



**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 2/2023

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 Emerging Sources Citation (Web of Science), Scopus, ERIH PLUS – International title, International medieval bibliography, EBSCO a The Central European Journal of Social and Humanities.

The journal Constantine's Letters is indexed in the following databases: Emerging Sources Citation (Web of Science), Scopus, ERIH PLUS – International title, 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  
PhDr. Katarína Dudová, PhD.

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

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

Periodicita vydávania: 2x ročne  
Periodicity: twice a year

Dátum vydania / Publication date  
31. októbra 2023 / the 31st of October 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

- Miroslav Vepřek: From the British Isles to Solovetsky Monastery: How an Irish Prayer Became Part of the Church Slavonic Tradition / 3 /
- Dušan Zupka: Biskupi a ich úrad podľa Bernarda z Clairvaux / Bishops and Their Office According to Bernard of Clairvaux / 14 /
- Pavel Krafl: Konfraternity vybraných konventů řeholních kanovníků sv. Augustina pražské arcidiecéze z doby předhusitské (Roudnice, Jaroměř, Rokycany a Sadská). Diplomatická studie / Confraternities of Selected Convents of the Canons Regular of St Augustine in the Archdiocese of Prague in the Pre-Hussite period (Roudnice, Jaroměř, Rokycany and Sadská). A Diplomatic Study / 24 /
- Agnieszka Szczap: Czy w średniowieczu kobiety mogły być niezależne? Przypadek Hildegardy z Bingen / Could Women Be Independent in the Middle Ages? The Case of Hildegard of Bingen / 36 /
- Gabriel Peter Hunčaga: Vybrané aspekty komunikačnej stratégie dominikánov na periférii latinského kresťanstva s prihliadnutím na Uhorské kráľovstvo v prvej polovici 13. storočia / Chosen Aspects of the Communication Strategy of the Dominicans on the Periphery of Latin Christianity with Reference to Kingdom of Hungary in the First Half of the 13th Century / 45 /
- Olga Ryzhova: Reflection of the Tradition of Hesychia in the Images of Saints Anthony and Theodosius of the Caves in the Lavra Iconography / 68 /
- Andrzej Borkowski: The Institute of the Patriarchal Emissary in the Metropolitanate of Kyiv at the End of the Sixteenth Century Based on the Activity of Archdeacon Cyprian Ostrogski / 82 /
- Aleksey Kamenskikh: “Antiquising Imagination” in the Service of Political Expansion: On the Eve of the “Great Greek Project” of Catherine II / 91 /
- István Kollai: Early Slovak-Hungarian Debates About the Moravian Pristine States. Intellectual and Emotional Motives in Forming National Habits / 102 /
- Martina Petříková: Cyrilo-metodská tradícia v literatúre pre deti a mládež v matičnom období (Jarnie kvety, Malý rečník) / Cyril and Methodical Tradition in Literature for Children and Youth in the Period of Matica slovenská (Jarnie kvety, Malý rečník) / 112 /
- Ivana Kontriková Šusteková: „Žadni nevi, czo gest laska, kdo gi neskusil...“ Náboženské púte veriacich z Horných Kysúc k Panne Márii Frýdeckej v 1. polovici 19. storočia / „Nobody knows what the love is who has not tried it...“. The Pilgrimages of Believers from the Sub-region of Horné Kysuce to Our Lady in Silesian Frýdek in the First Half of the 19th Century / 121 /
- Dominik Vančo: Obraz Metoda ako literárnej postavy v slovenskej próze / The Image of Methodius as a Literary Character in Slovak Prose / 136 /

- Matilde Casas Olea: Philosophical References and Compositional Strategies in Leo the Philosopher's Poem Job, or, On Indifference to Grief and on Patience / 147 /
- Martin Husár: St Clement of Rome and Reflection on His Personality, Work and Time in the Documents of the 20th-Century Popes / 163 /
- Marcela Andoková – Róbert Horka: Hovorová reč či literárne dielo? Ako sa vysporiadať s metodologickými úskaliami pri preklade Augustínových kázni / Colloquial Speech or a Literary Work? How to Deal with Methodological Difficulties in Translating Augustine's Homilies / 186 /
- Jozef Krupa – Marie Roubalová – Roman Králik: Spresnenie niektorých biblických a liturgických výrazov ako prejav kontinuity v prekladateľskej aktivite Konštantína a Metoda na Veľkej Morave / Refining Some Biblical and Liturgical Terms as an Expression of Continuity in Translation Activities of Constantine and Methodius in Great Moravia / 199 /

## Recenzie / Book Reviews

- Christina Sideri: Νεωτερικές Τάσεις στην Ιστοριογραφία των Μακεδόνων, Η περίπτωση της Συνέχειας Θεοφάνη (βιβλία α'-δ') (Eka Tchkoidze) / 209 /
- Bolom-Kotari, Sixtus a kol: Zrození z osvícenských reforem. Toleranční kazatelé z Uher v procesu formování české společnosti (1781 – 1870) (Martina Bolom-Kotari) / 210 /

# FROM THE BRITISH ISLES TO SOLOVETSKY MONASTERY: HOW AN IRISH PRAYER BECAME PART OF THE CHURCH SLAVONIC TRADITION<sup>1</sup>

Miroslav Vepřek

DOI: 10.17846/CL.2023.16.2.3-13

**Abstract:** VEPŘEK, Miroslav. *From the British Isles to Solovetsky Monastery: How an Irish Prayer Became Part of the Church Slavonic Tradition.* The Medieval Prayer of Confession of Sins (with the incipit *Domine deus meus omnipotens, ego humiliter te adoro*) exists in Latin and Church Slavonic versions. It was written on the British Isles under Irish influence. The oldest Latin manuscript versions come from the ninth century and the prayer was known in continental Europe, especially in places connected with activities of Irish missionaries. The Church Slavonic translation most probably originated in the tenth or eleventh centuries in Bohemia and then was transferred to the East Slavonic area. Textological and philological arguments for this hypothesis are presented in the article together with characterization of the newly discovered versions of the prayer (both Latin and Church Slavonic). Especially, the second known Church Slavonic version recorded in the manuscript of the Solovetsky Monastery from the late fifteen century brings new evidence on the textual character of the prayer and modifications based on copying of the text.

**Keywords:** *Church Slavonic, Czech Church Slavonic, prayer, confession, Irish devotion, Medieval textology*

The following article deals with a specific Medieval prayer with a remarkable tradition. I have already analysed the prayer in my previous monograph (Vepřek 2013) and also published an edition of the Church Slavonic text and Latin original. I would now like to draw attention to newly discovered versions (both Church Slavonic and Latin) and point out the cultural history of the so-called “Prayer of Confession of Sins” (further Conf) in more detail.

## 1. The Latin version of the prayer

1.1 The Latin prayer with the incipit *Deus, deus meus, ego humiliter te adoro* can be classified as a popular Medieval prayer, since it has been preserved at least in more than ten manuscript versions dated from the eighth to the fifteenth centuries from the broad area of Western and Central Europe. The oldest known versions mainly come from Britain or the adjacent continental territory or locations connected with insular missionary activities, and, as I would like to prove below, the prayer was most likely influenced by the Irish religious tradition.

1.2 The content of the prayer can be divided into three basic passages. The first consists of a series of invocations to God which was characterized as an “acclamation” (Hughes 1970, 56) or

---

<sup>1</sup> The funding for the present research paper was provided by the Czech Ministry of Education, Youth and Sports for specific research (IGA\_FF\_2023\_040).

a composition following the “pattern of the litany” (Thomas 2020, 261), W. Godel called it “Christ Litany” (“Christuslitanei” - Godel 1963, 307), e.g.: *Tu es rex regum et dominus dominantium · Tu es arbiter omnis saeculi · Tu es redemptor animarum · Tu es liberator credentium · Tus es spes laborantium*, etc.<sup>2</sup> Subsequently, the enumeration of committed sins in the presence of God, his angels and in the presence of “the face of saints” (*coram te et coram angelius tuis et coram facie omnium sanctorum tuorum* - Kuypers 1902, 97) follows, e.g.: *Peccavi per neglegentiam mandatorum tuorum et factorum meorum · Peccavi per suberbiam et per inuidiam · peccavi per detractionem* (Kuypers 1902, 97), etc. The praying person confesses having committed all the sins which would be practically impossible even if the person would be the greatest sinner, therefore the prayer could rather have served as an “examination of conscience”<sup>3</sup> in this passage. The confessional part of the prayer continues with the enumeration of sinful body parts, e.g. *peccavi in oculis meis et in auribus meis...peccavi in manibus et in pedibus · peccavi in lingua et guttore* (Kuypers 1902, 97), etc. The final part of the prayer can be described as a contrite appeal for mercy, remission, and remedy from sins. At the very end, God is invoked as a teacher: *Doce me uoluntatem tuam quia tu es doctor meus* (Kuypers 1902, 98).

1.3 The character, the codicological, and cultural-historical context of the Latin version of Conf have been already analysed in several scholarly works. One of the most discussed topics has been the question of the function of the prayer, especially if it could have been used as an official prayer of confession. Although some connections with penitentials and orders of confessions can be found, prayers like Conf rather served as a private - i.e. non-sacramental - confession (cf. Frantzen 1983, 86-88). Similarly, this opinion was also advocated by K. Thomas who pointed out that Conf was not intended for the official (“sacerdotal”) confession because of some subject characteristics, e.g. no mention of a priest was included in the text, so the speaker addresses his words directly to God. Furthermore, private prayers were not usually joined together with liturgical items such as psalms, antiphons, etc., and Conf is related to other prayers with similar attributes (Thomas 2020, 249–275). F. E. Warren surmised that Conf could have been intended as a private devotion for priests since he compared the texts to prayers entitled as “Apologia Sacerdotis” (Warren 2010, 187). His hypothesis was based, however, on one specific manuscript preservation in the so-called Basel Psalter (see no. 5 in the overview below) where the prayer has the title *De conscientiae reatum ante altare* (“Of searching conscience before the altar”). This title does not occur in other versions and one can assume that the purpose of the prayer could have been adapted in concrete or local conditions.

1.4 Practically all scholars dealing with Conf agree that the origin of the prayer was tightly connected with the Irish Christian literary tradition. There are three basic arguments for this hypothesis - the dating and provenance of the preserved manuscript versions of the prayer (1.4.1); the titles of the prayer, its rubrics, and the manuscript collections in which it occurs (1.4.2); the language of the prayer, especially the composition, style and theological features (1.4.3).

1.4.1 First, I present the basic overview of the known manuscript versions in the following table:

<sup>2</sup> I quote the Latin text according to the edition published by Kuypers (1902, 95-96).

<sup>3</sup> See the characterization of this kind of prayer by Driscoll (2019, 138).

FROM THE BRITISH ISLES TO SOLOVETSKY MONASTERY:  
HOW AN IRISH PRAYER BECAME PART OF THE CHURCH SLAVONIC TRADITION

No.	Title	Library, signature	fol./pag.	Origin	Edition
(1)	The Book of Nunnaminster	London, British Library, Harley MS 2965,	34r-34v	Late eighth or early ninth century, England (Southumbria)	Birch 1899
(2)	The Fleury Prayerbook	La médiathèque municipale d'Orléans, MS 0184	p. 241-244	Beginning of the ninth century, Mondsee (Austria)	-
(3)	The Book of Cerne	Cambridge University Library, MS Ll. 1. 10	fol. 48r-50r	818-830 Mercia	Kuypers 1902
(4)	Psalter	La bibliothèque municipale d'Angers, ms. 18 (14)	80v-183r	First half of the ninth century, Tours	Berger 1894; Bernard - Atkinson 1898
(5)	The Basel Psalter	Basel, niversitätsbibliothek, MS A. VII. 3	fol. 2v-3r	Second half of the ninth century, St. Gallen or Bobbio	Warren 1881; Forbes 1864; Bieler 1960
(6)	The Göttweig Psalter	Göttweig, Benediktinerstift, cod. 30 (rot)/2 (schwarz)	fol. 8rb-9ra	Second half of the ninth century, St. Gallen or Regensburg	-
(7)	St. Gallen Psalter	St. Gallen, Stiftsbibliothek, Cod. Sang. 27	p. 714-716	Ninth century	-
(8)	The Bury Psalter	Vatican Library, Reg. Lat. 12	69r-170v	Middle of the eleventh century, Bury (England)	
(9)	Galba Prayerbook	London, British Library, Cotton MS Galba A XIV	fol. 75r-75v; 66r-70r	Second quarter of the eleventh century, Worchester (England)	Muir 1983.
(10)	St Wulfstan's Portiforium	Cambridge, Corpus Christi College, MS 391	p. 588-590	cca. 1060 - 1069, Worchester (England)	Hughes 1958; 1960
(11)	Darmstadt Manuscript Hs 544	Universitäts- und Landesbibliothek Darmstadt, Hs. 544	fol. 113r-114v	around 1040, Rhineland	-
(12)	Egbert's Psalter (Codex Gertrudianus)	Cividale del Friuli, Museo Archeologico Nazionale, Archivi e Biblioteca, codex CXXXVI.	187v; 194r	997-993 Reichenau; Second half of the eleventh century, Kyiv	-

(13)		British Library, Harley. 3016 <sup>4</sup>	73v-74r	Second half of the twelfth century, France	-
(14)	Weimar Psalter Oct 54	Weimar, Herzogin Anna Amalia Bibliothek, Oct 54	fol. 09v-111r	Erfurt, 1443	-

Two of the oldest manuscript versions - Nos. (1) and (3) above - come from Britain, i.e. The Book of Nunnaminster<sup>5</sup> and The Book of Cerne. They both contain evident traces of Irish influence as was determined by various scholars (e. g. Birch 1889, 20–34; Hughes 1970; Brown 1996, 137–138). The Psalter from Angers – No. (2) – was apparently written in west France, in the region which was under the influence of the Irish mission. Although the other manuscript versions from the ninth century originated in continental Europe, they are associated with centres of Irish missionaries - St. Gallen and Bobbio. Especially, version No. (2) is preserved in the manuscript which originated in Austria (probably Mondsee in Salzburg - see Pellegrin - Bouhot 2010, 220). This manuscript, called usually The Fleury Prayerbook (according to its preservation in the Abbey of Fleury, France), is tightly connected with the Irish mission in the Salzburg diocese by St. Virgil (see more in Grosjean 1960).

1.4.2 The most interesting title is given to Conf in the manuscript of Angers (2), eg. *Confessio sancti Patricii*. The direct authorship of St. Patrick is practically impossible, but the title apparently indicates the prayer's relation to Irish culture. The prayer in Harley. 3016 is called *Confessio Sancti Augustini* which leads to thoughts about the second possible motivation for such an attribution, based on identifying texts with other authors' works of the same name (in this case with the famous Confessions of St. Augustin of Hippo). It should be added that it is not certain if the prayer from Harley. 3016 really contains Conf (see note no. 4). Other manuscript versions of Conf do not include titles with a specific proper name, they are mostly titled as the "prayer of confession", e.g. *Oratio confessionum* (2), *Alma Confessio* (3), *Oratio confitentis* (6, 7), and *Oratio et confessio* (9).

The codicological context of the manuscripts in which Conf was preserved also supports the hypothesis of the Irish origin of the prayer. The oldest version in the Book of Nunnaminster was written together with other Irish prayers, likewise the version from the Book of Cerne. The *Lorica of Laidcenn* is an especially well-known Irish literary work and occurs in both manuscripts (Brown 1997: 254). In the case of the Book of Cerne, this fact is pointed out by Kuypers (1902, xxiv) who also mentioned the subject relation of Conf and *Lorica of Laidcenn* (see more below in 1.4.3). An interesting context can also be seen in the Psalter from Angers (4), where Conf was written in a sequence of other prayers in which a litany containing Irish saints (St. Columbanus, St. Gall) is recorded (Berger 1894, 155). The Basel Psalter (5) is traditionally counted among continental Irish manuscripts (Warren 2010, 185). The Book of Nunnaminster, the Book of Cerne, the Fleury Prayerbook, and the Basel Psalter are classified together as of Irish origin or at least with Irish affinities in Kenney 1966 (713-714; 720-722).

1.4.3 Finally, practically all scholars dealing with the Latin text of Conf came to the conclusion that the content and character of the prayer also correspond with its Irish origin. K. Hughes examined, for example, this topic in general and mentioned specifically Conf (Hughes 1970, 56).

<sup>4</sup> This manuscript version is included in the list according to Wilmart 1930, 204, although this manuscript is not available to me currently. Nevertheless, according to information in the online catalogue of the British Library, the prayer has a different incipit (title: *Confessio Sancti Augustini*, beginning: *Omnipotens deus pater eterne tu es domine deus meus*), thus it is not certain that the prayer is really Conf.

<sup>5</sup> In this manuscript, only part of the prayer is attested to, approximately the last third of the text.



Above all, the relationship with Irish Loricis and especially the Breastplate of St. Patrick has to be pointed out and perhaps also with selected acclamations from St. Patrick's Confession. Passages containing the "sinful parts of a body" are typical for Loricis as it stems from the "affective exuberance, so characteristic of Irish devotion" (Driscoll 2019, 138).<sup>6</sup> The stylistic features – the repetitive phrases, rather short sentences – mirror the Irish tradition as well (Thomas 2020, 260-262) and may result from an older oral tradition (Frantzen 1983, 90). The Irish sources of Conf were also accepted by Kuypers who even suggested a hypothesis that the prayer might have been based on "more primitive Irish forms" (Kuypers 1902, xxv), and although it is not necessary to assume that Conf was composed directly in Ireland, it was written under Irish influence. The prayer seems to be a piece of work "of the same spirit that found expression also in the extraordinary austerities and penitential exercises of the Irish monks" (Kuypers 1902, xxv).

## 2. The Church Slavonic translation

2.1 The Church Slavonic text of the prayer was first edited by A. I. Sobolevsky according to the version from the Jaroslavl Prayerbook from the thirteenth century. Although he did not know the Latin original yet, he put forward the hypothesis that Conf (in the Church Slavonic version *Molitva ispovědaniju grěchovъ - The Prayer of Confession of Sins*) was a translation from Latin, and even suggested the supposed wording of the hypothetical original in some words or phrases (Sobolevsky 1905). The text was later printed by F. V. Mareš (1979, 76-78), but the prayer still remained practically outside the interest of scholars, excluding some partial references in summarizing studies (for example, Mareš 2000, 277; Bláhová 1993, 439).

The connection between the Church Slavonic and the Latin texts was proposed by the author of this study at the beginning of the twenty-first century (Vepřek 2009) and then I prepared a new edition based on the manuscript of the Jaroslavl Prayerbook (further abbreviated as ConfJar) parallel with its Latin original (Vepřek 2013). Conf was analysed together with another prayer, the so-called Prayer of St. Gregory from the same Church Slavonic manuscript which was also translated from Latin and the original quite frequently occurs in the same Latin codices.

The results of the recent analysis led to the conclusion that the prayer was most probably translated into Church Slavonic in the Central European area (Bohemia) in the tenth or rather eleventh century. It has to be noted that previously only one Church Slavonic version was available, and this fact did not allow any comparative study of the later Church Slavonic textual tradition, i.e. especially hypothetical text modifications before the prayer was recorded in the thirteenth century. Nevertheless, T. Mikulka brought some important arguments confirming the assumption that Conf was at least known in Bohemia in the eleventh century because some excerpts of the prayer (including noteworthy passages with the enumeration of sins and body parts) were incorporated into another Church Slavonic text of Czech origin – the so-called Prayer to the Holy Trinity (Mikulka 2015).

2.2 In this study, I can point out the newly discovered version of the Church Slavonic translation of Conf written into the Psalter from the end of the fifteenth century which belonged to the Solovetsky monastery (further ConfSol). The manuscript is today preserved in the Russian National Library in Saint Petersburg under the signature Sol. 754/864, fol. 95r-97v.

Although some notable differences between ConfJar and ConfSol are evident, the variants are not so distinct that the common archetype of both versions would be doubted. Conversely, both texts contain the same mistakes, especially three symptomatic instances that can be mentioned.

<sup>6</sup> The connection between Conf and Loricis was also admitted by W. Godel (1963, 308).

The first consists of an incorrect genitive singular/nominative plural of the noun *slava* – ты еси сладвы в<sup>о</sup>г<sup>о</sup>д<sup>у</sup> ѿ<sup>т</sup>ь<sup>н</sup>ца взышнихъ<sup>7</sup> (ConfJar 148r 8-9, the same wording in ConfSol 95r 13-14), Latin *Tu es gloria dei patris in excelsis*. Then in the enumeration of sins, where the noun *pr̃seḡb/pr̃seḡanije* instead of expected *pr̃seḡa/pr̃seḡanije* is included, see: ConfJar сзг<sup>р</sup>ьшихъ въ пресадгахъ (149r 9-11) – ConfSol сзг<sup>р</sup>ьшии [...] въ пресадганіи (96r 7-8),<sup>8</sup> while in the Latin text, the noun *iuramentum* occurs (Vepřek 2013: 93). Finally, in the last passages of the text, both Church Slavonic versions use a noun *gr̃ěchъ* instead of the expected *vragъ* – за<sup>щ</sup>ити ма г<sup>о</sup>спод<sup>а</sup>и в<sup>о</sup>ж<sup>е</sup> мои ѿ всѣхъ грѣхъ видимыхъ и невидимыхъ (ConfJar 151v 12-16, ConfSol 97r 5-6 ѿ всѣхъ мой грѣховъ) vs. Latin *Defende me domine deus meus contra omnes inimicis meis uisibiles et inuisibiles*.

In addition, specific translation features are recorded in both versions, e.g. the hendiadys - translating of the Latin *miser cordia* with the two Church Slavonic nouns *št̃edrostъ* and *milostъ* (cf. Vepřek 2013, 104), and the use of the word *sъpasъ* as a parallel for the Latin *Iesus* – в<sup>о</sup>ж<sup>е</sup> мои сз<sup>п</sup>а<sup>с</sup>е х<sup>р</sup>ист<sup>е</sup> (ConfJar 148r 17 and ConfSol 95r 18).<sup>9</sup> Both manuscript versions also contain some rare words that can probably be classified as “bohemisms” or lexemes corresponding with other Church Slavonic literary texts of Czech origin (often translating the same word of the Latin original), e.g. *lajanije*, *št̃edrostъ*, *ljubitelъ* (Latin *amator*) and *izlitije* (Latin *effusio*) (cf. Vepřek 2013, 85-88).

2.3 The differences between ConfJar and ConfSol stem of course from the time distance between the origin of both manuscripts (the thirteenth vs. the fifteenth centuries), thus they can be naturally interpreted as results of repetitive copying and expected modifications. The textual line is not simple, however, in the sense that the younger manuscript version always represents the later and modified text. An example can be already seen in the first part, where ConfSol preserved the short invocation ты еси разрѣшитель д<sup>о</sup>ушамъ (95r 3-4) which fully corresponds with the Latin *Tu es redemptor animarum*, although ConfJar omitted this clause. In contrast, the invocation ты еси радость въ истинюу (ConfJar 148r 3-4) – Latin *Tu es laetitia in ueritate* is omitted in ConfSol a few rows below. These detailed differences apparently indicate that ConfJar and ConfSol surely had the same archetype, but then the textual line split, and although ConfSol represents the younger tradition, it could have occasionally preserved archaic wording.

An important difference is registered at the beginning of the prayer, incipit всемоузи в<sup>о</sup>ж<sup>е</sup> д<sup>з</sup>в оукоренъ та молю (ConfJar 147v 3-5) – Latin *Deus deus meus omnipotens · Ego humiliter te adoro* was modified to всеса<sup>д</sup>уги в<sup>о</sup>ж<sup>е</sup> д<sup>з</sup>в та молю in ConfSol (95r 2). The most serious distinction is found in the catalogue of sins because in ConfSol this passage was significantly enlarged with 45 more sins. Some of them are synonyms to those included in ConfJar and ConfSol, e.g. опальство (ConfSol 95v 10) – гнѣвъ (ConfJar 149v 11 and ConfSol 95v 9) or раждѣннїе плътѣскоє (ConfSol 95v 23-24) – похоти тѣлесныя (ConfJar 149v 2-3 and ConfSol 95v 26), some of them seem to be logical additions to previously included items, e.g. обызаденнїе (ConfSol 95v 7) to пиданство (ConfJar 149v 4-5 and ConfSol 95v7) or ненависть (ConfSol 95v 17) to зависть (ConfJar 149r 11 and ConfSol 95v 17).

Some differences may result from later corrections making the text more comprehensible in the East Slavonic milieu; for instance, the substitution of the prefix in the noun *izdr̃šenije* (perhaps a Bohemism, see Vepřek 2013, 83) which was replaced with the more common Church Slavonic

<sup>7</sup> Here and below I quote the text of ConfJar according to the edition (Vepřek 2013, 144-165).

<sup>8</sup> Here and below the text of ConfSol is quoted directly from the images of the manuscript. First, the number of a folio is cited and then the number of the row.

<sup>9</sup> This feature can be understood as a “peculiarity of Czech CS literary monuments” (Vepřek 2022, 81) since F. Čajka also found the same example in the Legend of St. Anastasia and the Forty Gospel Homilies of St. Gregory the Great (Čajka 2011, 176-177).

word *razdrěsenije* in ConfSol 96v 16. Finally, several instances reveal a later erroneous reading of the text which led to variant wording differing from the original Latin text, e.g. ВЪСТА ВЪ МНѢ ГЪСПОДЪИ КАЖЗНЬ И ПЛАЧЪ ГРѢХОВЪ МОИХЪ (ConfJar 151r 13-16) – Latin *Suscita in me paenitentiam peccatorum meorum et fletum*, while ConfSol combined the verb and the preposition into one verb form and subsequently this modification necessitated a new preposition before the nouns *kajaznъ* and *plačъ*: ВЪСТАВИ МНѢ ГЪСПОДЪИ НА КАЖЗНЬ И ПЛАЧЪ ГРѢХОВЪ МОИХЪ (ConfSol 96v 24-25).

### 3. The Relationship between the Latin and Church Slavonic versions

3.1 I will now proceed to a textological examination of all the available versions of the prayer, especially to a comparison of the Latin and Church Slavonic text in order to determine the most probable place and time of the translation of the prayer. In my previous work, I came to the conclusion that the Church Slavonic translation preserved in the Jaroslavl Prayerbook appears to be closest to the Latin version written in the Darmstadt manuscript, although not even this version could have been the direct pattern for the Slavic translation (Vepřek 2013, 59-60). It has to be mentioned that I previously worked only with Latin versions (3), (4), (5), (10), and (11) and only ConfJar, thus including more material in analyses may lead to a review of the previous results.

3.2 I have already noted that Conf often occurs together with another popular Medieval prayer called the Prayer of St. Gregory (further Greg) in the Latin manuscripts. This second prayer was also translated into Church Slavonic and is also preserved in the Jaroslavl Prayerbook. Furthermore, the Slavonic tradition of both prayers was even closer, since Greg was also a source for compiling the Czech Church Slavonic Prayer to the Holy Trinity (Mikulka 2015). Studying both prayers together appears to be important. Thus, the fact that ten Latin manuscripts out of fourteen in which Conf is evidenced also contain Greg should not necessarily be regarded as merely coincidental.

3.3 I would especially like to turn attention to the Latin manuscript called Egbert's Psalter/Codex Gertrudianus (no. 12 in the overview above). This codex has a noteworthy history, the oldest part (Egbert's Psalter) was written in the second half of the tenth century in Reichenau for Archbishop Egbert in Trier. At the turn of the eleventh century, the manuscript was passed on to Ezzo of Lotharingia and his daughter Richeza,<sup>10</sup> who married the Polish King Mieszko II, and the codex was given to their daughter Gertrude of Poland. She was the wife of Iziaslav of Kyiv and thus the manuscript was transferred via Poland to Kyiv. Gertrude also initiated additions to the codex (this is the reason for the variant name of the manuscript - Codex Gertrudianus) which consisted of text passages and four illuminations (miniatures) as well. These illuminations are of the Byzantine character (Lesniewska 1995, 142), but the text additions are more important for our interest, since they consist, above all, of part of Conf (the whole version of Greg takes place in the older part - in Egbert's Psalter). It is a precious testimony that both prayers were known and obviously popular in the eleventh century in the area of Central Europe. The codex came back to Poland around 1103 and was later passed on to Aquilea and subsequently to Cividale del Friuli where it has been held up until the present day (Lesniewska 1995, 142-143).

3.4 Earlier arguments for the closeness of the Church Slavonic Conf and the Latin Darmstadt manuscript version were based especially on two variant wordings - specific modification in the passage *Suscita in me paenitentiam peccatorum meorum et fletum pro nomine tuo* which was changed

<sup>10</sup> Special attention has to be paid to the fact that the Darmstadt manuscript with Conf and Greg was also written for the same Richeza (Staub – Knaus 1979, 42), which indicates a very close connection between these two codices containing both prayers.

to *Suscita in me paenitentiam et fletum peccatorum meorum pro nomine tuo* in the Darmstadt manuscript corresponding with the Church Slavonic *вѣста въ мнѣ господи каѣзнь и плачъ грѣховъ моихъ имени твоего ради* (Vepřek 2013, 59) and then, in the passage of the enumeration of the sinful body parts, the shift of the pair *peccavi in manibus et in pedibus* to another place, i.e. after *peccavi in corde et in cogitationibus* (Vepřek 2013, 59). Now that the manuscript material is more numerous, it is necessary to adjust these findings.

The wording *paenitentiam et fletum peccatorum meorum* is also included in versions from the Fleury Prayerbook (2), Götting Psalter (6), St. Gallen Psalter (7) and Egbert's Psalter/Codex Gertrudianus (12) where this passage is attested, despite the fact that this version contains only short excerpts from the prayer. The change of the pair *manibus et in pedibus* can also be found in no. (2), (6), (7) and moreover in the Bury Psalter.<sup>11</sup>

The version from the Fleury Prayerbook in particular appears to contain lexical and textual variants that are mirrored in the Church Slavonic translation of the prayer. One more variant is significant, namely the substitution of the word *renis* in the passage of the body parts for the lexeme *nervus* (*peccavi in medullis et in nervis*), because it corresponds better with the Church Slavonic *жилл*.<sup>12</sup> Other variants, rather minor, which were found in Darmstadt manuscript version corresponding with the Church Slavonic translation, are also included in the Fleury Prayerbook, e.g. the participle *regnans* instead of the finite verb form *regnas* (cf. Vepřek 2013, 58-59). The version from the Fleury Prayerbook could not have been, however, the direct pattern for the Church Slavonic translation since some partial features do not fully correspond with ConfJar and ConfSol. It is of course practically impossible to give such a definitive statement when the original version of the Church Slavonic archetype is not available, only later copies.

3.5 There is a question whether the conclusion that the most corresponding Latin text to the Church Slavonic translation is the version from the Fleury Prayerbook, the codex originated in the ninth century in South-Eastern Germany, could significantly modify the previous hypothesis of the origin of the Church Slavonic Conf in the eleventh century (Vepřek 2013). The possibility of the Great Moravian translation of the prayer could be suggested, especially when contacts of Christian missionaries from Bavaria with the Great Moravian area are attested to and also apparently influenced by Irish culture (Cibulka 1958; Isačenko 1963; Mareš 1964; Kožiak 2004). The implementation of West Christian elements and some non-liturgical texts into Old Church Slavonic literature in the Cyrillomethodian period is also naturally assumed (Bláha 2013, 36; Čermák 2013, 55-56).

3.6 Although the earlier origin of the translation of Conf into Church Slavonic cannot be excluded, I still hold the opinion about its origin rather in the tenth or eleventh centuries in Bohemia. The specific branch of manuscript versions which is represented in the oldest form in the Fleury Prayerbook continues until the eleventh century (the Darmstadt manuscript version of Conf still remains very close to the Church Slavonic translation, also Egbert's Psalter/Codex Gertrudianus version, although it is incomplete) in the area of Central Europe. Furthermore, lexical and textual correspondences between Conf and other Church Slavonic texts of Czech origin remain noticeable and there is still the very precious testimony about the knowledge and use of Conf in Bohemia represented by incorporating passages of the prayer into the Prayer to the Holy Trinity.

<sup>11</sup> Unfortunately, this passage is not included in the excerpts written into Egbert's Psalter/Codex Gertrudianus.

<sup>12</sup> In my previous analysis, this variant was detected in the version from the Portiforium of St. Wulfstan, however, this British manuscript also contains differences that are not reflected in the Church Slavonic translation (Vepřek 2013, 58).

## 4. Conclusion

As the title of this study implies, the Prayer of Confession of Sins represents a remarkable text with an outstanding history. Originating on the Islands, composed by Irish author(s) or at least under the influence of the specific Irish spirituality, it spread to continental Europe, became a part of popular Medieval devotional literature, and was then translated into Church Slavonic. Since Church Slavonic played among Slavs a similar role as Latin in the ecclesiastical West, the prayer was transferred into the East Slavic area and even reached the North-eastern edge of this territory in the late Middle Ages.

The point where this transfer was mediated most probably occurred in Central Europe, in Moravia or more likely Bohemia. The Czech recension of Church Slavonic, which continuously lasted from the Great Moravian period until the very end of the eleventh century (cf. Vepřek 2022) and from which not all that many groups of literary works have been preserved, demonstrates its importance within the whole context of the oldest Slavonic culture.

## REFERENCES

- Berger, Samuel.* 1894. Confession des péchés attribuée à saint Patrice. In *Revue Celtique* 15, 155-159.
- Bernard, John Henry – Atkinson, Robert.* 1898. *The Irish Liber hymnorum*. London.
- Bieler, Ludwig.* 1960. *Psalterium Graeco-Latinum. Codex Basiliensis A. Vii. 3*. Amsterdam.
- Birch, Walter de Gray.* 1889. *An Ancient Manuscript of the Eighth or Ninth Century Formerly Belonging to St Mary's Abbey or Nunnaminster, Winchester*. London - Winchester.
- Bláha, Ondřej.* 2013. Jazykové stopy předcyrilometodějských křesťanských misíí v Panonii a na Velké Moravě. In Jemelková, Simona (ed.). *Mezi Východem a Západem. Svatí Cyril a Metoděj v kultuře českých zemí*. Olomouc, 34-36.
- Bláhová, Emilie.* 1993. Ke klasifikaci českocírkevněslovanských památek. In *Slavia. Časopis pro slovanskou filologii* 62/4, 427-442.
- Brown, Michelle P.* 1996. *The Book of Cerne. Prayer, Patronage and Power in Ninth-Century England*. London – Toronto.
- Čajka, František.* 2011. *Církevněslovanská legenda o svaté Anastázii*. Praha.
- Čermák, Václav.* 2013. Staroslověnské písemnictví cyrilometodějské a jeho rukopisné dochování/ Cyrillo-Methodian Old Church Slavonic Literature and Its Manuscript Tradition. In Mitáček, Jiří (ed.) *Cyril a Metoděj – doba, život, dílo/Cyril and Methodius – Their Era, Lives, and Work*. Brno, 55-68.
- Cibulka, Josef.* 1958. *Kostel v Modré u Velehradu a začátky křesťanství na Moravě*. Praha.
- Driscoll, Michael S.* 2019. Penance in Transition: Popular Piety and Practice. In Larson-Miller, Lizette (ed.). *Medieval Liturgy. A Book of Essays*. London – New York, 121-163.
- Forbes, Alexander Penrose.* 1864. *Liber Ecclesiae Beati Terrenani de Arbuthnott: missale secundum usum Ecclesiae Sancti Andreae in Scotia. Burntisland*.
- Frantzen, Allen J.* 1983. *The Literature of Penance in Anglo-Saxon England*. New Brunswick.
- Godel, Willibrod.* 1963. Irisches Beten im frühen Mittelalter: Eine liturgie- und frömmigkeitsgeschichtliche Untersuchung. In *Zeitschrift für katholische Theologie* 85, 261-321; 389-439.
- Grosjean, Paul.* 1960. *Virgile de Salzbouurg en Irlande*. In *Analecta Bollandiana* LXXVIII, 94-96.
- Hughes, Anselm.* 1958. *The Portiforium of Saint Wulfstan (Corpus Christi College, Cambridge MS. 391)*. Volume I. London.

