



Volume 16, Issue 1/2023

Konštantínove listy Constantine's Letters

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

Konštantínove listy 16/1 (2023)



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 16, Issue 1/2023

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

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

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

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

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

Redakčná rada / Editorial Board

prof. Dr. Maja Angelovska-Panova (Institute of National History, Skopje; Republic of Macedonia)
prof. Dr. Dimo Češmedžiev, PhD. (Plovdiv University „Paisii Hilendarski“; Bulgaria)
prof. PhDr. Martin Hetényi, PhD. (Constantine the Philosopher University in Nitra; Slovakia)
prof. Mgr. Martin Hurbanič, PhD. (Comenius University in Bratislava; 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)
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 01 Nitra
Slovakia
tel.: +421 37 6408 503
e-mail: constantinesletters@ukf.sk

IČO vydavateľa: 00157 716

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

Jazyková korektúra slovenských textov / Proofreading of the Slovak texts
Mgr. Patrik Petráš, PhD.

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 2023 / the 30th of June 2023

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

- Martin Diweg-Pukanec: Sufix *-ēn- v slovanských etnonymách vo svetle ich variantnosti / Suffix *-ēn- in Slavic Ethnonyms in the Light of Their Variation / 3 /
- Magdalena Jaworska – Michał Klementowicz: Filozofia w Bibliotece Focjusza / Philosophy in the Bibliotheca of Photius / 11 /
- Ekaterina Dikova: Towards the History of Words for Hunger in the Old Bulgarian Corpus: On Material from the So-Called Uchitel'noe evangelie by Constantine of Preslav / 22 /
- Anton Ďatelinka – Viliam Judák: Svätý Hieronym – okolnosti vzniku legendy o autorstve hlaholiky / Saint Hieronymus – Circumstances of the Origin of the Legend About the Authorship of the Glagolitic Alphabet / 34 /
- Christos Ath. Terezis: Movement as a Mode of Being of the Holy Trinity in Nicholas of Methone / 47 /
- Jakub Palko: Ulrich I, Bishop of Seckau, and His Activities During the Hungarian Rule Over the Duchy of Styria (1254 – 1260) / 57 /
- Ľuboslav Hromják: Odraz slovenského politického prostredia v politických a cirkevných víziách biskupa Jozefa Juraja Strossmayera. K počiatkom katolíckeho slavizmu / Reflection of the Slovak Political Environment in the Political and Ecclesiastical Visions of Bishop Jozef Juraj Strossmayer. On the Origins of Catholic Slavism / 65 /
- Alfred Krogmann – Hilda Kramáreková – Lucia Petrikovičová – Henrich Grežo – Franciszek Mróz: Religious Routes in Slovakia / 78 /

Recenzie / Book Reviews

- Žeňuch, Peter. Slováci a slovenčina v jazykovo-historických a konfesiónálnych súvislostiach. Procesy a kontexty kultúrnej komunikácie (Natália Glaap) / 92 /
- Miroslav, Daniš a kol. Spomienky baróna Tótha na Turkov a Tatárov (Ladislav Franek) / 95 /

Nekrológ / Necrolog

- Paul John Shore (1956 – 2023). Severoamerický historik východoevropských dejín. Stručný portrét (Jakub Zouhar) / 98 /

SUFIX *-ĚN- V SLOVANSKÝCH ETNONYMÁCH VO SVETLE ICH VARIANTNOSTI

Suffix *-ěn- in Slavic Ethnonyms in the Light of Their Variation

Martin Diweg-Pukanec

DOI: 10.17846/CL.2023.16.1.3-10

Abstract: DIWEG-PUKANEC, Martin: *Suffix *-ěn- in Slavic Ethnonyms in the Light of Their Variation*. When researching Slavic tribal names, we may come across several tribes with two names based on one and the same root. This concerns, inter alia, also ethnonym *Slav/Slavon*. The names with the suffix *-jane/-ěne*, from Proto-Slavic **-ěn-*, coexist with the other names, which are mostly autodenomination, and patronymic ones, however, they are not always derived from the latter names and they cannot mostly refer to a place. The assumption of analogies to *Moravian*-type ethnonyms, which were the most common in medieval times, is not fully justified, since the age of the records suggests that the records with the suffix **-ěn-* are as old or in several cases even older than those without it (e.g. **Tuchorěne*, known as early as the 10th century, is recorded as **Tuchori* only in the second half of the 11th century). In the light of this fact, the suffix **-ěn-* must be reinterpreted.

Keywords: *ethnonym, etymology, onomastics, Proto-Slavic, Slavic languages, Slavic studies*

Etymologický slovník jazyka staroslověnského uvádza v rámci hesla *Slověninъ*, že prípadnú námietku výkladov, ktoré by etnonymum *Slověne* neodvodzovali od toponyma pripojením *-jane/-ěne* (< **-ěn-*), keďže sufix *-ěn-* je predovšetkým sufixom obyvateľských mien odvodených od miestneho názvu či geografického objektu, sa pokúsil vyvrátiť R. Jakobson poukázaním na staroruské *kličane* ‚lovci krikom nadháňajúci zver‘, čo je derivátom od *kličъ* ‚krik‘ (porov. ESSJ 10 1983, 40), L. Moszyński zas tým, že v *Slověne* videl patronymickú príponu typu **brat-anъ/-ěnъ* ‚syn brata‘, H. Schelesniker videl v etnonyme pôvodný *n*-kmeň a R. Trautmann predpokladal pretvorenie nejakej staršej formy podľa obyvateľských mien na *-ěn-* (ESJS 14 2008, 838-839). V tomto článku ukážeme, že nejaké pretvorenie sa dialo v slovanských etnonymách pomerne často, pretože ten istý slovanský kmeň nezriedka mával názov bez prípony *-ěn-*, ako aj s ňou, ale tradičný predpoklad pretvárania názvov bez sufixu *-ěn-* na názvy s touto príponou nie je celkom správny.

Kmeň bol nielen u Slovanov, ale u Indoeurópanov vo všeobecnosti v predhistorickom a ranom historickom období základnou organizačno-politickou jednotkou. Napríklad Gréci ho zvykli nazývať *ἔθνος* a Rimania *civitas*. Kmeň býval federáciou významných rodín a vo väčšine prípadov ho charakterizovalo to, že mal nejakého náčelníka či vodcu, istú inštitúciu parlamentného typu (jej členmi boli buď dospelí muži, bojovníci, alebo hlavy rodín), centrálné stredisko kultu (vrch, strom, prameň, neskôr i chrám, mesto), vytýčené hranice (často magického charakteru, no najčastejšie prírodné ako rieka, les, pohorie), vlastný jazyk (či aspoň dialekt, sociolekt) a napokon spoločný názov, ktorý plnil tak identifikačnú, ako aj diferenciačnú funkciu (porov. Sergent 1995, 202-203).

Názvy indoeurópskych kmeňov vrátane slovanských ukazujú veľkú mieru jednoty. Patria sem, po prvé, pomenovania odvodené od nejakého zvierata, najčastejšie koňa, medveďa, vlka, diviaka, býka, jeleňa, barana, ale aj od bobra či rýb, vtákov a podobne (pozri Sergent 1995, 203-205). Spomedzi slovanských etnoným sem radíme pomerne významný lužickosrbský kmeň Syslov – *Siusuli* a pod. (Niederle 1919, 117), z praslovanského **susъlvъ* ‚sysleť, ktorý dlho odolával Frankom (pozri Brankač – Mětsk 1977, 23), a zrejme tiež lužickosrbský kmeň *Uuolauki* (Brankač – Mětsk 1977, 22), ktorý možno čítať ako *Volavky*. Otázne je, do akej miery radíť do tejto kategórie obodritský kmeň s názvom *Reregi*, potenciálne od praslovanského **rarogъ* ‚sokol rároh, na východ od Obodritov sídliacich Varnov – *Varnavi* a pod. (Niederle 1919, 128), k praslovanskému **vorna* ‚vrana, lužickosrbský kmeň *pagus Orlaa* (Niederle 1919, 79), ktorého názov ukazuje na praslovanské **orъlvъ* ‚orol, či poľských Bobranov – *Bobrane* a pod. (Niederle 1919, 222), a do akej sú tieto etnonymá motivované hradom s údajne dánskym názvom („lingua Danorum Reric“; Niederle 1919, 127), resp. príslušnými slovanskými hydronymami.

Druhou významnou skupinou sú názvy, ktorých motiváciu tvorí nejaká charakteristická vlastnosť kmeňa. Ako nám ukazujú názvy indoeurópskych kmeňov, môže to byť celý rad vlastností: hrozní, rozpinaví, bojovní, mocní, bijúci, veľkí, rýchli, vznešení, vznetliví, výborní, ale i mierni, občas sú to aj intelektuálne vlastnosti ako predvídavi či mysliači a ďalšie (pozri Sergent 1995, 205-208). Toto možno často vidieť aj u slovanských kmeňov, napríklad pomenovanie významných západoslovanských Veletov – *Velti*, *Veleti* a pod. (Niederle 1919, 133), môže znamenať ‚veľkí, keďže *velet*, *volot* znamená v ruštine ‚velikán, obor‘ (pozri Vasmer 1964, 288). Pomenovanie ďalšieho západoslovanského kmeňa Glomačov – *Glomaci*, *Glomuži* a pod. (Niederle 1919, 119), bude zas vari k praslovanskému **glom-* ‚hrmotne kričať, lomoziť, ktoré má príbuzenstvo v germánskych jazykoch (pozri Machek 1971, 339), a teda *Glomači* by značilo ‚hluční. Iný názov západoslovanského kmeňa *Lupiglaa* (Niederle 1919, 123) môže značiť ‚hlavobijci, takto má srbochorváčtina dokonca frazému *lupati glavu* ‚lámať si hlavu, doslova ale ‚bit, čo je význam, ktorý má dané sloveso dodnes i v západoslovanských jazykoch. Sémanticky blízke tomuto môže byť i etnonymum *Čech*. Jeho výkladov sú síce vyše dve desiatky (pozri aspoň Vasmer 1973, 353; Blažek – Klain 2002), no jedným z najpriateľnejších je aj etymológia z praslovanského **čechati*, čo znamená o. i. ‚bit‘ (pozri Rejzek 2001, 112-113). Do tejto skupiny možno zaradiť aj pomenovanie predovšetkým východoslovanského kmeňa *Dulebi*, kde ruské *дулебъ* a bulharské *дулупъ* znamená ‚hrubian‘ (pozri Niederle 1924, 172-175), a to i preto, že toto etnonymum sa naposledy spomína v roku 907 pri vymenovaní rôznych slovanských a fínskych kmeňov počas Olegovho ťaženia na Carihrad v bezprostrednej blízkosti Tivercov: „Иде Олегъ на Греки [...] поя множество Варягъ, и Словенъ, и Чюдъ, и Кривичи, и Мерю, и Дулѣбы, и Тиверци, яже суть толковины“ (Niederle 1924, 154). Pomenovanie *Tiverci*, *Těverci* totiž možno považovať za významovo protikladné k *Dulebi*, keďže letopis o nich píše, že boli tlmočníkmi, a staročeské *teverný*, ktorému je príbuzné litovské nárečové *tevérna* o uhladenej, slušnej reči (pozri Machek 1971, 642), znamenalo ‚dvorný, uhladený‘.

Tretou skupinou indoeurópskych názvov kmeňov, ktorú spomína B. Sergent vo svojom prehľade (Sergent 1995, 202 nn.), sú etnonymá podľa pomenovaní bojových prostriedkov, štvrtou majú byť etnonymá podľa nejakého ideálu alebo skôr vyzoru, piatou etnonymá autodenominačné, šiestou podľa názvov rastlín a napokon siedmou podľa mien božstiev. U Slovanov sa však spomedzi týchto pomenovaní uplatnili podľa všetkého iba etnonymá podľa bojových prostriedkov a autodenominačné, ktoré prezrádzajú pocit kmeňa, že je pôvodným, pravým, vlastným (porov. *Suébi* ‚svoji vlastní‘ či *Alemanni* ‚všetci muži‘). Práve tieto dve skupiny nás budú na rozdiel od slovanských názvov kmeňov odvodených od zvierata, resp. odzrkadľujúcich nejakú charakteristickú vlastnosť, v našom článku aj osobitne zaujímať, lebo pri týchto sa stretávame s variantnosťou s použitím praslovanského **-en-*, a to dokonca možno vo všetkých známych, i keď nepočtených prípadoch.

Etnonymá motivované pomenovaním bojového prostriedku boli rozšírené u Indoeurópanov celkovo v menšej miere a u Slovanov sem rovnako možno zaradiť iba kmeň s názvom *Vlci*, čo je iné meno pre Veletov – Luticov. Etnonymum bez akýchkoľvek pochybností pochádza z praslovanského **vьlkъ*. Neradíme ho medzi pomenovania odvodené od zvierat na základe toho, že v jednej starohornonemeckej glose je zapísané *wilz* (variant *wulz*) – *equus mediocris*, *equus weletabus* (pozri Niederle 1919, 133). Pôjde teda o etnonymum, ktoré je odvodené od pomenovania ich malých koní, nepochybne veľmi účinných v boji. Pre túto štúdiu je dôležité, že v prameňoch sa títo Vlci zapisujú *Wilzi*, *Wiltzi*, *Vilti*, tiež *Wulzi*, *Vulsi* aj *Wulcrei*, *Wilze*, *Vilte*, ale i *Wiltin*, zem *Vilcia*, no tiež *Wiltinaland* (pozri Niederle 1919, 133-134), čo naznačuje, že sa mohli volať *Vlci*, ale aj *Vlčania*.

Pokiaľ ide o slovanské autodenominačné etnonymá, tie sú minimálne tri, a to *Srbi*, *Kriviči* a *Slovania* (silným kandidátom je však, samozrejme, aj spomínané etnonymum Čech, ak uznáme výklad z praslovanského **čechъ*, ktorého význam možno zo slovinčiny a kašubčiny (pozri Sutnar 1908; viac Blažek – Klain 2002) rekonštruovať ako ‚chlapec; mladík s vlasmi, fúzmi a ochlpením dospelého‘). Už P. J. Šafařík pri etymológii etnonyma *Srb* vychádzal z ruského a rusínskeho *paserb* ‚dieťa, nevlastné dieťa, poľského *pasierb* a odvodenín (pozri Šafařík 1837, 151), čo by naznačovalo, že tu tiež pôjde o akýsi autentický názov. Takýto výklad sa v podstate zvykne akceptovať aj dnes. Šafařík videl Srbov prinajmenšom už u Prokopia a meno *Srbi* považoval za pôvodné pomenovanie pre všetkých Slovanov (pozri Šafařík 1837, 82-83). Zrejmejšie sa však Srbi uvádzajú až v prameňoch 7. – 9. storočia, a to ako *Surbi*, tiež *Suurbi*, *Siurbi*, *Surbii*, neskôr so širším pomenovaním *Surabi*, *Sorabi* atď. (pozri Niederle 1919, 114). Dôležité v tomto kontexte je, že Geograf Bavorský spomína kmeň s názvom *Zuireani*, ktorí „majú 325 hradísk“, a neskôr *Zeriuani*, ktorých „krajina je tak veľká, že všetky slovanské kmene z nej poschodia a ako sa tvrdí, odvodzujú svoj pôvod“ (Pramene k dejinám Veľkej Moravy 1967, 139-140; MMFH III 1969, 288-289). Je potom otázka, či v tomto prípade nejde o Srbov, resp. o nejaký kmeň s názvom *Srbania*.

Oveľa preukaznejšie pre potreby tejto štúdie je pomenovanie východoslovanského kmeňa *Kriviči*. V letopisoch sa označujú *Kривичи*, čo nám dovoľuje ich začleniť medzi patronymické názvy, ale je to do istej miery pochybné, pretože Lotyši volajú Rusov Krievmi, *krievs*, a Rus *krievu zeme*, Fini v minulosti *Kriev*, teda bez patronymického sufixu, a možno to považovať za starší tvar. Etymologizovať sa dá tradične z praslovanského **kry*, novšie **krъvъ*, **krvъ* (pozri k tomu Králik 2015, 305), čiže vlastne ‚príbuzenstvo, rodina‘. Prípona *-ič* mohla vzniknúť analogicky, pretože okolité slovanské kmene Dregoviči, Radimiči a Vjatiči majú názov s touto príponou, i keď nemožno úplne vylúčiť ani jej pôvodnosť. Pre našu prácu je však významné, že cisár Konštantín Porfyrogenet ich spomína ako *Κριβιτχοί*, čiže *Kriviči*, ale aj *Κριβιταιηνοί*, teda *Krivičania* (Niederle 1924, 197-199), a azda i to, že P. J. Šafařík ich spájal ešte s Ptolemaiovými *Καρβωνες* (Šafařík 1837, 178), hoci toto je pochybné.

Medzi autodenominačné etnonymá možno nakoniec zaradiť aj etnonymum *Slovania*, ktoré býva zapisované *Σκλάβοι*, ako aj *Σκλαβηνοί*/*Σκλαυηνοί* a *Σκλαβινοί*, resp. *Sclavi*, ako aj *Sclaveni* a *Sclavini* (pozri napr. Šafařík 1837, 464-465). Etymológia tohto etnonyma sú rôzne, ale veľmi rozšíreným je výklad od *slova*, takto napríklad Š. Ondruš a mnohí iní interpretujú toto pomenovanie ‚počujúci, rozumejúci, používajúci slova‘ (pozri Ondruš 1975, 241), pričom sa ako analógia uvádza albánske *shqiptár* ‚Albánc‘, čo znamená ‚kto hovorí jasnou rečou‘ (pozri Rejzek 2001, 583), a antonymia etnonyma *Nemec* ‚nemý človek; kto hovorí nezrozumiteľne, iným jazykom‘ (Králik 2015, 540), ktorá má sociolingvistickú blízkosť v gréckom *βάρβαρος* a arabskom *عجم* pre Peržanov. Táto etymológia je ostatne najstaršia, spomína ju už Pribík Pulkava v 14. storočí: „In lingua enim eorum *slowo* verbum, *slowa* verba dicuntur, et sic a verbo vel verbis dicti ydiomatis vocati sunt Slouani“ (Kronika Pulkavova 1893, 4), čo ale, samozrejme, nič zásadné neznamená.

Okrem uvedených etnónym podľa bojového prostriedku a autodenominačných však jestvovali aj ďalšie prípady variantnosti slovanských etnónym s použitím praslovanského *-ēn-. Všetky sa nachádzajú už iba v jednom type názvov kmeňov, a to sú patronymické názvy. B. Sergent tieto nespomína, pretože sú novšieho, nie indoeurópskeho pôvodu. Daný spôsob pomenúvania, ktorý má byť mladší, máme dokonca priamo doložený v dobe historickej, v ruských letopisoch: „Радимичи бо и Вятичи отъ Ляховъ. Бяста бо 2 брата в Лясъхъ, Радимъ а другий Вятко, и пришедъша съдоста. Радимъ на Съжю, и прозвашася Радимичи, а Вятко съде съ родомъ своимъ на Оцѣ, отъ негоже прозвашася Вятичи“ (Niederle 1919, 226). Variantnosť patronymických kmeňových názvov máme však doloženú vo východoslovanskom prostredí iba hypoteticky, zato v západoslovanskom prostredí ju možno spochybňovať len ťažko.

Takýmto jednoznačným dvojitém kmeňovým názvom sú napríklad *Milci/Milčania*: zapísaní najprv v roku 971 ako *Milzsane*, potom v roku 992 *in terram Milze et a fine Milze*, v roku 922 *Milzienos*, 1000 – 1004 *Milzini*, *Milzieni*, *Milzanie*, 1007 *in pago Milzani*, naproti tomu v roku 1071 *in pago Milsca*, 1091 *in regione Milce* atď. Toto sú vlastne ‚Milkovi ľudia‘, teda Miloslavovi (porov. Wenzel 2020, 58). Ďalším etnonymom, ktoré sem patrí, sú potom *Dedoši/Dedošania*, v pražskej listine sú zapísaní ako *Dedosesi*, *Dedosize*, *Dedosane*, u Geografa Bavorského *Dadosesani civitates XX*, u Thietmara potom už iba *pagus Diedesisi*, *Diedesi*, *pagus*, *qui Diadesisi dicitur*, u analistu Saxa *pagus Diedesi*, *Diadesesi*, v listine Ota *Diedesa* (Niederle 1919, 222). V tomto kmeňovom názve vidíme popri bežnej slovanskej prípone -ošb plnovýznamové slovo *dědъ*, čo nemusí označovať iba ‚deda‘ či iného príbuzného, ale aj ‚zomrelého predka‘ a pod. (pozri ESSJ 4 1977, 227-228); vylúčiť však nemožno ani osobné meno **Dědošъ*.

O niečo pravdepodobnejším patronymickým pomenovaním, keďže tu môžeme vidieť západoslovanskú patronymickú príponu -ic, budú podľa zápisov vari *Lužici/Lužicania*, ktorí sa u Geografa Bavorského uvádzajú ako *Lunsizi civitates XXX*, ale u opáta Regina k r. 963 *Sclavi qui dicuntur Lunsizani*, potom už len *Lusici*, *Luzici*, *Lusice* aj *Lucizi*, *Lucize*, *Lusiki*, *Lusiki*, *Lusiti*, ďalej *Luizizi pagus*, *provincia Luzica* (Niederle 1919, 121). Výklady sú však skôr z **logъ* a vylúčiť nemožno, že *Lužicania*, ba dokonca i *Lužici* by sa mali odvodzovať od toponyma *Lužica*, no do tejto kategórie hypoteticky patria aj východoslovanskí Uliči, so zápsmi *Uluči*, *Ulici*, *Ulutiči*, *Lutiči* a pod., aspoň to čiastočne naznačuje zápis Konštantína Porfyrogeneta *Οὐλίτινοι* (Niederle 1924, 157), čo by daný výklad oslabovalo.

Nie je napokon ani nemožné, že medzi variantné etnonymá patria *Phesnuzi* a *Besunzane* (MMFH III 1969, 291), ktorí by takto boli **Běžunci* ‚Běžunkovi ľudia‘ a zároveň **Běžunčane* (pozri viac Wenzel 2020, 59-60). O dosť istejší sú v tomto ohľade *Tuchori/Tuchorani* so zápsmi 976 *in pago Ducharin*, 1012/1018 *Tuchurini pagus*, 1004 *in teritorio Tucherin*, 1040 *in pago [...] qui vocatur Tuchorin*, 1042 *burgwardus Thvchorin*, ale v roku 1068, teda až neskôr, *in suburbanio Tvcheri*, čo umožňuje rekonštrukcie **Tuchorēne*, ako aj **Tuchori* ‚Tuchorovi ľudia‘ (pozri Wenzel 2020, 61).

Povaha niektorých z uvedených názvov kmeňov je síce do istej miery hypotetická, ale prítomnosť praslovanského *-ēn- v etnonymách, ktoré môžu existovať a existujú aj bez neho, sa celkovo spochybňovať nedá. Otázkou potom je, či je táto prípona vo variantných etnonymách novšia, alebo je staršia, pretvorená podľa iných mien na -ēn-, ako to predpokladal napríklad v úvode spomínaný R. Trautmann. Názvy kmeňov typu etnonymum *Moravan* k toponymu *Morava*, na ktoré pôsobili geograficko-politické činitele a ktoré sú vo všeobecnosti mladšie (takto Poločania na rieke Polote boli pôvodne Kriviči, Volyňania z hradiska Volyň, Lučania z Lučska a Bužania na rieke Bug boli Dulebi a tak ďalej; pozri Pukanec 2013, 15, 24-25), boli v období slovanského stredoveku najpočetnejšie.

S výnimkou etnonyma podľa bojového prostriedku *Vlčan* a hypotetického *Srban* však vek zápisov naznačuje skôr opak, a to že zápisy s *-ēn- budú rovnako staré či vo viacerých prípadoch ešte

staršie ako tie bez neho, môže ísť o pôvodné *n*-kmene, ako sme v súvislosti s H. Schelesnikerom spomenuli na začiatku článku, novšie sa nimi podrobne zaoberá tiež S. Schaffner (2014, 2015). Napríklad už o etnonyme *Krivičan*, ako sme rovnako uviedli, ale najmä *Slovan* môžeme uvažovať už u Ptolemaia v 2. storočí n. l. Tento totiž spomína nejaký kmeň, čo žil v severnej Skýtii vedľa Alanov a Alanorsov, a volal sa *Souobēnoi*: „Κατανέμονται δὲ ταύτης τῆς Σκυθίας τὴν μὲν πρὸς ἄρκτους πᾶσαν ἐγγὺς τῆς ἀγνώστου οἱ κοινῶς καλούμενοι Ἄλανοὶ Σκύθαι, καὶ οἱ Σουοβηνοὶ καὶ Ἀλάνορσοι“ (pozri Ptolemæus 1838, 426), pričom Slovanmi môžu byť aj jeho *Στανανοί* medzi Baltským a Čiernym morom (Ptolemæus 1838, 201), čo by bolo silným argumentom v prospech starobylosti zápisov s *-ěn-.

Keďže pohľad na etnonymá s *-ěn- ako na mladšiu, analogickú vrstvu etnoným nemá presvedčivú pramennú oporu, dôležité bude sa pozrieť aj na to, čo praslovanské *-ěn- znamená, a to predovšetkým v kontexte slovanských pomenovaní. V rámci týchto neskorší sufix -ěn- (*in*), resp. -jan- (*in*), pochádzajúci podľa Trubachyova (1982, 10) z indoeurópskeho *-ěn-, ukazuje, že tieto prípony tvoria obyvateľské mená od geografických objektov, napr. **gorděnin* či **gordjanin* bol ‚obyvateľ hradu‘ < **gord* ‚hrad‘, *dvorěnin* či **dvorjanin* bol ‚príslušník dvora‘ < **dvor* ‚dvor‘, **gorěnin* či **gorjanin* bol ‚obyvateľ hôr‘ < **gora* ‚hora, les‘ atď. Toto má dokonca dokonalú paralelu v baltských jazykoch, takto litovský *girėnas* znamená ‚obyvateľ lesa‘ < *girė*, *girià* ‚les‘, *kalnėnas* ‚obyvateľ hôr‘ < *kalnai* ‚hory‘ a pod. Tento zaužívaný pohľad na sémantiku prípony však narúša, že ten istý sufix tvorí v baltských jazykoch aj patronymické pomenovania, napr. litovské *brólėnas* je ‚syn brata‘ < *brólis* ‚brat‘ (SP 1 1974, 119), čo vidíme aj v úvode spomínanom praslovanskom **brat-an*/*-ěn* ‚syn brata‘ (pozri tiež ESSJ 2 1975, 236) či **sestr-ěn* ‚syn sestry‘ (porov. staročeské *sestřěnec*) k litovskému *seserėnas* (pozri Machek 1971, 541-542). Podobne sa v litovčine tvoria patronymické mená ako *Adomėnas* ‚syn Adama‘, *Petrėnas* ‚syn Petra‘ atď., v lotyštine je to podobne. V baltských jazykoch sa touto príponou tvoria i deminutíva, napr. litovské *arklėnas* od *arklys* ‚kôň‘, čo je inak bežná spojitosť pri obdobných sufixoch. Sem potom zrejme patrí aj praslovanské **mold-ěn-ьсв* ‚malé dieťa, dojča‘ (porov. Andersen 2017, 31), vlastne ‚mláďatko‘.

Tradičný názor, že praslovanské *-ěn- sa „užíva výhradne k tvoření od místních jmen či zeměpisných termínů“ (Rejzek 2001, 583; podobne viacerí ďalší), je teda pomerne pochybný, lebo už v baltoslovanskom období muselo mať aj patronymický a deminutívny význam. Tieto dva starobylé významy však nemusia byť jediné. Na začiatku štúdie sme uviedli, že staroruský výraz *kličane* ‚lovci krikom nadháňajúci zver‘ je odvodenina od *kličь* ‚krik‘ (ESSJ 10 1983, 40), čiže **kličanin* bol ‚ten, kto kričí‘. Podobne **běžan(in)* znamenalo ‚ten, kto beží‘, v jednotlivých slovanských jazykoch potom ‚utečenec; bežec‘ (ESSJ 2 1975, 92). A napríklad staroslovienske *žeteljanin* značilo ‚ten, kto žne‘ (ESJS 19 2018, 1153). Úplne iný význam praslovanského *-ěn- vidíme naproti tomu vo výraze **ogniščanin*, plurál **ogniščane*, čo znamenalo ‚ten, kto má svoj krb, svoj dom‘ (ESSJ 32 2005, 24-25). A napokon máme v starej ruštine doložené aj etnonymum *Kyjane*, čiže ‚Kyjovi ľudia‘, ľudia mýtického zakladateľa Kyjeva, ktoré sa viackrát spomína v *Nestorovej kronike* (pozri Nestorův letopis ruský 1867, 40 a i.), teda nie *Kyjevcania*.

Významovo na typ *Kyjane* poukazuje aj množstvo starobylých ojkónym, ktoré sú známe vo viacerých slovanských regiónoch. Na Slovensku napríklad názov obce *Bošany*, ktorá stáročia patrila rodu z Diviakov („de Bassan de genere Dywek“; Marek 2010, 18), so zápisom *terra Bassan* už v roku 1130, *Bossan* v roku 1183 (CDS I 1971, 69, 91), bude odvodený od hypokoristického antroponyma *Boš*, príp. *Boška*. Toto je diviackovské meno, ktoré vidíme aj v názve časti dnešných Bošian *Baštín*, historicky *Baskafalva*, tá získala názov od doloženého mena zakladateľa *Boško* či *Baška* (Marek 2010, 21). S Diviackovcami príbuzní boli Bášovci z Uhrovcu, Ludanickovci či Branč-Lipovníckovci (Lukačka 2002, 101, 123) a práve u týchto posledných je v 13. storočí priamo doložené antroponymum *Hrabur* (Lukačka 2002, 92), ku ktorému je ojkónymum *Hrabor* pre ludanickovské *Chrabrany*, hoci prípona tu môže byť novšia. Všetky uvedené rody sú príbuzné

s Hont-Poznanovcami a do tohto okruhu patrí aj meno *Bork* či *Borč*, so zápismi *Borc*, *Borch* z rokov 1226 a 1228 (CDSI I 1971, 230, 247), ku ktorému treba asi priradiť *Borčany*, doložené už v roku 1111 a 1113 ako *Borsan* a *Borscan* (CDSI I 1971, 64, 66). Najznámejším prípadom sú však *Šimonovany*, doložené v roku 1260 ako *villa Symoni* (Lutterer – Majtán – Šrámek 1982, 231), ktoré sú od istého *Šimona*, zrejme z rodu Hontovcov (pozri Lukačka 2002, 81), aj keď ani tu nemusí byť sufix dostatočne starobylý.

Tieto príklady stoja, samozrejme, proti oveľa frekventovanejším ojkonymám na *-any*, v ktorých je táto prípona miestna a označovala vlastne iba mená obyvateľov, nazývaných od ľudí susedných osád podľa prírodného prostredia, kde žili. Napríklad *Topolan*, *Topolčan* bol obyvateľom miesta, ktoré bolo charakteristické nezvyčajným porastom topoľov, alebo sa volalo **Topol(č)ok*, pričom z akuzatívu plurálu (*vidím Topol(č)any* ‚Topol(č)anov‘ sa názov toponymizoval a ustálil na *Topolany*, resp. *Topolčany* (Uhlár 1978, 273-274); často to však býval aj lokál plurálu, v tomto prípade (*v*) *Topol(č)ach*. Názvy typu *Bošany* mali vraj vzniknúť analogicky podľa modelu mnohých susedných názvov osád na *-any* (porov. napr. Uhlár 1978, 275), tak ako variantné etnonymá typu *Slovan* mali vzniknúť analogicky k etnonymám *Moravan*, *Poločan*, *Volyňan*, *Lučan*, *Bužan* a podobne, resp. pretvárať staršie formy pridaním *-ěn-*.

Problémom hypotézy analógie pri etnonymách však je, že autodenominačné názvy typu *Slovan* si dávajú príslušníci kmeňa sami, čo bude zrejme platiť aj pre patronymické kmeňové názvy a vari tiež ojedinelé etnonymum podľa bojového prostriedku, pri ktorom pociťujeme určitú mieru totemizmu. Keď sa navyše pozrieme na praslovanské **-ěn-* v etnonymách, čo je staršia vrstva slovanských názvov ako ojkonymá, vo svetle ich variantnosti, tak *Souoběnoi* či *Stauanoi* je doložené meno pre Slovanov možno už v 2. storočí, najjednoznačnejší **Tuchorěne*, známi už v 10. storočí, sa zapisujú ako **Tuchori* až v druhej polovici 11. storočia, ďalšie, menej jasné prípady ukazujú, že etnonymá koexistovali približne v tom istom čase, čo platí aj pre *Sláv/Slovan* v 6. storočí, ak neuznáme zápisy z 2. storočia, prípadne zápisy bez praslovanského **-ěn-* sú o čosi mladšie, hoci v prípade *Vlčanov* a hypotetických *Srbanov* by boli staršie. Historický pohľad na zápisy variantných etnonym ani paralely v baltských jazykoch a polysémantickosť praslovanského **-ěn-* tento tradičný pohľad teda nepodporujú, a preto predpoklad analógií v daných prípadoch nemá žiadne zvláštne opodstatnenie.

REFERENCES

- Andersen, Henning. 2017. On Slověne and the History of Slavic Patrials. In *Scando-Slavica* 63/1, 3-42.
- Blažek, Václav – Klain, Václav. 2002. Etnonymum *Čech* v kontextu slovanských a indoevropských etnonym. In Hladká, Zdeňka – Karlík, Petr (eds.). *Čeština – univerzália a specifika* 4. Praha, 37-50.
- Brankač, Jan – Měťš, Frido, et al. 1977. *Geschichte der Sorben*. Band 1. Bautzen.
- CDSI I. 1971. *Codex diplomaticus et epistolaris Slovaciae*. Tomus I. Bratislava.
- ESJS 14. 2008. *Etymologický slovník jazyka staroslověnského* 14. Praha, 815-870.
- ESJS 19. 2018. *Etymologický slovník jazyka staroslověnského* 19. Brno, 1123-1164.
- ESSJ 2. 1975. *Этимологический словарь славянских языков*. Выпуск 2 [Etymological Dictionary of Slavic Languages 2]. Moscow.
- ESSJ 4. 1977. *Этимологический словарь славянских языков*. Выпуск 4 [Etymological Dictionary of Slavic Languages 4]. Moscow.
- ESSJ 10. 1983. *Этимологический словарь славянских языков*. Выпуск 10 [Etymological Dictionary of Slavic Languages 10]. Moscow.

- ESSJ 32. 2005. Этимологический словарь славянских языков. Выпуск 32 [Etymological Dictionary of Slavic Languages 32]. Moscow.
- Králik, Lubor. 2015. Stručný etymologický slovník slovenčiny. Bratislava.
- Kronika Pulkavova. 1893. In *Fontes rerum Bohemicarum* V, 3-326.
- Lukačka, Ján. 2002. Formovanie vyššej šľachty na západnom Slovensku. Bratislava.
- Lutterer, Ivan – Majtán, Milan – Šrámek, Rudolf. 1982. Zeměpisná jména Československa. Slovník vybraných zeměpisných jmen s výkladem jejich původu a historického vývoje. Praha.
- Machek, Václav. 1971. Etymologický slovník jazyka českého. Praha.
- Marek, Miloš. 2010. *Fontes rerum Slovacarum* II. Kraków, Trnava.
- MMFH III. 1969. *Magnae Moraviae fontes historici* III. Diplomata, epistolae, textus historici varii. Brno.
- Nestorův letopis ruský. 1867. Nestorův letopis ruský. Praha.
- Niederle, Lubor. 1919. Slované starožitnosti. Díl III. Původ a počátky Slovanů západních. Praha.
- Niederle, Lubor. 1924. Slované starožitnosti. Díl IV. Původ a počátky Slovanů východních. Praha.
- Ondruš, Šimon. 1975. Původ etnonyma Slovák, Slovan, Slovien a etnonyma Čech. In *Studia Academica Slovaca* 4, 221-241.
- Pramene k dejinám Velkej Moravy. 1964. Pramene k dejinám Velkej Moravy. Bratislava.
- Ptolemæus, Claudius. 1838. *Geographiæ. Libri octo. Græce et latine ad codicum manu scriptorum fidem. Essendiæ.*
- Pukanec, Martin. 2013. Svätoplukovo kniežatstvo a stará slovenčina. Nitra.
- Rejzek, Jiří. 2001. Český etymologický slovník. Voznice.
- Sergent, Bernard. 1995. *Les Indo-Européens. Histoire, langues, mythes.* Paris.
- Schaffner, Stefan. 2014. Die slavischen Ethnonyme des Typs **poljane* ‚Feldbewohner‘ und die griechischen Ethnonyme auf -*ἄνεξ*. In Oettinger, Norbert – Steer, Thomas (eds.). *Das Nomen im Indogermanischen.* Wiesbaden, 360-383.
- Schaffner, Stefan. 2015. Zu den Wortbildungstypen der altgermanischen Völkernamen mit *n*-Suffix. In *Münchener Studien zur Sprachwissenschaft* 69/1, 145-189.
- SP 1. 1974. *Słownik prasłowiański. Tom 1.* Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk.
- Šafařík, Pawel Josef. 1837. Slované starožitnosti. Oddíl dějepisný. Praha.
- Sutnar, Jaroslav. 1908. Čech. In *Zbornik U Slavu Vatroslava Jagića.* Berlin, 612-617.
- Trubachyov, Oleg. 1982. Из исследований по праславянскому словообразованию: генезис модели на -*ěninъ*, *-*janinъ* [A study on Proto-Slavic word formation: genesis of the patterns in -*ěninъ*, *-*janinъ*]. In *Этимология* [Etymology] 1980, 3-15.
- Uhlár, Vlado. 1978. Pôvod miestnych názvov Bošany a Topoľčany. In *Kultúra slova* 12/8, 273-276.
- Vasmer, Max. 1964. Этимологический словарь русского языка I [Etymological Dictionary of Russian I]. Moscow.
- Vasmer, Max. 1973. Этимологический словарь русского языка IV [Etymological Dictionary of Russian IV]. Moscow.
- Wenzel, Walter. 2020. Doppelbenennung slawischer Stämme. In *Beiträge zur Namenforschung* 55/1, 57-67.

doc. Mgr. Martin Diweg-Pukanec, PhD.
Constantine the Philosopher University in Nitra
Faculty of Arts
Department of Slavic Philology
Štefánikova 67
949 74 Nitra
Slovakia
mdpukanec@ukf.sk
ORCID ID: 0000-0003-4175-1727
WOS Researcher ID: AAG-6732-2020
SCOPUS Author ID: 55566239700

FILOZOFIA W *BIBLIOTECE* FOCJUSZA

Philosophy in the *Bibliotheca* of Photius

Magdalena Jaworska – Michał Klementowicz

DOI: 10.17846/CL.2023.16.1.11-21

Abstract: JAWORSKA, Magdalena – KLEMENTOWICZ, Michał. *Philosophy in the Bibliotheca of Photius*. Photius (c. 820 – 891) – a great erudite scholar and a patriarch of Constantinople – became known as the author of one of the best and most important literary works in Byzantium. His writing, known commonly as the *Bibliotheca* or *Myriobiblios*, is an invaluable resource of knowledge based on 279 books which he read over the years. Among the many books discussed by the patriarch, it is possible to find theological, philological and historical works, knowledge of which dominates in his codices. There are also a few books on natural sciences, medicine and philosophy. The aim of this paper is to discuss philosophical treatises of which no surviving copies are known to exist or which are known only from Photius' accounts. Those include works by Boethos, Damascius, Joannes Stobaeus, Nicomachus of Gerasa, Aenesidemus, Hierocles, Theophrastus and the anonymous author of the *Life of Pythagoras*. Some of the treatises were appreciated by him, while others were considered to be without significant scientific, stylistic or compositional value.

Keywords: *Photius, Bibliotheca, Byzantium, philosophy, philosophical writings*

Focjusz (ok. 820 – 891) – wielki erudyta i patriarcha Konstantynopola – dał się poznać jako autor jednego z najlepszych i najważniejszych dzieł literackich w Bizancjum. Jego pismo, znane pod potoczną nazwą *Biblioteka* albo *Myriobiblios*, jest nieocenionym źródłem wiedzy na temat 279 ksiąg przeczytanych na przestrzeni wielu lat. Chronologia *Biblioteki* do dziś uchodzi za frapującą badawczo kwestię¹, a zawarte w niej przeglądy, wyjątki, streszczenia, tudzież krytyczne oceny w większej mierze dotyczą pism twórców wczesnego i późnego antyku, jak i autorów bizantyńskich pierwszego okresu. Wśród wielu ksiąg omawianych dominują te o charakterze teologicznym, filologicznym i historycznym, lecz odnajdujemy także nieliczne lektury z zakresu nauk naturalnych, medycyny i filozofii². Celem niniejszego artykułu jest przybliżenie nierzadko niezachowanych albo znanych jedynie z relacji Focjusza traktatów filozoficznych, m.in. autorstwa Boethosa, Damaskiosa, Jana Stobajosa, Nikomacha z Gerazy, Ainezydemosa, Hieroklesa, Teofrasta i anonimowego twórcy Żywota Pitagorasa. Niektóre z nich zostały przezeń docenione, inne natomiast uznane za wyzbyte wszelakich (naukowych, stylistycznych, kompozycyjnych) walorów. W stosunku do tych ostatnich

¹ Na ten temat zobacz min.: Dekkers 1953, 214-216; Sinko 1954, 375; Diller 1962, 389; Halkin 1963, 414-417; Ahrweiler 1965, 356-361; Hemmerdinger 1965, 101-102; Dvornik 1970, 290; Lemerle 1971, 38; Mango 1975, 40; Treadgold 1980, 30-31; Jurewicz 1986, XIV; Wilson 1990, 168; Paprocki 2004, 88; Markopoulos 2004, 1-18; Maraglino 2007, 277-278; Wesoły 2009, 166-168; Codeso-Dominguez 2013, 112; Ronconi 2013, 392; Ronconi 2015, 223-224; Accorinti 2017, 535.

² Inny wykaz kodeksów Focjusza poświęconych filozofii dostępny jest w opracowaniu Игорья Иванова (Иванов 2012, 192-197).

uwagi patriarchy są nader kąśliwe, a jego język – cięty i ironiczny. Parenetyczny wykaz lektur filozoficznych w *Bibliotece* stwarza sposobność, by poznać nie tylko dzieła, po jakie Focjusz sięgał w procesie dydaktycznym, ale i dany temu odkrywcy recenzji książek zmysł, który sprawił, że na polu literackiej krytyki nie miał on sobie równych.

Zamysł Focjańskiego dzieła

Wydaje się, że cel napisania *Biblioteki* uchodzi za bezsporny i oczywisty. Focjusz bowiem określił swój ogólny zamysł i czyni to dwukrotnie. Dzieje się tak w liście dedykacyjnym otwierającym *Bibliotekę* oraz w paragrafie, który ją wieńczy. Ze słów wstępnych możemy wyczytać, że Focjusz zaczął kompilować pismo na rzekomą prośbę brata Tarazjusza, któremu je zresztą poświęcił. Zgodnie też z podaniem Focjusza, Tarazjusz chciał znaleźć się w posiadaniu streszczeń książek, których nie był w stanie przeczytać. Jak donosi autor *Biblioteki*, owe przeglądy książek w liczbie 279 dodatkowo powinny osłodzić czas braterskiej rozłąki. Z listu dedykacyjnego jasno wynika, że wykaz przeczytanych pism ma pełnić ściśle określoną funkcję. Wszelako Focjusz, zwracając się do swego brata, konstatuje: „Wiadomości, jakie podaję, przydadzą ci się niewątpliwie do zapamiętania lub pobieżnego przypomnienia sobie tego, co sam osiągnąłeś w swoich lekturach, do znalezienia przygotowanych materiałów, których poszukujesz, jak również do tego, co nie stanowiło jeszcze przedmiotu twych głębszych studiów” (*Biblioteka*, 4)³. Nie sposób oprzeć się wrażeniu, że zestawieniu focjańskich lektur towarzyszy zamysł czysto edukacyjny⁴. Opis zawartych w nim książek może przysłużyć się Tarazjuszowi do odświeżenia zapomnianych treści oraz okazać się pomocnym w pozyskaniu stosownych pism, a nawet stanowić badawczą inspirację i zachętę. Dydaktyczne i instruktywne przesłanie *Biblioteki* potwierdza również ostatni paragraf, z którego pochodzi następująca wzmianka: „zostaniesz właścicielem tego, o co mnie poprosiłeś i nie zawiedziesz się w swojej nadziei; masz dowód miłości i jednocześnie przedmiot pocieszenia, pamiętkę, a także pierwociny i wynik mogący zadowolić twoją wielką żądzą wiedzy” (*Biblioteka*, kodeks 280, 263). Jak widać, podług samego Focjusza *Biblioteka* jest w stanie zaspokoić rozległe pragnienie wiedzy jego brata. Trzeba zatem założyć, że niechybnie w opinii jej twórcy sama w sobie uchodzi za dzieło pomocne i pożyteczne. Poprzez lekturę tegoż pisma Tarazjusz staje się częścią misternie przemyślanego przez Focjusza procesu pajdeutycznego i w tym samym czasie uczniem wielkiego miłośnika książek, który zechciał się z nim podzielić swą rozległą wiedzą. Istotnie, według Schampa Tarazjusz przynależał do szerszego grona, przed którym Focjusz czytał i objaśniał różne traktaty (Schamp 2012, 15). Jest więc możliwe, że instruktywne przesłanie *Biblioteki* ma daleki zasięg i dotyczy wszystkich młodych. Analogicznie bowiem do adresata listu mają oni odkrywać księgi wspólnie z wybitnym Bizantyjczykiem i mądrość, która z nich płynie.

³ W artykule wszystkie cytaty z *Biblioteki* podajemy w przekładzie Oktawiusza Jurewicza.

⁴ Według Jacquesa Schampa można sądzić, że znaczna część lektur zawartych w *Bibliotece* stanowiła materiał dydaktyczny (Schamp 2012, 15). Na ten temat zobacz też Ronconi 2015, 219-222. Niezależnie więc od faktu, że focjańskie dzieło w swej ostatecznej formie być może stanowi efekt pracy zbiorowej, tj. przeróbki dokonanej w Konstantynopolu przez podopiecznych filozofa skazanego na wygnanie po soborze w 869-870 roku (Ronconi 2015, 205-206; Canfora 2016 a, s. XIV-XX) oraz możliwych najnowszych interpretacji głównie listu dedykacyjnego (Ronconi 2013, 387-395; Ronconi 2014, 135-153; Ronconi 2015, 203-238; Canfora 2016b, XXVI-XXX; Canfora 2016 c, s. XXXIII; Accorinti 2017, 529-556) – edukacyjny i instruktywny charakter *Biblioteki* jest oczywisty.

Filozoficzne lektury Focjusza

Wśród zawartych w *Bibliotece* lektur przeważają streszczenia pism literackich, historycznych i religijnych, ale nawet pobieżny przegląd jej zawartości dowodzi, że zamiłowanie do filozofii nie było obce Focjuszowi. I choć w dziele tym nie ma nawet jednego kodeksu nawiązującego do Platona i Arystotelesa, to przedłożone w nim pisma filozoficzne są godne odnotowania. Analogicznie bowiem do lektur odmiennego typu dają nam pogląd na temat wielu czy to zaginionych i niezachowanych do dzisiaj tekstów, czy to ich wersji, które znamy jedynie z relacji samego patriarchy. Do pierwszej grupy dzieł filozoficznych należy zaliczyć zaledwie wzmiankowany w 154. kodeksie leksykon pt. *Zbiór alfabetyczny słów platońskich* autorstwa niejakiego Boethosa. Zdaniem Focjusza został on zadedykowany nieznanemu Melantasowi i jest bardziej cenny, aniżeli słownik sporządzony przez bizantyńskiego leksykografa Timajosa (IV w.).

