopisu, ako „trpkosť“ nepokračuje, ale sa u Straussa pretavuje do pokojnosti a objektívnosti.

<sup>6</sup> Pozri tiež (Strauss 2018, 112, 172).

<sup>7</sup> Či a do akej miery bol Strauss inšpirovaný dielom Berďajeva, je a aj ostane otvorenou otázkou. Vzhľadom na to, že sa vo svojich dielach Strauss neodvoláva na Berďajeva, môžeme sa domnievať, že Berďajevove diela neboli zdrojom Straussovho uvažovania. Isté však je, že ako slovenský literát bol s jeho dielami oboznámený, čo i on sám deklaroval (Strauss 2009a, 318).

<sup>8</sup> Označenie človeka v slávnom Pascalovom diele *Myšlienky o náboženstve a o iných témach* (*Pensées sur la religion et sur quelques autres sujets*) ako mysliacej trstiny (fran. un roseau pensant) a zároveň jeho porovnanie s vesmírom (fran. l'univers) je originálnym a zároveň výrečným popisom hodnoty človeka

Strauss a Berďajev však uchopili paradox človeka existenčne v jeho hodnote. Špecifikum Straussa je v tom, že on sám vychádzal zo svojej vlastnej zbytočnosti a stratenosti, z jestvovania mimo seba, čo mu otvorilo dvere k tomu, aby sa na svoju existenciu pozeral s odstupom a s nadhľadom: „Vlastne som sa stratil sám v sebe. A musím sa hľadať a skladať z obrázkov detstva, vylúskat' z neskorších obalov zabúdania, oduševnenia, revolučných nástrah, zo všetkých možných nezdarených pokusov o pretváranie, o trvanie mimo seba. Urobiť z prechodného ja esenciu bytia, z tieňa niečo trvalé ako socha, ktorá potrebuje pre svoju existenciu oči, čo ju postrehnú“ (2018, 74).

V Straussovom význame teda možno chápať človeka ako bytosť, ktorá vesmír presahuje svojou veľkosťou, a to, že človek transcenduje niečo, čo je od neho väčšie. Ale je tu aj iný chod uvažovania. U Straussa zároveň platí, že človek je bytosť, ktorú objektívne presahujú aj iné kategórie, vesmír, svet, život a smrť, budúcnosť v podobe večnosti, finalita a pod., a že človek je objektívne transcendovaný, čím v podstate aj nepatrná činnosť má kozmický zmysel: „Viem, že toto všetko je veľmi nepodstatné a nemá väčší význam, ako keď sa mravček namáha zaniest' kúsok potravy do mraveniska. Pred pohľadom vesmíru to nemá väčšiu hodnotu. Iba ak sa to predsa raz podobnému kozmickému mravčekomu dostane do rúk a ten príde na to, že všetko úsilie má so svojim určením finality zmysel v nekonečnej láske ku všetkému stvorenému“ (2018, 98). Strauss používa tú istú logiku ako Pierre Teilhard de Chardin, hoci ho v diele ani raz nespomína. Je známe, že vysoko oceňoval jeho filozoficko-poetický prístup.<sup>9</sup> To, čo spája oboch mysliteľov, bol tak poetický náboj, vyjadrený vo filozofických inotajoch, ako aj filozofický pohľad na všetko presahujúci a všetko naplňajúci vesmír. Straussov vesmír, „vesmír ducha“, „podpazušie vesmíru“, „cieľ vesmíru“ (2018, 115), „samovrava vesmíru“ (2018, 193), „rovnováha vesmíru“ (2018, 208) či „energetické kolotanie vesmíru“ (2018, 214) možno považovať za filozoficko-poetického súrodca vesmíru Pierrea Teilharda de Chardina, onoho „tajomného pléromatu“, ktorý má „organizujúcu dušu“ (Teilhard de Chardin 1970, 83), ktorý je „obklopujúcim objatím“, „kozmickým bozkom“ (1970, 87). Chceli by sme poznamenať, že trúfnuť si pomenovať „božské prostredie“ ako „kozmický Úsmev“ (1970, 90 – 91) a „milovať vesmír vo vývoji, nabitý láskou“ (1970, 172) vedie Teilharda de Chardina k supercentracii: „preniesť pól svojej existencie do toho, čo je väčšie než my“ (1970, 169).<sup>10</sup>

Či už sa človek ako subjekt transcenduje, alebo je transcendovaný ako objekt, jeho hodnota vo vesmíre hviezd a galaxií a vo vesmíre svojho vlastného vnútra, aj napriek stratenosti, je pozitívna, je inšpiratívna a má budúcnosť: „A stratený vo víre nedohľadného vesmíru vlastného vnútra

---

vo vesmíre, ktorého je súčasťou: „Človek je len najslabšou trstinou v prírode, ale je to trstina mysliača. Netreba pobúriť celý vesmír, aby ho zničil: para, kvapka vody stačí, aby ho zabila. Ale aj keby ho vesmír zničil, človek by bol vznešenejší než to, čo ho zabíja, lebo vie, že umiera. A pozná i prevahu, ktorú má vesmír nad ním. Vesmír to nevie“ (Pascal 1671, 174). Preklad pochádza od nás. Poznamenajme, že Pascal takto zvýraznil subjektivitu človeka. Úmyslom Pascala bolo poukázať na fakt, že ľudská dôstojnosť sa derivuje z myslenia, teda že všetka naša dôstojnosť spočíva v myslení. V ocenení myslenia nebol ďaleko ani Strauss, keď napísal: „A keďže cena človeka je v sile jeho myslenia, v neohrozenosti jeho správania a v intenzite jeho lásky, sú tieto štafety spomienok ničím, čo zobudí v mladých pocit zodpovednosti za všetko, čo bolo, a za všetko, čo by mohlo byť. Zaradí ich k súradnici života ponad vlastnú existenciu. Dá im cítiť, že sú viac, než sú, ba v daktorých sa môže niečo vymaniť z vlastného nebytia, aby rezonovalo ako poézia, vyčarilo nové obrazy možností, ako zriedlo vednej tvorivosti“ (Strauss 2018, 66).

<sup>9</sup> Aj napriek tomu, že v diele *Človek pre nikoho* sa skutočne ani na jednom mieste Strauss neodvoláva na Teilharda de Chardina, chceme zdôrazniť, že tak robí v iných svojich dielach. Napríklad v *Kolíske dôvery* Strauss oslavne píše: „Možno, že najkrajšie v diele Teilharda de Chardin je kozmická a mystická poézia. I tie jeho spisy filozofické a teologické sú ňou prešpikované“ (Strauss 2009f, 294).

<sup>10</sup> Vo svojich *Úvahách o šťastí Pierre Teilhard de Chardin rozlišuje vnútorné spojenie nás samých, tzv. centraciu, ďalej naše spojenie s druhými, tzv. decentraciu a napokon podriadenie nášho života väčšiemu životu, tzv. supercentraciu* (1970, 168-170).

veziem sa ďalej, s našou slnečnou sústavou, na nové prechodné pozície vesmírneho nedozerna“ (Strauss 2018, 64). Takže „pretože i smrť je súčasťou vesmíru, dôverujem budúcnosti“ (2018, 115). Ak chceme vstúpiť na filozofickú cestu Straussovho spôsobu uvažovania, musíme tak svojej vlastnej existencii, a existencii človeka ako takého, prisúdiť hodnotu a význam – tiež aj tomu, čo človeka presahuje.

## Pisateľská tvorba ako filozofické a literárne dobrodružstvo

Na tomto mieste si položíme základnú otázku: Prečo Pavol Strauss písal? Odpoveď na ňu nájdeme v diele *Človek pre nikoho*, ale aj krátkou sondou do iných Straussových diel. V nich vidíme, že písal preto, aby „rozdýchal“, straussovsky „vydýchal“ svoju existenciu. Tento fakt je príznačný pre celú jeho tvorbu. Ako príklad uveďme doznanie Straussa z jeho eseje *Život je len jeden*: „A pretože žijem v týchto časoch a chcem písať, píšem. I keď predpokladám, že to nik nebude čítať, pretože to nebude môcť čítať. I keby o to mali ľudia záujem, je tu záujem istých ľudí, aby tí prví nemali možnosť o to mať záujem. A tak si to píšem, aby som to vydýchal“ (Strauss 2009b, 170).<sup>11</sup> [...] „A tak píšem, či je to vítané, či nevítané, či sa to raz uverejní, či nie, v zdrapoch dejín svojho vnútorného života, omrvinky dejín našich čias“ (2009b, 178). [...] „Ale v podstate mi už nejde o nič. Už si len tak píšem. Montaigne už o sebe a cez seba človeku vôbec toľko napísal!“ (2009b, 185). Na dôvažok ešte uveďme Straussove slová z eseje *Amalgám*: „Píšem, pretože už nemám čo povedať. A nemám komu čo povedať. Už dávno som sa zahniezdil v kúte vlastného – či slastného? – ticha. Komu sa to nepozdáva, nech si kľuje vlastnú cestu. Len ticho je živná pôda ducha. A len na nej vypestuješ obživu pre seba a pre iných“ (Strauss 2009c, 324). Ak by sme chceli Straussove rudimentárne dôvody písania uchopiť skomprimovane, nebolo by nič lepšie ako poukázať na jednoduché konštatovanie z diela *Zákruty bez ciest*: „Píšem pre seba a za seba“ (Strauss 2009d, 99).

Strauss bol v prvom rade esejistom, ktorý písal preto, aby sa vyrovnal so sebou samým, s existenciou seba samého vo všetkých štyroch ročných obdobiach, v ktorých sa schladzovalo a oteplievalo, v ktorých pučali stromy a padali listy, v ktorých sa rodilo a zomieralo. Možno v tejto línii treba rozumieť aj jeho slová: „Hľadám zemepis na orientáciu v sebe“ (Strauss 2018, 25). Písal preto, aby sa vyrovnal so svojím životným príbehom, aby „vydýchal“ svoj existenciálny status. V diele *Človek pre nikoho* sondou do dejín svojho života navštevuje seba samého, aby sa stretol so sebou samým, aby pochopil svoje psyché, a napokon, aby kontemploval to, čo ho v živote transcendovalo. Strauss píše: „Ale vo vzťahoch a spomienkach ľudí nezáleží na zážitkoch, na životných situáciách, ale na ich odťahoch v našej psychike. Na vzťahoch, ktoré vyvolali, na ozvene, ktorá sa premenila na trvalú duševnú atmosféru“ (2018, 36). Straussove sondy do dejín, zážitkov a príbehov však nie sú bezcieľne. Jeho spomienky slúžia pre sprítomnenie existenčného výhľadu na seba samého a toho, čo existencia derivuje: „A preto každý pohľad dozadu je výhľad“ (2018, 80). Strauss veril, že „jestvuje živá minulosť“ (2018, 69). Z vyššie uvedeného by sa mohlo dedukovať, že konštitučným prvkom jeho filozofickej a literárnej metodológie je retrointrospekcia. Z druhej strany, dalo by sa to metodologicky aj inak uchopiť, ak v diele predsa len ide o os „nesúrodých spomienok“ (2018, 117)?

V jeho diele preto celkom prirodzene absentuje tak literárna, ako aj filozofická systematickosť a postupnosť. Len ťažko možno hovoriť o akejsi tematickej červenej niti, ktorá by úvahy spájala, ba čo viac, táto červená niť absentuje aj v mnohých samotných úvahách. Strauss sám deklaruje,

<sup>11</sup> Myšlienky, že „to nebude môcť čítať“ a že „je tu záujem istých ľudí“, možno vysvetliť len tak, že Strauss chcel vyjadriť skutočnosť, že jeho myšlienky budú nedostupné kvôli totalitnému komunistickému systému s jeho nátlakom a s jeho cenzúrou.



že „Možnože to tak malo byť, aby sa Človek pre nikoho stal osou týchto nesúrodých spomienok“ (2018, 117). Témy sú teda bez metódy, metóda bez cieľa, lebo metódou je jeho životný príbeh a jeho cieľom filozofické uchopenie seba samého, sebaapreniknutie s cieľom sebaapochopenia, sebaopňatia. Filozofickou a literárnou červenou niťou je totiž on sám: človek Strauss, ktorého opúšťa, aby ho našiel, človek, z ktorého vychádza, aby ho znovuobjavil: „Odísť zo seba a prejsť všetkými zastávkami omylov, tušení a odoslať sa sebe ako neodslaný list“ (2018, 74). Strauss mal svoju vlastnú filozofickú metódu, o ktorej píše v tretej osobe: „Staval sa sám v sebe do kúta“, [...] „cítiteľ sa zbytočný“ sám v sebe (2018, 119), **nie však pre životné okolnosti, ktoré boli voči nemu neprajné** – k tým mal veľkoryso odpúšťajúci postoj – ale preto, „že do tohto vnútorného postoja vráťol [...] vnútorným vývojom“ (2018, 119). Strauss ako chirurg, ktorý pre svoje lekárske povolanie žil, sa nedištancoval od verejného života, od vonkajších pomerov – aj keď by mu prenasledovanie a útlak zo strany najprv nacistov a potom komunistov malo otvoriť cestu k úteku. Strauss neemigroval zo života, ktorý žil a z priestoru, ktorý vytváral. Utvoril si však priestor vnútornej emigrácie, ktorý spočíval v uzobraní, v písaní a v každodennej svedomitej práci lekára. V tomto zmysle sa lepšie chápu aj jeho nasledujúce slová: „Chirurg a písať? Filozofuj skalpelom!“ (2018, 113).

Straussovi išlo o autentickejšť par excellence. Vedel, že „každé písanie je autobiografické, i keď je premietnuté do vypožičaných postáv, s vypožičaným myslením vlastných protikladov“ (2018, 209). Ak napriek všetkému by sme chceli detegovať Straussovu metódu, potom je ňou autentickejšť sama: „Pretože mi ide o premýšľanie, nepotrebujem bábky s mojím hlasom“ (2018, 209). Jeho hlasom je on sám, taký, aký v sebe je. Vie, že „nastala doba provizória človeka a jeho vzťahov ku všetkému“ (2018, 208). Strauss jej chce konkurovať autentickejšťou. Vie, že „i tvár človeka sa začala meniť“ (2018, 207). Mysliteľ si chcel zachovať svoju vlastnú tvár. Píše a čitateľ sa spolu s ním stáva súčasťou jeho príbehu a jeho myslenia. Treba však ešte raz zdôrazniť, že Strauss nepísal knihu spomienok Človek pre nikoho pre iných, ale v prvom rade pre seba. Spomienky, ktoré tvoria knihu, sú filozofickým inštrumentom k pochopeniu samého seba. Sú „objektom filozofie“ (2018, 13), ako sám doznáva. „Filozofia spomienok“ (2018, 13) je inštrument ako preniknúť vesmír, svet a samého seba bez toho, aby človek rezignoval na niečo nižšie, než je on sám. Preto „filozofia vracia svojmu predmetu predovšetkým dôstojnosť, opodstatnenie a životnú hodnotu“ (2018, 13).