- Hughes, Anselm.* 1960. The Portiforium of Saint Wulfstan (Corpus Christi College, Cambridge MS. 391). Volume II. London.
- Hughes, Kathleen.* 1970. Some Aspect of Irish Influence on Early English Private Prayers. In *Studia Celtica: The Bulletin of the Board of Celtic Studies* 5, 48-61.
- Issatschenko, Aleksander Vasilievich.* 1963. К вопросу об ирландской миссии у паннонских и моравских Славян [On the Question about the Irish mission to Pannonian and Moravian Slavs]. In *Вопросы славянского языкознания* [Questions of Slavic Linguistics] 7, Moscow, 43-72.
- Kenney, James F.* 1966. The Sources for the Early History of Ireland: Ecclesiastical. An Introduction and Guide. New York (reprinted from 1929).
- Kožiak, Rastislav.* 2004. Írski misionári a počiatky kresťanstva u Slovanov v stredovýchodnej Európe. In *Kožiak, Rastislav – Nemeš, Jaroslav* (eds.). *Pohanstvo a kresťanstvo*. Bratislava, 103-124.
- Kuypers, Arthur B.* 1902. The Prayer Book of Aedeluald the Bishop, Commonly Called the Book of Cerne. Cambridge.
- Lesniewska, Dorota.* 1995. Kodeks Gertrudy. Stan i perspektywy badań. In *Roczniki historyczne* LXI, 141-170.
- Mareš, František Václav.* 1964. Stopa předcyrilometodějských misíí iroskotských v českostaroslověnské slovní zásobě? In *Vznik a počátky Slovanů* 5, 7-11.
- Mareš, František Václav.* 1979. An Anthology of Church Slavonic Texts of Western (Czech) Origin. München.
- Mareš, František Václav.* 2000. Církevněslovanské písemnictví v Čechách. In *Mareš, František Václav – Bláhová, Emilie – Vintr, Josef* (eds.). *Cyrilometodějská tradice a slavistika*. Praha, 256-327.
- Mikulka, Kliment Tomáš.* Ke genezi církevněslovanské Modlitby ke svatě Trojici. In *Slavia. Časopis pro slovanskou filologii* 84/4, 2015, 372–396.
- Muir, Bernard James.* 1963. A Pre-Conquest English Prayer-Book (BL MSS Cotton Galba A.xiv and Nero A.ii (ff. 3–13)). Woodbridge.
- Pellegrin, Élisabeth – Bouhot, Jean-Paul.* 2010. Catalogue des manuscrits médiévaux de la bibliothèque municipale d'Orléans. Aubervilliers.
- Sobolevsky, Aleksey Ivanovich.* 1905. Несколько редких молитв из русского сборника XIII века [Some Rare Prayers from the Russian Collection of the Thirteenth Century]. *Известия Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук* [Proceedings of the Department of Russian Language and Literature of the Imperial Academy of Sciences] 10/4, 66-78.
- Staub, Kurt Hans – Knaus, Hermann.* 1979. Die Handschriften der Hessischen Landes- und Hochschulbibliothek Darmstadt. Bd. 4, Bibelhandschriften. Ältere theologische Texte. Wiesbaden.
- Thomas, Kate H.* 2020. Late Anglo-Saxon Prayer in Practice. Before the Books of Hours. Berlin – Boston.
- Vepřek, Miroslav.* 2009. Modlitba vyznání hříchů z Jaroslavského sborníku. In *Slavia* 78/3-4, 481-490.
- Vepřek, Miroslav.* 2013. Modlitba sv. Řehoře a Modlitba vyznání hříchů v církevněslovanské a latinské tradici. Olomouc.
- Vepřek, Miroslav.* 2022. Czech Church Slavonic in the Tenth and Eleventh Centuries. München.
- Warren, Frederick Edward.* 2010. The Liturgy and Ritual of the Celtic Church. Third Edition with New Material. (Introduction by Neil Xavier O'Donoghue). New York.
- Wilmart, André.* 1930. The Prayers of the Bury Psalter. In *The Downside Review* 48, 199-216.

doc. Mgr. Miroslav Vepřek, Ph.D.  
Palacký University Olomouc  
Faculty of Arts  
Department of Czech Studies  
Czech Republic  
miroslav.veprek@upol.cz  
ORCID ID: 0000-0002-2898-5353  
WOS Researcher ID: K-5353-2017  
SCOPUS Author ID: 36626597100

# BISKUPI A ICH ÚRAD PODĽA BERNARDA Z CLAIRVAUX<sup>1</sup>

## Bishops and Their Office According to Bernard of Clairvaux

Dušan Zupka

DOI: 10.17846/CL.2023.16.2.14-23

**Abstract:** ZUPKA, Dušan. *Bishops and Their Office According to Bernard of Clairvaux*. This article aims to reconstruct the picture of the bishop and his office captured in the correspondence of Bernard of Clairvaux, providing two crucial insights. The first is the Clairvaux abbot's personal view of bishops and their position in medieval society. He himself rejected this rank and ministry on several occasions, but this did not prevent him from publicly articulating the basic principles and, above all, the moral demands on any candidate for this responsible office. As on other issues, Bernard's outlook was on the side of strict discipline and firm orthodoxy, while still keeping in mind the vulnerability and imperfection of individual bishops. This opens up a second level of significance in examining Bernard's correspondence. For in his letters he did not merely portray an ideal state or an idealised theory of the episcopal vocation. On the contrary, most of his letters were addressed to specific bishops and responded to concrete events, problems, and pitfalls in the exercise of their office. In this way we learn a great deal about contemporary society, about the workings of the Church and, more specifically, about the everyday problems of bishops. By analysing the information from the letters under study, we can thus come closer to reconstructing a realistic picture of the position, functioning and importance of bishops in the society of the first half of the twelfth century.

**Keywords:** *Bernard of Clairvaux, bishops, Cistercians, medieval Church, correspondence*

Bernard z Clairvaux (1090 – 1153) patril k najvýznamnejším osobnostiam duchovného, kultúrneho, ako aj politického diania v prvej polovici dvanásteho storočia. Často sa o tejto dobe v literatúre hovorí ako o dobe sv. Bernarda. Tento francúzsky mních, kazateľ, reformátor a mystik ovplyvňoval svojim dielom a konaním takmer všetky zásadné udalosti európskeho duchovného života. Ako cistercijský mních a neskôr opát kláštora v burgundskom Clairvaux stál v čele ohromného reformného hnutia, ktoré zmenilo na dlhé roky tvár západného monasticizmu. Všeobecne sú známe Bernardove skutky na podporu šírenia cistercijského rádu, jeho osobný zásah počas pápežskej schizmy v roku 1130, jeho kázania proti heretikom v južnom Francúzsku, či angažovanie sa pri kázaní Druhej križiackej výpravy (1147 – 1149) (Aubé 2003; Calmette 1979; Oldenbourg 1982; Thomas 1984; Béguin – Zumthor 1944).

Do historického povedomia sa zapísal aj ako ochranca templárov, či protivník skvelého, aj keď kontroverzného filozofa a teológa Petra Abélarda (Le Goff 1999, 50-53). Vďaka obrovskému dochovanému dielu, teologickým traktátom, spirituálnym pojednaniam, zachovanej osobnej

<sup>1</sup> Táto štúdia bola podporená Agentúrou na podporu výskumu a vývoja na základe zmluvy č. APVV – 18 – 0333 *Databáza historickej terminológie k dejinám strednej Európy* a projektom VEGA 1/0164/23 *Diplomacia strednej Európy: Medzi regionalizmom a univerzalizmom (1000 – 1700)*.



korešpondencii a v neposlednom rade vďaka ohromnému množstvu dobových prameňov o ňom dokážeme solídne zrekonštruovať Bernardove názory, jeho duchovný svet a predovšetkým predstavu dokonalej kresťanskej spoločnosti (nebeského Jeruzalema na zemi), o ktorú sa snažili celý život. Keďže pochádzal zo šľachtickej rodiny, od mladosti mohol pozorovať zvyky a život tejto vrstvy; ako opát a kňaz poznal podrobne každodenné starosti kléru, no a v roli cisterciackého mnícha a kazateľa sa dostal do častého kontaktu aj s tými najnižšie postavenými ľuďmi. Vyslovene najvrúcnejší vzťah mal k tým najchudobnejším, ktorí nemali vôbec nič a medzi týmito ľuďmi chcel byť aj pochovaný (Bredero 1996; Davy 2001; Duby 1979; Evans 2000; Frizot – Perrin 2006; Leclercq 1998; Mcguire 2011; Verger – Jolivet 2006).

Život, tak ako aj dielo sv. Bernarda, mali veľmi pohnutý a zaujímavý osud (Leclercq – Talbot – Rochais 1957 – 1958; Beguin 1953; James 1998).<sup>2</sup> Osobná aktivita i literárna činnosť clairvauxského opáta formovala, alebo aspoň dotvárala, celkovú klímu 12. storočia a obraz, ktorý sa nám o tejto dobe zachoval. Bernardovo dielo je prirovnávané svojim rozsahom a významom k prácam sv. Augustína. Navyše mal tento cisterciacký opát dar dokonalého jazyka, presvedčivej argumentácie a neodolateľnú osobnú charizmu. Vďaka tomu dokázal pre svoje myšlienky strhnúť nielen špičky intelektuálneho a duchovného sveta, ale rovnako vášnivo ho počúvali aj obyčajní ľudia. Práve preto mu pápež Pius XII. (1939 – 1958) udelil titul *doctor mellifluus*, teda učiteľa, ktorého slová boli sladké ako med.<sup>3</sup>

Takmer päťsto zachovaných listov nám umožnilo pokúsiť sa zrekonštruovať autentické opátovo názory len na základe jeho osobných názorov, bez neskorších nánosov a rôznorodých výkladov. Drvivá väčšina jeho korešpondencie bola určená širšej verejnosti, autor počítal s tým, že sa dostane do rúk viacerým adresátom. Mohol teda týmto spôsobom rozširovať svoje myšlienky medzi svojich priateľov i k cudzím osobám. Len časť listov bola písaná ako dôverné správy a oznámenia pre konkrétnych ľudí. Preto môžeme cítiť v ich obsahu vždy niečo viac, čo presahovalo tému a zámer listu, a čo malo funkciu formovať každého, ku komu sa list dostal.<sup>4</sup> Listy boli už za jeho života odpisované mníchmi a kolovali spolu s jeho dielami po Európe. Vďaka jedinečnému vyjadrovaciu talentu sú Bernardove listy ľahko rozpoznateľné a nezameniteľné, čo uľahčuje odlíšiť originály od prípadných falošných dokumentov (James 1998, xxiv-xxv).<sup>5</sup>

## Miesto a význam biskupa v stredovekej spoločnosti

Bernard z Clairvaux sa biskupom nikdy nestal. V jeho období však bolo veľmi častým javom, že na diecézne stolce sa dostávali práve mnísi a bývalí opáti. Bernard mal medzi nimi viacero priateľov, niektorým k úradu sám pomáhal a počas svojho života sa dostal do kontaktu (príajmenšom písomného) s takmer všetkými francúzskymi biskupmi. Sám túto vysokú funkciu päťkrát

<sup>2</sup> Súborné dielo vyšlo v edícii Leclercq – Talbot– Rochais, 1957 – 1958. Listy a iné pramene citované v tomto príspevku sú číslované podľa tejto edície. Listy sú uvádzané so skratkou Ep.

<sup>3</sup> Titul *doctor mellifluus* pochádza z encykliky vydanéj 24. mája 1953, ktorá bola venovaná opátovi z Clairvaux.

<sup>4</sup> Nesmieme zabudnúť, že opát bol predovšetkým kazateľ. Množstvo listov, ktoré posielal do všetkých kútov sveta, malo za úlohu šíriť jeho poslanstvo na miestach, kam sa osobne nemohol dostať. Napríklad list Ep 458 bol poslaný českému kniežaťu Vladislavovi, všetkým šľachticom a celému českému ľudu (*Duci WLADISLAVO caeterisque nobilibus et universo populo Bohemiae*); so zámerom, aby bol predčítaný po celej krajine.

<sup>5</sup> Ide o skvelé pojednanie o štýle písania a gramatickej štruktúre. Bernardov štýl bol v tomto ohľade nezameniteľný.

odmietol v Miláne, Janove, Remeši, Langres a Châlons-sur-Marne (Vita Prima, II, 26).<sup>6</sup> Bol si vedomý obrovskej zodpovednosti diecéznych biskupov za celú ich komunitu veriacich, neustálych problémov so svetskou mocou a napokon i konfliktov s vlastným klérom a ostatnými biskupmi. Tieto povinnosti si vyžadovali permanentnú angažovanosť v každodenných záležitostiach, čo však ostro kontrastovalo so spôsobom života cistercijského mnícha, najmä v jeho extrémnej podobe dodržiavanej opäť z Clairvaux. Dlhé hodiny strávené v mystickom rozjímaní, snaha o pravidelný osobný kontakt s každým podriadeným mníchom, asketické praktiky možné len v samote ďaleko mimo zhonu mesta a v neposlednom rade chatrné a podlomené zdravie boli dostatočnými prekážkami nato, aby sa svätý Bernard mohol ujať úlohy pastiera duší a neohrozil tým svoje rehoľné sľuby. Na jedno z mnohých pozvaní od pápeža Inocenta II., aby prišiel do Ríma, Bernard odpovedá: „priznávam, že mám malé deti, ktoré musím kŕmiť, a preto nevidím spôsob, ako by som k vám mohol prísť bez toho, že by som ich vystavil pohoršeniu a nebezpečenstvu (*sed plane parvulos lactare me fateor; et ideo quomodo sine gravi scandalo ac periculo ipsorum venire possim, non video*)“ (Ep 152)

Napriek tomu mal úrad biskupa vo veľkej úcte a považoval ho za základný pilier vedenia a spravovania kresťanskej spoločnosti. Biskupi boli, na rozdiel od pápeža, pomerne blízko ku svojim veriacim a mohli účinne posudzovať a riadiť záležitosti vo svojej diecéze. Okrem liturgických úkonov, súdnej právomoci a starostlivosti o chudobných často sa angažovali aj vo svetských záležitostiach alebo dokonca zastávali vysoké posty v správe štátu (ako kráľovskí radcovia, diplomatickí vyslanci). V tomto ohľade však dochádzalo k rozporom medzi cirkevnou a svetskou stránkou biskupského pôsobenia.

Dá sa povedať, že množstvo biskupov žilo v presvedčení, že sú rovnakými pánmi ako šľachtici, čo ich niekedy viedlo aj k ozbrojeným vystúpeniam (Chélini 2004, 14-15). V zásade však biskupi neboli žiadnymi neobmedzenými suverénmi, ktorí by si na svojom území robili, čo sa im zachcelo. Vo väčšine prípadov to vôbec nemali ľahké. Museli čeliť neustálym mocenským nárokom šľachty a panovníkov, opozícii odbojných mestských komún, tlmieť požiadavky, chyby a poklesky zverného kléru i obyčajných veriacich a popri tom všetkom sa zodpovedať zo svojich činov pápežskej kúrii.

Tým, že boli usídlení vo významných mestách, boli aktívni hlavne smerom k mestskému obyvateľstvu, zatiaľ čo radoví kňazi a opáti osamelých kláštorov mali väčší vplyv na vidiecke obyvateľstvo. Svedomitie plnenie vlastných povinností prirodzene vždy záviselo od charakteru a povahy konkrétneho biskupa, ktorý si musel byť vedomý toho, „že biskupstvo prináša poctu, ale taktiež strach zrútenia (*Habet quidem honorem Ecclesia, sed habet et pavorem ruinae*), ako napísal v liste pre Rudolfa, patriarchu antiochijského (Ep 392).“

## Biskup a jeho úrad

Biskup bol v kresťanskej spoločnosti kľúčovou postavou a jeho význam a autorita rástli počas celého 11. a 12. storočia, teda i v období Bernardovho pôsobenia. Opát z Clairvaux intenzívne spolupracoval s okolitými biskupmi a nadviazal s nimi kontakty, z ktorých neskôr ťažil aj v prospech vlastnej komunity. Tak ako v prípade panovníkov, pápežov a opátov, stal sa ich častým konzultantom, mentorom, ale i nemilosrdným kritikom. Pritom sa riadil svojím celoživotným zameraním

<sup>6</sup> Podľa jeho životopisca Ernalda z Bonnevalu si biskupskú tiaru a prsteň nevážil viac ako motyku a hrable (*quam rastrum et sarculus*).

na *charitas*, pokoru a harmóniu medzi ľudskými skutkami a Svätým písmom (Calmette 1979, 116-159; Thomas 1984, 125-129).<sup>7</sup>

Pre svätého Bernarda bolo biskupstvo posvätnou službou (*ministerium*). Na jej vykonávateľa vznáša vždy veľmi prísne nároky a požaduje bezúhonný charakter. Takýto človek si musí uvedomiť, že život biskupa je bojom na dvoch bojových poliach. Musí brániť sám seba, no hlavne tých, ktorí boli zverení pod jeho ochranu. Zápasí s roztopašným telom (*carnis lasciviam*) a s márnotravným svetom (*nequitiam saeculi*) (Ep 392). Má si hlavne všímať vlastnú hierarchickú podriadenosť vyšším autoritám, a nie svoju nadriadenosť voči ľuďom žijúcim v jeho diecéze. V súlade s Písmom Bernard z Clairvaux zdôrazňuje, že každý biskup sa má správať tak, ako by chcel, aby sa k nemu správali druhí. Každopádne je jeho povinnosťou nikdy neopustiť svojich veriach:

*Vyzbroj sa, postav sa do bitky a bojuj urputne za stádo tebe zverené, ktoré budeš musieť vrátiť celé tomu, ktorý ti ho prepožičal. A bojuj aj za seba samého, lebo budeš musieť zložiť účet aj za seba. Maj sa na pozore vo svojej vysokej pozícii, ináč môžeš padnúť a byť tým viac otrávený, z čím väčšej výšky si spadol. Drž si svoju vysokú pozíciu bez toho, aby si bol pyšný, lebo slovami Apoštola, nenamýšľaj si, radšej sa boj! (Rim- 11,20). Pre múdrego muža je vysoký post skôr príležitosťou pre bázeň ako pre pýchu (Ep 392).*<sup>8</sup>

Sú to práve pokora a bázeň, čo Bernard silno prízvukuje všetkým tým, ktorí chcú svoje poslanie konať poctivo. Biskupský úrad prinášal množstvo pokušení, ktoré mohli človeka odtrhnúť od cirkevných povinností. Túžba po majetku, úradoch a získavanie svetskej slávy bolo častým pokleskom stredovekých biskupov. Sám seba sa opät v listoch spytuje, či môže byť pre biskupa niečo nečestnejšie ako túžba po poctách (*gloriae cupidum*) (Ep 126).<sup>9</sup>

Naopak, cnostný pastier duší by sa mal neustále ponížovať a zostávať pokojný pri snahe o spásu a milosť. K tým vedú tri základné a jednoduché kroky: pokora, viera a bázeň (*in acquisitionem salutis et gratiae tribus gradibus ascendas: humilitate, fide, timore*) (Ep 372).<sup>10</sup> To platí dvojnásobne v prípadoch, keď je do tejto funkcie povolaný jednoduchý mních, alebo kňaz, pretože u nich hrozí, že by nemuseli zvládnuť tento prechod ideálne. Avšak aj v Písme či v životoch svätcov existujú prípady, keď jednoduchí či dokonca nehodní ľudia boli povolaní za pastierov duší (Pavol, Matúš, Ambróz). Podľa Bernarda teda musí každý biskup zvážiť, či ponúknutý post prijať. Chybou je totiž vziať to, na čo človek nemá, zároveň však nevyužiť schopnosti, ktoré má (Ep 8).<sup>11</sup>

Ako červená niť sa tiahne celým opátovým dielom presvedčenie, že každé dobrodenie (v tomto prípade biskupský stolec) sa deje skrze Božiu milosť. Získanie akejkoľvek pocty či hierarchické povýšenie nie sú odrazom kvalít a schopností dotčného, ale čisto len prejavom Božieho plánu s týmto človekom. Preto, ako sme už spomenuli, ani biskup nemá dôvod na pýchu, ale skôr na pokoru a bázeň. To sa dá dosiahnuť uvedomením si jednak Božej sily a zároveň vlastnej ľudskej slabosti (*considerationem divinae potentiae, et propriae infirmitatis*) (Ep 393). V takom prípade teda biskup nespýšnie a nebude sa k svojej diecéze správať ako feudál k svojmu lénnikovi, ale ako

<sup>7</sup> Bernard napísal aj konkrétne dielo pre biskupov *O mravoch a povinnostiach biskupov (De moribus et officio episcoporum)*.

<sup>8</sup> „Accingere, sta in praelio, pugna fortiter pro gregibus tibi commissis, quos te necesse est Commissori ex integro reassignare: pugna et pro te ipso, quia et pro te habes exigere rationem. Caveto tibi in loco excelso, quo stas: ne forte, quod absit, corruas, et tanto gravius conquasseres, quanto ex altiori corrueris. Sic locum aptum teneas, ut tamen altum non sapias, sicut dicit Apostolus: Noli altum sapere, sed time. Locus altus sensato homini non tam occasio est elationis, quam causa timoris.“

<sup>9</sup> Akvitánskym biskupom okolo roku 1131.

<sup>10</sup> Biskupovi z Palencie, okolo roku 1146 – 1147.

<sup>11</sup> Arcibiskupovi z Kolína, z roku 1131.

spravodlivý ochranca. Tento list bol adresovaný jeruzalemskému patriarchovi okolo roku 1138. Biskupi významných miest (Jeruzalem, Rím, Antiochia) sú držiteľmi ešte väčšej milosti, lebo sú spätí s miestami Kristovho pôsobenia, či sídlami prvých kresťanských obcí. Napríklad, tak ako bol učeník Ján vyvolený spomedzi apoštolov, aby sa stal ochrancom Márie, tak bol aj jeruzalemský biskup vybraný spomedzi všetkých biskupov, aby chránil miesta, kde trávil Ježiš svoj pozemský exil (Calmette 1979, 179-192).

Napriek určitej predurčenosti sa preláti nesmú uspokojiť so stavom vecí, ale svojou aktivitou nadobudnuté postavenie zvelaďovať. Svätý Bernard sa ich v tomto smere snaží pozitívne stimulovať. Vo svojich listoch sa pokúša načrtnúť obraz ideálneho biskupa. Ten ustavične upevňuje svoje postavenie a prínos pre spoločnosť konaním dobrých skutkov, zachovávaním cirkevných kánonov, láskou k spravodlivosti, preukazovaním svojej bázne pred Bohom. K základným charakteristikám patrí aj neustála starostlivosť o chudobných, chorých, vdovy a siroty. Taktiež musí vedieť obozretne a opatrne pristupovať k vzdelaným i jednoduchým rovnako. Opát z Clairvaux zároveň pripomína, že je nevyhnutné, aby bol pripravený na smrť, odhodil pozemské veci a prišiel k tým nebeským. Naopak, biskupom sa nikdy nesmie stať ten, kto je lenivý, má zlé svedomie a pohoršujúcu povesť (Ep 329, 26, 64).

Tak ako v prípade popisu ideálneho mnícha alebo pápeža, obracia sa Bernard k vzoru, ktorý predstavuje starozákonný kráľ Dávid. Biskup tiež musí dokázať prekonávať zlo dobrom (*vincat in bono malum*), byť milý a trpezlivý a predovšetkým nesmie byť hašterivý, aby nedával zlý príklad svojmu okoliu. Trpezlivosť mu pomôže mať strpenie so zlými ľuďmi, znášateľnosť ich od tohto zla vylieči (Ep 25).<sup>12</sup> Len cnostný a neoblomný človek sa môže zhostiť tejto neľahkej úlohy:

*Snaž sa ako Pavol, byť poctou pre svoju službu vážnosťou tvojich zvykov, zrelosťou tvojich rád, čestnosťou tvojich skutkov. Sú to práve tieto vlastnosti, čo najviac ozdobujú a povznášajú biskupský úrad* (Ep 28).<sup>13</sup>

Dôležitou je aj schopnosť dokázať sa obklopiť múdrymi ľuďmi a vedieť si vybrať spoľahlivých radcov. Pre biskupov je chvályhodný aj záujem o poznanie a čítanie svätých kníh, ktoré im majú pri práci pomáhať.

Počas celého svojho verejného pôsobenia aj osobného života si Bernard z Clairvaux nado všetko cenil chudobu. Pre mníchov bola podľa neho prakticky nevyhnutnosťou. Biskupi však nemohli nedisponovať určitým majetkom či peniazmi, pretože by nemohli vykonávať svoj úrad. Chudobu v ich prípade zastupujú dobročinnosť a starostlivosť voči chudobným, chorým, vdovám, sirotám a všetkým ostatným znevýhodneným skupinám spoločnosti. Bolo tiež zvykom, že biskupi pred smrťou odkázali časť svojho majetku miestnym kostolom a určitú sumu peňazí nechali rozdať chudobným a hladným ľuďom.

Napríklad biskupa Atta z Troyes (myslel si, že umiera, a preto rozdal svoj majetok chudobným, neskôr však vyzdravel a zistil, že prišiel takmer o všetko) opát z Clairvaux v liste uisťuje, že

<sup>12</sup> Pre arcibiskupa z Rouenu, okolo 1131.

<sup>13</sup> „Paulum imitari curato in honorificando ministerium tuum. Honorificabis autem gravitate morum, maturitate consiliorum, actuum honestate. Haec sunt quae officium episcopale maxime nobilitant et ornant.“ List poslaný na prelome rokov 1135/1136 novozvolenému biskupovi zo Ženevy Arduťovi, ktorého však predchádzala povesť o nie práve najcnostnejšej minulosti a skutkoch. Svätý Bernard práve preto apeluje na tohto preláta, aby na svojom novom poste zmenil svoje správanie. Pred očami má stále príklad svätého Pavla či Matúša.

konal správne, lebo chudoba je istým znakom vznešenosti, cennejším ako purpur. Svojím počínaním oslávil Boha a jeho svätých a sám pre seba pod hrozbou smrti získal (večný) život (Ep 23).<sup>14</sup>

Chudoba a s ňou spojená túžba po spravodlivosti majú byť vždy nadradené vysokému postu aj peniazom. Preto je chvályhodné, ak nejaký biskup v bohatom a dôležitom meste dokáže odolávať pokušeniu a zostať verný svojim predsavzatiam (*sed episcopum Londoniensem pauperem vivere, id plane magnificum*) (Ep 24).<sup>15</sup> Jeho úlohou má byť tiež pomoc okolitým kláštorom, ktoré často biskupi vyňímali spod svojej právomoci. Medzi ďalšie úlohy patrila aj starostlivosť o základné školy v mestách, ktoré vznikali pri miestnych katedrálach (Riché – Verger 2011, 77-98).

## Volba, hierarchia, odchod

Biskup vystupoval na svojom území aj ako mocná osoba. Hierarchicky bol najvyšším predstaviteľom cirkvi vo svojej diecéze; zo svojich skutkov sa zodpovedal len svojmu arcibiskupovi a vo vážnych veciach pápežovi. Bol protiváhou a často i súperom miestneho feudála, s ktorým zápasil o postavenie a moc. Ich spory musel často riešiť až panovník.

Právomoc mal biskup aj nad svojím klérom a rehoľníkmi. Keď sa Bernard rozhodol zostať len vo svojom konvente a neodchádzať z neho za žiadnych okolností, pripúšťa, že je tento sľub ochotný porušiť len v prípadoch, keď ho povolá diecézny biskup alebo pápežský legát. Príkazy od ľudí v tomto postavení by mohol odmietnuť len na základe privilégia od vyššej autority (t. j. pápeža) (Ep 48; Oakley 2012, 15-41 a 160-184; Morrall 1997, 28-59).<sup>16</sup> V kompetencii biskupa bolo aj trestanie hriešnikov a kriminálnikov a radiť svojim opátom, ktorí im takýchto ľudí často posielali (Ep 61). Bernard z Clairvaux priznáva, že sám sa často obracia na svojho diecézneho biskupa v otázkach, ktoré si netrúfa riešiť sám, alebo sú mimo jeho kompetencie.

Opát z Clairvaux však zároveň varuje pred tými, čo neuniesli ťarchu svojho úradu a zložili ho. S odstupom času však znova zatúžili po vysokých postoch, starosti o dom, urovnávaní záležitostí, poslušnosti služobníkov, slobode konania a moci nad ostatnými (*sublimitas loci, domus cura, rerum dispensatio, obsequia famulorum, libertas tui, potestas in alios*) (Ep 87). Preto nerád vidí, ako sa preláti vzdávajú svojich úloh. Snaží sa o zachovanie autority a vážnosti biskupského úradu, ktorý nesmie byť chápaný len ako výhodná odmena a prostriedok k spoločenskému postupu. A tak píše, že len vo dvoch prípadoch môže byť biskupská rezignácia akceptovaná. Po spáchaní vážneho zločinu (*mortale aliquid commissum*), alebo s povolením pápeža (*summi Pontificis licentia*). Pre tých, ktorým sa zdá úloha biskupa príťažká a snažili sa jej zbaviť odchodom do kláštora, svätý Bernard odporúča zostať vo svojom úrade, ale pritom prijať oblečenie a život mnícha (Ep 319).<sup>17</sup> Ďalšou alternatívou bolo preloženie nespokojného biskupa na iné miesto, kde by mohol svoj úrad vykonávať v pokoji a s väčším prospechom pre seba i svojich veriacich.

Aby sa predišlo zbytočným komplikáciám s vhodnosťou a spôsobilosťou jednotlivého biskupa, mala byť zárukou kanonická a uvážená voľba. Výber, spoznanie a dosadenie vhodného kandidáta

<sup>14</sup> Už samotné oslovenie v liste je veľavravné: „Pauperi episcopo pauperi abbas, paupertatis consequi praemium, quod est regnum coelorum.“

<sup>15</sup> Londýnskemu biskupovi a známemu vzdelancovi Gilbertovi, okolo roku 1128.

<sup>16</sup> „... nunquam (si causa duntaxat nostri ordinis non fuerit) exire de monasterio, nisi aut apostolicae Sedis legato, aut certe proprio vocante episcopo: quibus nostrae humilitati, sicut optime nostis, contradicere omnino fas non est, nisi ex quocunque superioris auctoritatis privilegio.“

<sup>17</sup> „Videtur ergo nobis, sanius sapienti non praescribentibus, ut quod tenetis teneatis, et humilitatis habitu, vitaeque sanctitate monachum exhibeatis in episcopo.“ List adresovaný Thurstanovi, arcibiskupovi z Yorku, ktorý chcel pred smrťou odísť do kláštora a tam dožiť svoj život. Argumentoval sľubom z mladosti, v ktorom sa zaviazal vstúpiť do kláštora v Cluny.

znamenal pre každú diecézu základný problém, ktorého nedbanlivé vyriešenie mohlo spôsobiť nemalé spory a ťažkosti. Pri voľbe nového biskupa bolo treba zohľadniť rôznorodé záujmy. Osoba kandidáta musela vyhovovať jednak obyvateľom mesta, v ktorom mal sídlieť, kléru, ktorý mu mal podliehať, musel byť odobrený pápežom a panovníkom, aby kvôli nemu nevznikli zbytočné konflikty. Kandidát na biskupa musel tiež spĺňať kanonické požiadavky, ktoré boli jasne stanovené koncilmi a dobovými dekretálami.

Bernard z Clairvaux túto situáciu veľmi dobre poznal. Sám sa zúčastnil na niekoľkých voľbách a konsekráciách, v niektorých prípadoch bol sám poverený dohliadnutím nad správnosťou a kánonickosťou tohto aktu (Langres, Remeš, Lyon, Tours, York, Auxerre). Väčšinou išlo o prípady, keď boli zvolení dvaja biskupi a Bernard bol pápežom alebo panovníkom poverený, aby rozhodol, ktorý z nich má väčšie právo na zastavanie úradu (Aubé 2003, 357-381, 426-437). Vždy dozeral na to, aby bol nakoniec zvolený ten kandidát, ktorý spĺňal v čo najväčšej miere jeho predstavu o dokonalom pastierovi duší. Dôležitú úlohu v tomto smere hral vek uchádzača, aby sa zabránilo zvoleniu pristarého biskupa, ktorý by nevládal čeliť nerestiam kléru, a zároveň, aby sa na stolec nemohol dostať nedospelý človek, v najhoršom prípade dokonca ešte len dieťa. Za obzvlášť pohoršujúce a odsúdeniahodné považoval Bernard najmä protekčné udeľovanie úradov malým chlapcom, ktorí nedokážu riadiť ani sami seba („... *puerulo qui seipsum regere non potest*“) (Ep 427).

Ohľad sa mal brať taktiež na pranie a názor zástupcov kléru i obyvateľov mesta. V prípade nejednotnej voľby sa prihliadať aj na počet a postavenie týchto voliteľov. Ak išlo o ustanovenie arcibiskupa, dôležité bolo aj stanovisko hlasujúcich biskupov (*suffraganeorum consilium episcoporum*) (Ep 202).<sup>18</sup> No a keď nejstvoval už žiadny spôsob, ako vybrať spomedzi dvoch kandidátov toho vhodnejšieho, má byť podľa opáta z Clairvaux zvolený ten, proti ktorému vystupuje najviac nerestných a hriechnych ľudí.

## Reálne problémy a konfrontácia s mocou

Bernard z Clairvaux vo svojej korešpondencii načrtáva hlavné rysy svojho náhľadu na biskupstvo a jeho význam. Drvivá väčšina jeho listov sa však týka konkrétnych osôb, ktorí sa stali biskupmi a jednotlivých udalostí spojených s výkonom ich úradu. Po ukončení pápežskej schizmy sa vrátil do Clairvaux a intenzívnejšie sa venoval záležitostiam vo svojom okolí (Leclercq 1998, 64-65; Whalen 2014, 119-120). Mal tak možnosť aktívne vplývať na biskupstvá nie len v duchovnej rovine pomocou listov, ale predovšetkým vďaka svojej spomínanej prítomnosti pri dôležitých voľbách a rozhodnutiach. Tak sa mu podarilo vytvoriť si okolo konventu v Clairvaux sieť spriaznených biskupov. S cieľným alebo len okrajovým prispením opáta sa na biskupské stolce dostalo viacero jeho priateľov a blízkych spolupracovníkov. Bernardov priateľ Viliam zo Champeaux sa stal arcibiskupom v Châlons-sur-Marne; cisterciacký mních Hugo z Mâconu sa stal biskupom v Auxerre; Bernardov bratranec Godefroi de la Roche v Langres; Hugo, opát z Trois-Fontaine sa dostal na miesto kardinála-biskupa z Ostie, mníchom v Clairvaux bol aj kráľov brat Henrich, neskorší biskup z Beauvais; svojich kandidátov presadil Bernard tiež v Lyone, Remeši a v podstate aj v Ríme (Inocent II., Eugen III.) (Jedin 2000, 4891-4892). Práve tieto väzby na diecéznych predstaviteľov spolu s kontaktmi, ktoré udržoval s viacerými vplyvnými ľuďmi v rímskej kúrii, a s rehoľnými špičkami, Bernardovi umožňovali dosiahnuť obrovský vplyv na celé cirkevné dianie, aj keď sám zastával len funkciu opáta v kláštore odlúčeného od centra spoločenského diania.