W *Bibliotece* mamy też szersze omówienia dwóch niezachowanych pism neoplatonicyzka Damaskiosa (V w.), tj. zapisanego w czterech księgach, a niewymienionego z tytułu w kodeksie 130., utworu o charakterze paradoksograficznym oraz przywołanego dwukrotnie (w kodeksach 181. i 242.) *Życia filozofa Izydora*. Pismo o niezwykłych zjawiskach tegoż autora nie spotkało się z uznaniem Focjusza z racji przewagi w nim opowieści z pogranicza fantastyki, które zwyczajnie jawią się dla odbiorcy „niedorzecznymi, źle wymyślonymi, zadziwiającymi, głupimi” (*Biblioteka*, kodeks 130, 202) i poświadczającymi bezbożność samego Damaskiosa. Nieco inaczej zostaje potraktowane przezeń pismo o żywocie Izydora, któremu w *Bibliotece* poświęca zresztą znacznie więcej uwagi. Tak więc z kodeksu 181. możemy wyczytać, iż dzieło Damaskiosa liczy sobie około sześćdziesięciu rozdziałów i zostało zadedykowane bliżej nieznanemu Teodorze, która dzięki naukom pobieranym u autora pisma i tytułowego Izydora była kobietą rozeznaną w filozofii, literaturze, arytmetyce i geometrii. Prawdopodobnie to właśnie na jej prośbę Damaskios spisał swe dzieło. Zgodnie z podaniem Focjusza w omawianym utworze twórca daje wyraz swym licznym bezbożnym poglądom, a ogólnie tok jego rozumowania i inne pisma „są pełne niezwykłych opowiadań starych bab” (*Biblioteka*, kodeks 181, 70), toteż „często obszczekuje naszą religię w sposób jawny” (*Biblioteka*, kodeks 181, 70). Co najważniejsze, krytyczne uwagi Damaskiosa raczej obnażają jego złą wolę, tchórzostwo i pyszałkowatość, aniżeli siłę właściwej argumentacji. W zasadzie można stwierdzić, że pełen skrajności żywot Izydora oddaje osobowościowe rozchwianie samego biografa. Dzieje się tak, ponieważ w tej samej mierze, co główny bohater zostaje przedstawiony przez pryzmat utrudniających jego ocenę pochwał i nagan, to będący w stanie narcystycznego podziwu i samouwielbienia Damaskios nie przejawia jakichkolwiek zdolności, które można by uznać za ponadprzeciętne. Tak czy inaczej, wbrew doskonałemu poczuciu Damaskiosa, Focjusz nie waha się stwierdzić, iż w omawianym piśmie „nie można znaleźć niczego, co by przekraczało granice przeciętnej filozofii lub co graniczyłoby z żywością intelektualną na miarę ludzką” (*Biblioteka*, kodeks 181, 70). To jednak nie wszystko, gdyż w tym przypadku nie tylko autor dzieła nie wypada najlepiej, ale także ocena jego stylu, który choć mógłby być wdzięczny, to w rzeczywistości z wdziękiem, jasnością, polotem i głębią nie ma nic wspólnego. Nadmierna forma, język władcy i niezwykła konstrukcja *Życia filozofa Izydora* w focjańskiej relacji oddają jakoby nadmierne zapędy twórcy pisma, który zwyczajnie nie sprostał zadaniu. Skądinąd można podkreślić, że kodeks 181. wieńczy krótka notka biograficzna o Damaskiosie. Focjusz nadmienia, iż ćwiczył się on w retoryce u Teona, matematyczne nauki pobierał u następcy Proklosa – Marynusa, Ammoniosowi zaś zawdzięczał znajomość Platona i Ptolemeusza, a dialektyki – głównemu protagoniście swego pisma – Izydorowi. Szkoda tylko, że w *Bibliotece* po owej erudycji nie widać ani śladu. O tym zaś, w jaki sposób sam Damaskios opisał żywot Izydora, możemy przekonać się, sięgając po fragmenty zamieszczone w kodeksie 242.

Inną niezachowaną do dziś, a wspomnianą przez Focjusza w kodeksie 187., rozprawą z zakresu filozofii jest spisana w dwóch księgach *Teologia arytmetyczna* neopitagorejczyka Nikomacha z Gerazy (ok. 50 r./150 r.), której sam tytuł „zasługuje na podziw i wzbudza szczególnie zainteresowanie” (*Biblioteka*, kodeks 187, 106). Jak donosi Focjusz, autor niniejszej pracy docieka teorii liczb począwszy od jednego do dziesięciu, ale czyni to odmiennie aniżeli w swym dziele pt. *Wprowadzenie do arytmetyki*. W przeciwieństwie też do ostatniego, gdzie Nikomach przedstawił godne podziwu rezultaty swych dociekań, w samej *Teologii* czytelnik spotyka się z wytworami „umysłu niewolnego od skazy i błędu, nie wyciągającego wniosków zgodnych z istotą rzeczy, lecz upierającego się zawzięcie, by podporządkować rzeczy własnym urojeniom” (*Biblioteka*, kodeks 187, 106). To wszystko sprawia, iż przywołane dzieło nie gwarantuje niczego, co zapowiada obiecujący tytuł. Można zauważyć, że wśród wszystkich filozoficznych lektur Focjusza pismo Nikomacha spotkało się z największą krytyką. W *Bibliotece* ocena tego dzieła jest na wskroś negatywna. Według patriarchy nawet życie ludzkie nie jest wystarczająco długie, by pojąć przedłożoną przez myśliciela z Gerazy dziwną teologię liczb oraz by zgłębić nauki, które zezwolą na plectenie tego typu niedorzeczności i bzdur. Zdaniem Focjusza, wywody Nikomacha z Gerazy to osobliwa mieszanina własnych chęci uczynienia z liczb bogów i praprzyczyn bytów oraz nieznaczących twierdzeń wziętych z różnych nauk. Nie dziwi więc, że twórca *Biblioteki* po krótkim ich przeglądzie sugeruje, że dla Nikomacha byłoby znacznie lepiej, gdyby jego dzieło nie przetrwało podobnie jak wartościowe rozprawy aniżeli jako bezużyteczne cieszyło się głośnie sławą.

Jeszcze innym niezachowanym pismem wzmiankowanym w kodeksie 212. są *Pisma pyrronejskie* sceptyka Ainezydemos. Dla Focjusza nadrzędne przesłanie tej zapisanej w ośmiu księgach pozycji ogranicza się do konstatacji, że ani zmysły, ani rozum nie wiodą człowieka do poznania czegoś pewnego, przez co myślący inaczej marnotrawią i tracą swój czas na próżno. Autor pism podkreśla natomiast, że tylko życie poparte nauką Pirrona jest życiem mądrym i szczęśliwym. Po zwięzłym nakreśleniu zawartości merytorycznej pierwszej z ośmiu ksiąg, gdzie omówione zostały różnice między przyjmującymi bezsporne zasady dogmatykami, tj. akademikami i nieprzyjmującymi żadnych zasad sceptykami, Focjusz słusznie zauważa, że w zasadzie różnica, o której tu mowa, dotyczy osób miewających wątpliwości i ludzi, którzy są bez zarzutu, bo ich nie posiadają. Naturalnie grono tych ostatnich tworzą zwolennicy sceptycznej doktryny, którą zapoczątkował Pirron. W pozostałych księgach współtworzących *Pisma pyrronejskie* Ainezydemos (zgodnie z podaniem Focjusza) przechodzi do wykazania, iż w rzeczywistości żadne z pojęć nie jest postrzegalne i nie podlega ludzkiemu poznaniu. Tak więc do niepoznawalnych i nierozstrzygalnych nie tylko przynależą sądy o prawdzie, przyczynach, ale i cnotach, bóstwach tudzież ostatecznym celu. W efekcie twórca *Biblioteki* przedłożone w tej książce rozważania podsumowuje następująco: „Trud w nie włożony idzie na marne i jest wielką gadaniną” (*Biblioteka*, kodeks 212, 172). Warto podkreślić, że dla przenikliwych i chcących się ćwiczyć w sztuce dialogowania mogą one okazać się pożyteczne, o ile zainteresowani nie wpadną w zasadzkę zawitych rozmyślań. Skądinąd nie należy sądzić, by owe dociekania były pomocne w kształtowaniu jakichkolwiek opinii.

W lekturach filozoficznych, po jakie sięgnął Focjusz, znajdują się także dzieła drugiego typu, tj. zachowane, lecz znane autorowi *Biblioteki* z innych oryginałów albo ocalałe dzięki jego ekscerptom. Do tej grupy pism przynależy przywołane w kodeksie 167. dzieło neoplatońskiego myśliciela Jana Stobajosa o tytule *Wypisy z sentencji i nauk*. Twórca *Biblioteki* streścił je przy wykorzystaniu innego od zachowanego rękopisu. Według relacji Focjusza autor poświęcił swą pracę swemu synowi Septymieszowi, któremu miała się przysłużyć w ćwiczeniu i doskonaleniu pamięci. Ogólnie stanowi ona zapisaną w 2 tomach, w 4 księgach i 208 rozdziałach antologię sądów, sentencji i powiedzeń zaczerpniętych z kilkuset pism. Znajdują się tam odniesienia do znamienitych filozofów (np. Arystypa, Zoroastra, Anaksymenesa, Arystotelesa, Platona, Jamblicha, Epikura), retorów i mężów

stanu (np. Demostenesa, Herodota, Izokratesa, Hipokratesa) oraz poetów (np. Aleksisa, Orfeusza, Iona, Heliadora, Sofoklesa, Safony). Focjusz podaje, iż 1. księga obejmuje tematykę przyrodniczą, 2. po części dotyczy kwestii języka, a po części zagadnień moralnych. Kolejne dwie księgi (3. i 4.) traktują o moralności i sprawach państwowych. Ponadto według twórcy *Biblioteki* dzieło Stobajosa uchodzi za nader pożyteczne, gdyż może być instruktywne dla wielu osób. Jego lekturę zaleca zwłaszcza tym, którzy poznali wzmiankowane tutaj pisma i ich autorów oraz pragną odświeżyć sobie wiedzę na ich temat. Z drugiej strony, może się ono okazać przydatne i dla tych, którzy go wcale nie znają, jak i zainteresowanych retoryką. Czytając je bowiem, jedni i drudzy posiadają w krótkim czasie informacje o różnych pięknych sprawach, a co istotne, łatwo zyskają sposobność przejścia od rozdziałów do samych dzieł, nie narażając się na utratę czasu.

Kolejnym dziełem zachowanym dzięki dwóm wyjątkom spisany przez Focjusza jest książka ucznia Plutarcha z Aten, a mianowicie neoplatonczyka Hieroklesa (1. połowa V w.) pt. *O opatrności i przeznaczeniu*. Została ona omówiona w kodeksach 214. i 251. Z *Biblioteki* jasno wynika, iż autor poświęcił swe pismo rozmiłowanemu w filozofii Olimpiodorowi i że jego wiodącym wątkiem jest zbliżenie oraz pogodzenie myśli Platona i Arystotelesa. Według Focjusza, Hierokles pragnący pojednać doktryny dwóch wielkich Hellenów uważa, iż ci, którzy wprowadzają między nimi rozdzźwięk, odeszli od prawdy i padli ofiarą własnego nieuctwa i głupoty. Wzorcem postępowania jawi się dlań Ammonios, bo usunął u obu myślicieli wszelakie niedorzeczności i ukazał zgodność ich nauk. Kierując się swoim zamysłem, Hierokles krytykuje wszystkich, którzy sądzą inaczej od niego samego, a zwłaszcza nieuków poddających w wątpliwość istnienie opatrności albo twierdzących o jej bezsile. Ogólnie Hierokles w swej książce czyni starania, by wykazać kilka zasadniczych wątków. Po pierwsze zauważa, że u Platona jest jeden bóg i stwórca wszystkiego. Po drugie stwierdza, że wszelakie byty zawdzięczają woli Demiurga swe istnienie. Po trzecie nadmienia, że świat jest doskonały oraz że w owym jednym doskonałym świecie obowiązuje hierarchia stworzeń (czwarte z twierdzeń), którymi kieruje ich twórca i ojciec. Owo zaś ojcowskie królowanie jest przy tym opatrnością, która wszystkie stworzenia z osobna obdarza tym, co należy się każdemu podług miary sprawiedliwości i przeznaczenia. Zgodnie z focjańską relacją, autor pisma *O opatrności i przeznaczeniu* nie mało uwagi poświęca metempsychozie i preegzystencji dusz. Odrzuca wszakże możliwość, by dusze przechodziły od istot nierozumnych do istot tego samego rodzaju. Focjusz podkreśla też, że rozważania Hieroklesa z zakresu preegzystencji i wędrówki dusz skazały go na irracjonalizm i sferę nieprawdopodobieństwa. W efekcie natomiast spowodowały plecten bredni. Z drugiej strony jego wypowiedzi w siedmiu księgach stanowią przejaw jasnego, czystego i zrównoważonego stylu, w jakim zostały sprecyzowane.

Autorowi *Biblioteki* zawdzięczamy także parafrazę tak zwanego *Żywota Pitagorasa*, dzieła anonimowego twórcy. W kodeksie 249. Focjusz dokonuje streszczenia tego pisma, twierdząc, iż jego autor miał Platona za dziewiątego następcę Pitagorasa, a Stagirytę za dziesiątego. Ponadto wychowankom szkoły Pitagorasa, którzy oddawali się medytacjom, nadawano przydomek pobożnych, pochłoniętych zaś sprawami ludzkimi zwano politykami, a rozmiłowanych w astronomii i geometrii – matematykami. Uczniami skupionymi wokół Pitagorasa byli pitagorejczycy, wychowankami pitagorejczyków – pitagoreje, a naśladowcami tych ostatnich żyjący poza obrębem szkoły pitagoryści. Powstrzymywanie się od spożywania mięsa było tym, co łączyło ich wszystkich, tak samo zresztą jak niejedzenie ciężkostrawnego bobu. Wierzyli bowiem w reinkarnację dusz, a tego typu strawę mieli za niedobłą i osłabiającą umysł.

Według nieznanego autora Pitagoras żył przypuszczalnie 104 lata i przewidział wiele faktów, które następnie miały miejsce. Jego czworo dzieci, tj. dwóch synów i dwie córki, odeszło ze świata w bardzo młodym wieku. Jeden z synów miał na imię Telauges, imię drugiego pozostaje nieznanie. Córkami mędrca były natomiast Ajsara i Myja. Być może dzieckiem Pitagorasa była również jego wychowanka Teano.

Pitagorejczycy nauczali o Monadzie (wchodzącej w skład liczb oderwanych) i nieokreślonej Diadzie (stanowiącej nadmiar lub brak) oraz różnych od nich, bo będących liczbami – Jedynce i Dwójce. Wszystko też wywodzili od Monady i Diady i twierdzili, iż wszystko jest liczbą. Za najdoskonalszą z liczb uznawali 10-tkę, gdyż stanowi ona sumę czterech pierwszych liczb. Zgodnie też z nauką pitagorejczyków człowiek może się doskonalić w trojaki sposób. Po pierwsze przez obcowanie z bogami i upodabnianie się do nich przez odejście od rzeczy niegodziwych i złych. Po drugie przez czynienie dobra, które jest skutkiem naśladownictwa istot boskich. Po trzecie przez własną śmierć, która zbliża do najwyższego dobra i ludzką duszę czyni lepszą. Stwierdzali oni, że człowiek jest mikrokosmosem z racji posiadania w sobie wszystkich wartości czy to natury fizycznej, czy duchowej, jakie istnieją w całym Kosmosie. Jego boską cechą jest bowiem rozum, a z drugiej strony nieobce są mu przyrodzone właściwości takie jak: odżywianie się, rozwój i zapładnianie. Mimo wyposażenia we wszystkie wartości, w każdej z osobna człowiek jest niedoskonały. Wszelako ani nie rozumuje niczym bóstwo, ani też pod względem danych mu właściwości elementarnych nie dorównuje roślinom. Człowiek ma wielką chęć do życia, ale nie odżywia się i nie wzrasta jak one. Nie dziwi więc, że w świetle zarysowanej doktryny jego żywot uchodzi za trudny, a on sam za tego, który jako jedyny ze stworzeń jest miotany przez wszystkie charakterystyczne dlań właściwości. Element boski wiezie go ku dobru, a zwierzęcy ciągnie ku złu, co sprawia, że musi być dobrym sternikiem, by dane mu zalety prowadziły tam, gdzie należy iść. Zgodnie też z obserwacjami anonimowego twórcy tego pisma najtrudniejszym dla jednostki zdaje się być prosty aforyzm „poznaj samego siebie”. Skłania on do rozeznania się we własnych możliwościach, a co za tym idzie do zgłębienia istoty kosmosu niedostępnej dla nieuprawiających filozofii, do której poznania zachęca zresztą sam bóg.

Z focjańskiego streszczenia dowiadujemy się między innymi, że Pitagoras jako pierwszy niebo nazwał Kosmosem oraz że istnieje osiem typów poznania. Są nimi: wrażenie, wyobraźnia, umiejętność, rozumowanie, rozważa, mądrość, inteligencja i wiedza. Umiejętność, rozważa, inteligencja i wiedza łączą nas z bogami, a wrażenie i wyobraźnia ze zwierzętami. Rozumowanie to cecha typowo ludzka, z kolei łatwość uczenia się zależna jest od bystrości umysłu, pojętności i pamięci. Ponadto w odróżnieniu od bogów i roślin człowiek nie działa nieprzerwanie, bo niemal połowa życia mija mu (niczym zwierzętom) na śnie i odpoczynaniu a obyczaje Hellenów bywają lepsze od barbarzyńców z racji umiarkowanej strefy klimatycznej, w jakiej żyją. Warto też dodać, że choć w omawianym dziele dominują zagadnienia dotyczące człowieka i jego natury, to nie brak w nim też kwestii o charakterze przyrodniczym (np. gorące i suche wiatry w trakcie lata, przyczyny przyboru i wylewu Nilu, pory roku) tudzież kosmologicznym (planety, budowa nieba i jego 12 sfer).

W *Bibliotece* mamy także wzmianki o przyrodniczych traktatach Teofrasta, których oryginały w większej mierze zaginęły i pozostają nieznanne do chwili obecnej. W kodeksie 278. Focjusz przedstawia nam skompilowaną wersję aż 9. pism wychowanka Stagiryty, a precyzyjnie ujmując: *O zwierzętach zmieniających barwę*, *O porażeniu*, *O omdleniu*, *O zawrotach głowy*, *O zmęczeniu*, *O zwierzętach, które pojawiają się w wielkich ilościach*, *O zwierzętach uchodzących za zawistne*, *O potach* i *O miodzie*. Zgodnie też z podaniem Focjusza możemy z nich wyczytać zarówno o różnych zwyczajach i rysach charakterologicznych zwierząt, jak i rozmaitych stanach i dolegliwościach człowieka. Przykładowo, z pisma *O zwierzętach zmieniających barwę* dowiadujemy się, że kameleon, obok ośmiornicy i renifera, jest tym zwierzęciem, które modyfikuje swą barwę w celu upodobnienia się do otoczenia. Przybiera on wszelakie barwy z wyjątkiem bieli i czerni, a przypuszczalnie zmiany tego typu zachodzą w nim pod wpływem oddychania. Z traktatów zaś *O zwierzętach, które pojawiają się w wielkich ilościach* i *O zwierzętach uchodzących za zawistne* wiemy, że do grup zwierząt mnożących się ponad miarę przynależą muchy, ślimaki, żabki niewielkich rozmiarów, węże i szczury. Niektóre z nich, jak muchy, pojawiają się

w ogromnych ilościach z powodu gatunku, do którego przynależą, niektóre zaś – pod wpływem zmian pogody, niczym ślimaki i żabki, których jest mnóstwo, gdy spadnie deszcz, a jeszcze inne wskutek deszczowego klimatu i toczonych walk, co śmiało można odnieść do węży. U szczurów jest odmiennie, albowiem woda jest ich wrogiem, przeto rozmnażają się podczas suchoty. Wśród zwierząt powszechnie uchodzących między ludźmi za zawistne mamy z kolei jaszczurkę, która, nie będąc rada udzielać wsparcia człowiekowi, pożera swą chroniącą przed padaczką skórę od razu po jej zrzuceniu; jelenia, który chowa prawy róg dobry na leczenie różnych ludzkich dolegliwości czy choćby kłacz zżerającą narośl na głowie żrebaka pomocną w zwiększaniu popędu płciowego. Wszelako trzeba podkreślić, że te i inne zwierzęta, które ludzie zwą zawistnymi, wcale nie są takie z natury, a tylko w recepcji człowieka. Wiele z nich postępuje w niezrozumiały dlań sposób. Nie wiadomo na przykład, dlaczego pies podnosi nogę przy oddawaniu moczu, a kura w chwili składania jaj bałagani i rozrzuca słomę. Bardziej rozsądnym zatem jest przyjąć, że nierzadko rzekomo złośliwe zachowania zwierząt wynikają z instynktu i odczuwanego strachu niż ze złej natury.

Z traktatów opisujących różne stany czy dolegliwości bliskie człowiekowi jasno wynika, że porażenie stanowi efekt ochłodzenia, braku oddechu i bezruchu, które je wywołują. Bezpośrednią przyczyną omdleń, jak podaje Teofrast, jest utrata lub ochłodzenie się ciepła w pobliżu narządów oddychania. Duszący upał, zwłaszcza gwałtowny, osłabia człowieka i prowadzi do omdlenia, bo gorąco pochodzące z zewnątrz redukuje wewnętrzną ciepłość. Z drugiej strony, przyczyną omdleń może być brak krwi lub płynów ustrojowych albo zwyczajne przemęczenie pracą. Mogą nią być i zwykłe radości i troski, które wywołują nazbyt duże ilości tychże płynów w organizmie człowieka. Z kolei zawroty głowy dotyczą tych, do których głowy dostał się obcy powiew albo nadmiar płynu ustrojowego wywołany spożyciem strawy czy wina. Pojawiają się one także u osób kręcących głową w koło, patrzących z wysoka na urwiska, nieprzerwanie obserwujących jeden przedmiot oraz schylających się. Na ogół zawrotom sprzyja pojawienie się w ludzkim ciele obcych płynów, a więc pijatyki i zatrucia, oraz gwałtowne wstawanie z miejsca. Co się zaś tyczy stanu zmęczenia, to raczej ulegają mu chodzący po płaskim terenie, a nie nierównym, bo ruch długi i jednolity jest bardziej wyczerpujący, aniżeli nierównomierny, który wręcz daje wytchnienie. Skądinąd zgodnie z konstatacją Teofrasta, znużeni mężczyźni „tracą nasienie w czasie snu, ponieważ ich organizmy mają podwyższoną ciepłość i zawierają więcej płynu z powodu wyczerpującego wysiłku” (*Biblioteka*, kodeks 278, 219). Oni też mają w zwyczaju kłaść się na wznak, co przyczynia się do wytrysku spermy podczas snu. W dodatku organizmy mające w sobie więcej płynów są bardziej narażone na zmęczenie od tych, które uchodzą za suche, bo są odeń słabsze. O potliwości uczeń Arystotelesa stwierdza, że występuje ona częściej u osób dorosłych niż u posiadających bardziej szczelną skórę, czyli młodych i dzieci. Pot jest wydalany przez ruch, zmęczenie, upał lub ciężkie oddychanie. Ma różne smaki, bo bywa słodki albo kwaśny, a jego zapach zależy od okoliczności może być albo cuchnący, albo przyjemny. W dodatku, według Teofrasta łatwiej pocą się ci, którzy nie trawią pokarmu, cierpią na bezsenność i uprawiają ćwiczenia gimnastyczne, przy czym na ogół człowiek poci się bardziej, gdy przestaje pracować, a nie podczas trwania pracy. I choć zazwyczaj najpierw poci się czoło, to u ludzi podatnych na lęki pot zwykle oblewa stopy.

W kodeksie 278. Focjusz zawarł jeszcze jeden traktat o nieco innej od wcześniejszych problematyce. Rzecz dotyczy pisma *O miodzie*, gdzie Teofrast wskazuje na trojaki jego pochodzenie. Tak więc miód pochodzi bądź z kwiatów i roślin o słodkim zapachu bądź spada z powietrza, bądź też powstaje w trzcinach. Miód wywodzący się z powietrza spada na ziemię lub rośliny i można go łatwo znaleźć na listkach dębu i lipy, bo liście tych drzew są wilgotne i nie wykazują skłonności do wchłaniania go. Niestety, w porównaniu do Arystotelesowych badań przyrodniczych wzmianki o miodzie są nader skąpe. Wiadomo bowiem, że mistrz Teofrasta pszczołom i miodowi poświęcił znacznie więcej uwagi i kwestie te uznał za badawczo pociągające.

Filozofia dobra i zła

Wśród filozoficznych lektur Focjusza mamy do czynienia z pismami neoplatońskich autorów reprezentującymi rozmaite nurty i szkoły o rodowodzie antycznym (wyjątek stanowią tutaj traktaty Teofrasta). Na kartach *Biblioteki* dzieła te zostały przybliżone w różnorodny sposób. Niektóre z nich poznajemy jedynie poprzez pryzmat zawartych w focjańskiej *Bibliotece* streszczeń i parafraz pozbawionych odautorskich komentarzy i wtrąceń (*Żywot Pitagorasa*, traktaty Teofrasta). Inne z dzieł przybliżane są czytelnikowi dodatkowo przez cenne uwagi i sugestie związane bądź ze stylem danego twórcy, bądź też literacką wartością samej pozycji. W jednej z lektur, a mianowicie w *Życiu filozofa Izydora*, pojawia się nawet krótki biogram jej twórcy tzn. Damaskiosa. Dzieło Focjusza, jak słusznie podaje Wilson, to pierwszy w piśmiennictwie bizantyńskim przykład recenzji literackich, o czym świadczą nawet nieliczne rozprawy o charakterze filozoficznym. W tym też kontekście nie sposób nie zgodzić się z Krumbacherem, iż focjańska *Biblioteka* stanowi najlepsze i najważniejsze pismo, jakie w ogóle wydało średniowiecze.

Powracając jednak do obecnych w tym wielkim dziele ksiązek z zakresu filozofii, jak również do parenetycznego zamysłu i celu samej publikacji, trzeba przede wszystkim postawić pytanie o przydatność takiej lektury. Czy Tarazjusz lub inne osoby, zapoznając się z przywołanymi powyżej filozoficznymi rozprawami, mogą wynieść z nich jakąś korzyść? Być może krótkie ich zestawienie pozwoli na sformułowanie odpowiedzi. Według Focjusza paradoksograficzne pismo Damaskiosa jest bezbożne, głupie i źle przemyślane, a z kolei jego *Życie filozofa Izydora* obnaża pyszałkowatość, przeciętność i nie do końca dobry styl samego autora. Nie lepiej w *Bibliotece* oceniono *Teologię arytmetyczną* neopitagorejczyka Nikomacha z Gerazy, o której Focjusz stwierdza, że stanowi wytwór chorego umysłu, w związku z czym nie jest nawet warta czytania. Z kolei o *Pismach pyrronejskich* Ainezydemosa twórcy *Biblioteki* ma do powiedzenia tyle, że zawarte tam rozmyślenia nie są niczym innym, jak czczą paplaniną niegodną jakiegokolwiek trudu, lecz o ile nie oczekujemy pomocy w kształtowaniu własnych sądów i opinii, to ostatecznie mogą się one przydać w ćwiczeniu prowadzenia dyskusji. Książka neoplatonczyka Hieroklesa *O opatrności i przeznaczeniu*, została co prawda napisana w dobrym i przejrzystym stylu, ale wątki nadmiernie absorbujące uwagę jej autora, czyli między innymi preegzystencja i wędrówka dusz sprowadziły tę pozycję na skraj fantastyki i w efekcie pełna jest niedorzeczności i bredni. Pozostają nam jeszcze *Zbiór alfabetyczny słów platońskich* Boethosa oraz *Wypisy z sentencji i nauk* Jana Stobajosa. W odniesieniu do leksykonu pierwszego autora można tylko stwierdzić, iż dla twórcy *Biblioteki* jawi się on jako bardziej cenny od słownika sporządzonego przez Timajosa. W obliczu zaś dotychczasowych opinii focjańska ocena ostatniego z pism może nieco szokować i dziwić. Patriarcha stwierdza, że dzieło Stobajosa jest pożyteczne i pouczające dla wielu odbiorców. Uchodzić może za przydatne zarówno dla chcących odświeżyć sobie o nim pamięć, jak również dla niezających samego traktatu. Jest także pomocne dla zainteresowanych sztuką retoryczną. Pozostaje bowiem źródłem informacji o różnych pięknych rzeczach, przez co jego lektura nie naraża na bezsensowną utratę czasu. Niestety zdanie Focjusza na temat kolejnych jego filozoficznych lektur, czyli o *Żywocie Pitagorasa* i 9. traktatach Teofrasta, nie jest nam znane, gdyż nie umieszcza on w *Bibliotece* żadnego autorskiego komentarza na ich temat.

Po zestawieniu wszystkich omówionych rozpraw o charakterze filozoficznym nasuwa się wniosek, iż z wyjątkiem *Wypisów z sentencji i nauk* Stobajosa, częściowo *Pism pyrronejskich* Ainezydemosa oraz *Zbioru alfabetycznego słów platońskich* Boethosa zasadniczo nie są one szczególnie cenne. W tym kontekście zatem Teofrast i anonimowy twórca *Żywota Pitagorasa* mogą poczuć ulgę, gdyż ich dzieła jako jedyne nie zostały poddane focjańskiej ocenie i wystawione na krytykę. Skoro zaś przeczytane przez Focjusza książki uchodzą dlań za marne i kiepskie, to jawnym i zrozumiałym staje się wpisane w jego dzieło przesłanie o typologii wychowawczej. Dla samego Tarazjusza, jak

również innych odbiorców, pożyteczna będzie rezygnacja z czytelnictwa pism pozbawionych walorów edukacyjnych. Jeszcze bardziej intratne może okazać się dla nich określenie przydatności niektórych traktatów za pomocą przygotowanych przez Focjusza streszczeń. Wiadomo bowiem, że nie każda filozofia musi być dobrą i że każdy z nas najszybciej uczy się na własnych i cudzych błędach. Owe zaś błędy dane jest nam poznać dzięki dobremu pedagogowi, w pełni świadomemu, że przekazywanie wiedzy polega również na ukazywaniu mylnych ludzkich przekonań. Tak czyni właśnie Focjusz. Obnażając przed bratem i wychowankami braki i walory różnych pism i ich autorów, w istocie naucza jak odróżniać to, co jest dobre i wartościowe od tego, co złe i kiepskie.

REFERENCES

- Accorinti, Domenico.* 2017. Una recente traduzione italiana della Biblioteca di Fozio. In *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia* 5/9/2, 529-556.
- Ahrweiler, Hélène.* 1965. Sur la carrière de Photius avant son patriarcat. In *Byzantinische Zeitschrift* 58, 348-363.
- Canfora, Luciano.* 2016a. La ‘cerchia’ di Fozio produce σφεδάρια. In Canfora, Luciano (introd.), Nunzio Bianchi e Claudio Schiano (eds.). Fozio. Biblioteca. Pisa, XIV-XX.
- Canfora, Luciano.* 2016b. Proposta di interpretazione della Lettera a Tarasio. In Canfora, Luciano (introd.), Nunzio Bianchi e Claudio Schiano (eds.). Fozio. Biblioteca. Pisa, XXVI-XXX.
- Canfora, Luciano.* 2016c. Non esiste l’ambasceria in Assiria. In Canfora, Luciano (introd.), Nunzio Bianchi e Claudio Schiano (eds.). Fozio. Biblioteca. Pisa, XXX-XLI.
- Dekkers, Eligius.* 1953. Les traductions grecques des écrits patristiques latins. In *Sacris Erudiri* 5, 193-233.
- Diller, Aubrey.* 1962. Photius’ ‘Bibliotheca’ in Byzantine Literature. In *Dumbarton Oaks Papers* 16, 389-396.
- Dölger, Franz.* 1924. *Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches von 565 – 1453.* München und Berlin.
- Dvornik, Francis.* 1933. *Les Légendes de Constantin et de Méthode: vues de Byzance. Recueil pour l’étude des relations byzantino-slaves.* Prague.
- Dvornik, Francis.* 1970. *The Photian Schism: History and Legend.* Cambridge.
- Dvornik, Francis.* 1970. *Byzantine missions among the Slavs. SS. Constantine-Cyril and Methodius.* New Brunswick.
- Focjusz.* 1986. *Biblioteka. T. 1, „Kodeksy” 1-187.* Tłum. Oktawiusz Jurewicz. Warszawa.
- Focjusz.* 1988. *Biblioteka. T. 2, „Kodeksy” 188-229.* Tłum. Oktawiusz Jurewicz. Warszawa.
- Focjusz.* 1994. *Biblioteka. T. 3, „Kodeksy” 230-246.* Tłum. Oktawiusz Jurewicz. Warszawa.
- Focjusz.* 1996. *Biblioteka. T. 4, „Kodeksy” 247-280.* Tłum. Oktawiusz Jurewicz. Warszawa.
- Focjusz.* 1999. *Biblioteka. T. 5, „Kodeksy” 249-280.* Tłum. Oktawiusz Jurewicz. Warszawa.
- Fozio.* 2016. Bianchi, Nunzio – Schiano, Claudio (ed.). Fozio. Biblioteca. Pisa.
- Halkin, François.* 1963. La date de composition de la ‘Bibliothèque’ de Photius remise en question. In *Analecta Bollandiana* 81, 414-417.
- Hemmerdinger, Bertrand.* 1965. Les ‘notices et extraits’ des Bibliothèques grecques de Bagdad par Photius. In *Revue des Études Grecques* 69, 101-103.
- Иванов, Игорь.* 2012. ‘Мириобиблион’ Фотия как источник по истории философии [‘Miribiblion’ Photius as a source on the history of philosophy]. In *Вестник ИНЖЭКОНА Серия гуманитарные науки. [Bulletin of INGECON Humanities series]* 4/55, 192-197.
- Jurewicz, Oktawiusz.* 1986. *Przedmowa. W Focjusz. Biblioteka. Tom 1. „Kodeksy” 1-150.* Warszawa.

- Lemerle, Paul.* 1971. Le premier humanisme byzantin. Notes et remarques sur enseignement et culture a Byzance des origines au Xe siecle. Paris.
- Mango, Cyril Alexander.* 1975. The Availability of Books in the Byzantine Empire. A. D. 750 – 850. In Mango, Cyril – Ševčenko, Ihor (eds.). Byzantine Books and Bookmen. Washington, 29-45.
- Maraglino, Vanna.* 2007. Reconsidering the date of Photius 'Bibliotheca'. The biographical tradition of Gregory the Great in chapter 252. In *Ancient Society* 37, 265-278.
- Markopoulos, Athanasios.* 2004. New evidence on the date of Photios' „Bibliotheca”. In Athanasios, Markopoulos (ed.). History and Literature of Byzantium in the 9th-10th centuries. Aldershot.
- Paprocki, Henryk.* 2004. Focjusz. Kraków.
- Photius.* 1994. The Bibliotheca. A Selection Translated with Notes. Trans. by Nigel Guy Wilson. London.
- Ronconi, Filippo.* 2013. The Patriarch and the Assyrians. New Evidence for the Date of Photios' Library. In *Dans Segno e Testo* 11, 387-395.
- Ronconi, Filippo.* 2014. Pour la datation de la Bibliothèque de Photius. La Myriobiblos, le Patriarche et Rome. In Erika, Juhász (ed.). Byzanz und das Abendland II. *Studia Byzantino-Occidentalia*. Budapest, 135-153.
- Ronconi, Filippo.* 2015. Il moveable feast del Patriarca. Note e ipotesi sulla genesi della Bibliotheca di Fozio. In del Corso, Lucio – de Vivo, Filippo – Stramaglia Angelo, (eds.). Nel segno del testo. Edizioni, materiali e studi per Oronzo Pecere. Firenze, 203-238.
- Schamp, Jacques.* 1987. Photios, Historien des lettres. La Bibliothèque et ses notices biographiques. Paris.
- Schamp Jacques.* 2012. Du verbe au Verbe. Considérations sur le renouveau de l'enseignement à Byzance au IXe siècle. In *Rursus* 7, 1-17. <https://doi.org/10.4000/rursus.813>.
- Sinko, Tadeusz.* 1954. Literatura grecka. Tom III. Wrocław.
- The Library of Photius. Volume 1.* 1920. ed. and trans. by Freese, John Henry. London-New York.
- Treadgold, Warren T.* 1980. The nature of the Bibliotheca of Photius. Washington.
- Varona-Codeso, Patricia. Prieto-Domínguez, Óscar.* 2013. Deconstructing Photios: family relationship and political kinship in middle Byzantium. In *Revue des études byzantines* 71, 105-148.
- Wesoły, Marian.* 2009. Focjusz. In Maryniarczyk, Andrzej (ed.). *Powszechna Encyklopedia Filozofii*. Lublin. Vol. 10, 166-168.
- Wilson, Nigel Guy.* 1990. Filologi bizantini. Napoli.
- Zozulak, Ján.* 2018. Interaction of Philosophy and Natural Sciences in Byzantine Empire. In *Communications* 20/1A, 8-15.

Prof. Magdalena Jaworska, PhD
The Jacob of Paradies Academy
Department of Humanities
Teatralna 25
66-400 Gorzów Wielkopolski
Poland
margda@yahoo.com
ORCID ID: 0000-0002-7423-2395

Rev. Michał Klementowicz, PhD
The John Paul II Catholic University of Lublin
Department of Theology
Aleje Racławickie 14
20-950 Lublin
Poland
hindenburg@wp.pl
ORCID ID: 0000-0001-5375-7961

TOWARDS THE HISTORY OF WORDS FOR *HUNGER* IN THE OLD BULGARIAN CORPUS: ON MATERIAL FROM THE SO-CALLED *UCHITEL'NOE EVANGELIE* BY CONSTANTINE OF PRES LAV¹

Ekaterina Dikova

DOI: 10.17846/CL.2023.16.1.22-33

Abstract: DIKOVA, Ekaterina. *Towards the History of Words for Hunger in the Old Bulgarian Corpus: On Material From the So-Called Uchitel'noe evangelie by Constantine of Preslav*. The article is focused, firstly, on a substantive that has remained outside the scope of study on the 9th-century *Uchitel'noe evangelie* – $\lambda\lambda(\text{z})\kappa\omicron\tau\alpha$. Its 6 appearances in this collection are observed together with their Greek corresponding words and direct respective contexts in the source and target texts. The derivatives of the same root are also traced in the monument together with their Greek counterparts. Then, a visual thesaurus is presented of the concurrent nouns with the root **alk-* according to the main diachronic dictionaries. Finally, two synonymic roots – $\rho\omicron\tau\tau-$ and $\rho\lambda\lambda\Delta-$ are presented in terms of their distribution in the monument and their semantic peculiarities.

The conclusions are that the words for hunger in *Uchitel'noe evangelie* are of three roots and that each of these roots has its exact Greek counterpart: $\rho\lambda\lambda\Delta-$ translates $\lambda\upsilon\mu-$ and signifies 'acute need for food'; $\rho\omicron\tau\tau-$ corresponds to $\nu\eta\sigma\tau-$ and is related to 'voluntary deprivation of food', and $\lambda\lambda(\text{z})\kappa-$ is related to $\pi\epsilon\acute{\iota}\nu-$ only in its more general meaning of 'need for food' (but not in its meaning related to 'gluttony').

The word $\lambda\lambda(\text{z})\kappa\omicron\tau\alpha$ is relatively rare in the older written monuments. Nevertheless, it completes the thesaurus of nouns with $\lambda\lambda(\text{z})\kappa-/ \lambda\lambda\kappa-$, it is inherent in the Old Bulgarian literary language, and, in particular, in Constantine of Preslav's language.

Keywords: *Old Church Slavonic, diachronic lexicology, ninth century, Didactic Gospel*

The Old Bulgarian 9th-century² *Uchitel'noe evangelie*³ is a collection of 51 sermons intended to be given at the Sunday liturgies of the whole church year from Easter to Palm Sunday. It is a combination both of Constantine of Preslav's translations of Byzantine catenae⁴ (and homilies⁵) to the Sunday Gospels and of his own texts (including the introduction and the Alphabetic acrostic prayer at the beginning of the book, all the introductions, and conclusions of the orations as well

¹ I am indebted to both the Editorial Board and my anonymous reviewers for their important suggestions on this article. It is written within the frame of the project entitled *The Vocabulary of Constantine of Preslav's Uchitel'noe evangelie ('Didactic Gospel'): Old Bulgarian-Greek and Greek-Old Bulgarian Word Indices* which is financed by the Bulgarian National Science Fund (contract КП-06-Н50/2 of 30.11.2020).

² The monument is dated usually to 889 – 893 (cf. Arhim. Antonij 1885, 7; Galluchi 2001, 3-4; Spasova 2005; Tihova 2012, XII, Slavova 2017, 3 and the literature cited there).

³ Francis Thomson refers to this monument as *Evangelienhomiliar* (cf. Thomson 1986) yet the designation *Uchitel'noe evangelie* has been largely accepted in the scholarship.

⁴ See the catalogue of the Byzantine Greek catena manuscripts by Parpulov 2021.

⁵ See e.g., Gorskij – Nevostruev 1859, 423-424. Kotova 2022a and Petrov 2022 find previously unknown Greek source texts for certain parts of orations 19 and 20 respectively in St. John Chrysostom's homilies. Cf. also Mitov 2022.

as oration 42⁶). This written monument is precious for many fields of Slavonic medieval studies and was fully edited in 2012 (Tihova 2012, reviewed by Krys'ko 2017).

The first of the words with sememe *hunger* observed here is αλ(β)κοτα. This lexeme appears six times in three of the orations of the monument. The table below lists all these occurrences together with their Greek counterparts and their Old Bulgarian and Greek contexts. The first column in it marks the respective places according to the oldest manuscript Syn. 262 of the monument because this is how they could be easily found in Tihova's edition. The number before the slash indicates the number of the respective oration, then follows the page, column, and line of the occurrence. The null sign (Ø) designates that there is no Greek counterpart of the respective form because it is found in a text authored by Constantine of Preslav (i.e., in an introduction or conclusion of an oration); the grey script marks words omitted in translation and the square brackets enclose a newly discovered Greek counterpart.

Syn262	Old Bul	Gr	Context
16/78a13	αλκοτЪ	πείνης	καὶ οὐδὲ τῆς πείνης ἐλάμβανον αἴσθησιν и <u>αλκοτЪ</u> же не ѳογῖαδχοу*
16/80a13	αλβκοτЪ	[πείναν]	[πόθεν δὲ ἡμεῖς παραμυθησόμεθα τὴν πείναν τὴν ἡμετέραν;] коудоу нѧмъ боудеть оутѣха* <u>αλβκοτЪ</u> нѧшеи*
16/80d16	αλκοτου	πείναν	ἐδύνατο μὲν γὰρ καὶ σβέσαι τῶν ὄχλων τὴν πείναν. можааше бо и <u>αλκοτου</u> оугасити*
16/82a08	αλκοτЪ	Ø	и вЪ поугѣзини живѧдχοу* и <u>αλκοтЪ</u> ноудѧциини не ѳндошѧ*
27/130d18	αλβκοτЪ	ἐσχάτοις κακοῖς	καθάπερ γὰρ ἐάν τις τοὺς οἰκέτας ἴδοι, τοὺς ἐν τρυφῇ ὄντας, ἐαυτὸν δὲ ἐν ἐσχάτοις <u>κακοῖς</u> ѧкоже бо ѧще кЪто оуѣритѣ своѧ рѧвѣи вЪ пици оуѣѧ* сеѣѣ же вЪ <u>αλκοтЪ</u> *
31/143a12	αλκοτЪ	Ø	сѧвохотие не нѧдитѣ <u>αλκοтЪ</u> и жѧѧѧ не можеть оуѣ тѣрпѣти*

The place in the middle of oration 16 (16/80a13) was thought to not have its Greek original according to Tihova's edition of the monument in which Cramer's edition of catenae was used to juxtapose source and target texts. Dobriela Kotova, however, has checked other Byzantine sources and found its correspondence in St. John Chrysostom's Homily 49, more precisely in Joan. Chrys. Hom. in Matth. (CPG S, 4424.49; PG 58, 499, 4-6 (the very word is on line 5)).

The conclusions which can be drawn at this stage are that: 1. the word αλ(β)κοτα was part of Constantine of Preslav's vocabulary since it appears in his own additions to the translated texts and 2. it translates πείνη/πείνα always in its first meaning of 'hunger, strong need for food' and not in the second, i.e., not in the meaning of 'strong desire to acquire something'.⁷ The only deviation in the listed above series of Old Bulgarian-Greek parallels is the correspondence αλβκοτЪ – ἐσχάτοις

⁶ At a recent conference (Das kirchenslavische Schrifttum als Kulturerbe: Texte und Textwelten, Rezeptionswege, Digitale Erfassung, Heidelberg, 15–16.07.2022) D. Kotova presented her discovery of Greek parallels for about one-fourth of this oration. This study has been published already – Kotova 2022b.

⁷ For the meanings of the Greek words, check e.g., LSJ.

κακοῖς. It does not seem like a standard translation and so requires some explanation. My initial assumption was that Constantine of Preslav, thinking about his neophyte audience, decided that the idea of the eschatological troubles would be difficult to comprehend. But here, it seems, the key is rather in the translation of τροφή with пища⁸ and the meaning of пища as ‘abundance’⁹. And so, it is more reasonable to assume that, while editing his text, the translator introduced ал(ъ)кота as contrasting to пища because the opposition пища and what would be the Slavonic counterpart of ἐσχάτοις κακοῖς would not be clear enough for Constantine’s audience and would rather confuse them. But this case is specific and should not be considered a second translation variant of ал(ъ)кота.

The substantive ал(ъ)кота is not present in the following Slavonic diachronic dictionaries: *Slovník jazyka staroslověnského* (SJS 1, 27-28), *Etymologický Slovník Jazyka Staroslověnského* (ESJS 1, 48 referring to 7, 399-400), the dictionary of Ceitlin, Večerka and Blagova (SS, 68-69), the Old Bulgarian Dictionary of the Institute of Bulgarian language at BAS (SR, 18), the learner’s dictionary by Stojanov and Janakiev (SETR, 117),¹⁰ Argirovski’s dictionary of Greek-Old Church Slavonic correspondences (Arg, 362-363) as well as in numerous dictionaries to particular editions of codices, including the oldest Gospels and Old Testament books.¹¹

In other dictionaries, the word is mentioned in later monuments. Izmail Sreznevsky finds it in *Palaea* of the 14th and *Skazanije* of the 15th century (Srezn 1, 19), Franz Miklosich documents it in the *Mihanović Homiliar* and a *Paterikon* of the 14th century (Mikl, 4), Atanasij Bonchev discovers it in a *Prolog* for February (Bonch, 23) and yet this occurrence does not seem an early one as the word is missing in the indices of the *Prolog* for the winter half of the year which have been prepared according to the earlier copies (Krys’ko at al. 2011)¹², moreover, in the complete Church Slavonic dictionary of Dyachenko, the word is quoted only in the same *Skazanije* of the 15th century already pointed by Sreznevsky in this respect (D’jachenko 1993, 12). The dictionary of the Old Russian language fixes ал(ъ)кота in three texts of the 14th century (SDRJ 1, 81) and, in the meaning ‘fasting’ also in the *Izbornik* of the year 1076 (Mushinskaja at al. 2009, 93) without any Greek counterpart. The dictionary of the 11th-17th-century Russian language pins the word to *Uspenskij Sbornik*¹³ (SRJa 1, 29). The last two usages are the only earlier references in the general

⁸ The confusion of τροφή and τροφή as counterparts of пища had a long Slavonic tradition – cf. randomly chosen diachronic dictionaries e.g., Arg, 460-461; Srezn 2, 945; SJS 3, 43 and its electronic version e-SJS.

⁹ Reflected as a second meaning of пища in SJS 3, 43 which always translates τροφή. Thanks to the e-SJS we can easily find out that τροφή was translated with only two words in the earliest Old Church Slavonic monuments, namely with пища and крѣмля and that these two words were the counterparts of τροφή as well.

¹⁰ In another learner’s dictionary it is, however, present – Bojadzhiev 2016, 222.