Z hľadiska metódy by však nebolo správne, keby sme konštatovali, že Strauss sa vydal cestou nostalgického regresu do minulosti. Ide o sprítomnený návrat do času, ktorý nekončí. V jeho ponímaní totiž „minulosť je živá“ (2018, 69). Z tohto dôvodu „človek nie je len duchovným diapozitívom, v ktorom sú zachytené scény a situačné záznamy, čo sa odohrali. Ale že je to všetko a stále trvalo prítomné a istou manipuláciou s časopriestorom reprodukovateľné“ (2018, 69). Pri tom všetkom človeka nechápe ako muzeálnu existenciu: V „múzeu vlastného života“, ktorým možno prejsť (2018, 53), Strauss objavuje a interpretuje seba, svoju minulosť, prítomnosť a svoju budúcnosť (!), ktorú nazýva večnosťou. A tak „nie byť – trvať je všetko“ (2018, 166).

Pokiaľ ide o samotnú literárnu formu, mohli by sme konštatovať, že Straussove dielo Človek pre nikoho je súborom esejí postavených na autohistorických opisoch. Prvky románového vyjadrenia sa križujú s filozofickou analýzou života a jeho spleťostí so silnou inštrumentalizáciou bohatej abstrakcie. Jeho autor bol inšpirovaný najmä rakúskou prózou, konkrétne rakúskym modernizmom, a zvlášť autormi Hermannom Brochom<sup>12</sup> a Robertom Musilom.<sup>13</sup> Hlavným inšpirač-

<sup>12</sup> Hermann Broch (1886 – 1951) bol rakúskym spisovateľom a esejistom, kritikom totalitného myslenia. V jeho filozofickom smerovaní badať výrazný vplyv Immanuela Kanta. Straussovi bol Broch blízky aj svojim židovským pôvodom a ťažkým životným príbehom, ktorým rodina Brochovcov musela prejsť. Hermann Broch zomrel v emigrácii v USA.

<sup>13</sup> Robert Musil (1880 – 1942) bol rakúskym spisovateľom a esejistom. Jeho tvorba bola ovplyvnená myslením Friedericha Nietzscheho a Fiodora Michajloviča Dostojevského. Okrem Musilových diel Straussa

ným prameňom však bol Rainer Maria Rilke.<sup>14</sup> Špecifikom je aj skutočnosť, že Strauss sa vyjadruje v inotajoch. Hovorenie v obrazoch je tak príjemným prienikom pre tých, ktorí prekračujú hranice literatúry a filozofie. Strauss používa alegorické interpretácie skutočnosti, ku ktorým jemne až nebadane pridružuje aforizmy. Na to, aby mu čitateľ porozumel, musí vedieť „čítať medzi riadkami“, pretože Strauss nepoužíva interpretácie, skôr aktivizuje k reflexii, stimuluje rozmyšľanie. Jeho cieľom nie je presvedčať. Jeho cieľom je poučiť a odovzdať hodnoty. Nerobí to cestou argumentácie, ale tým, že ústredné myšlienky vsadzuje do širšieho kontextu, ktorý je niekedy ťažko zrozumiteľný, ba niekedy nezrozumiteľný. Keď však pripustíme, že sa Strauss dotýkal život presahujúceho tajomstva, chápeme, že prvotná nezrozumiteľnosť zo strany čitateľa je jedinou cestou, ako ho do tajomstva uviesť.

## Existencia interpretovaná aforizmami

Pavol Strauss narába s osobnou existenciálnou skúsenosťou. Cez ňu, vo víre moderny, formuluje filozofické úvahy. Existenciálna skúsenosť produkuje myslenie vo viacnásobných paradoxoch, čo ústi do tvorby aforizmov, ktoré sú špecificky príznačné nielen pre dielo Človek pre nikoho, ale aj pre iné Straussove diela. Plne súhlasíme s tým, ako to vyjadrila literárna vedkyňa Mária Bátorová: „Pavol Strauss pestoval krátku formu, ktorá je pre modernu symptomatická. Začínal denníkom, pokračoval poéziou a neskôr sa venoval eseji, denníkovej forme a aforizmom. Možno sa pýtať, čím je tvorba tohto autora vo vývine slovenskej literatúry taká výnimočná a významná a odpovedať možno jednoducho: dôrazom na intelekt a myslenie“ (2006, 135).

Strauss tlmočí pocity existenciálnej ničotnosti v metafyzickom symbolizme, ktorý prezentuje silnú dávku estetického ideálu. Nekonvenčné uvažovanie v paradoxoch je cestou, ako cez aforizmy riešiť zásadné problémy svojej existencie. Aforizmy sú tak kontúrované jeho osobnou filozofiou a jeho osobným príbehom. Nimi prekonáva priepasť medzi humanizmom a vierou, medzi sakrálnym a profánnym. Navyše, dovoľujeme si vysloviť mienku, že Strauss nielenže prekonáva priepasť medzi humanizmom a vierou, medzi sakrálnym a profánnym, ale že ich dáva do symbiózy, aj keď stále v paradoxných napätiach. Paradoxy existencie vyjadrené aforizmami sú hlavnými črtami Straussovho uvažovania. V paradoxoch možno rozpoznať dialektickú existenciu ako silu Straussovho myslenia. Aforizmy, ktoré paradoxy vyjadrujú, sú tak pre Straussa filozofickou a literárnou metódou, ktorou mysliteľ interpretuje existenciu.<sup>15</sup> Mária Bátorová zaujímavo interpretuje tlmočenie paradoxov do aforizmov tým, že zvyrazňuje Straussa ako lekára, ktorý „eviduje vonkajšie znaky a určuje z nich vnútorné „deje“ organizmov, diagnostikuje mimovoľne a stále, definuje a určuje, vidí súvislosti, vnútorné prepojenia a fungovanie vecí a javov“ (2006, 140). Lenže práve týmto sa Strauss profiluje ako filozof – o to viac, keď sa ponára do paradoxov ľudskej

---

pravdepodobne inšpirovali aj životné peripetie Musila, ktorý poznal prechod od spoločenského úspechu a finančnej stability k neúspechu a k hmotnej biede. Robert Musil zomrel v emigrácii vo Švajčiarsku.

<sup>14</sup> Rainer Maria Rilke (1875 – 1926) bol jedným z najznámejších nemecky píšucich autorov prelomu 19. a 20. storočia, pôvodom z Prahy. Jeho silný symbolizmus, ktorým predkladal otázky zmyslu života, lásky, smrti, duchovnosti, ako aj bolesti tela a duše, mal veľký vplyv na mladého Straussa už na gymnáziu a neskôr ako poslucháča medicíny na Viedenskej univerzite a na Nemeckej univerzite v Prahe. V súvislosti s Rilkeom, Mária Bátorová píše: „Intelektuálna reflexia skutočnosti s dimenziami filozofických úvah o základných otázkach ľudskej existencie je u Straussa rilkeovskej proveniencie: spoločné abstraktá: smrť, Boh, čas, strata, bolesť, atď. Abstrakcia je pre obdobie moderny typická. Rilkeovská je aj prevažne prísne viazaná forma Straussových básní“ (2006, 164).

<sup>15</sup> Literárny kritik Tibor Žilka celkom správne uvádza Pavla Straussa ako exemplárneho autora aforizmov v slovenskej spisbe (2006, 40-41).

existencie, jej imanentného prežívania a jej presahov. Navyše, napriek určitej dávke zatrpknutosť, pesimistického podtónu a stavu značnej profesionálnej osamotenosti, ponára sa do vlastných existenčných hĺbín a kontextuálne rozmýšľa v kategóriách pozitívnej budúcnosti. Mária Bátorová však pokračuje ďalej, keď píše: „Keďže jeho odborná disciplína je založená práve na diagnostike, to jest definovaní zložitosti aktuálneho stavu skutočnosti, hypotetickosti, vidí celú skutočnosť v rozporoch. Paradox tak tvorí podstatu jeho intelektuálneho výkonu. Postreh je následne formulovaný do podoby aforizmu“ (2006, 140). Rolu filozofa rozhodne treba vnímať aj v tom, že „aforizmus bol Straussovou cestou za pravdou, pretože ho odhaľuje ako zložito, dualisticky a pluralisticky mysliaceho, ostro vidiaceho tvorca, ktorý si v ťažkých spoločensko-politických podmienkach riešil základné ontologické otázky: zmysel života, utrpenia, poznateľnosti, samoty, trpezlivosti, viery v myslenia a múdrosť“ (2006, 146).<sup>16</sup> Ak by sme chceli načrtnúť prepojenie filozofického uvažovania a literárneho prístupu, rozhodne by to bolo skúmanie Straussovho myslenia v paradoxoch a analýza jeho aforizmov.

## Záver

Záverom by sme chceli skonštatovať, že filozofická a literárna metodológia, ktorú sme sa snažili detegovať a porozumieť jej v jeho diele *Človek pre nikoho*, veľmi výrazne odhaľuje identitu Pavla Straussa a jeho filozoficko-literárny status zakorenený v existenciálnom uchopení života a jeho poryvov. Strauss uvažuje v existenciálnych kategóriách, je blízko k existenciálnej filozofii, ak nie je existencialistom úplne. Ak by sme chceli odpovedať na otázku, ktorú sme nastolili v úvode, teda aký by mohol byť filozofický základ tohto diela, tak rozhodne treba uvažovať týmto smerom. Treba však ale aj pripustiť, že to, čo platí pre dielo *Človek pre nikoho*, ešte nepodáva komplexnú odpoveď na celkové Straussove uvažovanie ako také. Rovnako teda treba pripustiť, že existenciálna platforma by mohla byť Straussovi aj priúzka. Mohlo by sa hovoriť napr. aj o implicitne personalistickej filozofii, ktorú načrtáva Ján Letz (2006, 12)? Táto téza však presahuje ciele predmetného príspevku a nateraz sa ju neodvažujeme finálne uzavrieť. Aj z hľadiska literatúry by sa mohlo hovoriť o „priúzkosti“ existenciálnej platformy. Ak by sa zobrali do úvahy tézy Vladimíra Papouška (2004), ktorý si uvedomuje, že za posledných stopäťdesiat rokov uzrelo svetlo sveta enormné množstvo diel, ktoré používajú obrazné reprezentácie existencie, ktoré však nemožno zastrešiť existencializmom, potom by sa aj Straussovo dielo *Človek pre nikoho* mohlo označiť len ako dielo s existenciálnymi fenoménmi, hoci, a to treba zdôrazniť, dielo nie je románom, ale súborom esejí. Etiketizácia Straussa ako „existencialistu“, by sa v takom prípade mohla javiť len ako niečo „zvykové“ a „konformné“, či dokonca až zavádzajúce.

Strauss sa brilantne zviditeľnil v literatúre, doma i v zahraničí. Vychádzal zo slovanského prostredia, ktoré rozširoval a dopĺňal, v jeho šírke i prekračoval. Záujem o jeho myslenie z prostredia slovenskej filozofie je nateraz neuspokojivý, a je teda na mieste aj otázka: Čím to je? Plne súhlasíme s Tatianou Sedovou, ktorá zovšeobecňuje tézu, že „Existencializmus, ktorý ovplyvnil celú jednu epochu, aby potom zmizol zo scény, je dnes vnímaný skôr v rovine literatúry a dramatickej tvorby, [...] než ako vlastná filozofická spisba“ (Sedová 2020, 325). T. Sedová správne konštatuje, že „Existencializmus po svojom oslnivom vzostupe po druhej svetovej vojne v osemdesiatych rokoch takmer vymizol zo scény, aby uvoľnil miesto pod slnkom iným prúdom. Treba však uznať, že jeho reflexie nad ľudskou existenciou, jej modalitami a štruktúrami, demonštrovanými najmä

<sup>16</sup> Aforistickej tvorbe autorov slovenskej literatúry na prelome rokov 1989 až 1998 sa venoval literárny vedec Vincent Šabík v diele *Literárne regenerácie*, v ktorom má Pavol Strauss svoje miesto. Jeho aforizmom venoval štúdiu *Od aforizmu k esejí* (1998, 249-256).

v pocitoch a náladách, boli presvedčivo prezentované skôr v literárnych žánroch, ktoré si našli vďačné auditórium, ako v suchopárnych filozofických traktátoch“ (2020, 324 – 325). Otázka, či by sa Pavlovi Straussovi nemala venovať pozornosť aj v prostredí slovenskej filozofie, je teda oprávnená na mieste.

V závere by sme tiež chceli skonštatovať, že na jednej strane Strauss si bol bytostne vedomý presahujúcej veľkosti a hodnoty seba samého, hodnoty, ktorú žil a vyjadroval písaním. Táto presahujúca hodnota je vlastná človekovi ako takému. Človek sa ako subjekt transcenduje a zároveň ako objekt je transcendovaný. V tomto zmysle treba chápať aj časté odvolávania sa napríklad na vesmír, svet, život a smrť, budúcnosť v podobe večnosti, finalitu a pod. A práve v tomto zmysle treba rozumieť aj Straussovej filozofii, ktorú vyjadruje literárne. Obrazné reprezentácie existencie, inotaje hlbinných štruktúr ľudskej existencie a jej podmienok brilantne prepájajú filozofické uvažovanie a esejistické spracovanie.

Na druhej strane, Strauss si bol vedomý sociálneho neprijatia a sociálnej nepotrebnosti, či jeho slovami „zbytočnosti“, ako aj sociálnej exklúzie a degradácie, ktorú mu priniesla nepriaznivá doba. To prežíval ako hrubú nespravodlivosť, avšak bez upadnutia do trudnomyselnosti a beznádeje. Existenčné a existenciálne napätia žil ako drámu neporozumiteľných paradoxov, ktorú možno pojať len v perspektíve už zmieneného presahujúceho vesmíru a naplňujúcej večnosti. V centre jeho pozornosti bola teda ľudská existencia, ktorej podstatu a zmysel nachádzal v hraničných situáciách nepochopenia, utekania, bolesti, utrpenia a smrti. Takéto existenciálne zmietanie Strauss často v osobnom živote vyjadroval hudbou, konkrétne hrou na klavíri.

Predsa však, Straussovo písanie a jeho samotnú tvorbu možno u neho považovať za hlavný zdroj a cieľ „rozdýchania“, či ním samotným vyjadrené „vydýchania“ svojej existencie. To, čo nevyjadril v hudbe, vyjadril písaním, ale i naopak.<sup>17</sup> Strauss tak nadviazal na odkaz európskej filozofie osemnásteho a devätnásteho storočia, a to, že literatúra potrebuje filozofiu a filozofia literatúru. To, čo nemožno vyjadriť filozoficky, to možno vyjadriť príbehom, a to, čo nemožno vyjadriť príbehom, možno vyjadriť filozofickou ideou. To, čo je vlastné dielu Človek pre nikoho, je skutočnosť, že ide o autoreflexívnu a alegorickú filozofiu, v ktorej zreteľne detegujeme filozofickú autenticnosť autora. Preto ani neprekvapí, keď v Promočnom prejave zo dňa 21. mája 1992, keď mu Vedecká rada Univerzity Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach udelila čestný doktorát filozofických vied, Strauss povedal: „Poézia a filozofia sú príbuzné oblasti. V poetovi je filozofia a vo filozofovi poézia, len v odlišnom obraze. Aj krása a dobro susedia. V kráse je prvý šteblík dobra. Môžu sa prerastať a potencovať“ (Strauss 2007, 22).