Dosadzovanie reformne zmýšľajúcich a svedomitých biskupov sa však muselo stretnúť s nevdôľou ľudí, ktorým vyhovovalo nečinné tolerovanie nerestí kléru ich predchodcami. Opát z Clairvaux

<sup>18</sup> List písaný pri voľbe arcibiskupa zo Sens na jar roku 1142.

si to uvedomil a realisticky priznával, že by sme „museli opustiť tento svet, aby sme unikli všetkým zlým ľuďom, ktorých cirkev toleruje (*Alioquin de hoc mundo exiremus, si vellemus omnes malos fugere, quos Ecclesia tolerat*)” (Ep 353). Na druhej strane to však neznamená, že biskupi nemuseli bojovať aj proti nepriazni osudu. Bernard popisuje prípad biskupa z Troyes, ktorý sa verejne snažil napomenúť svoj klérus a reformovať ho, ale dočkal sa za to len ohovárania a sťažností u pápeža:

*Drzosť kléru, ktorej matkou je nedbanlivosť biskupov, je všade protivnou a otravujúcou celú cirkev. Biskupi hádžu psom, čo je sväté a perly pred prasce, ktoré sa na ne vrhajú a šliapu po nich. Ale je len správne, že majú trpieť pre tých, ktorých majú kŕmiť. Pretože nenapravujú zlé skutky tých, ktorých obdarúvajú bohatstvom cirkvi, a nesú náklad zla* (Ep 152).<sup>19</sup>

Ak sa reformnému biskupovi podarilo presadiť svoje dobré úmysly vo svojej diecéze, mohol naraziť na odpor šľachty alebo panovníka. Takýmto prípadom je pôsobenie parížskeho biskupa Štefana a arcibiskupa zo Sens Henriho. Pokiaľ obaja preláti žili svetským a duchovne vlažným životom, bol s nimi francúzsky panovník zadobre. Akonáhle sa obaja obrátili k dobru a prísnosti mravov, dostali sa s ním do konfliktu (Aubé 2003, 212-213). Podľa svätého Bernarda v ich osobách kráľ ako nový Herodes „prensleduje túžbu po spravodlivosti, zbožný život a samé náboženstvo (*in episcopis justitiae persequitur zelum, pietatis cultum, habitumque ipsum religionis*)” (Ep 49).

Bernardova snaha o formovanie dokonalého biskupa sa delila na jeho písomnú formu (listy, traktáty, žiadosti) a aktívnu účasť pri riešení existujúcich problémov. Počas života i po svojej smrti mu bol ideálnym vzorom dlhoročný priateľ Viliam zo Champeaux, ktorý chodil osobne, i v zlom počasi, riešiť záležitosti svojich diecézanov a rehoľníkov. V opätových predstavách by mal byť hlavne starostlivým dozorcjom poriadku a naprávačom pokleskov veriacich. Silná snaha o vytrvanie v chudobe a dobrovoľné ponížovanie mali zaručiť, že biskupi nebudú svoje vysoké postavenie zneužívať k vlastnému obohateniu, alebo mocenským nárokom. Podobne ako pri mníchoch a pápežoch kládol na biskupov vysoké morálne nároky a požadoval mimoriadne osobné schopnosti, ktoré mali byť využité v prospech zvereného kléru i obyčajných ľudí. V skutočnosti však tieto podmienky spĺňali len niekoľkí súčasní biskupi, zatiaľ čo sa väčšina z nich stratila v priemernosti a podaktorí dokonca pôsobili vyslovene negatívne. Bernardove listy však boli adresované hlavne tým z nich, ktorí dokázali nájsť v sebe dostatočnú odvahu, aby netolerovali poklesky svojich ľudí a dokázali dobre spravovať im zverený úrad (Ep 58).

Špeciálne postavenie medzi všetkými kresťanskými biskupmi mal rímsky biskup. Ako hlava katolíckej cirkvi a najvyšší predstaviteľ duchovnej moci na Západe bol pápež viac než len obyčajným prelátom. Bernard z Clairvaux celý život aktívne podporoval pápežský primát a to nie len v duchovnej, ale aj vo svetskej rovine (Frizot – Perrin 2006, 66-111; Calmette 1979, 56 – 87; Oldenbourg 1982, 57-61; Schatz 2002, 95-97). Zásadne obhajoval právo rímskeho biskupa byť najvyšším sudcom a tým, kto má rozhodovať o najvýznamnejších náboženských otázkach a dianiach v cirkvi. Podľa Bernarda bol pápež najvyšším predstaviteľom kresťanstva na základe poverenia samotným Kristom (*Mt 16,18 – 19*). Tiež často vo svojej korešpondencii modeloval rímskeho biskupa ako milujúceho, ale prísneho a spravodlivého otca, formovaného podľa obrazu starozákonných postáv (napríklad kráľ Dávid) (Ep 237, 238). Cistercitský opát tiež sám aktívne vstúpil do diania v kúrii a vykonával úlohy z poverenia rímskeho pontifika. Pravdepodobne najlepšie tieto postoje a vzťahy s pápežstvom ilustruje Bernardova kľúčová rola počas pápežskej schizmy

<sup>19</sup> „Insolentia clericorum, cuius mater est negligentia episcoporum, ubique terrarum turbat et molestat Ecclesias. Dant episcopi sanctum canibus, et margaritam porcis: et illi conversi conculcant eos. Merito quales foveat, tales et sustinent. Quos ditant Ecclesiae bonis, non corrigunt eorum mala, malosque gravati portant.“

po zvolení dvoch pápežov v roku 1130 (Anaklet II. a Inocent II.). Podľa dobových prameňov aj podľa modernej historiografie to bolo do veľkej miery vďaka Bernardovi z Clairvaux a jeho vehementnej podpore, že sa nakoniec presadil ním preferovaný kandidát, Inocent II. (1130 – 1143) (Aubé 2003, 218-238; Leclercq 1998, 64-65; Bredero 1996, 128-139). Druhým zásadným momentom bola voľba Eugena III. (1145 – 1153), ktorý pod menom Bernard Paganelli pôsobil ako cisterciacký mních v Clairvaux práve pod vedením svätého Bernarda (Ep 239; Oldenbourg 1982, 81; Williams 1920).<sup>20</sup> Nie div, že súčasníci považovali clairvauxského opáta za skutočného duchovného lídra cirkvi, zatiaľ čo pápež bol len hračkou v jeho rukách. Dokladá to známy list Bernarda Eugenovi III. z roku 1145 (*Aiunt non vos esse Papam, sed me*) (Ep 239).

## Záver

Obraz biskupa a jeho úradu zachytený v korešpondencii Bernarda z Clairvaux poskytuje dva zásadné poznatky. Prvým je osobný pohľad clairvauxského opáta na biskupov a ich postavenie v stredovekej spoločnosti. Sám viackrát túto hodnotu a službu odmietol, čo mu však nezabránilo v tom, aby verejne formuloval základné princípy a predovšetkým morálne nároky na každého kandidáta na túto zodpovednú funkciu. Ako aj v iných otázkach, Bernardov pohľad stál na strane prísnej disciplíny a pevnej ortodoxie, pričom však mal stále na zreteli zraniteľnosť a nedokonalosť jednotlivých biskupov. Tým sa otvára druhá rovina významu skúmania Bernardovej korešpondencie. Vo svojich listoch totiž nevykresľoval len ideálny stav či zidealizovanú teóriu biskupského povolania. Naopak, väčšina jeho listov bola adresovaná konkrétnym biskupom a reagovala na konkrétne udalosti, problémy a úskalia výkonu ich funkcie. Týmto spôsobom sa dozvedáme veľa o dobovej spoločnosti, o fungovaní cirkvi a presnejšie aj o každodenných problémoch biskupov. Na základe analýzy skúmaných listov sa tak môžeme viac priblížiť rekonštrukcii reálneho obrazu postavenia, fungovania a významu biskupov v spoločnosti prvej polovice 12. storočia.

## REFERENCES

- Aubé, Pierre. 2003. Saint Bernard de Clairvaux. Paris.  
 Béguin, Albert. 1953. Oevres mystiques de Saint Bernard. Paris.  
 Béguin, Albert – Zumthor, Paul. 1944. Saint Bernard de Clairvaux. Fribourg.  
 Bernard z Clairvaux. 2009. Kázání na píseň písní. Praha.  
 Bernard z Clairvaux. 1999. O stupních pokory a pýchy. Chvály panenské Matky. Praha.  
 Bernard z Clairvaux. 2004. O milosti a svobodném rozhodování. Praha.  
 Bredero, Adriaan H. 1996. Bernhard von Clairvaux. Zwischen Kult und Historie. Stuttgart.  
 Brosse, Jacques. 1995. Histoire de la Chrétienté d'Orient et d'Occident, Paris.  
 Calmette, Joseph. 1979. Saint Bernard. Paris.  
 Chélini, Jean. 2004. L'évêque est un seigneur comme les autres. In *Historia Thematique*, č. 90, s. 14 – 15.  
 Davy, Marie-Madeleine. 2001. Bernard de Clairvaux. Paris.  
 Duby, George. 1979. Saint Bernard et l'art cistercien. Paris.  
 Evans, G. R. 2000. Bernard of Clairvaux. Oxford.  
 Franzen, August. 2006. Malé dějiny církve. Kostelní Vydří.  
 Frizot, Julien – Perrin, Thierry. 2006. Sur les pas de Bernard de Clairvaux et des

<sup>20</sup> Bernard podrobne predstavil svoju víziu pápežstva v diele *De consideratione*, venovanom pápežovi Eugenovi III.



- Cisterciens. Rennes.
- James, Bruno Scott (ed.)*. 1998. The Letters of St. Bernard of Clairvaux. Kalamazoo.
- Jedin, Hubert*. 2000. Handbuch der Kirchengeschichte. Digitale Bibliothek Band 35. Berlin.
- Leclercq, Jean*. 1998. St. Bernard et l'esprit cistercien. Paris.
- Leclercq, Jean – Talbot, Charles-Hugh – Rochais, Henri (eds.)*, 1957 – 1958. Sancti Bernardi Opera. Editiones cistercienses. Roma.
- Le Goff, Jacques*. 1999. Intelektuálové ve středověku. Praha.
- McGuire, Brian Patrick (ed.)*. 2011. A companion to Bernard of Clairvaux. Leiden-Boston.
- Migne, Jacques-Paul (ed.)*. 1854 – 1855. S. Bernardi Opera Omnia. Patrologiae cursus completus. Series latina. Tom. 182-185. Paris.
- Morrall, John B.* 1997. Political Thought in Medieval Times. Toronto.
- Oakley, Francis*. 2012. The Mortgage of the Past. Reshaping the Ancient Political Inheritance (1050 – 1300). New Haven – London.
- Oldenbourg, Zoé*. 1982. Saint Bernard. Paris.
- Riché, Pierre – Verger, Jacques*. 2011. Učitelé a žáci ve středověku. Praha.
- Schatz, Klaus*. 2002. Dějiny papežského primátu. Brno.
- Svätý Bernard z Clairvaux*. 2007. Boží eros. Bratislava.
- Thomas, Robert*. 1984. Vie de Saint Bernard. Dijon.
- Verger, Jacques – Jolivet, Jean*. 2006. Le siècle de saint Bernard et Abélard. Paris.
- Vita Prima PL 1853*. Migne, Jacques-Paul. (ed). Patrologiae cursus completus. Series latina. Tomus 185. Paris.
- Williams, Watkin W.* 1920. Saint Bernard of Clairvaux Collection. New York.
- Whalen, Brett Edward*. 2014. The Medieval Papacy. London.

doc. Mgr. Dušan Zupka, PhD.  
 Comenius University Bratislava  
 Faculty of Arts  
 General History Department  
 Gondova 2  
 811 02 Bratislava  
 Slovakia  
 dusan.zupka@uniba.sk  
 ORCID ID: 0000-0003-2699-3736  
 WOS Researcher ID: W-9166-2019  
 SCOPUS Author ID: 57202319187

# KONFRATERNITY VYBRANÝCH KONVENTŮ ŘEHOLNÍCH KANOVNÍKŮ SV. AUGUSTINA PRAŽSKÉ ARCIDIECÉZE Z DOBY PŘEDHUSITSKÉ (ROUDNICE, JAROMĚŘ, ROKYCANY A SADSKÁ). DIPLOMATICKÁ STUDIE

## Confraternities of Selected Convents of Canons Regular of St Augustine in the Archdiocese of Prague in the Pre-Hussite period (Roudnice, Jaroměř, Rokycany and Sadská). A Diplomatic Study

Pavel Krafl

DOI: 10.17846/CL.2023.16.2.24-35

**Abstract:** KRAFL, Pavel. *Confraternities of Selected Convents of the Canons Regular of St Augustine in the Archdiocese of Prague in the Pre-Hussite period (Roudnice, Jaroměř, Rokycany and Sadská). A Diplomatic Study.* The convents of different monasteries of the order of the Canons Regular of St Augustine concluded confraternities between each other. The tool used to conclude confraternities was a confraternity document, and this bound the convent to fulfil certain obligations. In this study, the author focuses on those monasteries whose archives are not extant. In such cases, we can only study confraternities on the basis of documents which have been kept in the archives of other monasteries. The subject of study is the confraternities among convents for monasteries in Roudnice, Jaroměř, Rokycany and Sadská, which were located within the territory of the Archdiocese of Prague. The necrology of the Roudnice monastery and that of the monastery in Kazimierz near Cracow proved to be helpful sources. For the four monasteries mentioned, a study of the documents demonstrated five confraternities. Necrologies demonstrated a number of other confraternities with the Roudnice and Kazimierz convents.

**Keywords:** *confraternity, monastery, Canons Regular of St. Augustine, Archdiocese of Prague, Bohemia, medieval document, Middle Ages*

## Úvod

Řád řeholních kanovníků sv. Augustina nebyl exemptní a s tím souvisí skutečnost, že chybělo centrální řízení. Jednotlivé kláštery byly podřízeny diecézním biskupům a neexistovaly vazby mezi kláštery založené na filiaci. Namísto těchto vazeb správní povahy konventy řádu vytvářely mezi sebou síť vztahů v podobě konfraternit, které byly založeny na recipročních bohoslužebných a modlitebních aktivitách, vytvářeli jimi duchovní společenství. Nástrojem pro uzavírání konfraternit byla listina, kterou se konvent zavazoval k příslušným povinnostem. Vydavatelem je představený a konvent jednoho kláštera, příjemcem je představený a konvent druhého kláštera.<sup>1</sup> Následně obvykle představený a konvent druhého kláštera vydali analogickou listinu ve prospěch představeného a konventu prvního kláštera. Konfraternitní listiny byly v kláštorech roudnického

<sup>1</sup> Až na výjimku, kterou si představíme níže.

okruhu formulovány jednotně podle rozšířeného formuláře. Jak vyplývá ze znění těchto listin, podstatou konfraternity bylo celebrování mše, zpěv žalmů a odříkání modliteb Otčenáš a Zdravas Maria za zemřelé bratry spřáteleného konventu po jejich smrti a posléze ve výroční den zpěv žalmů, menší vigílie a celebrování mše (Krafl 2003, 18; Krafl 2018, 61, 63, 65–66; Krafl – Mutlová – Stehlíková 2010, 55, 58, 62; Krafl 2022a, 87). Znění listiny reflektuje ustanovení roudnických statut (Ebersonová 2021, 130-132).<sup>2</sup>

Cílem statě je popsat konfraternity vybraných konventů řádu řeholních kanovníků sv. Augustina v pražské arcidiecézi. Výběr se omezuje na kláštery, jejichž archiv se nedochoval. Jedná se o konventy klášterů v Roudnici nad Labem (založen 1333), Jaroměři (1349), Rokycanech (1361) a Salské (1362) (Vlček – Sommer – Foltýn 1997, 267, 621, 622, 632; Machilek 1976, 138). Stranou našeho zájmu budou konfraternity se světskými osobami.

U této čtveřice klášterů jsme odkázáni na konfraternitní listiny, které se dochovaly v archivech jiných klášterů tohoto řádu nebo v jiných institucích. Zejména se jedná o archiv kláštera na Novém Městě pražském (na Karlově) a archiv kláštera v Třeboni, které jsou uloženy v Národním archivu v Praze v rámci skupiny fondů označované Archivy zrušených klášterů.<sup>3</sup> Tyto listiny byly nedávno vydány in extenso (Krafl 2022b).<sup>4</sup> Dobře se zachoval archiv východočeského kláštera řeholních kanovníků sv. Augustina v Lanškrouně, který se nachází v Moravském zemském archivu v Brně jako fond se zavádějícím názvem E 3 Augustiniáni Olomouc.<sup>5</sup> Cenný soubor představuje Farní archiv v Kladsku, dnes uložený v kladském klášteře jezuitů, který je téměř výlučně složen z listinného materiálu někdejšího kláštera řeholních kanovníků sv. Augustina v Kladsku.<sup>6</sup> Zachován dodnes je archiv stále fungujícího kláštera Božího Těla řeholních kanovníků sv. Augustina v Krakově-Kaziměři.<sup>7</sup> Mnohé z listin z někdejšího archivu kanonie ve Šternberku jsou dochovány bohužel toliko v kopii ze 17. století, který je dnes uložen ve fondu Augustiniáni Šternberk v olomoucké pobočce Zemského archivu v Opavě.<sup>8</sup> Některé listiny týkající se rokycanských konfraternit se nacházejí v Archivu města Rokycany, dnes součástí Státního oblastního archivu Plzeň – Státního

<sup>2</sup> Nahlédneme-li do sousedních zemí, pak mají podrobně rozepsaná ustanovení týkající se liturgie statuta vídeňského konventu řeholních kanovníků sv. Augustina (Krafl 2016, 29-33).

<sup>3</sup> Národní archiv (dále NA) Praha, Archivy zrušených klášterů (dále AZK), Řádový archiv (dále ŘA) Karlov, ŘA Třeboň.

<sup>4</sup> Jinak listiny eviduje katalog Schubert 1901, 4–5, 8–11. Pro období Václava IV. jsou základní informace o listinách dále otištěny v registovém katalogu doby Václava IV. (Beránek – Beránková 2006; Beránek – Beránková 2007).

<sup>5</sup> Moravský zemský archiv (dále MZA) Brno, E 3 Augustiniáni Olomouc. – Listiny jsou in extenso vydány v diplomatárii lanškrounského kláštera (Krafl – Mutlová – Stehlíková 2010, 103–397). Registově jsou zpracovány v registovém katalogu doby Václava IV. (Krafl 2010).

<sup>6</sup> Klášter jezuitů Kladsko, Farní archiv. – Listiny pro období do roku 1382 jsou in extenso otištěny v diplomatárii kladského kláštera (Krafl – Blechová 2018). Listiny, které potřebujeme pro následné období, jsou editovány časopisecky (Krafl 2019, 103–107).

<sup>7</sup> Klášter Božího Těla Lateránských řeholních kanovníků Krakov-Kaziměř, Klášterní archiv. – Aktuální listiny z archivu jsou editovány časopisecky (Krafl 2003, 21–29).

<sup>8</sup> Zemský archiv (dále ZA) Opava, pobočka Olomouc, Augustiniáni Šternberk, sign. 167, Liber fundationum, confirmationum, privilegiorum, liberae electionis, terminorum, item emptionum, commutationum, contractuum, venditionum, haereditatum, omnium pagorum ad canonicos Sternberg canonicorum regularium ordinis sancti Augustini spectantium, pag. 150–158. – Soupis konfraternitních listin z tohoto kopíře je k dispozici ve sruženém inventáři fondů augustiniánů eremitů a řeholních kanovníků sv. Augustina Moravského zemského archivu v Brně (Švábenský 1959, 53). Jedna z listin je edičně zpřístupněna časopisecky (Krafl [2008], 215-216).

okresního archivu v Rokycanech.<sup>9</sup> Z listin archivu roudnického kláštera máme dnes k dispozici pouze kopiář obsahující výběr z listin, které v původním archivu nepochybně byly. Pro naše potřeby ovšem není aktuální (Emler 1893). Středověké opisy konfraternitních některých listin roudnického konventu lze nalézt v rukopise Národní knihovny sign. XIX B 3.<sup>10</sup> Některé konfraternitní listiny jsou vydány v českomoravských regestech (Blechová 2017).

Základní literaturu k řeholním kanovníkům sv. Augustina ve střední Evropě shrnul autor článku (Krafl 2015, 23-42), tentýž podal výklad o literatuře k dějinám řádu v českých zemích ve středověku (Krafl 2015, 43-63; 2018, 9-24). Vzhledem k terminologické neustálenosti a především užívání nesprávného označení augustiniáni nebo všeobecně rozšířeného, nicméně nesprávného pojmu augustiniáni kanovníci ve starší odborné literatuře je třeba odkázat na terminologický rozbor užívaného jména řádu, s tím, že vhodné je užívání oficiálního označení *řeholní kanovníci sv. Augustina* a přípustné je označení *augustiniánští kanovníci*. Není-li řeč též o jiném řádu ze skupiny řádů řeholních kanovníků (např. premonstráti či antonité), pak lze užít i zkrácené znění oficiálního názvu v podobě *řeholní kanovníci* (Krafl 2009, 148-155; 2015, 13-22). Soustavně jsou zpracovány konfraternity lanškrounského konventu řeholních kanovníků sv. Augustina (Krafl – Mutlová – Stehlíková 2010, 55-64), konfraternity kladského kláštera řeholních kanovníků (Krafl 2017, 7-13; 2018, 61-68), konfraternity kláštera řeholních kanovníků v Praze Na Karlově (Krafl 2022a, 79-89) a konfraternity kaziměřského konventu řeholních kanovníků (Krafl 2003, 9-20). Jenom stručně a bez hlubšího rozboru jsou v literatuře registrovány konfraternity rokycanského konventu (Zahradník 2001, 121), třeboňského konventu (Kadlec 2004, 81) a dalších konventů (Machilek 1976, 116).

## Roudnice nad Labem

Originál nejstarší konfraternitní listiny vydané roudnickými řeholními kanovníky sv. Augustina se dochoval ve Farním archivu v Kladsku. Pochází z 24. září 1362 a v určitém ohledu se odlišuje od ostatních konfraternitních listin. Vydal ji probošt Mikuláš a konvent tamního kláštera Panny Marie. Výjimka spočívá v tom, že je vystavena pro dva konventy, konkrétně pro spolubratry v klášteře v Kladsku a v Jaroměři, oba na území pražské arcidiecéze. Další zvláštností je, že příjemci listiny jsou též spolupečetiteli. Bylo tedy přivěšeno šest pečetí, konkrétně se jedná (v uvedeném pořadí) o pečeť probošta kláštera v Roudnici Mikuláše, konvent kláštera v Roudnici, probošta kláštera v Kladsku Jana, konvent kláštera v Kladsku, konvent kláštera v Jaroměři a probošta kláštera v Jaroměři. Jeden z originálů listiny se dochoval v archivu kladského kláštera, tedy v kladském farním archivu. Všechny pečeti jsou poškozené nebo fragmentárně dochované, s výjimkou pečeti jaroměřského probošta. Z pečeti roudnického probošta Mikuláše se dochoval toliko fragment horní části. Jeho pečeť byla ze zeleného vosku, pečeť konventu v Jaroměři je černé barvy, ostatní pečeti jsou z přirozeného vosku. Pečeti konventů jsou kulaté. Všechny tři pečeti proboštů jsou špičatěoválné. Na dorsu jsou dvě příjemecké poznámky ve znění „Littera fraternitatis Rudnicz“ a „Rudnicensis et Iermirensis“. Písmo je úhledná minuskula na pomezí listinného písma a písma knižního. Na začátku je zdobná iniciálka „I“ za níž následuje zvýrazněné „n“ ve slově „In“.

<sup>9</sup> Státní oblastní archiv (dále SOA) Plzeň – Státní okresní archiv (dále SOKA) Rokycany, Archiv města Rokycany (dále AMR). Za zprostředkování fotografií listin děkuji p. Mgr. Vladimíře Týcové z tohoto archivu.

<sup>10</sup> Národní knihovna (dále NK) Praha, sign. XIX B 3, fol. 204v–205r. K rukopisu viz Dragoun – Ebersonová 2015, 511–515.

Na prvním řádku mají další dvě písmena v textu prodloužené horní dříčky.<sup>11</sup> Listina se dále dochovala ve středověkém opise, a to v rukopise roudnického kláštera XIX B 3. Text je psán bastardou, v úvodním slově „In“ absentuje písmeno „I“, písmeno „n“ je provedeno v podobě iniciálky.<sup>12</sup>

Následuje konfraternitní listina z 14. února 1368. Vydavatelem je opět roudnický probošt Mikuláš a jeho konvent, příjemcem je probošt Beneš a konvent řeholních kanovníků sv. Augustina v Třeboni. Originál je napsán krásnou diplomatickou minuskulou. Text, jako u ostatních listin začíná slovem „In“, přičemž počáteční iniciálka „I“ chybí, nebyla domalována a první řádek začíná zvýrazněným písmenem „n“. Na dorsu listiny je příjemecká poznámka v podobě „Litera fraternitatis cum Rudnicensibus“. Přivěšena je špičatěoválná pečeť probošta Mikuláše zelené barvy, jedná se o fragment levé dolní části. V pečetním poli jsou dvě postavy. Druhá pečeť náleží roudnickému konventu, je kulatá, z přirozeného vosku. V pravé dolní a levé horní části je poškozena legenda. V pečetním poli je zobrazeno korunování Panny Marie. Je to stejný typ pečeti jako na listině z roku 1362.<sup>13</sup> Třetí konfraternitní listina je dochována toliko prostřednictvím opisu z kopiáře šternberského kláštera ze 17. století. Byla vydána dne 27. ledna 1373. Jako vydavatel je uveden probošt roudnického konventu Mikuláš a tamní konvent.<sup>14</sup>

Čtvrtá a pátá dochovaná konfraternitní listina jsou též výjimečné, a to ze dvou důvodů. Listiny jsou vydány oběma smluvními konventy společně a mají odlišné znění od ostatních listin formulovaných podle jednotného formuláře. Další specifikum čtvrté listiny spočívá v tom, že smluvním konventem byl konvent jiného řádu než řádu řeholních kanovníků sv. Augustina. Jedná se klášter kartuziánů „před Prahou“ na území dnešního Smíchova, který byl nejstarším klášterem tohoto řádu v českých zemích (Vlček – Sommer – Foltýn 1997, 586-587). K dispozici ji máme toliko v opise v rukopise XIX B 3. Umístěn je na spodním okraji folia.<sup>15</sup> Vydavatelé jsou probošt Mikuláš a konvent roudnického kláštera a převor Jan konvent domu Hortus beatae Mariae před Prahou. Vydána je 12. června 1376. Místo vydání není uvedeno.

V páté konfraternitní listině dochované v originále jako společní vydavatelé vystupují Mikuláš, probošt kláštera v Roudnici nad Labem, roudnický konvent, Jindřich, probošt kláštera sv. Mikuláše a Kateřiny v Lanškrouně a lanškrounský konvent. Jedná se o jedinou známou společnou konfraternitní listinu, jediný případ, kdy dvě smluvní strany vydaly společně listinu. Listina je datována do 1. července 1381, místo vydání není uvedeno, proto nevíme, zda vznikla v roudnickém klášteře nebo v lanškrounském klášteře (Krafl – Mutlová – Stehlíková 2010, 135-136, č. 11; Krafl 2010, 70-71, č. 54). První variantu můžeme považovat za pravděpodobnější. Vzniku listiny musel logicky předcházet souhlas obou konventů. Jak je stanoveno i v roudnických statutech, listina musela být před zpečetěním konventní pečeti přečtena konventu v kapitule (Ebersonová 2021, 158). Vzniku listiny tedy muselo předcházet jednání a schválení v obou konventech. Je to organizačně složitější, a proto se zřejmě v prostředí roudnického okruhu řeholních kanovníků sv. Augustina vydávání společné konfraternitní listiny neprosadilo. Jak bylo naznačeno i tato listina má odlišné textové znění ve srovnání s užívaným a rozšířeným formulářem v rámci roudnického okruhu klášterů řádu. Formulace listiny jsou méně konkrétní. Znění listiny je (až na závěr) totožné s textem listiny vydané společně s kartuziány roku 1376.

<sup>11</sup> Klášter jezuitů Kladsko, Farní archiv, sign. A 8 a. Edice listiny viz Krafl – Blechová 2018, 106–108, č. 27. Srov. Krafl 2017, 10; 2018, 64–65.

<sup>12</sup> NK Praha, sign. XIX B 3, fol. 204v-205r.

<sup>13</sup> NA Praha, AZK, ŘA Třeboň, inv. č. 122. Edice listiny viz Blechová 2017, 141, č. 200.

<sup>14</sup> ZA Opava, pobočka Olomouc, Augustiniáni Šternberk, sign. 167, pag. 150–151. Datovací formule byla stejným písařem, který psal text, opravena. V označení dne opomenul slovo „septima“, které nadepsal nad řádek. Tamtéž, pag. 151.

<sup>15</sup> NK Praha, sign. XIX B 3, fol. 205r.

Text listiny z roku 1381 je psán úhlednou diplomatickou minuskulou. Po celé délce levého okraje textu se rozkládá iniciálka „I“, za níž na prvním řádku následuje zvýrazněné „n“. V prvním řádku mají vybraná písmena výrazně prodloužená a zdobená dřívky nebo jsou použity majuskule. Horní dřívka grafému „d“ je dvakrát přeškrtnutá a je proveden do smyčky (2x), dřívka u malého „l“ má v jednom případě zdobné zakončení v podobě stupňovitě zakončených čárek. V jiném případě je dřívka „l“ vyzdobena výstupky po levé straně. Ze všech tří listin je tato nejlépe provedena a je nejvíce zdobná. Každá z tří listin byla psána odlišnou písařskou rukou. Na listině jsou přivěšeny čtyři pečeti. Jedná se o pečeť roudnického probošta Mikuláše, která je špičatěoválná, černé barvy. Horní část pečeti je ulomena. V pečetním poli jsou dvě postavy, je to stejný typ jako na předchozí listině z roku 1368. Druhou pečetí je pečeť roudnického konventu z přirozeného vosku, má ulomenou pravou horní část. Jedná se o stejný typ jako u předchozích listin. Třetí v pořadí je špičatěoválná pečeť lanškrounského probošta Jindřicha černé barvy, v pečetním poli je sv. Kateřina s kolem. Čtvrtá je pečeť lanškrounského konventu z přirozeného vosku, v pečetním poli jsou uprostřed Panna Marie s Ježíškem, po její pravici je sv. Mikuláš a po levici sv. Kateřina.<sup>16</sup>

Je dochována jedna konfraternitní listina, která byla vyhotovena pro roudnický konvent. Vydali ji Blažej, probošt kláštera řeholních kanovníků sv. Augustina v Rokycanech a tamní konvent dne 17. dubna 1368.<sup>17</sup>

*Tabulka: I. Dochované konfraternitní listiny vydané roudnickým konventem pro jiné konventy a jinými konventy pro roudnický konvent*

Listiny vydané roudnickým konventem	Listiny vydané pro roudnický konvent
24. září 1362 pro Kladsko a Jaroměř	
14. února 1368 pro Třeboň	
	17. dubna 1368 z Rokycan
27. ledna 1373 pro Šternberk	
12. června 1376 (společná listina s kartuziány před Prahou)	
1. července 1381 (společná listina s Lanškrounem)	

## Jaroměř

Nejstarší z dochovaných konfraternitních listin vydaná jaroměřskými řeholními kanovníky je opsána do kopiáře šternberského kláštera. Vydavatelem je Jakub, probošt kláštera Panny Marie řeholních kanovníků sv. Augustina v Jaroměři, a jeho konvent, listina byla vystavena pro konvent ve Šternberku. Datována je do 18. května 1376.<sup>18</sup> Ještě téhož roku jaroměřský probošt Jakub a konvent vystavili konfraternitní listinu pro probošta Beneše a konvent v jihočeské Třeboni, datována je do 30. října 1376. Jedná se o listinu napsanou krásným úhledným písmem, diplomatickou minuskulou. Lze říci, že v rámci prostudovaných konfraternitních listin je jednou z nejuhlednějších. Textu je předsazena zdobná iniciálka „I“ se zvýrazněným „n“ v počátečním „In“. Zvýrazněna jsou vybraná písmena v prvním řádku, která mají dlouhý horní dřívka nebo zvětšené břívko, většinou

<sup>16</sup> MZA Brno, E 3, sign. D 5. K pečetem lanškrounského probošta Jindřicha a lanškrounského konventu viz Krafl – Mutlová – Stehlíková 2010, 70–72.

<sup>17</sup> Listina bude popsána níže v rámci výkladu o listinách rokycanských řeholních kanovníků.

<sup>18</sup> ZA Opava, pobočka Olomouc, Augustiniáni Šternberk, sign. 167, pag. 151–152.

písmena na začátku slov, ale i uprostřed. Prodloužené horní dříčky jsou z levé strany vroubkovány (tři až čtyři zaoblené výstupky). Písař při psaní na desátém řádku provedl drobnou emendaci (jedná se přeškrtnutý grafém „d“ na konci řádku), pokračoval pak na dalším řádku, kde náležitě slovo „dies“ v příslušném pádu napsal. Na dorsu listiny je příjemecká poznámka ve znění „Littera fraternitatis cum Iarmyrensibus“. Přivěšena je špičatěoválná pečeť konventu zelené barvy a špičatěoválná pečeť probošta z přírodního vosku (v tomto pořadí). V pečetní poli konventní pečeti je madona s dítětem, v pečetním poli proboštovy pečeti je nezřetelná postava. Pečeť probošta Jakuba je totožná s pečetí z výše popsané listině roudnického konventu z roku 1362, konventní pečeť je odlišná.<sup>19</sup> Pořadí pečeti, kdy je na prvním místě pečeť konventu a až na druhém místě pečeť představeného kláštera, tedy probošta, je neobvyklé. Zaznamenali jsme je u dvou listin a zřejmě se jedná o zvyklost zavedenou v jaroměřském klášteře. Je výrazem výrazného respektu, kterému se konvent těšil.

Jedenadvacet let poté, dne 1. dubna 1397, probošt Jakub a konvent v Jaroměři vydali konfraternitní listinu pro lanškrounské augustiniánské kanovníky. Písmo je bastardní. Na začátku je zdobně provedena iniciálka „I“. Na dorsu je příjemecká poznámka „Confraternitas Iaromirensium“. V levé části listiny je v místě přehybu uprostřed skvrna. Pečeť probošta je deperditní, pečeť konventu je špičatěoválná z přírodního vosku, stejného typu jako na předchozí listině, je silně poškozená a vícenásobně zlomená.<sup>20</sup> Poslední z dochovaných listin vznikla dne 5. července 1412, vydal ji opět probošt Jakub a konvent jaroměřského kláštera ve prospěch konventu řeholních kanovníků sv. Augustina v Kaziměři u Krakova. Písmo je bastardní. Text začíná písmenem „I“ v podobě iniciálky, za ním následuje výrazně zvětšené a zdobně provedené „n“. Zvýrazněna jsou vybraná písmena v prvním řádku. V levé horní části v místě přehybu je text vybledlý. Obě pečete, jak konventu tak probošta, jsou ztraceny.<sup>21</sup>

Na základě rozboru středověkých signatur u konfraternitních listin z někdejšího archivu pražského kláštera Panny Marie a sv. Karla Velikého řeholních kanovníků sv. Augustina vyplynulo, že je několik listin deperditních. Nelze vyloučit, že jedna z nich pocházela z jaroměřského kláštera (Krafl 2022a, 84-86). S jistou opatrností tedy můžeme uvažovat i o možné konfraternitě s pražským konventem. Jaroměřský konvent je dále jediným ze všech zde popisovaných konventů, u kterého se dochovala vyhotovená pro něj listina. Je to výše uvedená listina roudnického probošta Mikuláše a roudnického konventu z 24. září 1362.