¹¹ The exact lexicographic volumes I have checked are: Pogorvelov 1910, 260; Istrin 1930, 205; Meyer 1935, 4; Aitzetmüller 1975, 5; Davidov 1976, 22; Lebedeva 1988, 12; Lihachev – Dujchev 1988, 259; Ljusen 1995, 183, 245, 249; Christians 2001, 3; Krys’ko 2005, 667; Hristova-Shomova 2007, 329; Pichhadze – Makeeva 2008, 16; Penkova 2008, 45-46; Sels 2009, 3; Dimitrov 2010, 13; Maksimovich 2010, 2; Taseva 2010, 525, 590; Veder 2011, 3; Afanaševa 2012, 276; Fahl – Harney – Fahl 2012, 1760; Ilieva 2013, 258; Dimitrova 2016, 367; Iliev 2017, 423; Savova 2017, 261; Hristova-Shomova 2018; Dimitrova 2019, 318; RPE 2019, 31; Danova 2020, 375.

¹² Besides, the lists of word forms to the twelve-volume edition of the Tarnovo redaction of the *Verse Prolog* (Petkov – Spasova 2008–2014) lack ал(ъ)кота and the only use of the stem registered there is of the adjective алкотънъ in the *Vita* of St Fevronia on 25 June (ibid. 59, 89). See also *Cejtlin* 1986, 195-198, where a number of nouns with the suffix -ота are explained, but the one in question is not given.

¹³ The exact context given in the dictionary is: “(Блгов)вщавану азъ ꙗко ꙗже убо къ томю не боитє са мучителѧ, нъ не родитє о страстѣ ни о сѣмьрѣни ни о алкотѣ ни о скрѣви. Усп. сб. 426 XII-XIII вв.” together with the quotation of another source of the 15th – 16th century.

diachronic dictionaries which I have found so far. It is present also in the *Scete Patericon* and this seems to be its earliest fixation (Veder 2012, 157)¹⁴.

This all comes to confirm that the word $\lambda\lambda(\text{з})\kappa\sigma\tau\alpha$, as present in *Uchitel'noe evangelie*, is not just part of Constantine of Preslav's idiolect but also of the earliest literary language, no matter that it enjoyed a less frequent use. Its absence in the majority of the general lexicographical manuals for the period means, above all, that their publication preceded the publication of the monuments in which it is found. As Vadim Kryś'ko and Geogrij Mol'kov (2017, 385) point out, even though some of the words found in *Uchitel'noe evangelie* have not been included in SRJa – albite the fact that the Description of Alexander Gorsky and Kapiton Nevostruev (Gorskij – Nevostruev 1859) and Sreznevsky's dictionary (Srezn) were among its sources – many others did, besides with reference to the work of Gorsky and Nevostruev. In addition, SJS also includes certain lexemes found in *Uchitel'noe evangelie*, while SR, SDRJ, and SRJa do not reflect the monument at all (Slavova 2013, 107, see also Zhikova 2017, 25).

If this is so, it is logical to look for information about the word $\lambda\lambda(\text{з})\kappa\sigma\tau\alpha$ in the very studies of the vocabulary of *Uchitel'noe evangelie*. The earlier scholars of it (Gorskij – Nevostruev 1859, 424-432) aim at making an overview of more specific linguistic features and of particular translation decisions and author's choices and so the word $\lambda\lambda(\text{з})\kappa\sigma\tau\alpha$ remained out of their scope. Roman Kryvko attempts to prove the Western and South-Western origin of the monument (Krivko 2014); V. Kryś'ko and G. Mol'kov systemize various linguistic features on a territorial basis – Eastern and South Slavonic – and do not mention the word $\lambda\lambda(\text{з})\kappa\sigma\tau\alpha$ (Kryś'ko – Mol'kov 2017). Zheni Zhikova does not pay special attention to the lexeme, but it still appears in an example quoted in her dissertation – the one from Oration 31 (Zhikova 2017, 148, 198). So, as far as I know, $\lambda\lambda(\text{з})\kappa\sigma\tau\alpha$ has not attracted special attention in the studies of *Uchitel'noe evangelie* – presumably, because it is neither a loan word nor a theological term, it is not present in a Biblical quotation and has nothing unique in its etymology, morphology and word formation, no specific rhetorical uses of it were noticed.

Yet the root **alk-* was relatively productive in Old Bulgarian as attested by the number of words which contain it – verbs, adjectives, and other nouns. *Uchitel'noe evangelie* shows various occurrences of the kind – fifteen in total in twelve orations as follows:

02/10a06	$\lambda\lambda\text{з}\gamma\iota\sigma\mu\alpha\tau\alpha$ Ø
03/11d06	$\lambda\lambda\text{з}\gamma\epsilon\lambda\lambda\alpha\gamma\omicron$ ($\lambda\lambda\text{з}\gamma\omicron\sigma\mu\alpha\gamma\omicron$ WH) $\pi\epsilon\iota\nu\acute{\omega}\nu\tau\alpha$
12/67d06	$\lambda\lambda\gamma\omicron\sigma\mu\alpha$ $\pi\epsilon\iota\nu\acute{\omega}\nu\tau\alpha$
13/68d16	$\lambda\lambda\gamma\omicron\sigma\mu\epsilon$ Ø – in an introduction, metaphorically used
16/77d16-17	$\lambda\lambda\kappa\alpha\tau\iota$ же $\eta\omicron\upsilon\delta\alpha\sigma\iota\tau\iota$ τοῦ λιμοῦ γε καταναγκάζοντος ¹⁵
26/126b06	$\lambda\lambda\gamma\omicron\sigma\mu\iota\mu\iota\mu\text{з}$ Ø – in an introduction, metaphorically used
28/133c16	$\lambda\lambda\gamma\epsilon\lambda\alpha$ Ø
32/144b06	$\text{в}\text{з}\text{з}\lambda\kappa\alpha\lambda\text{з}$ Ø – in an introduction with reference to Christ in the desert
32/150d13	$\lambda\lambda\text{з}\kappa\alpha\chi\text{з}$ Ø – in a conclusion
33/153c21	$\lambda\lambda\text{з}\gamma\epsilon\lambda\lambda\iota$ Ø – in a conclusion
42/195b21-195c1	$\text{в}\text{з}\text{з}\lambda\kappa\alpha\lambda\text{з}$ Ø – in an introduction
47/212b10	$\text{в}\text{з}\text{з}\lambda\kappa\alpha\chi\text{з}$ ἐπέινασα
47/212d19	$\lambda\lambda\gamma\epsilon\lambda\text{з}$ $\pi\epsilon\iota\nu\acute{\omega}\nu$
47/210d21	$\lambda\lambda\gamma\epsilon\lambda\alpha\mu\text{з}$ Ø
49/220d04	$\lambda\lambda\gamma\pi\iota\eta\omicron\sigma\mu\alpha\tau\alpha$ Ø – in an introduction

¹⁴ I am indebted to Ivan P. Petrov for this finding.

¹⁵ This asymmetry is one of the numerous examples of phrase-for-phrase and not word-for-word translations in *Uchitel'noe evangelie* unless another source was used in this particular case.

The excerpts above reveal that: 1. no other nouns of the same root were used in the monument¹⁶, 2. two-thirds of the usages of -λλ(ζ)κ- are in original and not translated parts, which themselves constitute a much smaller share of the corpus – probably around one-tenth of it, and 3. the majority of the usages correspond to the Greek root -πειν-.

The lack of other nouns of the root -λλ(ζ)κ- in the monument would make the scholar curious about the system of these competing terms, that is, of the other nouns with the root *alk- and the semantic relation between them. The outline of the related substantives, according to the dictionaries is as follows¹⁷:

- **λλ(ζ)ΚΑΝΗΕ**
 - 1. λιμός (e-SJS¹⁸), πείνα (SDRJ; Pichhadze – Makeeva 2008, 16¹⁹; Maksimovich 2010, 2), Ø (SRJA, SS)
 - 2. νηστεία (Mikl; Meyer 1935, 4; SJS; e-SJS; Arg; SDRJ; SR; SS, Iliev 2017, 42), Ø (Srezn, SRJa)
 - 3. Ø ‘greed, strong desire’ (e-SJS,²⁰ SRJa)
- **λλ(ζ)ΥΨΒΑ**
 - 1. νηστεία (Mikl, Meyer 1935, 4; SJS; e-SJS; SS; Ilieva 201, : 258; Dimitrova 2016, 367), Ø (SDRJ; SR;SRJa), άσνκησνς (Istrin 1930: 20), άσκησνς (SJS, e- SJS, SS);
 - 2. Ø ‘hunger’ (Srezn, SDRJ, SR, SRJA), πείνη/πείνα (Istrin 1930, 20; Lebedeva 1988; 12, Fahl – Harney – Fahl 2012, 1760)
- **λλ(ζ)ΥΔ**
 - 1. λιμός (SJS, e-SJS, Arg)
 - 2. Ø ‘fasting’ (e-SJS), νηστεία (Arg)
- **λλ(ζ)ΥΨ**
 - 1. Ø ‘hunger’ (SJS, e-SJS, SDRJ, SRJa), πείνα (Srezn, Mikl), λιμός (Mikl, Arg)
 - 2. Ø ‘fasting’ (Srezn, SDRJ, SRJA)
- **λλ(ζ)ΚΟΤΔ**
 - πείνη/πείνα1 (Srezn, Mikl), Ø (SDRJ, SRJa)
- **ΛΔΚΟΜΗΕ,
ΛΔΚΟΜΨΤΒΗΕ,
ΛΔΚΟΤΔ
ΛΔΚΟΜΟΨΤΨ,
ΛΔΚΟΜΨΤΒΟ**
 - Ø ‘gluttony, voracity, greed, avarice’ (SJS, e-SJS)
ΛΔΚΟΜΟΨΤΨ – πλεονεξία (Mikl)
ΛΔΚΟΜΨΤΒΟ – άδηφαγία (Taseva 2010, 525)

The broadest meaning has λλ(ζ)ΚΑΝΗΕ as it translates both λιμός and πείνα as well as νηστεία, besides, was noted to designate also ‘greed’; λλ(ζ)ΥΨΒΑ translates νηστεία and even άσκησνς, while λλ(ζ)ΥΔ most often translates λιμός but is also fixed to designate ‘fasting’ even though without

¹⁶ In it, there are no metathesized forms – with initial лак- from *alk-.

¹⁷ A valuable reference tool to check this list is CID-COLCSLL 1. 2015 (9, 11, 12), 2. 2018 (260). It refers to all the listed substantives and marks the Slavonic diachronic dictionaries which mention them. The three missing above are the dictionaries of Croatian, Serbian and Macedonian redactions respectively, of which just the first one is available to me and it mentions some of the non-metathesized forms just as references to the metathesized, whose entries, however, are forthcoming (the last volume of the edition, as far as I know, is 22. (2018) (zeml'ny – i)).

¹⁸ The print version of SJS does not give a Greek correspondence of the word – it is present only in the electronic version, e-SJS, which includes the additional material from the fifth section.

¹⁹ But also, ένδεια, έπιτυμία (ibid.).

²⁰ The third meaning of the word is present only in the electronic version of the dictionary.

a Greek correspondence; ἀλγυβ is registered generally as ‘hunger’ but without a Greek counterpart and in only one example. To this system, we need to add also ἀλ(β)κοτᾱ from the ninth-century monument (the noun previously noted in Mikl, Srezn, SDRJ, SRJA) which relates to the first meaning of πείνη/πείνα. Last but not least, there is a whole group of nouns that have the same root but with metathesis in it, i.e., starting with ἀκ-. They all mean ‘voracity’ and ‘avarice’. All this system may be presented visually in the following way:



The most general term is ΔΛ(Β)ΚΑΝΙΗ – it includes the need for food, the severe lack of it, the voluntary restriction of eating, and, even, the gluttony and greed. In the upper register comes ΔΛ(Β)ΥΒΑ designating fasting and metaphorically used also for any kind of asceticism. The upper register is touched by ΔΛ(Β)ΥΔ in its meaning related to fasting while the severe need for food pulls it down. Quite narrow – and rather neutral – in meaning is ΔΛ(Β)ΚΟΤᾱ designating simply the need for food. And the substantives with metathesis in their root, at least according to the dictionaries listed, seem to signify abnormal desire for food and other goods.

Needless to say, the visual thesaurus presented above related to nouns deriving from *alk- is not fully attested in *Uchitel'noe evangelie*. The higher register of ΔΛ(Β)ΥΒΑ and the lower of ΔΛΙΚΟΜΙΗ... are missing in it; ΓΛΑΔЪ is used instead of its synonymic ΔΛ(Β)ΚΑΝΙΗ and ΠΟСТЪ replaces ΔΛ(Β)ΥΔ. So, the distribution of these two additional lexical roots designating *hunger* in the monument is as follows: first, come the four uses of ΓΛΑΔЪ in the monument plus two of the adjective ΓΛΑΔЪНЪ and then follow the eight occurrences of ΠΟСТЪ plus six other of the verb ΠΟСΤИТИ СѦ:

- 32/148с06 ΓΛΑΔΟΥ λιμού
- 39/185a21 ΓΛΑΔЪНЪНѦ СЪМЪРТИ ἀπὸ λιμού θάνατον
- 39/185b06 ΓΛΑΔΑ λιμού
- 43/199b06 ΓΛΑΔЪ ∅ – in a conclusion
- 47/212d19 ΓΛΑΔЪНЪ λιμώτων
- 23/118a03 ΠΟСТЪ ∅ – in an introduction
- 23/118b08 ΠΟСТИТЕ СѦ ∅ – in a conclusion

- 27/131c05 *постомь* Ø – in a conclusion
- 48/216b12 *поста* Ø – in an introduction
- 48/217b01 *постите са* νηστεύητε
- 48/217c21 *постѣ* νηστείας
- 48/217d08 *постѣ* νηστείαν
- 48/218b01 *поцьмь са* νηστεύσας
- 48/219b15 *поститї са* Ø – in a conclusion
- 49/220c08 *постъ* Ø – in a conclusion
- 49/220c10 *постъ* Ø – in a conclusion
- 49/220c11 *постъ* Ø – in a conclusion
- 49/220c16 *са* постиши Ø – in a conclusion
- 49/221a07 *постимь са* Ø – in a conclusion

These excerpts reveal that: 1. *глад-* is exclusively the counterpart of *λιμ-*, 2. *пост-* corresponds to *νηστ-*, and 3. *длак-* corresponds – to the main meaning of *πειν-* i.e., the one related to hunger, but not the secondary, the metaphorical one.

The first conclusion to be drawn is that the words for *hunger* in *Uchitel'noe evangelie* are of three roots, namely *глад-*, *пост-*, and *длак-* and that they have their exact Greek counterparts, besides, word for word and meaning for meaning: *глад-* translates *λιμ-* and designates severe hunger, *пост-* to *νηστ-* and is related to fasting, while *длак-* translates *πειν-* in its meaning related to 'need for food' (and not to 'greed, desire for acquiring'). Indeed, it is occasionally used also metaphorically to signify the strong need for non-material, spiritual goods, in which sense it slightly touches the second sense of *πεινή/πεινά* but still remains in the upper register and distant from the group of nouns designating gluttony and greed for food and other material goods.

Most specific among the three is the word *длакѣ* as it seems to be relatively rare in the older Slavonic monuments but nevertheless, it is inherent in the Old Bulgarian literary language and in the vocabulary of Constantine of Preslav in particular. Besides, it finds its place in – and completes – the thesaurus of nouns with the root **alk-* which are related to various aspects of the sememe *hunger*.

REFERENCES

- Afanas'eva, Tat'jana.* 2012. Древнеславянские толкования на литургию в рукописной традиции XII–XVI вв. Исследование и тексты [Old Slavonic Commentaries for Liturgy in the Manuscript Tradition of the 12th – 16th Centuries]. Moscow.
- Arg.* 2003. Argirovski, Mito. Речник на грчко-црковнословенски лексички паралели. [Dictionary of the Greek-Church Slavonic Lexical Parallels]. Skopje.
- Arhim. Antonij (Vadkovskij).* 1885. Архимандрит Антоний (Вадковский). Из истории древнеболгарской церковной проповеди. Константин, епископ Болгарский и его Учительное евангелие [From the History of the Old Bulgarian Preaching. Constantine, the Bulgarian Bishop and his *Uchitel'noe evangelie*]. Kazan.
- BER 1.* 1971. Georgiev, Vladimir et al. Български етимологичен речник. Том I (А–З) [Bulgarian Etymological Dictionary. Vol 1 (A–Z)]. Sofia.
- Bojadzhiev Andrej.* 2016. Старобългарска читанка. Текстовете, речник, справочник [Old Bulgarian Reader. Texts, a Dictionary, a Reference Book]. Sofia.
- Bonch.* 2002. Bonchev, Atanasij. Речник на църковнославянския език. Том I: А–О. [Dictionary of the Church Slavonic Language]. Sofia.

- Cejtlin, Ralja*. 1986. Лексика древнеболгарских рукописей X–XI вв. [Lexis of Old Bulgarian Manuscripts of the 10th – 11th Centuries]. Sofia.
- CID-COLCSLL 1*. 2015, 2. 2018. Comparative Index towards the Dictionaries Produced under the Commission for Old Church Slavonic Lexicology and Lexicography at ICS. I. А – Z. Editor: Zdenka Ribarova. Authors: Natalija Andrijevska (г, е), Zdenka Ribarova (а, в, д, р, л, г, а – д, ж, т, и, с, а, с), Barbara Balantič, Petra Stankovska (в, д, а – д, о, ж, о, л, о, г, и, а, ж, з). <http://ical.manu.edu.mk/books/Sporedben%20indeksMANU.pdf>. II. И – О. Editor: Zdenka Ribarova. Authors: Natalija Andrijevska (к, и), Zdenka Ribarova (и, л, о), Barbara Balantič (и, л), Petra Stankovska (и, м). http://ical.manu.edu.mk/images/pub/Sporedben_indeksMANU-II.pdf. Споредбен индекс... Skopje.
- Christians, Dagmar*. 2001. Wörterbuch zum Gottesdienstmenäum für den Monat Dezember. Slavisch-griechisch-deutsch nach ostslavischen Handschriften des 12. und 13. Jahrhunderts mit einem Glossar griechisch-slavisch. Wiesbaden.
- CPG S*. 1998. Noret, Maurice – Jacques (ed.). Clavis patrum graecorum, Supplement Geerard, Turnhout.
- Danova, Tsvetomira*. 2020. John of Damascus's Marian Homilies in Mediaeval South Slavonic Literatures. (Studies in Language and Culture in Central and Eastern Europe, vol. 36). Berlin.
- Davidov, Angel*. 1976. Речник-индекс на Презвитер Козма [Word Index of Presbyter Cosmas]. Sofia.
- Dimitrov, Kamen*. 2010. Речник-индекс на Словата на Авва Доротеј (по ръкопис 1054 от сбирката на М. П. Погодин) [Word Index of the Sermons by Abba Dorotheos (after Manuscript 1054 in M. P. Pogodin's Collection)]. Veliko Tarnovo.
- Dimitrova, Aneta*. 2016. Златоструят в преводаческата дейност на старобългарските книжовници [The Chrysorrhoeas in the Translation Activity of the Old Bulgarian Men of Letters]. Sofia.
- Dimitrova, Margaret*. 2019. Песен на Песните в средновековни славянски кирилски ръкописи: преводни съответствия на гръцкия текст в Септуагинта [Song of Songs in Medieval Slavonic Cyrillic Manuscripts: Translation Equivalents of the Greek Text in the Septuagint]. In Онгъл. Електронно списание [Ong'l. An Electronic Journal] 11/16, 302-353.
- D'jachenko, Grigorij*. 1993. Полный церковно-славянский словарь. Со внесением в него важнейших древнерусских слов и выражений, содержащий в себе объяснения малопонятных слов и выражений. [A Full Church Slavonic Dictionary: With Introduced Most Important Old Russian Words and Expressions, Including Explanation of Obscure Words and Expressions]. Moscow.
- ESJS*. Etymologický Slovník Jazyka Staroslověnského. Vol. 1. А – blagъ (1989). Vol. 7. kuditī – luna (1997). Praha.
- e-SJS*. Elektronický slovník jazyka staroslověnského. <http://gorazd.org/gulliver/?envLang=en>.
- Fahl, Sabine – Harney, Jutta – Fahl, Dieter*. 2012. Das Corpus des Dionysios Areopagites in der slavischen Übersetzung von Starec Isaija (14. Jahrhundert). Band 4.1-3. Indices. Unter Mitarbeit von I. Christov, G. Sturm, K. Schaper. Freiburg i. Br.
- Galluchi, Èleonora*. 2001. Учительное евангелие Константина Преславского и последовательность воскресных евангельских чтений церковного года [Constantine of Preslav's *Uchitel'noe evangelie* and the Sequence of the Gospel Readings of the Church Year]. In *Palaeobulgarica*, 25/1, 3-20.
- Gorskij, Aleksandr – Nevostruev, Kapiton*. 1859. Описание славянских рукописей Московской синодальной библиотеки. Отдел 2. Писания святых отцев. 2. Писания догматическия и духовно-нравственныя [Description of the Slavonic Manuscripts of the Moscow Synodal

- Library. Part 2. Writings by the Holly Fathers. 2. Dogmatic and Spiritually Moral Writings]. Moscow.
- Hristova-Shomova, Iskra. 2007.* Книга Йов с тълкувания в славянски превод (по Владиславовия препис от 1456 г., ръкопис № 4/14 от сбирката на Рилския манастир) [The Book of Job with Commentaries in Slavonic Translation (after Vladislav's Copy of 1456, manuscript № 4/14 of the Rila Monastery Collection)]. Sofia.
- Iliev, Ivan. 2017.* Тълкуванието на Книга на пророк Даниил от Иполит Римски в старобългарски превод [The Commentary to the Book of Daniel by Hippolytus of Rome in Old Bulgarian Translation]. Sofia.
- Ilieva, Tatjana. 2013.* Терминологичната лексика в Йоан-Екзарховия превод на „De fide orthodoxa“ [The Terminological Lexis in John the Exarch's Translation of *De fide orthodoxa*]. Sofia.
- Istrin, Vasilij. 1930.* Книги временные и образные Георгия Мниха. Хроника Георгия Амартола в древнем славянорусском переводе. Т. 3. Греческо-славянский и славянско-греческий словари [George the Monk's Books on Time and Image. George Hamartolos' Chronicle in Old Slavonic Russian Translation. Vol. 3. Greek-Slavonic and Slavonic-Greek Dictionaries]. Leningrad.
- Kotova, Dobriela. 2022a.* Слово 19 от Учителното евангелие и неговите гръцки източници [Sermon 19 in Constantine of Preslav's *Uchitel'noe Evangelie* and Its Greek Sources] In *Palaeobulgarica* 46/1, 3-28.
- Kotova, Dobriela. 2022b.* Оригинално произведение на Константин Преславски ли е 42 слово на Учителното евангелие? [Is Sermon 42 in *Uchitel'noe Evangelie* authored by Constantine of Preslav?] In *Старобългарска литература* [Old Bulgarian Literature] 65-66 (2022): 99-126. 46/1, 3-28.
- Krivko, Roman. 2014.* Лингвистические заметки к «Учительному евангелию» и «Сказанию церковному». [Linguistic Notes to *Uchitel'noe Evangelie* and *Skazaniye Tserkovnoe*] In Кирилometодиевската традиција и македонско-руските духовни и културни врски: зборник на трудови од меѓународниот научен собир (организиран по повод 1150 години от Моравската мисија и од словенската писменост): Охрид, 3-4 октомври 2013 [The Cyrillo-Methodian Tradition in the Macedonic-Russian Spiritual and Cultural Relations: Collection of Papers from the International Conference in Ochrid, 3 – 4 October 2013]. Skopje, 129-140.
- Krys'ko, Vadim – Mol'kov, Geogrij. 2017.* Языковые особенности Учительного евангелия Константина Преславского и его древнейшего списка [Language Features of Constantine of Preslav's *Uchitel'noe evangelie*]. In *Zeitschrift für slavische Philologie*, 73/2, 331-395.
- Krys'ko, Vadim et al. 2011.* Славяно-русский Пролог по древнейшим спискам. Синаксарь (житийная часть Пролога краткой редакции) за сентябрь-февраль. Т. 2. Указатели. Исследования [Slavonic-Russian *Prolog* according to the Oldest Copies. Synaxarion. Vol. 2. Indices, Studies.] Moscow.
- Krys'ko, Vadim. 2017.* Учительное евангелие Константина Болгарского: editio princeps. [Constantine of Preslav's *Uchitel'noe evangelie*: editio princeps]. In *Известия РАН. Серия литературы и языка* [Proceedings of the Russian Academy of Sciences. Literature and Language Series] 76/5, 52-62.
- Krys'ko, Vadim. 2005.* Ильина книга. Рукопись РГАДА, Тип. 131. Лингвистическое издание, подготовка греческого текста, комментарии, словоуказатели В. Б. Крысько [Il'ina kniga. The Manuscript RGADA, Typ. 131. Linguistic edition, preparation of the Greek Text, Comments V. B. Krys'ko]. Moscow.

- Lebedeva, Irina*. 1988. Словоуказатель к тексту «Повести о Варлааме и Иоасафе», памятнику древнерусской переводной литературы XI – XII вв. [Word Index to the Text of the Story about Barlaam and Josaphat]. Leningrad.
- Lihachev, Dmitrij – Dujchev, Ivan*. 1988. Среднеболгарский перевод хроники Константина Манассии. [The Middle Bulgarian Translation of Constantine Manasses' Chronicle]. Sofia.
- Ljusen, Irina*. 1995. Греческо-старославянский конкорданс к древнейшим спискам славянского перевода евангелий [Greek-Old Slavonic Concordance to the Oldest Copies of the Slavonic Translation of the Gospels] (Acta Universitatis Upsalensis. Studia Slavica Upsalensia, vol. 36). Upsala.
- LSJ*. Greek-English Lexicon. <https://lsj.gr/wiki/LSJ:GreekEnglishLexicon>.
- Maksimovich, Kirill*. 2010. Византийская Синтагма 14 титулов без толкований в древнеболгарском переводе. Славяно-греческий, греческо-славянский и обратный (славянский) словоуказатели [The Byzantine Syntagma of 14 Titles without Commentaries in Old Bulgarian Translation. Slavonic-Greek, Greek-Slavonic and Reverse (Slavonic) Word Indices]. (Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte 27). Frankfurt am Mein.
- Meyer, Karl*. 1935. Altkirchenslawisch-griechisches Wörterbuch des Codex Suprasliensis. Glückstadt und Hamburg.
- Mikl*. 1862–1865. Miklosich, Franz. Lexicon Palaeoslovenico-Graeco-Latinum. Vindobonae.
- Mitov, Georgi*. 2022. Византийските новозаветни катени и Учителното евангелие на Константин Преславски: от катената към хомилията (Предварителни наблюдения) [The Byzantine New Testament Catenae and Constantine of Preslav's *Uchitel'noe evangelie*: From the Catena to the Homily (Preliminary Observations)]. In *Palaeobulgarica*, 46/2, 81-93.
- Mushinskaja, Marija et al*. 2009. Изборник 1076 года. Второе издание, переработанное и дополненное. Т. II. [The *Izbornik* of the Year 1076. Second Edition, Amended and Reworked. Vol. II]. Moscow.
- Parpulov, Georgi*. 2021. Catena Manuscripts of the Greek New Testament. A Catalogue. Piscataway.
- Penkova, Pirinka*. 2008. Речник-индекс на Синайския евхологий [Dictionary Index of *Euchologium Sinaiticum*]. Sofia.
- Petkov, Georgi – Spasova, Marija*. 2008–2014. Търновската редакция на Стишния пролог. Текстовете, лексикален индекс. Том 1–12. [The Tarnovo Redaction of the Verse *Prolog*. Texts, Word Index. Vol. 1–12.] Plovdiv.
- Petrov, Ivan*. 2022. The Greek Sources of *Učitel'noe Evangelie* Revisited: Sermon 20. In *Palaeobulgarica* 46/2 (2022): 3-29.
- PG 58*. 1862. Migne, Jacques-Paul (ed.). *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca*, T. LVIII S. Joannes Chrysostomus. Paris.
- Pichhadze, Anna – Makeeva, Irina*. 2008. Пчела. Древнерусский перевод. [*Pchela* 'Бee'. Old Russian Translation of the Monument]. Moscow.
- Pogorvelov, Valerij*. 1910. Словарь к Толкованиям Феодорита Кирского на Псалтырь в древнеболгарском переводе. [Dictionary to Theodoret of Cyrus' Commentaries on Psalter in an Old Bulgarian Translation]. Warsaw.
- RPE*. 2019. Речник на езика на Патриарх Евтимий. Част I. А–И. Р. Станков, А.-М. Тотоманова, А. Димитрова, М. Тотоманова-Панева, В. Шалагин [Dictionary of the Language of Patriarch Euthymius. Part I. A–I. Prepared by R. Stankov, A.-M. Totomanova, A. Dimitrova, M. Totomanova-Paneva, V. Shalagin]. Sofia.
- Savova, Veneta*. 2017. Песни от Климент. Химничната прослава на св. Алексий, Човек Божи сред православните славяни [Songs by Clement. The Hymnic Veneration of St Alexios the Man of God]. Sofia.

- SDRJ. 1988–2013. *Словарь древнерусского языка XI – XIV вв.* В 10 томах. [Dictionary of the Old Russian Language of the 11th – 14th Centuries. In 10 Volumes.] Moscow.
- Sels, Lara. 2009. *De Hominis Opificio: The Fourteenth-Century Slavonic Translation. A Critical Edition with Greek Parallel and Commentary by Lara Sels.* Vienna.
- SETR. 1976. *Старобългарски език. Текстове и речник.* С. Стоянов, М. Янакиев. Пето издание. [Old Bulgarian Dictionary. Texts and Dictionary. S. Stojanov, M. Ianakiev. Fifth edition] Sofia.
- SJS. 1958–1997. *Slovník jazyka staroslověnského.* Vol. 1–4. Praha.
- Slavova, Tatjana. 2013. Първо пълно издание на старобългарското Учительно евангелие на Константин Преславски. [First Full Edition of the Old Bulgarian *Uchitel'noe evangelie* by Constantine of Preslav] In *Palaeobulgarica* 37/4, 103-108.
- Slavova, Tatjana. 2017. За езика на Учительното евангелие на презвитер Константин (лични и нелични глаголни форми) [On the Language of Presbyter Constantine's *Uchitel'noe evangelie* (Personal and Impersonal Verb Forms)]. In *Palaeobulgarica*, 41/2, 3-21.
- Spasova, Marija. 2005. Исторически и квазиисторически подход при тълкуването на сведенията за преводаческата дейност на славянските първоучители по време на моравско-панонската им мисия [Historical and Quasihistorical Approach in Interpreting the Data about the Translation Activity of the First Slavonic Teachers during their Moravian-Pannonian Missionary] In Totomanova, A.-M. – Slavova, T. (eds). *Нъстътъ ученикъ надъ учителемъ своимъ.* Сборник в чест на проф. дфн Иван Добрев, член-кореспондент на БАН и учител [There is no Apprentice above His Teacher. A Festschrift in Honour of Prof. Ivan Dobrev]. Sofia, 106-144.
- SR I 1999. *Старобългарски речник* [Old Bulgarian dictionary]. V. I. Dora Mircheva (ed). Sofia.
- Srezn. Sreznevskij, Izmail. 1893–1903 *Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам.* Т. 1–3 [Material for a Dictionary of the Old Russian Language after Written Monuments. Vols. 1–3]. Sankt-Petersburg.
- SRJa. 1975 – 2019. *Словарь русского языка XI–XVII вв.* Вып. 1–31 [Dictionary of the Russian Language of the 11th – 17th Centuries. Vols 1–31.] Moscow.
- SS. 1999. *Старославянский словарь (по рукописям X–XI века).* Под редакцией Р. М. Цейтлин, Р. Вечерки, Э. Благовой [Old Slavonic Dictionary (after Manuscripts of the 10th – 11th Centuries)] Moscow.
- Taseva, Lora. 2010. Триодните синаксари в средновековната славянска книжнина. Текстологично изследване. Издание на Закхеевия превод. Словоуказатели [The Triodion Synaxaria in the Medieval Slavonic Literature. A Text-Critical Study. Edition of Zakheos' Translation. Word Indices.] (*Monumenta linguae slavicae dialecti veteris* 54). Freiburg i. Br.
- Tihova, Marija. 2012. Старобългарското Учительно евангелие на Константин Преславски по най-стария препис (ГИМ, Син. 262) [The Old Bulgarian *Uchitel'noe evangelie* by Constantine of Preslav after Its Oldest Copy (GIM, Syn. 262)]. (*Monumenta linguae slavicae dialecti veteris* 58). Freiburg i. Br.
- Thomson, Francis. 1986. *Constantine of Preslav and the Old Bulgarian Translation of 'Historia ecclesiastica et mystica contemplatio' Attributed to Patriarch Germanus I of Constantinople.* In *Palaeobulgarica* X/1, 41-48.
- Veder, William. 2011. *Авва Анастасий Синайски. Въпроси и отговори, издадени от Уилям Р. Федер.* Т. 1–2 [Abba Athanasios of Sinai. Questions and Answers edited by William Veder]. Veliko Tarnovo.
- Veder, William – van der Tak, Johannes. 2012. *The Scete Paterikon / Patericon Sceticum: Greek text, Latin translations of the 6th c., English translation of the Slavonic textus receptus.* Johannes G. Van Der Tak, William R. Veder (eds). Amsterdam.

Zhikova, Zheni. 2017. Учителното евангелие на Константин Преславски – текстологични и лексикални проблеми [Constantine of Preslav's Uchitel'noe evangelieI: Text-Critical and Lexical Problems. Dissertation]. PhD Dissertation. Sofia University, Sofia.

Assistant Professor Ekaterina Dikova, PhD.
Bulgarian Academy of Sciences
Institute of Balkan Studies and Centre of Thracology
45 Moskovska Street
Sofia 1000
Bulgaria
e.dikova@balkanstudies.bg
ORCID ID: 0000-0002-7751-0098

SVĚTÝ HIERONYM – OKOLNOSTI VZNIKU LEGENDY O AUTORSTVE HLAHOLIKY¹

Saint Hieronymus – Circumstances of the Origin of the Legend About the Authorship of the Glagolitic Alphabet

Anton Ďatelinka – Viliam Judák

DOI: 10.17846/CL.2023.16.1.34-46

Abstract: ĎATELINKA, Anton – JUDÁK, Viliam. *Saint Hieronymus – Circumstances of the Origin of the Legend About the Authorship of the Glagolitic Alphabet.* After the expulsion of the disciples of Sts. Cyril and Methodius from the territory of Great Moravia, the Slavonic liturgy also reached the area of the Western Balkans. This area is considered the birthplace of the Church teacher and saint, St. Hieronymus. Over the centuries, a thesis has emerged according to which St. Hieronymus was considered the author of the Slavonic script known as Glagolitic in the Middle Ages, due to the ecclesiastical-political situation and the efforts of the local clergy to preserve the Slavonic liturgy. After several local synods or decisions of popes that were not favorable to the Slavonic liturgy, it was finally approved by Pope Innocent IV in the thirteenth century. This opened the way for the further development of the Slavonic liturgy in the Balkans, specifically in Dalmatia. Although the Slavonic liturgy in this area has survived to the present day, the idea of the authorship of Glagolitic by St. Hieronymus was criticized and refuted in the nineteenth century, but the circumstances of its origin clearly show the seriousness of the situation in which this thesis was born.

Keywords: *Sts Cyril and Methodius, St Jerome, glagolitic script, Dalmatia, slavonic liturgy*

Úvod

Napriek jasnému výsostnému postaveniu latinčiny ako jediného liturgického jazyka v západnej liturgickej tradícii sa v oblasti dnešného Chorvátska objavil zvláštny fenomén a precedens, že od 10. stor. mohli chorvátski mnísi a kňazi v istých oblastiach a miestach sláviť liturgiu rímskeho obradu v inom ako latinskom jazyku. Na rozdiel od pravoslávnych kresťanov kléru v oblasti Dalmácie používal iný typ písma, známy pod menom hlaholika.

Osoba sv. Hieronyma je v kontexte dejín Cirkvi zásadne dôležitou postavou. Svätý Hieronym, celým menom Eusebius Sophronius Hieronymus (Εὐσέβιος Σωφρόνιος Ἱερώνυμος), je svätec narodený medzi rokmi 342 – 347 v Stridoniu, nelokalizovanej osade v neskoroantickéj Dalmácii, hraničiacej s Panóniou. Je známy najmä ako redaktor Biblie z gréčtiny a hebrejčiny do latinčiny. Jeho vydanie Biblie, známe ako Vulgáta, je dodnes dôležitým textom pre štúdium Biblie. V období stredoveku sa jeho preklad používal na rozvoj gramotnosti a bol súčasťou vedeckého výskumu (Kobylarek 2019; Špoljarić 2018). Aj preto ho Katolícka cirkev uznáva za jedného z cirkevných

¹ Príspevok je výstupom projektu APVV-22-0204 *Religiozita a hodnoty trvalej udržateľnosti*. Projekt podporuje Agentúra na podporu výskumu a vývoja SR.

otcov a doktorov Cirkvi. Prirodzene, jeho život a dielo sú neustále v centre pozornosti vedeckého výskumu (Botica – Kuhar 2021, 48).

Jeho dôležitosť pre Cirkev bola zdôraznená aj pápežom Bonifácom VIII. Ten ho 20. septembra 1295 spolu so sv. Gregorom, Ambrózom a Augustínom vyhlásil za *učiteľa Cirkvi – doctor Ecclesiae*. Pápež zároveň ustanovil, že sviatok týchto svätcov treba sláviť so zvláštnou slávnosťou (Verkholtantsev 2014, 3).

V období 13. stor. sa objavuje téza, ktorá pokladala za autora staroslovienskeho písma hlaholiky práve sv. Hieronyma. Dôkazom, že tento názor nebol len okrajovou mienkou, dosvedčuje aj fakt, že Hieronym je za autora hlaholského, resp. ilýrskeho písma, ako sa ono neskôr nazývalo, považovaný aj na stenách Vatikánskej knižnice. Vatikánska knižnica (obr. 1) bola vyzdobená nástennými freskami za pápeža Sixta V., práce boli dokončené v roku 1589 (Piazzoni, 2012). Tieto jednotlivé indície dávajú značný priestor na možné uvedenie do témy vzťahu sv. Hieronyma a jeho údajného autorstva hlaholiky (Šanjek 1993; Ivić 2016; Botica, Ivan – Kuhar, Kristijan 2021, 48-58; Kraft Soić 2016, 17-38).

Slovanská liturgia a problémy v Dalmácii

Hoci hlaholika bola príspevkom byzantských bratov Konštantína-Cyrila a Metoda pri ich misijnom snažení na Veľkej Morave, v oblasti Dalmácie stredoveký názor o spojení hlaholiky a sv. Hieronyma prežíval niekoľko storočí (Hetényi – Ivanič 2021; Kralčák 2014; Žagar 2013). Ak chceme pochopiť veľkú pomoc v osobe sv. Hieronyma pre slovanskú liturgiu (Krupa 2022a), musíme si všimnúť problémy, ktoré ju sprevádzali. Základným motívom misie solúnskych bratov bolo priniesť Dobrú zvesť tam, kde ich pošle cirkevná hierarchia, v ktorej vnímali Božie poslanstvo (Kondrla et al. 2022a, 144-147). Boli verní odkazu Krista posielajúceho svojich učeníkov, aby ohlasovali jeho meno, čo predpokladalo aj to, že budú vnímať a rozumieť, čo sa im v tomto slove ohlasuje (Jančovič, 2019).

V období 10. a 11. stor. vidíme značné problémy, ktorým museli čeliť kňazi slávici liturgiu v slovanskom jazyku.² Prítomnosť tohto liturgického jazyka je nesporne doložená viacerými vyjadreniami rímskych biskupov či miestnych synod v Dalmácii.

Všade v slovanských krajinách pod rímskou alebo franskou jurisdikciou, v ktorých sa šírila slovanský obrad, máme dôkazy o napätí medzi latinským a slovanským duchovenstvom. V Panónii, kde knieža Kocel prejavil veľkú priazeň slovanskému obradu, nároky salzburského duchovenstva už v roku 870 ukončili tento rítus (Ivanič – Lukáčová 2014). Na Morave tento konflikt vyústil do exilu cyrilo-metodských žiakov v roku 885, z ktorých niektorí utiekli do Bulharska a Čiech. V Čechách sa slovanský obrad stretol s odporom a nakoniec sa latinskému nemeckému duchovenstvu podarilo v roku 1096 presvedčiť knieža Břetislava II., aby vyhostil slovanských mníchov z ich poslednej pevnosti – zo Sázavského kláštora (Adde-Vomáčka 2015). V Chorvátsku viedol tento odpor k výraznému obmedzeniu slovanského duchovenstva rozhodnutiami koncilov z rokov 925 a 1060, ako uvidíme ďalej (Verkholtantsev 2014, 31).

Z Panónie a Moravy, kde sa odohrali zásadné kontroverzie o používaní slovanského jazyka pri liturgii, sa na prelome 9. a 10. stor. liturgia v slovanskom jazyku dostala na pobrežie Jadranského mora a opäť začali podobné problémy a kontroverzie. Zatiaľ čo miestna cirkevná správa sa v Dalmácii zaoberala slovanskou liturgiou v roku 925 na koncile v Splitte, ešte pred ním

² Problém prenasledovania a utrpenia pre pravdu (Martin et al. 2022) evanjelia možno vnímať už v živote solúnskych bratov, zároveň aj pri slovanskom klére pôsobiacom práve v oblasti Dalmácie v 10. – 13. stor. Obraz prinášania utrpenia pre dobro kresťanskej viery slovanskí kňazi čerpali aj z bohatej mariánskej tradície východného kresťanstva, s ktorým žili v dedičstve solúnskych bratov (Hlad 2021a).

sa počas pontifikátu pápeža Jána X. (914 – 928) dostali do Dalmácie dva listy napísané týmto pápežom. Tie adresoval svetským aj cirkevným autoritám, pričom ich varoval pred tým, aby sa slovanská liturgia hlboko nezakorenila a nevytvorila protiváhu k latinskej liturgii. Z toho môžeme usudzovať, že slovanská spisba sa musela v tejto oblasti rozšíriť natolko, že bolo potrebné zo strany rímskej kúrie venovať jej pozornosť (Verkholantsev 2014).

Problém, ktorý mohol byť prvotnou príčinou napísania listu, však zrejme stál v inej veci. Biskupi Dalmácie sa preli o to, kto bude menovaný za metropolitu novoustanovenej provincie Chorvátsko a Dalmácia. Zadar bol hlavným mestom byzantskej Dalmácie pod vplyvom Konštantínopolu, a pokiaľ by sa bola mala udržať tradícia umiestňovania metropolitného sídla do miesta aj civilnej správy, potom biskup Zadaru mal prednosť. No na druhej strane, biskupovi mesta Nin Gregorovi³ pripadalo územie väčšie ako všetkým ostatným biskupom dohromady. Podobne mu blízke spojenie s chorvátskym kráľovským dvorom dávalo istú výhodu. Arcibiskup Splitu (Spalatho) zas mal predpoklady v tradícii spojenej so svojím biskupstvom, keďže Splitské arcibiskupstvo sa považovalo za priameho nástupcu biskupského sídla Salona⁴, ktorého opustené ruiny sa nachádzajú len pár kilometrov od Splitu, ale na území biskupstva Nin. Práve obavy pápeža o zásadné posilnenie vplyvu Konštantínopolu z viacerých hľadísk podnietili rozhodnutie, že arcibiskupské sídlo nebude v Zadare (hoci išlo aj o sídlo civilnej správy), ale v Splite. Snaha o posilnenie vplyvu Ríma zároveň povzbudila pápeža, aby sa menovite vyjadril k téme učenia biskupa Metoda, keď sa v liste vyjadril:

„Ale nech je ďaleko od srdc veriacich (Boh ochraňuj), ktorí uctievať Krista a veria, že svojou zbožnosťou môžu dosiahnuť iný (večný) život, aby ich, prehládajúc učenie evanjelia a kánony apoštolských kníh, priťahovalo učenie Metoda (Methodii doctrina)⁵, ktorého sme nemohli nájsť v žiadnej knihe medzi svätými spisovateľmi“⁶.

Ďalším pápežským listom spojeným so slovanskou liturgiou v oblasti dnešného Chorvátska, kde neskôr vzíde myšlienka autorstva slovanského písma sv. Hieronymom, je list toho istého

³ Gregor bol biskupom v Nine a ako taký bol pod silnou ochranou kráľa Tomislava. Na synode v roku 925, ktorá sa konala v Splite, Gregor prehral so splitským arcibiskupom, bolo mu ponúknuté biskupstvo v Sisaku, ale odmietol. Po záveroch prvej synody sa Gregor v roku 927/928 opäť sťažoval, ale bol odmietnutý a jeho biskupstvo v Nine bolo zrušené, pričom sám Gregor bol poslaný na biskupstvo v Skradine a po tomto údaji sa vytráca z dejín (Curta 2019, 328).

⁴ Salona, staroveké mesto založené v 3. storočí pred Kristom, vzdialené len 6 km od mesta Split, bolo hlavným mestom rímskej provincie Dalmácia. Mesto malo silnú židovskú komunitu, pričom počiatky kresťanstva sa viažu až k pôsobeniu žiaka sv. Pavla, k Títovi, pôsobiacemu práve v Dalmácii. V tomto meste sa počas archeologického výskumu našla židovská synagóga, čo dosvedčuje jasnú prítomnosť stálej a silnej židovskej komunity. Židovské komunity prijali kresťanstvo, dávajúce im pravý rozmer slobody a pochopenia vykúpenia medzi rôznymi náboženstvami vtedajšej Dalmácie. Ilýrske kmene vo svojich pohanských náboženských prejavoch značne spájali prírodné prostredie, pôsobenie mytologických bytostí a bol u nich silný rozmer potreby uspokojovania požiadaviek božstiev, čo sa prejavovalo aj v ľudských obetách (Plašienková, 2019). Práve pravá sloboda kresťanstva mohla byť jedným z faktorov ovplyvňujúcich aj neskoršie nazeranie na problém útlaku slovanského kleru a jeho odhodlanie znieť aj prenasledovanie zo strany latinských cirkevných predstaviteľov (Roubalová et al. 2022; Roubalová et al 2021).

⁵ S výrazom *Methodii doctrina* sa prvýkrát stretávame v diele *Conversio Bagoariorum et Carantanorum*, spísanom okolo r. 870, vo verzii *doctrina Methodii philosophi*, keď sa hovorí: „... quidam Grecus Methodius nomine noviter inventis Sclavinis litteris linguam Latinam doctrinamque Romanam atque litteras auctores Latinas philosophice superducens vilescere fecit cuncto populo ex parte missas et ewangelia ecclesiasticumque officium illorum, qui hoc Latine celebraverunt“ (Gračanin – Petrak 2017, 30).

⁶ „Sed absit hoc a fidelibus, qui Christum colunt, et aliam vitam per orationem se credunt posse habere, ut doctrinam evangelii atque canonum volumina, apostolicaque etiam praecepta praefermittentes, ad Methodii doctrinam confugiant, quem in nullo volumine inter sacros auctores comperimus“ (Kostrenčič et al. 1967, 28-30).

pápeža, Jána X., adresovaný arcibiskupovi Jánovi do Splitu a jeho sufragánnym biskupom; kráľovi Tomislavovi; princovi z mesta Hum; princovi Mihajlovi Viševičovi a im podriadeným. V tomto liste sa pápež veľmi razantne vyjadruje, že je mimoriadne dôležité, aby sa deti od malička učili rozumieť latinskému jazyku, ktorý im umožní vyhnúť sa používaniu barbarského jazyka, akým je slovanský jazyk:

„Unde hortamur vos, o dilectissimi filii, ut vestros tenerrimos pueros a cunabulis in studio litterarum deo offeratis. Quatenus divinitus informati vos suis admonitionibus valeant relevare ab illecebris delictorum ad supernam patriam, in qua Christus est, cum omnibus electorum agminibus. Quis etenim specialis filius sanctæ romanæ ecclesiæ sicut vos estis, in barbara, seu sclavinica lingua deo sacrificium offerere delectatur? Non quippe ambigo ut in eis aliud maneat, nisi illud quod scriptum est: Ex nobis exierunt et non sunt ex nobis. Nam si ex nobis essent, manerent utique nobiscum, nisi in nostra conversatione et lingua“ (Klaič 1967, 96-98).