## REFERENCES

### Primary sources

- Strauss, Pavol. 2007. Pavol Strauss: Promočný prejav. In *Listy PS 7/7*, 22.  
 Strauss, Pavol. 2009a. O sebe a svojom diele. In Strauss, Pavol. *S výhľadom do nekonečna. Zbrané literárne a mysliteľské diela*. 1. zv. Prešov, 311-340.

<sup>17</sup> Redaktori *Literárneho týždenníka*, Marta Žilková a Tibor Žilka v rozhovore s Pavlom Straussom veľmi výstižne charakterizovali jeho prepojenie hudby a literárnej tvorby: „Hudba bola odjakživa sprievodným znakom nielen vášho života, ale aj vašej tvorby. Svoje zážitky z hudobnej percepcie ste úspešne stvárnili vo svojich literárnych prácach“ (Strauss 2009a, 322). Mária Bátorová správne konštatovala, keď napísala: „Keď poézii nepísal, ostala ‚komunikačným prostriedkom‘ so ‚starým‘ priestorom pravdepodobne len hudba“ (2006, 61).

- Strauss, Pavol. 2009b.* Život je len jeden. In Strauss, Pavol. Hudba plaší smrť. Zbrané literárne a mysliteľské diela. 2. zv. Prešov, 157-253.
- Strauss, Pavol. 2009c.* Amalgám. In Strauss, Pavol. Hudba plaší smrť. Zbrané literárne a mysliteľské diela. 2. zv. Prešov, 307-396.
- Strauss, Pavol. 2009d.* Zákruty bez ciest. In Strauss, Pavol. Hudba plaší smrť. Zbrané literárne a mysliteľské diela. 2. zv. Prešov, 130-155.
- Strauss, Pavol. 2009e.* Človek pre nikoho. In Strauss, Pavol. Rekviem za neumieranie. Zbrané literárne a mysliteľské diela. 3. zv. Prešov, 345-526.
- Strauss, Pavol. 2009f.* Kolíska dôvery. In Strauss, Pavol. Rekviem za neumieranie. Zbrané literárne a mysliteľské diela. 3. zv. Prešov, 249-343.
- Strauss, Pavol. 2018.* Človek pre nikoho 1989. Gelnica.

## Secondary sources

- Bátorová, Mária. 2006.* Paradoxy Pavla Straussa. Bratislava.
- Berďajev, Nikolaj Alexandrovič. 2003.* Ríša Ducha a ríša Cisárova. Bratislava.
- Forgáč, Marcel. 2014.* Existencializmus a slovenská literatúra (interpretácia foriem existenciálnej rétoriky v dielach Dominika Tatarku, Jána Johanidesa a Rudolfa Slobodu). Druhé, rozšírené a doplnené vydanie. Prešov.
- Kerulová, Marta. 2001.* Humor v diel Pavla Straussa. In Žilka, Tibor (ed.). Duchovnosť ako princíp tvorby. Nitra, 43-56.
- Koleják, Martin. 2018.* Náčrt biografie Pavla Straussa. Gelnica.
- Kubík, Karol. 2000.* Poznámka vydavateľa. In Strauss, Pavol. Človek pre nikoho. Bratislava, 190.
- Letz, Ján. 2006.* Personalistické metafyziky. Kresťanská filozofia 20. storočia a jej perspektívy. Bratislava – Trnava.
- Papoušek, Vladimír. 2004.* Existencialisté. Existenciální fenomény v české próze dvacátého století. Praha.
- Pascal, Blaise. 1671.* Pensées de M. Pascal sur la Religion et sur quelques autres sujets, qui ont esté trouvées apres sa mort parmy ses papiers. Troisième Edition. A Paris, Chez Guillaume Desprez, rue Saint Jacques, à Saint Prosper. Avec Privilege & Approbation. M. DC. LXXI.
- Rúfus, Milan. 2000.* (Text bez názvu). In Strauss, Pavol. Človek pre nikoho. Bratislava, 5.
- Sedová, Tatiana. 2020.* Filozofia ako životný program. Nad knihou Sarah Bakewellovej V existencialistické kavárne. In Filozofia 75/4, 324-330.
- Šabík, Vincent. 1998.* Literárne regenerácie. Bratislava, 249-256.
- Teilhard de Chardin, Pierre. 1970.* Chuť žít. Výbor studií a meditací. Edice Prameny. Praha.
- Thurnher, Rainer – Röd, Wolfgang – Schmidinger, Heinrich. 2009.* Filosofie 19. a 20. století III. Filosofie života a filosofie existence. Svazek XIII. Praha.
- Žilka, Tibor. 2006.* Vademecum poetiky. Prešov.



TOMÁŠ PRUŽINEC

doc. PhDr. ThDr. Tomáš Pružinec, PhD.  
Constantine the Philosopher University in Nitra  
Faculty of Arts  
Department of Philosophy and Political Science  
Hodžova 1  
949 01 Nitra  
Slovakia  
tpruzinec@ukf.sk  
ORCID ID: 0000-0002-8583-9256  
WOS Researcher ID: AAH-3425-2020  
SCOPUS Author ID: 54795695200

# CYRILOMETODĚJSKÁ TRADICE V POJETÍ ČESKÉ SPOLEČNOSTI 21. STOLETÍ

## Cyrillo-Methodian Tradition in Czech Society in the 21st Century

Patrik Maturkanič – Ivana Tomanová Čergetřová – Dagmar Příbylová

DOI: 10.17846/CL.2022.15.1.161-176

**Abstract:** MATURKANIČ, Patrik – TOMANOVÁ ČERGETŘOVÁ, Ivana – PŘIBYLOVÁ, Dagmar. *Cyrillo-Methodian Tradition in Czech Society in the 21st Century*. The presented study aims to clarify the perception of the Cyril and Methodius tradition in Czech society in the 21st century. The authors of the study tried to identify how widely spread is the legacy of Sts. Cyril and Methodius, depending on gender, age or place of residence of the Czech Republic inhabitants. The survey was attended by 1,125 respondents from the Czech Republic, of which 57.55 % were women (N = 648) and 42.45 % were men (N = 478). The age distribution of the research sample was very variable. In the research sample, Christian denominations were represented in 47.87 % (N = 539), Jews in 1.07 % (N = 12) and others in 2.93 % (N = 33). Without religion were 48.13 % (N = 542) of interviewed participants. The results of our research point to the current state of perception of Sts. Cyril and Methodius' legacy among Czechs, and the need to promote education about them, especially among young people. In conclusion, we can state that knowledge and information about the Cyril and Methodius tradition in the Czech society in the 21st century is sufficient. On the other hand, young people, in particular, regardless of their religious affiliation, do not have enough information about the legacy.

**Keywords:** *Cyril and Methodius tradition, Czech republic, religion, society, education, research*

### Teoretická východiska

Vědecký článek, zabývající se cyrilometodějskou tradicí, chce na základě výzkumných dat ukázat, zda i jedenáct století od smrti Konstantina a Metoděje zůstává jejich duchovní dědictví pro českou společnost stále živé.

Je na místě, abychom pro lepší pochopení dané problematiky alespoň ve stručnosti vymezili některé důležité historické okamžiky, které nám mohou ve světle pravdivých událostí otevřít, a tudíž svým způsobem zodpovědět celou řadu otázek, vycházejících z kvantitativního šetření. Prolínáním původní rolnické a křesťanské náboženské kultury se od středověku v lidové tradici postupně zformoval kulturní systém s institucionalizovanými rysy. Již od 7. století lze mluvit o procesu christianizace českých zemí (a to z obou křesťanských center – Říma i Konstantinopole), který do tradiční kultury vnesl prvky vycházející z církevních nařízení, věrouky a křesťanské symboliky (Šusteková 2012, 73).

Po smrti sv. Metoděje a po vyhnání jeho učedníků se nemohla v našem prostředí rozvinout řada cyrilometodějských kulturních iniciativ, jak to vidíme na jiných slovanských místech. Na druhé straně kult svatých věrozvěstů nebyl zcela zapomenut ani potlačen. Za připomenutí stojí legenda,

kteřá vypráví, jak Metoděj pokřtil kněžnu Ludmilu v Čechách. Na přelomu 11. a 12. století dochází k potlačení slovanské bohoslužby až do obnovení slovanské bohoslužby v benediktinském klášteře v Praze na Slovanech (založen v r. 1374) v intencích Karla IV. a se souhlasem papeže Klimenta VI. Husitství, českobratrství i luterská reformace v 15. a 16. století zaujaly k cyrilometodějské myšlence příznivý postoj, když o ni opíraly požadavek přijímání z kalicha i pro laiky (zakázaného IV. lateránským koncilem v roce 1215 a nadále užívaného východní církví) a českého bohoslužebného jazyka. Ke vzrůstu úcty k sv. Cyrilu a Metoději přispělo nalezení ostatků sv. Cyrila při rozsáhlých vykopávkách v Římě (1572–1590), kdy jedna část byla darována klášteře v Rajhradě. Změnou postoje Říma a přičiněním kardinála Dietrichštejna se úcta k oběma světcům pozvolna šířila. Morava se svým Velehradem, stavebními i písemnými památkami (kostelíky v Brně a v Olomouci, oltáře, kříže, studánky, legendy, *Historia regni Bohemiae J. Dubravia*) se stala přirozenou půdou rozvoje cyrilometodějské myšlenky. V pobělohorském období v 17. a 18. století s obnovou úcty ke světcům se cyrilometodějská myšlenka šířila opět především na Moravě, kde vystupovala do popředí zejména její funkce národní a obranná. V 19. století moravští římskokatoličtí kněží využívali cyrilometodějské myšlenky k národnímu probuzení a uvědomění obyvatelstva na Moravě. Cyrilometodějská idea se stala podkladem pro restituci starých práv, národní slávy a politické nezávislosti, k šíření slovanské vzájemnosti. Z různorodých aktivit vyjmenujme alespoň některé: Encyklika Lva XIII. *Grande munus* (r. 1880) rozšířila svátek Cyrila a Metoděje na celou římskokatolickou církev; moravský Velehrad se stal místem národních poutí se snahou o sjednocení křesťanů (unionistické kongresy), o které se mimo jiné zapříčinil budoucí olomoucký arcibiskup, ThDr. A. C. Stojan. Po první světové válce vidíme v Čechách, ale především na Moravě, veliký růst výstavby sousoší sv. Cyrila a Metoděje, výstavbu nových kostelů a kaplí, zakládání spolků a organizací zasvěcených slovanským věrozvěstům. Důležitým mezníkem cyrilometodějské úcty se stal 31. prosinec 1980, kdy papež Jan Pavel II. Apoštolským listem *Egregiae Virtutis* prohlásil oba bratry za spolupatrony Evropy. Nelze opomenout ani oslavy 1100 let od úmrtí sv. Metoděje v roce 1985 na Velehradě v souvislosti velkého manifestu víry v komunistickém Československu, ale zároveň encykliku papeže Jana Pavla II. *Slavorum apostoli* (r. 1985), která je věnována právě tomuto výročí (Aleš et al. 2010, 5-7; Opatrný 2006, 58-60; Ambros 1999, 7-24).

Je dobré připomenout, že současný člověk o tyto neustále živé, nejen náboženské, ale i kulturní hodnoty nejeví velký zájem, jak vypovídají následující data z dotazníkového průzkumu. Bez velkých pochyb můžeme vyjmenovat celou řadu důvodů, mezi kterými jako významné činitele tohoto nezájmu vidíme komunistický ateizační proces druhé poloviny minulého století, ale i porevoluční materiálně-konzumní hlad západního světa. Lze konstatovat, že i přes tyto, ale i další zmíněné faktory minulých staletí zůstává cyrilometodějský kult v české společnosti nejen aktuálně důležitým, ale i prosperujícím pro další generace.

Hlavním cílem této studie bylo získat informace o současném stavu vnímání cyrilometodějské tradice obyvatelů České republiky. Na základě těchto informací se snažíme o jejich ozřejmění a filozofický diskurz nad získanými a vyhodnocenými výsledky. V naší studii jsme si položili výzkumnou otázku: *V jakých intencích lze i dnes rozpoznat věrohodný odkaz slovanských věrozvěstů, svatých Cyrila a Metoděje, v prostředí České republiky?* Dílčí cíle (hypotézy) zkoumané pomocí Pearsonova chí kvadrát testu byly následující: *Závisí odpovědi na otázky týkající se povědomí o Cyrilometodějské tematice na tom, zda respondenti pochází z vesnice, malého či velkého města? Liší se výrazně odpovědi žen a mužů? Liší se výrazně odpovědi podle věku respondentů?*

## Metoda

### Výzkumný desing

Výzkumný desing studie byl zvolený k cíli a dostupným metodám měření. Zvolili jsme neexperimentální výzkumný plán – porovnávací studium – a výsledky získané na základě měření jsme analyzovali pomocí základních deskriptivních a inferenčních statistických metod. Výzkumný soubor byl získávaný záměrným výběrem. Sběr dat proběhl od dubna do července 2021 v České republice.

### Metody statistického zpracování

Výsledky byly zkoumány prostřednictvím popisné statistiky, kontingenčních tabulek a pomocí testu nezávislosti proměnných v kontingenční tabulce. Test nezávislosti proměnných předpokládá, že náhodné proměnné X a Y jsou nezávislé, tedy hodnoty jedné proměnné neovlivňují hodnoty druhé proměnné. Závislost mezi proměnnými může být buď jednostranná (asymetrická) nebo vzájemná (symetrická), kdy se obě proměnné ovlivňují navzájem. Pro testování nezávislosti dvou kategoriálních proměnných v kontingenční tabulce bez ohledu na směr jejich závislosti byl použit Pearsonův chí kvadrát test. Nulová hypotéza tohoto testu předpokládá, že obě proměnné jsou na sobě nezávislé. Tuto nulovou hypotézu testujeme na určené hladině významnosti  $\alpha$ , že proměnné jsou nezávislé, oproti alternativě, že mezi proměnnými existuje závislost. Hypotézy zapíšeme následujícím způsobem:

$$H_0: n_{ij} = \frac{n_{i.} \cdot n_{.j}}{n}$$

$$H_1: n_{ij} \neq \frac{n_{i.} \cdot n_{.j}}{n},$$

kde  $n_{ij}$  značí četnosti v kontingenční tabulce, kde  $i = 1, 2, \dots, r$  značí kategorie proměnné X a  $j = 1, 2, \dots, s$  značí kategorie proměnné Y.

Testové kritérium  $\chi^2$  je definováno jako:

$$\chi^2 = \sum_{i=1}^r \sum_{j=1}^s \frac{(n_{ij} - n'_{ij})^2}{n'_{ij}}$$

kde  $\chi^2 \approx \chi^2[(r-1)(s-1)]$ . Čím větší jsou rozdíly mezi kategoriemi zkoumaných proměnných, tím větší je testovací kritérium  $\chi^2$ .