## Rokycany

Z konfraternitních listin vystavených proboštem a konventem kláštera Panny Marie v Rokycanech se do dnešních dnů dochovaly čtyři kusy. První dochovaná listina je v originále v někdejší archivu města Rokycan, dnes ve Státním okresním archivu Rokycany. Datována je do 17. dubna 1368, vydali ji probošt kláštera řeholních kanovníků sv. Augustina v Rokycanech Blažej a tamní konvent. Je vydána ve prospěch konventu v Roudnici nad Labem. Jako písmo je použita diplomatická minuskula, předsazena je iniciálka „I“, za ní zvýrazněné „n“ v počátečním slově „In“. Na dorzu je vybledlá poznámka z 15. století „[Littera] f[raternitatis] f[ratribus] in R[u]dnicz.“<sup>22</sup> Specifikem toho originálu listiny je, že byl vydán rokycanskými řeholními kanovníky, ale ocitl se v archivu rokycanského kláštera, jehož některé listiny se dnes nacházejí v Archivu města Rokycany. Uložení

<sup>19</sup> NA Praha, AZK, ŘA Třeboň, inv. č. 127. Edice listiny viz Krafl 2022b, 201-202, č. 2.

<sup>20</sup> MZA Brno, E 3, sign. D 9. Edice listiny viz Krafl – Mutlová – Stehlíková, 2010, 178-179, č. 28; Krafl 2010, 165, č. 303.

<sup>21</sup> Archiv Kláštera Božího Těla Krakov-Kaziměř, sign. 39. Edice listiny viz Krafl 2003, 23-24, č. 3.

<sup>22</sup> SOA Plzeň – SOKA Rokycany, AMR, sign. G 3. Edice viz RBM VIII/2, s. 168-169, č. 242.

listin rokycanského kláštera včetně této konfraternitní listiny zřejmě souvisí se zájmem měšťanů Rokycan o přechovávání cenností a knihovny konventu, což roku 1457 řešil administrátor pražského arcibiskupství Václav z Krumlova (Zahradník 2001, 122). Uložení konfraternitní listiny z roku 1368 v archivu kláštera v Rokycanech již ve středověku dokládá výše uvedená dorzální poznámka. Jednat se může o druhé vyhotovení listiny, které si pro sebe rokycanští řeholní kanovníci zhotovili, nebo tento originál, pokud byl jediný, nebyl do roudnického kláštera z nějakého důvodu doručen. Třetí vysvětlení, které lze považovat za nejpravděpodobnější, souvisí s pokusem o obnovení konventu po husitské revoluci z roudnického kláštera. Po vstupu táboritů do města Rokycany roku 1421 klášter zanikl, k pokusu o obnovu došlo roku 1445, kdy byl roudnickým proboštem Matyášem navržen a administrátorem pražského arcibiskupství potvrzen za probošta kláštera v Rokycanech roudnický kapitulár Matěj st. Beran (Zahradník 2001, 122-122). Právě on nebo někdo jiný z roudnického kláštera mohl listinu vyzvednout z archivu roudnického kláštera a přinést do Rokycan.

Druhou dochovanou listinu rokycanského kláštera nalezneme v někdejší archivu třeboňského kláštera. Vydavatelem je probošt Blažej a tamní konvent, listina je z 5. listopadu 1376. Použito je bastardní písmo, na začátku textu je jednoduchá iniciálka. Na dorzu je přijemecská poznámka ve znění „Littera fraternitatis cum Rokyczanensibus“.<sup>23</sup> Třetí dochovanou listinu vydal Domaslav, probošt kláštera Panny Marie řeholních kanovníků sv. Augustina v Rokycanech, a tamní konvent pro pražský konvent téhož řádu. Text je na několika místech poničen. Psána je bastardou. Přítomna je zdobná iniciála „I“, která je, na rozdíl od jiných listin, posazena na prvním řádku. V podobě zdobné iniciály je též písmeno „Q“ ze začátku arengy (též na prvním řádku). Na prvním řádku jsou ještě zvýrazněna dvě písmena. Na dorzu je přijemecská poznámka s vyznačením signature, pod níž listina byla uložena v archivu pražského kláštera, „Fratrum de Rokic{cz}an. G VIII“.<sup>24</sup> Písař nedokončil datovací formulí v listině, neznáme tedy přesné datum, kdy byla vydána. Zařadit ji lze do let, kdy byl Domaslav v úřadě probošta kláštera, tedy do období po 24. září 1380 a před 20. listopadem 1397 (Krafl 2022a, 82-83). Opis poslední dochované konfraternitní listiny nám přináší kopiář šternberského kláštera. Z jejího textu vyplývá, že ji vydal opět probošt Domaslav a konvent, přirozené pro šternberský konvent. Datována je do 14. června 1388.<sup>25</sup>

Na listině z roku 1376 je přivěšena špičatěoválná pečeť probošta Blažeje, která má zelenou barvu, a kulatá pečeť konventu z přirozeného vosku. Horní část pečetního pole proboštské pečeti je zničená. Na listině z roku 1368 se pečeť probošta Blažeje nedochovala. Na listině z let 1380 – 1397 je přivěšena pečeť probošta Domaslava, která je špičatěoválná a má zelenou barvu. V pečetním poli proboštské pečeti je Panna Maria. Byť je Blažejova pečeť poničena, lze konstatovat podobnost pečeti obou proboštů. Na listinách z roku 1368, 1376 a 1397 je přivěšen stejný typ pečeti rokycanského konventu, vždy z přírodního vosku, přičemž na listině z roku 1368 se zachoval toliko malý fragment z pečeti. V pečetním poli této konventní pečeti je madona s dítětem.

V knize z Archivu města Rokycany, která obsahuje též stručné registry nebo opisy listin týkající se dějin rokycanského kláštera, je rukou 18. století zapsán stručný regist konfraternitní listiny sadského kláštera z roku 1383, bez uvedení denního data. Pokud tato listina existovala, pak se nedochovala. Jedná se informaci velmi pozdní a tedy méně spolehlivou, proto ji nebudeme zohledňovat.<sup>26</sup>

<sup>23</sup> NA Praha, AZK, ŘA Třeboň, inv. č. 129. Edice listiny viz Krafl 2022b, 204-205, č. 4.

<sup>24</sup> NA Praha, AZK, ŘA Karlov, inv. č. 5. Edice listiny viz Krafl 2022b, 207-208, č. 7. K listině srov. Krafl 2022a, 82.

<sup>25</sup> ZA Opava, pobočka Olomouc, Augustiniáni Šternberk, sign. 167, pag. 155-156.

<sup>26</sup> SOA Plzeň – SOKA Rokycany, AMR, sign. G 48, pag. 230. Konfraternitu zmiňuje Zahradník 2001, 121.



## Sadská

Nejstarší dochovaná originální listina sadských řeholních kanovníků sv. Augustina je z 28. října 1376. Vydavatelem je probošt kláštera sv. Apolináře v Sadské Beneš a sadský konvent. Příjemcem je Beneš, probošt kláštera řeholních kanovníků sv. Augustina v Třeboni, a tamní konvent. Písmo je velmi úhledné, bastardní se zaokrouhlenými tvary, s velmi jasným odlišením silných a vlasových tahů. Co se týče zpracování textu písařem, lze poznamenat, že v jednom místě opomenul napsat slovo, které posléze menším písmem nadepsal nad příslušné místo, kde scházelo. V jiném případě napsal slovo, které do textu nepatří a označil je tečkami pod řádkem. Text je vybaven jednoduchou iniciálkou „I“ se zdobným zakončením v dolní části v podobě jakési visící pentle. V horní části iniciálky zprava přiléhá kresba hlavy s otočené směrem k prvnímu řádku. Z úst jí vychází zatočená čára (snad vyřčená slova?). Na dorzu listiny je příjemecká poznámka z treboňského kláštera ve znění „Littera fraternitatis cum Saccensibus“.<sup>27</sup>

Druhou listinu známe z opisu ve šternberském kopiáři. Vydavatelem je opět sadský probošt Beneš a jeho konvent, datována je do 21. června 1382. Příjemcem je konvent ve Šternberku.<sup>28</sup> Třetí prokázanou konfraternitní listinu zhotovili probošt Beneš a konvent kláštera v Sadské dne 7. ledna 1389 pro klášter řeholních kanovníků sv. Augustina na Novém Městě pražském. Listina je psána písmem vykazujícím kurzivní rysy. Je tedy i méně zdobné, na začátku textu je zvýrazněno „In“, počáteční „I“ je prodlouženo do iniciálky. Na dorzu je příjemecká poznámka s vyznačením signatury v archivu pražského kláštera, „Littera fratrum de Saczka. G IIII“.<sup>29</sup> V poslední dochované listině již vystupuje probošt Matěj a sadský konvent. Vydána byla dne 15. listopadu 1414 pro konvent kláštera v Kaziměři u Krakova. Co se týče písma, jedná se o úhlednou bastardu. Text je uvozen zdobnou iniciálkou „I“. Na dorzu je příjemecká poznámka ve znění „De Saczka“.<sup>30</sup>

U listin z roku 1376 a 1389 jsou vedle sebe přivěšeny pečeti probošta a konventu. Na listině z roku 1414 jsou pečete uspořádány odlišným a méně obvyklým způsobem. Přivěšena je toliko pečeť konventu, a to na pergamenovém proužku uprostřed pliky a pečeť probošta je přitištěna na dorzu pečeti konventu. Na listinách z roku 1376 a 1389 je přivěšena menší kulatá pečeť probošta sadského kláštera Beneše. V pečetním poli této pečeti se nachází hlava s mitrou a nimbem, která představuje sv. Apolináře. Na listině z roku 1376 je v pečetní misce a má zelenou barvu. Pečeť je výrazně poškozena, pečetní obraz je výrazně setřelý. Na listině z roku 1389 je bez pečetní misky a má červenou barvu. Zde je pečetní obraz lépe dochován. Dorzální pečeť probošta Matěje z listiny z roku 1414 je špičaté oválná. Je na ní postava s mitrou, který v levé ruce drží kříž, pravou rukou žehná. Na všech třech listinách je přivěšen jeden typ konventní pečeti. Ve všech případech je z přirozeného vosku. Na pečetním poli pečeti konventu je sedící biskup s mitrou a berlou v levici, který žehná svojí pravicí. Opět se jedná o sv. Apolináře. Je z obou stran obklopen třemi postavami. Po levé straně dole je štít. Na listině z roku 1376 má pečeť konventu ulomenou levou horní část. Na listině z roku 1389 je mírně poškozena v místě legendy v levé dolní části.

## Nekrologia a konfraternity

Pro vykonávání stanovených bohoslužebných úkonů ve výroční dny bylo třeba evidovat jména jednotlivých zemřelých kapitulářů. Pro tento účel v klášteře sloužilo nekrologium, které je v některých konfraternitních listinách uvedeno coby kalendárium. Nekrologium je tedy důležitým

<sup>27</sup> NA Praha, AZK, ŘA Třeboň, inv. č. 125. Edice listiny viz Krafl 2022b, 200-201, č. 1.

<sup>28</sup> ZA Opava, pobočka Olomouc, Augustiniáni Šternberk, sign. 167, pag. 154.

<sup>29</sup> NA Praha, AZK, ŘA Karlov, inv. č. 12. Edice listiny viz Krafl 2022b, 208-209, č. 8. Srov. Krafl 2022a, 83.

<sup>30</sup> Archiv Kláštera Božího Těla Krakov-Kaziměř, sign. 47. Edice listiny viz Krafl 2003, 26-27, č. 6.

dokladem realizace konfraternity u jednotlivých konventů alespoň na této dokumentační úrovni, pochopitelně nevíme, zda byly ony bohoslužebné úkony vždy všemi, kterým z toho plynul závazek, důsledně vykonány. Do dnešních dnů se dochovala dvě nekrologia. Cenné je nekrologium roudnického kláštera.<sup>31</sup> Ze závěru 15. století pochází nekrologium kláštera v Kaziměři u Krakova, jehož základem je patrně opis nedochovaného staršího nekrologia.<sup>32</sup>

Roudnické nekrologium obsahuje jména jaroměřských, rokycanských a sadských kapitulárů. Jsou rozptýlená po celém nekrologiu.<sup>33</sup> Jak vyplývá z nekrologia, anniversarium kapitulárů z rokycanského konventu bylo stanoveno na 22. března.<sup>34</sup> Rukopis, v kterém se nachází kaziměřské nekrologium, obsahuje též soupis klášterních konventů, s nimiž kaziměřský konvent měl konfraternitu. V tomto soupise jsou uvedeni roudnickí řeholní kanovníci, jaroměřští řeholní kanovníci a sadští řeholní kanovníci.<sup>35</sup> Rokycanští řeholní kanovníci zde uvedeni nejsou, s nimi tedy zcela určitě kaziměřský konvent konfraternitu nenavázal. V kaziměřském nekrologiu jsou jména zemřelých kapitulárů z konkrétního spřáteleného konventu, na rozdíl od roudnického nekrologia, soustředěny k jednomu dni. Nalézáme v něm ovšem toliko jména kapitulárů z roudnického konventu.<sup>36</sup> Jména členů jaroměřského a sadského se zde vůbec nevyskytují, byť se v archivu kaziměřského kláštera nacházejí konfraternitní listiny od obou konventů (Jaroměř 1412, Sadská 1414). Je to dáno tím, že oba kláštery na prahu husitské revoluce zanikly a již nebyly obnoveny (Vlček – Sommer – Foltýn 1997, 267, 632). Pokud někdo v Jaroměři nebo v Sadské od uzavření konfraternity do husitské revoluce zemřel, pak zřejmě nedošlo k předání informace. Lze ještě připomenout, že listina od roudnického probošta a konventu pro kaziměřské řeholní kanovníky, pokud byla vydána, se nedochovala. Pokud byla vydána listina kaziměřského probošta a konventu pro roudnické řeholní kanovníky, ani ta se nedochovala. V ideálním případě by vznikly obě uvedené listiny.

## Závěr

U každého ze konventů v Roudnici nad Labem, Jaroměři, Rokycanech a Sadské se nám podařilo doložit a představit po čtyřech až pěti konfraternitních listinách vydaných těmito konventy. Originály listiny jsou psány různými typy písem od velmi zdobné diplomatické minuskuly přes řadu bastardních textů až po písma kurzívní povahy. Texty jsou uvozeny více nebo méně zdobnými iniciálkami. Listiny, až na jeden kus, opakují jednotný formulář rozšířený mezi kláštery roudnického okruhu. Až na dvě výjimky se jednalo o listinu vydanou jedním proboštem a konventem pro druhý konvent. Tři specifické listiny, které se odlišují od ostatních, vzešly z roudnického kláštera. První z nich je listina z roku 1362, která je vyhotovena současně pro dva příjemecké konventy. Další specifické listiny roudnického konventu jsou z let 1376 a 1381, odlišují se tím, že vydavatelem jsou oba konventy, které takto konfraternitu uzavírají na základě dvoustranné dohody. Tím je zajištěna akceptace oběma konventy. Tyto listiny mají podobnou nebo téměř totožnou textovou podobu, která se odlišuje od ostatních listin standartního formuláře. Některé konfraternity lze doložit nebo potvrdit jejich fungování prostřednictvím nekrologia. Roudnický nekrolog dokládá

<sup>31</sup> NK Praha, sign. XIX B 3, fol. 66v–117r.

<sup>32</sup> NA Krakov, Archiv města Krakova (dále AMK), sign. K 888, pag. 35–132.

<sup>33</sup> NK Praha, sign. XIX B 3: kapituláři z Jaroměři jsou např. na fol. 67r, 72v, 93r, 94v, 98v, 102r, 103v, 105v, 107v; kapituláři z Rokycan jsou např. na fol. 71r, 72v, 86r, 88r, 89r, 99r, 107v, 109v, 111r, 115r; kapituláři ze Sadské jsou např. na fol. 78r, 82v, 89r, 89v, 91r, 98r, 99r, 100v, 103v, 104v, 105v, 111r, 113r, 115r, 116v.

<sup>34</sup> NK Praha, sign. XIX B 3, fol. 80r.

<sup>35</sup> NA Krakov, AMK, sign. K 888, pag. 264.

<sup>36</sup> Tamtéž, pag. 72.

fungování konfraternity se všemi třemi ostatními konventy, které jsou předmětem našeho zájmu. Kaziměřské nekrologium dokládá fungování konfraternity s roudnickým konventem, přestože nevíme nic o konfraternitních listinách. Potvrdilo neexistenci konfraternity kaziměřských a rokycanských řeholních kanovníků. Formálně uzavřená konfraternita kaziměřských s jaroměřskými a sadskými řeholními kanovníky se zřejmě prakticky nerealizovala. Jinak je třeba mít na paměti, že prokázané konfraternity představují pouze část z konfraternit daných konventů. Deperditní jsou listiny ze zaniklých klášterů v Roudnici, Jaroměři, Rokycanech i Sadské, tedy příjemecké listiny. A dochované listiny z jiných klášterů nebudou představovat vyčerpávající výčet všech kdysi vydaných konfraternitních listin těchto čtyř konventů.

*Tabulka II.: Přehled dochovaných konfraternitních listin vydaných konventy v Roudnici nad Labem, Jaroměři, Rokycanech a Sadské pro jiné konventy*

Příjemce listiny	Vydavatel listiny			
	Roudnice	Jaroměř	Rokycany	Sadská
Roudnice			17. duben 1368	
Kladsko	24. září 1362 (současně pro Jaroměř)			
Nové Město pražské			[1380–1397]	7. leden 1389
Jaroměř	24. září 1362 (současně pro Kladsko)			
Rokycany				
Sadská				
Třeboň	14. únor 1368	30. říjen 1376	5. listopad 1376	28. říjen 1376
Lanškroun	1. červenec 1381 (společná listina)	1. duben 1397		
Šternberk	27. leden 1373	18. květen 1376	14. červen 1388	21. červen 1382
Fulnek				
Prostějov				
Kaziměř u Krakova		5. červenec 1412		15. listopad 1414
kartuziáni před Prahou (Smíchov)	12. červen 1376 (společná listina)			

## REFERENCES

*Beránek, Karel – Beránková, Věra. 2006. Regesta Bohemiae et Moraviae aetatis Venceslai IV. (1378 dec.–1419 aug. 16.). Tomus V, pars I, fasciculus 1. Pragae.*

- Beránek, Karel – Beránková, Věra.* 2007. Regesta Bohemiae et Moraviae aetatis Venceslai IV. (1378 dec.–1419 aug. 16.), Tomus V, pars I, fasciculus 2. Pragae.
- Blechová, Lenka.* 2017. Regesta Bohemiae et Moraviae diplomatica nec non epistolaria. Pars VIII, fasciculus 2. Praha.
- Dragoun, Michal – Ebersonová, Adéla.* 2015. Soupis roudnických a sadských rukopisů. In Dragoun, Michal – Doležalová, Lucie – Ebersonová, Adéla (eds.). Ubi est finis huius libri deus scit. Středověká knihovna augustiniánských kanovníků v Roudnici nad Labem. Praha, 331-565.
- Ebersonová, Adéla.* 2021. Roudnická statuta. Zvyklosti augustiniánské kanonie v Roudnici nad Labem (komentovaná edice a překlad). Praha.
- Emler, Josef.* 1893. Diplomatař kláštera blahoslavené Panny Marie řeholních kanovníků řádu sv. Augustina v Roudnici. Praha.
- Kadlec, Jaroslav.* 2004. Klášter augustiniánských kanovníků v Třeboni. Praha.
- Krafl, Pavel.* 2003. Dokumenty konfraterni czeskich, morawskich i śląskich klasztorów z pierwszej połowy XV wieku. Z archiwum klasztoru kanoników regularnych laterańskich w Krakowie-Kazimierzu. In Rocznik Biblioteki Naukowej PAU i PAN w Krakowie 48, 9-29.
- Krafl, Pavel.* [2008]. Počátky konfraternit řeholních kanovníků sv. Augustina v Kazimierzi s konventy z Čech a Moravy. Edice konfraternitních listin kláštera Těla Páně z moravských archivů. In Łatak, Kazimierz – Makarczyk, Irena (eds.). Przemijanie i trwanie. Kanonicy Regularni Laterańscy w dawnej i współczesnej Polsce. Materiały z Międzynarodowej Konferencji zorganizowanej z okazji 600-lecia fundacji opactwa Bożego Ciała w Krakowie. Kraków, 209-216.
- Krafl, Pavel.* 2009. „Debemus caritatis operibus ferventer intendere.“ Výzkumy dějin řeholních kanovníků sv. Augustina v Čechách a na Moravě období středověku za uplynulá desetiletí. In Časopis Matice moravské 128, 147-169.
- Krafl, Pavel.* 2010. Regesta Bohemiae et Moraviae aetatis Venceslai IV. (1378 dec.–1419 aug. 16.), Tomus VII. Fontes Archivi terrae Moraviae Brunae. Pragae.
- Krafl, Pavel.* 2015. Ecclesia in Glaciz frequencius a Christi fidelibus visitetur. Kapitoly z dějin kladské kanonie v době předhusitské. Brno.
- Krafl, Pavel.* 2016. Liturgický zpěv ve statutech vídeňské kanonie sv. Doroty z 15. století. In Sborník prací Pedagogické fakulty Masarykovy univerzity, řada společenských věd, 30/2, 29-33.
- Krafl, Pavel.* 2017. Konfraternity kladského kláštera řeholních kanovníků sv. Augustina. In Východočeské listy historické 37, 7-13.
- Krafl, Pavel.* 2018. Quam ecclesiam in honore sancte Marie Virginis intitulari volumus. Study on the Kłodzko Monastery of Canons Regular of St. Augustine in the Pre-Hussite Period. Canonici regulares sancti Augustini I. Brno.
- Krafl, Pavel.* 2019. Tři konfraternitní listiny řeholních kanovníků sv. Augustina z přelomu 80. a 90. let 14. století. In Sborník prací Pedagogické fakulty Masarykovy univerzity, řada společenských věd (history and didactics of history) 33/1, 103-107.
- Krafl, Pavel.* 2022a. Konfraternity konventu Panny Marie a sv. Karla Velikého na Novém Městě pražském z doby předhusitské [Confraternities of the Convent of Our Lady and St Charles the Great in Prague's New Town in the Pre-Hussite Period]. In Konštantínove listy [Constantine's Letters] 15/2, 79-89.
- Krafl, Pavel.* 2022b. Konfraternitní listiny jednotného formuláře vydané konventy roudnického okruhu řeholních kanovníků sv. Augustina. Edice dosud nevydaných inventárních jednotek z Národního archivu v Praze. In Historia ecclesiastica 13/1, 197-217.
- Krafl, Pavel – Mutlová, Petra – Stehlíková, Dana.* 2010. Řeholní kanovníci sv. Augustina v Lanškrouně. Dějiny a diplomatař kláštera / The Regular Canons of St. Augustine in Lanškroun. The History and Diplomatarium of the Monastery. Praha.

- Krafl, Pavel – Blechová, Lenka (eds.), Sedláček, Petr (coop.). 2018. Diplomatarium monasterii Glacensis canonicorum regularium sancti Augustini ab anno 1350 usque ad annum 1381. Canonici regulares sancti Augustini 2. Brno.*
- Machilek, Franz. 1976. Die Augustiner-Chorherren in Böhmen und Mähren. In Archiv für Kirchengeschichte von Böhmen–Mähren–Schlesien 4, 107-144.*
- Schubert, Anton. 1901. Urkunden-Regesten aus den ehemaligen Archiven der von Kaiser Joseph II. aufgehobenen Klöster Böhmens. Innsbruck.*
- Švábenský, Mojmir. 1959. Augustiniánské kláštery. I. Inventáře a katalogy fondů Státního archivu v Brně. Brno.*
- Vlček, Pavel – Sommer, Petr – Foltýn, Dušan. 1997. Encyklopedie českých klášterů. Praha.*
- Zahradník, Pavel. 2001. Klášter augustiniánů – řeholních kanovníků v Rokycanech a jeho knihovna. In Bibliotheca Strahoviensis 4–5, 115-153.*

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

# CZY W ŚREDNIOWIECZU KOBIETY MOGŁY BYĆ NIEZALEŻNE? PRZYPADEK HILDEGARDY Z BINGEN

## Could Women Be Independent in the Middle Ages? The Case of Hildegard of Bingen

Agnieszka Szczap

DOI: 10.17846/CL.2023.16.2.36-44

**Abstract:** SZCZAP, Agnieszka. *Could Women Be Independent in the Middle Ages? The Case of Hildegard of Bingen.* The Middle Ages are considered a very misogynistic era. However, the case of Hildegard of Bingen shows that even then women could excel in independence. The list of terms that describe Hildegard of Bingen is long: mystic, visionary, prophetess, artist, poet, theologian, Sibyl of the Rhine are just some of them. She was an extraordinary person. She fascinates us with the breadth of her interests that go beyond the times in which she lived. She was the only woman of the Middle Ages to teach publicly and the first to obtain the Pope's permission to write theological works. She was characterized by leadership qualities, stubbornness, determination in pursuing the chosen goal. She assigned herself the role of a vassal carrying out the mission entrusted by God. She instructed the rulers and disciplined the popes in the most misogynistic of the epochs. She had a lot of strength to go against the will of her superiors and to carry out her plans. On the occasion of the eight hundredth anniversary of her death, John Paul II called her a light for people who shines brighter today than ever, and in 2012 she was proclaimed a doctor of the Church.

**Keywords:** *woman, Middle Ages, mysticism, Hildegard of Bingen, independence*

Gdy myślimy o kobietach, które żyły w czasach średniowiecza, z pewnością wśród pierwszych naszych skojarzeń nie znajduje się niezależność. Kobiety były traktowane, w głównej mierze, jako własność mężczyzny oraz część dobytku. Większą wolnością cieszyły się jedynie wdowy i kobiety, które poświęciły się życiu zakonnemu.

Zdaniem Joela T. Rosenthala traktowanie kobiet jako własności, zarówno w kontekście seksualnym, jak i ekonomicznym, miało znacznie głębsze korzenie niż tylko męska chęć dominacji (1990: x). Z pewnością na niski status społeczny kobiet ogromny wpływ miały przekonania na temat jej natury, które związane były z recepcją filozofii starożytnej, w szczególności Arystotelesa, a także dominacja chrześcijaństwa. Arystoteles podkreślał wyższość biologiczną mężczyzny, która miała przejawiać się w procesie zapłodnienia. Sądził, że „kobiecość to rodzaj naturalnej deformacji” (Arystoteles 1970, 199). Przyjmował, że kobieta jest niepełnowartościowym mężczyzną, istotą gorszego rodzaju.

Wraz z rozwojem chrześcijaństwa zaczęto coraz powszechniej utożsamiać kobietę z pramatką Ewą, jako tą, która doprowadziła do upadku człowieka. Ojcowie Kościoła w licznych tekstach opisujących naturę kobiety przypisywali jej niższą pozycję niż mężczyźnie. Kobieta jako istota ze swej natury (i woli Bożej) gorsza od mężczyzny powinna przez całe swoje życie podlegać jego władzy. W dzieciństwie miała być posłuszna woli ojca, a gdy dorosła musiała podporządkować się

woli męża. Kobiety pozbawione rodziny burzyły ustalony porządek i stanowiły zagrożenie dla ładu społecznego. Osamotnione wdowy, kobiety ubogie, które przedzeniem zarabiała na życie, służące, żyjące poza obrębem religijnej instytucji pustelnice – podejrzewano o złe prowadzenie się i łatwo oskarżano o prostytutkę, a w późniejszych wiekach także o czary (Le Goff 2000, 386).

Przejawem niezależności kobiet w średniowieczu stał się ruch beginek. Nie realizowały one żadnej określonej reguły zakonnej, jednak przestrzegały wspólnych praktyk pobożności, takich jak codzienny udział we mszy św. Ich duchowość charakteryzowała się nabożeństwem do tajemnicy człowieczeństwa Chrystusa, pobożnością eucharystyczną i mistyką zaślubin (Wojtyska 2001, 180). Ruch ten zaspokajał pragnienia kobiet, które chciały żyć w czystości i ubóstwie oraz nieść pomoc bliźnim, jednak bez wstępowania do zakonu. Ruch beginek był egalitarny, w przeciwieństwie do ekskluzywności klasztorów żeńskich, które na ogół przyjmowały kobiety wysoko urodzone i wnoszące do klasztoru majątek w postaci okazałego posagu. Także sytuacja demograficzna europejskich miast powodowała, że ruch ten znajdował wiele zwolenniczek wśród kobiet. Liczba kobiet gotowych do małżeństwa znacznie przewyższała liczbę wolnych i zdolnych do małżeństwa mężczyzn. Średnia życia kobiet była dłuższa, ponadto mężczyźni byli narażeni na niebezpieczeństwa wojen, podróży, a wielu z nich żyło w celibacie jako księża i mnisi. Początkowo pobożne kobiety zamieszkiwały z rodzinami we własnych domach, jedynie wykorzystując kościół parafialny jako ośrodek swojego stowarzyszenia. Z czasem zaczęły tworzyć wspólnoty zamieszkujące oddzielne domy. Beginki nie przyjmowały nieodwołalnych ślubów zakonnych, jedynie zobowiązywały się do celibatu na czas pobytu we wspólnocie. Warunkiem przynależności było wyrzeczenie się dóbr osobistych i praktykowanie skromnego życia. Utrzymywały się z własnej pracy, głównie z tkactwa, szycia, haftowania i wyrobu koronek. Niekiedy pracowały przy produkcji mydła i świec, a także przy warzeniu piwa. Część z beginek pracowała jako służące albo praczki. Zarobione pieniądze oddawały na wspólne potrzeby. Mogły swobodnie poruszać się po ulicach miasta, by nieść pomoc chorym i ubogim. Pomimo tego, że doceniano ich pracowitość, którą ceniono wyżej niż uprawiane przez niektóre zakony żebractwo, to budziły one wielki niepokój oraz spotykały się z krytyką ze strony konserwatywnych kręgów oraz duchowieństwa. Trudny był do zaakceptowania widok świeckich kobiet, które nie podlegają sankcjom żadnego zakonu, podejmują własną działalność, a przede wszystkim pozostają bez zwierzchności mężczyzn. Stąd też szybko zaczęto podejrzewać je o herezje, a doświadczenia mistyczne i objawienia, które były udziałem niektórych z nich, postrzegane były jako zagrożenie dla monopolu na łaskę Bożą, na który posiadał hierarchiczny Kościół.

Przychylniej patrzono natomiast na kobiety całkowicie oddane Bogu, które poświęcały swoje życie w służbie zakonnej. Św. Hieronim w *Listach* podkreślał szczególną łaskę dotyczącą daru dziewictwa, która spłynęła na kobiety dzięki wstawiennictwu Marii. Uważano, że kobiety bardziej ulegają pokusom ciała, trudniej im zapanować nad swoimi żądzami i przez to stają się łatwym łupem szatana. A zatem dziewictwo kobiet okazywało się cenniejsze od czystości mężczyzn i zrównywało obie płcie w życiu klasztornym (Radwan-Pragłowski 2009).

## Życie Hildegardy z Bingen

Informacje o życiu Hildegardy czerpiemy z kilku źródeł. Do najważniejszych należy zaliczyć, w dużej mierze autobiograficzny, *Żywot Świętej Hildegardy (Vitae Sanctae Hildegardis)* spisany przez Gofryda, mnicha z Disibodenbergu, który był sekretarzem Hildegardy i przełożonym mniszek w Rupertsbergu. Dzieła tego jednak nie ukończył, po jego śmierci zadania tego podjął się Teodoryk z klasztoru w Echternach w diecezji trewirskiej, który dopisał księgę drugą i trzecią oraz przedmowy. Zachował się także niedokończony życiorys Hildegardy autorstwa ostatniego

jej sekretarza Gwilberta z Gembloux. Innym ważnym źródłem biograficznym są listy Hildegardy, przedmowy do pisanych przez nią dzieł, w których przedstawia okoliczności ich powstania. Ponadto niedawno odnaleziono powstały około 1140 r. z inicjatywy opata z Disibodenbergu *Żywot Jutty ze Sponheim*, mentorki Hildegardy.

O życiu, działalności i cudach dokonanych przez Hildegardę możemy przeczytać w *Acta Inquisitionis*, dokumencie przedłożonym w Rzymie przez mniszki z Rupertsbergu. Dodatkowych informacji dostarczają kroniki, archiwa, akty nadania przywilejów i ofiarowanych dóbr klasztorom prowadzonym przez Hildegardę.

Hildegarda przyszła na świat latem 1098 r. w Bermersheim, około dwudziestu kilometrów od Moguncji. Jej rodzice, Mechtylda i Hildeberd, należeli do średniozamożnej szlachty. Hildegarda była ich dziesiątym dzieckiem i zgodnie z tradycją została przeznaczona do klasztoru, choć zapewne względy ekonomiczne miały także znaczenie, gdyż odpowiednie wyposażenie liczne potomstwa musiało być wielkim ciężarem dla rodziców.

Niewiele wiemy o dzieciństwie Hildegardy. Jej biografowie wspominają, że jako dziecko charakteryzowała się niezwykle czystością i dojrzałością. Jest to stwierdzenie, które bardzo często występuje w życiorysach świętych, więc można je traktować jako stereotypowe sformułowanie. Jednakże sama Hildegarda przyznaje w *Żywocie*, że pierwszą wizję miała przed ukończeniem piątego roku życia (Silvas 1999, 138). Prawdopodobnie chodzi tu o opisaną w *Acta Inquisitionis* historię, kiedy to mała Hildegarda będąc na spacerze z opiekunką wskazała na ciężarną krowę i opisała wygląd nienarodzonego cielaka. Nowonarodzone cielę wyglądało dokładnie tak, jak opisała je dziewczynka.

W przedmowie do *Scivias* Hildegarda także potwierdza, że od wczesnych lat miewała wizje: „Jak zaś od dzieciństwa – to znaczy od piątego roku życia aż do dzisiaj – tak też i dotąd w niezwykle sposób odczuwałam w sobie moc i poznanie tajemnych i godnych podziwu widzeń” (Hildegarda z Bingen 2011, 106). Hildegarda była chorowitym dzieckiem, dużo czasu spędzała w łóżku co, jak wspomina w *Żywocie*, utrudniało jej poznanie świata. Jako mała dziewczynka próbowała ze strachu i wstydu ukryć charakter swoich przeżyć, jednak podczas widzenia mówiła rzeczy, które dla otoczenia były niezrozumiałe i jej zachowanie budziło niepokój u bliskich. Oliver Sacks wysunął hipotezę, że Hildegarda cierpiała na migreny, a wizje, których doświadczała, miały źródło fizjologiczne, a nie nadprzyrodzone (Sacks 1986, 106-108). Podobnie uważa wielu innych badaczy, w tym Peter Dronke (1984, 145).

W wieku 8 lat Hildegarda została oddana do pobliskiego klasztoru. Jutta ze Sponheim, pod opiekę której została oddana Hildegarda wraz z jeszcze jedną podopieczną, była młodą, piękną hrabianką. Żyła w odosobnieniu w pomieszczeniu przy nadreńskim klasztorze benedyktyńskim pod wezwaniem celtyckiego świętego Disiboda. Jutta rozpoczęła kształcenie Hildegardy od uczenia jej psalterza. Dziewczynka opanowała łacinę, doskonale знаła Pismo Święte, teksty liturgiczne, niektóre dzieła filozoficzne – dzieło Boecjusza *O pocieszeniu jakie daje filozofia* potrafiła zacytować z pamięci (Beer 1996, 27). Hildegarda miała dostęp do bogato wyposażonej biblioteki klasztornej i z pewnością z niej korzystała.

Barbara Newman podkreśla, że pomimo tego iż Hildegarda wielokrotnie w swoich dziełach wskazywała na własną niewiedzę oraz brak wykształcenia, to nie należy przyjmować tego dosłownie, gdyż takie oświadczenia często można znaleźć w średniowiecznych pismach (Newman 1998, 6). Służyły one temu, by bardziej podkreślić prostotę autora, a uwypuklić działanie sił nadprzyrodzonych. Jednak niektórzy badacze uważają, że Hildegarda jedynie dyktowała swoje wizje, bądź spisywała je, ale przepisywał je i poprawiał jej sekretarza Wolmar. Jednakże zachował się list pisany przez Hildegardę już po śmierci mnicha a jego kunsztowny i wykwintny styl rozwiewa wszelkie wątpliwości co do autorstwa. Łacina Hildegardy często nie jest formalnie poprawna, ale potrafiła oddać wszelkie odcienie stanów duchowych (Strzelczyk 2009, 249).