Je jasne postrehnuteľným faktom, že otázka slovanskej liturgie, aj vzhľadom na cirkevno-politickú situáciu v danom geografickom a časovom rámci, nebola pre pápeža Jána X. prvorádym problémom. Prvou snahou bolo zabrániť vplyvu Byzancie, pričom slovanská liturgia bola s týmto úsilím negatívne spojená.

Synoda v Splite v roku 925 sa konala pri prítomnosti pápežských legátov Jána a Leva. Podobne boli na nej prítomní aj kráľ Tomislav a knieža Mihajl. Hlavnou témou Synody bola snaha chorvátskeho kráľa Tomislava oslobodiť sa od vplyvu bulharského cára. Cisár Romanus I. Lecapenus (919 – 944), ktorý chcel zabezpečiť neutralitu Chorvátov v konflikte s bulharským cárom Symeonom, udelil Tomislavovi titul prokonzula a zveril mu správu byzantskej „*themy* Dalmácie“ spolu s pobrežnými mestami a ostrovmi. Tomislav mal vládnuť nad týmto územím ako zástupca cisára, ale v skutočnosti toto opatrenie znamenalo podriadenie posledných byzantských majetkov v Dalmácii Chorvátsku a oslobodenie od Bulharov (Dvornik 1970, 237-239).

Z desiateho bodu záverov Synody v Splite zreteľne vyplýva, že žiaden biskup danej provincie sa nemá opovážiť podporovať liturgiu v slovanskom jazyku či medzi klérom, či v mníšskom stave: „X. *Ut nullum episcopum nostræ provinciæ audeat in quolibet gradu sclavinica lingua promoveri, tam in clericatu et monachatu deo deservire. Nec in sua ecclesia sinat eum missam facere; præter si necessitatem sacerdotum haberet, per supplicationem a romano pontifice licentiam ei sacerdotalis ministerii tribuat*“ (Sakcinski, 1874, 80).

Na nasledujúcej synode, tiež konanej v Splite v roku 927/928, sa zúčastnil pápežský legát, biskup Madalbert. Táto synoda mala rozriešiť spor biskupa mesta Nin Gregora, ktorý sa obrátil na Rím so žiadosťou, aby jeho biskupstvo nemuselo byť podriadené biskupovi Splitu ako metropolitovi (Curta 2006, 196).

V 11. stor. sa začína vytvárať reformné hnutie, ktoré sa snaží o obnovu Cirkvi. Reformné hnutie v Ríme začal Klement II. (1046 – 1047) a pokračoval v ňom Lev X. (1049 – 1054) a jeho nástupcovia Viktor II., Štefan X. a Mikuláš II. Vrchol dosiahlo za vlády Gregora VII. (1073 – 1085). Zneužívanie, ktoré sa reformátori snažili odstrániť (simonia a manželstvá kňazov), existovalo aj v Dalmácii. Ilustruje to najmä prípad Dabrala, arcibiskupa zo Splitu (asi 1040 – asi 1059), ktorý údajne žil so svojou manželkou a deťmi aj po svojom povýšení do biskupskej hodnosti. Lateránska synoda (13. apríla 1059) odhlasovala sériu kánonov odsudzujúcich hlavné zneužívania a v decembri toho istého roku pápež Mikuláš II. (1059 – 1061) poslal opáta Mainarda do Chorvátska, aby inicioval reformu chorvátskej cirkvi. V marci 1060 bola v Splite zvolaná nová synoda, ktorá vyhlásila rozhodnutia Lateránu za záväzné v Chorvátsku a Dalmácii. Ďalší kánon bol namierený proti používaniu slovanskej liturgie (Dvornik 1970, 239).

Tento kánon sa začínal tými istými slovami ako kánon, o ktorom sa predpokladá, že bol prijatý v Splite v roku 928, kde pod hrozbou exkomunikácie bol vydaný zákaz svätitiľ za kňazov Slovanov, ak neovládajú latinský jazyk. Synoda tiež ukazuje, že hoci Chorváti boli dlhé storočia

pod poslušnosťou Ríma, stále boli ovplyvnení niektorými zvyklosťami byzantskej cirkvi. Keď sa apoštolský legát opýtal arcibiskupa Dabrala, ako sa mohol odvážiť žiť so ženou a plodiť deti, vraj odpovedal, že žije v legitímnom manželstve podľa zvyklostí východnej cirkvi. Chorvátski duchovní, ktorí používali slovanskú liturgiu, si tiež nechávali narásť bradu a dlhé vlasy rovnako ako byzantskí duchovní. Nosenie brady a dlhých vlasov bolo tiež zakázané synodou. Nový zásah synody z roku 1060 proti slovanskej liturgii jasne ukazuje, že sa používala až do polovice 11. stor. a bola tolerovaná biskupmi a panovníkmi. Pápež Honorius II. však v roku 1063 v Ríme potvrdil rozhodnutia synody z roku 1060. No nebolo ľahké uviesť ich do praxe. Slovanské duchovenstvo protestovalo a bolo podporované laikmi. Zavedenie desiatkov, dovtedy v Chorvátsku neznámeho zdanenia pre potreby pápežského štátu, bolo veľmi nepopulárne. Ostrú kritiku vyvolalo aj rozšírenie zákazu sobáša na nižšie stupne kňazských svätení. Nespokojnosť bola taká veľká, že v chorvátskej cirkvi vznikla schizma (Verkholantsev, 2014).

Archidiakon Tomáš zo Splitu (Matijević 2006, 251-269) o dve storočia neskôr opisuje vo svojom diele *Historia Salonitana* neskorší vývoj cez osobu Vuka (Vulfus) a staručkého kňaza Zdeda (Cededa) (Galović 2018, 119-120).

Pôvodcom nového vývoja bol podľa archidiakona Tomáša istý kňaz menom Vuk. Ten poradil slovanským kňazom, aby poslali k pápežovi delegáciu, ktorá by žiadala obnovenie používania slovanskej liturgie v kostoloch a vysvätenie slovanských kňazov. Šľachtici, ktorí boli priaznivcami slovanskej liturgie, a ich kňazi sa zhromaždili a vo svojom mene poslali Vuka do Ríma s darmi pre pápeža. Vuk požiadal pápeža, aby zrušil rozhodnutie synody a obnovil v chorvátskej cirkvi stav pred synodou. Pápež odpovedal, že nemôže tak ľahko zrušiť rozhodnutie biskupov potvrdené jeho legátmi. Požiadal Vuka, aby kráľovi, arcibiskupovi a ostatným prelátom predložil pápežský list so žiadosťou o prítomnosť dvoch biskupov v Ríme s cieľom objasniť tento prípad. Ten však pápežský list kráľovi a prelátom zamlčal, ale ubezpečil slovanské duchovenstvo a šľachtu, že pápež je ich požiadať priaznivo naklonený, a vyzval ich, aby poslali kňaza, ktorého by vysvätil za biskupa. Zhromaždenie slovanských kňazov vybralo Zdedu, starého kňaza, ktorý nevedel po latinsky, a poslalo ho do Ríma spolu s opátom Potepom a Vukom. Pápež sa opýtal, prečo v delegácii nie sú žiadni biskupi, a po vyjadrení prekvapenia, že Zdeda nosí bradu, mu kus z nej odrezal, prikázal ho ostrihať a bradu mu podľa latinského zvyku oholiť. Pápež potom Vukovi zopakoval to, čo povedal predtým, že tento ústupok nemôže udeliť. Vuk vraj presvedčil nevedomého Zdedu, že pápež, keď mu ostrihal bradu, ho tým vysvätil za biskupa. Ten tejto historke uveril a spolu so svojimi prívržencami vyhnal biskupa z Veglie (Krku) z jeho stolca a sám vystupoval ako biskup, vysväcoval kňazov a posväcoval kostoly. To spôsobilo v Chorvátsku veľký zmätok. Pápež poslal do krajiny kardinála Jána ako legáta, ktorý vysvetlil, že Zdeda nebol vysvätený za biskupa. Bol exkomunikovaný a Vuk, odsúdený synodou v Spalate, bol za svoju zradu potrestaný väzením (Dvornik 1970, 241-242).

Správa, ktorú podal archidiakon Tomáš, je určite tendenčná. Tento závažný incident však naznačuje, že chorvátska strana, uprednostňujúca slovanskú liturgiu, sa usilovala získať biskupstvo, akým bol Nin, ktorý by bol podriadený nie Splitu, ale priamo Svätej stolici. To všetko svedčí o tom, že slovanská liturgia mala veľa prívržencov a že ani tie najprísnejšie synodálne nariadenia ju nemohli vykoreniť, ale len zväčšili nepriateľstvo medzi latinským a slovanským klérom a nevraživosť voči reformátorom snažiacim sa vykoreniť slovanskú liturgiu z povedomia ľudu.

Odvážne prežitie slovanskej liturgie a jej uznanie zo strany Ríma

Prudká reakcia proti rozhodnutiu Splitskej synody o používaní slovanskej liturgie ilustruje jej obľúbenosť medzi ľuďom a časťou šľachty. Zdá sa tiež, že táto odozva zo strany ľudu spomalila

protislovanskú kampaň. Ďalšia synoda, ktorá sa konala v Splete v roku 1075 pod predsedníctvom Gerarda, arcibiskupa zo Siponta, legáta nedávno zvoleného pápeža Gregora VII., potvrdila obnovenie biskupstva v Nine, ale už sa neodvážila obnoviť dekrét zakazujúci slovanskú liturgiu (Strika 2014, 27-43). Podľa autorov bol Vuk, predtým zodpovedný za aféru na pápežskom dvore a za mylné informácie o kňazovi Zdedovi, z väzenia prepustený. Problémy slovanského kléru však pokračovali aj v ďalších desaťročiach.

Po preskúmaní predstavených historických súvislostí spojených s problematickým postavením slovanského rítu v oblasti jadranského pobrežia a Chorvátska je zrejmé, že slovanský klérus, aby udržal používanie liturgie v slovanskom jazyku, potreboval značnú autoritu, ktorá by posilnila legitimitu tohto zvyku. Zároveň je potrebné poznamenať, že slovanský klérus, aj keď nesúhlasil so zákazom slovanskej liturgie, bol vždy verný Rímu a neprikláňal sa na stranu už v tom čase pravoslávnych cirkví.

V roku 1248 sa stretávame s potrebou riešenia tejto otázky v diecéze Senj. Biskup tohto mesta Filip sa obrátil so svojou otázkou na pápeža Inocenta IV. List odoslaný do Ríma sa nezachoval, zostal však prepis reskriptu adresovaného pápežom biskupovi Filipovi ako odpoveď na žiadosť vzhľadom na slovanskú liturgiu (Kraft Soič, 2016). List je datovaný 29. 3. 1248 v tomto znení:

„*Porrecta nobis tua petitio continebat, quod in Sclavonia est littera specialis, quam illius terræ clerici se habere a beato Jeronimo asserentes, eam observant in divinis officiis celebrandis. Unde cum illis efficiaris conformis, et in terræ consuetudinem, in qua consistis episcopus, imiteris, celebrandi divina officia secundum dictam litteram a nobis suppliciter licentiam postulasti. Nos igitur attendentes, quod sermo rei, et non res est sermoni subiecta, licentiam tibi in illis dumtaxat partibus, ubi de consuetudine observantur premissa, dummodo sententia ex ipsius varietate littere non ledatur, auctoritate presentium concedimus postulata*“ (Verkholantsev 2014, 187).

Špecifické okolnosti, ktoré viedli biskupa Filipa z mesta Senj k napísaniu tejto žiadosti pápežovi Inocentovi IV., nie sú známe. Z pápežovej odpovede je však možné odpovedať na viaceré otázky a stanoviť dôležité body tohto textu.

Prvou vážnou vecou zasluhujúcou si našu pozornosť je nie úplne jasný status hlaholiky vzhľadom na sv. Hieronyma. Pretože podľa slov pápežskej odpovede nie je explicitne povedané, či Hieronym je autorom tohto písma.

Druhou hypotézou je názor, že pod pojmom *littera specialis* je v pápežskom dokumente myslené nielen písmo, ale i zvuková forma písma, teda jazyk. Inocent teda identifikuje tento pojem s celkovým jazykovým prejavom slovanského kléru.

Tretou hypotézou je dôležité pravidlo vyjadrené pápežom Inocentom, že *sermo rei, et non res est sermoni subiecta* – reč je podriadená veci a nie vec reči. Slovné vyjadrenie (*sermo*) je len zvukovou a grafickou podobou podstatnejšieho, čím je vec, ktorá má byť komunikovaná (*res*) (Krupa, 2022b). Istotne sa na kladnom hodnotení slovanskej liturgie podpísal aj fakt prítomnosti dôležitého deviateho kánonu z vtedy nedávno skončeného IV. lateránskeho koncilu, ktorý hovorí:

„*Quoniam in plerisque partibus intra eandem civitatem atque dioecesim permixti sunt populi diversarum linguarum, habentes sub una fide varios ritus et mores, districte praecipimus ut pontifices huiusmodi civitatum sive dioecesum, provideant viros idoneos, qui secundum diversitates rituum et linguarum divina officia illis celebrent et ecclesiastica sacramenta ministrent, instruendo eos verbo pariter et exemplo. Prohibemus autem omnino, ne una eademque civitas sive dioecesis diversos pontifices habeat, tanquam unum corpus diversa capita, quasi monstrum*“ (Huberto et al. 1973, 239).

Teda nielen vyučovanie vo viere, ale aj slávenie liturgie malo podliehať rozmanitosti jednotlivých rítov, aj keby sa nachádzalo v jednom meste či diecéze. Tak je ešte lepšie možné pochopiť slová o podriadenosti slova veci a nie naopak (Máhrík et. al. 2020).

Štvrtou dôležitou vecou je fakt, že biskup Filip žiadajúci pápeža o možnosť slávenia slovanskej liturgie nebol osobne tým, kto by ju slávil, keďže sa o kňazoch sláviacich túto liturgiu pápež vyjadruje v tretej osobe. Pápež používanie hlaholskej liturgie nazýva *consuetudo*, teda zvyk. Žiadosť do Ríma nebola adresovaná vo veci, ktorej zriadenie sa očakáva, ale naopak, išlo o schválenie zvyku, ktorý bol jasne v meste a diecéze Senj prítomný. Pápež poukazuje na jeho dôležitosť a na povinnosť biskupa podporovať tento rítus (Verkholantsev 2012, 42-43).

Text pápežského reskriptu Inocenta IV. je prvým a najstarším prameňom, v ktorom sa stretávame s vyjadrením spojenia hlaholiky a sv. Hieronyma ako jej autora.

Možné vysvetlenie pripisovania autorstva sv. Hieronymovi

Dôležitým dielom ovplyvňujúcim presvedčenie slovanského kléru v Dalmácii o tom, že autorstvo hlaholiky by bolo možné pripísať aj sv. Hieronymovi, je spis *Cosmographia* autora, ktorý sa nazýva *Æthicus Ister* (obr. 5). Sám seba v tomto diele pomenuje menom Hieronym, kňaz z Istrie, čím svoje dielo pseudoautorsky pripisuje sv. Hieronymovi. To, že sv. Hieronym pochádzal z oblasti Dalmácie, je všeobecne známe (Verkholantsev, 2012),⁷ aj keď je pravdou, že nie je presne možné určiť miesto, skadiaľ pochádzal. Je evidentným faktom, že autorom tohto diela, ktoré je cestovateľskou novelou, nemôže byť sv. Hieronym, keďže autor použije aj texty autorov neskoršieho dáta (Izidor zo Sevilly). Odborný názor na možný vznik je dnes stanovený na roky 636 – 658 (Shanzer 2006, 57-86).

Zostáva pre nás nevyriešenou otázkou, prečo práve tento text a písmo, ktoré bolo jednoznačne fikciou a nepatrilo k žiadnemu vtedy známemu písomnému prejavu, ovplyvnilo benediktínskeho mnícha a opáta kláštora Fulda a neskoršieho biskupa v Mohuči Rabana Maura (750 – 856), ktorý vo svojom krátkom diele *De inventione linguarum* (obr. 6), opíše aj písmo *Æthica*, Skýta z Istrie. Ponúkne k nemu tento komentár:

„*Litteras etiam Æthici philosophi cosmographi natione Scythica, nobili prosapia, invenimus, quas venerabilis Hieronymus presbyter ad nos usque cum suis dictis explanando perduxit, quia magnifice ipsius scientiam atque industriam duxit; ideo et eius litteras maluit promulgare. Si in istis adhuc litteris fallimur, et in aliquibus vitium agemus, vos emendate.*“⁸

Po nájdení zmienky o písmenách *Æthica*, ktoré rozlúštil a vysvetlil Hieronym, mohol latinský klérus ľahko dospieť k záveru, že ide o zvláštne písmená ich chorvátskych slovanských spolubratov. Je možné, že sa ani neobťažovali porovnať písmená v *Cosmographii* a *De inventione linguarum* s písmenami hlaholskými a že hlaholskí klerici prijali túto teóriu bez toho, aby kriticky preskúmali pramene, o ktoré sa ich latinský klérus opieral. Treba poznamenať, že v žiadnom z najstarších historických dokumentov, ktoré sa zmieňujú o presvedčení hlaholitov, že svoje listy dostali od Hieronyma, nie sú explicitné odkazy na traktát Rabana Maura ani na *Æthica* *Cosmographiu*. Zatiaľ zostáva nejasným fakt, kedy pred rokom 1248 sa toto presvedčenie objavilo a či ho ako prvý oficiálne vyjadril biskup zo Senj Filip vo svojej prosbe pápežovi Inocentovi IV.

Záver

Kresťanská viera, postavená na základoch židovskej a gréckej kultúry, prinášajúca so sebou novosť učenia apoštolov poslaných do sveta, bola jasným a odvážnym obsahom, ktorého ohlasovanie žiadal aj knieža Rastislav vo svojej túžbe po takých učiteľoch, ktorí by priniesli Slovanom vieru

⁷ *Cosmographia* bola charakterizovaná ako cestopisná novela (Shanzer 2012, 98-99).

⁸ PL CXII, 1579-1580.

v reči zrozumiteľnej (Kondrla et al. 2022b, 21). Misia solúnskych bratov priniesla na Veľkú Moravu písmo a reč, v ktorých sa liturgia slávila (Hlad 2021b). Pričom jasné indicie autorstva hlaholiky v dnešnom období dokazujú autorstvo sv. Konštantína-Cyrila.

Následné problémy, spojené s ťažkosťami, s ktorými museli zápasiť pri pokračovaní svojej misie oni a neskôr ich žiaci, priniesli popri intrigách na jednej strane zásadný rozkvet na strane druhej (Kondrla – Králik 2016, 95). Tým sa misia solúnskych bratov rozšírila do omnoho väčších rozmerov, než v akých bola pôvodne myšlená.⁹ Práve tento rozmach možno sledovať aj v oblasti Dalmácie. Prežitie slovanskej liturgie bolo spojené s nemalými problémami, pričom práve osoba sv. Hieronyma síce nepriamo, ale zásadne posilnila postavenie slovanskej liturgie v očiach kléru a rímskych biskupov.

Aj keď išlo o historicky nesprávnu interpretáciu, mala v dejinách Cirkvi vážne postavenie a nezastupiteľné miesto, pričom práve z dnešného pohľadu, po mnohých storočiach môžeme chápať celkový kontext a význam, ktorý osoba sv. Hieronyma v celkovej problematike slovanskej liturgie odohrala.

REFERENCES

- Adde-Vomáčka, Éloise. 2015.* La Liturgie slavonne en Bohême avant Charles IV permanence ou renouveau?, In *Revue des Études Slaves* 86/3, 247-266.
- Botica, Ivan – Kristijan, Kuhar. 2021.* St. Jerome in the heritage and tradition of the old church slavonic liturgy, In *Konštantínove listy [Constantine's Letters]* 14/1, 48 – 58.
- Curta, Florin. 2006.* Southeastern Europe in the Middle Ages, 500 – 1250. Cambridge.
- Curta, Florin. 2019.* Eastern Europe in Middle ages (500 – 1300), vol. 1. Leiden.
- Dvornik, Francis. 1970.* Byzantine missions among the Slavs. SS. Constantine-Cyril and Methodius, New York.
- Galović, Tomislav. 2018.* Intellectual and cultural history: Croatian glagolitic, cyrillic, and latin written culture in the early middle ages. In *Journal of Croatian Studies* 50, 111-138.
- Gračanin, Hrvoje – Petrak, Marko. 2017.* The notion of the Methodi doctrina in the context of the Church synod of Split (AD 925). In *The Byzantine missionary activity and its legacy in Europe, Skopje*.
- Hetényi, Martin – Ivanič, Peter. 2021.* The Contribution of Ss. Cyril and Methodius to Culture and Religion. In *Religions* 12/6, 417.
- Hlad, Lubomír. 2021a.* Princíp spoluvykúpenia ako esencia fatimsky inšpirovanej mariológie Pavla M. Hnilicu: Historicko-teologická štúdia [Co-redemption as the Essence of the Mariology of Pavol M. Hnilica as Inspired by the Messages of Fatima Pavia M. Hnilicu]. In *Studia Theologica* 23/2, 125-150.
- Hlad, Lubomír. 2021b.* Homília Mons. Viliama Judáka prednesená na púti pri príležitosti slávnosti sv. Cyrila a Metoda dňa 5. júla 2020 v Nitre a jej prínos k rozvoju cyrilo-metodskej tradície [Homily of Monsignor Viliam Judak for Sts. Cyril and Methodius Pilgrimage Spoken on 5 July 2020 in Nitra and Its Contribution to the Development of Cyrillo-Methodian Tradition]. In *Konštantínove listy [Constantine's Letters]* 14/2, 176-190.
- Ivanič, Peter – Lukáčová, Martina. 2014.* Historickogeografický kontext misií solúnskych bratov (Cesty sv. KonštantínaCyrila a Metoda do roku 867). [Historical and Geographical Context

⁹ Jej dedičstvo sa prejavuje napríklad v myslení obyvateľov Českej republiky a Slovenska aj v 21. stor. (Maturkanič – Tomanová Čergetová – Příbylová 2022, 161-176; Maturkanič et al. 2022a, 120; Maturkanič et al. 2022b, 170-194).

- of the Missions of the Thessalonian Brothers (The Journeys Of St. Constantine Cyril And Methodius To 867)]. In *Konštantínove listy* [Constantine's Letters] 7/1, 2-13.
- Ivič, Ines*. 2016. Jerome Comes Home: The Cult of Saint Jerome in Late Medieval Dalmatia. In *The hungarian historical review* 5/3, 618-644.
- Jančovič, Jozef*. 2019. Kto sú adresáti pokoja v chválospeve Gloria in excelsis? Analýza spojenia v Lk 2,14 a návrh jeho prekladu [Who are addresses of peace in the canticle gloria in excelsis? Analysis of the phrase in luke 2:14 and its translation proposal]. In *Slavica Slovaca* 54/2, 129-141.
- Jedín, Huberto et al.* 1973. *Conciliorum œcumenicorum decreta*. Bologna.
- Klaič, Nada*. 1967. *Historia salonitana maior*. Belehrad.
- Kobylarek, Aleksander*. 2019. Education in the post-scientific culture. In *Journal of Eucation Cultureand Society* 10/1, 5-13.
- Kondrla, Peter et al.* 2022a. Transformations of Cyrillo-Methodian tradition in contemporary religiosity. In *Konštantínove listy* [Constantine's Letters] 15/2, 149-159.
- Kondrla, Peter et al.* 2022b. Philosophy of Education in Postmetaphysical Thinking. In *Journal of Education Culture and Society* 13/2, 19-29.
- Kondrla, Peter – Králik, Roman*. 2016. The specifics of mission of the thessalonian brothers and the potential for their actualization [Špecifická misie solúnskych bratov a ich aktualizačný poteciál]. In *Konštantínove listy* [Constantine's Letters], 90-97.
- Kostrenčić, Marko et al.* 1967. *Codex diplomaticus regni Croatiae, Dalmatiae et Slavoniae*, vol. I: *Diplomata annorum 743-1100 continens*. Zagreb.
- Kraft Soić, Vanda*. 2016. Rescript of pope Innocent IV to the bishop of Senj (1248). Under the Patronage of St. Jerome. Historical fate of Glagolitic script and beginnings of St. Jerome tradition. In *Croatica Christiana periodica* 40/78, 17-37.
- Kralčák, Lubomír*. 2014. *Pôvod hlaholiky a Konštantínov kód*. Martin.
- Krupa, Jozef*. 2022a. Epiclesis in the Eucharist as another element of Progress in the Development of Ecumenical Dialogue. In *Acta Missiologica* 16/2, 146-152.
- Krupa, Jozef*. 2022b. Suggestions for Refining Theological Terminology in Slovak: Part III. In *Studia Theologica* 24/3, 81-103.
- Máhrik, Tibor et al.* 2020. Salvation as the teleological vector in kierkegaard's practice in christianity. In *European Journal of Science and Theology* 16/4, 43-52.
- Martín, José García et al.* 2022. The singular approach to the concept of truth in Kierkegaard's pseudonymus work post scriptum. In *Acta Missiologica* 16/2, 66-7.
- Matijević Sokol, Mirjana*. 2006. Archdeacon Thomas of Split (1200–1268) – A source of early Croatian history. In *Review of Croatian history* 2, 251-269.
- Maturkanič, Patrik – Tomanová Čergetová, Ivana – Přibyllová, Dagmar*. 2022. Cyrilometodějská tradice v pojetí české společnosti 21. století [Cyrillo-Methodian Tradition in Czech Society in the 21st Century]. In *Konštantínove listy* [Constantine's Letters] 15/1, 161-176.
- Maturkanič, Patrik et al.* 2022a. Perception of the personality of Jesus Christ and its influence on the Central - European man of the 21st century. Comparative studies between the population of the Czech republic and Slovakia. In *Acta Missiologica* 16/1, 107-125.
- Maturkanič, Patrik et al.* 2022b. Novoevangelizační pastorační péče v litoměřické diecéze ve stopách slovanských věrozvěstů Cyrila a Metoděje. [New Evangelization Pastoral Care in the Litoměřice Diocese in the Footsteps of Slavic Missionaries Cyril and Methodius]. In *Konštantínove listy* [Constantine's Letters] 15/2, 170-194.
- Piazzoni, Ambrogio*. 2012. *The Vatican Library*. Milano.
- PL*. 1852. *Patrologia Latina*. Tomus CXII. Paris.

- Plašienková, Zlatica. 2019.* Eco-Values as a Platform of Unity of Profane and Sacral in the Context of Ecological Ethics. In *Bogoslovská Smotra-Ephemerides Theologicae Zagrabienses* 89/5, 1007-1024.
- Roubalová, Marie et al. 2022.* Sabat jako projekce svobody v Tanachu a rabínskem judaismu [Shabbat as a projection of freedom in Tanakh and rabbinic Judaism]. In *Xlinguae* 15/1, 148-159.
- Roubalová, Marie et al. 2021.* Základní filosofické ideje spojené se sabatem [Basic philosophical ideas associated with the sabbath]. In *Xlinguae* 14/3, 115-126.
- Rychnová, Lucie et al. 2022.* Open-air Museums – the Future of the Presentation of Spiritual and Architectural Heritage. In *Muzeológia a kultúrne dedičstvo* 10/1, 5-18.
- Sakcinski, Ivan Kukuljević. 1874.* *Diplomaticus regni Croatiae, Dalmatiae et Slavoniae.* Zagreb.
- Shanzer, Danuta. 2006.* The Cosmographia Attributed to Aethicus Ister as Philosophen – or Reiseroman. In *Insignis Sophiae Arcator: Medieval Latin Studies in Honour of Michael Herren on his 65th Birthday.* Brepols, 57-86.
- Soić, Vanda. 2016.* Rescript of pope Innocent IV to the bishop of Senj (1248). Under the Patronage of St. Jerome. Historical fate of Glagolitic script and beginnings of St. Jerome tradition. In *Croatica Christiana periodica* 40/78, 17-37.
- Strika, Zvezdan. 2014.* Toma arhidakon i obnova Ninske biskupije. In *Radovi Zavoda za povijesne znanosti* 56, 27-43.
- Šanjek, Franjo. 1993.* *Crkva I Kršćanstvo u Hrvata. Srednji Vijek.* Zagreb.
- Špoljarić, Luka. 2018.* The Venetian Schiavoni and the 1498 Historical-Liturgical Booklet in the Honor of st. Jerome the Illyrian. In *Colloquia Maruliana* 27/27, 43-71.
- Verkholantsev, Julia. 2012.* St. Jerome, Apostle to the Slavs, and the Roman Slavonic Rite. In *Speculum* 87/1, 37-61.
- Verkholantsev, Julia. 2014.* The Slavis letters of St. Jerome. The history of the Legend and Its Legacy, or, How the Translator of the Vulgate Became an Apostle of the Slavs, Dekalb (IL).
- Žagar, Mateo. 2013.* *Uvod u glagoljsku paleografiju (X. i XI. st.),* Zagreb.

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

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

Prílohy / Appendix



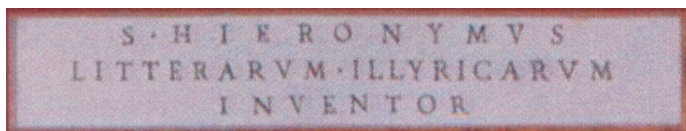
Obr. 1. Vatikánska knižnica, Sala Sistina (sv. Hieronym vyobrazený na prvom stĺpe vpravo). Zdroj: <http://www.croatia.org/crown/articles/11245/1/St-Jerome--and-his-importance-for-Croatians.html>.

Fig. 1. Vatican Library, Sala Sistina (St. Jerome painted on the first column on the right). Source: <http://www.croatia.org/crown/articles/11245/1/St-Jerome--and-his-importance-for-Croatians.html>.



Obr. 2. Vatikánska knižnica, Sala Sistina (Svätý Hieronym). Zdroj: <http://www.croatia.org/crown/articles/11245/1/St-Jerome--and-his-importance-for-Croatians.html>.

Fig. 2. Vatican Library, Sala Sistina (St. Jerome). Source: <http://www.croatia.org/crown/articles/11245/1/St-Jerome--and-his-importance-for-Croatians.html>.



Obr. 3. Vatikánska knižnica, Sala Sistina. Detail obrazu sv. Hieronyma. Zdroj: <http://www.croatia.org/crown/articles/11245/1/St-Jerome--and-his-importance-for-Croatians.html>.

Fig. 3. Vatican Library, Sala Sistina. Detail of painting of st. Jerome. Source: <http://www.croatia.org/crown/articles/11245/1/St-Jerome--and-his-importance-for-Croatians.html>.



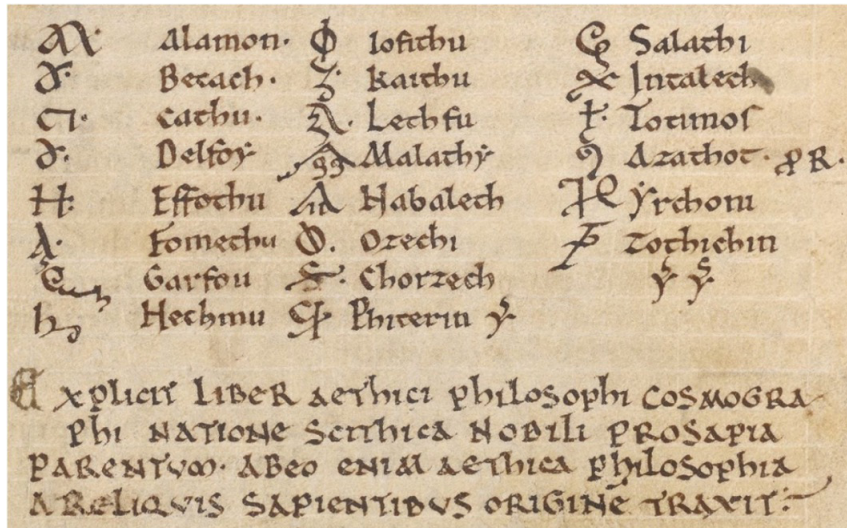
Obr. 4. Detail nad freskou sv. Hieronyma s vyobrazením hlaholiky a nápisom: „Az buki vidi glagole dobro est živjeti zelo zemlja.“ – „Ja, ktorý poznám písmená, hovorím, že je dobré žiť na Zemi.“ Zdroj: <http://www.croatia.org/crown/articles/11245/1/St-Jerome--and-his-importance-for-Croatians.html>.

Fig. 4. Detail above the fresco of St. Hieronymus depicting the Glagolitic alphabet and inscription: „Az buki vidi glagole dobro est živjeti zelo zemlja – „I, who know the letters, say that it is good to live on Earth.“ Source: <http://www.croatia.org/crown/articles/11245/1/St-Jerome--and-his-importance-for-Croatians.html>.



Obr. 5. Písmo z diela *Æthicus Ister: Cosmographia*. Zdroj: <http://www.croatia.org/crown/articles/11245/1/St-Jerome--and-his-importance-for-Croatians.html>.

Fig. 5. Alphabet from book of *Æthicus Ister: Cosmographia*. Source: <http://www.croatia.org/crown/articles/11245/1/St-Jerome--and-his-importance-for-Croatians.html>.



Obr. 6. Písmo z diela Rabana Maura: *De inventione linguarum*. Zdroj: <http://www.croatia.org/crown/articles/11245/1/St-Jerome--and-his-importance-for-Croatians.html>.

Fig. 6. Alphabet of Rabanus Maurus: *De inventione linguarum*. Source: <http://www.croatia.org/crown/articles/11245/1/St-Jerome--and-his-importance-for-Croatians.html>.

MOVEMENT AS A MODE OF BEING OF THE HOLY TRINITY IN NICHOLAS OF METHONE

Christos Ath. Terezis

DOI: 10.17846/CL.2023.16.1.47-56

Abstract: TEREZIS, Christos Ath. *Movement as a Mode of Being of the Holy Trinity in Nicholas of Methone*. In this article, focusing on the work of Nicholas of Methone entitled *Refutation of Proclus' Elements of Theology* (*Ανάπτυξις τῆς Θεολογικῆς Στοιχειώσεως Πρόκλου Πλατωνικοῦ Φιλοσόφου*), I study the concept of movement as it appears in the metaphysical level of the Holy Trinity. My purpose is to show that the author preserves the philosophical meaning of the concept in question, but without getting out of the Christian frame. My study is divided into six particular sections. In the first one I attempt to approach Nicholas' thoughts on the movement as a mode of communication between the three Persons of the Holy Trinity. In the second one, I investigate his views on movement in the sense of distinction of the divine essence from the divine energies. In the third one, I examine his positions on how movement is distinct from change. In the fourth one, I approach some more particular aspects of the divine movement. In the fifth one, I attempt to see in comparison his opinion regarding metaphysical self-movement and natural self-movement together with their epistemological extensions. Finally, I discuss his thought on the double movement of the angels. The most important conclusion that I draw is that, when speaking of the metaphysical level, movement is for Nicholas the factor which distinguishes the divine transcendence from the divine creativity.

Keywords: *Nicholas of Methone, movement, Holy Trinity, divine essence, divine energies, metaphysical self-movement*

General Introduction

In the teachings of Christianity, the philosophical concept of “movement” is found both in the metaphysical level of the Holy Trinity as well as in the natural one of the produced beings and it expresses the active way of their existence. Regarding the first level, it is projected in such a way that it completely surpasses any static model of a blissful immobility and self-reference of the three Persons of the Holy Trinity. The purpose is to point out the highest degree of their extreme activity, both in their relations with each other and in their productive tendency towards the created world, including both the immaterial and the material world. Certainly, the triune God is completely independent of the movement of matter which either falls or not to causality and operates in a way that, like the Aristotelian “*πρῶτο κινούν ἀκίνητον*” (first immovable mover), enables beings to acquire a formulated and functional way of being. From this point of view, Metaphysics is connected with Physics and thus any attempt to form an inactive metaphysical system with no communicative projections is excluded. On the other hand, “movement” is presented as a physical state which is connected, in the sense of a principle, with beings and their functions. It is also the power that, either as intervening in beings or as their inner state, contributes to their change or to their transition to a new field of being, sometimes natural and sometimes moral or cognitive. Essentially, however, this change, in its positive aspect, is not considered to be a change of the

beings but mainly the highlighting of the possibilities of their existence, that are of course being given totally by God (Maximus the Confessor 1857, 1032A-1116 D), where in our view a holistic Anthropology is elaborated (Evdokimov 1958).

In his work *Refutation of Proclus' Elements of Theology* (Ἀνάπτυξις τῆς Θεολογικῆς Στοιχειώσεως Πρόκλου Πλατωνικοῦ Φιλοσόφου), the Christian thinker Nicholas of Methone (? – c.1165) (Angelou 1984¹) demonstrates specific approaches of the Eastern Christian Theology on the question of movement, in his attempt to overthrow the polytheistic ontological system of Proclus the Neoplatonist. In the following study we shall attempt to present his relevant views, but without insisting on his criticism of Proclus (Podskalsky 1976, 509-523; Robinson 2014, 67-72; Biriukov 2003, 181-188²). Our intention is to remain exclusively in his positions regardless of any critical intention he may have had, in order to understand an aspect of the Christian Ontology in detail. We believe that Nicholas preserves the philosophical meaning of the concept of “movement” without refuting at all its theological definition. He therefore applies to his reasoning a solid theoretical basis not only at the beginning but also in the articulation of his methodology. In the following study we shall investigate what is the position of movement in the divine transcendent level according to Nicholas.

1. Movement as a way of communication between the Persons of the Holy Trinity

A basic point of the teaching of Eastern Christianity is the dynamic way which is added to all the presences and activities of the Holy Trinity. In other words, it is assumed that any static state must be excluded by the divine, an aspect that presupposes that the way of its existence is formed by energy, as functions, references and relations. These relevancies are presented both within the Holy Trinity and in its various-infinite manifestations and presentations. Therefore, on the one hand, movement is an internal way of life for the Holy Trinity regarding the so-called dialectical way of its inner development. Specifically, Father moves from the absolute unity of the “monad” and contributes, with the birth of the Son, to the development of duality and furthermore, with the procession of the Holy Spirit, to the Trinity. This movement of developments does not lead in any way to situations of substantial change and ontological alterations. The opposite would introduce the change-variability and would include the divine in the operating conditions of creation. Everything is done is self-evidently characterised by the integrity of unity and it declares the reciprocity between the divine Persons, as an eternal dynamic projection of their relations (Angelou 1984, 29.27-30; Cf. Gregory the Theologian, *Λόγος* 29, (*Oratio* 29), 76B; Lossky, 1967³). From a cognitive point of view, it is inscribed in what is defined as apophatic and superlative theology. In other words, it is a hyper-essential movement and therefore not known by the human consciousness, nor described by any categorical or conceptual system (Dionysius the Areopagite 1857a, 997A-1048B; Semmelroth 1950, 209-234. On a historical and systematic approach of this discussion Hochstaffl 1976).

The above statements are essential in order to understand, to the extent possible, the particular ways of the divine’s manifestation so as not to confuse them with each other, both in their projection processes as well as in their results. According to Nicholas, therefore, within the intra-Trinitarian

¹ It is a critical edition of Angelou who has also composed an introduction on Nicholas’ life and works.

² About the criticism of Nicholas on Proclus.

³ Lossky also analyses how human beings are asked to repeat in their relationships consciously and in their own way the relationships which are developed within the Holy Trinity.

relations there is an essential fertility and movement, performed in a transcendent way: «Καὶ εἰ τρία τοῦτο (sc. τὸ θεῖον ἔν) φαιμέν διὰ τὴν ὑπερουσίως οὐσιώδη γονιμότητά τε καὶ κίνησιν» (Angelou 1984, 29.24-25)⁴. Due to the fact that this way cannot be approached by the human sensible experience and mental processing, it can be understood, to some extent, from the point of view of the identity of the divine essence, which is easily susceptible to the divine hypostatic-personal distinctions. That is, it is an ontological equivalence and indistinguishability, which are not abolished by distinctions already a priori of the divine hypostases. Therefore, the birth of the Son and the procession of the Holy Spirit from the Father are ontologically different from that of the fruitful imitation of the Holy Trinity through which the immaterial and natural beings of the created world are produced (Lossky 1944, 131-169). However, it is not about a difference that is defined by space or time but by purely ontological qualities. In the case of angels and physical beings, a new existence emerges without a pre-existing general ontological substratum, a condition of production that is not found in the Holy Trinity (Angelou 1984, 32.10). Certainly, all these do not lead to the conclusion that the divine essence has an ontological priority over the divine Persons, excluding at the same time the opposite too. In the Holy Trinity neither hierarchies and definitions nor polytheism are developed.

2. Movement in the sense of distinction of the divine essence from the divine energies

It is necessary, however, to address the whole question of cosmic development through divine movements under the terms of the famous theory of Eastern Christianity about the distinction – and not the separation – between the divine essence and the divine energies. It is basically about highlighting the difference between the separated-unparticipated and the dynamic-participated aspect of the Holy Trinity (Gregory Palamas 1966b, 96.1-136.2). Accordingly, Nicholas notes against this theory that the divine moves through its actions in a creative and predictive way. The result of this movement is for the beings to be produced (beginning of intervention) as well as to be maintained and corrected in a harmonious way (care of operation). As for its essence, however, it remains immovable and in a permanent state in itself. Thus, the unalterable and irreversible of its deepest ontological core is ensured: «Κινουμένης (sc. τῆς παντελείου Τριάδος) δημιουργικῶς τε καὶ προνοητικῶς εἰς τὴν αὐτῶν (sc. τῶν παραγομένων) παραγωγὴν καὶ συντήρησιν καὶ ἐξτακτὸν ὑπαρξιν, οὐσιωδῶς δὲ μενούσης ἐν ἑαυτῇ ἀκινήτου τε καὶ ἀναλλοιώτου» (Angelou 1984, 33.26-28)⁵. If we examine the issue in its final implication, we can argue that with this last position, regarding the immutability, any version of the diffusion of the divine substance is avoided and obviously pantheism too. Created beings are ontologically other than the Holy Trinity and their existence is related in its capacity as a cause only to the projections of the divine energies. It should be noted that this relationship also operates under conditions of otherness, thus excluding

⁴ We need to mention that according to the Christian teaching the concept of triad does not refer to numbering but to a dynamic mode of being as projection (Lossky 1944, 43-44).

⁵ We could contend that at this point there is an analogous approach with that which is found in the first two hypotheses of Plato's *Parmenides* as they are interpreted in a Christian way by Dionysius the Areopagite and in a Neoplatonic way by Proclus (Corsini 1962). This is a crucial study for this topic, which presents analyses for other questions as well, which have to do with the differences and similarities between Christianity and Neoplatonism.

pantheism here as well. The divine energies combine with each other in a special way, unknown to man, and produce beings as new ontological data (Gregory Palamas 1966a, 137.1-163.16)⁶. These lead with epistemological validity to some conclusions. According to Nicholas, any movement of the substance, exclusively at the limits of the divine level, takes place as a point of reference for the intra-triadic relations of the Persons, while according to its reference to the created world it is immovable and therefore reducible to something else and incompatible with something else. Thus, what we would legitimately support is that on behalf of the Father only bringing forth (προαγωγή) of similar beings arises - and not production (παραγωγή) - or, more precisely, of identical beings since the term “similar” refers to essentially different hypostases. This form of production excludes the hierarchy of ranks between the divine hypostases as well as the parameter of their ontological - and even more of their temporal - succession. Christian monotheism makes inactive and excludes even the most basic suspicion regarding the submission of a divine hypostases to another. As far as the issue of productive manifestations is concerned, in the process of the creation of beings there is no possibility of bringing forth but rather of production. It is not about an emanation of the divine essence. The energy mode of production is perceived in a sense that God raises beings to ‘existence’ from the state of their previous non-existence without his essence undergoing even the slightest alteration and without granting any of its so-called core elements. «Ἀκίνητον ἐν ἑαυτῷ μένον τὸ ἐν τὰ μὲν ἐκ τῆς οἰκείας οὐσίας προάγει ὅμοια, μᾶλλον δὲ ταῦτὰ κατὰ φύσιν ἑαυτῷ (καὶ τοῦτο γὰρ μένειν ἐν ἑαυτῷ ἐστί), τὰ δὲ παράγει ἐκ μὴ ὄντων κινούμενον δημιουργικῶς καὶ μηδὲν αὐτὸ εἰς τὴν οἰκείαν οὐσίαν πάσχον» (Angelou 1984, 35.5-8). According to the text, it is clear that the divine movement in its external projections is inextricably linked to the divine energy or is the promoting factor for its manifestation.

3. Terms of distinction between movement and change

Nicholas’s two remarks, expressed in a rather careful way, enable us to place the specialisations of movement in the necessary conceptual framework. First, the Christian thinker considers it to be a sophisticated reasoning, that is, if we accept that the movement less and the immutable are ontologically identical. And this distinction is based on the fact that their opposites, movement and change, are not identical but every change is considered to be some form of movement (relative and conditionally descriptive with concepts) but he does not consider every movement to be a change (since movement is relevant and has no exclusive content, which means that sometimes is ontologically identified with change). In a similar way, therefore, every unchangeable is immovable and not every immovable is unchangeable (Angelou 1984, 156.17-21)⁷. In our opinion, the differences between the divine and the cosmic are indicated here, in terms of their functions. First of all, it is already a given that in no case do we have the legitimacy to claim that just because God moves, he is subject to the terms of change. Also, regarding his essence, his immutability is directly related to its immobility, although this connection on its own is not such as to ensure divine unchangeability. This is a situation that goes beyond any conceptual definition. Nevertheless, in the case of sensible beings, we cannot accept that their immobility leads them necessarily to their unchangeability. And the reasoning for this is based on two reasons. First: even if they are immobile in their natural physical state, by what criteria would they exclude the possibility of accepting an external movement and suffering the consequences.

⁶ We need here to mention that Gregory Palamas’ works are interesting not only from a systematic point of view but also from a historical one, regardless of the topic discussed each time.

⁷ At this point it becomes clear that the meaning of the terms depends on the ontological level which they describe.

Secondly, as natural in their state of being they do not have substantial autonomy, they are neither self-determined nor do they shape themselves. As hetero-determined, they are in fact subject to alteration, modification, change of their state of being as well as transformation in general (Lossky 1944, 87-107).

4. Particular aspects of the divine movement

Nicholas' second point refers to the qualitative characteristics of the divine movement. He clarifies that the concept and the results of the active movement should not be connected exclusively, and with the standard analogy of term by term, with their counterparts of production. Due to the fact that movement does not work mechanistically even under the terms of a rigid determinism, but rather is directly related to the will and expediency of the moving being, it is connected to the processes of transformation and change that are clearly characterised by an optional mode of operation. This means that there is a strong possibility for a qualitative -or any other- change of intervention, and that existence is not only what is provided to a being but also the precondition for a specific way of its presence and function. This activation and specialisation are connected, while the Holy Trinity creatively intervenes with gradations-differentiations in terms of movement, and that of course occurs in terms of all the other properties provided. Thus, the fact that God makes some beings self-moved, some hetero-moved and others immovable is due to his will and his pre-eternal plans, which define specific conditions for configurations. It should be noted that these optional factors concerning the process of their manifestation, but not their results, remain unexplored by human intellectual activity. Therefore, God is driven by clear personal facts and not by some necessity that his essence would set, he does not remain infertile while, on the other hand, his property of being immovable is obviously different than that of the soulless beings. «Τὸ δὲ κινεῖν οὐ τὸ παράγειν μόνον δηλοῦν ἀλλὰ καὶ τὸ μεταποιεῖν καὶ μετασκευάζειν κατὰ τὴν τοῦ κινουῦντος βούλησιν, εἶναι δὲ τὸ πάντα παράγον, τὰ αὐτοκίνητα, τὰ ἑτεροκίνητα, τὰ ἀκίνητα, καὶ δημιουργικῶς ὑφιστάν καὶ ὑποστάντα τηροῦν ἐστῶτα καὶ κινουῦν, ὅτε βούλεται, τὸ ἐν αὐτό, τὴν μίαν πάντων ἀρχὴν καὶ αἰτίαν, τὴν παρ' ἡμῶν σεβομένην τριάδα (τριάδα μὲν ὡς μὴ ἄγονον μένη τὸ ἐν μὴδ' ἀκίνητον ὡς τὰ παντάπασιν ἄψυχα» (Angelou 1984, 36.5-11.)⁸. In our opinion, whenever divine immobility is mentioned, it would not be pointless if we argued that it is connected with the stability and the perpetuity of both its essence and actions. More generally: it is about a specific dialectic based on the possibility of a perpetual productive explosion by constantly regenerated (or overfilled) ontological cores that ensure the stability of the created world.