Předpokladem použití tohoto testu je, aby teoretické četnosti, kde je méně než 5 pozorování, tvořily méně než 20 % polí kontingenční tabulky. Jednotlivé kategorie proměnných lze slučovat, aby tento předpoklad byl splněn.

### Výzkumný soubor

Výzkumu se zúčastnilo 1.125 respondentů z České republiky, z nichž bylo 57.55 % žen (N = 648) a 42.45 % mužů (N = 478). Věkové rozložení výzkumného vzorku bylo velmi variabilní. Účastníci výzkumu byli rozděleni do pěti věkových skupin, ve kterých distribuce účastníků byla následující: ve věku do 18 let bylo 3.82 % (N = 43), od 18 do 25 let bylo 9.24 % (N = 104), od 26

do 40 let bylo 25.67 % (N = 289), od 41 do 59 let bylo 44.85 % (N = 505) a více než 60 let bylo 16.43 % (N = 185).

V rámci základních demografických informací byli účastníci výzkumu požádáni o vyjádření své *příslušnosti k náboženskému vyznání* (Graf 1). Ve výzkumném vzorku byly zastoupeny vyznání křesťanské ve 47.87 % (N = 539), židovské ve 1.07 % (N = 12) a jiné ve 2.93 % (N = 33). Bez náboženství se označilo 48.13 % (N = 542) účastníků výzkumu.

Účastníci výzkumu byli rozděleni i na základě *velikosti jejich místa bydliště* do pěti skupin. Obyvatel z vesnice bylo 26.29% (N = 296), z města do 10.000 obyvatel bylo 17.94 % (N = 202), z města od 10.000 do 50.000 obyvatel bylo 25.40 % (N = 286), z města od 50.000 do 100.000 obyvatel bylo 9.86 % (N = 111) a z města nad 100.000 obyvatel bylo 20.51 % (N = 231).

## Měřicí nástroje

V našem výzkumu jsme nevyužili standardizované dotazníky. Vytvořili jsme sociometrický dotazník, který obsahoval také požadavky na základní demografické údaje. Účastníci výzkumu odpověděli na devět otázek, v nichž jsme se ptali na Cyrilometodějská témata v kontextu vnímání náboženských hodnot a tradic v životě respondentů.

## Výsledky

Hodnocení výzkumných dat jsme si na začátku výzkumu popsali z pohledu deskriptivní statistiky obyvatelů z České republiky. V následující části prezentujeme údaje ve frekvenčních tabulkách a formou sloupcových a koláčových grafů.

V první otázce jsme se účastníků výzkumu ptali: *Příchod Konstantina a Metoděje v roce 863 na Velkou Moravu je podložen císařem Michalem III., který tyto dva soluňské bratry poslal na žádost čelního představitele Velké Moravy. Víte o koho se jednalo?* Účastníci výzkumu odpověděli podle zvolených odpovědí. Správnou odpověď „kníže Rastislav“ zvolilo 61.19 % (N = 689) účastníků výzkumu. Nesprávnou odpověď „panovník Svatopluk I.“ zvolilo 10.21% (N = 115) a „kníže Mojmir I.“ označilo 8.08 % (N = 91) účastníků výzkumu. Nevědělo 20.52 % (N = 231) osob z výzkumného vzorku.

Následující otázka se týkala názoru respondentů na poslání věrozvěstů. Ptali jsme se následovně: *V čem spočívalo, dle Vašeho názoru, hlavní poslání příchodu Konstantina a Metoděje?* Účastníci měli možnost si vybrat z pěti odpovědí (Graf 2). Nejčastěji označenou odpovědí byla „religiozní motiv“ u 48 % (N = 546) účastníků. Druhou nejčastější odpovědí byla „kulturní motiv“ u 31 % (N = 354) osob. „Politický motiv“ jako odpověď zvolilo 15 % (N = 166) a „ekonomický motiv“ označilo 2 % (N = 20) účastníků. Odpověď „jiné“ vybralo 4 % (N = 40) osob.

Třetí otázka, na kterou jsme se ptali účastníků výzkumu, byla následující: *V jaké řeči vytvořil učený Konstantin písmo, které stálo v základech bohoslužebného jazyka?* Respondenti mohli odpovědět označením jedné z pěti odpovědí a to hlaholice, staroslovenština, latina, řečtina nebo nevím (Graf 3). Správnou odpověď „hlaholice“ označilo 61 % (N = 691) účastníků. Ostatní odpovědi byly preferovány různě: „staroslovenština“ v 32 % (N = 361), „latina“ ve 2 % (N = 28), „řečtina“ v 1 % (N = 13). Ze všech osob 3 % (N = 33) označili možnost „nevím“.

Další otázka, kterou jsme položili, zněla: *Víte, kde je pohřbený první moravský arcibiskup svatý Metoděj?* Respondenti měli opět možnost vybrat si z pěti odpovědí (Graf 4). Správnou odpověď „není známé místo“ si vybralo 26 % (N = 295) osob. 23 % (N = 262) respondentů odpovědělo „Velehrad“, 13 % (N = 148) označilo „Řím“ a 3 % (N = 29) město „Nitra“. Až 35 % (N = 392) účastníků výzkumu neznalo odpověď.



Velmi podobnou otázku jsme položili také ve vztahu k osobě svatého Cyrila, a to následovně: *Víte, kde se nalézá hrob svatého Cyrila?* Respondenti měli opět možnost vybrat si z odpovědí (Graf 5). Většina 46 % (N = 515) odpověděla správně „Řím“. 8 % (N = 87) osob odpověděla „Velehrad“, 6 % (N = 62) „není známé místo“ a 3 % (N = 34) „Nitra“. Až 38 % (N = 428) účastníků výzkumu neumělo odpovědět.

Další otázkou, na kterou jsme se ptali, byla: *Je cyrilometodějské téma aktuální ve prospěch duchovní obnovy českého (moravského) národa?* Účastníci výzkumu odpověděli na základě čtyřbodové škály, vyjadřující míru souhlasu (Graf 6). Odpověď „ano“ zvolilo 35 % (N = 389), „více méně ano“ 26 % (N = 292), „není“ 13 % (N = 152) a „nevím“ 26 % (N = 293).

Zeptali jsme se také, zda: *Můžou být Cyril a Metoděj přínosem pro současnou českou (moravskou) společnost? Pokud ano, uveďte konkrétní odpověď.* Respondenti uváděli nejčastěji vzdělání, kulturu, víru, historii.

Rovněž jsme se ptali účastníků výzkumu: *Slyšel jste někdy o osobnosti arcibiskupa Antonína Cyrila Stojana a kardinála Tomáše Špidlíka, jež se zasadili do značné míry o cyrilometodějský národní kult?* Participanti výzkumu odpověděli různorodě (Graf 7) na základě jejich zkušeností s tímto tématem. Odpověď „slyšel/a a jsou mi dobře známy“ zvolilo 23 % (N = 206) respondentů, „slyšel/a pouze z doslechu“ označilo 31 % (N = 303), „neslyšel/a, ale rád bych se o těchto lidech něco zajímavého dozvěděl/a“ si vybralo 18 % (263) a možnost „neslyšel/a, nezajímám se o tyto lidi“ bylo označeno u 27 % (N = 354) lidí.

Také jsme se ptali, zda respondenti vědí o významnosti těchto věrozvěstů (Graf 8). Naše otázka byla: *V roce 1980 prohlásil papež Jan Pavel II. svatého Cyrila a Metoděje za s následujícími odpověďmi: „spolupatrony Evropy“ (co je správná odpověď) označilo 45 % (N = 504), „národní světci Čech a Moravy“ zvolilo 26 % (N = 298) a „světové osobnosti roku 1980“ vybrali 3 % (N = 29). Nevědělo 26 % (N = 295) účastníků výzkumu.*

Naši poslední otázku jsme položili následovně: *Zajímáte se o dění velehradských slavností, každoročně pořádaných začátkem července?* Odpovědi, které si respondenti volili, nám daly informace o míře jejich zájmu o toto téma (Graf 9). Ze všech účastníků výzkumu si 11 % (N = 125) zvolilo odpověď „aktivně se účastním (internet, rádio, televize, osobní účast)“, 8 % (N = 89) označilo „toto téma mě do značné míry zajímá“, 48 % (N = 540) volilo odpověď „pouze pasivně zaznamenávám“ a 33 % (N = 372) označilo „nezajímám se o tyto věci“.

V následující části jsou uvedeny statisticky významné rozdíly vypočítané pomocí Pearsonova chí-kvadrát testu nezávislosti proměnných v kontingenční tabulce:

*Porovnání podle velikosti města či vesnice.* Při porovnání skupin podle místa bydliště nebyly nalezeny statisticky významné rozdíly na 1 % hladině významnosti.

*Porovnání podle pohlaví.* Muži výrazně častěji než ženy uváděli, že slyšeli už někdy o osobnostech Antonína Cyrila Stojana a kardinála Tomáše Špidlíka, jež se zasadili do značné míry o cyrilometodějský národní kult (P-hodnota Pearsonova chí-kvadrát testu: 0.000).

*Porovnání podle věku.* Podle respondentů do 18 let byl hlavním posláním příchodu Konstantina a Metoděje kulturní motiv (P-hodnota Pearsonova chí-kvadrát testu: 0.000). Oproti tomu ostatní věkové skupiny nejčastěji uváděly religiозní motiv. Čím vyšší věk respondenti měli, tím vyšší procento respondentů odpovědělo religiозní motiv. U vědomostních otázek týkajících se místa pohřbení svatého Metoděje, svatého Cyrila, za co prohlásil papež Jan Pavla II. svatého Cyrila a Metoděje a otázky zda je cyrilometodějské téma aktuální ve prospěch duchovní obnovy českého (moravského) národa respondenti ve věku 18 až 25 let výrazně častěji odpovídali – „nevím“ – (P-hodnota Pearsonova chí-kvadrát testu: 0.000). Většina respondentů do 25 let odpověděla, že nikdy neslyšela o osobnostech Antonína Cyrila Stojana a kardinála Tomáše Špidlíka (P-hodnota Pearsonova chí-kvadrát testu: 0.000) a že se nezajímají o velehradské slavnosti, které se každoročně pořádají začátkem července.

## Diskuse

Cílem našeho výzkumu bylo získat údaje o respondentech z České republiky ohledně jejich vnímání cyrilometodějské tradice, tak jak je vnímá současná doba. Účastníkům badání jsme se ptali na otázky, které souvisejí s informacemi o svatém Cyrilovi a Metoději, jako o významných historických a zároveň církevních osobnostech. Předpokládali jsme, že v geografickém střeoevropském kontextu objevíme silnou vědomost a družnost s tímto tématem u obyvatel České republiky.

V návaznosti na získané údaje můžeme charakterizovat naši studii jako *reprezentativní* zejména pro osoby ve středním a vyšším věku. Zastoupení osob pod 25 let nebyl postačující k tomu, aby dokázal významně popsat tuto část obyvatelstva. Přesto údaje, které jsme zjistili jsou pro nás významnou charakteristikou člověka žijícího v současném století.

Zajímavým faktem z naší studie je rozdělení účastníků výzkumu na základě *vyznání*. Téměř polovina respondentů (48 %) v našem badání byla bez vyznání. Ve stejném rozsahu se v našem vzorku objevilo zastoupení křesťanské víry (48 %). Zrovna tato skutečnost ukazuje na smýšlení české společnosti a od ní se odvíjející i ostatní výsledky předložených dat. V náboženské praxi je známo, že kostely a modlitebny ve srovnání s počtem obyvatelstva konkrétních míst jsou až na některé moravské výjimky téměř prázdné. To vypovídá o reálném faktu nemalého vzorku lidí, hlásících se ke křesťanské víře, která je více méně matriková, než těch, kteří se účastní mimo jiné na pravidelných bohoslužbách.

Z pohledu místa *bydliště* se nám podařilo získat významně reprezentativní vzorek z celého území České republiky a z různorodých míst identifikovaných podle jejich velikostí.

Podíváme-li se na vnímání cyrilometodějské tradice a disponování s *vědomostmi cyrilometodějského tématu* u české populace, můžeme konstatovat uspokojivé výsledky. Většina respondentů (61 %) má dobrou vědomost o příchodu a pozvání svatých Cyrila a Metoděje na našem území. Tento fakt může být spojen s významností tohoto historického kroku, který je součástí vzdělávacího kurikula u všech osob České republiky. S touto informací se lidé mají možnost setkat už na základní škole v rámci vyučování českého jazyka a dějepisu, později studiem odborných cyrilometodějských pramenů (Ivanič – Lukačová 2015, 649-660; Hetényi – Ivanič 2017, 27-34; Hetényi – Ivanič 2021, 417; Hetényi 2016, 233-243), nábožensko-kulturních aktivit (tradiční bohoslužby, přednášky, výstavy atd.), ale také prostřednictvím věrohodných mediálních kanálů, které jsou v dnešní době nadstandartně zastoupené (Tkáčová et al. 2021, 4138).

Podobně je tomu tak i v případě informací o *původu řeči*, ze které bylo vytvořeno písmo učeným Konstantinem. Účastníci výzkumu až v 61 % odpověděli správně a identifikovali hlaholici. Téměř třetina, t. j. v 32 % respondentů označila staroslověnštinu. Významné zastoupení této řeči může být spojeno právě s lokalizací jejich prvotní činnosti promítající se až do dnešní doby, která byla na území České republiky v okolí Uherského Hradiště, ale i nedaleké nitranské oblasti na Slovensku (Hetényi 2019, 141-158).

Podíváme-li se však na *motivy a hlavní poslání věrozvěstů*, naši respondenti uvádějí různé odpovědi – 48 % vnímá religiozní motiv, 31 % kulturní, 15 % politický a 2 % ekonomický. Na základě těchto informací můžeme uvažovat o tom, že přestože lidé disponují dostatečnými informacemi o příchodu Konstantina a Metoděje na naše území, není jim jednoznačně znám důvod jejich příchodu. Nabízí se zde veliký evangelizační prostor z řad různých křesťanských společenství (Hlad 2021, 12), které ve svých řadách přechovávají živou cyrilometodějskou úctu a mají zájem o její šíření (Ivanič 2019, 123-130).

Znalosti o *místě pohřbení svatého Cyrila a Metoděje* už však nejsou tak významné. V případě svatého Cyrila správnou odpověď označilo 46 %, v případě svatého Metoděje pouze 26 %. Z těchto údajů lze předpokládat, že tyto informace nejsou komunikovány jako významná událost, a tím pádem si řada obyvatel Česka tuto vědomost nefixuje v paměti. Může to být zapříčiněno i tím,

že hrob svatého Metoda není nikomu známý, přičemž hrob svatého Cyrila je v Římě, což je mimo středoevropské území, kdy mnozí čeští obyvatelé neměli možnost toto místo navštívit, ať už se jedná o věřícího nebo člověka bez náboženské afilace (Akimjaková 2021; Danylchenko 2020, 267).