W wieku 14 lat Hildegarda złożyła wieczyste śluby zakonne i przyjęła welon z rąk biskupa bamberskiego Ottona. W ciągu dwudziestu lat pustelnia przekształciła się w regularny klasztor żeński, na czele którego stała Jutta, której słynące z cnoty i ascezy życie przyciągnęło wiele dziewcząt. Wraz ze wzrostem wspólnoty pojawiła się możliwość, by mniszki same odprawiały *Opus Dei*, zamiast biernie uczestniczyć w nabożeństwach mnichów. Prawdopodobnie Hildegarda sama komponowała muzykę, układała pieśni. Innym zajęciem były posługi medyczne, opieka nad siostrami, a czasem okoliczną ludnością (tłumaczyłoby to obeznanie Hildegardy z ginekologią i położnictwem).

W 1136 r. zmarła Jutta i licząca wówczas 38 lat Hildegarda została jej następczynią. Nadal miewała wizje, z których do tej pory zwierzała się tylko Juttcie oraz swojemu spowiednikowi Wolmarowi. Jednak sytuacja ta miała ulec zmianie, jak pisze Hildegarda w *Scivias*: „I tak oto w czterdziestym trzecim roku mego doczesnego biegu, gdy z wielkim strachem i drżąc z napięcia doświadczyłam niebiańskiej wizji, ujrzałam bardzo wielką jasność, w której dał się słyszeć głos z niebios, mówiący do mnie te słowa: ‘O człowiecze mizerny, pyle z pyłu, zgnilizno zepsucia, mów i spisz wszystko, co widzisz i słyszysz’” (Hildegarda z Bingen 2011, 105).

Hildegarda nie od razu zaczęła spisywać swoje wizje, by udostępnić je szerszej publiczności. Targały nią wątpliwości, co wydaje się w pełni zrozumiałe, biorąc pod uwagę, że Kościół zabraniał kobietom nauczać i wypowiadać się w kwestii wiary. Potrzebna była boska interwencja w postaci ciężkiej i długotrwałej choroby, swoistej kary, za brak posłuszeństwa, by przekonać Hildegardę do spisywania swoich wizji.

Opat Kuno z Disibodenbergu przychylnie odniósł się do spisywania wizji, swoje poparcie wyraził także arcybiskup Moguncji Henryk I. Hildegarda potrzebowała jeszcze jednak dodatkowego zapewnienia i w związku z tym napisała list do Bernarda z Clairvaux, który był uznawany za największy autorytet teologiczny tamtych czasów. Bernard był pod wielkim wrażeniem wizji Hildegardy i prosił by modliła się za niego i jego zgromadzenie (Hildegarda z Bingen 2001, 180). Dzięki jego poparciu przebywający na synodzie w Trewirze papież Eugeniusz III wysłał komisję do zbadania autentyczności objawień. Następnie odczytał zgromadzonym dostojnikom fragmenty spisane traktatu, udzielił mu *imprimatur* oraz uznał go za dzieło natchnione przez Boga i wyraził zgodę na upowszechnianie go wśród wiernych. To z pewnością przekonało Hildegardę i dodało jej pewności siebie, chociaż nadal podkreślała, że jest tylko biedną kobietą, ubogą służką, którą Bóg wybrał na swoje narzędzie, by zawstydzić możnych (Newman 1987, 3-4) i że wszystko, co spisuje, pochodzi wyłącznie od Boga.

W 1148 r. Hildegarda w kolejnym objawieniu otrzymała polecenie przeniesienia swojego zgromadzenia i założenia nowego domu zakonnego w Rupertsbergu koło Bingen. Planom tym sprzeciwił się opat Kuno, który był bezpośrednim zwierzchnikiem Hildegardy i któremu winna była bezwzględne posłuszeństwo. Możemy się domyślać, że negatywna opinia była motywowana tym, że odejście mniszek pochodzących ze szlacheckich rodów oznaczało utracenie kontroli nad nimi oraz nad ich majątkami, które wносиły w postaci posagu. Także lokalizacja wskazana przez Hildegardę wydawała się niewłaściwa, było to pustkowie, na dodatek cierpiące na niedostatek wody.

Hildegarda jednak nie zamierzała zrezygnować ze swoich planów, tym bardziej, że odwołanie wykonania polecenia otrzymanego w wizji znów ściągnęło na nią ciężką chorobę. Zadała też o poparcie dla swojego pomysłu margrabiny von Stade i arcybiskupa Moguncji Henryka I. Wobec takich argumentów Kuno musiał wydać zgodę na odłączenie się konwentu żeńskiego i w 1150 r. Hildegarda ze swoimi współtowarzyszkami (źródła podają, że było ich od 18 do 20) przeniosła się do Rupertsbergu.

Z perspektywy czasu okazało się, że wybór miejsca na nowy klasztor był niezwykle trafny. W połowie XII w. Bingen stało się głównym ośrodkiem miejskim w dorzeczu środkowego Renu,

Nahe i dolnego Menu. O jego znaczeniu świadczy choćby fakt, że cesarz Fryderyk I w latach 1152 – 1179, czyli podczas życia Hildegardy, przebywał w nim ponad 12 razy, a w pobliskim Ingelheimie znajdowała się od czasów karolińskich jedna z najważniejszych rezydencji monarszych (Strzelczyk 2009, 203). Oznaczało to, że Hildegarda wraz ze swoimi mniszkami znalazła się w centrum wydarzeń. Sytuacja zakonu stopniowo się polepszała, zaczęły napływać do niego dary i akty nadania ze strony okolicznych mieszkańców, co zabezpieczyło wspólnocie byt. Na własność klasztoru przeszedł też rodzinny majątek Hildegardy – Bermersheim.

Zatarg z macierzystym zakonem zakończył się w 1158 r., kiedy to arcybiskup moguncki Arnold oficjalnie zatwierdził wszystkie posiadane przez klasztor dobra oraz uregulował jego stosunki z opactwem św. Disiboda. W 1163 r. udało się nawet uzyskać list ochronny od cesarza Fryderyka Barbarossy. Żeński klasztor, którego opatką była Hildegarda, od tej pory podlegał wyłącznie arcybiskupowi, opatowi z Disibodenbergu pozostało jedynie prawo i obowiązek wyznaczania dla niego kapelana. Hildegarda, która do tego czasu pozostawała w cieniu Jutty, a później jako jej następczyni musiała podporządkowywać się opatowi męskiego zgromadzenia, zaczęła cieszyć się wielkim uznaniem i szacunkiem (Strzelczyk 2009, 201-202).

Wspólnota rozwijała się dynamicznie, liczyła 50 mniszek oraz służących obojga płci. W klasztorze znajdowały się pokoje gościnne dla podróżujących. W 1165 r. wspólnota Hildegardy przejęła jeszcze dawny klasztor augustianów w pobliskim Eibingen, gdzie Hildegarda regularnie przeprowadzała się łodzią, by doglądać funkcjonowania zakonu.

Mimo że Hildegarda wprowadziła surowe reguły w swoim klasztorze, nie była zwolenniczką skrajnej ascezy, którą propagowała Jutta. Hildegarda postrzegała świat harmonijnie i nie traktowała ciała jako wroga duszy, lecz jako jej sługę. Stąd też ostrzegała przed zbytnim umartwianiem, które może być wynikiem podszeptów Szatana i prowadzić bardziej do pychy niż cnoty.

Zwyczaje panujące w klasztorze nie wszystkim się podobały i dlatego przełożona klasztoru kanoniczek w Andernach Tenxwinda napisała do Hildegardy list, by ta wyjaśniła jej dlaczego mniszki w jej zakonie w świąteczne dni są ubrane z wielkim przepychem, noszą białe jedwabne szaty, na głowach złote tiary, na palcach pierścienie, a ich długie włosy są rozpuszczone. Ponadto zarzuciła Hildegardzie przyjmowanie do wspólnoty jedynie panien z dobrych, bogatych domów. Hildegarda odpowiedziała, że dziewicom przystają piękne szaty, gdyż jest to znak zaślubiny z Chrystusem. Jeżeli zaś chodzi o drugi zarzut, to Hildegarda powołała się na hierarchię panującą w całym świecie, której twórcą jest Bóg, nieprzestrzeganie jej mogłoby doprowadzić do chaosu, byłoby także pychą, jaką okazał Szatan powstając przeciw Bogu (Matusiak 2003, 163-167).

Hildegarda prowadziła bardzo bogatą korespondencję. Zachowało się około 300 listów pisanych przez nią i uznanych za autentyczne oraz część listów, których była adresatką. Wśród korespondentów znajdują się możni tego świata, jak papież, cesarz Fryderyk Barbarossa, król Anglii Henryk II, królowa Eleonora, cesarzowa bizantyńska Irena oraz arcybiskupi, biskupi, opaci, księża, zakonnicy, zakonnice, mistyczka Elżbieta z Schönau, a także ludzie świeccy różnych stanów, z całej Europy. Najczęściej proszono Hildegardę o modlitwę, radę, pocieszenie, a także o odpowiedź na konkretne pytania dotyczące przyszłości. Listy te świadczą o tym, że ksieni cieszyła się wielkim uznaniem, a także, że jej korespondenci wierzyli w jej dar jasnowiedzenia. Niektóre listy potwierdzają, że faktycznie przepowiednie się spełniały, jak chociażby list od Fryderyka Barbarossy (Baird 2004, 113), w którym stwierdza, że dokonało się to, co przepowiedziała mu Hildegarda podczas spotkania w królewskim pałacu w Ingelheim.

Hildegarda miała początkowo pozytywny stosunek do Fryderyka Barbarossy, udzielała mu rad, zachęcała do słusznych działań i ostrzegała przed chciwością, a także zalecała umiar. Jednakże, gdy cesarz zwrócił się przeciwko papieżowi Aleksandrowi III i trzykrotnie doprowadził do wyboru oddanych sobie antypapieży, Hildegarda zmieniła do niego swój stosunek i nie wahała się bardzo ostro go skrytykować. Gdy uznała za słuszne nie cofnęła się nawet przed krytyką

papieża Anastazego IV, którego uważała za zbyt słabego człowieka by zasiadać na tronie stolicy apostołskiej w tak burzliwych czasach (Kenyon 2002, 253).

O tym, że Hildegarda była osobowością nieprzeciętną, nieustraszoną i mówiącą prawdę prosto w oczy, świadczą nie tylko listy, w których krytykuje największych mocarzy i autorytety ówczesnego świata. Szczególnie zdumiewają jej podróże, podczas których publicznie nauczała i pouczała kler oraz ludzi świeckich. Biograf Hildegardy Teodoryk w *Żywocie* wymienia 21 miejscowości, w których nauczała: Kolonia, Trewir, Metz, Würzburg, Bamberg, Disibodenberg, Siegburg, Ebersbach, Hirsau, Zwiefalten, Maulbronn, Rothenkirchen, Kitzingen, Kraufthal, Hördt, Hagen, Werden, Andernach, Marienberg oraz dwie miejscowości, których dziś nie można zidentyfikować. Jest to jednak lista niekompletna, gdyż inne źródła i dokumenty wskazują np. Kirchheim, którego biograf nie wymienia, także niektóre listy sugerują, że znała dokładnie poszczególne klasztory jak np. Hirsau, co znaczy, że musiała tam parokrotnie przebywać. W czasach, gdy kobiety nie mogły pełnić funkcji publicznych w życiu Kościoła (zakaz ten głoszony przez św. Pawła został włączony do prawa kanonicznego), a już szczególnie nie wolno im było nauczać publicznie – Hildegarda głosiła kazania w katedrach, w salach kapitulnych lub klasztornych kościołach. Pouczała opatów jak zarządzać klasztorami, ostrzegała duchowych przywódców Kościoła przed zgubą i powstaniem ludu, który doprowadzi do upadku kapłaństwa. Niektórzy badacze interpretują te przestrogi jako zapowiedzi Reformacji w XVI w. (Flanagan 2002, 186).

Wielki szacunek, jakim się cieszyła Hildegarda wypływał z pewnością z tego, że postrzegano jako pośredniczkę, prorokinię, która przekazuje i objaśnia Boże tajemnice. Swoją działalność publiczną rozpoczęła w wieku sześćdziesięciu lat, co w owych czasach było niezwykle sędziwym wiekiem, była mniszką o nieposzlakowanej opinii i reputacji, połączoną szczególną więzią z Duchem Świętym, co oficjalnie potwierdził papież i największy autorytet teologiczny – Bernard z Clairvaux. Nie wątpiono także w ortodoksyjność Hildegardy, o czym może świadczyć wygłoszone w Moguncji na prośbę tamtejszych duchownych kazanie przeciwko katarom. Do tego dochodzą także niezwykle cechy osobowości ksieni, jej niezachwiana wiara we własne posłannictwo i słusność tego, co czyni.

Nie zawsze jednak wszystko szło po myśli Hildegardy. Wiemy o dwóch wydarzeniach, w których sprzeciwiano się woli ksieni. Pierwszy incydent dotyczył wspomnianej Ryszardy von Stade. W 1151 r. Ryszarda została wybrana na ksienię zgromadzenia w saksońskim Bassum, w diecezji Bremy, kierowanej przez jej brata Hartwiga. Hildegarda nie chciała stracić swojej ulubionej mniszki, w związku z czym napisała list do jej matki z prośbą o zaniechanie tej decyzji. W sprawę włączył się arcybiskup Moguncji Henryk I prosząc Hildegardę, by nie sprawiała problemów i pogodziła się z tą decyzją. Hildegarda w odpowiedzi zarzuciła symonię przy wyborze Ryszardy na ksienię i podkreślała, że ten wybór nie jest zgodny z wolą Boga, ponadto upomniała arcybiskupa, by tej woli się nie sprzeciwiał. Następnie zwróciła się do Hartwiga twierdząc, że Bóg chce, by Ryszarda z nią pozostała. Także ten list nie przyniósł pożądanego efektu i Hildegarda zwróciła się do papieża Eugeniusza, który uchylił się od włączenia w spór. Ostatecznie spór zakończyła rychła śmierć Ryszardy w 1152 r. (Flanagan 2003, 197). Mimo że Hildegarda poniosła porażkę w tym sporze, to jej pozycja jako prorokini umocniła się.

Drugie dramatyczne wydarzenie miało miejsce pod koniec życia Hildegardy. Klasztor w Rupertsbergu miał prawo pochówku wiernych na swoim terenie. W 1178 r. pochowano na cmentarzu szlachcica, który był wcześniej ekskomunikowany. Kilka dni po pogrzebie duchowni z Moguncji zarządzili usunięcie ciała mężczyzny z terenu klasztoru. Hildegarda sprzeciwiała się temu żądaniu twierdząc, że przed śmiercią mężczyzna przyjął wszystkie sakramenty i pogodził się z Kościołem. Ponadto w wizji otrzymała wskazówkę, że nie powinna posłuchać nakazu władz kościelnych. W związku z tym wraz z mniszkami zamaskowała miejsce pochówku. Na zakon został nałożony interdykt, co oznaczało, że zakonnicom nie wolno było uczestniczyć we mszy,

ani przyjmować komunii świętej, a wszelka modlitwa i psalmy musiały być odmawiane po cichu przy zamkniętych drzwiach. W 1179 r. uchylono interdykt. Pół roku później 17 września 1179 r. Hildegarda zmarła w wieku 81 lat. Jak podają źródła – dokładnie przepowiedziała datę własnej śmierci.

## Twórczość Hildegardy z Bingen

Twórczość pisarska Hildegardy przypada na lata 1141 – 1174. Piśmiennictwo to obejmuje dzieła o różnym charakterze oraz tematyce, są dzieła wizyjne, poetyckie, jeden utwór dramatyczny, komentarze do Ewangelii, dzieła o tematyce przyrodniczo-medycznej, życiorysy. Spuścizna literacka Hildegardy jest tak bogata, że pozwala uznać autorkę za jedną z najważniejszych postaci w historii kultury europejskiego średniowiecza (Kowalewska 2007, 26; Beer 1996, 23). Za najważniejsze uznaje się trzy dzieła, stanowiące swoistą trylogię. Są to: *Scivias*, *Liber vitae meritorum*, *Liber divinorum operum*.

Na końcu *Scivias* Hildegarda umieściła muzyczny moralitet *Ordo virtum* (*Porządek cnót* lub *Zastęp cnót*), który stanowi odrębną całość. Jest to jeden z najwcześniejszych znanych moralitetów średniowiecznych, a pierwszy, do którego autorka napisała słowa oraz skomponowała muzykę. Zachowało się 77 liturgicznych utworów skomponowanych przez Hildegardę. Noszą one wspólny tytuł *Symphonia harmonie caelestium revelationum* (*Symfonia harmonii objawień niebiańskich*), w skład których wchodzi antyfony, responsoria, hymny, sekwencje, pieśni, *Kyrie* i *Alleluja*.

Kolejny rodzaj dzieł stanowią pisma o charakterze przyrodniczo-medycznym. Należą do nich *Liber Simplicis medicivae* lub *Physica* (*Księga medycyny prostej* lub *Historia naturalna*) oraz *Liber compositae medicinae* lub *Causae et curae* (*Księga medycyny złożonej* lub *Przypadki i kuracje*). Dzieła te opisują świat natury, przyczyny chorób i sposoby ich leczenia – przedstawiają zarys ówczesnej patologii i terapii. Autorkę przede wszystkim interesuje fizjologiczno-biologiczny aspekt życia ludzkiego.

Do spuścizny Hildegardy należy zaliczyć *Expositio evangeliorum* (*Wykłady Ewangelii*), czyli zbiór homilii nawiązujących treścią do czterech Ewangelii zaopatrzonych w alegoryczne interpretacje. Do pomniejszych utworów zaliczają się *Solutiones triginta octo quaestionum* (*Rozwiązania trzydziestu ośmiu kwestii*), czyli odpowiedzi Hildegardy na teologiczne pytania mnichów z Vilers i Gwilberta z Gembloux. Innym tekstem napisanym na prośbę mnichów z Hunsrück jest *Explanatio regulae S. Benedicti* (*Wykłady reguły św. Benedykta*). Dla swoich mniszek Hildegarda napisała *Explanatio symboli S. Athanasii* (*Wykład symbolu św. Atanazego*) (Sakowska 2009, 128).

Odrębną kategorię w twórczości Hildegardy stanowią żywoty dwóch świętych, którzy odegrali w jej życiu szczególną rolę. Hildegarda podkreśliła ich znaczenie umieszczając pieśni ku ich czci w *Symphonia* między apostołami i wyznawcami.

Najbardziej tajemniczym dziełem Hildegardy jest *Lingua ignota* (*Język nieznan*) i uzupełniające go *Litterae ignotae* (*Litery nieznan*). Jest to słownik zawierający „sekretną mowę”, składający się z ok. tysiąca tematycznie uporządkowanych terminów, począwszy od słownictwa z zakresu teologii, przez ludzkie ciało, na zoologii kończąc. Dodatkowo do słownika jest alfabet składający się z dwudziestu trzech liter.

Do bogatej twórczości Hildegardy należy zaliczyć także, wspomnianą wcześniej, korespondencję. Największy ocalały zbiór ok. 300 listów przechowywany jest w Wiesbaden. Listy te są ważnym źródłem naszej wiedzy o działalności Hildegardy i jej życiu.

## Kult św. Hildegardy

Bogata korespondencja i różne źródła wskazują, że już za życia Hildegarda cieszyła się wielkim szacunkiem i uznaniem. Sam fakt spisywania jej życiorysu w trakcie jej życia dowodzi, że była osobą nieprzeciętną. Jednakże kult św. Hildegardy miał przez długi czas charakter lokalny.

Prób doprowadzenia do kanonizacji Hildegardy było wiele. Pierwszą podjęto zaraz po jej śmierci, uzupełniając jej *Żywot* relacją o cudach, które dokonały się za jej udziałem. Formalną procedurę kanonizacyjną wszczął papież Grzegorz IX w 1228 r. Jednakże materiały zebrane w Rupertsbergu i przesłane do Rzymu okazały się niewystarczające i w 1237 r. papież odesłał je i wyznaczył spośród wyższych duchownych mogunckich komisję do sporządzenia nowego dokumentu. Nie wiemy, czy taka komisja faktycznie funkcjonowała, gdyż nie zachowały się żadne dokumenty, które by potwierdziły jej działalność. W 1243 r. papież Innocenty IV nakazał poprawić istniejący dokument, ale nie wiadomo czy został on odesłany do Rzymu (Strzelczyk 2009, 217).

Przełomem stało się dopiero XIX stulecie. W 1857 r. po raz pierwszy obchodzono wielkie święto Hildegardy, w 1879 r. – 700-lecie jej śmierci, pół wieku później 750-lecie miało charakter ogólnoniemiecki. W 1940 r. papieska Kongregacja Rytów oficjalnie rozszerzyła święto na całe Niemcy. W dniu 10 maja 2012 r. papież Benedykt XVI specjalnym dekretem rozszerzył kult niemieckiej benedyktyнки na cały Kościół ogłaszając ją świętą. Natomiast 7 października 2012 r. ogłosił ją trzydziestym piątym doktorem Kościoła.

## REFERENCES

- Arystoteles*. 1970. O rodzeniu się zwierząt. Warszawa.
- Baird, Joseph*. (ed.) 2004. The Letters of Hildegard of Bingen. 2004. T. 3. Oxford.
- Beer, Frances*. 1996. Kobiety i doświadczenie mistyczne w Średniowieczu. Kraków.
- Dronke, Peter*. 1984. Women Writers in the Middle Ages: A Critical Study of Text from Perpetua († 203) to Marguerite Porete († 1310). London.
- Flanagan, Sabine*. 2002. Hildegarda z Bingen. Żywot wizjonerki. Warszawa.
- Hildegard of Bingen*. 2001. Selected Writings. London.
- Hildegarda z Bingen*. 2011. Scivias. T. 1-2. Kraków.
- Kenyon, Olga*. 2002. 800 Years of Women's Letters. Gloucestershire.
- Kowalewska, Małgorzata*. 2007. Bóg – Kosmos – Człowiek w twórczości Hildegardy z Bingen. Lublin.
- Le Goff, Jacques*. 2000. Człowiek średniowiecza. Warszawa.
- Matusiak, Błażej*. 2003. Hildegarda z Bingen. Teologia muzyki. Kraków.
- Newman, Barbara*. 1987. Sister of Wisdom: St. Hildegard of Bingen's Theology of the Feminine. Berkeley.
- Newman, Barbara*. 1998. Voice of the Living Light: Hildegard of Bingen and Her World. Berkeley.
- Radwan-Pragłowski, Janusz*. 2009. Kobieta i mężczyzna. Człowiek rozdwojony. Kraków.
- Rosenthal Joel, Thomas*. (ed). 1990. Medieval Women and the Sources of Medieval History. Athens and London.
- Sacks, Oliver*. 1985. Migraine: Understanding Common Disorder. Berkeley.
- Sakowska, Magdalena*. 2009. Portret, postać, autorka. Kobieta a literatura europejskiego średniowiecza. Słownik autorek średniowiecznych. T. 2. Warszawa.
- Silvas, Anna*. 1999. *Jutta and Hildegard: The Biographical Sources*. Pennsylvania.
- Strzelczyk, Jerzy*. 2009. *Pióro w wątłych dłoniach. O twórczości kobiet w dawnych wiekach*, t. 2. Warszawa.

*The Letters of Hildegard of Bingen*. 2004. The Letters of Hildegard of Bingen. T. 3. Oxford.  
*Wojtyska, Henryk, Damian*. 2001. Potrydenckie przemiany w koncepcji żeńskiego życia zakonnego,  
In *Studia Warmińskie* 38, 179-184.

Agnieszka Szczap, PhD.  
University of Zielona Góra  
Institut of Philosophy  
Wojska Polskiego 71A street  
65-762 Zielona Góra  
Poland  
a.szczap@ifil.uz.zgora.pl  
ORCID ID: 0000-0002-8030-5888

# VYBRANÉ ASPEKTY KOMUNIKAČNEJ STRATÉGIE DOMINIKÁNOV NA PERIFÉRII LATINSKÉHO KRESŤANSTVA S PRIHLIADNUTÍM NA UHORSKÉ KRÁĽOVSTVO V PRVEJ POLOVICI 13. STOROČIA<sup>1</sup>

## Chosen Aspects of the Communication Strategy of the Dominicans on the Periphery of Latin Christianity with Reference to Kingdom of Hungary in the First Half of the 13th Century

Gabriel Peter Hunčaga

DOI: 10.17846/CL.2023.16.2.45-67

**Abstract:** HUNČAGA, Gabriel-Peter. *Chosen Aspects of the Communication Strategy of the Dominicans on the Periphery of Latin Christianity with Reference to Kingdom of Hungary in the First Half of the 13th Century.* In the 13th century, the main bearers of evangelizing activities on the periphery of Latin Christianity were the mendicant orders. Their indisputable advantage in this area was their organization built on a regional basis through provinces, which allowed them to be in direct contact with the local environment. This created a channel of communication between the papal curia and the mendicants as executors of the curial vision of the needs of the Church even in the most remote regions of the contemporary Christian world. This, of course, was also reflected in the development of the Dominicans' own communication strategy. Its portfolio in the Kingdom of Hungary in the first half of the 13th century consisted mainly of the following three aspects. The first was a certain written self-interpretation directed at the Order itself, especially in connection with the devastating invasions of the Tartars. It was reflected in a specific reflection of Dominican action in an environment with criteria of periphery. The second was the building of facilities in the form of a sophisticated network of communities on the frontier of Latin Christianity, and finally the third aspect was language and mobility. In the case of both mentioned, the specific Dominican legislation played a significant role, which was carried from the centre of the Order to its periphery.

**Keywords:** *Dominicans, Communication, Periphery, Kingdom of Hungary, Middle Ages*

Periférie boli naprieč dejinnými epochami špecifickým prostredím. Ako objekt záujmu dobových mocenských centier zohrávali vo viacerých ohľadoch osobitnú geopolitickú úlohu. Prelínali sa v nich vplyvy z centrálnych oblastí, pre ktoré boli ony samé nárazníkovou alebo hraničnou zónou. Mohli z nich byť klasické pohraničné regióny, vymedzené administratívnymi hranicami voči svojmu okoliu, alebo mohli byť územím, ktoré bolo od svojho okolia viac menej administratívne nezávislé (Marek 2006, 14, pozn. 2). Priestor periférie bol zvyčajne v očiach súčasníkov definovaný geograficky, politicky, nábožensky, ekonomicky, jazykovo, etnicky alebo ako osobitný kultúrny

<sup>1</sup> Štúdia je výsledkom riešenia projektu VEGA č. 1/0241/21 *Komunikačné stratégie duchovenstva v stredovekom Uhorskom kráľovstve.*

okruh. Na druhej strane ocitnutie sa na periférii nemuselo byť nevyhnutne výsledkom geografickej polohy, ale mohlo byť aj dôsledkom boja o hegemoniu a smerovanie aktuálnej politiky regionálnych mocností v rámci nimi definovaného lokálneho spoločenského poriadku. Z hranice či pohraničia sa tak stala pohyblivá zóna, ktorej polohu určovali pretrvávajúce kultúrne napätia a dynamiky.

Nezanedbateľným faktorom v mentálnom uchopení periférie a jej charakteristík bolo presvedčenie, že sa na nej žije podľa „zvláštnych zvykov“ s alternatívnou duchovnou a materiálnou kultúrou, architektúrou či spoločenskou hierarchiou. Preto sa považovala za „novú“ (*terra nova*), alebo „neznámu“ zem (*terra incognita*, Jensen 2017, 483-485). V období vrcholného stredoveku sa za jedno z hlavných kritérií periférnosti považovala už samotná zemepisná odľahlosť a nedostupnosť. Preto boli periférne regióny vnímané ako hranice alebo pohraničia, ako neosídlené a izolované miesta, neraz vystavené násiliu a konfrontácii cudzích kultúr (Bhreathnach 2019, 15-16). Tieto lokality s nádychom konca známeho sveta nepríťahovali len pozornosť dobrodruhov či kupcov, ale aj dychtivých misionárov, ktorí v novom prostredí túžili šíriť Božie slovo aj s rizikom podstúpenia mučeníctva.<sup>2</sup> Niekde „na konci sveta“ boli totiž šance na zisk heroických zásluh pri pokresťančovaní tamojšieho obyvateľstva oveľa väčšie ako v krajinách, ktoré boli kresťanské od neskorej antiky.

V 13. storočí boli hlavnými nositeľmi evanjelizačných aktivít na periférii latinského kresťanstva žobravé rehole (Braun 1939, 146-147). Ich nespornou výhodou v tejto oblasti bola organizácia vybudovaná na regionálnom základe prostredníctvom provincií, čo im umožňovalo byť v priamom kontakte s lokálnym prostredím. Tým sa vytvoril priestor pre komunikačný kanál medzi pápežskou kúriou a mendikantmi ako realizátormi kuriálnej predstavy o potrebách cirkvi aj v tých najodľahlejších regiónoch vtedajšieho kresťanského sveta (Miławicki 2008, 484).<sup>3</sup> To sa, samozrejme, premietlo aj do tvorby vlastnej dominikánskej komunikačnej stratégie. Hlavné komunikačné kanály mendikantov tvorili sieť komunít a pravidelné zasadnutia generálnych kapitúl, ktoré sa z rozhodnutia IV. Lateránskeho koncilu mali konať pravidelne každý rok (*Canon XII, De communibus capitulis monachorum*, Baron – Pietras 2003, 248-251). V prípade dominikánov sa k tomu v priebehu 13. storočia pridala ešte dlhodobá prítomnosť na pápežskom dvore (Hunčaga 2013, 300-302). My sa z dobového komunikačného portfólia Rehole kazateľov zameriame na tri jeho aspekty. Prvým bola určitá sebainterpretácia smerom dovnútra rehole, najmä v spojitosti s nájzdami Tatarov. Odzrkadlila sa v špecifickej reflexii dominikánskeho pôsobenia v prostredí

<sup>2</sup> Pre prvú polovicu 13. storočia sa dobovým archetypom misionára – mučeníka v prostredí chápanom ako náboženská periféria – stal pápežský legát a cistercián Peter z Castelnau (†14. januára 1208). Zavraždili ho prívrženci albígencov na ceste do Arles. Inocent III. jeho smrť propagandisticky využil v prospech vyhlásenia krížovej výpravy na juhu Francúzska a z Petra z Castelnau spravil exemplárny príklad antiheretického kazateľa, pôsobiaceho v nábožensky nehostinnom prostredí, ktorý oddane realizoval predstavy pápežskej kúrie (Oberste 2003, 50-51; dva pápežské dokumenty z 10. marca 1208, RPR I 1957, 284, n. 3323 a 3324).

<sup>3</sup> Už v najstaršej tradícii dominikánov bola intenzívne prítomná misijná túžba vyjadrená v osobných postojoch zakladateľa sv. Dominika z Caleruegy, čo sa v rámci rehole premietlo do určitého apelu na rovnaké aktivity jeho pokračovateľov. Niekedy v roku 1205 sa Dominik v sprievode biskupa Diega na ceste ad Marchias mal dozvedieť o Kumánoch, pričom mal zahorieť túžbou o ich obrátenie. „Revelavit quoque summo pontifici, sui cordis esse propositum conversioni Comanorum“ (MOPH XVI 1935, Libellus, 34-35). V podobnom duchu vypovedali o sv. Dominikovi svedkovia v jeho kanonizačnom procese. „Et sepe dixerat huic testi: Postquam ordinaverimus et instruxerimus ordinem nostrum ibimus ad Cumanos, et predicabimus eis fidem Christi, et acquiremus eos Domino.“ a „Item dixit quod multum zebebat salutem animarum non solum christianorum, sed etiam saracenorum et aliorum infidelium“ (MOPH XVI 1935, 162, 165-166).



s kritériami periférie. Druhým bolo budovanie zázemia v podobe siete komunít na hranici latinského kresťanstva a napokon tretím aspektom boli jazyk a mobilita. Jazyk ako základný dorozumievací prostriedok a mobilita ako spôsob pohybu na území periférie. Schopnosť navzájom si porozumieť a sprostredkovať obsah misijného odkazu, ďaleko od centier latinského Západu, sa javila ako kľúč ku vzájomnej funkčnej komunikácii medzi jeho nositeľmi a adresátmi.

## Sebainterpretácia

Na opačnom konci stretu latinského kresťanstva s perifériou zohrali v ranej historiografii dominikánov podobnú úlohu prvých mučeníkov, ktorí vzišli z kresťansky nepriateľského prostredia, rovnako ako v univerzálnej cirkvi Peter z Castelnau, dva prípady spojené s vyčíňaním Tatárov. Najskôr v roku 1241 počas ich veľkej invázie do Európy boli zabíjaní deväťdesiat dominikáni, medzi ktorými mal byť aj Pavol Uhorský.<sup>4</sup> Práve pod jeho vedením prišli prví bratia kazatelia na územie uhorskej koruny.<sup>5</sup> Potom v roku 1259 padlo za obeť Tatárom v poľskej Sandomierzi štyridsaťdeväť dominikánov vrátane Sadoka, ktorý pravdepodobne patrila k štyrom spoločníkom Pavla Uhorského počas jeho príchodu do Uhorska.<sup>6</sup> Obe udalosti výrazne zarezonovali v najstaršej dominikánskej spisbe a stali sa legendárne najmä v uhorskom dominikánskom prostredí (Ferrarius 1637, 34-35, 56-61, 68-72). Ferrarius dokonca v kapitole *De aliis pluribus ex Hungarie Provincia per eadem tempora martyrio candidatii* pridáva pre pomerne široké časové rozpätie rokov 1230 – 1270 informácie o ďalších minimálne tridsiatich deviatich mučeníkoch (Ferrarius 1637, 62-64). Je možné, že tieto údaje sa zakladajú na pravde, keďže tatárske nájazdy na územie uhorskej koruny sa vo väčšej či menšej miere opakovali ešte aj v druhej polovici 13. storočia a miestami boli dosť pustošivé (Altaner 1924, 118). Generálne kapituly Rehole kazateľov z rokov 1257 vo Florencii a 1259 vo Valenciennes totiž hovorili o bratoch na úteku práve pred Tatármi.<sup>7</sup> Kapitulári preto vyzvali ostatné provincie, aby spolubratov – utečencov z Uhorska – s láskou prijali, až kým magister rehole nerozhodne inak. Podobnú prosbu vyslovili aj kapitulári vo Valenciennes.<sup>8</sup>

Pre potreby nášho príspevku je podstatný spôsob, akým o týchto udalostiach informovali oficiálne rehoľné dokumenty (napr. spomenuté akty generálnych kapitúl) a dobová rehoľná historiografia s postupne sa formujúcou vlastnou hagiografiou. Výsledkom konkrétne spracovaného písomne uchopeného naratívu, ktorý sa z centra rehole šíril v rámci celej inštitúcie, ako aj v lokalitách jej pôsobenia, bol vznik určitej predstavy o náboženských pomeroch, aké v tom čase panovali v Uhorsku, resp. v niektorých jeho regiónoch. Výsledkom bol komunikovaný obraz

<sup>4</sup> „Multos ad regnum celorum festinancius ire compluit; adeo ut circiter nonaginta fratres nostri ordinis alii gladiis, alii sagittis, alii lanceis interfecti sunt, alii ignibus concremati ad regnum celorum convolaverunt. (MOPH I 1896, 307).

<sup>5</sup> „Anno domini millesimo ducentesimo vigesimo primo cum magister Paulus Hungarus, qui actu legens erat in iure canonico Bononie, intrasset ordinem, cum aliis quatuor fratribus missus est in Hungariam per beatum Dominicum“ (MOPH I 1896, 305).

<sup>6</sup> „Et quia nondum locum habebant egressi inde transierunt in Pannoniam, ubi ipsa nocte fratri Sadoch, qui unus erat de quatuor et postmodum prior conventus Zagrabiensis exstitit, vir magne perfectionis“ (MOPH I 1896, 305).