Specifying the way of movement of the Holy Trinity, Nicholas first notes that by being the only source of the produced cosmos, it is not completely immobile but operates as the cause of every fertile state and every movement. Here we face the affirmative aspect of Theological Ontology, according to which God is the absolute precondition for the formation of the archetypes that make the reduction of created beings into existence possible. In other words, he provides the core substrata from which every possibility for fertile manifestations emerges, which are also completely independent of what will be produced; thus, they are not subject to necessity (Maximus the Confessor 2857, 1032 A-1036 C; Tatakis 2007, 81-91). Bringing the issue to theological epistemology and to the field of the formation of names, the question also receives a theoretical content and is formulated with certain conceptual formats. The triune God

⁸ Regarding the volitional content of the requirements of the creation of the created world, cf. Maximus the Confessor 1857, 1069 A-1101 C, where there is also reference to the concept of "movement" as associated with the divine will-energy.

is therefore considered to be legally characterised as fertility per se and as the only, primary and per se “self-moving”. This categorical attribution does not only express a theoretical construction, but arises from a consistent theological realism, which is fully adopted by Eastern Christianity. At the same time, through its elaboration one also aims to exclude the version that the negative-apophatic names for the Holy Trinity indicate deficits, deprivations and absences. And it would be completely inappropriate to claim that God lacks the highest values. However, this is where apophatic theology is introduced, which defines not only the infinite differences of God from beings but also the inherent inability of human consciousness to be elevated to the divine realm with cognitive validity (Lossky 1962). From these binding conditions we are led to superlative theology, according to which the Holy Trinity, as absolute superiority, possesses every quality in a completely different – and indeed indefinable – way than it exists and functions in created beings (George Pachymeres 1857, 612d-613b; Roques 1957, 97-112; Vanneste 1961, 401-415). And on the subject that concerns us we have to note the following: in the context of Christian Monotheism, if God were exclusively immobile, from which other ontological principles would he inherit the terms of his movement towards the physical world? Other impulsive forces would be required and obviously superior to God-or at least equivalent– a version that is inappropriate, both because it suggests polytheism as well as metaphysical causal pluralism, while it also leads to the perpetual search for new mobility principles. «Πάλιν ἔστι μὲν τὸ ἐν, ἀλλ’ οὐκ ἄγονον οὐδὲ πάμπαν ἀκίνητον, ἀλλ’ αὐτὸ τὸ πάσης αἰτίου γονιμότητος καὶ κινήσεως, διὸ καὶ τὸ καθ’ αὐτὸ γόνιμον καὶ τὸ μόνον καὶ πρῶτιστον αὐτοκίνητον, ἵνα μὴ τῶν ἐξ αὐτοῦ καλλίστων ἀποστερηθῆται. Εἰ γὰρ ἄγονον, πόθεν τοῖς ἄλλοις ἢ γονιμότης, καὶ εἰ ἀκίνητον, πόθεν ἢ κίνησις; Ἡ γὰρ ἄλλο τι δοτέον εἶναι τὸ τούτων αἰτίου καὶ οὕτως οὐχ ἐν ἅν εἶη τὸ πάντων αἰτίου, καὶ εἰ τὸ πάντων αἰτίου ἐν καὶ γόνιμον, αὐτὸ καὶ αὐτοκίνητον ἀνάγκη εἶναι» (Angelou 1984, 5.3-10)⁹. The ontological conclusion that eventually emerges is that Nicholas, utilising the theory of divine energies here as well, promotes an extremely creative conception of the Holy Trinity regarding the multiplicity of its movements, a version that he finally presents in its multilevel – and exclusively in its particularity – immanence in the entire created world.

All these make clear that in the area of created beings no absolute state of self-movement can be detected. Movement at this point, even in its highest manifestations, is considered as a gift of God. According to this indisputable fact Nicholas makes some clarifications. In his estimation, therefore, any essential identification of the hetero-moved with the moving is a logical error and ontologically unreasonable. In order to express the reasoning correctly, however, it is necessary to first rule out the possibility that the Holy Trinity could exist as a hetero-moved. The possibility of such a redefinition would lead to polytheism. Obviously, the only thing we can categorically attribute to God is that as self-moved he is moving, in the sense of the reflexive form of the verb and not in the passive one. Or, in more accurate terms, he is moving in the self-active sense. We must also exclude the identity of the non hetero-moved with the motionless. The non hetero-moved has a wider field of applications or represents more existential fields than the simply immovable and is subdivided into the self-moved and that which is completely motionless. This second subdivision is valid only in “μηδαμῆ μηδαμῶς ὄν” which basically refers to the absence of existence and function. That is to say, this is a negative state by deprivation. On the other hand, bodies are completely hetero-moved, while to a certain degree of self-movement is possessed by the incorporeal essences, that is, the angelic orders (Angelou 1984, 20.7-15; Gersh 1978, 243-251). Their self-movement, however, does not only indicate a distinct characteristic of manifestation but is also connected with an inner state of moral expediency, the self-determining power. This relation of the exterior with the interior operates and is based on the fact that the incorporeal participate, in the form of the reception of

⁹ This reasoning is formed through the dialectical encounter of the opposites. Cf. Gersh 1978, 229-243.

gifts, in the first self-moved and self-existent reality, that is, in the Holy Trinity. But the reception must be done consciously in order to exclude or at least further limit the mechanistic reactions. «Τῆς αὐτοκινήσιας, ἣν ἡμεῖς φαμεν αὐτεξουσιότητα, μετέχουσαι ἀπὸ τῆς πρώτης αὐτοκινήτου καὶ αὐθυπάρκτου οὐσίας» (Angelou 1984, 20.15-17).¹⁰

Following his reasoning, Nicholas argues that Holy Trinity's movement introduces furthermore the parameter of hierarchy into the produced beings. Specifically, the causal principle of Creation, moving creatively and driven not by a natural and without deviations necessity but by its exaggerated goodness, produces the whole of beings, making some of them self-moved but not in an absolute degree- and others hetero-moved (Angelou 1984, 20.18-20). The Christian thinker even clarifies that movement either as an external impulse or manifestation, or as an internal state is in any case analogous to the ontological field or to the existence of the moving. «Ἀνάλογον δὲ πάντως ρητέον τοῖς κινουμένοις τὴν κίνησιν» (Angelou 1984, 20.20-21)¹¹. It is about an obvious correlation of the essence with its functional modes of its expression or with its energy states. Thus, movement is natural in the realm of physical beings while in the metaphysical world it is transcendent (Angelou 1984, 20-21-22). And with this new reasoning it becomes clear that the system of movement does not only refer to immaterial and material beings but also to the divine metaphysical activity. Therefore, any aspect of Parmenidean immobility that would introduce an unbridgeable gap between these two worlds is excluded, whatever the consequences of such a position may have been for the realisation of cosmological processes. Divine movement, as a functional property of divine energy, makes such a gap non-existent and is the mediating factor for the transition from metaphysics to the natural realm.

5. Metaphysical self-movement – Natural self-movement and their epistemological extensions

Accordingly, discussing the differences between the ontological levels, Nicholas elaborates on another aspect of the movement, that is, its branching from the transcendent area of the Holy Trinity to the lowest sensible beings. First, he repeats that in the transcendent deity we distinguish two levels, the immovable and the moving. Generally speaking and specifying the case of that which has movement, he points out that it appears in two ways, that of the self-moved and the hetero-moved. This distinction basically differentiates, in terms of its function, the metaphysical from the natural realm. On the other hand, he mentions that the term “immovable” refers to two diametrically opposed forms of existence. It is the one that is superior to any movement and the one that which is inferior, that is, it is characterised by the terms of deprivation (Angelou 1984, 20.23-32). It is obvious here that the reference to the first existential state is a reminder of superlative theology, according to which the Holy Trinity, not reflected in any affirmative or apophatic term, possesses in an absolutely superior way all qualities held by created beings. Given the fact that the material cosmos is totally dependent on metaphysical archetypes, the Holy Trinity provides some beings with remaining and others with movement (Angelou 1984, 21.18). Therefore, how would it be possible to provide them if it did not possess them already? These differentiated gifts are made according to certain divine reasons, which function as “destinations” of what will be

¹⁰ Gregory the Theologian 1857, 76b. On the concept of the “self-determining power” in Christianity more Tatakis 2007, 195-211; Benakis 1985, 163-177.

¹¹ At this point, the organic connection of movement with its particular bodies, of which it is an essential predicate, is clear (Aristotle 1957, Γ, 200b35: «Οὐκ ἔστι δε τις κίνησις παρὰ τὰ πράγματα».) So, movement has a special character and in this sense is always a mode of expression of a being but not of the entire world, but without this nominalist approach constituting its general cosmological presence.

produced. But the “what” and “how” of these divine reasons, that is, their ontological nature and their creative function, are factors that cannot be explained by the human consciousness and this is the reason they remain unutterable (Angelou 1984, 21.18-20). Our points, therefore, describe and categorise the created beings that move and fall under the sensory experience. Therefore, we face the apophatic theological realism, which leads consistently to the epistemological distinctions that correspond to its fields. The method of analogy can be barely applied, as there are no obvious relations between the created movement and the uncreated movement (Lossky 1930, 279-309)¹². It is basically excluded in terms of “εἶναι” (is) and applies only in the ways of existence.

6. The double movement of the angels

One of the key concepts of Eastern Christianity is its persistence in operation, that is, in taking initiatives by the created beings. Each entity is considered to have been assigned a specific mission, which it is asked to carry out. Indicative, and even par excellence, case of application of this rule is that of the angelic orders which play an intermediate or mediating role between the metaphysical and the natural realm¹³. According to Nicholas, this contributes to the fact that angels have a double reference movement. On the one hand, as created and, therefore, not as completely perfect beings, they move upwards towards the Holy Trinity, in order to expand themselves for the better and to ensure a more divine way of being for their existence. On the other hand, they have a downward movement, that is, they turn to people and thus serve the divine providence and transmit the content of the divine will. In fact, the specificity of their condition is such that we do not characterise them as motive only on the basis of certain qualities of their nature but mainly on the basis of their conscience and intention. «Οἱ δὲ ἄγγελοι καὶ πρὸς τὸ ἄναπτες κινουῦνται πρὸς τὸ θεϊότερον ἀνατεινόμενοι καὶ πρὸς τὸ κάταντες τῇ θεῖα προνοίᾳ διακονούμενοι καὶ ὅλως εἰ καὶ μὴ κατὰ φύσιν ἀλλὰ κατὰ προαίρεσιν κινητοὶ εἰσιν» (Angelou 1984, 149.18-21). The Christian theologian also notes that because angels were created before the sensible beings, their movement is supernatural and possesses the properties of eternity. According to the specific presence of this hyper-empirical characterisation, two details emerge. First of all, angels are not subject to the processes and changes of the world of becoming and retain their nature with no change. In other words, there are no ontic movement conditions of transition from the former to the latter. Second, they show a perpetuity and unchangeability in the general constants of their movements. So, they are constantly manifested with the double movement mentioned before and obviously specialise in its content depending on the new situations that appear each time or depending on the new missions assigned to them. Mostly they are in a state of immobility in projecting both the way in which they participate not only in the infinity of divine goodness but also in the good idiom of their behavior (Angelou 1984, 149.26-28). In fact, in a next section, Nicholas mentions that angelic orders, as holy intellects, have a movement that turns towards the right actions. Moreover, he points out that by their choice they add a moral character, which adds excellent intentional qualities to their existence, on the basis of which they constitute the opposite force against the demons (Angelou 1984, 150.31-151.1).

¹² For a systematic approach of the concept of movement according to the Christian teaching (Gersh 1978, 243-251).

¹³ On Christian Angelology see Dionysius the Areopagite 1857b, 164d-321a, a work that has been commented by Roques 1970; Roques, 1983, 135-169 and Gersh 1978, 167-175.

Conclusion

According to Nicholas of Methone – and more broadly according to Christian thought – movement is a way of expressing the dynamic state of the Holy Trinity. Although the situation to which it refers is more appropriate for the natural world, it is transferred by Nicholas to the metaphysical (universe) and contributes to the formation of the ontological archetypes of the sensible world. It contributes to the distinction between divine transcendence and divine creativity, however, leading to either divisions or hierarchies of the divine world. The self-founding divine unity and eternity are not violated and with the movement they reveal their infinite inner wealth, in a personal, energetic and intentional way.

REFERENCES

- Angelou, Athanasios D. (intr.). 1984.* Ἀνάπτυξις τῆς Θεολογικῆς Στοιχειώσεως Πρόκλου Πλατωνικοῦ Φιλοσόφου, (Nicholas of Methone: Refutation of Proclus' Elements of Theology: A critical edition with an introduction on Nicholas' Life and works). Athens-Leiden.
- Aristotle. 1957.* Φυσικῆς Ἀκροάσεως (Physics). Trans. by Philip Henry Wicksteed and Francis Macdonald Cornford. Loeb Classical Library. Cambridge.
- Benakis, Linos. 1985.* Βυζαντινὴ Φιλοσοφία: κατάφαση τῆς ελευθερίας τοῦ ἀνθρώπου (“αὐτεξούσιον”) καὶ ἀναγωγή τῆς ἀναγκαιότητας στὴ βούληση καὶ δύναμη τοῦ Θεοῦ (“θεία πρόνοια”). [Byzantine Philosophy: affirmation of man's freedom (“autexousion”) and reduction of necessity to God's will and power (“divine providence”).]. In Ελευθερία καὶ ἀναγκαιότητα στὸν ἐυρωπαϊκὸ πολιτισμὸ, (Freedom and necessity in European culture). Athens, 163-177.
- Biriukov, Dimitry. 2003.* Nicholas of Methone and his polemics against Proclus in the context of the early byzantine theological and philosophical thought. In Saint Emperor Constantine and Christianity 27/1, 181-188.
- Corsini, Eugenio. 1962.* Il trattato “De divinis nominibus” dello Pseudo-Dionige e i commenti neoplatonici il “Parmenide”. Torino.
- Dionysius the Areopagite. 1857a.* Περὶ μυστικῆς θεολογίας. (*De mystica theologia*). In Migne, Jacques Paul (ed.). Patrologia Graeca, 3. Paris. 997-1064.
- Dionysius the Areopagite. 1857b.* Περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας. (*De celesti hierarchia*). In Migne, Jacques Paul (ed.). Patrologia Graeca, 3. Paris. 369-584
- Evdokimov, Paul. 1958.* La femme et le salut du monde, Paris. 1958.
- Gersh, Stephen. 1978.* From Iamblichus to Eriugena: An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition. Leiden.
- Gregory Palamas. 1966a.* Περὶ θείας καὶ θεοποιοῦ μεθέξεως. (On divine and deifying participation). In Christou, Panagiotis (ed.). Συγγράμματα, (Siggrammata), vol. B. Thessaloniki, 137.1-163.16.
- Gregory Palamas. 1966b.* Περὶ θείων ἐνεργειῶν καὶ τῆς κατ' αὐτὰς μεθέξεως. (*De operationibus divinis*). In Christou, Panagiotis (ed.). Συγγράμματα, (Siggrammata), vol. B. Thessaloniki, 96.1-136.2.
- Gregory the Theologian, 1857.* Λόγος 29, (Oratio 29), In Migne, Jacques Paul (ed) Patrologia Graeca, 36. Paris. 73-102.
- Hochstaffl, Josef. 1976.* Negative Theology. München.
- Lossky, Vladimir. 1930.* La notion des analogies chez Denys le Pseudo-Aréopagite. In Arch. d'hist. doct. Et litt. Du Moyen Age 5. 279-309.
- Lossky, Vladimir. 1944.* Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient. Paris.
- Lossky, Vladimir. 1962.* Vision de Dieu. Neuchâtel.

- Lossky, Vladimir.* 1967. A l'image et à la Ressemblance de Dieu. Paris.
- Maximus the Confessor.* 1857. Περὶ διαφόρων ἀποριῶν. (De variis difficilibus locis). In Migne, Jacques Paul (ed.). *Patrologia Graeca*, 91. Paris, 1029-1418.
- Pachymeres George.* 1857. Paraphrasis in De divinis nominibus. In Migne, Jacques Paul (ed.). *Patrologia Graeca*, 3. Paris, 608-996.
- Podskalsky, Gerhard.* 1976. Nikolaos von Methone und die Proklosrenaissance in Byzanz. In *Orientalia Christiana Periodica* 42, 509-523.
- Robinson, Joshua.* 2014. Nicholas of Methone's Refutation of Proclus: Theology and Neoplatonism in 12th-century Byzantium. Doctoral Dissertation, Notre Dame-Indiana.
- Roques, Rene.* 1957. Symbolisme et théologie négative chez le Pseudo-Denys. In *Bulletin de l'Association G. Budé* 1, 97-112.
- Roques, Rene.* 1970. Denys l'Aréopagite: La Hierarchie celeste. Paris.
- Roques, Rene.* 1983. L'univers dionysien, Paris.
- Semmelroth, Otto.* 1950. Gottes überwesentliche Einheit. Zur Gotteslehre des Ps. Dionysius Areopagita. In *Scholastik* 25, 209-234.
- Tatakis, Basileios.* 2007. Christian Philosophy in the Patristic and Byzantine Tradition. trans. Georg. Dragas. USA.
- Vanneste, Jean.* 1961. Le théologie mystique du pseudo-Denys l'Aréopagite. In *Studia Patristica* V, 401-415.

Prof. Christos Ath. Terezis
Department of Philosophy
University of Patras
26500, Rion-Patras
Greece
terezis@upatras.gr

ULRICH I, BISHOP OF SECKAU, AND HIS ACTIVITIES DURING THE HUNGARIAN RULE OVER THE DUCHY OF STYRIA (1254 – 1260)¹

Jakub Palko

DOI: 10.17846/CL.2023.16.1.57-64

Abstract: PALKO, Jakub. *Ulrich I, Bishop of Seckau, and His Activities During the Hungarian Rule Over the Duchy of Styria (1254 – 1260)*. This study deals with both political and economic development of the ecclesiastical province of Seckau at the times when the Duchy of Styria was governed by officials appointed by the Kingdom of Hungary (1254 – 1260), during the times of the so-called war over the Babenberg inheritance. Based on preserved diplomatic sources from the archives of Austrian and Styrian ecclesiastical institutions predominantly, the study documents new findings on the activities of Ulrich I, the Bishop of Seckau (1243 – 1268) and later on, the Archbishop of Salzburg (1256 – 1266); which were at this period coordinated with the representatives of the Hungarian administration in Styria. Apart from addressing the issues related to the political history, the paper presents also other significant findings in respect to land tenures of both Bishopric and the Chapter of Seckau. Besides, the study analyses activities of nobles and *ministeriales* in the service of Bishop Ulrich, while emphasizing the cooperation with the Styrian administrative representatives, coming from the Hungarian milieu.

Keywords: *Ulrich I, Bishopric of Seckau, Archbishopric of Salzburg, War over the Babenberg Inheritance, Philip of Sponheim*

The Bishopric of Seckau, one of the suffragan bishoprics in the Austrian lands under the ecclesiastical province of Salzburg, played an important role in a political development of the region during the War of the Babenberg Succession (1246 – 1278). Bishop Ulrich was one of the key players in the conflict in its first stages; he was a representative of the pro-Hungarian party and later put in for a position of the Archbishop of Salzburg against Philip of Sponheim, a younger brother of Ulrich III, Duke of Carinthia and Margrave of Kranj (Žemlička 2011, 109-110).

This paper aims to outline activities of the Seckau bishopric representatives during the Hungarian rule over the Duchy of Styria (1254 – 1260) and thus point out those aspects of Hungarian-Austrian-Bohemian relations in the mid-13th century which have been constantly overlooked until now.² The study mostly focuses on the policies of Ulrich I, Bishop of Seckau (1243 – 1268); later the Archbishop of Salzburg (1257 – 1265).

¹ This research has been supported by the grant VEGA 1/0860/21: *História medicíny slovenského stredoveku. Inštitúcie, osobnosti, poznanie* (The History of Medicine of the Slovak Middle Ages. Institutions, Personalities, Knowledge); granted to the Department of History of Medicine at the Institute of Social Medicine, LF UK in Bratislava, in a cooperation with the Department of Slovak History, FiF UK in Bratislava, and the grant VEGA 1/0796/19: *Uhorské kráľovstvo v listinných prameňoch 60. a 70. rokov 13. storočia s osobitným zreteľom na územie dnešného Slovenska* (The Kingdom of Hungary in Charters from the 1260s and 1270s with a Special Emphasis on the Area of the Present-day Slovakia), granted to the Department of Slovak History, FiF UK, Bratislava.

² An issue of the Hungarian administration over Styria has become more and more prominent in Slovak, Hungarian and Austrian historiography in last years. For general information see Bradács 2016, 171-197;

Ulrich was appointed the Bishop of Seckau in the early 1240s and maintained his position until his death in July 1268. His fight against Philip of Sponheim strongly influenced the whole development in the Eastern Alps area at that time; unsurprisingly, it bore a significant impact on the Hungarian rule over the Duchy of Styria as well (Freidinger 1998, p. 130-131). The analysis of charters issued by Ulrich I himself or by the Chapter of Seckau ³ reveals that during the whole period of interest, he was coordinating his activities with the representatives of the Hungarian administration at least in some manner and participated in a decision-making process of Styrian administrative authorities to some extent.

In respect to the Hungarian activities in Styria, Bishop Ulrich first appears in a charter for the Cistercian monastery in Rein, close to Graz, which had been issued by Captain Stephen Gutkeled. Actually, Ulrich maintained a prominent position within the list of those witnessing the charter, together with Ladislaus, Bishop of Knin, which attests that he must have supported the Hungarian administration in Styria from the very beginning (ReinOCist., f. Urkunden, sign. AIII/24). Besides, his policies were much aligned with those of the Hungarian administration in following years: characterized mostly by favouring ecclesiastical interests over problems of Styrian nobles and *ministeriales*. Most frequently addressed issues included property revisions as well as court and out-of-court settlements between lay and ecclesiastical nobility and *ministeriales* on one side, and ecclesiastical institutions representatives on the other side (Palko 2021, 25).

Certain continuity in Ulrich's policies once the Hungarian administration had been established, is shown in a donation charter issued as early as September 7th, 1254 in Stiefing, south of Graz. An Austrian *ministerialis* Ottokar from Graz donated villages of Wagendorf, Stangersdorf and Misselsdorf in the proximity of the Mureck Castle, south of Graz; together with a village Geidorf bei Graz (nowadays a part of the city) and his house in the outskirts of Graz to the Bishopric of Seckau. The house actually later became the seat of the Bishopric of Graz-Seckau (Zahn 1903, 225-226, n. 149). In 1254 – 1260, Ottokar appears several times on a list of witnesses, pertaining to charters issued by both Bishop Ulrich and representatives of the lay administration of the duchy.⁴

At the beginning of November 1254, Bishop Ulrich and the Bishopric of Seckau obtained the right to the income from tithes collected in Graz and a nearby village of Gradwein; this right had been earlier questioned and objected to by Gertrude of Waldstein. The cause was actually dealt with by the Holy See, with Amerlich, abbot of the above mentioned Cistercian monastery of Rein acting as a representative of the Pope. In the end, Amerlich adjudged the tithes revenues in question to Ulrich and his Bishopric of Seckau (Zahn 1903, 230-231, n. 154). While taking into consideration Amerlich's contacts with the Hungarian administration representatives, this judgement appears to be only logical and another outcome could not have been expected anyway. This seems to be rather apparent when examining following measures he was taking: in years 1254 – 1260, the Cistercian monastery in Rein recorded probably their greatest property gain, while most of these newly attributed properties were gained thanks to decisions of Gottfried of Maribor, *judex provincialis* of Styria, and at the expense of local nobles and *ministeriales*. Besides, Amerlich sometimes cooperated with other representatives of the Hungarian administration.

Herucová 2017, 3-24; Palko 2021, 3-26.

³ These particular sources are stored in Austrian archives, namely DAGS, f. Bistumsurkunden; OeStA, HHStA, f. Seckau, Augustiner-Chorherren; ReinOCist, f. Urkunden.

⁴ For example, Ottokar's property transfers in favour of the Rein monastery from July 11th, 1255 see: Zahn 1903, 261, n. 178.

These findings also suggest a certain “pro-Hungarian” orientation of Bishop Ulrich, however, this attitude fully materialized only a couple of years later when the conflict in Salzburg emerged.⁵

Other decisions related to the Rein monastery policies from 1255 attest further coordination between Ulrich and Gottfried of Maribor.⁶ On January 13th 1255, *comes curialis* Gotfried got involved in the matters of the Bishopric of Seckau again; this time together with Styrian *marschalcus* Friedrich V. of Ptuj (*marschalcus regis Vngarorum in Styria*). The bishopric was to be compensated with the sum as high as 600 silver marks. The damage to the bishopric was inflicted by a *ministerialis* Herrand of Wildon (Fröhlich 1756, 215, n. 67).

Both chapter and bishopric in Seckau naturally did not get their income only from won legal proceedings, but also via various other activities as for instance rental of bishopric and chapter properties. There is an interesting example of such activities in 1256, when Arnold, provost of Seckau leased two whole homesteads and 13 fields in the village of Hetzendorf, north of Judenburg to Friedrich, a burgher of Judenburg and his sons Perchte and Otto. In return, the burghers pledged to pay the Seckau chapter half a mark of silver annually, always by the September 29th at latest (Zahn 1903, 294-295, n. 208). There is a similar example of a pledge by a certain Richza Ebermut from August of the following year. Her liege lords, brothers Wülfing and Hartnid of Leibnitz arranged an agreement between her and the Seckau chapter, stating that after Richza's death, the Church of Seckau was entitled to get her vineyards in Kainberg (*Jæringen*), together with all the rights pertaining to the future occupancy and yields of these vineyards (Zahn 1903, 324, n. 235; Fröhlich 1756, 216, n. 69).

Formally, Bishop Ulrich's influence grew in 1256, when he was elected the Archbishop of Salzburg by the representatives of the Chapter of Salzburg. This development was a consequence of the almost decade lasting tenure of Philip of Sponheim who was only an “elected” Archbishop of Salzburg (*archielectus*). His activities were opposed by the local chapter as well as the representatives of the Hungarian administration in the Duchy of Styria; the Holy See also did not stay completely out of these disputes. However, Philip refused to step down which triggered a feud between him and the newly-elected Archbishop Ulrich; these arguments later resulted in several armed conflicts, also with some Bohemian (Přemyslids), Carinthian (Sponheims) and Hungarian (Árpáds) involvement.⁷ One of the Austrian monastery annalists described those times as follows: when “*the canons of Salzburg rose against master Phillip, the elect of that very church, a son of the duke of Carinthia, they demanded (the appointment of) Ulrich, Bishop of Seckau*”⁸. However, since the city of Salzburg as the main seat of the archbishopric was held by loyal nobles and *ministeriales* of Philip of Sponheim, Ulrich's position was rather formal and fairly limited during his whole tenure. Besides, some of the high-ranking dignitaries could not accept even the mere election of Ulrich, as he maintained his previous position at the Bishopric of Seckau which was in contradiction with the cannon law (Žemlička 2011, 109-110).

⁵ On the Rein monastery possessions development see the latest contribution by Palko 2021, 13-17.

⁶ For instance, granting the indulgences to the Rein Chapel of All Saints from January 17th, 1255 (ReinOCist., f. Urkunden, sign. AIII/27), or granting the monastery statute by Gotfried of Maribor only a couple of days earlier. (ReinOCist., f. Urkunden, sign. AIII/25-26).

⁷ There has not been a complex work addressing the conflict over the Archbishopric of Salzburg in 1246/1256 – 1266 yet. However, the whole issue has been addressed partially, by various Austrian, Czech, Slovak and Hungarian authors, see for instance Antonín 2010, 55-71; Herucová 2017, 8-9; Pferschy 1978/1979, 73-91; Roháč 2016, 18-42; Žemlička 2011, 109-110.

⁸ „[...] *Canonici Salzpurgenses opposuerunt se domino Philippo electo eiusdem ecclesie, filio ducis Karinthie, et dominum Ulricum Sekowensem episcopum postularerunt, <quem dominus papa quartus, domino Philippo deposito, consecravit.> [...].*“ Continuatio Sancrucensis 2, MGH SS 9, 644.

Through the mediation of Bishop Heinrich of Chiemsee, one of Philip's formal subordinates, Pope Alexander IV attempted to reconcile the feuding parties. His call to Heinrich argues for Philip's deposition; in conclusion of this appeal, he called upon the Salzburg archbishopric representatives to respect their newly elected Archbishop Ulrich.⁹ Thus, the Archbishopric of Salzburg found itself ruled by two sovereigns: deposed Philip of Sponheim; who, however, thanks to his contacts controlled the majority of the land; and formally acknowledged Ulrich whose competences and influence were very limited.

As far as the Seckau bishopric was concerned, Ulrich's relations with the Styrian administration remained unchanged after the Salzburg election in 1256. In this respect, Ulrich is first mentioned as the Archbishop of Salzburg on November 29th 1257. The document reveals that at that time, Ulrich was still trying to grasp his new position better and establish himself more significantly within borders of the ecclesiastical province of Salzburg. While trying to do so, he established contacts with representatives of more remote parts of the archbishopric (Freising B, f. Bistum und Hochstift, sign. 1257-XI-29). In later diplomatic conflicts with Philip of Sponheim, and Bohemian and Austrian ruler Přemysl Ottokar II, good relations with Conrad I. of Tölz and Hohenburg, Bishop of Freising, as well as with his successor Conrad II of Dhaun, turned out to be rather useful. The cooperation with Freising continued also in the years to follow: for instance in early 1258, the Chapter of Freising suggested to Ulrich to appoint Master Heinrich of Sankt Andrä a scribe at the Sankt Peter am Kammersberg monastery. This proposal was later approved by Ulrich (Freising B, f. Bistum und Hochstift, sign. 1258-00-00/1).

As an archbishop, Ulrich started rewarding his loyal people in Styria which might have aimed at gaining more local supporters against Philip of Sponheim. However, in contrast to Philip who preferred concluding various disadvantageous agreements, not rarely under certain pressure, Ulrich opted for a different approach.¹⁰ He favoured predominantly those nobles and *ministeriales* who had been loyal to the previous archbishop, Eberhard II of Regensburg (until 1246) and subsequently had not entered Philip's services. For instance, he granted the right to revenues from the tithes collected in Hartberg, north-east of Graz, to Liutold of Stattegg and his wife Anne on September 5th, 1258 (OeStA, HHStA, f. Salzburg, Erzstift, sign. AUR-1258-IX-05).

In late December 1258, Ulrich addressed a complaint of Wülfig of Hanau concerning incomes from the village of Hirscheegg, west of Graz (Zahn 1903, 339-340, n. 251). On January 19th, 1259 Ulrich approved hereditary rights to collect further unspecified tithes to Volkmar, Valchun and Walter, burghers of Graz, (OeStA, HHStA, f. Salzburg, Erzstift, sign. AUR-1259-I-19). Moreover, in April, he granted the above mentioned Volkmar and his heirs the right to collect tithes in Gleisdorf and Fladnitz (OeStA, HHStA, f. Salzburg, Erzstift, sign. AUR-1259-IV-17).

⁹ „[...] *In contemptum veniens Phylippus quondam Salzburgensis ecclesie electus, nimis videtur a se timorem Domini et hominum reverentiam abieciisse, dum adhuc munitiones et castra et quedam aliam bona ipsius ecclesie in sua detinet potestate, quasi non suffecerit, dictam tenuisse ecclesiam in suam et multorum perniciem tanto tempore viduatam. [...] Errata igitur dicti Phylippi corrigi misericorditer cupientes, fraternitati tue per apostolica scripta mandamus, quatenus ipsum ex parte venerabili fratri nostro [Ulrico] Salzpurgensi archiepiscopo vel alii eius nomine sine qualibet difficultate resignet*“. In full extent included in: Hermanni Altahensis annales, MGH SS 17, 398.

¹⁰ These are actually tens of contracts concluded in 1248 – 1256 between Philip of Sponheim, and Austrian and Styrian nobles and *ministeriales* which made them obliged to support Philip and supply him with a specifically defined number of troops. Besides, sums of various amount were unjustly levied as well. See for instance the contract with Ulrich of Liechtenstein. OeStA, HHStA, f. Salzburg, Domkapitel, sign. AUR-1250-V-12/1; or with brothers Rudolfo, Cholo and Reimbert from Sankt Jakob bei Rosental in Carinthia: AES, f. Urkunden, sign. 2 327 and many others.

Similar records referring to various issues point to the actual extent of Archbishop Ulrich's power: on the basis of comparative research from the last decade, it may be concluded that his activities impacted a geographically very similar area to the one controlled by the Hungarian administration. More specifically, this included the area of Central and Southern Styria, with the greatest volume of accounts originating from the centre of the duchy (Graz and pertaining area) as well as the area of the Seckau ecclesiastical province (Dopsch et al. 2003, 453; Palko 2021, 6).

From the early 1259, Ulrich started escalating his activities and these were even more aligned with representatives of the completely replaced administrative apparatus, now headed by Duke Stephen, son of the Hungarian King Béla IV who had taken over Styria in 1258, once Stephen Gutkeled had been expelled. The uprising against Gutkeled was actually led by his own *marschalcus*, the above mentioned Friedrich V of Ptuj. As a consequence of this rebellion, most of Hungarian garrisons were pushed out of Styria (Palko 2021, 15).

At that point, King Béla IV intervened and appointed his eldest son Stephen (future Stephen V) the Duke of Styria. Stephen had previously held the titles of Duke of Croatia and Slavonia (Makk 1994, 294) and Duke of Transylvania (Sălăgean 2005, 234). Logically, Stephen first came to Ptuj, a centre of the Styrian rebellion. The city surrendered and subsequently became for a couple of years one of the most prominent points of Hungarian power in the region. Even after the battle of Kressenbrunn in summer 1260, the Hungarian garrison maintained their control over Ptuj and was obliged to leave only according to the peace treaty concluded in Vienna in March 1261 (Žemlička 1986, 115).

Duke Stephen probably assumed that he might strengthen his influence in the region by backing Archbishop Ulrich in his fight against Philip of Sponheim. To hold the city of Salzburg turned out to be the key element in this respect. Archbishop Ulrich had been supporting the Hungarians for a couple of years already; however, the first direct and unquestionable accounts on their mutual cooperation appear only as late as 1258. The main goal was to take control over other towns and castles. However, after some successes at the beginning, their army was defeated by the town of Radstadt by Ulrich III, Duke of Carinthia and Margrave of Kranj, the brother of the deposed Philip of Sponheim. It is rather probable that Philip himself took part in the battle; thanks to various contracts with Austrian and Styrian nobles and *ministeriales*, he was actually able to provide an army counting several thousands of soldiers. Since many people in Styria still opposed the Hungarian rule, it may have significantly contributed to Stephen's and Ulrich's defeat. (Hoensch 1989, 112).¹¹

The defeat at Radstadt signifies the beginning of the end of the Hungarian rule in Styria. Stephen was able to maintain his position for more than a year, while keeping the cooperation with Archbishop Ulrich going. However, the war in 1258 disrupted a fragile stability in the relations between the Hungarians (represented by King Béla IV and Duke Stephen) and Bohemians, as Carinthia was an important ally of Přemysl Ottokar II in first phases of the War of the Babenberg Succession.

Disagreements between Stephen and Duke Ulrich III escalated the following year when Stephen, aided by the Cumans, plundered Carinthia (Annales Otakarini, MGH SS 9, 183). Béla IV's relations with the Cumans had been problematic up to 1254 when the king married his older son Stephen to a daughter of one of the Cuman chieftains. Subsequently, she was baptized

¹¹ The Salzburg annalist refers to a tight grip of Ulrich's army, while emphasising the advantage of surprise. This resulted in many casualties and injuries: „[...] *Postmodum assumptis pluribus armatis versus civitatem Salzburg iter arripuit, et dum Rastat venisset, dux Ulricus Karinthie eum clam a tergo cum militia insewuitur, volens ipsi nocere; ubi in crepusculo fuit a partibus utriusque graviter dimicatur, aliquantis ex utraque parte vulneratis et occisis.* [...]“ Annales sancti Rudberti Salisburgenses, MGH SS 9, 794.

Elisabeth and the Cumans became relatively well-incorporated in the Hungarian army, aiding it also in major battles in the War of the Babenberg Succession (Kressenbrunn, Rába, Dürnkurt) (Huszti 1938, 745).

When Stephen (V) became the Duke of Styria in late 1258, Archbishop Ulrich became doubtlessly more active. Previous period of his passivity may have been ascribed to a brief imprisonment after Philip of Sponheim had taken him captive after the battle at Radstadt (Dopsch et al. 1983, 440-441). Once he was released, there was an apparent coordination between his and Stephen's activities, especially in terms of policies related to Styrian monasteries.

One of the examples backing this thesis is a charter for the Cistercian monastery Rein from May 26th, 1259, issued by Duke Stephen, confirming the monastery their privileges, incomes and properties. In addition, Stephen declared the monastery being under his protection. Among various distinctive personalities, mainly coming from the Kingdom of Hungary, Archbishop Ulrich was one of the guarantors of this legal act (ReinOCist, f. Urkunden, sign. AUR-AIII/41). An initial impulse had actually come from Pope Alexander IV as early as November 1258; he appealed to Béla IV to put an end to exploitation of monasteries by lay nobles and *ministeriales*. He also specified the meaning of this exploitation by some examples: e. g. when monks were forced to participate in castle constructions and destruction or other illegal practices (ReinOCist, f. Urkunden, sign. AUR-AIII/38). In early May 1259, Archbishop Ulrich himself pledged to protect this monastery (ReinOCist, f. Urkunden, sign. AUR-AIII/40).

From this time onwards, Ulrich appeared as a witness to several charters issued by the Hungarian lords of Styria.¹² Once the Hungarians were pushed out of the Austrian lands for good and defeated at Kressenbrunn in summer 1260, Ulrich remained active, but naturally, no longer in any coordination with the Hungarians: or at least, the sources do not reveal such information. In the first half of 1260, when Duke Stephen's government was collapsing definitely, he issued several charters in favour of the Order of Teutonic Knights (DOZA, f. Urkunden, sign. 551), Chapter of Seckau (Zahn 1903, 381-382, n. 288), or the already mentioned Rein monastery (ReinOCist, f. Urkunden, sign. AUR-AIII/47).

Once the Hungarian army had been defeated at Kressenbrunn in summer 1260, the Hungarians no longer intervened in Styrian matters. Thus Archbishop Ulrich also lost any kind of support from their side. His fight against Philip of Sponheim continued; however, none of them turned out to be able to achieve general recognition or solidify their position in some decisive manner.

Conclusion

The activities of Ulrich, Bishop of Seckau, significantly influenced the political situation in Central Europe at the times of Hungarian rule over the Duchy of Styria (1254 – 1260). Diplomatic sources preserved and stored in archives of Austrian and namely Styrian ecclesiastical institutions enabled to document and describe Ulrich's political activities. During this period, Ulrich mostly coordinated his policies with the representatives of the Hungarian administration in Styria. Apart from his active political involvement, the research aimed to document his economic activities, namely those related to the properties of the Seckau bishopric in the late 1250s, when Styrian monasteries and Chapter of Seckau were granted new properties. His involvement in the conflict over the Salzburg archbishopric (1246 – 1266) and his fight against Philip of Sponheim,

¹² For example, in one of the rulings of the Styrian diet from mid-1259 (Zahn 1903, 364-365, n. 274); or rulings for the monastery in Judenburg (Zahn 1903, 366, n. 275); in Spital am Semmering (Zahn 1903, 363-364, 273) and others.

Archbishop-elect of Salzburg and brother of Ulrich III, Duke of Carinthia and Margrave of Kranj, is of particular importance. Once the Hungarian administration in Styria collapsed at the end of the 1250s, the sources do not provide any accounts on contacts between Bishop Ulrich and the Hungarians.

REFERENCES

Archival Fonds

Archiv des Erzbistums München und Freising (Freising B), fond (f.) Freising, Bistum und Hochstift.
Graz-Seckau, Diözesanarchiv (DAGS), f. Bistumsurkunden.
Österreichisches Staatsarchiv. Haus-, Hof- und Staatsarchiv (OeStA, HHStA), f. Seckau, Augustiner-Chorherren.
Rein, Stiftsarchiv (ReinOCist), f. Urkunden.
Salzburg, Archiv der Erzdiözese (AES), f. Urkunden.
Wien, Deutschordenszentralarchiv (DOZA), f. Urkunden.

Published Sources

Frölich, Erasmus (ed.). 1756. *Diplomata sacra Ducatus Styriæ 1*. Viennæ.
Jaffé, Philipp (ed.). 1861. *Hermannii Althensis annales*. In Pertz, Georg Heinrich (ed.). *Monumenta Germaniæ Historica. Scriptorum (in Folio) 17*. Hannoveræ.
Köpke, Rudolph (ed.). 1851. *Annales Otakarini*. In Pertz, Georg Heinrich (ed.) *Monumenta Germaniæ Historica. Scriptorum (in Folio) 9*. Hannoveræ.
Wattenbach, Wilhelm (ed.). 1851. *Annales Sancti Rudberti Salisburgenses*. In Pertz, Georg Heinrich (ed.). *Monumenta Germaniæ Historica. Scriptorum (in Folio) 9*. Hannoveræ.
Zahn, Joseph von (ed.). 1903. *Urkundenbuch des Herzogthums Steiermark 3*. Graz.

Secondary Literature

Antonín, Robert. 2010. Přemysl Otakar II. a zisk zemí babenberského dědičství. In Jan, Libor – Kacetyl, Jiří (eds.). *Pocata králi. K 730. výročí smrti českého krále, rakouského vévody a moravského markraběte Přemysla Otakara II*. Brno, 55-71.
Bradács, Gábor. 2016. Gutkeled nembeli István szlavón bán és István ifjabb király harcai a salzburgi érsekségért vívott háborúban (1250 – 1259). In Pószán, László et al. (eds.). *Elfeledett háborúk. Középkori csaták és várostromok (6.-16. század)*. Budapest.
Dopsch, Heinz et al. 1983. *Geschichte Salzburgs I: Stadt und Land*. Salzburg.
Dopsch, Heinz et al. 2003. *Österreichische Geschichte 1122 – 1278. Die Länder und das Reich. Der Ostalpenraum im Hochmittelalter*. Wien.
Freidinger, Ludwig. 1998. Siegelgebrauch und Wappenführung der Bischöfe von Seckau im Mittelalter und früher Neuzeit. Teil I: 1218 – 1337. In *Mitteilungen des Steiermärkischen Landesarchivs XLVIII*, 119-141.
Herucová, Angelika. 2017. Vojna o babenberské dedičstvo a Štefan V. In *Historický časopis 65/1*, s. 3-24.

- Huszti, Dénes.* 1938. IV. Béla olaszországi vásárlásai. Budapest.
- Makk, Ferenc.* 1994. V. István. In Engel, Pál et al. Korai magyar történeti lexikon (9 – 14. század). Budapest.
- Palko, Jakub.* 2021. Majetkové spory štajerských kláštorov v čase uhorskej správy 1254-1260. In Historický časopis 69/1, 3-26.
- Pferschy, Gerhard.* 1978/1979. Ottokar II. Přemysl, Ungarn und die Steiermark. In Ottokar-Forschungen. Jahrbuch für Landeskunde von Niederösterreich 44/45, 73-91.
- Roháč, Peter.* 2016. Boj o babenberské dedičstvo a I. česko-uhorská vojna. In Vojenská história 20/1, 18-42.
- Sălăgean, Tudor.* 2005. Regnum Transilvanum. The assertion of the Congregational Regime. In POP, Ioan Aurel et al. The History of Transylvania I. (Until 1541). Cluj-Napoca.
- Žemlička, Josef.* 1986. Století posledných Přemyslovců. Český stát a společnost ve 13. století. Praha.
- Žemlička, Josef.* 2011. Přemysl Otakar II. Král na rozhraní věků. Praha.

PhDr. Jakub Palko, PhD.
Comenius University Bratislava
Faculty of Arts
Department of Slovak History
Gondova 2
811 02 Bratislava 1
Slovakia
jakub.palko@uniba.sk
ORCID ID: 0000-0002-4850-3251
Scopus Author ID: 57235665400

ODRAZ SLOVENSKEHO POLITICKÉHO PROSTREDIA V POLITICKÝCH A CIRKEVNÝCH VÍZIÁCH BISKUPA JOZEFA JURAJA STROSSMAYERA. K POČIATKOM KATOLÍCKEHO SLAVIZMU¹

Reflection of the Slovak Political Environment in the Political
and Ecclesiastical Visions of Bishop Jozef Juraj Strossmayer.
On the Origins of Catholic Slavism

Luboslav Hromják

DOI: 10.17846/CL.2023.16.1.65-77

Abstract: HROMJÁK, Luboslav. *Reflection of the Slovak Political Environment in the Political and Ecclesiastical Visions of Bishop Jozef Juraj Strossmayer. On the Origins of Catholic Slavism.* The world historiography has so far paid attention to the well-known phenomena of Pan-Slavism and Austro-Slavism in connection with the unification process of Slavic nations. The author of this scholarly study defines the fundamental aims of each term and then points out the significant influence of the Slovak intelligentsia of the 19th century, standing in the origins not only of Pan-Slavism (Ján Kollár), but also of Catholic Slavism (Štefan Moyses), which were significantly followed and promoted in European society by the Croatian Bishop Jozef Juraj Strossmayer. The author describes the beginnings of Strossmayer's collaboration with both Kollar and Moyses, as well as his change of attitude from Pan-Slavism through Austro-Slavism to Catholic Slavism, in which Moyses and Strossmayer played a decisive role. The study emphasizes the connection between the Slovak and Croatian national movements, which proves to be indicative for a better understanding of Slovak history, especially in the second half of the 19th century as well as in the first half of the 20th century. In the conclusion of the study, the author emphasizes the significance of the millennial celebrations of the arrival of Sts. Cyril and Methodius in Great Moravia, which were the beginning of the public manifestation of Catholic Slavism in the Habsburg Monarchy.

Keywords: *Pan-Slavism, Austro-Slavism, Catholic Slavism, Cyril and Methodius cult, national movement of Slovaks and Croats, Moyses, Strossmayer*

Úvod

Veľká francúzska revolúcia, ktorá významným spôsobom ovplyvnila politicko-spoločensko-náboženskú situáciu v Európe v 19. storočí, nastolila v Európe novú éru národov. Myšlienka národného zjednotenia Francúzov, ako aj koncept prevzatia politickej moci z rúk monarchu do rúk národa značne podnietila úsilie ostatných európskych národov o národnú a politickú jednotu. Ani slovanskému prostrediu, poznačenému štátnou, politickou, národnou i náboženskou

¹ Vedecká štúdia bola podporená grantovým programom KEGA č. 011KU-4/2023 s názvom *Sociálna práca založená na morálnych hodnotách – inovácia študijného programu.*

rozdobenosťou, zjednocovací proces nebol cudzí. Svetová historiografia pozná pre slovanské politické hnutie druhej polovice 19. storočia usilujúce sa o politické zjednotenie slovanských národov dva historické fenomény, a to panslavizmus a austroslavizmus. Systematický historický výskum vo Vatikánskych archívoch, ktorý sme realizovali v rokoch 2004 – 2007, však odhalil dosiaľ neznámy politický a cirkevný zástoj Svätej stolice v slovanskej otázke, ktorý možno označiť termínom *katolícky slavizmus* (Hromják 2010).