Obyvatelé Čech neumějí vyhodnotit, zda je *cyrilometodějské téma aktuální a užitečné ve prospěch duchovní obnovy*. V našem výzkumném vzorku mělo tento pozitivní názor 26 % respondentů. Pouze 35 % projevilo souhlas a 26 % částečný souhlas. Můžeme tedy konstatovat, že přestože toto téma je významné, lidé k němu neumějí zaujmout postoj ve vztahu k duchovním hodnotám a morálním procesům (Lojan 2018, 84). Přínos věrozností je našimi respondenty chápán zejména ve vztahu ke vzdělání, kultuře, historii a částečně víry. Možná v tomto případě je užitečnou otázkou, zda se s těmito tématy mají možnost lidé setkat mimo institucionalizované formy vzdělávání v kontextu kulturně-historického chápání. Zároveň se můžeme ptát, jak často se osobnosti typu slovanských věrozností stávají předmětem rozličných antropologicko-kulturních diskusí (Juhás – Genčurová 2016, 130-131; Kobylarek 2019, 1-3), které bezesporu přispívají k pozitivním eticko-náboženským výhledům společnosti, ve které žije i současná generace (Martín et al. 2021, 48-57; Králik et al. 2018, 63-76; Máhrik et al. 2020, 43-52; Nowak 2020, 55-57).

Velmi malé procento respondentů (23 %) *zná osobnost arcibiskupa Antonína Cyrila Stojana a kardinála Tomáše Špidlíka*. Toto téma bylo pro účastníky našeho výzkumu více méně neznámé (45 %), přičemž 18 % z nich by se rádi dozvěděli o těchto personách katolického prostředí více. Protože se jedná o úzkoprofilové specifikum již nežijících církevních hierarchů, přičemž druhý jmenovaný prožil dokonce většinu svého života v zahraničí, bylo logické očekávat zmíněný výsledek. Nabízí se zde ekumenický prostor do budoucna ve vztahu různých křesťanských institucí. V tomto otevřeném, dialogickém zájmu obracejícím svou pozornost k cyrilometodějským hodnotám, představovala již zmíněná církevní dvojice velký personální význam, který by v kontextu budoucna neměl upadnout do zapomnění.

Zjistili jsme, že 45 % osob v našem výzkumu ví, že *svatý Cyril a Metoděj byli vyhlášeni v roce 1980 spolupatrony Evropy, o dění každoročních velehradských slavností se nezajímají* (pouze pasivně 48 % a vůbec 33 %), přesto můžeme uvažovat o nezájmu kulturně-historického kontextu těchto slavností, nebo jakési náboženské apatie (Akimjak – Račková 2015, 29-38; Gavendová 2014, 5-15; Genčurová 2019, 59; Juhás 2019, 95).

Z pohledu porovnávání respondentů na základě jejich *příslušnosti k pohlaví* neidentifikujeme významná data, která by byla směrodatná pro naše bádání. Stejně tomu tak je i při porovnávání na základě *počtu obyvatel v jejich bydlišti*. Můžeme tedy konstatovat, že tyto dva proměnné faktory nemají souvislost s tím, jakou vědomost respondenti o cyrilometodějské tradici mají a jak ji vnímají v rámci České republiky. Otázkou zůstává, jestli tato skutečnost není zapříčiněna kvalitou vzdělávacího systému a významnosti ve vztahu k různorodým možnostem k patřičné poloze bydlení, a tudíž společenské realizaci. Je odvážné se ptát některých křesťanských církví (pravoslavné, katolické), jestli zrovna v tomto (post)covidovém čase “nového začátku” (Kobylarek et al. 2021, 5-11; Petrovič et al. 2021, 10826) nenacházejí prostor náboženské obrody dotýkající se velikánů, jakými byli zrovna svatí Cyril a Metoděj? (Ivanič – Lukáčová 2014, 89-104; Hlad 2021, 176; Judák 2021, 14-16; Zozuláková 2016, 149-157).

Porovnáváním výzkumného vzorku v závislosti na věku jsme však zjistili, že u osob pod 25 let se často objevují odpovědi „nevím“ vztahující se k nedostatečným vědomostem a informacím o tomto tématu. Můžeme tedy vnímat potřebu osvěty u mladých lidí, jež jsou bez velkých diskusí ovlivnění nejen dobou «nezájmu», ovlivněného smýšlením konzumního světa, ale také odkloněním se od náboženských tradic v souvislosti s výchovou, již přijali od svých ve víře neznalých nebo vlažně uvažujících předků (Kosturková – Knapík 2018, 120-123; Ďatelinka 2021, 226-228; Kobylarek 2020, 5-12; Králik 2017, 25-34; Pekarčík 2020, 155; Podzimek 2020, 1-16; Reimer 2020).

## Závěr

Závěrem můžeme konstatovat, že cyrilometodějská tradice v pojetí české společnosti 21. století je z pohledu vědomostí a informací, kterými disponují, dostatečná. Respondenti našeho výzkumu mají informace o historických událostech spojených s tradicí předků a rovněž umí identifikovat významné osobnosti spojené s tímto generačním obdarováním (Ivanič 2016, 123-130; Kocev et al. 2017, 88-97). Na druhé straně však zejména mladí lidé nemají informace o současném šíření a podpoře tohoto tématu, což není závislé na jejich náboženské afilii.

Limitacemi našeho bádání může být nerovnoměrné zastoupení v jednotlivých věkových skupinách výzkumného vzorku. Také jako limit vidíme způsob získávání údajů, který byl z důvodu pandemické situace realizován ve formě online. Motivace účastníků ve výzkumu tedy mohla být ovlivněna způsobem získávání údajů a také tématem nabízené studie.

Význam našeho výzkumu vidíme zejména v upření pozornosti na obsah, způsob a cílovou skupinu, které je vhodné se věnovat v rámci historické-náboženské osvěty. Také zde vidíme prostor pro budoucí rozšíření zkoumaného vzorku se zaměřením na specifické náboženské motivy (Krupa, 2005) a duchovní kvality jedinců (Binetti – Pavlíková 2019, 194). Právě ony jsou otevřena různorodým společenským vrstvám (Lamprou – Zozuláková 2019, 33-42; Kobylarek et al. 2022, 55-63), jež se chtějí otevřít širokému poli, jakými jsou mimo jiné psychologie víry, socializační-pastorační procesy a jiná humánní témata (Majda 2018, 93; Martín et al. 2022, 127; Akimjak et al. 2022, 50; Tavilla – Králík – Martin 2018, 354-362).

## REFERENCES

- Akimjak, Amantius – Hlad, Lubomír – Anton Ďatelinka. 2022. Kierkegaard's reading of reality. In *XLinguae* 15/1, 47-54.
- Akimjak, Amantius – Račková, Olga. 2018. Influence of spirituality on the natural behavior of people. In *Revue Internationale des Sciences humaines et naturelles* 8/4, 29-38.
- Akimjaková, Beáta. 2011. Humanitné štúdie na aktuálne problémy súčasnej spoločnosti [Humanities studies on current issues of the modern community]. Ružomberok.
- Aleš, Pavel et al. 2010. Cyrilometodějská tradice [Cyril and Methodius tradition]. In *Rozhovor o českých duchovních tradicích* [An interview about Czech spiritual traditions] 5-7. <https://veritas.evangelnet.cz/tradice-cyrlometodejska>
- Ambros, Pavel. 1999. Kam směřuje česká katolická církev? [Where is the Czech Catholic Church heading?]. Velehrad.
- Binetti, Maria Jose – Pavlíková, Martina. 2019. Kierkegaard on the reconciliation of conscience. In *XLinguae* 12/3, 192-200.
- Danylchenko, Tetiana. 2020. Correlation between Level of Personal Well-being and Spirituality. In *Journal of Education Culture and Society* 11/2, 267-280.
- Ďatelinka, Anton. 2021. Rituálne vyjadrenie kresťanskej viery v kontexte moderny a postmoder-ny [Ritual expression of the Christian faith in the context of modern and postmodern] In *Duchovný pastier* [Spiritual pastor] 102/5, 226-233.
- Gavendová, Olga. 2014. Verím, teda som: viera ako osobotvorný vzťah [I believe, then I am: faith as a personal rebellion]. In *Studia Aloisiana* 5/1, 5-15.
- Genčúrová, Gabriela. 2019. Telo ako ekonómia stvorenia [The body as the economy of creation]. In *Verba Theologica* 21/1, 59-73.
- Hetényi, Martin. 2016. Mission of saints cyril and methodius and their contacts with kocel, duke of pannonia. In *European Journal of Science and Theology* 12/6, 233-243.

- Hetényi, Martin.* 2019. The cyrillo-methodian cult and religiosity in Slovakia from the 19th to the 21st century. In *Konštantínove listy [Constantine's Letters]* 12/1, 141-158.
- Hetényi, Martin – Ivanič, Peter.* 2021. The Contribution of Ss. Cyril and Methodius to Culture and Religion. In *Religions* 12/6, 417.
- Hlad, Lubomír.* 2021. Homília Mons. Viliama Judáka prednesená na púti pri príležitosti slávnosti sv. Cyrila a Metoda dňa 5. júla 2020 v Nitre a jej prínos k rozvoju cyrilometodskej tradície [Homily of Monsignor Viliam Judak for Sts. Cyril and Methodius Pilgrimage Spoken on 5 July 2020 in Nitra and Its Contribution to the Development of Cyrillo-Methodian Tradition]. In *Konštantínove listy [Constantine's Letters]* 14/2, 176-190.
- Hlad, Lubomír.* 2021. Hugo Rahner (1900 – 1968) – prítomnosť jeho kerygmatického odkazu v Magistériu a teológii zameranej na novoevanjelizačnú prax. Kerygmaticko-ludická teologická reflexia [Hugo Rahner (1900 – 1968) – the contribution of his kerygmatic refusal in the Master's and theology aimed at new evangelical practice. Kerygmatic-ludic theological reflection]. In *Verba Theologica* 20/1, 6-28.
- Ivanič, Peter.* 2016. The origins of Christianity in the territory of Czech and Slovak republics within the context of written sources. In *European Journal of Science and Theology* 12/6, 123-130.
- Ivanič, Peter – Hetényi, Martin.* 2017. Invitation, arrival and activities of the byzantine missionaries in Great Moravia. In *European Journal of Science and Theology* 13/3, 27-34.
- Ivanič, Peter – Lukáčová, Martina.* 2014. Journeys of St. Methodius within the years 860 – 881. In *Journal of History* 49/1, 89-104.
- Ivanič, Peter – Lukačová, Martina.* 2015. Svätý Metod na misijných a diplomatických cestách: historicko-geografické súvislosti [Saint Methodius on missionary and diplomatic journeys: The historical geographical connections]. In *Historicky časopis [Historically Magazine]* 63/4, 649-660.
- Judák, Viliam.* 2021. Od Vita monastica k Via cyrillo-methodiana. Benediktínske fundamenty cyrillo-metodskej duchovnej cesty medzi Nitrou a Skalkou [From Vita Monastica to Via Cyrillomethodiana Benedictine Foundations of Cyrillo-Methodian Spiritual Journey between Nitra and Skalka] In *Konštantínove listy [Constantine's Letters]* 14/2, 14-25.
- Juhás, Vladimír.* 2019. Kresťanstvo ako rehabilitácia tela [Christianity as body rehabilitation]. In *Verba Theologica* 21/1, 94-100.
- Juhás, Vladimír – Genčúrová, Gabriela.* 2016. Antropologický rozmer konceptu kultúry u Ladislava Hanusa [The Anthropological Dimension of the Culture Concept in Ladislav Hanus]. In *Studia theologica* 18/4, 125-149.
- Kocev, Pavle – Kondrla, Peter – Králik, Roman – Roubalová, Marie.* 2017. Sv. Kliment Ochridský a jeho pôsobenie v Macedónsku [St. Clement of Ohrid and his activities in Macedonia]. In *Konštantínove listy [Constantine's Letters]* 10/2, 88-97.
- Kobylarek, Aleksander.* 2019. Education in the post-scientific culture. In *Journal of Education Culture and Society* 10/1, 5-13.
- Kobylarek, Aleksander.* 2020. The pedagogy of shame. Education in the face of the demokratu of ignoramus. In *Journal of Education Culture and Society* 11/1, 5-12.
- Kobylarek, Aleksander – Alam, Sohaib – Gažiová, Mária – Madej, Martyna.* 2022. Levels of incompetence. On the place of rationality in an irrational world. In *XLinguae* 15/1, 55-63.
- Kobylarek, Aleksander – Plavčan, Peter – Golestani, Taher Amini.* 2021. Educational priorities in a post pandemic world. In *Journal of Education Culture and Society* 12/2, 5-11.
- Kosturková, Martina – Knapík, Ján.* 2018. The application of critical thinking in pedagogical students' essays on sociocultural problems. In *AD ALTA* 8/2, 120-123.
- Králik, Roman.* 2017. Søren Kierkegaard's influence on the thinking of Karol Nandrásky. In *European Journal of Science and Theology* 13/1, 25-34.



- Králik, Roman – Lenovský, Ladislav – Pavlíková, Martina. 2018.* A Few comments on the identity and culture of one ethnic minority in central Europe. In *European Journal of Science and Theology* 14/6, 63-76.
- Krupa, Jozef. 2005.* Alfa a Omega [Alpha and Omega]. Bratislava.
- Lamprou, Soultana – Zozuláková, Viera. 2019.* The abolition of ethnic, racial, or cultural distinctions in the Apostle Paul. Indicative patristic approach. In *Konstantinove Listy [Constantine's Letters]* 12/2, 33-42.
- Lojan, Radoslav. 2018.* Svedomie ako norma morálky [Conscience as the norm of morality]. In Majda, Martin et al. (ed). *Znaky časov v cirkvi a spoločnosti [Sings of the times in the church and society]*. Ružomberok, 84-92.
- Majda, Peter. 2018.* Odpustenie z pohľadu viery a psychológie [Forgiveness form the point of view of faith and psychology]. In Majda, Martin et al. (ed). *Znaky časov v cirkvi a spoločnosti [Sings of the times in the church and society]*. Ružomberok, 93-104.
- Martín, José García – Králik, Roman – Tvrdoň, Miroslav – Jenisova, Zita – Pekarčík, Lubomír. 2022.* El problema de la objetividad en las Ciencias Sociales: una introducción [The problem of objectivity in the Social Sciences: an introduction]. In *XLinguae* 15/1, 125-135.
- Martín, José García – Rojas, Arturo Morales – Králik Roman. 2021.* The Kantian ethical perspective seen from the existential philosophy of Søren Kierkegaard's Victor Eremita. In *Ethics and Bioethics (in Central Europe)* 11/1-2, 48-57.
- Máhrík, Tibor – Vasbieva, Dinara – Králik, Roman – Kondrla, Peter. 2020.* Salvation as the teleological vector in Kierkegaard's practice in christianity. In *European Journal of Science and Theology* 16/4, 43-52.
- Nowak, Joachim. 2020.* Mutual understanding of religions – interreligious dialogue. Objectives, requirements, continuation. In *Revue Internationale des Sciences humaines et naturelles* 10/1, 55-68.
- Opatrný, Aleš, 2006.* Cesty pastorače v pluralitní společnosti [Ways of pastoral care in pluralistic society]. *Kostelní Vydří*.
- Pekarčík, Lubomír. 2020.* Family as the first social educational environment child and school as a second socialization environment. In *Revue Internationale des Sciences humaines et naturelles* 10/3, 155-167.
- Petrovič, František – Murgaš, František – Králik, Roman. 2021.* Happiness in Czechia during the COVID-19 pandemic. In *Sustainability* 13/19, 10826.
- Podzimek, Michal. 2020.* Křesťanský učitel v sekularizované škole České republiky. [Christian teachers in secularized schools in the Czech republic]. In *Slavia Meridionalis* 20, 1-16.
- Reimer, Tibor. 2020.* Náboženská výchova ako rozvoj náboženských kompetencií [Divine education as the development of religious competencies]. Bratislava.
- Šusteková, Ivana. 2012.* Rezíduá predkresťanských náboženských kultov v tradičnej kultúre Slovenska v prvej polovici 20. storočia [Residues of the pre-christian religious cults in the traditional culture of Slovakia in the first half of the 20th century]. In *Konštantínove listy [Constantine's Letters]* 5, 73-92.
- Tavilla, Igor – Králik, Roman – Martin, José García. 2018.* A brief recollection of Kierkegaard's testimony on reformation 500th anniversary. In *XLinguae* 11/1, 354-362.
- Tkáčová, Hedviga – Pavlíková, Martina – Tvrdoň, Miroslav – Jenisová, Zita. 2021.* The Use of Media in the Field of Individual Responsibility for Sustainable Development in Schools: A Proposal for an Approach to Learning about Sustainable Development. In *Sustainability* 13/8, 4138.
- Zozuláková, Viera. 2016.* Practical philosophy in the lives of Constantine and Methodius. In *Konstantinove Listy [Constantine's Letters]* 9/1, 149-157.