<sup>7</sup> Ojedinelou zaujímavosťou spomedzi správ o sužovaní dominikánov zo strany Tatárov je informácia o úteku piatich mníchov z kláštora vo Vespréme (SOP 1719, IX) v rokoch 1241 – 1242, ktoré sa potom ako exulantky stali zakladateľkami ďalších dvoch ženských komunít v Nine a Zadare (Pfeiffer 1913, 163; Fejér IV/1 1829, 232; Ferrarius 1637, 542).

<sup>8</sup> „Volumus. quod fratres de Ungaria et aliis provinciis si eos de terra sua fugere contigerit caritative recipiantur in provinciis. quousque per magistrum ordinis de eis ordinetur.“; „Fratres de Ungaria si a tartaris fugantur caritative recipiantur ubique“ (MOPH III 1898, 88 a 101).

o dominikánoch – mučeníkoch a vyznávačoch, ktorí si dokázali plniť zverené misijné poslanie aj v krajne nepriaznivých podmienkach.

Spomedzi kronikársky ladených textov je potrebné na prvom mieste spomenúť jeden z kľúčových dominikánskych prameňov známy pod názvom *Vitae Fratrum* – Životy bratov, vydaný v rámci oficiálnej pramennej edície MOPH I (pozn. 4-6).<sup>9</sup> Súčasťou kritického vydania *Vitae* je aj tzv. *Cronica Ordinis*, v rámci ktorej sú spracované a edované dva neidentické rukopisy, z ktorých jeden bol pripisovaný Gerardovi Frachetovi a druhý sa v staršej historiografii rehole ľudovo nazýval *Chronicon Humberti*,<sup>10</sup> lebo jeho autorstvo bolo pripisované piatemu magistrovi rehole Humbertovi z Romans. *Cronica* je cenným zdrojom informácií o dominikánskom biskupovi v Bosne v rokoch 1234 – 1237, Jánovi z Wildeshausenu (Hunčaga 2020a, 243-269), o ktorého osobnosti sú v texte edované dva listy. Prvý je pripisovaný Belovi IV. a druhý jeho manželke Márii Laskaris. Panovnícky pár sa nimi obrátil na magistra rehole a definítorov na nešpecifikovanej generálnej kapitule (pravdepodobne išlo o niektorú z kapitúl slávených v rokoch 1260 – 1262), pričom zhodne vychvaľuje zázraky a zásluhy dotyčného ako uhorského provinciála a neskôr aj ako biskupa. Obaja kladú dôraz na to, že Ján bol významný člen uhorskej provincie s dôležitou hodnosťou a nie na to, že bol magistrom rehole v rokoch 1241 – 1252. V prípade kráľovnej išlo o akcentovanie zázračného ubezpečenia zo strany Jána z Wildeshausenu, ktorého v osobnej modlitbe duchovne vzývala (*eiusdem Joannis invocassemus*), že konflikt medzi jej synom Štefanom a manželom Belom IV. bude urovnaný.<sup>11</sup>

Významný podiel na formovaní predstavy o tom, že hlavnou činnosťou dominikánov v provincii *Hungaria* je boj s herézou a pokresťančovanie pohanských Tatárov a Kumánov, má populárne dielo známeho spisovateľa, kazateľa a teológa 13. storočia Tomáša z Cantimpré *Bonum universale de apibus*.<sup>12</sup> Ten napísal, že v čase, keď dominikáni a františkáni pôsobili v provinciách *Hungaria*,

<sup>9</sup> Reprezentujú dominikánsku obdobu známejších Kvietkov sv. Františka (*Actus beati Francisci et sociorum eius*) a zachycujú podstatné udalosti zo života zakladateľa, vzniku rehole a života prvej generácie jej členskej základne. *Vitae Fratrum* vzniklo na podnet Humberta z Romans, ktorý v liste z roku 1256 nariadil provinciálom, aby zozbierali materiál nielen o Dominikovi, ale aj o „príbehoch a skutkoch, ktoré sa udiali v reholi, alebo v spojitosti s ňou, skôr ako sa na všetko zabudne.“ S podobnou výzvou prišli aj generálne kapituly v Miláne v roku 1255 a v Paríži 1256. Z množstva materiálu, ktorý bol následne zozbieraný, zostavil dominikán Gerard Frachet dielo pod názvom „*Vitae fratrum Ordinis Praedicatorum necnon cronica ordinis ab anno 1203 usque ad 1254*“, ktoré reholní predstavení odobrili v roku 1260. Záverečná časť obsahuje informácie o pôsobení dominikánov medzi Kumánmi či útrapy spôsobené Tatármi a heretikmi v Bosne. (Hunčaga 2013, 41, pozn. 142; Bériou – Hodel 2019, 391-394).

<sup>10</sup> Aj tento text zachytáva životy prvých dominikánov od roku 1203 až do roku 1254 (SOP 1719, 111 a 260; Denifle 1886, 170, pozn. 2; Bériou – Hodel 2019, 395-432). Časť historiografie rozlišuje obidva texty tým, že jeden označuje ako *Cronica prior* a druhý *Cronica posterior* (Reltgen-Tallon 2002, 81).

<sup>11</sup> List Bela IV. „*Pia gestans viscera, hoc solum suum autumabat, quod de suo episcopatus peculiolo Christi pauperibus poterat erogare; et ne verbosa circa hoc fiat immoracio breviter, ipsius erat miserabilibus misereri et pro infirmantibus infirmari; predicacionis quoque verbum, quod mellifluo affectu dabat in auditors eloquio spiritus sancti illustratus dono tam graciosum eum reddiderat apud omnes. [...] Invigilate igitur patres dilectissimi, quod vita et miracula eiusdem prodire possint in publicum et sancta mater ecclesia tanti filii gloria incrementum recipiat spirituale et populus christianus per patrocinium eiusdem augeat et salutem.*“ List Márie Laskaris. „*Mane autem facto recepimus nuncium et litteras domini nostri regis Hungarie, in quibus continebatur, quod filius suus rex Stephanus se in omnibus sibi tradidisset et suam in omnibus fecisset voluntatem*“ (MOPH I 1896, 311-312).

<sup>12</sup> Spis vznikol niekedy v polovici 13. storočia a stal sa dobovým bestsellerom. Pozostáva z 82 kapitol a kombinuje kompiláty rôznych exemplí a legendárnych príbehov svätých so životopismi významných dominikánov prvých generácií. To všetko na pozadí leitmotívu spoluzitia včiel, ako ideálneho modelu pre reholu (Burkhardt 2016, 187-188).

*Polonia a Terra Sancta* podľa vzoru evanелиa (Mt 10,23), vtrhli do Uhorska Tatári a Corosmíni (Chazarskí Kovari? Marek 2006, 260-265). V spojitosti s tým sa traduje pamätihodná udalosť o istom kniežati, ktoré vstúpilo do rehole kazateľov.<sup>13</sup> Mal byť sám vynikajúci kazateľ a v čase vpádu Tatárov požiadal priora nemenovanej komunity (Podľa Pfeiffera tou komunitou v rokoch 1241 – 1242 mohlo byť Sibiu. Pfeiffer 1913, 38, pozn. 94 a 160, č. 14), ktorej bol súčasťou, aby smel zostať s miestnym obyvateľstvom, ktoré nebolo schopné ujsť, a aby mu poskytoval útechu. Nájazdníci ho našli, ako sa modlí v prostrácii pred oltárom, a tam ho zabili. Podľa Cantimprého sa o tom zachovalo svedectvo, lebo píše, že „*ut dictum est*“ (Cantimpratani 1627, 422) a nasleduje podrobný popis toho, v akom stave našli telesné pozostatky popraveného jeho spolubratia po tom, ako sa Tatári stiahli a oni sa smeli vrátiť na miesto činu. Zaujímavosťou rozprávania je postoj jedného z anonymných svedkov nálezu krvavého pustošenia spomedzi dominikánov. Ten vyčítal Bohu, prečo strpel nespravodlivú a potupnú smrť takého veľkého človeka. Po troch dňoch výčitiek a nespavosti sa mu v extatickom zážitku zjavil samotný mučeník a zacitoval mu známu pasáž z Listu Rimanom 8,18 (Utrpenia tohto času nie sú hodny porovnávania s budúcou slávou, ktorá sa na nás má zjaviť.).

Zjavným zámerom tohto príbehu mučeníctva malo byť povzbudenie a morálne ponaučenie. V nadväznosti na staršiu písomnú tradíciu (*Vitae Fratrum* a *Cronica Ordinis*) išlo o posilnenie korporátnej identity rehole, ktorej jedna z hlavných aktivít v 13. storočí sa odohrávala v kontakte s nekresťanským prostredím. Popri tom je ďalším možným cieľom textu na príklade heroického činu jednotlivca upevniť povest' provincie *Hungaria* ako reholnej entity, ktorá disponuje niečím, čo by sme mohli nazvať know-how v oblasti pôsobenia v nárazníkových zónach latinského kresťanstva, čoho duchovným ovocím za určitých okolností bolo aj mučeníctvo.<sup>14</sup> Cantimprého opis udalosti mal z postoja zabitého dominikána spraviť legitímny behaviorálny vzor, podľa ktorého sa mali na hranici latinského kresťanstva zachovať aj iní (Cantimpratani 1627, 422).

Aby toho v Cantimprého bestselleri nebolo málo, v samom závere diela nezabudol pripomenúť odkaz prvého bosnianskeho biskupa z radov jeho spolubratov – Jána z Wildeshausenu.<sup>15</sup> Bezprostredne po tejto informácii pridal ešte ďalšiu, čím podporu odozvy o takto uchopenom angažovaní sa dominikánov v Uhorsku ešte zdôraznil. Išlo o vyššie spomenutý osobný list, napísaný medzi rokmi 1260 a 1262 kráľovnou Máriou Laskaris, ktorým sa obracala na kapitulárov generálnej kapituly.<sup>16</sup> Cantimprého verzia je do istej miery prerozprávaním listu z *Cronica Ordinis* (pozn. 11). Rozdiel je v tom, že vynecháva niektoré drobné detaily (znak kríža, ktorý mal vo videní panovníčky Ján spraviť), vôbec nespomína list panovníka a sústreďí sa na samotný mystický

<sup>13</sup> Podľa Ferraria mal tým kniežatom byť bán Buzád, ktorý zveril svojmu synovi majetky v Pešti v roku 1233 a tam vstúpil do rehole (Ferrarius 1637, 56-61; Fejér III/2 1829, 334-335).

<sup>14</sup> Reflexii krutosti Tatárov a misijného pôsobenia medzi nimi sa v rovnakom období dotkli aj niektoré texty z proveniencie menších bratov. Aj z ich radov vzišli prví „tatárski“ mučeníci už v prvej polovici 13. storočia. Informuje o tom dodatok ku Traktátu o príchode menších bratov do Anglicka od Tomáša z Ecclestonu v rokoch 1224 až 1258/1260. Medzi mučeníkmi sú siedmi, ktorí zomreli in Tartaria inter Tartaros diversis temporibus (AF 1 1885, 258). Taktiež listy, pripisované vikárovi františkánskej provincie v Poľsku z rokov 1242, ktoré sú súčasťou *Chronica Maiora* od Matúša Parížskeho popisujú, ako tatársky vpád viedol k úplnému zničeniu piatich dominikánskych konventov v provincii *Polonia* a dvoch kustódií tamojších menších bratov – *quod jam quinque conventus Praedicatorum et duae custodiae de fratribus nostris sunt penitus destructae* (Luard 1882, 81).

<sup>15</sup> V 13. storočí patrili medzi populárne osobnosti rehole a jeho duchovné zásluhy sa mali prejavovať aj v tom, že sa na jeho hrobe udiali početné zázraky. „*Ad cuius tumulum crebra miracula facta narrantur*“ (Cantimpratani 1627, 583).

<sup>16</sup> Generálne kapituly sa v tomto období slávili v Štrasburgu (1260), Barcelone (1261) a v Bologni (1262). Fejér list datuje do roku 1262 (Fejér IV/3 1829, 68-69).

zážitok kráľovnej, ktorej syn Štefan bol v konflikte s jej manželom Belom IV. Kráľovná v liste priznala, že sa počas noci pred bitkou, ku ktorej sa schyľovalo medzi jej synom a manželom, utiekala s prosbou o pomoc a zmier medzi nimi práve k Jánovi z Wildeshausenu. Napokon sa jej v akomsi polospánku zjavil Ján a s vládnuou tvárou jej oznámil, že ešte toho dňa dôjde k zmiereniu medzi otcom a synom, čo sa skutočne aj stalo. K dobovej popularite niekdajšieho biskupa v problémovej Bosne, a to desať rokov po jeho smrti, svojou osobnou skúsenosťou a konštatovaním o vzkriesení mŕtveho a ďalších zázrakoch vykonaných na chromých, slepých, hluchých či posadnutých, prispela aj samotná uhorská kráľovná.<sup>17</sup>

S podobným zámerom odkomunikovať aktivity dominikánov v Uhorsku ako primárne zamerané na schizmatikov, heretikov a obrátenie pohanov, prišiel aj ďalší text z proveniencie oficiálne odobrených výkladov dejín Rehole kazateľov z konca 13. a začiatku 14. storočia. Ide o dielo známe ako *Staphanus de Salaniaco et Bernardus Guidonius: In quatuor in quibus Deus Praedicatorum ordinem insignivit*. Na jeho finálnej podobe sa začalo pracovať krátko po generálnej kapitule v Toulouse v roku 1304, hoci niektoré pasáže textu pochádzajú ešte z konca sedemdesiatych rokov 13. storočia (Bériou – Hodel 2019, 1147-1149 a 1157-1160). Z historického hľadiska sú jeho pridanou hodnotou rôzne zoznamy (magistri rehole, dominikánski biskupi, významní kazatelia atď.), vrátane bratov, ktorí trpeli pre vieru (*Fratres Passi Pro Fide Domini Iesu Christi*). Celá tretina zoznamu je venovaná práve dominikánom v Uhorsku, ich súženiam, ako aj úspechom v Bosne, Dalmácii, Slavónii a za riekou Dneper. Niektoré zaznamenané udalosti sú taktiež len určitým opakováním už dobre známych faktov, prevzatých zo staršej písomnej tradície literárnych predchodcov tejto zbierky. Dôraz sa však kladie na nepriateľskosť prostredia a na ťažkosti, v akých sa činnosť bratov kazateľov v uhorskej provincii odohrávala (MOPH XXII 1949, 25-28). Zaujímavosťou je odkaz na opakovaný návrat dominikánov k národu Kumánov v početných cestách až za riekou Dneper.<sup>18</sup>

## Sieť komunit

Jedným z prvkov, ktorý výrazne prispel k tomu, že sa mendikanti javili ako ideálni aktéri šírenia latinského kresťanstva na jeho náboženskej či geopolitickej periférii, boli pápežské poverenia. Pápeži sa v nich adresne obracali na dominikánov (niekedy spoločne s nimi aj na františkánov) a zverovali im misijné územia s právomocami budovať na nich cirkevnú infraštruktúru.<sup>19</sup>

<sup>17</sup> „Fiducialis autem oratione directa ad magistrum Ioannem, quem multum in vita dilexerat & fratrem quemdam eiusdem ordinis, quem, iam defunctum, confessorem habuerat, ambo eidem regine semivigilanti apparuerunt. Cum magister Ioannes sereno vultu praedixit, inquires: Quoniam in nostris orationibus, mediante clementia Dei, fiduciam habuisti, ecce praedico tibi, quoniam hodie, antequam comedas, nuncius dicet tibi, quod pacificati erunt, pater & filius in bonum omnibus ordinatis. Mandavit & alia dicta illustris regina: quod scilicet eodem anno per merita dicti episcopi & magistri Ioannis, suscitatus mortuus fuisset, simul & alia infinita miracula claudotum, caecorum, surdorum, obsessorum e daemonibus & aliarum infirmitatum per eius merita contigisset“ (Cantimpratani 1627, 584).

<sup>18</sup> Môže ísť o referenciu na výpravy bratov Ota a Juliána so spoločníkmi, ktorým sa ešte budeme venovať. „Ad iam dictam gentem redierunt et per multarum viarum discrimina pervenerunt ad eos iuxta magnum fluvium qui dicitur Deneper, ubi frequenter fame et siti et nuditate ac magna persecutione afflicti“ (MOPH XXII 1949, 25-26).

<sup>19</sup> Už Honorius III. videl v prvých mendikantoch ideálnych misionárov. Keď im spoločne adresoval (7. októbra 1225 a 17. marca 1226) výzvy na misiu v severnej Afrike (in Regno Miramolini, in Regno Marochitani), hovoril pri tom o nutnosti – *neesse habemus in eam mittere*. K tomu im udelil potrebné privilégia na kázanie, krstanie, udeľovanie pokánia a absolúcie (BOP I 1729, 16-17, č. 33-34). Jeho nástupca Gregor IX. v tom pokračoval a napríklad v súvislosti s Kumánmi žiadal dominikánov v liste

Na východnej hranici latinského Západu aj vďaka kuriálnej agende, vyzývajúcej mendikantov k evanjelizačnej aktivite, povstal akýsi misijný val tvorený sieťou mendikantských komunít od Åbo (Turku) a ruského Vyborgu na severe až po Požegu, Ulcinj a Durrës na Balkáne (Jakobsen 2019, 332; Jedin – Latourette – Martin 2004, 58-59), z ktorého sa stal ďalší aspekt dominikánskej komunikačnej stratégie. Z väčšej časti sa nachádzal na územiach poľskej a uhorskej provincie (čiastočne aj v Škandinávií na území provincie Dacia), ktoré najviac znášali hlavnú ťarchu jeho ľudského a materiálneho zabezpečenia. Treba povedať, že podnet na mendikantskú expanziu do prostredia heretikov, schyzmatikov a pohanov, vzišiel z ich vlastnej iniciatívy. Najskôr menší bratia na tzv. rozposielacej kapitule na Turíce 1219 rozhodli o pôsobení na Pyrenejskom polostrove, v Itálii, Nemecku, Francúzsku a Uhorsku.<sup>20</sup> Podľa niektorých autorov sa na kapitule hovorilo aj o Blízkom východe, Sýrii a Egypte (Suess 1995, 286). O dva roky neskôr na to nadviazal sv. František misijnou úvahou v šestnástej kapitole jeho nepotvrdenej reguly – O tých, ktorí pôjdu medzi Saracénov a iných neveriacich (*De euntibus inter saracenos et alios infideles*. Boccali 1995, 198-199). Fundácia samostatnej provincie na území Uhorska sa františkánom po počiatkových problémoch podarila až v roku 1229 (AF I 1885, 3; Fügedi 1970, 972). Dominikánske rozhodnutie o ďalšom regionálnom rozšírení ich pôsobenia prijala v poradí druhá generálna kapitula rehole slávená v Bologni v roku 1221 zriadením prvých ôsmich provincií vrátane Uhorskej.<sup>21</sup> V roku 1228 k nim pribudli provincie Dacia (Škandinávia), Grécko, Poľsko a Svätá zem,<sup>22</sup> čím dalo vedenie rehole už v samých začiatkoch jej existencie najavo, že aj s kristianizáciou periférnych oblastí to myslí vážne.

Vzhľadom na skutočnosť, že bratia kazatelia prišli do Uhorska skôr ako menší bratia, mali v prvej polovici 13. storočia určitý náskok, čo sa prejavilo nebyvalou dynamikou rozvoja ich provinciálnej infraštruktúry. Za približne dve dekády (1221 – 1241) povstalo okolo dvadsať konventov (Wysokiński 2008, 382). Sľubný štart podporila priazeň korunného princa, budúceho kráľa Bela IV. a ostrihomského arcibiskupa Róberta (Fügedi 1970, 970). Práve on v roku 1227/1228 pokrstil jedno z kumánskych kniežat (Brac, Bejars; Marsina – Marek 2008, 22) a na pápežovo poverenie ustanovil prvého biskupa Kumánov – dominikána Teodorika.<sup>23</sup> Pochopiteľne nie každá založená komunita bola misijná alebo periférna v geografickom slova zmysle. V tomto kontexte netreba zabúdať, že aj vo vnútrozemí Uhorska boli lokality, na ktorých žili etnické a jazykové skupiny,

---

z 31. júla 1227, aby im slúžili nedelne sv. omše a aby si tento divoký národ podmanili slovom života a nie zbraňami (cum fratribus praedicatoribus messis dominicae operariis in terra praedicta ad te specialiter destinaverit [...] non armis sed Verbo vitae subegerant gentem truculentam). (BOP I 1729, 22, č. 11). V podobnom duchu sa ten istý pontifik vyjadril aj v liste adresovanom uhorskému provinciálovi 21. marca 1228, ktorým ho žiadal, aby vyslal bratov na misiu medzi Kumánov (plures pro christo se offerant ex fratribus supradictis). (BOP I 1729, 26, č. 23). Prehľad ďalších dokumentov súvisiacich s touto témou v Pfeiffer 1913, 143-240.

<sup>20</sup> „Anno vero Domini 1219 et anno conversionis eius frater Franciscus in capitulo habito apud Sanctam Mariam de Porciuncula misit fratres in Franciam, in Theutonium, in Ungariam, in Hispaniam et ad alias provincias Ytalie, ad quas fratres non pervenerant“ (AF 1, 2).

<sup>21</sup> „Secundum generale capitulum est Bononie per beatum Dominicum celebratum. In quo fundatis per orbem · lx · circiter conventibus. dicti conventus per · viii · provincias sunt distincti. scilicet Hispaniam. Provinciam. Franciam. Lombardiam. Romanam provinciam. [Ungariam. Theutonium]. Angliam“ (MOPH III 1898, 2).

<sup>22</sup> „Anno domini · m<sup>o</sup> · cc<sup>o</sup> · xxviii<sup>o</sup> · celebratum fuit a prefato magistro Iordane; primum capitulum generalissimum Parisius. In quo capitulo; · viii · prefatis provinciis per beatum Dominicum institutis; · iiiior · fuerunt superaddite scilicet Polonia. Dacia. Grecia. et Terra sancta“ (MOPH III 1898, 3).

<sup>23</sup> „Gregorius episcopus, servus servorum Dei, venerabili fratri nostro archiepiscopo Strigoniensi, apostolice sedis legato in patribus Cumanorum, salutem & apostolicam benedictionem. Venerabilem fratrem nostrum Theodericum de ordine fratrum Predicatorum, eruditum in lege domini et vita preclarum, auctoritate concessa tibi super hoc a sede apostolica in episcopum prefecisti“ (BOP I 1729, 27, č. 24).

ktoré neboli stredoeurópskeho a niekedy ani európskeho pôvodu, prípadne z hľadiska nábožen- ského nepochádzali z latinskej kresťanskej tradície, alebo boli dokonca nekresťanské (Pow 2019, 246, mapa č. 4; Marek 2006, 14-16). Osobitnú úlohu zohrávali mendikantské komunity v Budíne a Ostrihome, hoci neboli z hľadiska umiestnenia ani misijné ani periférne. V prvom prípade spo- čívala ich špecifickosť v bezprostrednej blízkosti panovníckeho dvora, a v druhom prípade v su- sedstve arcibiskupského sídla. Uhorský panovnícky dvor,<sup>24</sup> ako aj arcibiskupi Ostrihomu a Kaloče boli ešte pred príchodom mendikantov poverovaní agendou spojenou s pokresťančovaním po- hanov či bojom s heretikmi.<sup>25</sup> Zámerné umiestnenie dôležitých komunít do Budína a Ostrihomu umožňovalo efektívny prenos takejto agendy na línii pápežská kúria – panovnícky dvor a arci- biskupstvá – regionálne centrá mendikantov, z ktorých sa informácie o pokynoch týkajúcich sa misijnej agendy potom šírili smerom na perifériu.

Výhodou mendikantských komunít bolo, že ony samé predstavovali z dobového hľadiska mul- tinárodnostné a multilinguálne entity. To im umožňovalo promptne reagovať na potreby miest- nych spoločenstiev, hoci tieto mohli byť z hľadiska pôvodu v danej lokalite chápané ako cudzie a v Uhorsku žili v postavení hostov – *hospites* (Marek 2006, 15 a 21). Kláštory fungovali v mieste ich fundácie zároveň ako samostatné jednotky a súčasne sa ocitali v určitej závislosti na ich centre. Prvé vlny mobilných mendikantov, ktoré sa šírili po Európe v trinástom storočí, boli úspešné, pre- tože sa presúvali z jedného centrálného uzla do niektorého regionálneho (prípadne nadregionál- neho) uzla a odtiaľ smerom na samotnú hranicu latinského kresťanského civilizačného okruhu. Využívali pritom existujúce cestné siete na súši i na vode, či už išlo o rieky alebo moria.

Komunity, hoci mohli byť od seba aj dosť vzdialené, boli jedna od druhej vzájomne závislé. Vznikla tak sieť, prostredníctvom ktorej komunikovalo centrum s perifériou. V jej rámci sa priama geografická vzdialenosť od centra javila už len ako relatívna, lebo sa merala nepriamo, prostred- níctvom vzdialenosti k najbližšej komunite (prípadne k najbližšiemu komunikačnému regionál- nemu uzlu), a od nej zase k jej najbližšej komunite až smerom do administratívneho centra celej inštitúcie. O vzdialenosti medzi perifériou a centrom tak de facto rozhodovala hustota kláštornej siete. Efektivitu takto vybudovanej komunikačnej siete umocňovali každoročné generálne a pro- vinciálne kapituly, kvôli ktorým sa zúčastnení bratia pravidelne presúvali z jedného kláštora do druhého, z jedného uzla do druhého, čím najlepšie testovali jej kvalitu a limity (Jensen 2017, 487). Podľa amerického sociológa Christophera Chase-Dunna tak vznikol koncept viacerých vzťahov

<sup>24</sup> „Cum igitur in terra nobilis viri Culini bani quorundam hominum multitudo moretur, qui de dampnata Catharorum heresi sunt vehementer suspecti et graviter infamati, nos carissimo in Christo filio nostro Henrico regi Ungarorum illustri apostolica scripta direximus contra illos, qui prefatum Culinum super hoc arguens et obiurgans precepit, ut huiusmodi homines de tota terra sibi subiecta proscriberet, bonis eorum omnibus confiscatis. Ipse vero semetipsum excusans respondit, quod eos non hereticos sed catholicos esse credebat“ (Smičiklas III 1905, 14-15, č. 11) „Cum itaque, sicut audivimus in partibus Bosnie tamquam in cubilibus structionum heretici receptati. velut lamie nudatis mammis catulos suos lactens dogmatizando palam sue pravitatis errores in enorme gregis dominici detrimentum: nos volentes pestilentis huiusmodi. si datum fuerit desuper effugare, Karissimo in Christo filio nostro...illustri Regi Ungarie nec non universis Archiepiscopis et Eipiscopis illius Regni direximus scripta nostra, ut cum a te fuerint requisiti, ad profligendos illos procedant viriliter et potenter“ (Theiner 1859, 31, č. 61). Prehľad ďalších dokumentov k tejto téme v Pfeiffer 1913, 143-240.

<sup>25</sup> „Venerabilibus fratribus [...] Strigoniensi Archiepiscopo et suifraganeis eius salutem etc. cum igitur sicut audivimus in partibus Posnie tamquam in cubilibus structionum etc. ut s. Lxi. usque errores per quod grave imminere potest commisse nobis gregi dominico detrimentum. fraternitatem vestram monemus et hortamur attente, per apostolica vobis scripta precipiendo mandantes quatenus universi et singuli ad pestem huiusmodi abolendam omne studium. omnemque diligentiam adhibentes commonefaciatis subditos vestros et in remissionem eis peccaminum iniungatis“ (Theiner 1859, 31-32, č. 63). Prehľad ďalších dokumentov k tejto téme v Pfeiffer 1913, 143-240.

medzi rôznymi druhmi sietí a ich vzájomnou prepojenosťou (Bhreathnach 2019, 15-16). V priebehu dejín nezostali tieto siete statické, pretože dokázali pomerne pružne reagovať na udalosti a zmeny v ich okolí. Ukazovalo sa to napríklad na kolísaní intenzity zakladania nových kláštorných fundácií, prípadne na priebežnom prehodnocovaní výberu vhodných lokalít pre pôsobenie tej ktorej rehole (Bhreathnach 2019, 17).

Za územia, ktoré v 13. storočí tvorili nárazníkovú zónu medzi jadrom a perifériou Uhorska, môžeme z geografického hľadiska, ako aj vzhľadom na hustotu cestnej siete, intenzitu latinskej kristianizácie, hustotu osídlenia, postupného urbánneho rozvoja i fortifikačnej siete považovať regióny medzi Drávou a Sávou, ako aj na juh od Sávy a povodie rieky Mureš (Fügedi 1970, 986; Pow 2019, 240-248, mapy č. 1-7), najmä na juh od jej toku smerom do pohraničného Sedmohradska (Marek 2006, 14). Podľa zoznamov dominikánskych kláštorov v Uhorsku vrátane Slavónska, Chorvátska a Dalmácie z rokov 1277 a 1303<sup>26</sup> sa dá dnes z rôznych zdrojov pred tatárskym vpádom vierohodne identifikovať dvanásť lokalít: Stoličný Belehrad, Budín, Ostrihom, Pátkostolie, Blatný potok, Sibiu, Záhreb, Čazma,<sup>27</sup> Zadar, Nin, Dubrovnik, Dubica (Pfeiffer 1913, 44; Balázs 2001, 81). Napriek menovitému uvedeniu sú však vzhľadom na nedostatok prameňov niektoré kláštory zo zoznamu z roku 1303 (Simulu/Vršac/Érdsonlyó, Zeuriensis/Turnu Severin/Szörényvár, St. Martini/Martinič/Szentimárton, Marchianus, Budruc/Bački Monostor/Bodrog, Francavilla/Sremska Mitrovica/Nagyolaszi) dodnes považované iba za predpokladané a nie je známa ich presná lokalizácia (Pfeiffer 1913, 28-44; Balázs 2001, 95). Súčasnú mestá Vršac a Turnu Severin na východ od rieky Tisy by ich polohou teoreticky zodpovedali dominikánskym aktivitám v periférnom Uhorsku v 13. storočí. To isté platí v hypotetickej rovine aj o zvyšných neidentifikovaných kláštoroch s výnimkou lokality označenej ako Budruc. Z. C. Balász sa ich snaží umiestniť medzi Drávou a Sávu v trojuholníku Osijek, Đakovo a Vukovar (Balázs 2001, 95).

Spomedzi identifikovaných dominikánskych pôsobísk pre prvú polovicu 13. storočia boli práve lokality ako Čazma, Nin (Rabić 2016, 59), Dubica (Zovkić 2005, 594) a Sibiu (Pow 2019, 247, mapa č. 5) koncovými stanicami v rámci kláštornej komunikačnej siete, ku ktorým sa v uhorskej provincii dostávali kuriálne i reholné predstavy o pôsobení medzi schizmatikmi, heretikmi a pohanmi. V prípade prvých troch menovaných sa misijná činnosť v nich asigovaných bratov odohrávala podľa Fracheta najmä v Bosne, Dalmácii a Slavónii. V prípade Sibia to zase malo byť smerom ďalej na východ ku Kumánom a do Grécka či Bulharska, ako aj na rôzne strany iných susedných kráľovstiev (*Aliorum vicinorum regnorum partibus*. MOPH I 1896, 305-308). V tejto súvislosti sa z chronologického hľadiska javí určitá časová súslednosť medzi kuriálnymi požiadavkami adresovanými dominikánom do Uhorska a Pobaltia (provincia *Polonia*) a medzi fundáciami ich komunit v prostredí, ktoré bolo chápané ako misijné. Dominikánska expanzia *in partibus Cumanorum*, *in partibus Bosnie* a *in partibus infidelium* akcelerovala v dvadsiatych a tridsiatych rokoch 13. storočia, čo je zároveň obdobie, keď pápežská kancelária Gregora IX. vydala niekoľko

<sup>26</sup> Najstaršie zoznamy boli edované v zierke *Scriptores ordinis praedicatorum recensiti, notisque historicis et criticis illustrati*. Prvý, z generálnej kapituly v Bordeaux v roku 1277 iba konštatuje, že počet kláštorov v Uhorsku bol tridsať mužských a dva ženské. Druhý z roku 1303, pripisovaný Bernardovi Gui, je konkrétnejší a menovite uvádza spolu: tridsaťtri mužských a tri ženské dominikánske kláštory (SOP 1719, I a IX). Ferrarius pre 14. storočie spomína ešte ďalší zoznam hlásiaci sa k roku 1363. Podľa neho malo byť súčasťou provincie Hungaria 35 kláštorov bez udania rozlíšenia či ide iba o mužské, alebo aj o ženské kláštory (Ferrarius 1637, 506-507).

<sup>27</sup> V súvislosti s tatárskym vpádom je konvent v Čazme spájaný s miestom posledného odpočinku kráľovho brata Kolomana. Kláštory v Záhrebe a Čazme boli inštruované, aby zabezpečili zázemie pre panovnícku rodinu na úteku pred Tatármi (RPR I 1957, 933, č. 11032; Theiner 1859, 184, č. 340; Pfeiffer 1913, 34, 73-74).

dokumentov, ktorými poverila Reholu kazateľov misijnými aktivitami v danom prostredí.<sup>28</sup> Preto nie je prekvapením, že v tomto období vznikli kláštory smerom k misijnému územia Bosny medzi Sávou a Drávou v Záhrebe 1228, Čazme asi tiež 1228, na pobreží v Dubrovniku 1225 a v Nine a Zadare cca 1228 (Rabić 2016, 59). Podľa všetkého najneskôr v tridsiatych rokoch bol založený aj kláštor v Sibiu (Pfeiffer 1913, 38, pozn. 94 a 160, č. 14; Pow 2019, 247, mapa č. 5). P. Vrankić dokonca spája výzvu Gregora IX. z 31. júla 1227 (pozn. 19) s vybudovaním komunity v Transilvánii. Vzhľadom na zdokumentovaný vývoj by ako jediná lokalita mohlo do úvahy prichádzať práve Sibiu (Vrankić 2022, 81).

Pre porovnanie stojí za zmienku krátky pohľad na severovýchodnú líniu misijného valu dominikánskych kláštorov, ktorý miestami zasahoval aj na križiacke dŕžavy Rádu nemeckých rytierov. V tom istom časovom horizonte ako v provincii *Hungaria*, vznikli na území poľskej provincie kláštory v Gdaňsku 1227, Sandomierzi 1227, Cheľmne 1233, Plocku 1234 a Elblągu 1239 (Dekański 2006, 93; Dekański 1999, 84-11). Z už spomínaného najstaršieho zachovaného menovitého zoznamu dominikánskych kláštorov z roku 1303 vyplýva, že spomedzi desiatich najstarších fundácií v poľskej provincii až šesť pripadalo na misijne orientované komunity, z toho Kamień Pomorski na pobreží Baltického mora v Pomoransku.<sup>29</sup> Ak za východzí bod pre vnútornú expanziu bratov kazateľov v rámci provincie *Polonia* (tá pritom vznikla až rozhodnutím generálnej kapituly v roku 1228, pozn. 22) považujeme tzv. krakovské rozposlanie z roku 1225 (Kłoczowski 2008, 114), podarilo sa poľským dominikánom na hraniciach latinského kresťanstva na svoju dobu skutočne pozoruhodné dielo nielen po stránke infraštruktúrnej, ale aj po stránke ľudských zdrojov.