Pod pojmom *panslavizmus* rozumieme politické, národné a kultúrne úsilie rozdrobených slovanských národov o ich národné a politické zjednotenie pod záštitou cárskeho Ruska. Za ideového tvorca tohto smeru možno považovať slovenského evanjelického pastora a spisovateľa Jána Kollára (1793 – 1852), rodáka z Mošoviec, ktorý debutoval básnickou zbierkou *Slávy dcera* (1824). Túto teóriu o slovanskej vzájomnosti rozpracoval vo svojom najvýznamnejšom filozofickom diele *O literárnej vzájomnosti medzi kmeny a nářečnými slavskými* (1836). Uvedené dielo vyšlo v rozšírenej nemeckej mutácii v roku 1837 v Lipsku pod názvom *Über die literarische Wechselseitigkeit zwischen den verschieden Stämmen und Mundarten der slawischen Nation* (Kollár 1837) a bolo preložené do viacerých slovanských rečí. Jeho vízia o Slovanoch sa opierala o filozofický základ nemeckého filozofa a filológa Johanna Gottfrieda Herdera (1744 – 1803), ktorý vo svojich dielach pripisoval osobitnú civilizačnú misiu slovanským národom pre Európu a predpovedal im priaznivú budúcnosť (Ďurica 2006, 6088-6089; Pichler 1998, 47; Városová 1957, 124-169; Kirschbaum 1966; Abramowicz et al. 1978, 626), kým Maďarom negatívnu (Barany 1968, 19). Herder zohral celkovo rozhodujúcu úlohu pri vytváraní ideového základu pre intelektuálne elity slovanských národov v strednej a východnej Európe, pričom jeho vízie budúcnosti jednotlivých európskych národov v tomto geopolitickom priestore vychádzali z dobových koncepcií, v ktorých pojmy typu štát, ľud, národ nadobúdali výrazný ideologický rozmer spájaním svetonázoru o budúcnosti národov a civilizácií s filozofiou dejín (Barnard 1965, 17).

Ján Kollár, ktorý sa ešte počas svojich štúdií v Jene dostal do kontaktu s intelektuálnymi kruhmi Weimaru, vo svojich dielach reflektoval na dobovú nemeckú filozofiu, a to predovšetkým na filozofiu Johanna Gottfrieda Herdera, Georga Wilhelma Fridricha Hegela a Immanuela Kanta. Odmietol čistý intelektualizmus a v zhode s dobovými filozofickými prúdmi Európy zastával postoje, ktoré viedli k zavedeniu filozofických intelektuálnych teórií do praxe s cieľom rozvoja jednotlivých národov, ako aj celého ľudstva (Máhrík et al. 2020, 43-52; Kondrla et al. 2022, 19-30; Akimjak – Hlad – Ďatelinka 2022, 47-54). Podľa neho národy sú formou, prostredníctvom ktorej ľudstvo realizuje svoj vývoj smerujúci k intelektuálnemu a morálnemu rozvoju (Krupa 2022a, 81-103; Murgaš et al. 2022, 17-36; Kobylarek – Madej – Roubalová 2022, 7-16; Akimjak – Račková 2018, 29-38; Majda 2018, 93-104). Rozvoj jednotlivých národov nie je podľa Kollára automatický ani fatalistický, ale predpokladá vedomé zapojenie sa ľudského faktora do procesu formácie moderných európskych národov. Podiel tak jednotlivcov, ako aj spoločnosti na rozvoji ľudstva je podľa Kollára morálnym imperatívom (Lojan 2018, 84-92). V zhode so svojím učením dospel k záveru, že ak Slovania majú zohrať Herderom predpokladanú misiu v rozvoji európskej civilizácie, je nevyhnuté, aby sa intelektuálne elity aktívne zapojili do procesu zjednotenia všetkých slovanských etník a do vytvorenia jedného veľkého slovanského národa, ktorý len takto bude vedieť konkurovať nemeckému národu.

Kollár si bol vedomý, že zjednotením Slovanov bude slovanský národ predstavovať numericky najsilnejší národ Európy. V rámci tejto vízie o jedinom slovanskom národe vypracoval na lingvistickom základe vlastnú vedeckú teóriu o existencii kmeňov tohto národa, v rámci ktorých aj napriek jeho slovenskému pôvodu Slováci vzhľadom na podobnosť jazyka patria do spoločného kmeňa slovanského národa spolu s Čechmi, kým Chorváti, Srbi a Slovinci podľa Kollára predstavujú jeden ilýrsky, resp. juhoslovanský kmeň slovanského národa.

Realizáciu jednotného slovanského národa postavil na dvoch základných pilieroch: na počiatočnom úsilí o zjednotenie najprv jednotlivých slovanských kmeňov a následnom pestovaní vedomia slovanskej vzájomnosti, ktoré malo prostredníctvom vzájomnej pomoci napomáhať presadzovanie národných požiadaviek jednotlivých slovanských národov. V týchto dvoch zámeroch videl Kollár nástroj na dosiahnutie určeného cieľa sformovať jediný slovanský národ. Kollára, ktorý sa filozoficky a jazykovedne venoval Slovanom, možno považovať za zakladateľa slavistiky, ktorú od roku 1849 prednášal vôbec ako prvý profesor slavistiky na svete na univerzite vo Viedni (Ďurica 2006, 6088). Medzi jeho hlavných stúpencov v slovenskom, prevažne evanjelic-kom prostredí, patril vzdelanec Jozef Šafárik (1795 – 1861), ktorý nadviazal na Kollára vo svojom hlavnom diele *Geschichte der slawischen Sprache und Literatur nach allen Mundarten*, v ktorom ale poprel existenciu spoločného kmeňa Čechov a Slovákov a deklaroval samostatný slovenský národ (Šafárik 1826), a najvýznamnejší predstaviteľ slovenskej šľachty Ľudovít Štúr (1815-1856), ktorý v roku 1844 kodifikoval moderný spisovný slovenský jazyk. Kodifikáciu spisovného jazyka vnímal ako manifestáciu „ducha národa“ (Pichler 1998, 49; Kružliak 1965, 129-130; Sutherland 1985, 109). S dovolením cisára Františka Jozefa publikoval v roku 1845 dielo *Das neunzehnte Jahrhundert und der Magyarismus* (Štúr 1845). V ňom informoval európsku verejnosť o národnom a politickom útlaku Slovákov (Visco 2000, 145). Štúr svoje vízie o politickom a národnom vývoji Slovanov, ktoré opieral o Hegelovskú dialektiku a idealizmus, o Herderov koncept zavŕšenia dejinného vývoja nie v dejinách Nemcov, ale Slovanov a o Kollárovu ideu slovanskej vzájomnosti, obohatenú o schopnosti Slovanov humanizovať svet, vyjadril vo svojom diele *Das Slawenthum und Welt der Zukunft*, ktorý pre zákaz zo strany cisára publikoval v ruskej verzii v roku 1867 v Moskve (Štúr 1867; Štúr 1931).² Štúr patril medzi zostavovateľov *Slovenského prosbopisu* a členov delegácie, ktorá cisárovi Františkovi Jozefovi v marci 1849 predložila požiadavku na odčlenenie Slovenska z Uhorska, vytvorenie samosprávnej slovenskej korunnej krajiny, priamo podriadenej centrálnym štátnym orgánom vo Viedni.

V tejto iniciatíve podporili slovenských vlastencov chorvátski politici na čele s bánom Jelačićom a srbským kniežaťom Obrenovičom (Maťovčík 1992, 534). V českom intelektuálnom prostredí nadviazal na Jána Kollára Josef Jungmann a Josef Dobrovský. Idey Jána Kollára zasiahli aj chorvátske intelektuálne kruhy, spomedzi ktorých udržiaval živý kontakt s Jánom Kollárom predovšetkým Ljudevit Gaj, zakladateľ illirizmu, a tiež chorvátsky katolícky biskup Josip Juraj Strossmayer, narodený v roku 1815, teda v tom istom roku ako Ľudovít Štúr (Šuljak 2006, 33; Cepelić – Pavić 1900-1904, 30). O význame a vplyve Jána Kollára na myslenie Josipa Juraja Strossmayera svedčí fakt, že počas svojich filozofických a teologických štúdií v centrálnom seminári v Budapešti (1833 – 1838) navštívil spolu so svojimi spolužiakmi v roku 1835 Jána Kollára (Ušák 1978, 109), ktorý v tom čase pôsobil ako evanjelický pastor medzi slovenskými evanjelikmi v Budapešti, kde sa sformovalo jedno z najdôležitejších centier slovenského národného, politického a kultúrneho života. Strossmayer udržiaval kultúrne kontakty s Jánom Kollárom aj v 40. rokoch 19. storočia počas svojich štúdií vo Viedni. Kvôli nim sa Strossmayer stal presvedčeným stúpencom Kollárovej myšlienky slovanskej vzájomnosti (Judák – Sedlák 2006a, 79-80). Takto Strossmayer predniesol obhajobu slovanských národov na zhromaždení ríšskej rady 21. júna 1860 potom, čo gróf Juraj Majláth vyhlásil všetkých obyvateľov Uhorska za Maďarov, spochybňujúc ich nemecký, slovenský alebo rumunský pôvod, a maďarčinu za jediný štátny jazyk Uhorska. Biskup Strossmayer nielenže obraňoval osobitným spôsobom Slovákov v Uhorsku a oprávnenosť používania slovenského jazyka na úradoch, ale zastal sa práva Slovákov na vlastný národný život a jeho právne

² V pôvodnej nemeckej verzii vyšlo toto dielo až v roku 1931, v slovenčine až v roku 1941 pod názvom *Slovanstvo a svet budúcnosti*.

ukotvenie v zákonodarstve Uhorska v rámci domáhania sa zrovnoprávnenia všetkých Slovanov v Uhorsku (Polla 1970, 18).

Strossmayerov prejav na ríšskom sneme vyvolal silnú odozvu v slovenskom prostredí. Slováci na čele s Andrejom Radlinským, Františkom Víťazoslavom Sasinkom a Jánom Palárikom zaslali práve biskupovi Strossmayerovi ďakovný list 15. augusta 1860, ktorý podpísalo 70 významných slovenských kňazov, učiteľov, právnikov a priemyselníkov. V tomto liste, uverejnenom v časopise *Tatran*, nazvali Strossmayera „Zastupiteľom a Obrantom národa nášho slovenského“ (Poďakovacia adresa 1861, 226-227).³ Slovensky uvedomelá inteligencia žiadala v uvedenom liste od biskupa Strossmayera, aby sa naďalej zastával práv Slovákov, spomedzi ktorých uviedli: 1. zavedenie slovenských učebníc do základných škôl; 2. zavedenie slovenského vyučovacieho jazyka na siedmich slovenských gymnáziách, reálkach a preparandiách (učiteľských ústavoch); 3. zriadenie slovenskej právnickej akadémie; 4. založenie slovenského literárneho spolku; 5. zavedenie slovenskej reči na zhromaždeniach slovenských obcí, miest a stolíc; 6. preklady štátnych zákonov nie do českého, ale do slovenského jazyka; 7. založenie samostatných slovenských novín. Cisár František Jozef vyhovel tejto žiadosti prednesenej Strossmayerom a v 23 župách Uhorska skutočne dovolil v úradnom styku popri nemčine a maďarčine používať aj slovenčinu, no po obnovení uhorského parlamentu v roku 1861 sa medzi jeho poslancov nedostal ani len jediný Slováč, čo malo vážne dôsledky na národný život Slovákov, keďže v uhorskom parlamente sa čoraz viac presadzovala maďarizácia nemaďarských národov Uhorska, Slovákov nevynímajúc (Judák – Sedlák 2006a, 82; Podrimavský 1992, 283).

Jediný riadne zvolený poslanec uhorského parlamentu Adolf Dobriansky, ktorý kandidoval za obvod Makovica v Šarišskej župe, síce získal post v parlamente, ale krátko na to bol z uhorského parlamentu vylúčený len preto, že sa vyhlasoval za Slovana. Na konanie uhorského parlamentu sa sťažoval biskupovi Strossmayerovi jeho blízky spolupracovník a vodca Slovákov banskobystrický biskup Štefan Moyzes a žiadal ho, aby svojím vplyvom presadil rovnoprávnosť všetkých národov Uhorska (Judák – Sedlák 2006a, 82-83). Strossmayer Moyzesovi vyhovel. V tomto duchu zostavil reč na ríšskej rade 21. júna 1860, na ktorú reagovalo také veľké množstvo Slovákov, že biskup Strossmayer sa napokon rozhodol odpovedať na tieto podnety verejným listom z 30. októbra 1860, zverejneným významným slovenským národovcom a katolíckym kňazom Andrejom Radlinským v časopise *Priateľ školy a literatúry*. Biskup Strossmayer v ňom podotkol, že to bola jeho povinnosť, pretože sám vnímal evidentnú krivdu vládnych kruhov a uhorských úradov voči Slovákom v Uhorsku. V tomto liste síce v zmysle podpory Kollárovoho panslavizmu zazlieval Slovákom jazykovú rozluku s Čechmi, no zároveň ponúkol konkrétne návrhy, ako by sa mali Slováci presadiť na vplyvných miestach ríše. Taktiež prisľúbil, že sa bude naďalej zasadzovať za prirodzené práva a spravodlivé túžby slovenského národa (Polla 1970, 26-27).

Strossmayer skutočne podporoval všetky významné národné, vedecké, kultúrne a cirkevné ciele Slovákov. Sumou 1000 zlatých pomohol najvýznamnejšej organizácii Slovákov Matici slovenskej a v liste z 12. februára 1863 sa vyhlásil za jedného z najhorlivejších prívržencov a podporovateľov tejto inštitúcie (Novinky 1863, 3; Hurban Vajanský 1970, 2; Ušák 1978, 109). Biskup Strossmayer podporil aj výstavbu Národného domu v Turčianskom svätom Martine, na ktorý venoval 100 zlatých (SNK; ALU, 138K12). Na podporu študujúcej slovenskej mládeže stanovil sumu 50 zlatých ako tzv. Čulenovské štipendium, pomenované po zosnulom slovenskom učiteľovi a národovcovi Martinovi Čulenovi. Finančne dotoval aj rozvoj slovenskej literatúry a aktivity slovenského akademického spolku *Tatran* vo Viedni (Judák – Sedlák 2006b, 125). Udržoval čulý kontakt so všetkými významnými slovenskými národovcami, ako Štefanom Moyzesom, Svetozárom Hurbanom

³ Tento list sa nachádza aj v Archíve biskupstva v Dakove BA Dakovo, List Slovákov z Pešť-Budína z 15. augusta 1860.

Vajanským, Matúšom Dulom, Ferkom Sasinkom, Jánom Palárikom, Andrejom Radlinským, Štefanom Hýrošom, Michalom Chrásteckom, Jozefom Karolom Viktorínom, Jánom Izákom, historikom Teodorom Ortwayom (SNK, ALU, M90C22, M23L70) a tiež so slovenským poslancom Jánom Bobulom. Bobulovmu synovi Jánovi bol dokonca aj krstným otcom a Bobulovcov aj osobne navštevoval v Budapešti (Judák – Sedlák 2006b, 124).

Okrem podpory slovanskej vzájomnosti Josip Juraj Strossmayer do vzniku katolíckeho slavizmu podporoval aj Kollárovu myšlienku panslavizmu politickej jednoty slovanských národov pod záštitou Ruska a národnej jednoty všetkých Slovanov. Neskôr prešiel do platformy austroslavizmu, čo je možné vnímať v liste Viktorínovi z 18. mája 1860. V ňom Strossmayer vyjadril svoju príslušnosť k jedinému slovanskému národu nasledovne: „Ja som vrúcny priateľ svojej slovanskej materinskej reči a svojho národa, a presvedčený som, že bližšia vzájemnosť pod dvojhľavým orlom rakúskym žijúcich Slovanov jich spoločná potreba jest. Všetko, čo je spôsobilý tento obaľný sväzok stúžiť, rád podporujem. So zvláštnym zalúbením pozorujem úkazy pohyblivejšieho národného života v najneprajnejších pomeroch mocnárstva nášho žijúcich Severoslovanov“ (K Oslave Jeho Excellencie [...] 1860, 61-63). Pod Severoslovanmi v koncepcii panslavizmu vnímal Slovákov. Panslavizmus mal i naďalej silné zázemie v protestantskom i ortodoxnom prostredí, menej však v katolíckom prostredí, zvlášť v slovenskom katolíckom prostredí. Jednou z príčin odmietania panslavizmu v katolíckom prostredí bola obava z oslabenia katolicizmu západných Slovanov z dôvodu numerickej prevahy pravoslávnych východných Slovanov. V katolíckom prostredí sa tak ujal viac austroslavizmus. Preto sa nemožno diviť, že aj keď Strossmayer spočiatku stál na platforme panslavizmu, postupne prešiel na platformu austroslavizmu a neskôr sa myšlienkovito našiel v katolíckom slavizme, ktorý mal svoje počiatky v slovenskom katolíckom prostredí. V tomto zmysle priateľstvo Moyzesa so Strossmayerom výrazne ovplyvnilo príklon Strossmayera ku katolíckemu slavizmu.

Pod pojmom *austroslavizmus* rozumieme úsilie o politickú a kultúrnu jednotu Slovanov žijúcich na území habsburskej monarchie, založenej na posilnení samospráv a zriadení národných parlamentov až po federalizáciu monarchie bez narušenia jednoty krajiny a bez snahy o vytvorenie vlastných národných štátov Slovanov. Medzi hlavných predstaviteľov patria zo slovenského prostredia katolícky kňaz a mysliteľ európskeho významu Ján Palárik, banskobystrický biskup Štefan Moyzes, Andrej Kmeť, ale aj slovenský evanjelik Pavol Jozef Šafárik, ktorý svoj silný austroslavizmus vyjadril slovami „*genericum* musí byť pre Slovanov Rakúsko a *specificum* Slovák, Čech, Chorvát...“ (Abramowicz 1980, 37; Ďurica 1981, 71-73; Novotný 1970, 544-564; Stoklásková 1999, 307-308). Z českého prostredia bol hlavným predstaviteľom austroslavizmu František Palacký, známy svojím výrokom „Ak by aj Rakúsko neexistovalo, museli by sme si ho vytvoriť“ (Kann 1964, 172; Mésároš 2000, 21-22), a z chorvátskeho prostredia záhrebský arcibiskup Juraj Haulík a neskôr aj biskup Josip Juraj Strossmayer. Na tejto platforme existoval neskôr aj tzv. belvederský kruh, ktorý sa vyformoval okolo následníka trónu Františka Ferdinanda d'Este, ktorý v snahe o zachovanie celistvosti monarchie presadzoval nevyhnutnú federalizáciu krajiny. Na túto tému bolo už vypublikovaných množstvo vedeckých i odborných historických štúdií.

Omnoho potrebnéjšie je však pozastaviť sa pri už zmienenej spolupráci a výraznom ideovom ovplyvňovaní Strossmayera zo strany slovenského katolíckeho biskupa Štefana Moyzesa (1797-1869). Práve tento tandem Moyzes a Strossmayer tvoril základnú bázu na zrod doposiaľ ešte vo vedeckých kruhoch stále málo známeho historického fenoménu katolíckeho slavizmu. Počiatky tejto spolupráce, ktorá nebola náhodná, je možné pozorovať už v prvej polovici 19. storočia. Štefan Moyzes nebol chorvátskemu národnému pohybu cudzí a svoje aktivity vyvíjal v centre tohto hnutia v Záhrebe. Moyzes totiž v rokoch 1829 – 1847 pôsobil ako profesor filozofie a gréčtiny na Kráľovskej akadémii v Záhrebe a rokoch 1847 – 1850 ako kanonik záhrebskej kapituly a rektor seminára v Záhrebe, kde pôsobil ako záhrebský arcibiskup, a neskorší kardinál Juraj Haulík,

rodák z Trnavy, ktorý nadviazal na prácu svojho predchodcu Alexandra Rudnaya, slovenského vlastenca a ostrihomského arcibiskupa (Lacko 2011, 161-166; Prikryl 2000, 462).⁴ Z uvedeného vyplýva, že spolupráca predstaviteľa slovenského národného pohybu s chorvátskym prostredím nebola výnimočná a bolo by potrebné v budúcnosti tento rozmer viac preskúmať a rozvinúť. Lína historického výskumu v sledovaní spolupráce medzi slovenským a chorvátskym prostredím je z hľadiska pochopenia slovenských dejín 19. storočia a sčasti aj 20. storočia podľa našej mienky kľúčová vzhľadom na podobnosť národných aspirácií a konfesiónálne zloženie krajiny i vzhľadom na zapojenia sa do národného pohybu v kontexte uhorskej politiky.

Spolupráca medzi Štefanom Moyzesom a Josipom Jurajom Strossmayerom však mala najvýraznejší dopad tak na slovenské, ako aj chorvátske prostredie, keďže mala za následok ideový počiatok katolíckeho slavizmu, ale aj celkovej spolupráce medzi slovenským a chorvátskym národným hnutím (Judák – Sedlák 2006a, 79-80). Obaja boli menovaní za biskupov po revolúcii 1848 – 1849, teda v čase ústupkov viedenského dvora voči požiadavkám nemaďarských národov Uhorska. Takisto mali úzke kontakty s cisárskym dvorom a politickou elitou cisárstva, v rámci ktorej vynikal chorvátsky bán Josip Jelačić, ktorý sa v oboch prípadoch pričínil o ich menovanie za biskupov. Takto bol 18. novembra 1849 Josip Juraj Strossmayer menovaný za bosniansko-sriemského biskupa v Djakove. Toto menovanie potvrdil aj pápež Pius IX. 20. mája 1850 (Šuljak 2006, 34). Vzhľadom na predchádzajúcu spoluprácu Moyzesa a Strossmayera, vďaka ktorej sa Strossmayer stal v slovenských katolíckych kruhoch známym, slovenské prostredie privítalo menovanie Josipa Strossmayera s veľkým nadšením. Toto menovanie malo pozitívny ohlas tak v dobovej tlači, ako aj u slovenských biskupov: košického biskupa Jozefa Kunszta a rožňavského biskupa Juraja Schoppera, ktorým biskup Strossmayer poslal svoj príhovor pri príležitosti svojej inštalácie v Dakove 29. septembra 1850 (AAC, 1668/1850; Judák – Sedlák 2006a, 80; Rizner 1933, 183; Hlaváč 1994, 71-72). Štefan Moyzes, ktorého na post banskobystrického biskupa podporoval aj osobne Josip Juraj Strossmayer (Ušák 1978, 109) a záhrebský biskup slovenského pôvodu Juraj Haulik, bol menovaný za biskupa Banskobystrickej diecézy 30. augusta 1850. Menovanie potvrdil pápež Pius IX. 18. februára 1851 (Lacko 2011, 161).

Získaním biskupských postov sa posilnilo postavenie Moyzesa a Strossmayera, čím vznikli priaznivé podmienky na vznik katolíckeho slavizmu, ktorého ideovým tvorcom bol pravdepodobne Štefan Moyzes. Strossmayer totiž ešte dlhodobejšie inklinoval ku Kollárovým myšlienkam

⁴ Juraj Haulik sa narodil 20. apríla 1788 v Trnave. Teologické štúdiá absolvoval v Ostrihome, Trnave a vo Viedni. Kňazskú vysviacku prijal v roku 1819. Pôsobil najprv ako kaplán v Komárne a Pešti, neskôr na ostrihomskom vikariáte v Trnave ako archivár, notár a tajomník, v roku 1820 sa stal tajomníkom ostrihomského arcibiskupa a slovenského národovca Alexandra Štefana Rudnaya a v roku 1825 aj ostrihomským kanonikom, čím mu Rudnay pripravil cestu na arcibiskupský stolec v Záhrebe. Od roku 1830 zastával úlohu radcu uhorskej miestodržiteľskej rady v Budíne, od roku 1831 bol aj radcom a referentom uhorskej kráľovskej dvornej kancelárie vo Viedni. V roku 1831 sa stal titulárnym biskupom, od roku 1838 sídelným biskupom v Záhrebe a v roku 1845 dokonca aj najvyšším politickým predstaviteľom Chorvátska – chorvátskym bánom. V roku 1853 bol vymenovaný za vöbec prvého arcibiskupa a v roku 1856 dokonca kardinála v dejinách Chorvátska. Podporoval výrazne chorvátske národné hnutie a založil najvýznamnejšie chorvátske inštitúcie. Podľa vzoru prvého učiteľského ústavu v Uhorsku v Spišskej Kapitule založil učiteľský ústav v Záhrebe. Podporoval rozvoj katedier chorvátskeho jazyka na školách. Založil vöbec prvý chorvátsky katolícky časopis *Katolički zagrebački list* a knižné vydavateľstvo *Hrvatsko književno društvo sv. Jeronima*. Jeho zásluhou vzniklo v Záhrebe chorvátske národné divadlo a jeho pričinením sa ako prvé divadelné predstavenie zrealizovala hra slovenského národovca a kňaza Jána Palárika *Drotári*. Mal zásluhu na tom, že sa rektorom seminára a záhrebským kanonikom stal Štefan Moyzes, ktorému vytvoril cestu na post banskobystrického biskupa. Zomrel 11. mája 1869 v Záhrebe.

panslavizmu a až po menovaní za biskupa postupne prechádzal čoraz viac v kontexte lojalnosti voči viedenskému cisárskemu dvoru, ktorý v rámci *ius circa sacra* mal právo nominovať a aj menovať biskupov, na koncept austroslavizmu. Moyzes už v Záhrebe predstavoval významného exponenta viedenského dvora a jeho cirkevnej politiky. Katolícky slavizmus je vskutku istým druhom kompromisu medzi panslavizmom a austroslavizmom, pretože neopúšťa koncept potreby zjednotenia všetkých Slovanov v duchu panslavizmu, avšak na rozdiel od panslavizmu, ktorý dáva do popredia úlohu Rusov v tomto procese, kladie vodcovskú úlohu do rúk katolíckych Slovanov sústredených predovšetkým na území habsburskej ríše v duchu austroslavizmu. Dokonca predpokladá významnú úlohu rakúskeho cisára pri získaní východných Slovanov do lona Katolíckej cirkvi v obave o možnú pravoslavizáciu prevažne katolíckych západných a južných Slovanov prostredníctvom panslavizmu.

Základom katolíckeho slavizmu bola aplikácia Herderovej filozofie o misii Slovanov pre Európu do prevažne náboženského kontextu, v rámci ktorého figurovalo presvedčenie stúpcov katolíckeho slavizmu v osobitné poslanie katolíckych Slovanov v dejinách Európy v procese zjednotenia východných Slovanov s Rímom a v obrodení európskej civilizácie. Katolícki Slovania v katolíckom slavizme predstavovali potenciálny unionistický most medzi katolíckou a pravoslávnu cirkvou. Náboženským spojivom v katolíckom slavizme medzi východnými a západnými Slovami sa mal stať posilnený cyrilo-metodský⁵ kult, v ktorom sa kládol akcent na poslušnosť a odovzdanosť sv. Cyrila a Metoda Apoštolskému stolcu. Katolícky slavizmus, odvolávaním sa zasa na spoločné cyrilo-metodské duchovné a kultúrne dedičstvo, na ktoré nadväzovali takmer všetci Slovania, zvlášť Slováci a Chorváti, zároveň upevňoval pôvodne panslavistickú myšlienku slovskej vzájomnosti. Cyrilo-metodská misia, spájajúca kultúrnu tradíciu kresťanského Východu a Západu (Kocev et al. 2017, 88-97; Hetényi – Ivanič 2021, 417; Hlad 2021, 176-190; Nowak 2020, 55-68), mala v rámci unionistických a už aj ekumenických snáh katolíckeho slavizmu priviesť väčšiu časť Slovanov, prevažne sústredených v ortodoxnej cirkvi, k jednote so Svätou stolicou (Čečatka 2006, 108-111).⁶ Boli to unionistické dôvody, ktoré napriek vernosti Svätej stolici viedli Josipa Juraja Strossmayera k odmietnutiu dogmy o neomylnosti pápeža na I. vatikánskom koncile (1869 – 1870), keďže prijatie tejto dogmy považoval Strossmayer za vytvorenie prekážky ekumenického dialógu medzi východnými a západnými Slovanmi (Judák – Sedlák 2006b, 127). Tento jeho úprimný úmysel vnímalo slovenské katolícke prostredie s porozumením. Keď noviny a časopisy, ktoré boli nepriateľsky ladené voči Slovanom, zneužili Strossmayerov postoj a publikovali nepravdivé články spochybňujúce jeho oddanosť voči pápežovi, slovenskí národovci adresovali Strossmayerovi list, v ktorom ho ubezpečili o oddanosti a uznaní jeho práce na cirkevnom poli zo strany Slovákov a články označili za „zlomyseľné utrhaniny“. Pre biskupa Strossmayera tieto prejavy podpory zo strany Slovákov zohrali dôležitú úlohu (Drobné zprávy 1870, 3). Kým unionisticky ladený pápež Pius IX., počas ktorého pontifikátu sa konal 1. vatikánsky koncil, toto úsilie Strossmayera nepochopil a ostro kritizoval, jeho nástupca pápež Lev XIII., ktorý otvoril dialóg medzi pravoslávnu a katolíckou cirkvou v duchu neskoršieho ekumenizmu, toto Strossmayerovo úsilie pochopil a neskôr sa pod jeho vplyvom aj zapojil do budovania katolíckeho slavizmu. Vplyv Strossmayera na ekumenické poňatie zblížovania Slovanov s Rímom v zmysle rešpektovania a pestovania vlastných tradícií kresťanského Východu a Západu vyjadril pápež v epochálnej encyklike *Orientalium Dignitas* z 30. novembra 1894, v ktorej vyzdvihol bohatstvo kresťanského Východu a ktorú možno považovať za Magnu chartu ekleziologického chápania východných cirkví zo strany Katolíckej cirkvi (Esposito 1961, 463).

⁵ Pravopisnej podobe adjektíva *cyrilo-metodský* sa venoval P. Petráš (2017, 251-261).

⁶ Unionizmus bol smer, ktorý sa usiloval v Katolíckej cirkvi o latinizáciu pravoslávnych kresťanov, kým ekumenizmus sa usiluje o zjednotenie východných a západných kresťanov, rešpektujúc vlastnú tradíciu.

V období biskupského pôsobenia Štefana Moyzesa a Jozefa Juraja Strossmayera sa stretáva-
me s prvou významnou verejnou manifestáciou katolíckeho slavizmu, ktorou boli milénárne
oslavy príchodu slovanských vierozvestov svätého Cyrila a Metoda⁷ na Veľkú Moravu. Biskup
Strossmayer sa postavil do čela katolíckeho slavizmu a patril medzi najvýznamnejšie osobnosti
Katolíckej cirkvi v rakúskej ríši, ktoré sa zapojili do príprav cyrilo-metodských milénárnych osláv.
Svoju výzvu na organizovanie osláv adresoval záhrebskému arcibiskupovi a kardinálovi Jurajovi
Haulíkovvi (Judák – Sedlák 2006b, 124). Význam tohto milénia si uvedomoval Strossmayer o to
viac, že bol biskupom bosniansko-sriemskej diecézy, kde sa nachádzalo starobylé rímske biskup-
ské sídlo Sirmium (Sriemska Mitrovica), ktoré bolo po avarských nájazdoch rozvrátené, ale pápež
ho v čase misie solúnskych bratov na Morave určil za arcibiskupské sídlo svätého Metoda.

Na Strossmayerovu výzvu reagoval Andrej Radlinský v časopise *Cyryll a Method* už v roku
1861, keď uverejnil Strossmayerov list a podnecoval aj slovenských katolíkov k prípravám na blí-
žiace sa oslavy (Strossmayer 1861, 406-407). Takto bolo súčasťou príprav na milénárne osla-
vy na Slovensku *Memorandum slovenského národa* z 5. – 6. júla 1861, predostreté 12. decembra
1861 vo Viedni pod vedením biskupa Štefana Moyzesa a evanjelického superintendenta Karola
Kuzmányho. V tomto memorande sa Slováci domáhali svojich základných politických, národných,
administratívnych a kultúrnych práv, ako aj uznania národného znaku a vyhlásenia svätého Cyrila
a Metoda za slovenských národných patrónov (Náhalka 1961, 97-108). V rámci príprav milénárnych
osláv v roku 1863 vznikla najvýznamnejšia národná a kultúrna inštitúcia Slovákov *Matica sloven-
ská*, ktorej predsedom sa stal Štefan Moyzes. Slovenský evanjelik a významný slovenský spisovateľ
Svetozár Hurban Vajanský nazval katolíckeho biskupa Štefana Moyzesa v *Slovenských národných
novinách* „priamym nasledovníkom Cyrila a Metoda, najväčším zjavom slovenského života, najjas-
nejšou slovenskou hlavou“ (Národné noviny, 1897). Štefan Moyzes organizoval v roku 1863 mile-
nárne oslavy príchodu sv. Cyrila a Metoda na územie dnešného Slovenska v slovenských diecézach.
Centrom týchto slovenských cyrilo-metodských osláv malo byť sídlo najstaršej slovenskej diecézy
Nitra, založenej pápežom Jánom VIII. v roku 880 apoštolským listom *Industriae tuae*. Pre váhavý
a miestami aj odmietavý postoj uhorských biskupov pôsobiacich na území Slovenska však nitriansky
biskup Augustín Roškoványi tento návrh Štefana Moyzesa odmietol, ale založil aspoň finančnú zá-
kladinu svätého Cyrila a Metoda (40 000 zlatých) určenú na podporu chudobných slovenských štu-
dentov (Vragaš 1991, 80). Štefan Moyzes sa preto obrátil na spišského biskupa Ladislava Zábojského,
ktorý ako podporovateľ slovenského národného pohybu a bernolákovčiny túto myšlienku podporil.
Pri tejto príležitosti vydal biskup Zábojský osobitný pastiersky list, v ktorom vyzdvihol zásluhy svä-
tého Cyrila a Metoda pri šírení kresťanstva (Judák 2021, 14-25; Ivanič 2022, 106-126; Judák – Hlad –
Ďatelinka 2022, 40-52; Kondrla et al. 2022, 149-159), pri rozvoji duchovného a kultúrneho života
Slovákov (Strossmayer 1863; Judák – Petrikovičová – Akimjak 2022, 615-630; Krupa 2022b, 160-
169; Hetényi 2019, 141-158; Lenciš 2021, 73-85). Spolu s klérom organizoval cyrilo-metodské oslavy
po celej Spišskej diecéze v dňoch 5. – 12. júla 1863 (Kútnik-Šmálov 1947, 138-155; Sedlák 2001,
200). V banskobystrickom biskupstve sa konali cyrilo-metodské oslavy jubilea počas celého roka, ale
svoje vyvrcholenie mali 15. marca 1863. Na slávnosti 31. mája 1863 sa uskutočnila posviacka prvého
kostola na Slovensku zasväteného svätému Cyrilovi a Metodovi (Považan 1969, 29; Bagin 1985, 23;
Kružliak 1963, 70-72).⁸ Hudobný skladateľ Ján Levoslav Bella, ktorý v tom čase študoval za kato-
líckeho kňaza v banskobystrickom seminári, zložil pri príležitosti milénárnych osláv štvorhlasný
starosloviensky *Otče náš*. Do týchto osláv v zmysle slovensko-chorvátskej spolupráce bol zapojený
aj hudobný velikán slovenského pôvodu Franz List, ktorý skomponoval hudbu pre zbor na slová

⁷ Používaniu prívlastku *svätý* pred menami Cyril a Metod sa venoval P. Petráš (2021, 194-208).

⁸ Banskobystrická diecéza pričinením Štefana Moyzesa od roku 1853 pravidelne slávila sviatok sv. Cyrila
a Metoda v banskobystrickom slovenskom kostole.

srbského spisovateľa Meda Pucića (tal. Orsato Pozza) *Slavimo slavno Sloveni* a hymnus pre organ a mužský zbor *U slavu Sv. Ap. Cyrila a Metoda* (Demko 2003, 87-88; Franz Lis(z)t, stratený syn Slovenska 2005, 22).

Milenárne oslavy v rámci počiatkovej podpory katolíckeho slavizmu, ktorý vznikol v domácom prostredí, mali významný dopad na cirkevný a liturgický život Slovanov na území rakúskej ríše v podobe sformulovania spoločnej žiadosti niektorých chorvátskych, českých a slovenských biskupov z roku 1863 (Parravicini 2004, 34), predovšetkým biskupa Štefana Moyses, Josipa Juraja Strossmayera a olomouckého arcibiskupa Fridricha kardinála Fürstenberga o spoločné liturgické slávenie sviatku sv. Cyrila a Metoda na území habsburskej monarchie. V tejto žiadosti im pápež Pius IX. vyhovel a s platnosťou od roku 1864 (ASV 1863, 130rv) bolo presunuté liturgické slávenie sviatku svätého Cyrila a Metoda zo 14. marca, ako to dosiahla cisárovná Mária Terézia pre habsburskú ríšu od pápeža Pia VI. bulou z 21. júla 1777 (Bagin 1987, 194; Judák – Čekovská 1996, 152), na 5. júla, ako sa domáhal opát kláštora Emauzy pri Prahe Pavol Horský, odvolávajúci sa na miestnu tradíciu zachytenú od roku 1592 (ASV 1863, 123rv). Banskobystrický biskup Štefan Moyzes, veľký ctiteľ sv. Cyrila, zomrel priamo v deň nového dátumu liturgického slávania sviatku svätého Cyrila a Metoda 5. júla 1869 v milénarom roku od smrti svätého Cyrila (Petrovský 2000, 956).

Záver

V tejto štúdií sme v krátkych obrysoch načrtli počiatky katolíckeho slavizmu v slovenskom prostredí a jeho odlišnosti od panslavizmu a austroslavizmu. Z uvedeného je zrejmé, ako sa počiatky tohto fenoménu zaujímavým spôsobom zrodili práve v slovenskom prostredí, ktoré už aj v tých časoch bolo výrazne utláčané silnejúcim maďarským vlastenectvom, predstavovaným všeobecne ako uhorským vlastenectvom. V časoch, keď slovenský prvok v plurinacionálnej spoločnosti habsburskej monarchie bol po porážke maďarskej revolúcie v roku 1849 podporovaný viedenským cisárskym dvorom, slovenské katolícke elity na čele so Štefanom Moyzesom využili túto politickú situáciu veľmi promptne na presadenie národných záujmov a za veľmi krátky čas utvrdili spojenie s chorvátskym prostredím, v ktorom našli podporu svojich národných snáh. Prozreteľnosťou sa stala spolupráca Moyses so Strossmayerom, čo sa ukázalo hlavne po rakúsko-uhorskom vyrovnaní v roku 1867. Vtedy, na rozdiel od Chorvátov, ktorí si čiastočne udržali autonómne postavenie v Uhorsku, sa Slováci dostali do silného útlaku zo strany štátnych orgánov. Strossmayer sa postavil na čelo zápasu nielen o práva Chorvátov, ale zvlášť po smrti Moyses zaujal vedúce postavenie aj v slovenskom národnom hnutí, usilujúcim sa o zrovnoprávnenie Slovákov s dominantným maďarským obyvateľstvom krajiny. Strossmayer po smrti Moyses napokon prevzal aj vedúcu úlohu v presadzovaní katolíckeho slavizmu a pre túto myšlienku získal samotného pápeža Leva XIII., ktorým sa katolícky slavizmus stal súčasťou kľúčovej pápežskej politiky.

REFERENCES

- Abramowicz, Leo et al.* 1978. Enciclopedia Europea VI. Milano.
Abramowicz, Leo et al. 1980. Enciclopedia Europea X. Milano.
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.

- Archivio Segreto Vaticano (ASV)*. 1863. Rubr. 247, fasc. 1, f. 123, 130rv.
- Archivum Archiepiscopalis Cassoviensis (AAC)*. 1850.
- Archív literatúry a umenia (ALU)*.
- Bagin, Anton*. 1987. Apoštoli Slovanov Cyril a Metod a Veľká Morava. Trnava.
- Bagin, Anton*. 1985. Cyrilometodské kostoly a kaplnky na Slovensku. Trnava.
- Barany, George*. 1968. Stephen Széchenyi and the Awakening of Hungarian Nationalism. Princeton.
- Barnard, Frederick M.* 1965. Herder's Social and Political Thought. From Enlightenment to Nationalism. Oxford.
- Cepelić, Milko – Pavić, Matija*. 1900-1904. Josip Juraj Strossmayer biskup bosansko-djakovački i sriemski god (1850 – 1900). Zagreb.
- Čečatka, Antun*. 2006. L'ecumenismo di J. J. Strossmayer. In Naumow, Aleksander – Scarpa, Marco (ed). Strossmayer e il dialogo ecumenico. Venezia, 108-111.
- Demko, Miroslav*. 2005. Franz Lis(z)t, stratený syn Slovenska. In Pohľady 4, 22.
- Demko, Miroslav*. 2003. Stratený syn Slovenska Franz Liszt. Bratislava.
- Drobné zprávy*. 1870. Drobné zprávy. In Národné noviny 1/10, 3.
- Đurica, Milan*. 2006. Heslo Kollár, Ján. In Melichiorre, Virgilio (ed). Enciclopedia filosofica VI. Milano, 6088-6089.
- Đurica, Milan*. 1981. Heslo Šafárik, Pavel Jozef. In Bernáth, Mathias – Nehring, Karl (ed). Biographisches Lexikon zur Geschichte Südosteuropas IV. München, 71-73.
- Esposito, Rosario*. 1961. Leone XIII e l'Oriente Cristiano. Roma.
- 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.
- Hlaváč, Albert*. 1994. Andrej Radlinský. Trnava.
- Hromják, Luboslav*. 2010. Lo slavismo cattolico di Leone XIII e gli Slovacchi. Praha.
- Hurban Vajanský, Svetozár*. 1970. Život Štefana Moysesova. Martin.
- Ivanič, Peter*. 2022. Relics of St. Constantine-Cyril in Slovakia. In Konštantínove listy [Constantine's Letters] 15/2, 106-126.
- Judák, Viliam*. 2021. Od vita monastica k via cyrillo-methodiana. Benediktínske fundamenty cyrilometodskej duchovnej cesty medzi Nitrou a Skalkou [From Vita Monastica to Via Cyrillo-Methodiana Benedictine Foundations of Cyrillo-Methodian Spiritual Journey between Nitra and Skalka] In Konštantínove listy [Constantine's Letters] 14/2, 14-25.
- Judák, Viliam – Čekovská, Edita*. 1996. Prehľadné cirkevné dejiny. Bratislava.
- Judák, Viliam – Hlad, Lubomír – Ďatelinka, Anton*. 2022. Kultúrno-historický rozmer cyrilometodskej misie v kontexte neskorších cirkevných diel na Slovensku [The Cultural-Historical Dimension of the Cyril and Methodius Mission in the Context of Later Ecclesiastical Works in Slovakia]. In Konštantínove listy [Constantine's Letters] 15/1, 40-52.
- Judák, Viliam – Petrikovičová, Lucia – Akimjak, Amantius*. 2022. Religious Tourism on the Example of Nation Pilgrim Places in Slovakia (Patronages of the Virgin Mary). In Journal of Education Culture and Society 13/2, 615-630.
- Judák, Viliam – Sedlák, Peter*. 2006a. Jozef Juraj Strossmayer a Slováci. In Duchovný pastier 87/2, 79-83.

- Judák, Viliam – Sedlák, Peter. 2006b. Jozef Juraj Strossmayer a Slováci – 2. časť. In *Duchovný pastier* 87/3, 124-127.
- K Oslave Jeho Excellencie, Osvieteného Pána Jozefa Strossmayera. 1860. In *Sokol* 1/8, 61-63.
- Kann, Robert A. 1964. Das Nationalitätenproblem der Habsburgermonarchie. Geschichte und Ideengehalt der nationalen Bestrebungen vom Vormärz bis zur Auflösung des Reiches im Jahre 1918 II. Graz-Köln.
- Kirschbaum, Jozef. 1966. Ján Kollár, Slovak poet of Panslavism. Winnipeg.
- Kobylarek, Aleksander – Madej, Martyna – Roubalová, Marie. 2022. Communication Community in the Pefigurative World. In *Journal of Education Culture and Society* 13/2, 7-16.
- 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.
- Kollár, Jan. 1837. Über die literarische Wechselseitigkeit zwischen den verschiedenen Stämmen und Mundarten der slawischen Nation. Leipzig.
- Kondrla, Peter – Majda, Peter – Králik, Roman – Máhrik, Tibor. 2022. Transformations of Cyrillo-Methodian tradition in contemporary religiosity. In *Konštantínove listy [Constantine's Letters]* 15/2, 149-159.
- Kondrla, Peter – Maturkanič, Patrik – Taraj, Martin – Kurilenko, Viktoria. 2022. Philosophy of Education in Postmetaphysical Thinking. In *Journal of Education Culture and Society* 13/2, 19-30.
- Krupa, Jozef. 2022a. Návrhy na spresnenie teologickej terminológie v slovenčine: Tretia časť. In *Studia Theologica* 24/3, 81-103.
- Krupa, Jozef. 2022b. Spresnenie výrazu „neveriaci“ ako príspevok k rozvoju cyrilo-metodského filozofického dedičstva [Clarification of the Term 'Unbeliever' as a Contribution to the Development of the Cyrillo-Methodian Philosophical Heritage]. In *Konštantínove listy [Constantine's Letters]* 15/2, 160-169.
- Kružliak, Imrich. 1963. Písomné a výtvarné prejavy cyrilometodského kultu u Slovákov. In *Most* 10/1-4, 70-72.
- Kružliak, Ivan. 1965. Ľudovít Štúr. In *Most* 12/3-4, 129-130.
- Kútnik-Šmálov, Jozef. 1947. Zástoj katolíckej hierarchie v slovenskom národnom a kultúrnom živote. In Galan, Peter (ed). *Mons sancti Martini*. Ružomberok, 138-155.
- Lacko, Richard (ed). 2011. Banskobystrické biskupstvo [Bishopric of Banskobystrica]. Baďín.
- Lenciš, Štefan. 2021. Theological view of the phenomenon of Christian pilgrimage – Homo viator. In *Review of Theology Social Sciences and Sacred Art* 1/1, 73-85.
- Lojan, Radoslav. 2018. Svedomie ako norma morálky. In Majda, Martin et al. (ed). *Znaky časov v cirkvi a spoločnosti*. Ružomberok, 84-92.
- Majda, Peter. 2018. Odpustenie z pohľadu viery a psychológie. In Majda, Martin et al. (ed). *Znaky časov v cirkvi a spoločnosti*. Ružomberok, 93-104.
- Maťovčík, Augustín a kol. 1992. Slovenský biografický slovník. Martin.
- Máhrik, 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.
- Mésároš, Július. 2000. Osobitosť historických podmienok riešenia národnostnej otázky habsburskej ríše v revolučných rokoch 1848 – 1849. In Sedlák, Imrich (ed). *Slováci v revolúcii 1848 – 1849*. Martin, 21-22.
- Murgaš, František – Petrovič, František – Maturkanič, Patrik – Králik Roman. 2022. Happiness or Quality of Life? Or Both? In *Journal of Education Culture and Society* 13/1, 17-36.
- Náhalka, Štefan. 1961. Osudy „Memoranda národa slovenského“ vo Viedni. In *Most* 8/3-4, 97-108.