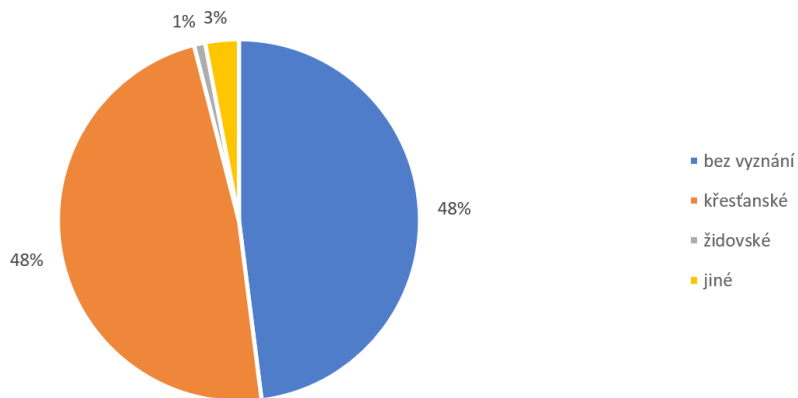
## RESPONDENTS

doc. ThDr. Patrik Maturkanič, PhD.  
College of Applied Psychology  
Akademická 409  
Terezín  
411 55  
Czech Republic  
maturkanic@vsaps.cz  
ORCID ID: 0000-0002-1087-3847  
SCOPUS Author ID: 57226468364  
WOS Researcher ID: AGV-3498-2022

PhDr. Ivana Tomanová Čergetová, PhD., LL.M., MBA  
College of Applied Psychology  
Akademická 409  
Terezín  
411 55  
Czech Republic  
tomanova.cergetova@vsaps.cz  
ORCID ID: 0000-0001-7750-0634  
SCOPUS Author ID: 57458744600

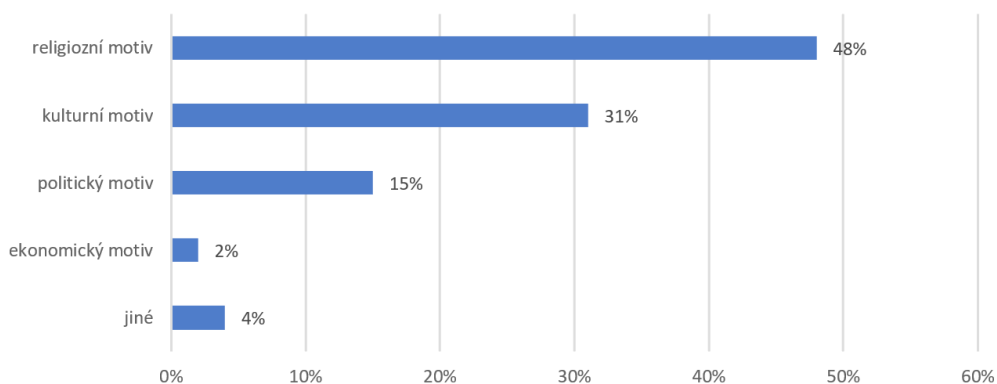
Mgr. Dagmar Příbylová  
Římskokatolická farnost Novosedlice  
Kostelní 19,  
Novosedlice  
417 31  
Czech Republic  
dagmarpribylova@email.cz

## Přílohy / Appendix



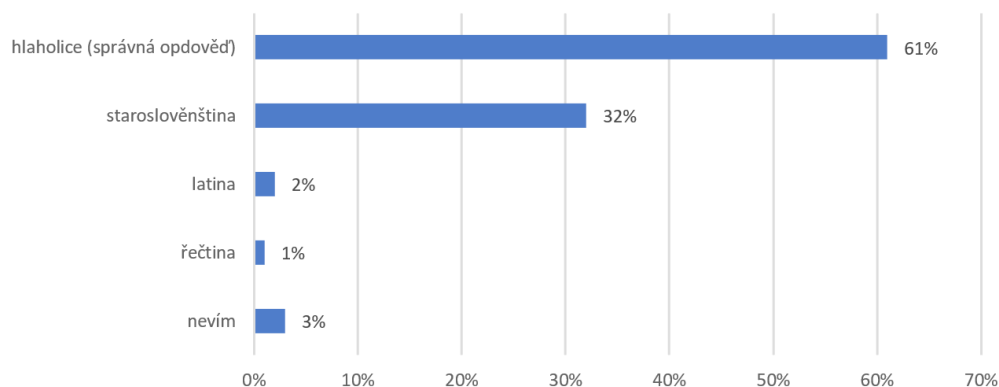
**Graf 1:** Religiozní složení počtu účastníků výzkumu

**Graph 1:** Religious composition of the number of research participants.



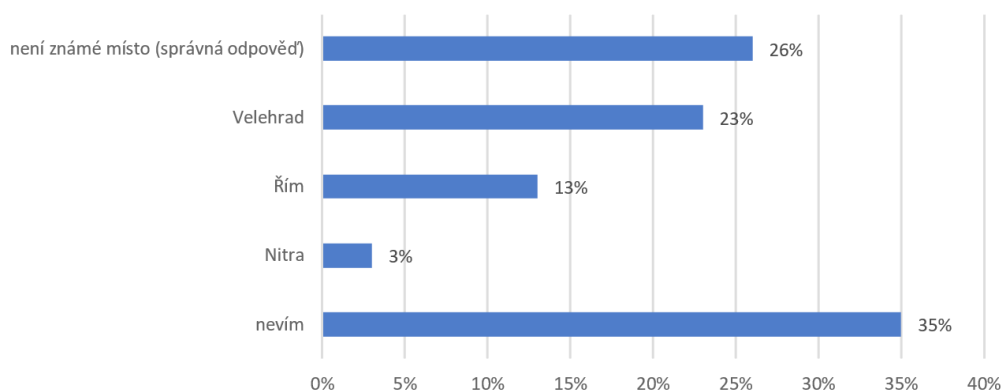
**Graf 2:** Vnímání Cyrilometodějské tematiky účastníky výzkumu (I) – otázka: V čem spočívalo, dle Vašeho názoru, hlavní poslání příchodu Konstantina a Metoděje?

**Graph 2:** Perception of the Cyril and Methodius theme by the research participants (I) – question: In your opinion, what was the main mission of the arrival of Constantine and Methodius?



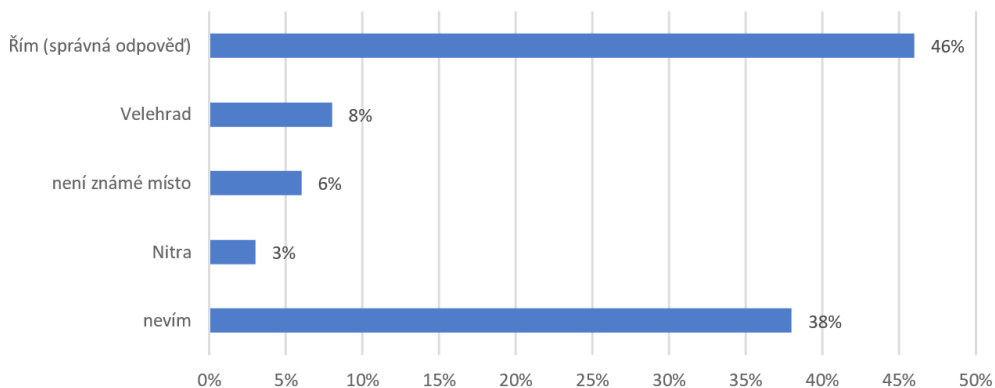
**Graf 3:** Vnímání Cyrilometodějské tematiky účastníky výzkumu (II) – otázka: V jaké řeči vytvořil učený Konstantin písmo, které stálo u základů bohoslužebného jazyka?

**Graph 3:** Perception of the Cyril and Methodius theme by the research participants (II) – question: In what language did the learned Constantine create a script that stood at the foundations of the language of worship?



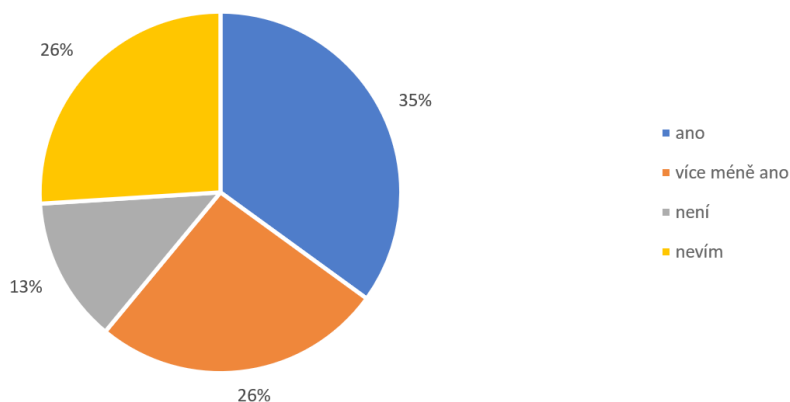
**Graf 4:** Vnímání Cyrilometodějské tematiky účastníky výzkumu (III) – otázka: Víte, kde je pohřbený první moravský arcibiskup svatý Metoděj?

**Graph 4:** Perception of the Cyril and Methodius theme by research participants (III) – question: Do you know where the first Moravian Archbishop, St. Methodius, is buried?



**Graf 5:** Vnímání Cyrilometodějské tematiky účastníky výzkumu (III) – otázka: Víte, kde se nalézá hrob svatého Cyrila?

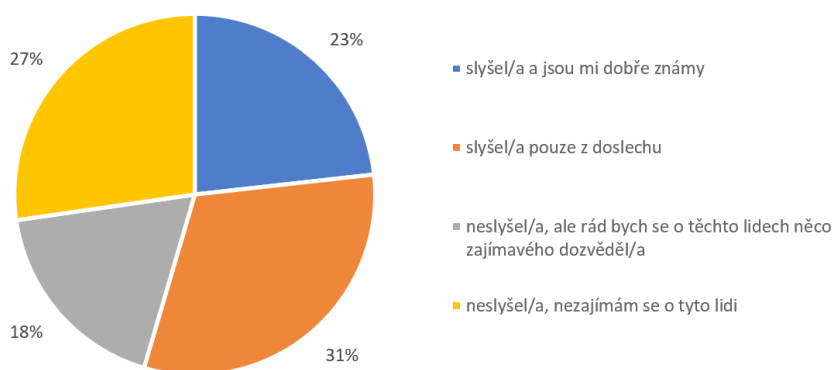
**Graph 5:** Perception of the Cyril and Methodius theme by the research participants (III) – question: Do you know where the tomb of St. Cyril is located?



**Graf 6:** Vnímání Cyrilometodějské tematiky účastníky výzkumu (III) – otázka: Je cyrilometodějské téma aktuální ve prospěch duchovní obnovy českého (moravského) národa?

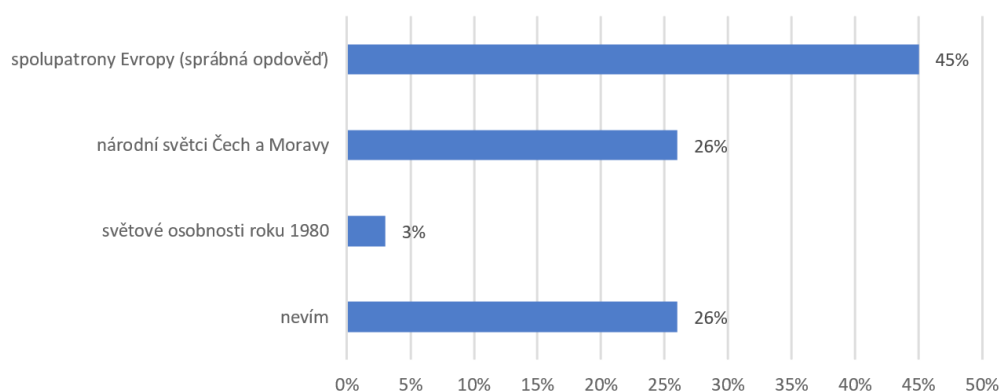
**Graph 6:** Perception of the Cyril and Methodius theme by research participants (III) – question: Is the Cyril and Methodius theme current in favor of the spiritual renewal of the Czech (Moravian) nation?





**Graf 7:** Vnímání Cyrilometodějské tematiky účastníky výzkumu (III) – otázka: Slyšel jste někdy o osobnosti arcibiskupa Antonína Cyrila Stojana a kardinála Tomáše Špidlíka, jež se zasadili do značné míry o cyrilometodějský národní kult?

**Graph 7:** Perception of the Cyril and Methodius theme by research participants (III) – question: Have you ever heard of the personalities of Archbishop Antonín Cyril Stojan and Cardinal Tomáš Špidlík, who largely advocated the Cyril and Methodius national cult?



**Graf 8:** Vnímání Cyrilometodějské tematiky účastníky výzkumu (III) – otázka: V roce 1980 prohlásil papež Jan Pavel II. svatého Cyrila a Metoděje za:

**Graph 8:** Perception of the Cyril and Methodius theme by research participants (III) – question: In 1980, Pope John Paul II declared. of St. Cyril and Methodius for:



**Graf 9:** Vnímání Cyrilometodějské tematiky účastníky výzkumu (III) – otázka: Zajímáte se o dění velehradských slavností, každoročně pořádaných začátkem července?