Podľa najstarších konštitúcií rehole z konca dvadsiatych rokov 13. storočia (*Liber Constitutionum et Ordinationum Fratrum Ordinis Praedicatorum*) bolo potrebné mať k dispozícii minimálne 12 bratov, aby bolo možné založiť konvent ako základnú komunitnú bunku dominikánov.<sup>30</sup> V prvých desaťročiach existencie rehole o fundácii konventu rozhodovala generálna kapitula. Vzhľadom na rýchly nárast počtu nových entít a s tým spojenou agendou hľadali kompetentné reholné authority spôsob, ako tieto procesy zjednodušiť. Generálne kapituly sa konali len raz za rok, pričom v prvej polovici 13. storočia to bolo výhradne v západnej Európe. Kým sa celý zakladací proces nového konventu legislatívne odkomunikoval a kým sa vo finálnej podobe povolenia dostal k adresátovi niekde v odľahlom regióne, mohla rehoľa v danej lokalite zmeškať ideálnu príležitosť na kreovanie novej komunity. Preto bolo zakladacie právo v tridsiatych rokoch

<sup>28</sup> Porov. pozn. 19 a 23. Gregor IX. v dokumente z 13. septembra 1230 nabádal na spoluprácu medzi dominikánmi a Rádóm nemeckých rytierov, aby s nasadením a plnou silou kázali proti nebezpečným a pohanským Prusom (BOP I 1729, 32, č. 40). V podobnom duchu sa niesla výzva adresovaná dominikánom v Pomoransku (BOP I 1729, 34-35, č. 45). Ďalším dokumentom bolo obrátenie sa na provinciála poľskej provincie z 21. marca 1232 (BOP VII 1739, 8-9, č. 208). Október 1233 priniesol hneď tri pápežské dokumenty adresované dominikánom v poľskej a uhorskej provincii. Najskôr 6. a 7. októbra odporúčal Gregor IX. dominikánom v Prusku, aby vyzvali tamojších križiakov na budovanie opevnení (BOP I 1729, 61, 62-63, č. 97 a 99). 10. októbra dominikánom v Bosne napísal, že sa od kniežata Ninoslava dozvedel o konverzii jeho synovca Ubana (zvaného Prijezda) ku katolicizmu (BOP I 1729, 63, č. 100), atď.

<sup>29</sup> Krakov, Vroclav, Kamień, Plock, Gdaňsk, Sandomierz, Cheľmno, Sieradz, Elbląg a Racibórz (SOP 1719, XI).

<sup>30</sup> „Conventus citra numerum duodenarium et sine licentia generalis capituli et sine priore et doctore non mittatur.“ Dist. II, Cap. 23 De conventu mittendo (Thomas 1965, 358).



13. storočia delegované aj na provincie, ktoré v rámci ich teritoriálnych kompetencií tiež smeli zriaďovať kláštory s tým,<sup>31</sup> že finálne „odklepnutie“ zostávalo v rukách generálnej kapituly.<sup>32</sup>

Z pochopiteľných pastoračných dôvodov zhrnutých v *cura animarum*<sup>33</sup> boli najdôležitejšie časti infraštruktúry každej novozaloženej komunity, budovy kláštora a príslušného kostola. Takmer ustálený dobový expanzný model bol, že po výbere konkrétnej lokality, vhodnej na adekvátne vybudovanie rehoľného zázemia, bývali rehoľníci v provizóriu. To trvalo až do primeraného dokončenia plánovanej výstavby budúceho kláštorného komplexu, kam sa členovia komunity potom presťahovali. Zvyčajne sa ako prvé budovalo drevené oratórium, ktoré slúžilo na ubytovanie aj na slávenie liturgie. Po dokončení výstavby komplexu budov stáleho zázemia sa oratórium buď zbúralo, alebo sa prestavalo na iné účely, ako napríklad kaplnka (Hunčaga – Huťka 2022, 52-53). Je veľmi pravdepodobné, že vzhľadom na tieto okolnosti nemusel byť počet bratov komunity v jej provizórnej fáze kreovania nevyhnutných dvanásť, ale menej, čo znamenalo, že sa označovala ako dom – *domus*. Práve misijné a odlahlé oblasti, kde panovali horšie podmienky na primerane rýchle vybudovanie zázemia typu konvent (*conventus*), mohli rehoľníci – misionári v provizóriu à la *domus* zostať aj niekoľko rokov (Hunčaga – Huťka 2022, 47-49). Provizórium sa zmenilo po oficiálnom ukončení celého procesu postupného budovania komunity s administratívnym označením konvent. Čiste teoreticky pri pohľade na počet identifikovaných a zdokumentovaných kláštorov na pomyselnom misijnom vale v polovici 13. storočia mohli aktívne pôsobiť stovky bratov z Rehole kazateľov. K týmto ľudským zdrojom treba pripočítať ešte aj piatich dominikánskych biskupov na misijných územiach a ich sóciou. Traja z nich (Teodorik, Ján z Wildeshausenu a Ponsa) patrili k uhorskej (Pfeiffer 1913, 134; Hunčaga 2020a, 243-269) a dvaja (Heidenrik a Ernest) k poľskej provincii (Rozynekowski 2006, 87).

## Jazyk a mobilita

Jazyk ako základný dorozumievací prostriedok a nositeľ verbálnej i písomnej formy komunikácie zohrával kľúčovú úlohu v nadväzovaní dominikánskych kontaktov s lokálnym obyvateľstvom, či už bolo na periférii, alebo nie. Schopnosť navzájom si porozumieť bola *conditio sine qua non* akýchkoľvek snáh o *cura animarum* predovšetkým v prostredí, ktoré bolo z hľadiska jazyka cudzie. V rámci latinského kresťanstva bola táto prirodzená pastoračná potreba v 13. storočí reflektovaná dokonca aj na najvyššej možnej úrovni. Konkrétne IV. Lateránsky koncil kánonom *De diversis ritibus in eadem fide* odpovedal na rastúci multikultúrizmus a multireligiozitu v diecézach latinského Západu. Inocent III. a koncil chceli ním reagovať na napätia a konflikty, ktoré generovali náboženské rozdiely v obradoch, zvykoch a jazykoch. Biskupi mali vo svojich diecézach ustanoviť vhodných kňazov, ktorí by veriacim z iných tradícií dokázali verne vysluhovať sviatosti a poučiť

<sup>31</sup> „Item. Nulla domus de cetero detur nisi a priore provinciali et diffinitoribus provincialis capituli fuerit postulata. nec concessa ponatur nisi ubi predicti decreverint expedire.“ Generálna kapitula z roku 1236 v Paríži. MOPH III 1898, 6.

<sup>32</sup> „Item. Ubi dicitur in constitutionibus. nulla domus concedatur. etc. addatur in fine. nec concessa recipiatur cum condicionibus. nisi de speciali licencia capituli generalis.“ Generálna kapitula z roku 1245 v Kolíne. MOPH III 1898, 31.

<sup>33</sup> Dominikáni mali pastoračný program zakotvený už v ich základnej ústave – v najstarších konštitúciách. „Cum ordo noster specialiter ob predicationem et animarum salutem ab initio noscatur institutus fuisse, et studium nostrum ad hoc principaliter ardentius summo opere debeat intendere, ut proximorum animabus possimus utiles esse.“ Incipit prologus (Thomas 1965, 311).

ich *verbo et exemplo*, čo si vyžadovalo primeranú jazykovú výbavu.<sup>34</sup> V Uhorsku sa to mohlo týkať predovšetkým väčších miest a križovatiek ciest, ako aj vnútorných území, na ktorých sa prelínali kresťanské ríty, tradície a jazyky v lokalitách s prítomnosťou *hospites* (Fügedi 1970, 972; Marek 2006, 20, pozn. 22; Pow 2019, 246, mapa č. 4).

Okrem koncilovej snahy prispieť k vyššej kvalite komunikácie prostredníctvom jazykových znalostí reagovali na požiadavky doby aj dominikáni ich vlastnou legislatívou. Schopnosť osvojiť si cudzie jazyky rehoľa zahrnula do výbavy kazateľa, misionára či teológa. V tom čase pôsobili dominikáni už na Balkáne, v severnej Afrike, na Blízkom východe a prenikali do ázijskej časti Ruska a do Perzie. Všade boli konfrontovaní s dovedy málo známymi jazykmi a pokiaľ chceli obstať pri plnení rozličných úloh, znalosť aspoň niektorých z nich bola nevyhnutná (Hunčaga 2013, 211). Preto generálna kapitula v Paríži v roku 1236 vyzvala rehoľnú členskú základňu, aby sa vo všetkých provinciách a konventoch okrem vlastných jazykov priučila aj reči svojich susedov. Inými slovami povedané, bratia boli povinní osvojiť si vernakulárne jazyky.<sup>35</sup> Táto výzva mala rehoľníkov motivovať k zlepšeniu komunikácie s miestnymi obyvateľmi. V polovici 13. storočia sa v oblasti jazykovej výbavy legislatíva ešte viac špecializovala. Explicitne zahŕňala primerané jazykové znalosti ako podmienku pre špecifické aktivity, akými boli misie, diplomatické služby či intelektuálne pôsobenie v univerzitnom prostredí, kde sa kvôli prekladom Aristotela vyžadovala gréčtina a hebrejčina ako biblický jazyk. Vzhľadom na misijné ciele v severnej Afrike, v Grécku a Svätej zemi, vydal magister rehole Humbert z Romans (zvolený v roku 1254 na generálnej kapitule v Budíne) v roku 1255 okružný list. Jeho obsahom bola podpora štúdia arabčiny, hebrejčiny, gréčtiny a iných barbarských jazykov.<sup>36</sup> Apel, ktorý listom zaznel, bol podľa reakcie jeho ďalšieho okružného listu z nasledujúceho roku zrejme vypočutý. Humbert sa totiž cítil byť naplnený optimizmom ohľadom na bohaté ovocie získané misijnou činnosťou na nekresťanských územiach medzi Saracénmi.<sup>37</sup>

Humbert z Romans patril medzi tých najvyšších predstavených rehole, ktorí štúdium cudzích jazykov podporovali najaktívnejšie. Ešte v čase, keď bol provinciál provincie *Francia*, Inocent IV. sa obrátil 20. februára 1253 na kardinála Odonu a kráľa Ľudovíta IX., aby vo Francúzsku získali misionárov z radov dominikánov a františkánov pre pôsobenie medzi Tatármi (BOP I 1729, 226, č. 291). Vo *Vitae Fratrum* zanechal k žiadosti zaujímavý komentár Gerard Frachet, ktorý konštatoval taký obrovský záujem zo strany bratov kazateľov, že niektorým z nich muselo byť odopreté sa na misii zúčastniť. Okrem toho je súčasťou Frachetovho komentára postreh o nariadení

<sup>34</sup> „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“ (Baron – Pietras 2003, 244).

<sup>35</sup> „Item. Monemus quod in omnibus provinciis et conventibus fratres linguas addiscant illorum. quibus sunt propinqui“ (MOPH III 1898, 9).

<sup>36</sup> „Quod si quis inspirante dei gracia cor suum invenerit secundum voluntatem gubernantis paratum ad linguam arabicam, hebraycam, grecam seu aliam barbaram addiscendam ex quo sibi mercedem acquirere possit in opere salutari tempore oportune, sive etiam repererit se dispositum ad exeundum castra proprie nacionis, transiturus ad provinciam Terre sancte et Grecie vel alias vicinas infidelibus, que procul dubio multum indigent fratribus, qui parati sint, multa pati pro ordine, pro fide, pro animarum etiam salute et propter nomen domini nostri Ihesu Christi, precor et moneo, ut statum animi sui circa hoc michi scribere non abmittat“ (MOPH V 1900, 19-20).

<sup>37</sup> „In Yspaniis partibus fratres, qui iam multis annis inter saracenos in arabico studuerunt, non solum laudabiliter in lingua proficiunt, sed quod est laudabilius, ipsis Saracenis ad salutem cedit cohabitatio eorumdem, ut patet in pluribus, qui iam baptismi gratiam sesceperunt“ (MOPH V 1900, 40).

Humberta z Romans už ako generálneho predstaveného rehole o tom (môže ísť o reakciu na jeho prvý okružný list z roku 1255), že sa u neho majú prihlásiť tí bratia, ktorí by boli ochotní sa vypraviť k barbarom a naučiť sa ich jazyky.<sup>38</sup> Výsledkom prepracovaného prístupu k jazykovej výbave dominikánov bol vznik špecializovaných škôl v réžii rehole (*studium linguarum*), ktoré boli zamerané na vyučovanie arabčiny i a hebrejčiny a boli známe ako *studium hebraicum* a *studium arabicum* (Hunčaga 2013, 214-220).<sup>39</sup>

Toto mentálne nastavenie, ktoré Reholu kazateľov v oblasti jazykov a jazykového priblíženia sa miestnemu obyvateľstvu sprevádzalo, sa premietlo aj do udalostí, ktoré predstavujú osobitný prínos dominikánov z provincie *Hungaria* v snahe kristianizovať pohanov ďaleko na východ od hraníc Uhorského kráľovstva. V ich prípade nešlo len o „klasickú“ náboženskú misiu zameranú na tamojších Maďarov a pohanov, ale aj o pokus nadviazať kontakt s etnickými príbuznými Maďarov z Karpatskej kotliny v oblasti, ktorá bola súčasníkmí vnímaná ako ich pravlast' známa pod názvom *Magna Hungaria*.<sup>40</sup> Okrem toho mohli byť výpravy zároveň aj odpoveďou na list Gregora IX. uhorskému provinciálovi z 21. marca 1228 (pozn. 19). Boli podľa zachovaných prameňov tri, alebo lepšie povedané štyri. Štvrtá v poradí sa mala uskutočniť v krátkom časovom odstupe od tretej po návšteve brata Juliána v Ríme. Rozdiel oproti trom predchádzajúcim spočíval v tom, že jej iniciátorom bola pápežská kúria (Marsina – Marek 2008, 23). Dve z týchto štyroch ciest sú zdokumentované pod názvom *De facto Ungarie magne a fratre Ricardo, invento tempore domini Gregorii pape noni* a *Relatio fratris Juliani OP de Tartaris 1238* (Marsina 2005, 63; Marsina – Marek 2008, 27 a 37). Pre naše potreby majú z obidvoch dokumentov najväčší význam informácie týkajúce sa niektorých detailov z podniknutých ciest, ktoré vypovedajú o spôsobe verbálnej komunikácie a o cestovaní.

Niečo naznačuje už kusá informácia o prvej ceste dominikána Ota. Vieme, že trvala takmer tri roky. Oto cestoval prezlečený za obchodníka a stretol sa s ľuďmi, ktorí hovorili tým istým jazykom (*quosdam de lingua illa invenit*), takže bol schopný sa s nimi v jeho vlastnom jazyku dorozumieť (Marsina – Marek 2008, 27). Z detailov Juliánovej výpovede sa na margo jazyka dozvedáme,<sup>41</sup> že tamojší Maďari hovorili zrozumiteľnou maďarčinou. Pokiaľ ide o spôsob cestovania, do Konštantínopola šli účastníci výpravy pešo, odtiaľ loďou na Krym<sup>42</sup> a potom z Tamaň

<sup>38</sup> „Frater Humbertus magister ordinis circa principium officii sui mandavit fratribus ubique quod, si qui voluntarii essent ad transfretandum ad barbaros et linguas barbaras addiscendas.“ (MOPH I 1896, 151)

<sup>39</sup> Kronika anonymného františkána z Erfurtu napísaná niekedy okolo roku 1265 zachytáva zaujímavý moment, ktorý sa okrem iného týka jazykových schopností dominikánov. V roku 1262 dorazilo na dvor sv. Ludovíta IX. tatárske posolstvo 24 tamojších šľachticov, aby panovníkovi oznámili, že sa má na aj Francúzsko podriaďiť Tatárom. Tlmočníkov im robili dvaja dominikáni. „Anno Domini 1262. rex Tartarorum misit sollempnes nuncios, circiter 24 nobiles Tartaros cum duobus fratribus ordinis Predicatorum, qui essent interpretes linguarum, ad regem Francie Ludewicum, ut se et totum regnum Francie dicione subiceret Tartarorum (Waitz 1879, 202).

<sup>40</sup> Prvotnou motiváciou pre podniknutie výprav tak nebolo získať informácie o Tatároch, hoci ich nadobudnutie podniktelo záujem pápežskej kúrie. V prostredí panovníckeho dvora a medzi dominikánmi v Uhorsku sa tradovalo („Inventum fuit in Gestis Ungarorum Christianorum, quod esset alia Hungaria maior [...] prioribus Ungaris, a quibus isti descenderant, in infidelitate permanentibus, sicut et hodie sunt pagani.“), že niekde na východe žijú Maďari, ktorí nedorazili do Karpatskej kotliny a zostali pohania. „De facto Ungarie magne a fratre Ricardo, invento tempore domini Gregorii pape noni“ (Marsina – Marek 2008, 27).

<sup>41</sup> V prípade obidvoch správ hovoríme o Juliánovi, aj keď autorom prvej je brat Richard. Ten však len pasívne zaznamenal to, čo mu Julián povedal. (Marsina 2005, 63-64).

<sup>42</sup> Na Kryme a v jeho blízkosti, kde sa po plavbe z Konštantínopola vylodili, mali dominikáni hneď niekoľko misijných staníc. Boli to Cherson, Kaffa, Sudak, Solkat, Balaklava, Karasu na Kryme, Matrega (Tamaň) a Temruk na východnom brehu Kerčského prielivu a ešte na pobreží Azovského mora Porto

pri Kerčskom prielive pozdĺž rieky Kubáň smerom k severnej hranici Kaukazu. Napríklad vzdialenosť medzi severnou hranicou Kaukazu v povodí rieky Kubáň (niekde v oblasti na juhovýchod od dnešného Krasnodaru) a Donským oblúkom, čo je asi 600 kilometrov, prešli podľa brata Juliána za 30 dní. Berúc do úvahy nevyhnutný odpočinok a charakter terénu, vychádza orientačná dĺžka priemernej denne prejdenej vzdialenosti asi 25 kilometrov. Zodpovedá to pešej chôdzi a tiež zhoršenému zdravotnému stavu brata Gerarda (Marsina – Marek 2008, 30). Po Gerardovej smrti pokračoval Julián ako sluha v sprievode moslimského duchovného sám a dorazil do privolžského Bulharska, ležiaceho pri sútoku riek Kama a Volga. Na tomto úseku Juliánovej cesty, niekde v oblasti dnešného Volgogradu a Saratova, neskôr vznikli dominikánske misijné stanice Neu Sarai (Aksarai) a Ukek (Jedin – Latourette – Martin 2004, 63).

Potom, ako v tejto oblasti nejaký čas zotrval, sa Julián cez Riazaň, Suzdaľ, Vladimír a Poľsko vrátil do Uhorského kráľovstva, do ktorého podľa jeho vlastných slov vkročil zrejme niekde na Spiši 26. decembra 1236 (Marsina – Marek 2008, 35).<sup>43</sup> Spiatočnú cestu zvolil na základe odporúčania miestnych, ktorí ju považovali za kratšiu (*docuerunt hiidem Ungari viam aliquam, per quam posset citius pervenire*). Návrat pri kombinovanej doprave po súši i vode mu trval šesť mesiacov, čo zodpovedá viac pešiemu spôsobu cestovania ako na koňoch, hoci Julián spomína, že *per Rusciam et per Poloniam eques venit* (Marsina – Marek 2008, 35). Františkán Viliam z Rubruku prešiel o asi pätnásť rokov neskôr z tábora v Karakorumu až k strednej Volge, čo je vzdušnou čiarou okolo 4000 kilometrov, za približne desať týždňov. Keď sa vezmú do úvahy aj dni odpočinku, tak to vychádzalo v priemere na deň až 60 a viac kilometrov. To sa dalo absolvovať jedine na koni, čo Rubruk v jeho *Itinerarium fratris Willielmi de Rubruquis de ordine fratrum Minorum, Galli, Anno gratiae 1253 ad partes Orientales* aj zdôrazňuje (T'Serstevens 1966, 142; Ohler 2003, 157). Vzdialenosť, ktorú musel prejsť brat Julián pri návrate do Uhorska, bola kratšia ako Rubrukova z Karakorumu, ale jej prejedenie mu trvalo oveľa dlhšie. Preto sa domnievame, že ju prešiel prevažne pešo.

Dominikáni mali pritom za bežných okolností konštitúciami zakázané cestovať na koni. Výnimkou bola naliehavá potreba – *magna necessitate*. V prípade, že by niektorý brat bez naliehavej potreby predsa len jazdil na koni, chápal sa takýto počín ako vážne porušenie konštitúcií, za čo hrozil trojdňový pôst o chlebe a o vode.<sup>44</sup> V duchu stelesňovania ideálu chudoby sa u mendikantov kládol veľký dôraz na solidaritu s tými najbiednejšími, s čím súvisel aj spôsob cestovania, ktorý predpokladal pešie putovanie aj na väčšie vzdialenosti. V súlade s tým, čo predpisovali konštitúcie, rozhodla generálna kapitula slávená v roku 1255 v Miláne, že priori a iní bratia, ktorí by na jej zhromaždenie nemohli prísť pešo, mali radšej zostať doma.<sup>45</sup> Tento prístup v priebehu 13. storočia ešte zdôraznili generálne kapituly v Paríži v roku 1264 a v Pise v roku 1276. V prvom prípade kapitulári vystríhali a v druhom prípade dokonca vyslovene zakazovali navštevovať pápežskú kúriu bez osobitného dovolenia s tým, že spôsob príchodu mal byť podľa bežne zaužívanej reholnej praxe, teda pešo.<sup>46</sup> V otázke cestovania na koni na tom boli menší bratia prkaticky rovnako ako

Pisano a v Tane, kde sa Don vlieva do Azovského mora. De locis Fratrum Minorum et Predicatorum in Tartaria. (Loenertz 1932, 73-75; Jedin – Latourette – Martin 2004, 63).

<sup>43</sup> Novšie pokusy o datovanie prvej Juliánovej výpravy hovoria o jeho návrate nie v decembri 1236, ale o rok skôr (Hautala 2016, 191).

<sup>44</sup> Dist. I, cap. 22 De gravi culpa. „Si absque licentia et magna necessitate equitaverit, vel carnes comederit. Pro huiusmodi culpae et his similibus [...] tres dies in pane et aqua ieiunent“ (Thomas 1965, 334).

<sup>45</sup> „Priores seu fratres qui non possunt pedites ire ad capitulum; remaneant“ (MOPH III 1898, 77).

<sup>46</sup> „Caveant diligentissime. ne aliquis frater vadat ad curiam. sine licentia magistris. qui autem de licentia ipsius venerint; vadant pedites“ a „Interdicit magister prioribus et fratribus universis. ne aliquis vadat ad curiam domini pape. sine ipsius licentia speciali. qui autem de licentia ipsius iverint; vadant pedites“ (MOPH III 1898, 125 a 187).

dominikáni. Sv. František v jeho Regule bratom nedovolil, aby sa nosili na koni, iba ak by ich k tomu donútila choroba alebo naliehavá potreba – *magna necessitate*.<sup>47</sup>

Misijné výpravy do vzdialených periférií sa vzhľadom na ich špecifické podmienky chápali ako mimoriadne udalosti, na ktoré sa vzťahovali hneď viaceré úľavy z bežne zaužívaných pravidiel vo forme dišpenzov, licencií, fakúlt a privilégií, alebo sa na ne aplikovalo rehoľné pravidlo naliehavej potreby. Už sme spomenuli cestovanie koňmo, ale týkalo sa to aj stravovania, obliekania, tonzúry a slávenia omší. Observantne žijúci dominikán prvej polovice 13. storočia smel konzumovať mäso tiež len v prípade *magna necessitate* (pozn. 44). Julián v žiadnej jeho reflexii podniknutých ciest nespomína, že by sám jedol mäsitý pokrm, ale vzhľadom na prostredie, v ktorom sa pohyboval, je veľmi pravdepodobné, že sa jeho konzumácii nevyhol. Napríklad Viliam z Rubruku o tom, že sám jedol mäso, referoval hneď na niekoľkých miestach (T'Serstevens 1966, 130-131 a 143). Spôsob, akým o tom informuje, dáva tušiť, že sa na dlhých cestách v odľahlých končinách nedalo bez prijímania mäsitého pokrmu zaobiť. Podobne to v oblasti zachovávanía rehoľných pravidiel bolo aj s obliekaním a tonzúrou. Julián uviedol, že si so spolubratmi nechali narásť vlasy aj brady a prijali svetský vzhľad (*habitu regulari in secularem mutato, barbis et capillis ad modum paganorum nutritis*), čím sa myslelo aj oblečenie (Marsina – Marek 2008, 27). Takéto niečo by bez dovolenia predstavených, prípadne pápeža vo forme výnimky zo zaužívaného pravidla, nebolo za štandardných okolností možné. Najstaršie zachované znenie dominikánskych konštitúcií hovorí o obliekaní v niekoľkých súvislostiach na viacerých miestach. Zdôrazňuje pritom každodenné nosenie rehoľného habitu prijatého pri oblečke.<sup>48</sup> Znemožnenie nosenia habitu a jeho odobratie rehoľníkovi sa aplikovalo len pri ťažkých a najťažších previneniach ako forma trestu za apostázu a herézu.<sup>49</sup> Preto sa voľný pohyb v inom ako rehoľnom oblečení nezaobišiel bez osobitného dovolenia kompetentnej autority.

Substanciálnym vonkajším znakom príslušnosti k rehoľnému stavu bola okrem habitu taktiež tonzúra spojená s holením si brady. Spôsob, akým sa o svoj zovňajšok v tejto veci musel každý dominikánsky rehoľník starať, precízne formulovala ich najstaršia legislatíva. Konštitúcie presne určili odstup ponechaného tonzúrneho oblúka vlasov nad ušami a stanovili pätnásť termínov počas roka, kedy sa mala brada a tonzúra upraviť.<sup>50</sup> Aj z tejto zaužívanej praxe potrebovali účastníci výprav dišpenz. Nie inak tomu bolo aj v prípade slúženia omší a zachovávanía povinnosti pravidelnej modlitby liturgie hodín. Už v roku 1230 vystavil pápež Gregor IX. dominikánom v provincii *Polonia*, ktorí boli z dôvodu hlásania evanjelia oddelení od komunit, privilegium o tom,

<sup>47</sup> „Nec eis liceat equitare, nisi infirmitate vel magna necessitate cogantur“ (Boccali 1995, 198).

<sup>48</sup> Dist. I, cap. 14, De recipiendis. „Et nunc, depositis vestibus secularibus et religiosis indutis, in nostram societatem in capitulo recipiantur“ (Thomas 1965, 324).

<sup>49</sup> Dist. I, cap. 24, De fratre qui apostaverit. „Si vero misertus sui redierit, depositis vestibis in claustro, nudus cum virgis in capitulum veniet et prostratus culpam suam dicet et humiliatus veniam petet et, quamdiu prelato placuerit, penis gravioris culpe subiacebit et in capitulo nudum se presentabit omnibus dominicis diebus“ (Thomas 1965, 338) a Dist. I, cap. 25, De gravissima culpa. „Hic quidem habitus et vestibis secularibus indutus exire“ (Thomas 1965, 339).

<sup>50</sup> Dist. I, cap. 20, De rasura. „Rasura sit superius non modica, ut religiosos decet, sit ut inter ipsam et aures non sint plus quam tres digiti. Tonsura fiat desuper aures. Que rasura et tonsura fiant hiis termnis: prima in Nativitate, secunda inter Nativitatem et Purificationem, partito tempore, tertia in Purificatione, quarta inter Purificationem et Pascha, quinta in Cena Domini, sexta inter Pascha et Pentecosten, septima in Pentecoste, octava inter Pentecosten et festum Petri et Pauli, nona in festivitate eorundem, decima in festivitate sancte Marie Magdalene, undecima in Assumptione sancte Marie, duodecima in Nativitate eiusdem, tertia decima in festo sancti Dionysii, quartadecima in festo Omnium Sanctorum, quintadecima in festo beati Andree“ (Thomas 1965, 331).

že môžu v prípade potreby sláviť omšu na prenosnom oltári.<sup>51</sup> V súvislosti s tým potrebovali rehoľníci so sebou niest' aspoň minimálny počet liturgických kníh a paramentov, čo okrem iného cestovateľského vybavenia tvorilo ich základnú batožinu.

Juliánova výpoveď, ako i jeho vlastná správa sú v oblasti cestovateľských reálií veľmi strohé. Ani jeden text neobsahuje také presné popisy každodennej cestovateľskej rutiny, ako je to v prípade už spomínaného Viliama z Rubruku. Vďaka jeho detailnému popisu vieme, že mal so sebou Bibliu a breviár, prenosný oltár, paramenty a iné knihy (T'Serstevens 1966, 133 a 141). Hoci ide len o analógiu, nie je dôvod si myslieť, že by to na výpravách dominikánov z provincie *Hungaria* malo byť zásadne iné. Preto neprekvapí, že práve v čase, keď aktivity dominikánov na perifériách latinského kresťanstva naberali na intenzite, vydal pápež Gregor IX. 15. februára 1235 pre ich potreby niečo ako generálne privilegium, aby nemusela pápežská kancelária vydávať podobné dokumenty jednotlivo pre každú takúto dominikánsku činnosť v ktorejkoľvek časti vtedy známeho sveta. Obsah privilegia sa týkal prakticky všetkých oblastí misionárskeho života od vysluhovania sviatostí, udeľovania dišpenzov a svedných fakúlt cez používanie oltárov a právo budovať cirkevnú infraštruktúru tam, kde sa na to vyskytli vhodné podmienky (*Fratribus Ordinis Praedicatorum in terris Infidelium & Schismaticorum constitutis varia concedit privilegia*. BOP I 1729, 73-74, č. 123).<sup>52</sup>

## Záver

Pokúsili sme sa načrtnúť tri aspekty komunikačnej stratégie dominikánov v provincii *Hungaria* v 13. storočí. Hoci sa chronologicky prelínajú a na ich vzniku a priebehu participovala jedna rehoľná entita, mal každý z nich svoju vlastnú charakteristiku. Spoločným menovateľom všetkých troch by mohla byť snaha o komunikovanie osobitnej „uhorskej“ dominikánskej identity, ktorá bola spojená s pôsobením na periférii vtedajšieho latinského kresťanstva. Verbálne vyjadrenie našla v písomnej tvorbe vlastnej proveniencie, či už išlo o udalosti spojené s tatárskym vpádom, alebo o výpravy s cieľom doraziť do *Magna Hungaria*. Písať inštitucionálnu históriu znamená profilovať korporátnu identitu inštitúcie a zároveň do budúcnosti formovať jej kolektívnu pamäť (Hunčaga 2020b, 198). Analyzované texty o aktivitách rehole v periférnom prostredí uhorskej provincie sú ukážkou komunikácie, ktorá je do značnej miery sebainterpretačná. Má za cieľ prezprávať osudy uhorských bratov kazateľov smerom dovnútra inštitúcie, ako aj vytvoriť ich špecifický obraz v očiach súčasníkov, ktorí mendikantov ešte stále vnímali ako niečo nové a určitým spôsobom aj kontroverzné (Hunčaga – Huťka 2022, 94-103). Skutočnosť, že žobravé rehole boli na istú dobu jediné cirkevné inštitúcie, ktoré dokázali pomerne úspešne na vzdialených perifériách Západu realizovať pápežské predstavy, sa premietla aj do zvoleného naratívu. Jeho skrytým odkazom bolo povedomie určitej výnimočnej úlohy, ktorú dominikáni v Uhorsku zohrali v premene oblastí z pôvodných geografických periférií na ohniská konfrontácie latinského kresťanstva

<sup>51</sup> 10. marca 1230 „Cum necesse fuerit, in altari portabili liceat vobis celberare divina“ (BOP I 1729, 32, č. 39).

<sup>52</sup> Inocent IV. pre dominikánov takéto privilegium zopakoval 23. júla 1253 a menovite uviedol, v akých lokalitách sa môže aplikovať. „Innocentius Episcopus, Servus Servorum Dei, dilectis filiis Fratribus de Ordine Predicatorum in terris Saracenorum, Paganorum, Grecorum, Bulgarorum, Cumanorum, Aethiopum, Syrorum, Iberorum, Alanorum, Gazarorum, Gothorum, Zicocorum, Ruthenorum, Jacobitarum, Nubianorum, Georgianorum, Armenorum, Indorum, Moflitorum, Tartarorum, Hungarorum maioris Hungarie, Christianorum captivorum apud Tartaros, aliarumque Infidelium nationum Orientis, seu quarumcunque aliarum partium proficiscentibus, Salutem Apostolicam Benedictionem“ (BOP I 1729, 237-238, č. 311).

s herézou, schizmou a pohanstvom. Hlavným činiteľom tohto procesu bolo okrem sebainterpretačného aspektu aj budovanie kláštornej siete v prvej línii na hranici s náboženskou a geopolitickou perifériou.

Keďže v rámci týchto aktivít nešlo len o „klasickú“ evanjelizačno-misijnú expanziu, ale aj o strategické umiestnenie nových cirkevných inštitúcií pri dôležitých komunikačných uzloch ako vstupných bránach do Uhorska, ich prirodzeným dôsledkom bola postupná integrácia vonkajších, ako aj vnútorných periférnych oblastí do latinskej kresťanskej západnej Európy a do širšieho európskeho hospodárskeho systému (Fügedi 1970, 983-987; Pow 2019, 248, mapy 6-7). Proces budovania cirkevnej infraštruktúry v období vrcholného stredoveku narazil miestami na svoje teritoriálne limity. Týkalo sa to najmä území, na ktorých náboženský pluralizmus kládol na misionárov špecifické požiadavky v *cura animarum*. Bohaté skúsenosti s pôsobením v takomto kresťansky nehostinnom prostredí mali najmä dominikáni a františkáni *in partibus Cumanorum*, *in partibus Bosnie* a *in partibus infidelium*. Výsledkom ich aktivít nebol len pasívny ideologický transfer v smere centrálnych oblastí – periféria, ale išlo o vzájomné pôsobenie, v rámci ktorého sa obidve strany učili navzájom komunikovať. Základným prvkom takéhoto komunikačného vzťahu bol jazyk. Vzhľadom na skutočnosť, že medzi dominikánmi existovala snaha osvojiť si lokálne jazyky už v prvej polovici 13. storočia, mali v porovnaní s ich súčasníkmi z radov sekulárneho duchovenstva náskok, ktorý kompetentné cirkevné authority prijímaním novej legislatívy začali dohŕňať až začiatkom 14. storočia (Schneider 2012, 91).<sup>53</sup> Tam, kde kvôli neznámemu jazyku nedokázali dominikáni miestnemu obyvateľstvu porozumieť sami, poslúžili si tlmočníkmi.<sup>54</sup>

Charakteristickým znakom dominikánskeho života bola vysoká mobilita. Časté presúvanie sa z kláštora do kláštora v rámci provincie, ako aj mimo nej bolo samozrejmosťou. Z rozličných dôvodov mohlo byť v niektorých lokalitách na cestách trvajúcich aj niekoľko mesiacov až 10 % členskej základne rehole (Kaczmarek 2008, 60). Tie zahŕňali akademickú peregrináciu, účasť na kapitulách (generálne aj provinciálne), *praedicatio crucis*, návštevy pápežskej kúrie, pôsobenie v diplomatických sprievodoch, špeciálne úlohy zverované bratom v pozícii pápežských legátov a samozrejme,

<sup>53</sup> V prípravnej fáze koncilu vo Vienne adresoval katalánsky filozof a misionár Rajmundus Lullus v máji roku 1309 pápežovi Klementovi V. posolstvo v podobe traktátu *Liber de acquisitione Terrae Sanctae*. V druhom diele traktátu zdôraznil znalosť orientálnych jazykov ako nevyhnutný predpoklad obrátenia obyvateľov Svätej zeme. Podľa neho sa za týmto účelom mali v Paríži, Ríme a Toledu zriadiť študijné centrá pre štúdium arabského, hebrejského, gréckeho a tatárskeho jazyka (Lecler 1965, 82-83). Koncil požiadavku Lullu modifikoval a v dekrétu *Inter sollicitudines* rozhodol o zriadení jazykových škôl na pápežskom dvore, v Paríži, Oxforde, Bologni a Salamanke. Na každom mieste mali byť katolícki vyučujúci (po dvoch pre každý jazyk) zbehlí v jazyku arabskom, hebrejskom a chaldejskom. Koncil bral túto záležitosť veľmi vážne a stanovil aj spôsob financovania jednotlivých škôl. „Ut igitur peritia linguarum huiusmodi possit habiliter per instructionis efficaciam obtineri hoc sacro approbante concilio scholas in subscriptarum linguarum generibus ubicunque Romanam curiam residere contigerit nec non in Parisiensi et Oxoniensi Bononiensi et Salamantino studiis providimus erigendas statuentes ut in quolibet locorum ipsorum teneantur viri catholici sufficientem habentes Hebraicae Arabicae et Chaldaee linguarum notitiam duo videlicet uniuscuiusque linguae periti qui scholas regant inibi. Quibus equidem in Romana curia legentibus per sedem apostolicam in studiis vero Parisiensi per regem Franciae in Oxoniensi Angliae Scotiae Hiberniae ac Waliae in Bononiensi per Italiae in Salamantino per Hispaniae praelatos monasteria capitula conventus collegia exempta et non exempta et ecclesiarum rectores in stipendiis et sumptibus volumus provideri contributionis onere singulis iuxta facultatum exigentiam imponendo privilegiis et exemptionibus quibuscunque contrariis nequaquam obstantibus quibus tamen nolumus quoad alia praeiudicium generari“ (Baron – Pietras 2003, 582-585).