- Národné noviny*, 1897, 28/247.
- Novinky*. 1863. Novinky. In Pešťbudínske vedomosti 3/30, 3.
- Novotný, Ján*. 1970. K politickej činnosti Pavla Jozefa Šafárika za revolúcie 1848 – 1849. In *Historický časopis* 3, 544-564.
- Nowak, Joachim*. 2020. Mutual understanding of religions – interreligious dialogue. Objectives, requirements, continuation. In *Revue Internationale des Sciences humaines et naturelles* 10/1, 55-68.
- Parravicini, Giovanna*. 2004. Cirillo e Metodio. Milano.
- 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.
- Petráš, Patrik*. 2021. K zhode adjektívneho prívlastku svätý s viacnásobným členom vyjadreným menami svätých (na príklade spojení svätý Cyril a Metod – svätí Cyril a Metod) [On the Agreement Between Adjective “svätý” (Saint) and Multiple Word Structures Containing the Names of Saints [Using the Examples “svätý Cyril a Metod” (Saint Cyril and Methodius) and “svätí Cyril a Metod” (Saints Cyril and Methodius)]. In *Konštantínove listy* [Constantine’s Letters] 14/1, 194-208.
- Petrovský, Karol*. 2000. Moyses Štefan. In Pašteka, Július (ed). *Lexikón katolíckych kňazských osobností Slovenska*. Bratislava, 956.
- Pichler, Tibor*. 1998. *Národovci a občania. O slovenskom politickom myslení v 19. storočí*. Bratislava.
- Podrímavský, Milan* (ed). 1992. *Dejiny Slovenska III*. Bratislava.
- Podakovacia adresa*. 1861. In *Tatran* 1, 226-227.
- Polla, Belo*. 1970. Slovenské politické snahy v rokoch 1859 – 1860. In *Historické štúdie* 15, 18-27.
- Považan, Ján*. 1969. Štefan Moyses. Martin.
- Prikryl, Lubomír*. 2000. Heslo Haulik, Juraj. In Pašteka, Július (ed). *Lexikón katolíckych kňazských osobností Slovenska*. Bratislava.
- Rizner, Ludovít*. 1933. *Bibliografia písomníctva slovenského V*. Martin.
- Sedlák, Imrich*. 2001. *V čertažiacich búrok*. Martin.
- Slovenská národná knižnica* (SNK). Martin.
- Stoklásková, Zdeňka*. 1999. Spojení sil pro vznešené cíle. In Šmahel, František (ed). *František Palacký (1798 – 1998). Dějiny a dnešek*. Praha, 307-308.
- Strossmayer, Josip Juraj*. 1861. List Jeho Excellencie p. Juraja Jozefa Strossmayera. In *Cyrill a Method* 12/51, 406-407.
- Strossmayer, Josip Juraj*. 1863. Pastiersky list o jubileu sv. C. a sv. M. Levoča.
- Sutherland, A.X.* 1985. Studies into the intellectual history of Slovak nationalism. In Litva, Felix – Visco, Augustín (ed). *Slovak Studies XXV*. Cleveland- Rome, 109.
- Šafárik, Jozef*. 1826. *Geschichte der slawischen Sprache und Literatur nach allen Mundarten*. Buda.
- Štúr, Ludovít*. 1845. *Das neunzehnte Jahrhundert und der Magyarizmus*. Wien.
- Štúr, Ludovít*. 1931. *Das Slawenthum und Welt der Zukunft*. Bratislava.
- Štúr, Ludovít*. 1867. *Slavjanstvo i mir budućego*. Moskva.
- Šuljak, Andrija*. 2006. Josip Juraj Strossmayer vescovo di Djakovo. In Naumow, Aleksander – Scarpa, Marco (ed). *Strossmayer e il dialogo ecumenico*. Venezia, 33-34.
- Ušák, Vít*. 1978. *Slováci v Chorvátsku*. Cleveland – Rím.
- Várossová, Elena*. 1957. Svetonáhľad a obrodenecká ideológia Jána Kollára. In *Kapitoly z dejín slovenskej filozofie*. Bratislava.

Visco, Augustín. 2000. La Slovacchia nel quadro della monarchia Austro-Ungarica. In Kútny, Ivan (ed). Slovak Studies XXXI-XXXII. Rome, 145.

Vragaš, Štefan. 1991. Cyrilometodské dedičstvo v náboženskom, národnom a kultúrnom živote Slovákov. Zürich, Toronto, Bratislava.

doc. HEDr. Luboslav Hromják, PhD.
The Catholic University in Ružomberok
Faculty of Theology
Hrabovská cesta 1
034 01 Ružomberok
Slovakia
luboslav.hromjak@ku.sk
ORCID ID: 0000-0003-3752-656X

RELIGIOUS ROUTES IN SLOVAKIA¹

Alfred Krogmann – Hilda Kramáreková – Lucia Petrikovičová –
Henrich Grežo – Franciszek Mróz

DOI: 10.17846/CL.2023.16.1.78-91

Abstract: KROGMANN, Alfred – KRAMÁREKOVÁ, Hilda – PETRIKOVIČOVÁ, Lucia – GREŽO, Henrich – MRÓZ, Franciszek. *Religious Routes in Slovakia*. We have noticed an uptick in the popularity of cultural routes in recent decades. They combine several tourist attractions into one product, which is more attractive to a potential tourist than the individual tourist elements by themselves. With its Christian foundations, Europe – including Slovakia – has natural predispositions for pilgrimage routes. In addition to the economic effects for a wider range of beneficiaries along the route, they bring knowledge and peace to the tourists/pilgrims, and they have a spiritual dimension. The goals of this article are multidimensional – identification of the relationship between cultural and religious routes, classification of religious routes according to various criteria against the background of the religious structure of the Slovak population, and analysis of the current state of knowledge about eight religious routes identified on the basis of the patronages in their name. The assessment of their condition leads to the conclusion that they have great potential for development. Their development is mainly provided by the Church, various grants and voluntary activities. However, experience also suggests that state support is essential in maintaining and developing the activities of this type of sustainable tourism.

Keywords: *religious structure of the population, religious routes, Slovakia*

Introduction

Historical monuments and culture have always been at the center of people's interest. Their knowledge was an integral part of education and it made people travel already in ancient times. This is documented e.g. by the names of Greek tourists from the 5th century before Christ carved on the bases of Memmon's colossi in Thebes (Goeldner – Richie 2014, 34). In the 17th century historical monuments turned into important stopovers on the sightseeing and educational journeys (the so-called Grand Tour of Europe) undertaken by young and wealthy Englishmen. The Grand Tour phenomenon is considered one of the most significant landmarks in the history of tourism, and is even considered by some researchers to be the beginning of modern tourism (Matlovičová – Klamár – Mika 2015, 81).

In recent decades, various thematic routes have gained popularity because they satisfy modern tourists who want to experience the visited territory with all their senses (Sieczko 2017, 105). Thematic routes are a similar response to the demand: they are focused on the authenticity of

¹ This study was made possible thanks to the international research project “Social and Innovative Platform on Cultural Tourism and its Potential towards Deepening Europeanisation (SPOT, www.SPOTprojectH2020.eu)” funded by the European Commission H2020 Programme under Grant Agreement number: 870644 and Scientific Grant Agency of the Slovak Republic VEGA project No 1/0880/21 “Transformation of the Nitra Region in Changing Socioeconomic Conditions with Special Focus to the Effects of the COVID-19 Pandemics”.

tourism products and their high emotional value and content (Pérez-Calderón – Ortega – Milanés-Montero 2016, 107).

Cultural routes belong to thematic routes. A cultural route is “any route of communication, be it land, water, or some other type, which is physically delimited and is also characterized by having its own specific dynamic and historic functionality to serve a specific and well determined purpose, which must fulfill the following conditions (Maak 2010, 63):

- it must arise from and reflect interactive movements of people as well as multidimensional, continuous, and reciprocal exchanges of goods, ideas, knowledge and values between peoples, counties, regions or continents over significant periods of time,
- it must have thereby promoted a cross-fertilization of the affected cultures in space and time, as reflected both in their tangible and intangible heritage,
- it must have integrated into a dynamic system the historic relations and cultural properties associated with its existence.”

The development of cultural routes has accelerated since 1987 when the European Cultural Routes project was launched under the initiative of the Council of Europe. The primary goal of this project is to implement some of the key cultural principles of the Council of Europe, i.e. human rights, cultural democracy, cultural diversity and identity, dialogue, mutual exchange and mutual enrichment across borders and centuries. The secondary goal is to support the expansion of individual tourism and the development of tourism (Heřmanová 2017, 14). The European Cultural Routes project was described in detail in a study published by Peterka (2016, 107-109).

Due to the strong religiosity in the European area, several cultural routes have been established as religious or pilgrim routes. Following the example of Santiago de Compostela Pilgrim Routes, which was recognized as the first Cultural Route of the Council of Europe in 1987, other routes followed, with elements of religiosity and pilgrimage to a greater or lesser extent. These include e.g. Via Francigena (1994), European Route of Jewish Heritage (2004), Saint Martin of Tours Route (2005), VIA REGIA (2005), TRANSROMANICA (2007), European Route of Cistercian Abbeys (2010), Route of Saint Olav Ways (2010) or Cyril and Methodius Route (2021). The emergence of such routes as tourism products caused a natural stir among the tourists, and, as such, they also became an object of research. This research is focused on the potential of creating new pilgrimage routes (e.g. Mróz – Mróz – Krogmann 2019, 57; Nemčíková et al. 2020, 225; Horák et al. 2015, 175), economic and social benefits of pilgrimage routes (e.g. Fernández Fernández – Fernández Mendez – Riveiro 2021, 527; Hortelano – Luis – Fernández Sagrador 2022, 166) or the traveler profile and motivation to travel (Gomes - Losada - Pereiro 2019, 36). Given the long pilgrimage tradition on the St. James’s Ways and a high turn-up on these routes, e.g. with 178,912 pilgrims in Santiago de Compostela in 2021 (Oficina de Acogida al Peregrino 2021), problems related to overtourism (e.g. Lopez – Pazos Otón – Piñeiro Antelo 2019, 21) and loss of identity have emerged recently. The impact of the COVID-19 pandemic on the number of pilgrims, country of origin, motivation for the visit, or age segments, are also currently being monitored (among others, for example, by Mróz 2021, 643).

The objectives of this paper are multidimensional: identification of the relationship between cultural and religious routes, classification of religious routes against the background of the religious structure of population in Slovakia, and an analysis of their current state.

Religious routes in the context of the religious structure of Slovakia

It is commonly assumed that religious routes are primarily intended for the religious population. However, as a product of tourism, these routes can also be used by people with a positive relationship to the natural environment they cross, or with the cultural and historical objects that connect the routes.

In Slovakia, the performance of state administration in the area of churches and religious societies is ensured by the Ministry of Culture of the Slovak Republic in accordance with the Competences Act. Churches and religious societies are respected by the Ministry as legal entities on the “sui generis” basis, they have a recognized place in society and the Ministry cooperates with them through partnerships without interfering in their internal affairs. There are currently 18 registered churches and religious societies operating in Slovakia (Churches and Religious Societies 2023):

1. Apostolic Church in Slovakia,
2. Bahá'í Community in the Slovak Republic,
3. Fraternal Union of Baptist Churches in the Slovak Republic,
4. Seventh-Day Adventist Church, Slovak Association,
5. Brethren Church in the Slovak Republic,
6. Czechoslovak Hussite Church in Slovakia,
7. Church of Jesus Christ of Latter-Day Saints in the Slovak Republic,
8. Evangelical Church of the Augsburg Confession in Slovakia,
9. Evangelical Methodist Church, Slovak District,
10. Greek Catholic Church in Slovakia,
11. Christian Congregations in Slovakia,
12. The Religious Society of Jehovah's Witnesses in the Slovak Republic,
13. New Apostolic Church in the Slovak Republic,
14. Orthodox Church in Slovakia,
15. Reformed Christian Church in Slovakia,
16. Roman Catholic Church in the Slovak Republic,
17. Old Roman Catholic Church in Slovakia,
18. Central Union of Jewish Religious Communities in the Slovak Republic.

According to the latest Population and Housing Census of January 1, 2021, Slovakia has 5,449,270 inhabitants (Inhabitants by Religion in the Slovak Republic as of January 1. 2021). Of these 3,799,331 inhabitants (69.72%) have a religious affiliation, 1,296,142 inhabitants (23.79%) do not have a religious affiliation, and 353,797 inhabitants (6.49%) have an unknown religious affiliation.

In terms of the structure of population according to religion, the situation is as follows:

- Roman Catholic Church in the Slovak Republic (Roman Catholic confession) – 3,038,511 inhabitants (55.76%),
- Evangelical Church of the Augsburg Confession in Slovakia (Lutheran confession) – 286,907 inhabitants (5.27%),
- Greek Catholic Church in Slovakia (Greek Catholic confession) – 218,235 inhabitants (4%),
- Reformed Christian Church in Slovakia (Calvinist confession) – 85,271 inhabitants (1.56%).
- Orthodox Church in Slovakia (Orthodox confession) – 50,677 inhabitants (0.93%),
- Religious Society Jehovah's Witnesses in the Slovak Republic – 16,416 inhabitants (0.3%),
- Others – 457,111 inhabitants (8.39 %),
- Without religious affiliation – 1,296,142 inhabitants (23.79%).

When comparing the results of the 2011 and 2021 census, we noted a general decrease in the number of believers (from 4,100,237 inhabitants - 75.97% to 3,799,331 inhabitants - 69.72%), increase in the population without a confession (from 725,362 - 13, 44% to 1,296,142 - 23.79%), decrease in the population in the “Unknown” category (from 571,437 - 10.59% to 353,797 - 6.49%) and increase in the number of inhabitants from 5,397,036 to 5,449,270 (Believers according to the Population and Housing Census in Slovakia).

Of the total number of 18 registered churches and religious societies in Slovakia, religious routes or pilgrimages concern the following three:

- Roman Catholic Church in the Slovak Republic,
- Greek Catholic Church in Slovakia,
- Orthodox Church in Slovakia.

In relation to the Central Union of Jewish Religious Communities in the Slovak Republic, we note that the most important monuments of Jewish culture are promoted by the Slovak Route of Jewish Cultural Heritage (2023), and therefore we do not address them in this article. Slovakia has no representation in the European Route of Jewish Heritage certified in 2004.

Classification and characteristics of religious routes in Slovakia

Religious routes can be classified in different ways, e.g. according to:

- patronage/saint in its name, as it combines the most important monuments associated with the relevant saint – e.g. St. Cyril and Methodius, St. James, St. Mary, St. Elizabeth, St. Martin, St. Barbara,
- importance – certified by Europe, with Slovakia as member in the network (Cyril and Methodius Route, St. Martin of Tours), and others,
- space – international, national, regional, local,
- method of completion - on foot, by bicycle, by motorbike, by car,
- type/scale – linear, point.

We have currently identified eight religious routes in Slovakia (Fig.1) based on the patronages in their name.

Barbora Route

The project of this route is institutionally covered by the civic association Terra Montanae, which was founded on March 19, 2014 in Kremnica (Gregorová 2014, 38). The Barbora Route was created by connecting the former mining towns in Central Slovakia. St. Barbara, the patron saint of miners, is the unifying symbol of the project. The Barbora Route is a tourist, pilgrimage and discovery route that connects the mining monuments and a number of other interesting places in Central Slovakia. The visitors can take it on foot or by bicycle. The route is strategically divided into sections between the individual villages. The pilgrimage route is 186.2 km long, it starts and ends in Banská Bystrica, and it can be completed in 9 days. It is divided into 9 stages and at the end of each stage there is a possibility for an overnight stay. The longer and shorter stages alternate regularly. There are 29 symbolic stopovers on the Barbora Route - these places are significant in terms of mining, history, nature, religion, culture and engineering (Barbora Route 2023).

The website is regularly updated, it contains detailed information on all stages of the route (length, difficulty, altitude, accommodation and food), as well as a map with the marking of the

route and locations. A calendar of events is also included. The website also has e-mail and phone contact data and a satisfaction questionnaire. Information about the route can also be found on Facebook, Instagram and YouTube.

Souvenirs from the Barbora Route include a bedecker, pilgrim's passport with stamps, Barbora Route badge, certificate of completion and commemorative medal, which can be obtained at the designated places along the route.

Way of St. Elizabeth

The Way of St. Elizabeth is the result of a cross-border cooperation program between Hungary and Slovakia in 2007-2013. St. Elizabeth of Hungary is the patron saint of beggars, widows and orphans, the sick, persecuted, needy and others (Biographies of Saints 2023). She was born in Bratislava or Sárospatak. The route that connects the city of Sárospatak in Hungary (in addition to Bratislava, Sárospatak is her other possible birthplace) and Košice in Slovakia (with the largest sacred building in Slovakia, St. Elizabeth's Cathedral in Košice, which is dedicated to her), it has 13 stages and a length of 120 km. The individual stages of the route are 12 to 15 km long. The Way of St. Elizabeth can be taken on foot (the whole pilgrimage takes about 5 days), by bicycle or by car.

The official website of the Way of St. Elizabeth (2023a) is in Hungarian. The website of the Way of St. Elizabeth (2023b), which was last updated in 2022, is marked as a partner site with relative information independence. Only this website has e-mail and phone contact details listed in the Contacts section. Information about the route can also be found on Facebook, Instagram and YouTube. The individual sections of both websites offer a range of information, e.g. maps of the stages of the route, list of monuments, list of places to eat and sleep, etc.

The information about the route in Slovak is also offered by the website of the Regional Association of Hornád Municipalities (2023), but it only contains a brief mention of the "Way of St. Elizabeth Sárospatak – Košice", so we can only assume its existence. This website lists the contact person, e-mail and telephone in the Contacts section. Additional information about the route is provided by the Way of St. Elizabeth (2023c) website.

Cyril and Methodius Route

The Cyril and Methodius Route as a cultural route certified by the Council of Europe in 2021 represents a set of routes to walk in the footsteps of Saints Cyril and Methodius and their followers (Seven Holy Apostles - Septuagint). It connects the places, monuments, cultural institutions and tourist attractions in the interconnected countries of Central, Eastern and Southern Europe. The destinations and points of interest on the route represent rich and diverse cultural heritage in all forms: monuments of the sacred cult of the holy brothers, secular expressions of respect for and veneration of the brothers, reflections on their work in the modern world, stories and legends and others (Hetényi 2019, 141-154; Hetényi – Ivanič, 2013; Hetényi – Ivanič, 2021, 417; Ivanič, 2022, 106-126).

The Cyril and Methodius Route leads through a series of localities historically associated with the life and mission of St. Cyril and Methodius where the travelers can discover and learn not only about important relics, but also about places with a still alive Cyril and Methodius traditions. The first route is connected to the territory of Great Moravia – today's Czech and Slovak Republic – where Cyril and Methodius carried out their most important activities. The second route leads to the southeast (Hungary, Bulgaria, Serbia, Romania, North Macedonia, Montenegro, Albania, Bosnia and Herzegovina, Croatia, Turkey, Greece and Ukraine), symbolizing the continuation

of the legacy the teachers bestowed upon their students. The third route leads to the southwest (Austria, Bavaria, Slovenia and Italy) and it symbolizes their journey to Rome where they tried to have the Christian liturgy recognized in Old Slavonic (Cyril and Methodius Route 2023a).

The history of the today's Cyril and Methodius Route dates back to 2008 when the first integrated offer (product) of church tourism (Pilgrimage Route of Eastern Moravia) was formed. Since 2013, the development of the route has been managed by the interest association of legal entities under the name "European Cultural Route of St. Cyril and Methodius" with a Permanent Secretariat in Zlín, Czech Republic. Currently, this association has 19 members and 3 observers from 7 countries (CZ, SK, GR, SI, HU, BG, SRB), and is looking for additional members and partners. The route is being developed as a series of linear routes and an atomized network of points of interest. The association is responsible for its management and marketing and it also supports the research of cultural heritage and thematic events. The Cyril and Methodius Route is an umbrella brand for the various activities of the EKSCM association, e.g. transnational tourism such as the marked Cyril and Methodius routes (European Cultural Route of St. Cyril and Methodius 2023).

In the Czech and Slovak Republic, stickers with the symbol of the Cyril and Methodius Route are placed on the signposts of the Club of Czech Tourists and Club of Slovak Tourists.

The activities related to the development of the Cyril and Methodius Route were also implemented by the Žilina Diocese of the Roman Catholic Church prior to 2013 independently of the EKSCM association in Zlín. The results included the website "Cyrilometodská cesta pútnika: Nitra – Velehrad – Žilina" (2013a) with the latest information from 2013 and the publication "Cyrilometodská cesta pútnika" for traveling along the three routes (Cyrilometodská cesta pútnika: Nitra – Velehrad – Žilina 2013b).

All routes make use of the marked hiking trails and cycling paths, but also dirt trails without hiking markings, and less frequented Class III roads. They only intersect the main traffic arteries at the intersections or in short sections. It is possible to collect tourist stamps along the way, which earn the tourists a Pilgrim Certificate of the Cyril and Methodius Route. The website is currently no longer updated.

Since the beginning of July 2020, the Tourist Information Center in Nitra has become the key information point of the Cyril and Methodius Route in Slovakia. It provides detailed information about the attractions along the route and also a stamp for the Pilgrim's Passport (Cyril and Methodius Route 2023b).

The appointment of Regional Tourism Organization of the Nitra Region (2023) as a national coordinator of the European Cultural Path of St. Cyril and Methodius on 1.5. 2022 was an important milestone in the development of the Cyril and Methodius Route in Slovakia. Its current tasks also include the expansion of the route markings along the Cyril and Methodius Route and the creation of a national strategic document for the development of the route. Currently, it only provides basic information about the route on its website, and it links to the Czech website (Kulturní stezka Rady Evropy – Cyrilometodějská stezka 2023). This website is information-rich, constantly updated and it provides complex information for all.

Two Marian route projects

Numerous Marian churches and chapels testify to the veneration of St. Mary in Slovakia. Of the 5,925 known patronages of churches and chapels (also defunct) in Slovakia, 1,762 are dedicated to the Virgin Mary (Judák – Poláčik 2009, 76). National pilgrimage sites include Levoča, Lutina, Staré Hory, Nitra, Marianka and Šaštín.

All pilgrimage sites of national significance are also part of the following international pilgrimage routes (Judák – Petrikovičová – Akimjak 2022, 615): Central European Marian Route (Levoča, Šaštín, Marianka, Staré Hory, Lutina, Nitra), European Cultural Route of St. Cyril and Methodius (Šaštín, Marianka, Nitra), St. James's Way (Levoča, Šaštín, Marianka, Staré Hory, Nitra) and the national Barbora Route (Staré Hory).

Two Marian route projects are currently being implemented in Slovakia.

1. Slovak Marian Way

Information about the history of this project is not listed on the Slovak Marian Way (2023) website. The route stretches from the pilgrimage center of Gaboltov near Bardejov to Šaštín in Western Slovakia and has two branches – the northern (665 km) and southern (804 km) route. The routes can be taken on foot or by bicycle.

Although the website is not sufficiently updated, it provides the guide for pilgrims on the main page and, paradoxically, the most current Pilgrim's Letter published by the Association of Pilgrim Organizations is at the bottom. The Pilgrimage Stages section contains detailed information on both routes (length, elevation, accommodation options, dates of religious services), as well as their map and a photo gallery. It also provides information on the connections to neighboring countries. The Events Calendar is not updated. In the Downloads section, you can also find a memorial document and a journey logbook to Šaštín. In the Our Team section, there are contact names and technical support e-mails, and contact details of the pilgrimage leader and the site administrator.

2. Central European Marian Way

The civic association Via Mariae launched the Central European Marian Way project in 2012 – 2018, and the project is being developed successfully.

The bilingual (Slovak-Hungarian) website *Marianska cesta* (Marian Way 2023) is updated only sporadically, with the latest information about pilgrimage from 2021. Although the website content is not structured into individual sections, we can find the contact person and their phone number.

The cooperation agreement between the civic association and the representatives of Comenius University in Bratislava who participate in the solution of the international project *ruAllure* (Promotion of rural museums and heritage sites in the vicinity of European pilgrimage routes 2023) from the EU Framework Programme for Research and Innovation and Horizon 2020, is an opportunity for change. Its goal is to create an app and a digital map of pilgrimage routes in Europe. The Slovak section of the Via Mariae pilgrimage route, which crosses Slovakia in a north-south direction on the Trstená – Banská Bystrica – Zvolen – Šahy route, will be added to the important European pilgrimage routes. It will offer the pilgrims and tourists well- and lesser-known places representing the spiritual, natural and cultural attractions of the country.

St. James's Way

St. James's Way is the oldest cultural route certified by the Council of Europe since 1987. According to the information sent by Jorge Martínez-Cava, President of *Asociaciones de Amigos del Camino de Santiago*, which we received by e-mail on 13/04/2023, "the Council of Europe declared the St. James's Way as the first European Cultural Itinerary in 1987 without specifying any route.

The Spanish Federation of Associations of Friends of the Way of St. James began to work on the cataloguing of all the Ways of St. James in Europe. The work was done in collaboration with the Jacobean associations of Europe from 2016. In 2017 there were about 280 Ways of St. James, with more than 80,000 km. That same year was published with the National Geographic Institute of Spain a commemorative map of the 30th anniversary of the declaration of the Council of Europe. Thus, the Ways of St. James in Europe as a European Cultural Itinerary have been listed since 2017, not before.” Slovakia is not part of the network of its members.

The pilgrimage route follows the medieval pilgrimage corridors, it passes through the towns consecrated to St. James and other natural, church and cultural sites and locations. It connects the two largest Slovak cities – Košice and Bratislava. The natural direction of travel is from east to west where the route joins the Austrian Jakobsweg in the town of Wolfstahl. In Bratislava, it also connects with the Hungarian Szent Jakab út, which passes through the village of Rajka in Hungary and enters the capital of Slovakia alongside the Danube. The entire route is approximately 650 km long and it is divided into nine sections. The sections are composed of several stages, each of which takes approximately one day of walking. The information-rich website (St. James’s Way in Slovakia – Camino de Santiago 2023) contains information about the route in Slovakia and how to prepare for it. In the online store, you can purchase guide books (with practical information about the routes – description of specific routes, route profile, accommodation options and attractions in the respective locations), the official Slovak credential (registered at the pilgrimage office in Santiago de Compostela, valid for the issue of the “Compostela”, a decree on completing the pilgrimage, which is fully accepted in Slovakia and throughout Europe) and the scallop shell as a symbol of the pilgrimage.

St. James’s Way in Slovakia is managed by the civic association Friends of the St. James’s Way in Slovakia. Contact information is comprehensive and up-to-date.

Saint Martin of Tours Route

Saint Martin of Tours Route is a certified cultural route of the Council of Europe from 2005. At that time, a route was announced to explore the life of this saint between the Hungarian city of Szombathely where he was born and the French city of Tours where he died. St. Martin is the patron of soldiers, horsemen, blacksmiths, armorers, tailors, belt, glove and hat makers, hoteliers and innkeepers, travelers, the poor, refugees, prisoners, shepherds, coopers, vinedressers, millers, abstainers, geese (Biographies of Saints 2023), and also the patron of many churches, cities, parishes, dioceses and states. Today, the name of this route shelters a large number of routes with a length of more than 5,000 km. The route connects large European cities with a significant architectural and cultural heritage associated with the cult of St. Martin of Tours in 12 European countries. Slovakia is part of the network of its members (Saint Martin of Tours Route 2023).

The Council of the European Cultural Route of St. Martin in Slovakia is a civic association founded in the village of Dolný Štál with the aim to achieve goals in the field of culture and tourism by carrying out its activities in the field of charity, volunteering, development of self-awareness and personality, development of the village and larger region, development of tourism, art and culture, free time, education, upbringing and environment. It is the result of civic and religious activism.

The leading and most renowned project of this association is the construction of the Slovak part of the pilgrimage routes linked to the international tourist and cultural project Cultural Route of St. Martin of Tours. The association received the authorization to extend the St. Martin Cultural Route on the territory of Slovakia in September 2016 by becoming member of the

European Federation of Saint Martin Cultural Centers, which promotes international dialog and cooperation in the expansion and development of this pilgrimage route, as well as awareness and knowledge of St. Martin (Via Sancti Martini 2023a). This website is generally updated only in the News section. There is no information about the Slovak locations on the website. The civic association can only be contacted through the contact form and Facebook.

There are two points of interest on the route in Slovakia. The first one is Bratislava with the Cathedral of St. Martin from the 13th-19th century. Although it is considered the largest and most important sacral monument, which was also used as a coronation temple in the past, there is no information about the cathedral as part of the European cultural route on the website of the parish of St. Martin in Bratislava. Likewise, there is no information about pilgrimages, but there is a possibility to take a pilgrimage mass. Paradoxically, the Hungarian site Via Sancti Martini (2023b) offers the possibility for walking and cycling pilgrimages, which also marginally affects Slovakia.

The second location is the city of Martin. In 2021, the local civic association “For the Statue of St. Martin” received a certificate of participation in the Saint Martin Route program for the city as a registered cultural destination. People can admire the life-size statue of St. Martin as a bishop and his precious relic in the Roman Catholic Church of St. Martin. The name of St. Martin and the metal relief sculpture above the entrance door to VÚB Banka close to the church (Kalmanová 2022).

Conclusion

It can be generally stated that the religious routes in Slovakia have great potential for development. The fact that they were created from the bottom up at the initiative of civil associations is their great advantage. The Church provides them with great help in their development, mobilizing the believers through physical contact in the parishes, churches and also through the websites and social networks. An example of such support is e.g. the Association of Pilgrim Organizations (2023), which was founded in 2015 as a civil association of natural and legal persons. Its goal is the development of pilgrimage, spiritual and religious tourism, support and development of pilgrimage sites and routes, development of infrastructure and services for the pilgrimage routes and pilgrims, spreading and improving the awareness of pilgrimage sites in Slovakia, support and development of spiritual guidance, creation of projects, and editorial and publication activities. The association spreads the news about pilgrimage tourism in Slovakia through the “Pilgrim Letter” (ISSN 2644-4526), which is published on a monthly basis at the Parish Office in Skalka nad Váhom. Although it is not for sale and it is freely distributed, it can only be found sporadically on the web. The website of the Slovak House Centrope (2023) also contributes to the visibility of cultural routes, which also include religious routes. Cultural routes are currently a great challenge and potential for regional tourism organizations and local governments. However, the fundamental problem in the vast majority of cases is the up-to-dateness of their information, or a lack thereof, which derives not so much from the lack of human resources for their development and preparation, but rather from the limited access to financial resources through projects and, above all, insufficient institutional and financial support from the state, specifically the Ministry of Culture of the Slovak Republic, where the religious routes materially belong. Even the National Tourism Portal of Slovakia (2023) pays very little attention to the routes around Slovakia because the section “Thematic Routes” in “What to See and Do” and “Sports and Active Recreation” was defunct at the time of writing. However, experience with the international certification of the Cyril and Methodius Route testifies to the fact that state support is essential in maintaining and developing the activities of this type of sustainable tourism.

REFERENCES

- Association of Pilgrim Organizations*. 2023. Association of Pilgrim Organizations. <https://www.putnickemiesta.sk/asociacia-putnickych-organizacii/>.
- Barbora Route*. 2023. Barbora Route. <https://barborskacesta.sk/>.
- Believers according to the Population and Housing Census in Slovakia*. <https://www.culture.gov.sk/wp-content/uploads/2019/12/veriaci-3.pdf>.
- Biographies of saints*. 2023. Biographies of saints. <https://www.zivotopisysvatych.sk/>.
- Cyril and Methodius Route*. 2023a. Cyril and Methodius Route. <https://www.coe.int/en/web/cultural-routes/cyril-and-methodius-route>.
- Cyril and Methodius Route*. 2023b. Cyril and Methodius Route. <https://www.nitra.eu/8598/cyriometodska-cesta>.
- Cyriometodská cesta pútnika: Nitra – Velehrad – Žilina*. 2013a. Cyriometodská cesta pútnika: Nitra – Velehrad – Žilina. <https://www.cm1150.webnode.sk>.
- Cyriometodská cesta pútnika: Nitra – Velehrad – Žilina*. 2013b. Cyriometodská cesta pútnika: Nitra – Velehrad – Žilina. <https://cm1150.webnode.sk/publikacia/>.
- European Cultural Route of Saints Cyril and Methodius*. 2023. European Cultural Route of Saints Cyril and Methodius. <https://www.cyril-methodius.cz/cs/o-nas/>.
- Fernández Fernández, Melchor – Fernández Mendez, Diana – Riveiro Garcia, Dolores*. 2021. El impacto del Camino de Santiago a escala local: percepción de los residentes de dos municipios gallegos. In *Cuadernos de Turismo* 47, 37-63.
- Goeldner, Charles R. – Brent, Ritchie J. R.* 2004. *Cestovní ruch. Principy, příklady, trendy*. Brno.
- Gomes, Carlos – Losada, Nieves – Pereiro, Xerardo*. 2019. Motivations of pilgrims on the Portuguese Inner Way to Santiago de Compostela. In *International Journal of Religious Tourism and Pilgrimage*: 7(2), Article 5. doi:<https://doi.org/10.21427/h30h-ff78>.
- Gregorová, Bohuslava*. 2014. Barborská cesta – nový produkt cestovného ruchu? In *Geografické informácie* 1, 34-43.
- Hetényi, Martin*. 2019. Cyrilo-metodský kult a religiozita na Slovensku v 19. – 21. storočí [The Cyrillo-methodian cult and religiosity in Slovakia from the 19th to the 21st century]. In *Konštantínove listy [Constantine's Letters]* 12/1, 141-158.
- Hetényi, Martin – Ivanič, Peter*. 2013. *The Cyrillo-Methodian Mission, Nitra and Constantine the Philosopher University*. Nitra.
- Hetényi, Martin – Ivanič, Peter*. 2021. The Contribution of Ss. Cyril and Methodius to Culture and Religion. In *Religions* 12/6, 417.
- Horák, Miroslav et al.* 2015. Religious tourism in the South-Moravian and Zlín Regions: Proposal for three new Pilgrimage Routes. In *European Countryside* 7/3, 167-178.
- Hortelano Mínguez, Alfonso Luis – Fernández Sangrador, Lía*. 2022. Aportación del Camino de Santiago al desarrollo local: características territoriales y repercusiones económicas en el tramo palentino. In *Investigaciones Geográficas* 78/12, 153-167.
- Heřmanová, Eva*. 2017. Projekt Evropské kulturní trasy a jeho využití pro vzdělávání. In *Geografické rozhledy* 26/4, 14-15.
- Churches and religious societies*. 2023. Churches and religious societies. <https://www.culture.gov.sk/posobnost-ministerstva/cirkvi-a-nabozenske-spolocnosti/>.
- Inhabitants by religion in the Slovak Republic as of January 1, 2021*. Inhabitants by religion in the Slovak Republic as of January 1, 2021. <https://www.scitanie.sk/obyvatelia/zakladne-vysledky/struktura-obyvatelstva-podla-nabozenskeho-vyznania/SR/SK0/SR>.
- Ivanič, Peter*. 2022. Relics of St. Constantine-Cyril in Slovakia. In *Konštantínove listy [Constantine's Letters]* 15/2, 106-126.

- Judák, Viliam – Poláčik, Štefan. 2009. Katalóg patrocínií na Slovensku. Bratislava, 76-128.
- Judák, Viliam – Petrikovičová, Lucia – Akimjak, Amantius. 2022. Religious tourism on the example of nation pilgrim places in Slovakia [Patronages of the Virgin Mary]. In *Journal of Education Culture and Society*, 13(2), 615-630. <https://doi.org/10.15503/jecs2022.2.615.630>.
- Kalmanová, Zuzana. 2022. Mesto Martin na pútnickej ceste Via Sancti Martini. <https://www.martin.sk/mesto-martin-na-putnickej-ceste-via-sancti-martini/d-81312>.
- Kulturní stezka Rady Evropy – Cyrilometodějská stezka. 2023. Kulturní stezka Rady Evropy – Cyrilometodějská stezka. <https://www.cyril-methodius.cz/cs/>.
- Lopez, Lucrezia – Pazos Otón, Miguel – Piñeiro Antelo, De Los Ángeles María. 2019. ¿Existe overtourism en Santiago de Compostela? Contribuciones para un debate ya iniciado. In *Boletín de la Asociación de Geógrafos Españoles* 83, 1-48.
- Maak, Katharina. 2010. Der Jakobsweg als Faktor touristischer Entwicklung in ländlichen Regionen Castilla y León und Brandenburg im Vergleich. Hamburg.
- Marian Way. 2023. Marian Way. <https://www.marianskacesta.sk/>.
- Martínez-Cava, Jorge. 2023. E-mail answer on: question_Slovakia in Santiago...route.
- Matlovičová, Kvetoslava – Klamár, Radoslav – Míka, Mirosław. 2015. Turistika a jej formy. Prešov.
- Mróz, Franciszek. 2021. The Impact of COVID 19 on Pilgrimages and Religious Tourism in Europe During the First Six Months of the Pandemic. In *Journal of Religion and Health* 60, 625-645.
- Mróz, Franciszek – Mróz, Łukasz – Krogmann, Alfred. 2019. Factors Conditioning the Creation and Development of a Network of Camino de Santiago Routes in Visegrad Group Countries. In *International Journal of Religious Tourism and Pilgrimage* 7/5, Article 8. Available at: <https://arrow.tudublin.ie/ijrtp/vol7/iss5/8>.
- Slovak National Tourism Portal. 2023. Slovak National Tourism Portal. <https://www.slovakia.travel/>.
- Nemčíková, Magdaléna et al. 2020. Sv. Cyril a Metod a ich reflexia v krajine Slovenska [Sts. Cyril and Methodius and their reflection in the landscape of Slovakia]. In *Konštantínove listy [Constantine's Letters]* 13/1, 224-236.
- Oficina de Acogida al Peregrino. Statistics. 2021. Oficina de Acogida al Peregrino. Statistics. <https://oficinadelperegrino.com/en/statistics/>.
- Peterka, Martin. 2016. Cyrilometodějská stezka jako příležitost pro využití a interpretaci společného evropského kulturního dědictví [The Route of Cyril and Methodius as an Opportunity for the Use and Interpretation of the Common European Cultural Heritage]. In *Konštantínove listy [Constantine's Letters]* 2/9, 106-118.
- Pérez-Calderón, Esteban – Ortega, Javier – Milanés-Montero, Patricia. 2016. The Wine Routes of Spain Products Club: The Case of the Ribera of Guadiana Wine Route (Spain). In Peris-Ortiz, Marta – Rama Del Río, María – Rueda-Armengot, Carlos (eds.). *Wine and Tourism A Strategic Segment for Sustainable Economic Development*. Cham, 107-121.
- Promotion of rural museums and heritage sites in the vicinity of European pilgrimage routes. 2023. Promotion of rural museums and heritage sites in the vicinity of European pilgrimage routes. <https://rurallure.eu/>.
- Regional Association of Hornád Municipalities. 2023. Regional Association of Hornád Municipalities. <http://www.regionhornad.sk/kam-ist/pamiatky-a-muzea/cesta-sv-alzbety/>.
- Regional Tourism Organization of the Nitra Region. 2023. Regional Tourism Organization of the Nitra Region. [<https://krizomkrajom.sk/europska-kulturna-cesta-sv-cyrila-a-metoda/>].
- Saint Martin of Tours Route. 2023. Saint Martin of Tours Route. <https://www.coe.int/en/web/cultural-routes/the-saint-martin-of-tours-route>.
- Sieczko, Anna. 2017. Biroturystyka jako nowy trend turystyczny. In *Ekonomiczne Problemy Turystyki* 2/38, 105-114.
- Slovak House Centrope. 2023. Slovak House Centrope. <https://www.kulturnecesty.sk/>.

Slovak Marian Way. 2023. Slovak Marian Way. <https://slovenska-marianska-cesta.webnode.sk/>.
Slovak way of the Jewish cultural heritage. 2023. [Slovenská cesta židovského kultúrneho dedičstva].
<http://www.slovak-jewish-heritage.org/73.html?&L=1>.
St. James's Way in Slovakia – Camino de Santiago. 2023. St. James's Way in Slovakia – Camino de Santiago. <https://www.caminodesantiago.sk/>.
Via Sancti Martini. 2023a. Via Sancti Martini. <https://www.viasanctimartini.sk/o-nas/>.
Via Sancti Martini. 2023b. Via Sancti Martini. <https://www.viasanctimartini.eu/>.
Way of St. Elizabeth. 2023a. Way of St. Elizabeth. <https://www.szenterzsebetut.hu>.
Way of St. Elizabeth. 2023b. Way of St. Elizabeth. <https://szenterzsebetut.hu/nyitolap-gyujtemeny>.
Way of St. Elizabeth. 2023c. Way of St. Elizabeth. <https://turistika.oma.sk/-2958479>.

Assoc. Prof. Dr. Alfred Krogmann, PhD.
 Constantine the Philosopher University in Nitra
 Faculty of Natural Sciences and Informatics
 Department of Geography, Geoinformatics and Regional Development
 Tr. A. Hlinku 1
 949 01 Nitra
 Slovakia
 akrogmann@ukf.sk
 ORCID ID: 0000-0002-1032-6157
 WOS Researcher ID: AAC-7693-2020
 SCOPUS Author ID: 57198777453

Dr. Hilda Kramáreková, PhD.
 Constantine the Philosopher University in Nitra
 Faculty of Natural Sciences and Informatics
 Department of Geography, Geoinformatics and Regional Development
 Tr. A. Hlinku 1
 949 01 Nitra
 Slovakia
 hkramarekova@ukf.sk
 ORCID ID: 0000-0003-4503-3634
 WOS Researcher ID: AAC-5488-2020
 SCOPUS Author ID: 37028493900

Dr. Lucia Petrikovičová, PhD.
 Constantine the Philosopher University in Nitra
 Faculty of Natural Sciences and Informatics
 Department of Geography, Geoinformatics and Regional Development
 Tr. A. Hlinku 1
 949 01 Nitra
 Slovakia
 lpetrikovicova@ukf.sk
 ORCID ID: 0000-0002-3200-794X
 WOS Researcher ID: AAC-7917-2020
 SCOPUS Author ID: 57212660502

Assoc. Prof. Henrich Grežo, PhD.
Constantine the Philosopher University in Nitra
Faculty of Natural Sciences and Informatics
Department of Ecology and Environmental Sciences
Tr. A. Hlinku 1
949 01 Nitra
Slovakia
hgrezo@ukf.sk
ORCID ID: 0000-0002-6235-909X
WOS Researcher ID: ABA-9546-2021
SCOPUS Author ID: 56397138000

Dr. Franciszek Mróz, PhD.
Pedagogical University of Kraków
Institute of Law and Economics
Department of Tourism and Regional Studies
ul. Podchorążych 2
30-084 Kraków
Poland
franciszek.mroz@up.krakow.pl
ORCID ID: 0000-0001-6380-387X
WOS Researcher ID: ABG-2352-2020
SCOPUS Author ID: 57198770556

Appendix

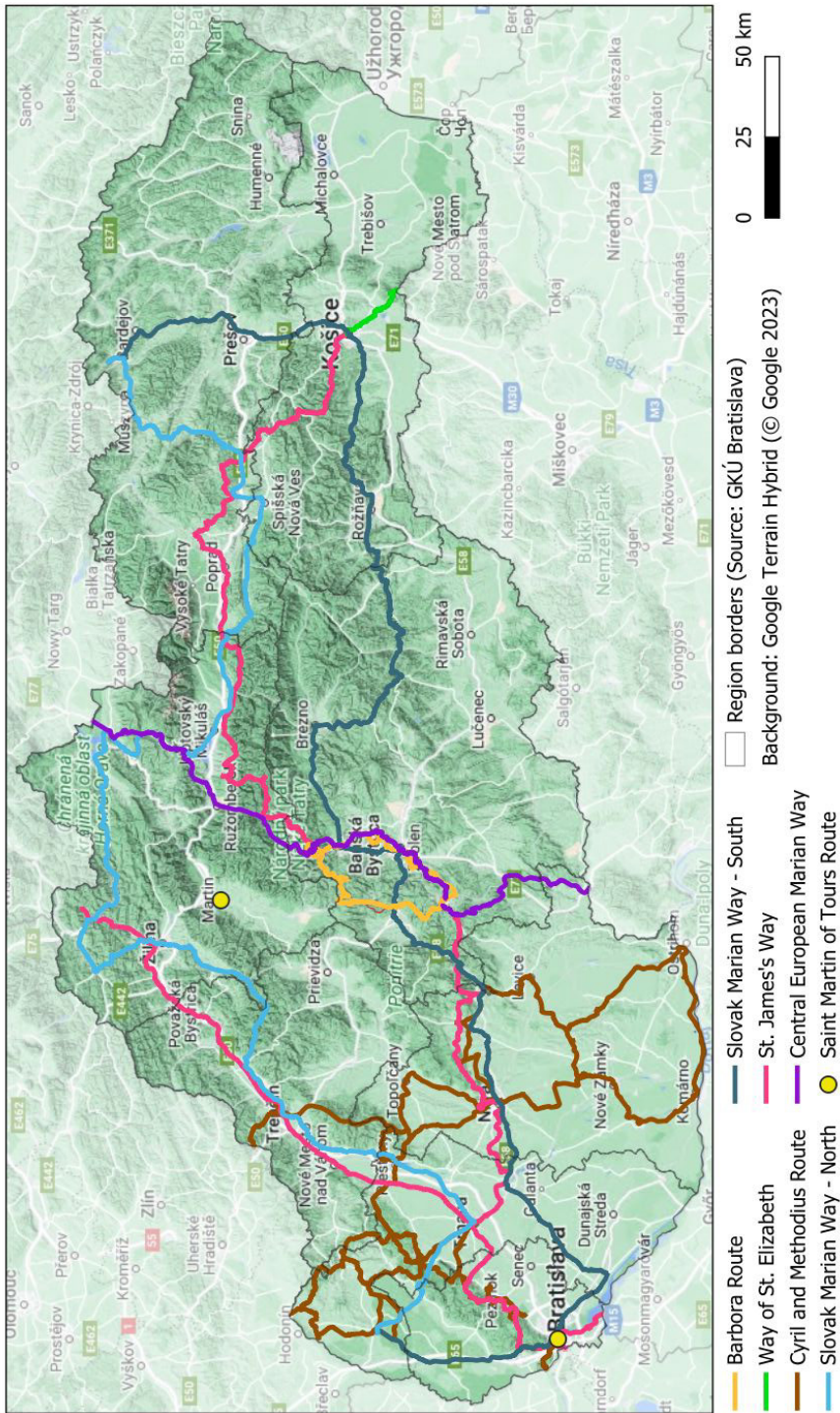


Fig. 1. Religious Routes in Slovakia. Author: Henrich Grežo.

ŽEŇUCH, Peter. *Slováci a slovenčina v jazykovo-historických a konfesionálnych súvislostiach. Procesy a kontexty kultúrnej komunikácie*. Bratislava : Slovenský komitét slavistov – Pedagogická fakulta Univerzity Komenského, 2022. 124 s. ISBN 978-80-974276-0-3.

Jazyk, jeden z hlavných prejavov identity národa, neslúži len ako komunikačný prostriedok istého spoločenstva, no zároveň pôsobí ako národno-reprezentatívny, kultúrny a integračný faktor. V jazyku istého národa sa teda odzrkadľuje kolektívna genéza a dejinný vývin spoločenstva, východiská jeho kultúry a kontakty s blízkymi, resp. susednými jazykmi i kultúrami. Takáto „kontaktovosť“ sa prejavuje prijímaním (a ďalším adaptovaním) rôznych javov do všetkých rovín jazyka – zvukovej, morfolologickej, syntaktickej, lexikálnej či štylistickej. Medzijazykové, ale zároveň aj interkultúrne kontakty sú prejavom národného jazyka ako živého, dynamického organizmu, ktorý prirodzene interaguje so svojím prostredím. Spomínané jazykovo-kultúrne vplyvy sa v prípade slovenčiny prejavili aj v konfesionálnej pluralite (a religióznom jazyku, v ktorom sa daná konfesia praktizovala, resp. stále praktizuje). Publikácia s názvom *Slováci a slovenčina v jazykovo-historických a konfesionálnych súvislostiach* s podtitulom *Procesy a kontexty kultúrnej komunikácie* sa zaoberá práve interkultúrnym a interkonfesionálnym rozmerom komunikácie v kontexte vnímania a formovania slovenskej identity, a to na základe interpretácie celého radu písomných prameňov.

Autor publikácie Peter Žeňuch v monografii nadväzuje na svoje dlhoročné výskumy v problematike národného a jazykovo-konfesionálneho myslenia Slovákov. Kultúrnu komunikáciu pritom interpretuje vzhľadom na staršie i novšie písomné pramene v kontexte kresťanských hodnôt. Práve snaha o zachovanie liturgickej tradície otvorila priestor na používanie konkrétneho liturgického jazyka a nábožensky vymedzenej literárnej kultúry na Slovensku. Dôkazom je napríklad používanie biblickej češtiny u protestantov

alebo cirkevnej slovančiny u gréckokatolíkov, ktoré však nemožno stotožňovať so zjednocujúcim znakom identity národa – a to hovorenou podobou jazyka (postulát o hovorenej podobe slovenčiny ako prejav etnickej identity Slovákov je naprieč celou monografiou niekoľkokrát zdôrazňovaný). I napriek tomu, že autor ponúka stručný náhľad na ideovo-konfesionálny rozmer hneď v niektorých konfesiách, hlavným zámerom jeho skúmania sú písomnosti geograficky späté s východným Slovenskom a byzantsko-slovanskou duchovno-kresťanskou tradíciou.