**Graph 9:** Perception of the Cyril and Methodius theme by the research participants (III) – question: Are you interested in the events of the Velehrad festivities, held annually at the beginning of July?

## RECENZIE / REVIEWS

MALMENVALL, Simon. *Kultura Kijevske Rusije in krščanska zgodovinska zavest* [Culture of Kyivan Rus' and Christian Historical Consciousness]. Ljubljana: University of Ljubljana, Faculty of Theology, 2019. 313 pp. ISBN 978-961-6844-82-6.

The monograph by Simon Malmenvall, Slovenian historian and theologian, titled *Kultura Kijevske Rusije in krščanska zgodovinska zavest* [Culture of Kyivan Rus' and Christian Historical Consciousness] has been created on the basis of the author's doctoral dissertation, which he defended at the Faculty of Theology of the University of Ljubljana in 2018. A comprehensive and thorough synthesis of the various aspects of the cultural history of medieval Rus', presented in the book, was already the subject of Malmenvall's numerous scientific articles (Malmenvall 2016, 547-558; Malmenvall 2017a, 8-29; Malmenvall 2017b, 312-322). In general, the proposed work represents the interdisciplinary investigation of cultural history, culturology, theological studies and history of theology, which consists of nine main chapters, including also the introduction, structural and methodological descriptions at the beginning, as well as the author's final conclusions. It is worth emphasizing at once that exactly such author's methodological approach – a successful combination of classical historiographical and retrospective analysis with culturological and theological studies – has made this monograph scientifically valuable and simultaneously innovative in many aspects, taking into account that interdisciplinarity in Central Europe generally still remains more of a rhetorical desire than a real trend, especially concerning the integration and mutual enrichment of historiography and theology.

The first part of the book (chapters 1–5) is dedicated to the problem of understanding of the concept of history, historical consciousness and especially salvation history in Holy Scripture (Malmenvall 2019, 23-27), in Eastern

and Western patristics (Malmenvall 2019, 27-33), in the Byzantine historical thought and state idea (Malmenvall 2019, 33-40), as well as in the modern Orthodox and Catholic theology (Malmenvall 2019, 19-22, 40-47). The overview of political history of medieval Rus' polity, its development, diplomatic and military-political relations with the Byzantine Empire during the second half of the 9th – the beginning of the 12th centuries (Malmenvall 2019, 19-22, 49-70), the features of the so-called Macedonian Renaissance – the period of blossom of the Byzantine culture and state between the 9th and the 12th centuries (Malmenvall 2019, 89-96), as well as the gradual establishment of Christianity in the early medieval Rus' society together with the institutionalization of local ecclesiastical structures in the lands of the Rurikid dynasty (Malmenvall 2019, 71-88) and the formation of Christian culture of Rus' due to the selective adoption of Byzantine cultural examples (Malmenvall 2019, 97-127) are also highlighted in the mentioned section of the monograph. The issues listed above shapes a comprehensive historical context, in which the central focus of this piece of research, that in turn is actually culturological, can be understood, since Malmenvall seeks to reconstruct the self-image of the intellectual elite of the Rurikid polity on a wide historical background and in the aforementioned wider historical context.

The main researcher's attention is focused on a formation of the new Christian culture and intellectual elite of newly converted Rus', which after the baptism of the Kyivan prince Volodimer Sviatoslavich († 1015) together with the mass adoption of Christianity in 988/989 began to take shape and to intensively adopt cultural templates and accomplishments of the Byzantine model of polity, ecclesiastical organization and civilization at all, which was then in its latest age of heyday (Malmenvall 2019, 60-63, 69, 74-80, 97-127). Although the local intellectual and clerical elites as well as the ecclesiastical administrative organization related to the Kyiv Metropolitanate, founded no later than in the middle of the 11th century,

together with its subordinate dioceses and intensely growing monastic communities developed under Byzantine spiritual and religious influences (Malmenvall 2019, 76-89), such a kind of adoption of Eastern Roman ideals and examples by the Christian culture of the polity of the Rurikids was very selective and creative (Malmenvall 2019, 107, 114-118, 127). Therefore, this selectivity is especially apparent in the interest in those confessional-didactic literary works that were fundamental to the assertion of new spiritual and ethical ideals. The author concludes, that Rus' intellectuals did not adopt the ancient Greek and Byzantine literary and philosophical-theological writings in its entirety, only adapting them according to the concept of pragmatic "usefulness" (Malmenvall 2019, 107-108, 112-115, 117). Besides, one of the most illustrative features of the early-medieval Christian culture of Rus' was its direct link with the Church Slavonic literary-liturgical language (Malmenvall 2019, 75, 97, 106-108).

In obedience to Malmenvall's assertions, the Rus' reception of the time was principally characterized exactly by such a pragmatic "usefulness", that was also inherent in the affirmation of the local ecclesiastical and secular elites. The key and the most significant characteristic of the selective and in many aspects pragmatic adoption of Byzantine examples, according to Simon Malmenvall (2019, 114, 120, 127), represented the necessity of the patriotic self-assertion of the new Christian entity in comparison with the much older Byzantium. In this context the idea of the so-called salvation history, which dates back to the works of the Christian thinkers of the first centuries AD, was afterwards creatively adapted by the Rus' elite to its socially normative culture, own hierarchical position and needs (Malmenvall 2019, 112, 114, 119-120). Any historical development, according to this concept, was interpreted in a theological sense as the process of implementing divine providence or the divine plan of salvation and all the individual persons, events and processes were given a spiritual meaning in the light of

the symbolic biblical history. Based on this idea, which expressed patterns of the relations between God and man, the Rus' elite was able to affirm its importance and value despite the relatively late conversion to Christianity and evangelization, justifying accordingly its own position with the evangelical parable of the eleventh-hour workers and deriving from this parable the idea of the equality of all peoples within the Christian ecumene (Malmenvall 2019, 114-120, 126-127).

The most sizeable and the most original second part of Malmenvall's work (chapters 6-9) constitutes the author's comprehensive analysis of four key narrative sources, written between the mid-11th and the mid-12th centuries: *The Sermon on Law and Grace* by the Kyivan metropolite Ilarion (Malmenvall, 2019, 129-165), the chronicle *Tale of Bygone Years* (Malmenvall, 2019, 167-201), the hagiography *Lesson on Boris and Gleb* (Malmenvall, 2019, 203-243) and the travel diary *Pilgrimage of Daniel, Hegumen of the Land of Rus'* (Malmenvall, 2019, 245-284). Despite the variety of genres, all the above-mentioned texts, representing the principal aspect of the Rus' literary production, as the author accentuates, were united by the central ideological point of the Rus' culture, i.e. the desire for self-affirmation, fundamentally caused by a complex of inferiority towards the culturally and theologically prevailing Eastern Roman Empire (Byzantium) (Malmenvall 2019, 120, 127, 129, 145-151, 167, 188-191, 197-200). Theologically, it is justified most deeply in Ilarion's sermon, which represents the first known Rus' theological reflection on the new spiritual-historical position of the Rurikid state (Malmenvall 2019, 129, 136-139, 145-151). The chronicle *Tale of Bygone Years* demonstrates the successful and creative adaptation of the Byzantine historiographical tradition by the Rus' intellectual elites, as it surpasses the quality of most Byzantine historiographical works of the medieval epoch and represents the most comprehensive attempt to place the history of the East Slavs within Christian salvation history (Malmenvall 2019, 118-120, 167, 173-185). In

the form of the travel diary genre, the same idea is expressed by the *Pilgrimage of Daniel, Hegumen of the Land of Rus'*, the key tendency of which is reduced to the complete integration of Rus', its Christianity together with all features of its Christian entity and culture into the sacred cosmos of the Holy Land, vividly expressed in biblical history (Malmenvall 2019, 245, 256-262, 284). The hagiography *Lesson on Boris and Gleb*, which is dedicated to the coverage of the lives and deaths of the first canonized East Slavic martyr saints, Boris and Gleb (both murdered, most probably, by their elder brother Sviatopolk (around 979 – 1019), as potential competitors in the struggle for the grand princely throne in Kyiv following the death of Grand Prince Volodimer in 1015), expresses an additional political aim: a desire for internal harmony within the ruling Rurik dynasty (Malmenvall 2019, 203, 231-234). This harmony should be based on the Christian commandment of love of one's neighbor and the relinquishment of earthly success for the sake of heavenly glory (Malmenvall 2019, 232-233). As such, the mentioned hagiographical narrative directly addressed the central political problem of the medieval Rus' state, i.e. the internal clashes, strifes and fratricides within the Rurikids, which ultimately made a decisive contribution to the decline of Rus' power in the second half of the 12th century (Malmenvall 2019, 231-232).

In general, the monograph has been created on the wide range of historical sources and historiographical basis of various and valuable scientific studies from different geographical and cultural areas (Ukraine, Russia, France, Germany, United Kingdom, etc.) and represents the most comprehensive overview of the (primarily cultural) history of medieval Rus' in the Slovenian language so far. Simultaneously the author does not directly apply to some historical sources, facts, events and, especially, controversial issues in the substantiation of some of his views and related concepts given in the work. For instance, the main civilizational turning point, from which the Rus' intellectual and church elite together

with Christian culture and local ecclesiastical organization began to intensively form, according to the author, was the adoption of Christianity by Prince Volodimer in 989 (Malmenvall 2019, 62, 69, 76-80); and, on the one hand, it is difficult to disagree with this statement. However, we have significant reasons to believe that some Christian communities and, particularly, governing groups of Christian beliefs, most probably, headed later by Prince Yaropolk († 980), the eldest son of Grand Prince Volodimer Sviatoslavich, have already existed in Rus' several decades before the official adoption of Christianity and mass Christianization of local population (Braichevskiy 1988, 92-102, 104-109). Their Christian consciousness gradually strengthened against the background of diplomatic, political and ecclesiastical-religious relations of the Rurikids with the Latin West, especially with *Imperium Romanorum* in the person of emperors Otto I (962 – 973, the King of Germany and Italy in 936 – 973), Otto II (973 – 983), Otto III (996 – 1002, the King of Germany and Italy in 983 – 1002) (Braichevskiy 1988, 97-102, 104-109; Nazarenko 2000, 39-53; Nazarenko 2001, 311-390; Kardash 2018, 47-58). Such diplomatic and cultural interaction is confirmed by the source evidences related to the diplomatic embassy of Rus' ("*legatos Ruscorum*") at the imperial congress in Quedlinburg in 973 (which was sent, presumably by Prince Yaropolk, in order to settle the ecclesiastical and diplomatic relations of Rus' with *Imperium Romanorum*) (Annales Weissemburgenses 1839, 63; Lamberti Annales 1839, 63; Vlasto 1970, 100, 253; Braichevskiy 1988, 108-109; Nazarenko 2001, 313; Kardash 2018, 55-57), as well as to the debatable activity of Latin missionaries to Kyiv around 977/979 (Braichevskiy 1988, 109; Nazarenko 2001, 372; Kardash 2018, 57-58).

Simon Malmenvall (2019, 62, 69, 76) is entirely right, arguing that after 989 the Rus' elite initially chose "the Byzantine vector" of cultural and religious development, being, actually, in the zone of influence of the Eastern Roman Christian civilization, and



began to selectively and creatively adopt the Byzantine cultural examples (Malmenvall 2019, 97, 114-118, 127). Nevertheless, it is worth remembering that a long time after the unrealized Christianization mission of Adalbert, the bishop of Magdeburg, directed by the German King Otto I in Rus' between 961 and 962, the possessions of the Rurikids were nominally considered as a part of the Magdeburg Archbishopric and consequently as the potential territory of spreading of the Latin ecclesiastical tradition (Nazarenko 2000, 44; Nazarenko 2001, 312-314, 319-321, 327, 372; Kardash 2018, 52-53, 55). Furthermore, despite the failure of Adalbert's mission, formally missionary episcopates for Rus' were not liquidated and continued to exist after 961/962 (Fylypchuk 2020, 408). Apparently, this fact created the basis for the further short-term religious reorientation of Prince Volodimer to the Latin West in the last years of his life at the beginning of the 11th century.

In this regard Malmenvall's subsequent thesis given below is partly debatable, since the author considers that Volodimer's unsuccessful attempts to establish the relations with the Latin Church were limited only to "the diplomatic visits to Kyiv – in 991 by delegations from Polish and Czech kings and in 1000 by delegations from Hungarian and Czech kings", as well as to the embassies from Kyiv to Rome in 994 and 1000 (Malmenvall 2019, 77). The missionary practice of Archbishop Bruno of Querfurt (974 – 1009) in Rus' (Ademarus Cabannensis 1999, 152; Petrus Damiani 1841, 851; List Ś. Brunona 1864, 224-225; Nazarenko 2000, 42; Fylypchuk 2020, 255-312, 319-322, 330-339), i.e. in "the other province, which is called Rus" (*"provincia alia, que vocatur Russia"*) around 1008 (Ademarus Cabannensis 1999, 152) and on the periphery of Rus' in 1008 – 1009, particularly "at the borderlands of Rus' and Lithuania" (*"in confinio Rusciae et Lituae"*) (Annales Quedlinburgenses 2004, 527; Fylypchuk 2020, 322-330), as well as among the Pechenegs, for whom he consecrated the missionary diocese in 1008 (List Ś. Brunona 1864, 224-227; Nazarenko 2000,

42; Fylypchuk 2020, 301, 312-316); the similar and further missionary activity of Bishop Reinbern († 1013) in Rus' during 1011 – 1013 (Fylypchuk 2020, 346-355); the spreading of the cult of Saint Clement in Rus' (Thietmar 1889, 237; Fylypchuk 2020, 355-369) demonstrated the sufficiently stable relations of the Rurikids with the Latin West at the beginning of the 11th century and just intensified the religious oscillations of Prince Volodimer Sviatoslavich between Constantinople and Rome, and ultimately determined his inclination towards the last one in the last years of the prince's life (Fylypchuk 2020, 407-409). Having realized the protracted hesitation of Constantinople in sending the hierarch to Kyiv, the ruler of Rus' sought to establish the independent archdiocese, following the example of Polish ruler Boleslaw the Brave (967-1025) and the Congress in Gniezno (1000). Nonetheless, it was not destined to happen because of the rapid death of Bishop Reinbern in 1013, the subsequent inter-dynastic strife and finally due to the death of Volodimer in 1015 (Fylypchuk 2020, 407-409).

Such a kind of the outlined versatile relations of Rus' with Rome, German kings and emperors, separate Latin ecclesiastical structures and missionaries served as the alternative (albeit significantly weaker than the Byzantine ones) sources of religious and cultural influence of the Latin version of Christianity on the lands of the Rurikids on the eve of the official baptism in 988/989 and in the first decades before the foundation of local ecclesiastical organization in the mid-11th century. However, the absence of author's assessments and reflections on the above historical events and related issues in no way violates the factual sequence, conceptual base and methodological integrity of the study or, actually, its first section. Although the state of the Rurik dynasty of the era was considered as a potential areal of spreading of the Latin ecclesiastical tradition, exactly the Byzantine Empire was the main source of decisive religious-cultural influence on the territory along the Dnieper River during

the 10th and the 11th centuries (Malmenvall 2019, 97, 114-118, 127). Consequently, the reception of the determinant Byzantine model of Christian culture by the Rus' intellectual elite became a decisive factor in the formation of the author's concept and factual basis of the monograph.

As it has been already noted at the very beginning, the above outlined content and methodological base of Malmenvall's work demonstrates the author's fruitful conjunction of the traditional historiographical methodology with theology and culturological studies, which has produced a convincing reconstruction of the theological-cultural life of the medieval Rus' intellectual elites. The proposed area of research, which covers the text of the monograph and deals with the cultural history of medieval Rus' has not been given any noteworthy attention so far and the outlined complex of issues has not been represented in such interdisciplinary elucidation not only in Slovenian or Ukrainian but in whole Central European historiography. Exactly due to its interdisciplinarity and comprehensive approach Malmenvall's investigation is in many aspects unique and innovative in historiographical and humanitarian studies of the aforementioned area. Besides, such key issues of the analyzed monograph as the formation of historical consciousness of the Rus' intellectual elite, its representation and placing the history of Rus' and the East Slavs within the context of Christian salvation history, have not been a subject of specialized and separate studies in Slovenian and, especially, in Ukrainian historical science till now, particularly, on the background of comprehensive scientific review of the development of Rus' medieval culture and specifically its literary production. Undoubtedly, the author's study is multi-profile, deeply analytical and perceptive. Therefore, the work by Simon Malmenvall constitutes an important, valuable and original contribution to Slovenian and Central European humanities. The proposed study is relevant not only to narrowly specialized researchers of the medieval history of Rus', the Eastern Roman

Empire and Eastern Europe as whole, but to all people engaged in the investigation of various aspects of culture and theological thought.

## REFERENCES

- Ademarus Cabannensis*. 1999. *Ademari Cabannensis Chronicon*. In Bourgain, Pascale et al. (eds.). *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis*, Tomus 129. Tarnhout.
- Annales Quedlinburgenses*. 2004. *Annales Quedlinburgenses*. In Giese, Martina (ed.). *Monumenta Germaniae Historica. Scriptorum Rerum Germanicarum*, Tomus 72. Hannover.
- Annales Weissemburgenses*. 1839. *Annales Weissemburgenses*. In Pertz, Georg H. (ed.). *Monumenta Germaniae Historica. Scriptorum*, Tomus III. Hannover, 18-70.
- Braichevskiyi, Mykhailo Yulianovych*. 1988. Утвердження християнства на Русі. [Establishment of Christianity in Rus']. Kyiv.
- Fylypchuk, Oleksandr*. 2020. Забутий святий: Князь Володимир Великий між Сходом та Заходом. [A Forgotten Saint: Prince Volodymyr the Great between East and West]. Kyiv.
- Kardash, Ostap*. 2018. Проблема поширення церковної юрисдикції Магдебурзького архієпископства на землі Рюриковичів у другій половині X ст. у світлі німецьких латиномовних хронік і анналів. [A problem of spreading of the church jurisdiction of the Magdeburg archbishopric on the lands of the Rurik dynasty in the light of the Germanic Latin chronicles and annals]. In Nagirnyy, Vitaliy (ed.). *Colloquia Russica. Series I. Vol. 8 : Religions and beliefs of Rus' (9th – 16th centuries)*. Publications from the 8th International Scientific Conference, Lviv, 15th-18th November 2017. Kraków, 47-58.
- Lamberti Annales 1839*. *Lamberti Annales*. In Pertz, Georg H. (ed.). *Monumenta Germaniae Historica. Scriptorum*, Tomus III. Hannover, 18-70.

- List Š. Brunona. 1864. List Š. Brunona do Henryka II Cesarza. In Bielowski, August (ed.). Monumenta Poloniae Historica, Tomus I. Lwów, 223-228.
- Malmenvall, Simon. 2016. Rozvoj cerkevne organizacije v Kijevski Rusiji do sredine 12. stoletja. In Bogoslovni vestnik 76/(3/4), 547-558.
- Malmenvall, Simon. 2017a. Beseda o postavi in milosti metropolita Hilarijona kot primer osmišljanja preteklosti v Kijevski Rusiji. In Zgodovinski časopis 71 (155)/ 1-2, 8-29.
- Malmenvall, Simon. 2017b. Narativni teksti o Borisu in Glebu med posredovanjem političnega zgleada in tolmačenjem zgodovine. In Slavistična Revija 65/2, 312-322.
- Malmenvall, Simon. 2019. Kultura Kijevske Rusije in krščanska zgodovinska zavest. Ljubljana.
- Nazarenko, Aleksandr Vasilevich. 2000. Русско-немецкие связи домонгольского времени (IX – середина XIII вв.): состояние проблемы и перспективы дальнейших исследований. [The Rus'-German relations in the pre-Mongolian period (the 9th – the mid-13th centuries): a state of the problem and prospects for the further researches]. In Gugin, Alexander et al. (eds.). Славяно-германские исследования, Т. 1. [The Slavic-German studies, Vol. 1]. Moscow, 19-79.
- Nazarenko, Aleksandr Vasilevich. 2001. Древняя Русь на международных путях. Междисциплинарные очерки культурных, торговых, политических связей IX–XII вв. [Ancient Rus' on international ways. Interdisciplinary essays of cultural, trading, political relations of the 9th – 12th centuries]. Moscow.
- Petrus Damiani. 1841. Ex Vita S. Romualdi auctore Petro Damiani. In Pertz, Georg H. (ed.). Monumenta Germaniae Historica, Tomus IV : Scriptorum. Hannover, 846-854.
- Thietmar. 1889. Thietmari Merseburgensis episcopi Chronicon. In Kurze, Friedrich (ed.). Monumenta Germaniae Historica. Scriptorum Rerum Germanicarum, Tomus 54. Hannover.
- Vlasto, Alexis P. 1970. The Entry of the Slavs into Christendom. An Introduction to the Medieval History of the Slavs. Cambridge.
- Mgr. Ostap Kardash, PhD student  
Vasyl Stefanyk Precarpathian National University  
Ukraine
- MARSINA, Richard – MELIŠ, Jozef (eds.). Codex diplomaticus episcopatus Nitriensis I. Bratislava: Perfekt, 2021, 608 s. ISBN: 978-80-8226-027-7.
- Nebudem preháňať, ak skonštatujem, že slovenská medievistika zažíva v súčasnej dobe rozmach. Najlepšie to potvrdzuje pravidelné vydávanie kvalitných „stredovekárskeho“ odborných prác a dopyt po nich ako zo strany odbornej, tak (stále viac) aj laickej verejnosti. Túto „renesanciu stredoveku“ je možné zreteľne vidieť vo virtuálnom priestore. V rámci rôznych sociálnych sietí, búrz a internetových antikvariátov sa čoraz vo väčšom počte ponúka a hľadá historická literatúra faktu. Dopyt je zvýšený nielen po najnovších prácach, ale aj po starších, čo zapričiňuje často až prehnaté ceny. Záujem o stredovek reflektujú aj skupiny, snažiac sa o korektné stvárnenie určitého dejinného obdobia. Rôzne historické akcie ako hradné slávnosti či rekonštrukcie bitiek bývajú počas roka vyhľadávané niekedy až stovkami návštevníkov. K „dobrému obdobiu“ bádania stredovekých dejín Uhorska prispeli nepochybne aj edície prameňov. Dokonca v posledných rokoch ich bolo vydaných hneď niekoľko. Nepochybne, jednou z najočakávanejších bol *Codex diplomaticus episcopatus Nitriensis* od Richarda Marsinu a Jozefa Meliša.
- Diplomatár Nitrianskeho biskupstva je latinskou edíciou písomných prameňov, týkajúcich sa Nitrianskeho biskupstva, ale aj kapituly a benediktínskeho kláštora svätého Hypolita do roku 1300. Pre slovenského čitateľa sú nepochybne zaujímavé úvodné časti, kompletný registár publikovaných písomností,

štúdiá o založení a obnovení Nitrianskeho biskupstva a záverečné poznámky či prílohy aj v slovenskom jazyku. Na význam tohto, dalo by sa povedať 3. slovenského diplomatára, pre poznanie, resp. výskum nielen cirkevných dejín, pre odbornú, ale aj laickú verejnosť, poukázal úvodným slovom nitriansky biskup Viliam Judák. V nasledujúcom predhovore sa Richard Marsina zmienil o koncepcii celého diela – o rozdelení knihy na jednotlivé časti a o písomných prameňoch. Tie do roku 1260 vyhotovil a kriticky komentoval samotný Richard Marsina. Druhú časť od roku 1261 zostavil Jozef Meliš. Poznámky k tejto časti však pripravili obaja autori. Pramene boli publikované tromi spôsobmi. Tie, ktoré sa priamo týkali nitrianskeho biskupstva, kapituly alebo Kláštora svätého Hypolita boli publikované v plnom znení. Skrátenu podobu majú pramene priamo nesúvisiace so spomenutými inštitúciami, ale obsahujúce nejak významné informácie pre tento diplomatár. V podobe stručného regestu boli uverejnené pramene obsahujúce len krátky údaj ako meno predstaviteľa tej-ktorej inštitúcie a podobne. Úvod k samotnej edícii taktiež vypracoval Richard Marsina. Čitateľ sa v tejto časti edície dozvie o celi, ktorý viedol k zozbieraní už prv, v rôznych edíciách publikovaných, ale aj po prvýkrát edovaných prameňov do jednej knihy. Richard Marsina stručne poukázal na význam Nitry ako sídla biskupa už v 9. storočí. Priblížil nasledujúci vývoj, postavenie Nitry v rámci arpádovského Uhorska a obnovenie biskupstva na začiatku 11. storočia. Po vymedzení predmetu nasleduje kritická analýza a zhodnotenie diplomatickej činnosti nitrianskych biskupov od vzniku biskupstva v roku 880 a po spomenutom obnovení až po rok 1300. Po zozname využívanej, resp. citovanej literatúry či edícií a zozname používaných skratiek nasledujú samotné písomnosti. Tie pozostávajú z 305 plných alebo skrátenejších textov a registru písomností v latinčine. Ku každému číslu prislúchajú informácie o umiestnení, stave zachovania a publikovaní prameňa v iných edíciách. Viaceré texty sú opatrené kritickými poznámkami k interpretácii listín, ich

hodnovernosti, datovaniu a podobne, s odkazom na odborné práce, ktoré problematiku rozoberajú. Niektoré pramene sú v Diplomatóri Nitrianskeho biskupstva zverejnené vôbec prvýkrát. Publikované pramene začínajú už známou synodou na Dunaji v roku 796. Okrem nej sa k preduhorskému obdobiu viaže 12 písomností (s rôznou hodnovernosťou), ktoré súvisia s cirkevným vývojom na našom území. Obsahovo sú pramene z obdobia vlády Arpádovcov rozmanité. Najčastejšie pojednávajú o rôznych majetkovo-právnych sporoch a ich riešení, napríklad ohľadom držby majetkov, vymedzenia hraníc, výnosov, desiatkov a iných cirkevných, ale aj svetských privilégií. Písomnosti informujú aj o obsadzovaní miest cirkevných hodnostárov, o fundáciách cirkevných inštitúcií, stavieb a ich zaopatrení, o donáciách rôzneho druhu nielen od panovníka, ale aj zo strany formujúcej sa šľachty, napríklad skrze testamety, a taktiež o ich potvrdzovaní. Čitateľ sa dozvie o prepletených vzťahoch, interakciách (a intervenciách do fungovania tej-ktorej inštitúcie skrze mandáty) medzi pápežmi, uhorskými panovníkmi, arcibiskupmi, biskupmi, ďalšími cirkevnými predstaviteľmi, taktiež svetskými hodnostármi, ako boli nitrianski župani, a v neposlednom rade šľachticmi či poddanými Uhorska, s väzbou k nitrianskym biskupom, kapitule a opátstvu svätého Hypolita. Publikované pramene poskytujú rôznorodé poznatky o vývoji kráľovstva, uhorskej cirkvi, ale aj osídlenia a podobne. Bádateľ môže skúmať naozaj rozmanité témy, samozrejme najmä v spojitosti s cirkevnými dejinami stredovekého Uhorska. Keďže história nemá byť určená len úzkemu okruhu vedcov, ale sprostredkovaná aj pre laickú verejnosť, veľký význam má registár všetkých prameňov edície v slovenskom jazyku, ktorý nasleduje po samotných textoch. Slovenský registár už neobsahuje všetky údaje o zachovaní či publikovaní toho-konkrétneho prameňa, avšak sú pridané odkazy na edície tých písomností, ktoré už boli publikované v slovenskom jazyku. Poznámky k viacerým textom taktiež dovysvetľujú súvislosti, vyzdvihujú jednotlivé zaujímavé prvky alebo

sa vyjadrujú k hodnovernosti prameňa s odkazom na štúdiu, ktorá sa ich pravosti venovala. Za registárom je uverejnená štúdia Richarda Marsinu k založeniu a obnoveniu Nitrianskeho biskupstva. Do pozornosti je potrebné dať zoznam nielen nitrianskych biskupov od založenia biskupstva po rok 1300, ale aj súpis písomne doložených opátov a bratov Kláštora svätého Hypolita na Zobore, a taktiež kanonikov Nitrianskej kapituly. Za nimi nasleduje menný a miestny register s odkazmi na jednotlivé čísla listín, značne uľahčujúci nasledujúcu prácu. Zoznamy a registre zostavil Jozef Meliš. Na konci knihy sú uverejnené štyri mapy, vyhotovené Richardom Marsinom a Petrom Labancom, ktoré zobrazujú územný vývoj nitrianskej diecézy, hranice a významné lokality, či dokonca sídla arcibiskupov a biskupov iných diecéz. Posledné strany boli venované desiatim ukázkam originálov prameňov.

Na záver by som chcel zhodnotiť, že edícia je nielen obsahovo, ale aj vizuálne príťažlivá. Jedná sa o vysoko profesionálnu, hodnotnú prácu. Už len erudovanosť autorov hovorí sama za seba. Viac než slová budú na význam edície poukazovať jej onedlho časté citácie a uvádzanie v zoznamoch použitých prameňov. Nepochybne sa stane ďalšou „stálicou“ (vedľa dvoch Slovenských diplomatárov Richarda Marsinu) v prácach nasledujúcich desaťročí. V našich knižniciach sa ocitlo výnimočné dielo, významné pre súčasných a budúcich bádateľov, ako aj pre záujemcov o stredoveké dejiny dnešného Slovenska a celkovo Uhorského kráľovstva.

Mgr. Jozef Filo  
Constantine the Philosopher University in Nitra  
Slovakia







Cultural route  
of the Council of Europe  
Itinéraire culturel  
du Conseil de l'Europe



NITRIANSKY  
SAMOSPRÁVNÝ  
KRAJ