Jadro publikácie štruktúrne pozostáva zo štyroch hlavných kapitol, v ktorých autor rozoberá tematicky korešpondujúce a vzájomne nadväzujúce podkapitoly. V prvej z nich sa zameriava na obsažný prehľad aktuálnych zdrojov pramenného výskumu cyrilскеj písomnej kultúry slovenskej proveniencie (totožné znenie samotnej kapitoly), ktoré mu slúžia ako východisko pri koncipovaní zvyšných kapitol. Cyrilské rukopisné pamiatky vznikali na území historickej Mukačevskej eparchie, ktorá sa teritoriálne rozprestierala na území severovýchodného Uhorska, a to konkrétne v Spišskej, Šarišskej, Užskej, Abovskej, Zemplínskej, Berežskej a Marmarošskej stolici. Bývalá mukačevská cirkev zjednocovala (i dodnes zjednocuje) spoločenstvá Slovákov, Maďarov, Rusínov, Ukrajincov, Poliakov, Rumunov, Rómov a ďalších, ktorí svoju identitu v tomto národnostne rozmanitom, zato ekleziálne jednotnom priestore deklarovali v súlade s materským jazykom.

Cyrilské písomnosti, v rukopisnej či v tlačenej podobe, P. Žeňuch charakterizuje v dvoch samostatných podkapitolách, a to vzhľadom na ich charakter – edukačný alebo administratívno-právny. Edukačné písomnosti sa zameriavajú na (napr.) vysvetľovanie rozdielov medzi latinskými a byzantskými veriacimi, schizmatikmi a heretikmi či na spôsoby, ako jednoduchým ľuďom vykladať nauky cirkvi (De Kameliso *Katechizmus určený na vzdelávanie ľudu východnej cirkvi v Uhorsku*); ďalej sa zameriavajú na výklad o pôvode a dejinách miestnej cirkvi

byzantského obradu či zdôvodnenie synergie byzantskej a latinskej konfesionalnej tradície v Uhorsku (Bradačove *Dejiny v kontexte uhorských cirkevných dejín*); a niektoré z nich obsahujú opis pravidiel a ustanovení potrebných na fungovanie svetskej i cirkevnej zložky ľudskej spoločnosti (*Pseudonozar*).

Medzi klenoty cyrilských administratívno-právnych písomností autor radí dokument M. M. Olšavského s názvom *Štatúty mukačevského biskupa*, ktorého pravidlá kresťanského života slúžili aj ako príručka pre archidiakonátne prax. Jednotlivé nariadenia týkajúce sa krstu, eucharistickej obety, cirkevných nádob, liturgického odevu, cirkevného hnutelného majetku, svätej spovede, sviatosti manželstva, dodržiavania pôstov a sviatkov (s dátumovo presným zápisom) sú v publikácii detailne interpretované, čo korešponduje s náležitou významnosťou tohto diela, keďže sa ním zjednocovala prax cirkvi byzantského obradu pod Karpatmi. Súčasťou dokumentov administratívno-právnej povahy sú aj texty s výpoveďami účastníkov a svedkov rozličných súdnych sporov, ktoré prinášajú hodnoverný obraz súdobých káz – majetkové prehrešky, spory gréckokatolíckych kňazov s latinskými, ale i žiadostí – vysvätenie kňaza, postavenie domu pre kňaza a pod. V záverečnej tretej podkapitole autor prináša komentovaný bibliografický sumár diplomatických vydaní pamiatok byzantskej tradície na Slovensku.

Po detailnom prehľade cyrilských písomných prameňov sa autor dostáva ku kľúčovým a zásadným častiam publikácie. Ich podstatou je analýza a deskripcia prekrývajúcich sa jazykových prvkov ľudového a cirkevnoslovanického jazyka. Príčinou takejto lingvistickej synergie je prítomnosť a spoluúčasť slovenských veriacich v obradoch byzantsko-slovenskej cirkvi a následne vzniknutej prirodzenej potreby prispôbiť sa ich jazykovému povedomiu. Tento vzťah je v cyrilských písomných prameňoch dobre badateľný na úrovni hláskoslovia, v ktorom možno nájsť niektoré typické znaky východnej slovenčiny, napr. prítomnosť asibilovaných hlások *dz* a *c* namiesto *d'* a *t'* (дзекуюемъ [dzekujem]; кресцане

[krescane]), uplatňovanie spoluhláskových skupín *kv-*, *gv-* na začiatku slova namiesto palatalizovaných *cv-*, *zv-*, *dzv-* (гвездъ [hvezd]), zachovávanie pôvodnej spoluhláskovej skupiny *-tl-*, *-dl-* (модлидбе [modlidbe]) a iné. Prejav východnej slovenčiny v cyrilských písomnostiach vidieť aj na morfolologickej úrovni, napr. uplatňovanie časovacej morfémy *-m* v 1. osobe singuláru (будемъ [budem]), uplatňovanie časovacej morfémy *-me* v 1. osobe plurálu (поздравуйме [pozdravujme]), uplatnenie minulého príchastia zakončeného na *-лѣ* namiesto cirkevnoslovenskej prípony *-вѣ* (рачилѣ [račil]) či uplatňovanie prípon *-ego*, *-ogo* v genitíve a *-ему*, *-ому* v datíve singuláru, ktoré sú typické pre šarišsko-zemplínsky jazykový areál (*премилего* [premileho]), a v iných prípadoch, autorom uvádzaných aj na príkladnom lexikálnom materiáli. V lexikálnej rovine sú to rôzne prevzatia zo slovnej zásoby hovoriacich, napr. *доклемъ* [doklem] ,pokiaľ, *лемъ* [lem] ,iba, *ѡ лемъ* [o lem] ,len čo, čo len, čo iba, *тежъ* [tež] ,aj, tiež, *цеста* [cesta] ,pás zeme určený na presun z jedného miesta na druhé a mnohé ďalšie. O tom, že vzťah slovenčiny a cirkevnej slovančiny bol skutočne synergický, svedčia aj také lexikálne prevzatia, ktoré prešli do nárečového úzu východoslovenských veriacich (originálne gréckeho pôvodu, avšak cirkevnoslovenským prostredníctvom), napr. *ikona*, *myro*, *katechumen* a iné. K prevzatiam z cirkevnej slovančiny patria lexémy označujúce súčasti obradovej, liturgickej či konfesionalnej praxe (napr. *bohorodičen* – spis. bohorodičník, *mučeničen* – spis. mučeník a iné), ďalej aj označenia sviatkov (napr. *Preobražeňe* – Premenenie Pána, *Vozdvižeňe* – Povýšenie svätého Kríža a iné) či dokonca cirkevnoslovenské výrazy, neskôr v miestnych nárečiach ustálené ako frazeologizmy (napr. *co stojš jak pred prestolom* ,prísť s prosbou, ponížene, *špiva jak kantor z krilosa* ,pekné spievať a iné.). V monografii sa okrem týchto (stručne) vymenovaných javov nachádza aj mnoho ďalších, ktorých kvantitatívne zastúpenie poukazuje na významný vklad jazykovej a kultúrnej identity slovenských používateľov, avšak bez akéhokoľvek vplyvu na vnímanie ich vlastnej slovenskej identity.

Načrtnuté kultúrno-komunikačné stopy, demonštrované v jazyku, sú možné iba vzhľadom na plynulý a kontinuálny historický vývin slovenskej spoločnosti. Ako sme už stihli načrtnúť, práve ten slovenský sa vyvíjal v kontexte medzijazykových a medzikultúrnych kontaktov. V publikácii sa autor dotýka i tohto historicko-dejinného vývoja, pričom reflektuje na prepojenie slovanskej a veľkomoravskej duchovnej kultúry s pokračovaním v slovanско-byzantskom obrade. Cirkevnoslovanská liturgická a písomná kultúra sa totižto po rozpade Veľkej Moravy rozšírila k východným Slovanom a odtiaľ sa byzantská religiozita, liturgický jazyk prostredníctvom valašskej kolonizácie opätovne vrátili do slovenského prostredia. P. Žeňuch sa v tejto súvislosti venuje aj etymologickej motivácii etnonyma *Rusnak*, resp. *Rusňak* (*Руснакъ*), pôvodne používaného na označenie nositeľa východoslovanského jazyka a neskôr analogicky použitého pri označení etnika pochádzajúceho z východoslovanského prostredia. Týmto spôsobom sa členovia pastierskeho spôsobu života začali nazývať *Rusnákmi*. Etnonymum *Rusnák*, resp. *Rusňak* sa neskôr ďalej zaužívalo aj ako označenie prívržencov byzantsko-slovanskej cirkvi, keďže táto konfesia je typická pre spomínaný valašsko-pastiersky element. Autor v publikácii potom správne neopomína pojem *gréckokatolík*, ktorý sa dodnes v slovenskojazykovednom prostredí stotožňuje s pojmom *rusnák*.

Zlá ekonomická situácia v 18. storočí neskôr prinútila časť východoslovenských Rusnákov emigrovať na tzv. Dolnú zem, kde i dodnes žijú. P. Žeňuch sa v ďalšej kapitole s názvom *Sakralizácia kultúrnej slovenčiny* zaoberá najmä komparáciou systémových jazykových javov liturgického jazyka Rusnákov žijúcich v diaspóre a slovenských gréckokatolíkov. Autor sa pri koncipovaní postulátu opiera o výsledky vlastných terénnych výskumov (vo farnostiach v Novom Sade, Ruskom Krsture, Kucure, Kule a Đurđeve), ktoré poukázali na ich zhodnú zvukovú zložku. Takýto výsledok je potom dôkazom kontinuálneho používania materinského jazyka dolnozemských gréckokatolíkov založeného na pôvodnom východoslovenskom nárečí. No

i napriek dodnes živo používanej východnej slovenčine identita dolnozemských Rusnákov nie je spájaná s jazykom každodennej komunikácie, lež s ich religiózno-konfesionálnym povedomím. Ako možné faktory takto formovanej národnej identity P. Žeňuch uvádza neúčast Rusnákov na procesoch slovenskej jazykovej a národno-kultúrnej integrácie koncom 18. storočia (stupňujúci sa vplyv trnavského univerzitného prostredia s dosahom na významných predstaviteľov mukačevskej cirkvi i snaha o kodifikáciu slovenčiny). Ďalším činiteľom podmieňujúcim etnicko-konfesionálne splynutie je podľa autora i snaha o zachovanie vlastných osobitostí, ktorými sa dolnozemskí Rusnáci odlišujú od pravoslávnych Srbov, slovenských protestantov či dolnozemských slovenských katolíkov. Jazyk dolnozemských Rusnákov – cirkevná slovančina (Slovákmi však vnímaný ako ruský, tzn. rusínsky, rusnákcky jazyk) sa stal východiskom stotožňovania s ich vlastnou identitou.

Aktuálne výskumy jazyka východoslovenských a dolnozemských gréckokatolíkov poukazujú na hneď niekoľko zhodných javov, ako napríklad na splynutie pôvodného predného *i* a pôvodného zadného *y* do jednej prednej hlásky [i], ďalej na uplatňovanie ustáleného prízvuku na penultime alebo realizovanie činného pomocného slovesa *byť* v podobe *bul*, *bula*, *bulo* a mnoho iných. Výsledkom takejto obsiahlej, komparatívne ladenej kapitoly je zistenie, že odlišná etnicko-konfesionálna percepčia dolnozemských Rusnákov nie je spôsobená zmenou ich jazykového kódu, ale súvisí s inými, už spomenutými, mimojazykovými faktormi.

Publikácia P. Žeňucha metodologicky spája viaceré prístupy (filologický, historio-grafický, kulturologický, lingvistický) a je interdisciplinárnym pohľadom na vplyv národného jazykového povedomia hovoriacich na liturgickú podobu cirkevnoslovanského jazyka. Komplexné štúdium tejto problematiky poukazuje na súčinný vzťah materinského jazyka s etnoidentifikačnou hodnotou jeho používateľov. Písmo, ako grafický systém, preto nemožno stotožňovať s jazykom ako hlavným

nástrojom komunikácie národného spoločenstva. V prípade slovenských gréckokatolíkov je cyrilský grafický systém sakrálnym symbolom a znakom konfesionalnej tradície a identity. P. Žeňuch v tomto znení v závere svojej publikácie dodáva, že práve poukázaná rozmanitosť jazykov, konfesionalných tradícií a náboženských kultúr tvorí jeden spoločný celok, jednotu, pričom práve spomínaná jednota v rozmanitosti je základom tradičnej európskej kultúry.

Mgr. Natália Glaap
Constantine the Philosopher University in Nitra
Slovakia

DANIŠ, Miroslav a kol. Spomienky baróna Tótha na Turkov a Tatárov. Bratislava : Vydavateľstvo Spolku slovenských spisovateľov, s.r.o., 2022. 456 s. ISBN 978-80-8202-182-3.

Nebýva bežným javom, že sa do rúk slovenského čitateľa dostane dielo, ktoré svojou rozsiahlosťou a nezvyčajnou tematickou pestrosťou má schopnosť syntetizujúco podať obraz doby rozvíjajúci sa v širšom rámci individuálnej i nadindividuálnej autorskej skúsenosti. A keď k tomu doložíme konštatovanie, že na tomto zobrazení sa podieľa príslušník slovenskej národnosti, potom možno jeho úsilie pokladať za osobitý prínos pre poznanie bezprostredne prežitéj a originálne vykreslenej európskej i orientálnej skutočnosti.

Ide o vskutku osobnostný prínos, ktorý pod vplyvom detailnej znalosti mravov národa, histórie, umenia a filozofie odzrkadľuje 18. storočie, všeobecne známe tým, že bolo plné vojnových konfliktov a myšlienkových premien. Práve z nich mohol naplno čerpať bytostne rozhladený i profesijne zdatný spisovateľ. O to väčšmi, že Európa bola v danom období obohatená podobnou sumou poznania zásluhou mnohých uhorských rodákov, ktorí po potlačení Rákocziho protihabsburského povstania ako exulanti v radoch francúzskej armády začiatkom 18. storočia nemalou mierou prispeli

k formovaniu novodobých spoločensko-politických dejín.

Jedným z dôležitých faktorov ich aktivity bola viacjazyčná vzdelanosť. Okrem maďarčiny, nemčiny a slovenčiny si vedeli spoľahlivo osvojiť francúzštinu a ako vyslanci do vzdialených orientálnych krajín sa usilovali ovládať aj turečtinu, gréčtinu, arabčinu a iné jazyky. V priamom kontakte s vojnovými peripetiami doby zaujímali v službách európskej diplomacie popredné postavenie.

K týmto vzdelancom patrili aj Andrej Tóth a jeho syn František (v dobovej spisbe uvádzaní ako Andrée a François de Tott). Pochádzali z okolia Nitry, pričom z pera Františka vznikli memoáre spracované po návrate z jeho viacerých diplomatických misií. Toto dielo sa krátko prostredníctvom prekladov z francúzštiny stalo doslova bestsellerom, pretože malo charakter cestopisu s prevládajúcou informatívnou a epicko-naratívnou zložkou.

V ostatných rokoch sa memoáre Františka Tótha nie náhodou stali predmetom sústreďeného záujmu autorského kolektívu historikov a jazykovedcov z Filozofickej fakulty UK v Bratislave, ktorí sa podujali prvýkrát vydať uvedené dielo z francúzskeho originálu spolu s odbornými komentármi. Ako uvádza autor úvodnej štúdie Miroslav Daniš, toto dielo je výsledkom niekoľko desaťročí vedeného výskumu so zreteľom nielen na osobnosti Andreja a Františka Tótha, ale aj na celkový obraz doby, v ktorej žili. Preto M. Daniš nezabúda pripomenúť mená viacerých odborníkov, najmä z jeho vlastnej historickej dielne, medzi ktorými vyniká Zsolt Horbulák. Integrovanou súčasťou výskumu je poznanie už dávnejšie preštudovaných aspektov európskeho osvietenstva, ako i fenoménu islamskej kultúry a národnej osobitosti osmanskotureckej a tatárskej spoločnosti. Tejto podnetnosti i dôkladným zisteniam vzhľadom na špecifickú tureckú terminológiu sa Daniš venuje aj uvedením mien najdôležitejších zahraničných odborníkov, čo v závere knihy dokladá podrobne spracovaná bibliografia prameňov. Nakoniec nemožno nespomenúť ani výstižné ilustrácie prekladaného diela,

s využitím litografie jedného z významných diel polovice 18. storočia k dejinám Osmanskej ríše od M. Guera.

Vzhľadom na to, že k slovenskému prekladu pamäti F. Tótha neodmysliteľne patrí tak historický (autormi odborných štúdií z tohto hľadiska sú Miroslav Daniš, Petra Bachoríková a Lukáš Rybár), ako i jazykovedný a literárny aspekt, zameriam sa vo svojej recenzii aspoň v stručnosti na otázku umeleckého spracovania, pretože obsahuje nemálo zaujímavých poznatkov o prístupe F. Tótha k orientálnej tematike. Už názov prvého komentára (*Memoáre baróna Františka Tótha v kontexte francúzskej literárnej tvorby 18. storočia*), ktorého autorkou je Stanislava Moyšová, naznačuje ojedinelú zhodu okolností ohľadne roku vydania memoárov. Boli totiž prvýkrát publikované v roku 1784 v Amsterdame, čiže v tom istom roku ako Voltairove memoáre. S. Moyšová pritom zdôrazňuje, že autor vďaka tlmočnickemu vzdelaniu výborne hovoril po turecky, a tak mohol porozumieť všetkým odtienkom orientálnej mentality. Prirodzený bol podľa nej aj záujem čitateľskej obce, ktorá dychtila po exotizme aj po pravdivých informáciách v čase, keď sa memoárová a cestopisná tvorba práve v období osvietenstva tešila veľkej obľuby. Dôkazom sú viacnásobné vydania nielen vo francúzštine, ale aj v angličtine, nemčine, ruštine a iných jazykoch.

Pri všeobecnej charakteristike memoárovej tvorby daného obdobia, s odkazom na dielo François de la Rouchefoucaulda a predovšetkým kardinála de Retza, uvádza Moyšová jej hlavné črty: opis dejov, snahu (skutočnú alebo fingovanú) o objektivitu a hlavne všadeprítomné Ja, ktoré determinuje dej, pričom dôležitý je aj výber zvolených udalostí z hľadiska subjektívneho obrazu života. Nemenej významným znakom memoárov je aj literárnosť, personifikované alegórie, antitézy, využívanie irónie či viacerých literárnych figúr, ktoré majú za cieľ umocňovať čitateľovu predstavivosť. Tieto prostriedky sú výrazne zastúpené aj u Voltaira, avšak, ako poznamenáva Moyšová, napriek tomu, že obidva texty, baróna Tótha a Voltaira, majú niekoľko spoločných znakov, rozprávačský

subjekt Voltaira, dôrazne poznačený sarkazmom, satirou, iróniou a sebaíroniou pri pohľade na intrigy francúzskeho a pruského dvora, zaberá priam obrovské miesto.

A tak niet divu, že Tóthov text sa očividne javí „suchší“ než pamäti kráľa filozofov. Napriek tomu, že slovenskému autorovi nechýba zmysel pre historicko-politické uvažovanie, irónia sa pri prevládajúcom zobrazení mravov a foriem vládnutia uňho objavuje len zriedkavo. Týka sa to predovšetkým kriticky ladených opisov správania vysokopostavených Turkov, menej Tatárov, keď s dôrazom na ich despotizmus a lakomstvo F. Tóth používa personifikované alegórie. Treba oceniť, že Stanislava Moyšová sa pri rozbere jeho štýlu detailnejšie zameriava na formálnu stránku textu, ktorého preklad do slovenčiny si vyžadoval zvýšené nároky. Nehovoriac o tom, že pozorné čítanie zložitej štruktúry originálu sťažuje množstvo poznámok pod čiarou, týkajúcich sa orientálnych reálií, špecifických pojmov alebo typických pomenovaní aktérov deja (popri týchto úskaliach sa prekladateľky Stanislava Moyšová a Petra Bachoríková vedeli vcelku vysporiadať s tou okolnosťou, že mnohé pomenovania sa vyskytujú aj vo francúzštine), bez čoho by sa však slovenský preklad nemohol zaobiť.

Z tohto dôvodu mi u Moyšovej predsa len chýbalo uvedenie nejakého konkrétneho príkladu, ktorý by preukázateľne svedčil o nezvyčajnej zložitosti postupov pri hľadaní vhodného ekvivalentu v jazyku slovenčiny. Ide o postupy, ktoré otvárajú do budúcnosti priestor pre nemálo užitočných poznatkov pri kontakte s pomerne archaicky pôsobiacim štýlom originálu. Veď, ako uvádza Moyšová, a dokazujú to navyše aj jej adekvátne volené postupy, barón Tóth takmer pravidelne používa zložité súvetia alebo bodkočiarky, ktoré síce uzatvárajú myšlienkový obsah vety, no zároveň ju nechávajú formálne neukončenú. Z toho všetkého nakoniec vyplýva, že funkcia Tóthovho textu nebola primárne estetická, ale informatívna.

V ďalšom komentári Moyšovej sa vyskytujú poznatky o orientálnom exotizme vo francúzskej literatúre 18. storočia. Aj na tomto mieste sa vysúva do popredia hľadanie odlišností

a príbuzností alebo analógií, komparatívny pohľad na Tóthove memoáre vo vzťahu k francúzskej literatúre daného obdobia. Vhodným príkladom na využitie orientálnych exotických tém v 18. storočí sú aj na Slovensku známe *Perzské listy* od Charlesa Secondata de Montesquieua (1721). V časoch filozofického záujmu o túto príťažlivú tematiku mohla konfrontácia dvoch svetov ústami cestovateľov obsahovať kritiku súdobej parížskej spoločnosti a absolutizmu. Namiesto vierohodne zažitej skúsenosti, ako to dokazujú memoáre Františka Tótha, mnohí autori využívali podobné témy bez toho, aby poznali orientálne reálie, spoločnosť a náboženstvo. V zmysle povrchného scénického pozadia im išlo, ako pripomína Moyšová, hlavne o kopírovanie spoločnosti doby, teda regentstva a mladosti Ľudovíta XV.

Záverečná časť Moyšovej komentárov objasňuje silne určujúci vplyv francúzskeho encyklopedického myslenia, založeného na dôkladnom poznaní klimaticko-geografickej osobitosti prírody, spoločnosti, filozofie a náboženstva, na dielo Františka Tótha. Tento vplyv sa napokon odrazil aj v jeho praktickom pôsobení, napríklad pri riadení rekonštrukcie delostreleckého systému v Dardanelách alebo pri výchove delostrelcov.

V postave baróna Františka Tótha máme teda do činenia s jedinečne komplexnou bytosťou, ktorá vďaka svojim jazykovým znalostiam a osvieteneckej erudovanosti dospela k vyzdvihovaniu nadradenosti európskej civilizácie nad osmanskou. Pravda, nejednen čitateľ by mohol spochybnit' niektoré ním deklarované princípy alebo názory. Mnohé z jeho postrehov a pozorovaní si dozaista udržuju platnosť i do dnešných čias. Najmä jeho schopnosti ničím neobmedzeného, bystrého a citlivého cestovateľa, zasväteného pozorovateľa obyčají a mravov, k čomu značnou mierou prispel práve slovenský alebo uhorský pôvod.

V tejto súvislosti je azda na mieste pripomenúť, že aj slovenská literárna komparatistika, stojaca na križovatke kultúr, v najlepších svojich prejavoch vedela, na rozdiel od západnej, disponovať širším aj empiricko-etickým záberom. Prvý slovenský preklad memoárov Františka Tótha treba teda pokladať za ďalší vzácny príspevok k hlbšiemu a mnohostrannému poznaniu – nielen našej národnej a stredo-európskej dejinnej osobitosti.

prof. PhDr. Ladislav Franek, CSc.
Institute of World Literature SAS
Slovakia

NEKROLÓG / NECROLOG

Paul John Shore (1956 – 2023)

Severoamerický historik východoevropských dějin Stručný portrét

V pondělí 27. února 2023 se uzavřel život severoamerického historika východoevropských, převážně církevních a kulturních dějin raného novověku. Paul J. Shore odešel nečekaně, uprostřed rozdělané práce. Byl jedním z mála odborníků v USA na východoevropské dějiny raného novověku. A jak mi sám vyprávěl, východní Evropa jej vždy přitahovala, třebaže svoji akademickou kariéru začínal jinými tématy. Osobně jsem Paula poznal až v roce 2019 (jeho texty jsem ovšem četl již od roku 2003), ale od té doby jsme byli v trvalém kontaktu. Budiž mi tedy dovoleno být v následujícím textu poněkud osobnější.

Po bakalářském studiu historie na Lewis and Clark College (1978) pokračoval Paul v magisterském studiu dějin na prestižní Yale University (1980). Doktorské studium poté absolvoval na neméně prestižní Stanford University (1986). Zaměřil se v něm ale na teorii vzdělávání (disertační práce: *A Critique of Three Theories of Aesthetic Experience in Education*), jehož dějiny měl nakonec studovat po celý svůj profesní život. Už jako doktorand okusil práci učitele na základní škole (1984 – 1986, Tehiyeh Jewish Day School, El Cerrito, Kalifornie), po získání doktorátu filosofie se stal vysokoškolským učitelem pedagogiky a později historie na různých universitách v USA a Kanadě. V roce 1997 získal místo „Associate Professor of Educational Studies” na Saint Louis University v Missouri, jedné z nejstarších katolických universit v USA (založena roku 1818).¹ O pět let později se zde stal řádným profesorem. Od roku 2014 byl mimořádným profesorem (Adjunct Professor) náboženských studií na University of Regina v Kanadě, od roku 2016 zároveň mimořádným profesorem historie na kanadské Brandon University. Za svůj profesní život získal mnoho stipendií a byl hostujícím profesorem na mnoha institucích po celém světě (např. Center for Transatlantic Studies v Maastrichtu, 1998; University of Edinburgh, 1999; Kiev Institute for the Humanities, 2001; University of Glasgow, 2007; Boston College, 2010–2011; Center for Historical Studies v Budapešti, od r. 2011; Trinity College Dublin, 2011; University of Durham, 2013; Ludwig Boltzmann Institut für Neulateinische Studien v Innsbrucku, 2016). Několikrát hostoval i na oxfordské a cambridgeské universitě, kde se stal na Wolfson College roku 2018 *Life member*. Víra jej prý provázela po celý život, roku 2017 byl vysvěcen na diákona kanadské anglikánské církve.

S východní Evropou byl spojen již od osmdesátých let 20. století, kdy navštívil státy za „železnou oponou“, především Maďarsko, Jugoslávii a Československo. V některých zakotvil na delší dobu. Ve Vídni vyučoval na International Christian University (1992), v Budapešti působil na Středoevropské universitě (CEU), na Karlově universitě v Praze pracoval jako lektor anglického jazyka (1992).² Česká republika se mu nakonec stala posledním místem jeho pedagogického působení na východě Evropy, když hostoval jako profesor dějin na Univerzitě Hradec Králové (únor – červenec 2022). Jeho kratší a konferenční pobyty ve východní Evropě zahrnují města Bělehrad, Budapešť, Hradec Králové, Innsbruck, Kyjev, Lublaň, Moskvu, Novi Sad, Novosibirsk, Petrohrad, Prahu, Olomouc, Segedin nebo Vídeň. Vyprávěl mi ale i o své návštěvě archivů v Rumunsku.

¹ Z jeho prací na pedagogicko-teoretická témata srov. knihy (Shore – Noddings 1984; Shore 1989) a (Shore 1992). Srov. i studie (Daeuber – Shore 1989; Shore 1997).

² Čas v Praze využil i ke studii (Shore 1993–1994). Později se pražské universitě věnoval i v jiném ohledu. Srov. Shore 2006c.

Neúnavně totiž navštěvoval nejrůznější archivy a knihovny, kde ho zajímaly především rukopisy a staré tisky. V Praze se jednalo zejména o Národní archiv, Národní knihovnu ČR a Archiv Univerzity Karlovy. V Hradci Králové zavítal i do Knihovny královéhradeckého biskupství, kde našel jemu dosud neznámý raně novověký latinský komentář ke Koránu. Při svých cestách přirozeně objevil mnoho zajímavého. Například po doslova celosvětovém pátrání našel v české Národní knihovně latinský rukopis Joanna Milana SJ ze Slezska, který v něm popsal svoji cestu z roku 1700 do dnešní Kalmycké republiky (součást Ruské federace). Paul chtěl celý rukopis edičně vydat a přeložit do anglického jazyka, což se mu bohužel již nepodařilo.³ Nemusím říkat, že je to obrovská škoda, neboť na Západě není tento text příliš znám; ostatně ani v České republice.

Živě se o dění ve východní Evropě zajímal a pozdviženým obojím mnohých severoamerických kolegů, proč roku 2022 odjíždí „do války“, se jen usmíval a neúnavně mezi nimi šířil znalost východoevropského prostředí.⁴ Přímo se těšil, až se vrátí domů a bude moci o svých zážitcích z České republiky vyprávět. Transkulturní přenos se stal vpravdě jeho životním posláním. A nemusíme si jistě nic nalhávat – takovýto přenos je vždy obtížný a jeho nositel naráží na obou pomyslných březích, protože Západ a Východ (ať už myslíme na kapitalistické a komunistické systémy, nebo na křesťanství a islám) jsou i dnes stále oddělené sféry, zejména v humanitních disciplínách, tím spíše při výkladu dějin. Dokazují to i recenze na některé Paulovy publikace. Zatímco na Západě byl veden jako „a leading scholar of Jesuit history“⁵ s obrovským vhladem do východoevropské problematiky, na Východě byla jeho činnost na tomto poli brána s určitými rezervami.

Nejdůležitější Paulova činnost se po mém soudu váže k působení Tovaryšstva Ježíšova ve východní Evropě před rokem 1773 (částečně ale i po tomto datu). Věnoval se jak české řádové provincii,⁶ tak provincii rakouské zahrnující i historické Uhersko.⁷ Jeho kniha *The Eagle and the Cross: Jesuits in Late Baroque Prague* (St. Louis 2002)⁸ byla v české historiografii poměrně příznivě přijata (Havlík 2003), na rozdíl kupříkladu od díla Jonathana Wrighta (Čornejová 2006), které bylo přeloženo i do češtiny (Wright 2006). Velké „jesuitské“ Uhersko a misie Otců „daleko na východě Evropy“ ožily v jeho knihách *Jesuits and the Politics of Religious Pluralism in Eighteenth-Century Transylvania* (Aldershot – Roma 2007) a *Narratives of Adversity: Jesuits on the Eastern Periphery of the Habsburg Realms (1640 – 1773)* (Budapest 2011).⁹ Další oblast, která Paula v posledních letech zajímala, se týkala vztahu křesťanství a islámu, zvláště pak zájmu jezuitů o islámské učení a Korán.¹⁰ Na tomto badatelském poli pracoval až do posledního dne. Pochopitelně Tovaryšstvu věnoval

³ Zdá se, že neuvěřeně ani zamýšlený článek v Bulletinu of the Kalmyk State University, *A Jesuit among the Kalmyks: An example of proto-ethnography in the eighteenth-century Society of Jesus*. K celému projektu srov. <https://www.brandonu.ca/research-connection/files/Shore-2021-5.pdf> (PDF verze), online: <https://www.brandonu.ca/research-connection/article/the-way-of-the-kalmyks-early-documentation-of-their-culture/>.

⁴ Srov. i jeho studii Shore 2015a.

⁵ Medailon autora na obálce knihy (Whidden – Shore 2019).

⁶ Shore 1996; Shore 2000; Shore 2001c; Shore 2005a; Shore 2005b; Shore 2008a; Shore 2015d a Shore 2019a.

⁷ Shore 1999a; Shore 2001a; Shore 2001b; Shore 2005c; Shore 2006a; Shore 2006b; Shore 2008b; Shore 2010; Whitehead – Shore 2010; Shore 2013; Shore 2014a; Shore 2015c; Shore 2019b; Shore 2020 a Shore 2022.

⁸ I díky ní se dostal do knihy mapující odborníky na dějiny českých zemí a Československa (Pánek – Raková – Horčáková 2005).

⁹ Srov. recenzi (Zouhar 2014) a studii (Hodásová 2019), kde autorka s prací P. J. Shora hojně polemizuje.

¹⁰ Shore 2015b; Shore 2015e; Shore 2016; Shore 2017a a Shore 2018.

pozornost i všeobecně.¹¹ Na Západě si těmito díly vydobyl uznání a reputaci znalce, což se odrazilo v jeho spolupráci s renomovanými nakladatelstvími vydávajícími referenční práce o náboženských dějinách a dějinách vzdělanosti raného novověku.¹² Byl rovněž zván k anonymnímu posuzování odborných textů pro různé akademické časopisy včetně *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, pracoval jako „proposal evaluator“ pro European Research Council nebo pro Národní vědecké centrum v Krakově.

„Jinakost“ Paula zkrátka přitahovala. Proto se soustředil i na postavení Židů v evropském raně novověkém školství. Kromě pražské university se v tomto smyslu věnoval i té vídeňské.¹³ Do kategorie „jinakosti“ bychom mohli zařadit i etnomuzikologii, na jejíž půdu Paul vstoupil coby spoluautor pozoruhodné knihy *Environment Matters: Why Music Sounds the Way It Does* (Oxford 2019; s Lynn Whidden).¹⁴ Přispěl zejména kapitolami o akustice ve středověkých církevních stavbách v západní Evropě a v evropských stavbách z období baroka a rokoka. Východoevropského historika jistě potěší, že se Paul v rámci stipendia uděleného mu Brandon University Research Committee vypravil do Prahy, aby z pohledu zapadajícího do řešeného projektu „prozkoumal“ zdejší Stavovské divadlo, které má v knize své místo (Whidden – Shore 2019, 189-190).

Do jisté míry vymykající se publikací je jeho 86 stran čítající antologie řeckých a latinských nápisů z prvního až sedmého století po Kristu převzatých z 29 hrobů a 13 desek, *Rest lightly: A Collection of Latin and Greek Tomb Inscriptions* (Mundelein 1997). Každý nápis je zde přepsán, opatřen vysvětlivkami a přeložen do anglického jazyka.

To ale není zdaleka vše, čím se Paul zabýval. Kromě několika desítek recenzí odborné literatury¹⁵ přispíval aktivně do různých novin, jako jsou *the Christian Science Monitor*, *the Chicago Sun-Times*, *The St. Louis Post-Dispatch*, *Universitas*, nebo do časopisu *USA Today*. Navíc zasáhl i do homiletiky, když kázal v kostelech v Manitobě, Minnesotě nebo Severní Dakotě. V devadesátých letech 20. století uveřejňoval také poezii. Uspořádal rovněž několik výstav.¹⁶

Na závěr si dovolím vyslovit přání, aby lidí na Západě, kteří by měli pro východoevropské dějiny a kulturu tolik porozumění, jako měl Paul, bylo co nejvíce, protože jen tak se může úspěšně překonávat (třebaže nevěřím, že zcela překonat) kulturní odlišnost, která může i bolet, jak mi Paul několikrát vyprávěl.

REFERENCES

Bader, Alfred – Rosner, Robert – Shore, Paul John. 1999. Anti-Semitism, Tolerance and Politics of Chemistry in Nineteenth-Century Vienna. In Mensch, Wissenschaft, Magie. Mitteilungen der Österreichischen Gesellschaft für Wissenschaftsgeschichte 19, 1-18.

¹¹ Shore 1998; Shore 1999b; Shore 2012a; Shore 2012b; Shore 2017b; Shore 2019c; Casalini – Salomoni – Oliveira e Silva – Shore 2020 a Shore 2021.

¹² Přispěl tak četnými hesly především do *The Oxford Dictionary of the Middle Ages* (2010); *The Oxford Handbook of Early Modern Theology, 1600 – 1800* (2016); *The Cambridge Encyclopedia of the Jesuits* (2017) a *The Oxford Handbook of the Jesuits* (2019). Často psal své texty pro kolektivní monografie vydávané nakladatelstvím Brill.

¹³ Shore 1995 a Bader – Rosner – Shore 1999.

¹⁴ Srov. i jeho studii: Shore 2014b.

¹⁵ Například pro *Journal of Jesuit Studies*, *Journal of Ecclesiastical History*, *Journal of Religious History*, *Slavonic and East European Review*, *Slavic Review*, *The Catholic Historical Review*, *Archivum Historicum Societatis Iesu*, *Contemporary Literary Criticism* nebo *The Humanist*.

¹⁶ Například „*Spiritual Journeys: Books Illustrating the First Two Centuries of Contemplation and Action of the Society of Jesus*“, Pius XII Memorial Library, Saint Louis University, St. Louis, Missouri, USA, 2008.

- Casalini, Cristiano – Salomoni, David – Oliveira e Silva, Paula – Shore, Paul John. 2020. Un progetto educativo della Compagnia di Gesù. Dalla scuola di Messina (1548) alla soppressione dell'ordine (1773). In *Annali di storia della educazione* 27, 277-289.
- Čornejová, Ivana. 2006. In *Dějiny a současnost. Kulturně historická revue* 28/9, 45-46.
- Daeuber, Eric – Shore, Paul John. 1989. Religion and the American University. In *Concordia Theological Quarterly* 53/4, 241-252.
- Havlík, Jiří. 2003. In *Acta Universitatis Carolinae – Historia Universitatis Carolinae Pragensis* 43/1-2, 255-260.
- Hodásová, Barbara. 2019. „Opus pulchrum“. Působenie Spoločnosti Ježišovej v Banskej Bystrici (1648 – 1773) v kontexte umeleckých objednávok pre tamojšiu komunitu. In *Acta Historica Neosoliensia* 22/2, 102-185.
- Pánek, Jaroslav – Raková, Svatava – Horčáková, Václava (eds.). 2005. *Scholars of Bohemian, Czech and Czechoslovak History Studies*, sv. 3 (R-Z). Praha, 116-117, č. 379.
- Shore, Paul John – Noddings, Nel. 1984. *Awakening the Inner Eye: Intuition in Education*. New York.
- Shore, Paul John. 1989. *Encounters, Estrangements, Connections*. Moorhead, MN.
- Shore, Paul John. 1992. *The Myth of the University*. Lanham, Maryland.
- Shore, Paul John. 1993-1994. Jewish Students at the Prague University 1782 – 1822. In *Acta Universitatis Carolinae – Historia Universitatis Pragensis* 33-34/1-2, 97-111.
- Shore, Paul John. 1995. Jews at the University of Vienna, 1783 – 1823. In *Mitteilungen der Österreichischen Gesellschaft für Wissenschaftsgeschichte* 15, 43-66.
- Shore, Paul John. 1996. The Suppression of the Society of Jesus in Bohemia. In *Archivum historicum Societatis Iesu* 65, 138-156.
- Shore, Paul John. 1997. Teachers and the problem of Holocaust “ownership”. In Iorio, Dominick – Libowitz, Richard – Littell, Marcia (eds.). *The Holocaust: Lessons for the Third Generation*. Lanham, Maryland, 35-44.
- Shore, Paul John. 1998. The Vita Christi of Ludolph of Saxony and its Influence on the Spiritual Exercises of Ignatius of Loyola. In *Studies in the spirituality of Jesuits* 30/1, 1-32.
- Shore, Paul John. 1999a. Academia Istropolitana: Problems of Documentation and Modern Historicism. In *Wiener Beiträge zur Geschichte der Neuzeit* 23, 133-147.
- Shore, Paul John. 1999b. The Ratio Studiorum at Four Hundred: Some Considerations from an American Perspective. In *Revista Portuguesa de Filosofia* 55/3, 319-330.
- Shore, Paul John. 2000. The Society of Jesus and the Culture of the Late Baroque in Bohemia. In *East European Quarterly* 34/1, 1-19.
- Shore, Paul John. 2001a. Cluj: A Jesuit Outpost in Eighteenth-century Transylvania. In *Catholic Education* 5/1, 55-71.
- Shore, Paul John. 2001b. Jesuit missions and schools in eighteenth century Transylvania and Eastern Hungary, 1700 – 1773. In Monok, István – Ötvös, Péter (eds.). *Lesestoffe und kulturelles Niveau des niedrigen Klerus: Jesuiten und die nationalen Kulturverhältnisse*. Szeged, 101-118.
- Shore, Paul John. 2001c. Universalism, rationalism and the Jesuits of Bohemia 1770 – 1800. In Dawson, Deidre – Cossy, Valérie (eds.). *Progrès et Violence au XVIIe Siècle*. Paris, 71-83.
- Shore, Paul John. 2005a. Baroque Drama in Jesuit Schools of Central Europe, 1700 – 1773. In *History of Universities* 20/1, 146-179.
- Shore, Paul John. 2005b. “Charissimi Fratres”: Jesuit Brothers of the Bohemian Province. In *Kosmas* 18/2, 1-14.
- Shore, Paul John. 2005c. Jesuitae Fabri: The Society Constructs a Presence in a Transylvanian City, 1693 – 1773. In *Archivum Historicum Societatis Iesu* 148, 299-328.

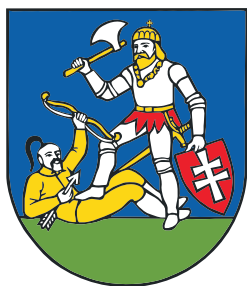
- Shore, Paul John. 2006a.* Fragmentum annuarium Collegii Societatis Iesu Claudiopolitani: The Account of a Jesuit Mission in Transylvania, 1659 – 1662. In *Reformation and Renaissance Review* 8/1, 83-106.
- Shore, Paul John. 2006b.* Il destino degli ex gesuiti di Cluj, in Transilvania, dopo la Soppressione. In Bianchini, Paolo (ed.). *Morte e Resurrezione di un Ordine Religioso. Le Strategie Culturali ed Educative della Compagnia di Gesù Durante la Soppressione (1759 – 1814)*. Milano, 155-180.
- Shore, Paul John. 2006c.* Midwifery Education at the Prague University in the Seventeenth and Eighteenth Centuries. In *Kosmas* 21/1, 27-39.
- Shore, Paul John. 2008a.* Antonín Koniáš, The Jesuits of Prague, and the Extirpation of Heresy in Eighteenth-century Bohemia. In *Kosmas* 22/1, 17-33.
- Shore, Paul John. 2008b.* The Life and Death of a Jesuit Mission: The Collegium in Uzhgorod, Transcarpathia (1650 – 1773). In *Slavonic and East European Review* 18/4, 601-633.
- Shore, Paul John. 2010.* Mission Mostly Accomplished: Narratives of Jesuit Successes and Failures in Hungary and Transylvania, 1640 – 1772. In *Publicationes Universitatis Miskolciensis* 15, 181-194.
- Shore, Paul John. 2012a.* “In Carcere; ad Supplicium”: Jesuit Encounters in Prison and in Places of Execution; Reflections on the Early Modern Period and Today. In *European Review of History* 19/2, 183-200.
- Shore, Paul John. 2012b.* Mano a Mano: Baroque Jesuits and Calvinists (1635 – 1700). In *One in Christ* 46/1, 58-71.
- Shore, Paul John. 2013.* Counter-Reformation Drama: The Special Case of Hungary. In Bamji, Alex – Janssen, Geert – Laven, Mary (eds.). *The Ashgate Research Companion to the Counter-Reformation*. Aldershot, 355-372.
- Shore, Paul John. 2014a.* Martinus Cseles, SJ, Brother Julian, and the Rediscovery of Magna Hungaria. In Horn, Ildikó – Várkonyi, Ágnes (eds.). *A Divided Hungary in Europe: Exchanges, Networks, and Representations, 1541 – 1699*. Newcastle upon Tyne, 183-199.
- Shore, Paul John 2014b.* Sanctuaries, Gateways: The Sonic Spaces of Curative and Palliative Music in Medieval Cloister and Infirmary. In *Ars Medica* 9/1, 41-63. <http://www.ars-medica.ca/index.php/journal/article/view/14/19>.
- Shore, Paul John. 2015a.* A Unique Rusyn Catechism. In Kirwan, Richard – Mullins, Sophie (eds.). *Specialist Markets in the Early Modern Book World*. Leiden, 373-388.
- Shore, Paul John. 2015b.* Contact, Confrontation, Accommodation: Jesuits and Islam 1540 – 1773. In *Al-Qantara: Revista de Estudios Árabres* 36/2, 429-441.
- Shore, Paul John. 2015c.* Enduring the Deluge: Hungarian Jesuit Astronomers from Suppression to Restoration, In Maryks, Robert – Wright, Jonathan (eds.). *Jesuit Survival and Restoration*. Leiden, 148-161.
- Shore, Paul John. 2015d.* Ex-Jesuit Scholars and Schools in the Eastern Habsburg Lands, Silesia, and Poland. In Burson, Jeffrey D. – Wright, Jonathan (eds.). *The Jesuit Suppression in Global Context: Causes, Events and Consequences*. Cambridge, 229-247.
- Shore, Paul John. 2015e.* The Muslim Body in the Baroque Jesuit Imagination. *tamtéž*, 531-561.
- Shore, Paul John. 2016.* Where We Have Been, Where We Are Going: Some Reflections on the Past, Present, and Future of Jesuit/Muslim Relations. In Hidayatullah, Aysha – Brigham, Erin (eds.). *Islam at U. S. Jesuit Colleges & Universities*. San Francisco, 35-42.
- Shore, Paul John. 2017a.* An Early Jesuit Encounter with the Qurʾān: Ignazio Lomellini’s *Animadversiones, Notae ac Disputationes in Pestilentem Alcoranum*. In *The American Journal of Islamic Social Sciences* 33/1, 1-22.
- Shore, Paul John. 2017b.* Memoria vas multorum capax: Memoria as a Vessel of Jesuit History, Action, and Identity. In *Dialog with Time* 60, 257-265.

- Shore, Paul John. 2018.* Lexical Choice and Rhetorical Expression in Ignazio Lomellini's 1622 Translation of and Commentary on the Qur'an. In *The American Journal of Islamic Social Sciences* 35/3, 34-67.
- Shore, Paul John. 2019a.* A Scandalum in Moravia: Jesuit Visitor Nicolo Avancini and the 1674 Case of Jan Tanner SJ and Vilém Frölich SJ. In McCoog, Thomas M., S. J. (ed.). *With Eyes and Ears Open: The Role of Visitors in the Society of Jesus*. Leiden, 149-171.
- Shore, Paul John. 2019b.* Ex-Jesuit Librarian-Scholars Adam František Kollár and György Pray: Baroque Tradition, National Identity, and the Enlightenment among Jesuits in the Eastern Habsburg Lands. In *Journal of Jesuit Studies* 6/3, 467-485.
- Shore, Paul John. 2019c.* The Years of Suppression, 1773 – 1814: Survival, Setbacks, and Transformation. In *Brill Research Perspectives in Jesuit Studies*. Leiden, 1-117. <https://brill.com/view/journals/rpjs/rpjs-overview.xml>.
- Shore, Paul John. 2020.* Péter Pázmány: Cardinal, Archbishop of Esztergom, Primate of Hungary. In *Journal of Jesuit Studies* 7/4, 526-544.
- Shore, Paul John. 2021.* The Voices of Memoria: Diaria, Historiae, and Annuaia as Records of Experience in the Pre-suppression Society. In Casalini, Cristiano – Colombo, Emanuele – Meehan, Seth (eds.). *Engaging Sources: The Tradition and Future of Collecting History in the Society of Jesus*. Boston. <https://jesuitportal.bc.edu/publications/symposia/symposium2019/symposia-shore>.
- Shore, Paul John. 2022.* The Longue Durée of Irenicism in the Thought of Adam František Kollár (1718 – 1783). In Ptaszyński, Maciej – Bem, Kazimierz (eds.). *Searching for Compromise? Interreligious Dialogue, Agreements, and Tolerance in 16th-18th Century Eastern Europe*. Leiden, 382-401.
- Whidden, Lynn – Shore, Paul. 2019.* *Environment Matters: Why Song Sounds the Way It Does*. Oxford.
- Whitehead, Maurice – Shore, Paul John. 2010.* Crisis and Survival on the Peripheries: Jesuit Culture, Continuity and Change at Opposite Ends of Continental Europe, 1762 – 1814. In *History of Universities* 4, 173-205.
- Wright, Jonathan. 2006.* *Jezuité. Misie, mýty a dějiny*. Praha.
- Zouhar, Jakub. 2014.* SHORE Paul. Narratives of Adversity: Jesuits in the Eastern Peripheries of the Habsburg Realms (1640 – 1773). In *Český časopis historický* 112/4, 767-770.

Doc. PhDr. et Mgr. Jakub Zouhar, Ph.D.
University of Hradec Králové



Cultural route
of the Council of Europe
Itinéraire culturel
du Conseil de l'Europe



NITRIANSKY
SAMOSPRÁVNY
KRAJ