<sup>54</sup> „Qui eas nobis est interpretatus [...] ex ipsis conductis interpretibus in festo apostolorum Petri et Pauli proximo transacto [...] proximo celebratum miserunt quemdam interpretem de eorum vita cupientes certificari“ (Marsina – Marek 2008, 45-47).

výpravy na perifériu. Posolstiev, ktoré pendlovali medzi latinským Západom a Východom, či už bol kresťanský, alebo nie, bolo v 13. storočí pomerne veľa. Sú zmapované z prostredia Itálie (iniciované pápežmi a jednotlivými mestskými republikami), francúzske počas panovania Ľudovíta IX., zo *Sacrum Imperium Romanum*, z Poľska a samozrejme, z Uhorska. Niektoré boli orientované nábožensky, iné nábožensko-politicky alebo obchodne. V čele jedných bolo duchovenstvo najmä z radov dominikánov a františkánov, v čele iných príslušníci kupeckej vrstvy, obchodníci a diplomati – laici (Liščák 2014, 51-58). Uhorskí dominikáni boli medzi úplne prvými, ktorí sa na takéto výpravy podujali a ktorých počiny rezonovali aj mimo vlastnej historiografie.<sup>55</sup> Stali sa priekopníkmi, na ktorých pionierske aktivity nadviazali najmä od pontifikátu Inocenta IV. ďalšie posolstvá z radov dvoch najväčších a najrozšírenejších mendikantských reholí (Czekalska 2019, 81).<sup>56</sup> Taktiež nemalou mierou prispeli k tomu, že sa na koncile v Lyone riešila aj tatárska otázka, ktorú pápež hneď v otváracom príhovore 28. júna 1245 zaradil medzi päť hlavných koncilových bodov (Wolter – Holstein 1965, 63). Keď bol Viliam z Rubruku na ceste pozdĺž toku rieky Volgy smerom ku Kaspickému moru, zaznamenal, že niekedy v polovici augusta roku 1253 tam stretol dvoch bývalých uhorských klerikov a Kumána, ktorý vedel latinsky a bol v Uhorsku pokrstený františkánmi. Okrem toho dodal, že všetko, čo sa dozvedel o tamojšom kraji, ktorý nazval *Pascatir*, mu sprostredkovali bratia kazatelia – dominikáni (T'Serstevens 1966, 141-142).

Prvá polovica 13. storočia patrila v Uhorsku spomedzi mendikantov, či to bolo na periférii alebo nie, dominikánom. Už v rokoch 1221 a 1228, keď generálne kapituly rehole kreovali najstaršie provincie (medzi nimi aj Uhorskú), počítali kapitulári s tým, že sa niektoré spomedzi týchto najstarších dominikánskych entít stanú základňami pre misie medzi pohanmi (Müller 1999, 328). Niekde bratia kazatelia v ich pestrých aktivitách nadviazali na svojich predchodcov,<sup>57</sup> inde boli priekopníkmi oni sami. Všetky tieto postoje zahrnuli do ich osobitnej komunikačnej stratégie, aby písomne zaznamenané súčasníkmi, začlenili Uhorsko do latinskej historiografickej tradície svojej doby. Kresťanská krajina už od čias „najsvätejšieho vyznávača Štefana, kráľa Panónov“ (Marsina 1997, s. 65), sa sama stala zdrojom misionárov a vyslancov typu brata Juliána a spoločníkov, ktorí v snahe nájsť a pokresťančiť svojich etnických príbuzných doputovali na hranice vtedajších

<sup>55</sup> V kronike Albericha z Trois Fontaines je pre rok 1237 zaznamenané, že „Igitur rumor erat, hunc populum Tartarorum in Cumaniam & Hungariam velle venire, sed utrum hoc verum sit, missi sunt de Hungaria quatuor fratres praedicatorum, qui usque ad veterem Hungariam per centum dies iverunt, quibus reversis nunciaverunt, quod Tartari jam veterem Hungariam occupaverant, & suae ditioni subjecerant“ (Pertz 1874, 564).

<sup>56</sup> Dve výpravy ad Tartaros s požehnaním pápeža Inocenta IV. boli dominikánske a na cestu sa vydali niekedy od marca do apríla v roku 1245. Jednu viedol Andreas de Longjumeau v rokoch 1245 – 1247, ktorý sa potom zúčastnil ešte aj na inej diplomatickej ceste v rokoch 1249 – 1251 už z iniciatívy Ľudovíta IX. na dvor chána Güyüka. Jeho výpravy zaznamenal benediktínsky kronikár Matúš Parížsky v *Chronica Maiora*. V druhej výprave pod vedením Ascelina z Cremony bol Simon de Santo Quintino, ktorý putovanie zdokumentoval a pod názvom *De historia Tartarorum* sa nachádza v *Speculum Historiale* od dominikána Vincenta z Beauvais. (Guzman 1971, 232-249; Kaeppli 1970, 70; Kaeppli 1980, 348). O počte výprav sa vedie diskusia. Podľa niektorých bádateľov boli štyri, podľa iných len tri (Guzman 1971, 234; Altaner 1924, 52, 124 a 128).

<sup>57</sup> V Pobaltí tamojší dominikáni v niektorých lokalitách pokračovali v tom, čo pred nimi začali príslušníci Rádu nemeckých rytierov. Pápež Gregor IX. v dokumente zo 17. septembra 1230 dokonca nabádal na ich vzájomnú spoluprácu, aby s nasadením a plnou silou kázali proti nebezpečným a pohanským Prusom (BOP I 1729, 32, č. 40). V Uhorsku povolal Ondrej II. do Sedmohradska v roku 1211 Rád nemeckých rytierov na ochranu hraníc pred pohanskými Kumánmi. (Fejér III/1 1829, 106-108). V roku 1218 už malo v oblasti ich pôsobenia existovať aj kumánske biskupstvo s kapitulou (Theiner 1859, 18, č. 27).



najvzdialenejších periférií.<sup>58</sup> Prispeli tak ku špecifickej inštitucionálnej paradigme Rehole kazateľov, ktorá v polovici 13. storočia patrila k základnému stavebnému kameňu jej korporátnej identity. Ďaleko od domovskej provincie vytvárali putujúci mendikanti záchytné východiskové body – misijné stanice s malými komunitami.<sup>59</sup> Vznikla tak „periférna“ komunikačná sieť žobravých reholí, ktorá slúžila ich vlastným potrebám, ako aj pápežskej kúrii pri realizovaní jej predstáv o šírení latinského kresťanstva tam, kde ešte nebolo.

Tam, kde neexistovala žiadna, alebo len minimálna cirkevná infraštruktúra, boli mendikanti ideálnou voľbou pre prvotnú misiu založenú na elementárnej christianizácii, sporej s kázaním a vysluhovaním sviatostí. Tento prístup mal vytvoriť predpoklady pre budúcu inštitucionalizáciu cirkevných štruktúr, ktoré by sa už potom riadili štandardnými postupmi (Hunčaga 2020a, 265). Z pohľadu dominikánov je v rámci zmieňovanej dynamiky rozvoja kláštornej komunikačnej siete mendikantov zaujímavosťou skutočnosť, že ich v Uhorskom kráľovstve v pozícii lídrov vystriedali františkáni (Fügedi 1970, 972; Marek 2018, 103; Vrankić 2022, 118-124). Menší bratia priestor periférie na línii misijného valu medzi Pobaltím a Jadranom nielenže početne opanovali, ale od dominikánov prevzali tiež iniciatívu v aktívnej angažovanosti sa na východných misiách ďaleko za hranicami latinského kresťanstva (Viliam z Rubruku, Ján de Plano Carpini).

## REFERENCES

- Altaner, Berthold.* 1924. Die Dominikanermissionen des 13. Jahrhunderts. Habelschwerdt.
- Analecta Franciscana.* 1885. Chronica fratris Jordani. *Analecta franciscana sive chronica aliaque varia documenta ad historiam Fratrum minorum spectantia*, tom. 1. Quaracchi, 1-49.
- Analecta Franciscana.* 1897. A Bessa, Bernardi (ed.). *Passio sanctorum martyrum fratrum Beraldi, Petri, Adiuti, Othonis in Marochio martyrizatorum*, tom. 3. Quaracchi, 579-596.
- Balázs, Zágorkhidi Czígány.* 2001. A domonkos rend konventjei a XIII. századi Magyarországon, In *Tanítvány 2*, 81-95.
- Baron, Arkadius – Pietras SJ, Henryk (eds.)* 2003. Dokumenty soborów powszechnych. Text grecki, łaciński, polski, tom. II (869 – 1312). Kraków.
- Bériou, Nicole – Hodel Bernard.* 2019. *Sain Dominique de l'ordre des frères prêcheurs. Témoignages écrits.* Paris.
- Boccali M. Giovanni (ed.)*. 1995. *Regula non bullata.* Fontes Franciscani. Assisi.
- Bhreathnach, Edel.* 2019. Introduction. In *Krasnodebska, Malgorzata – Edel Bhreathnach, D'Aughton – Smith, Keith (eds.)*. *Monastic Europe. Medieval Communities, Landscapes, and Settlements.* Turnhout.
- Braun, Mathias* 1939. *Missionary Problems in the Thirteenth Century: A Study in Missionary Preparation.* In *The Catholic Historical Review*, n. 2, vol. 25, 146- 159.

<sup>58</sup> Toto presvedčenie potvrdzuje aj *Vitae Fratrum*, v ktorom Frachet zaznamenal list istého brata Benedikta adresovaný približne v roku 1238 (teda zrejme po návrate brata Juliána z jeho druhej výpravy za Kumánmi) Rajmundovi z Peňafortu, magistrovi rehole. Podľa Benedikta pokrstení Kumáni prejavovali chvályhodnú oddanosť v zdržiavaní sa jedla počas Veľkého pôstu, ako aj v iných kresťanských rituáloch (tam in *ieiuniis quadragesimalibus, quam alii christiani ritus observanciis*). List tohto bližšie nešpecifikovaného dominikána vo všeobecnosti odrážal predstavu jeho spolubratov o tom, že Kumáni túžia prijať katolícku vieru – *fidem catholicam pro viribus imitantur* (MOPH I 1896, 309).

<sup>59</sup> Podľa *De locis Fratrum Minorum et Predicatorum in Tartaria*, ktoré je síce z prvej polovice 14. storočia (veľmi pravdepodobne to vzhľadom na okolnosti v 13. storočí nebolo iné), mali dominikáni v Kaffe asig-novaných šesť bratov, z toho dvoch presbyterov, dvoch klerikov a dvoch profesorov a v Tane troch nešpecifikovaných bratov (Loenertz 1932, 73).

- Burkhardt, Julia.* 2016. Predigerbrüder im Bienenstock des Herrn. In Von Heusinger, Sabine – Füllenbach OP, H. Elias – Senner OP, Walter – Springer, Klaus-Bernward (edd.). Die deutschen Dominikaner und Dominikanerinnen im Mittelalter. Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens (Neue Folge) 21. Berlin; Boston, 183-206.
- Cantimpratani OP, Thomae.* 1627. Bonum universale de apibus. Douai.
- Czekalska, Renata.* 2019. The Journry of Benedictus Polonus or a European Discovery of Asia before Marco Polo. In *Acta Via Serica*, 4/2, 79-95.
- Dekański, Dariusz.* 1999. Początki zakonu dominikanów prowincji polsko-czeskiej. Gdańsk.
- Dekański, Dariusz.* 2006. Kilka uwag o dominikanach na Pomorzu Gdańskim i w państwie zakonu krzyżackiego w Prusach okresu średniowiecza z uwzględnieniem propozycji badań i ich koordynacji. In Gapski, Henryk – Kłoczowski, Jerzy – Spież OP, Jan (eds.). Dzieje dominikanów w Polsce. XIII-XVIII wiek. Lublin, 89-102.
- Denifle OP, Heinrich.* 1886. Quellen zur Gelehrten-geschichte des Predigerordens im 13. und 14. Jahrhundert. In *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters II*, Berlin, 165-248.
- Fejér, Georgii (ed.).* 1829. Codex diplomaticus Hungariae ecclesiasticus ac civilis III/1. Budaë.
- Fejér, Georgii (ed.).* 1829. Codex diplomaticus Hungariae ecclesiasticus ac civilis III/2. Budaë.
- Fejér, Georgii (ed.).* 1829. Codex diplomaticus Hungariae ecclesiasticus ac civilis IV/1. Budaë.
- Fejér, Georgii (ed.).* 1829. Codex diplomaticus Hungariae ecclesiasticus ac civilis IV/3. Budaë.
- Ferrarius OP, Sigismundus.* 1637. De rebus Ungaricae provinciae Ordinis praedicatorum. Viennae.
- Freed, B. Joh.* 1997. The Friars and German Society in the Thirteenth Century. The medieval academy of America. Cambridge – Massachusetts.
- Fügedi, Erik.* 1970. La formation des villes et les ordres mendiants en Hongrie. In *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, n. 4, 25<sup>e</sup> année, 966-987.
- Guzman, G. Gregory.* 1971. Simon of Saint-Quentin and the Dominican Mission to the Mongol Baiju: A Reappraisal. In *Speculum* 46/2, 232-249.
- Hautala, Roman.* 2016. Early Hungarian Information about the Mongol Western Campaign (1235-1242). In *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 69/2, 183-199.
- Hunčaga OP, Gabriel.* 2013. Dominikáni na ceste k intelektuálnym elitám vrcholného stredoveku. Kraków – Bratislava.
- Hunčaga OP, Gabriel.* 2020a. Ján z Wildeshausenu OP (†1252) – mendikant biskupom. Výnimka, alebo pravidlo? In Glejtek, Miroslav et al. (eds.). Arcibiskupi a biskupi Uhorska. Moc prelátov a jej prejavy v stredoveku. Bratislava, 243-269.
- Hunčaga OP, Gabriel.* 2020b. Svätý Dominik ako atribút kolektívnej identity v obrazových rodo-kmeňoch dominikánov v 15. storočí. In *Kultúrne dejiny – Supplement* 11, 174-209.
- Hunčaga OP, Gabriel – Huťka, Miroslav.* 2022. Žobravé rehole a stredoveké mestá. Pôsobenie mendikantov v stredovekom urbánnom prostredí. Ružomberok.
- Jakobsen, Johnny Grandjean Gøgsig.* 2019. At Blackfriars Priory: Dominican Priors within Urban Geography in Medieval Scandinavia. In *Krasnodebska, Malgorzata – Edel Bhreathnach, D'Aughton – Smith, Keith (eds.). Monastic Europe. Medieval Communities, Landscapes, and Settlements.* Turnhout.
- Jedin, Hubert – Latourette S., Kenneth – Martin, Jochen.* 2004. Atlas zur Kirchengeschichte: Die christlichen Kirchen in Geschichte und Gegenwart. Freiburg; Basel – Wien.
- Jensen, Kurt Villads.* 2017. Is it Good to be Peripheral? In *Livland – eine Region am Ende der Welt? Forschungen zum Verhältnis zwischen Zentrum und Peripherie im späten Mittelalter. Quellen und Studien zur baltischen Geschichte* 27. Köln, 483-494.
- Kaczmarek, Krzysztof.* 2008. Średniowieczne podróże wielkopolskich dominikanów. In *Studia Periegetica*, tom. 2. Poznań, 55-71.
- Kaeppli OP, Thomas.* 1970. *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, vol. I. Romae.

- Kaeppli OP, Thomas.* 1980. *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, vol. III. Romae.
- Kaeppli OP, Thomas (ed.).* 1949. *Staphanus de Salaniaco et Bernardus Guidonius: In quatuor in quibus Deus Praedicatorum ordinem insignivit. Monumenta Ordinis Praedicatorum Historica XXII.* Romae.
- Kłoczowski, Jerzy.* 2008. *Polska prowincja dominikańska w średniowieczu i Rzeczypospolitej obojga (wielu) narodów.* Poznań.
- Laurent OP, Marie-Hyacinthe (ed.).* 1935. *Monumenta sancti patris nostri Dominici – Acta canonisationis, Libellus de principiis praedicatorum, Legendae Petri Ferrandi, Constantini Urbevetaani, Humberti de Romanis : Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica XVI.* Roma.
- Lecler, Joseph.* 1965. *Geschichte der ökumenischen Konzilien.* Vienne, Band VIII. Mainz.
- Liščák, Vladimír.* 2014. *Po stopách bratra Odorika. Styky Evropy a mongolské Číny ve 13. a 14. století (s přílohou Bibliotheca Odoriciana).* Brno.
- Loenertz OP, Raymond-Joseph.* 1932. *Les Missions dominicaines en Orient au quatorzième siècle et la Société des frères pègrinants.* In *Archivum fratrum praedicatorum*, vol. 2. Romae, 1-83.
- Luard, Henry-Richard (ed.).* 1882. *Matthaei Parisiensis, monachi Sancti Albani, Chronica majora.* vol. VI. London.
- Maier, T. Christoph.* 1994. *Preaching the Crusades. Mendicant Friars and the Cross in the Thirteenth Century.* Cambridge.
- Marek, Miloš.* 2006. *Cudzie etniká na stredovekom Slovensku.* Martin.
- Marek, Miloš.* 2018. *Kacíři, heretici, bludáři a zápas proti kacířstvu v stredovekom Uhorskom kráľovstve [Heretics, Apostates, Schismatics and the Fight Against Heresy in the Medieval Kingdom of Hungary].* In *Konštantínove listy [Constantine's Letters]* 11/2, 98-131
- Marsina, Richard (ed.).* 1997. *Legendy stredovekého Uhorska. Ideály stredovekého človeka očami cirkevných spisovateľov.* Budmerice.
- Marsina, Richard.* 2005. *Správy dominikána brata Juliána o starých Maďaroch a Tatároch z rokov 1237 a 1238.* In *Frimmová, Eva – Klecker, Elisabeth (eds.) Itineraria Posoniensia*, Bratislava, 63-74.
- Marsina, Richard – Marek, Miloš (eds.).* 2008. *Tatársky vpád. Historické rozprávanie o strašných udalostiach, ktoré priniesli obyvateľom Uhorského kráľovstva veľa utrpenia a celú krajinu priviedli na pokraj skazy.* Budmerice.
- Miławicki OP, Marek.* 2008. *Misyjne tradycje polskich dominikanów. Zaangażowanie synów św. Jacka w działalność misyjną Kościoła i Zakonu Kaznodziejskiego.* In *Święty Jacek i dziedzictwo dominikańskie.* Matei, Erwin – Pobóg-Lenartowicz, Anna – Rowińska-Szczepaniak, Maria. Opole, 483-509.
- Müller, Anne.* 1999. *Die dominikanische Mission 'inter infideles et scismaticos'. Konzepte, Leitbilder und Impulse bei Humbert de Romanis.* In *Melville, Gert – Oberste, Jörg (edd.). Die Bettelorden im Aufbau. Beiträge zu Institutionalisierungsprozessen im mittelalterlichen Religiosentum, (Vita regularis. Ordnungen und Deutungen religiösen Lebens im Mittelalter 11), Münster in Westfalen*, 321-382,
- Oberste, Jörg.* 2003. *Der Kreuzzug gegen die Albigenser. Ketzerei und Machtpolitik im Mittelalter.* Berlin.
- Ohler, Norbert.* 2003. *Cestování ve středověku.* Jihlava.
- Pertz, Georgius-Heinricus (ed.).* 1874. *Chronica Albrici Monachi Trium Fontium. Monumenta Germaniae Historica – Scriptores*, tom. XXIII. Hannoverae.
- Pow, Stephen.* 2019. *Hungary's Castle Defense Strategy in the Aftermath of the Mongol*

- Invasion (1241 – 1242). In *Fortifications, defence systems, structures and features in the past/ Fortifikacije, obrambeni sustavi i strukture u prošlosti. Zbornik instituta za arheologiju (Serta instituti archaeologici)*, knjiga/volume 13. Zagreb, 239-250.
- Quétif OP, Jacques – Échard OP, Jacques (eds.). 1719. *Scriptores ordinis praedicatorum recensiti, notisque historicis et criticis illustrati I. Lutetiae Parisiorum.*
- Rabić, Nedim. 2016. Im toten Winkel der Geschichte. Johannes von Wildeshausen als Bischof von Bosnien 1233/34-1237. In Von Heusinger, Sabine – Füllenbach OP, H. Elias – Senner OP, Walter – Springer, Klaus-Bernward (edd.). *Die deutschen Dominikaner und Dominikanerinnen im Mittelalter Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens (Neue Folge)*, Band 21. Berlin – Boston, 53-69.
- Reichert OP, Benedikt (ed.). 1896. *Gerardi De Fracheto. Vitae Fratrum ordinis Praedicatorum. Monumenta Ordinis Praedicatorum Historica I.* Roma.
- Reltgen-Tallon, Anne. 2002. Les provinces d'Europe centrale et orientale dans l'histoire de la dominicaine du Moyen Age. In Kłoczowski, Jerzy – Spież OP, Jan (eds.). *Dominikanie w środkowej Europie w XIII.-XV. wieku: Studia nad historią dominikanów w Polsce III.* Poznań, 73-86.
- Regesta Pontificorum Romanorum.* 1957. Potthast, August (ed.). *Inde ab a. post Christum natum MCXCVII ad a. MCCCIV.* tom. I. Graz.
- Reichert OP, Benedikt (ed.). 1898. *Acta capitulorum generalium Ordinis praedicatorum 1220 – 1303.* Monumenta Ordinis Praedicatorum Historica III. Roma
- Reichert OP, Benedikt (ed.). 1900. *Litterae encyclicae magistrorum generalium Ordinis praedicatorum ab anno 1233 usque ad annum 1376.* Monumenta Ordinis Praedicatorum Historica V. Roma.
- Ripoli OP, Thomas – Bremond OP, Antonio (eds). 1729. *Bullarium Ordinis Praedicatorum I.* 1215 – 1280. Romae.
- Ripoli OP, Thomas – Bremond OP, Antonio (eds). 1739. *Bullarium Ordinis Praedicatorum VII. Supplementa complectus ab anno 1210 – ad 1739.* Romae.
- Robson, Michael. 2006. *The Franciscans in the Middle Ages.* Woodbridge.
- Rozynkowski, Waldemar. 2006. Kierunki badań nad dominikanami w Polsce. In Gapski, Henryk – Kłoczowski, Jerzy – Spież OP, Jan (eds.) *Dzieje dominikanów w Polsce. XIII-XVIII wiek.* Lublin, 77-88.
- Schneider, Reinhard. 2012. *Vom Dolmetschen im Mittelalter. Sprachliche Vermittlung un weltlichen und kirchlichen Zusammenhängen.* Wien – Köln – Weimar.
- Smičiklas, Tadija (ed.). 1905. *Codex diplomaticus regni Croatiae, Dalmatiae et Slavoniae III. Diplomata annorum 1201 – 1235.* Zagreb.
- Suess, Paulo. 1995. Die Missionsidee des Franz von Assisi. In *Gemeinschaft unterwegs zum Heil der armen Anderen.* In *Munchener theologische Zeitstrift*, 46/3, 281-294.
- Theiner, Augustinus (ed.). 1859. *Vetera monumenta historica Hungariam sacram illustrantia. Tomus primus. Ab Honorio PP. III. usque ad Clementem PP. VI. (1216 – 1352).* Romae.
- Thomas OP, Hendrik-Antonius (ed.). 1965. *De oudste Constituties van der Dominicanen. Voorgeschiedenis Tekst, Bronnen, Ontstaan en Ontwikkeling (1215 – 1237).* Leuven.
- T'Serstevens, Albert. 1966. *Předchůdcové Marka Pola.* Praha.
- Vrankić, Petar. 2022. Der Dominikanerorden und die „Bosnische Kirche“. In Dóci OP, Viliam Štefan – Prügl, Thomas (eds.). *Building bridges and paving the way: Dominicans at the frontiers of catholic christianity. Dissertationes Historicae, vol. XL.* Roma, 77-127.
- Waitz, Georgius (ed.). 1879. *Chronica minor auctore minorita Erphordiensi.* Monumenta Germaniae Historica – Scriptores, tom. XXIV. Hannoverae.

- Wolter SJ, Hans – Holstein SJ, Henri. 1965. Histoire de conciles oecuméniques. Lyon I et Lyon II. tom. 7. Paris.
- Wysokiński OP, Ireneusz. 2008. Błogosławiony Sadok w tradycji polskiej i węgierskiej. In Matei, Erwin – Pobóg-Lenartowicz, Anna – Rowińska-Szczepaniak, Maria (eds.). Święty Jacek i dziedzictwo dominikańskie. Opole, 379-388.
- Zovkić, Mato. 2005. Uporaba Svetoga Pisma među bosanskim krstjanima. In Kamberović, Husnija – Kruhek, Milan (eds.). Fenomen “krstjani” u srednjovjekovnoj Bosni i Humu. Sarajevo – Zagreb, 587-610.

## Zoznam skratiek

AF = Analecta Franciscana

BOP = Bullarium Ordinis Praedicatorum

MOPH = Monumenta Ordinis Praedicatorum Historica

n. = numerus

RPR = Regesta Pontificorum Romanorum

SOP = Scriptores ordinis praedicatorum recensiti, notisque historicis et criticis illustrati

tom. = tomus

vol. = volumen

PhDr. Mgr. Gabriel Peter Hunčaga OP, PhD.

Trnava University in Trnava

Faculty of Theology

Department of Biblical and Historical Sciences

Kostolná 1

814 99 Bratislava

Slovakia

peter.huncaga@truni.sk

ORCID ID: 0000-0002-7803-5727

# REFLECTION OF THE TRADITION OF HESYCHIA IN THE IMAGES OF SAINTS ANTHONY AND THEODOSIUS OF THE CAVES IN THE LAVRA ICONOGRAPHY

Olga Ryzhova

DOI: 10.17846/CL.2023.16.2.68-81

**Abstract:** RYZHOVA Olga. *Reflection of the Tradition of Hesychia in the Images of Saints Anthony and Theodosius of the Caves in the Lavra Iconography*. The reflection of the spiritual tradition of hesychia in the pieces of Lavra iconography with the image of Sts. Anthony and Theodosius of the Caves is considered in this article.

It is known that the life of Saint Anthony († 1073) and his spiritual successor, Saint Theodosius († 1074) was full of hesychia, learned and transferred to the Kyivan hills by St. Anthony through the blessing and ascetic experience of the Holy Mountain. The manifestations of hesychia in the lives of the Venerable Fathers of the Caves are reflected in hagiographic literature. The traditions of hesychia in the fine arts of the Kyiv Cave Monastery are reflected in almost all the images depicting the Holy Fathers of the Caves Anthony and Theodosius – “as a certainty of mystical experience, as a visible aspect of the God, energies in which God communicates and reveals Himself to those who have purified their hearts” (V. N. Losskii).

In the course of the study, several of the most stable iconographic types of the image of the Venerable Fathers Anthony and Theodosius of the Caves were identified, in which the spiritual traditions of hesychia are visibly reflected.

First, these are “Cathedral Compositions”, where all Venerable Fathers of the Caves are depicted. The Venerable Fathers Anthony and Theodosius in these multi-figured compositions, complex in content and expanded in meaning, appear, *already changed by the uncreated light* (as evidenced by the schema – “angelic rank” and halos) and in the prayer of the Holy Trinity or the Blessed Virgin Mary. Secondly, these are the compositions “Our Lady of Pechersk with the Appearing Saints Anthony and Theodosius of Pechersk” which is a kind of a brief summary of the previous compositions. But, here the composition defines another theme, which is connected with the text of the Kyivan Cave Paterikon. Highlighting the visual vertical of the image – in the upper part of the icon of the Mother of God on the throne with the Infant Jesus on her lap and the Great Assumption of the Caves Church, in the lower part – reveal the theme of the arrangement of the Caves monastery; and the *uncreated light pours from the Holy Virgin with the Infant Christ* to the Church. Thirdly – “Life Compositions”, the iconography of which is based on hagiographic literature. And if the hagiography is a verbal image of the saint, which tells about his path to sainthood, and the type of his feat, presents his spiritual portrait, the hagiographic icons show *the earthly path of the saints to the transformation by the uncreated light* visually. Thus, to a greater or lesser extent, in each image one can see glimpses of hesychia. But, most fully, ἡσυχία (*isychasmós*) as “calmness” and “silence” is reflected in the single images of the Saints. Mono-images. A characteristic detail of the iconography of the Saints is the presence of a rosary – a symbol of the monastic prayer feat and the prayer of Jesus, the use of an array of golden background or the descent of a stream of light on the Saints’ faces. Thus, the Saints appear in the radiance of the divine uncreated light, at *the moment of transformation*, when God creates “An earthly angel and a heavenly man”.

All the above images are united by the circumstance that they were created in the *categories of Palamite Hesychasm* with its ideal of the transformation of the flesh, with the doctrine of the divine aspiration of human nature, the inseparability of earth and heaven.

**Keywords:** *Hesychia, Anthony of Caves, Theodosius of Caves, Kyiv-Pechersk Lavra, iconography*

One of the meanings of the “hesychasm” concept is the contemplative lives of Christian monks; Protopresbyter John (Meyendorff) calls this definition “the most ancient and initially the only meaning of this term” (Meyendorff 1974, 292). Outwardly, hesychasm implies seclusion, withdrawal from the world into a desert or cell (Dunayev 2011, 240-254). Undoubtedly and obviously, the life of St. Anthony († 1073) and his spiritual successor, St. Theodosius († 1074) was full of hesychia, learned and transferred to the Kyivan hills by St. Anthony through the blessing and ascetic experience of the Holy Mountain (Zozulak 2021a, 1226-1240; Zozulak 2021b, 1-13).

The manifestations of hesychia in the lives of the Venerable Fathers of the Caves are reflected in hagiographic literature (Likhachev 1997–1999). The traditions of hesychia in the fine arts of the Kyiv Cave Monastery are reflected in almost all images of the Holy Fathers of the Caves Anthony and Theodosius – “as a certainty of mystical experience, as a visible aspect of the God, energies in which God communicates and reveals Himself to those who have purified their hearts” (Loskii 1968b, 53).

The purpose of the study is to highlight some of the most stable iconographic types of the image of the Saints Anthony and Theodosius of the Caves<sup>1</sup> in the images of Lavra iconography, which reflect the traditions of hesychia.

Firstly, these are “Cathedral Compositions”, which depict all Venerable Fathers of the Caves. The composition of “cathedral” icons shows the Monks – those who worked in the Near (Anthony’s) Caves and whose relics rest there, and those who worked in the Far (Theodosius’s) Caves. Saints Anthony and Theodosius are depicted at the forefront, surrounded by the first saints of the Russian land. Then, in the center, the figures of the Holy Equal-to-the-Apostles Prince Vladimir or St. John the Merciful are placed. There is the image of the Mother of God on the throne or the New Testament Trinity at the top of the icon.

Image “Cathedral of All the Venerable Fathers of the Kyiv Caves”<sup>2</sup> (1729, I305, NAMU) (fig. 1) of the iconostasis of the Assumption Cathedral is the earliest monument of the Kyiv-Lavra “Cathedral” tradition.<sup>3</sup> Artistic structure of icons from the iconostasis (1767) of the Holy Cross Church of the Kyiv Cave Monastery “Cathedral of the Saints of the Near Caves and the First Hierarchs of the Russian Land” (fig. 3) and “Cathedral of the Kyiv Cave Saints”<sup>4</sup> (fig. 2) by the frontal-tiered construction of the composition is similar to the image from the Assumption Cathedral, which demonstrates the stability of the iconographic type over the centuries. Sts. Anthony and

<sup>1</sup> See the main works on the iconography of the Saints Anthony and Theodosius of Caves: (Lopukhina 1999, 83; Chernomaz 2001, 604-606), for more on this subject, see: (Lopukhina 1999, 83; Chernomaz 2001, 604-606; Khodak 2005, 570-579; Alekhina – Bashlykova – Chernomaz 2006; Deluga 2013, 17-45; Deluga 2019).

<sup>2</sup> Bielykova 2007, 69-79.

<sup>3</sup> As one of the first “prayer appeals ... in printed word” to the Council of the Pechersk Saints V. A. Diatlov calls “The Rule of Prayer to Our Venerable Father of Pechersk and all the Saints who shone in Little Russia, sung whenever and wherever anyone wishes” (1643), which mentioned “the saints buried in caves and the saints mentioned in the Paterikon, but not buried in the Pechersk Monastery” (Diatlov 2001, 103); The researcher believes that “For the first time, the painting solution of the theme is found on the icon of Cornelius Ulanov of 1724 from the Church of the Risen Savior in Suzdal...” (Bielykova 2007, 73).

<sup>4</sup> The author gives the name of the icon as “Cathedral of the Monks of Caves” (Lopukhina 2007, 74).

Theodosius in these multi-figure, complex in content and expanded in meaning compositions, appear *already changed by the uncreated light* (as evidenced by the schema – “angelic rank” and halos) (Losskii 1968a, 76-77; Losskii 1968b, 49-64) and in the prayer of the Holy Trinity or the Blessed Virgin Mary. The light poured out on the holy ascetics from the Virgin and Child or the Holy Trinity is the divine Light, the vision of which with bodily eyes is available to the partakers of this Light; that is, one must be transformed by this Light to a certain extent (Losskii 1968a, 76-77; Losskii 1968b, 49-64).

Secondly, these are the compositions “Our Lady of Pechersk with the Appearing Saints Anthony and Theodosius of Pechersk” (icon of 1767, NP “KPL”, KPL-Zh-138 (fig. 4) and the icon of the second half of the nineteenth century, NP “KPL”, KPL-Zh-338 (fig. 5)<sup>5</sup>) is a kind of a brief summary of the previous compositions.

But, here the construction of the composition defines another topic associated with the text of Paterikon. The highlighting of the visual vertical of the image – in the upper part of the icon of the Mother of God on the throne with the Infant Jesus on her lap and the Great Assumption Cave Church, in the lower part – reveal the topic of the arrangement of the Cave monastery; and *the uncreated light pours from the Holy Virgin with the Infant Christ on the church*. Here the Energy is the outpouring of the nature of God Himself; Gregory Palamas compares the Essence with the solar disk, and the energy with the rays (Losskii 1968a, 76-77; Losskii 1968b, 49-64).

Thirdly – “Life compositions”, the iconography of which is based on hagiographic literature. And if the hagiography is a verbal image of the saint, which tells about his path to sainthood, the type of his feat, his spiritual portrait, *the earthly path of the saints to the transformation by the uncreated light* is reflected visually in the hagiographic icons.

In the engravings of the Kyivan Cave Paterikon 1661, the story is preceded by an engraving of the saint with hagiographic plots and explanatory inscriptions attached. The images are built on the principle of hagiographic icons: in the center there is a monumental image of the saint, on the right and left and in the lower part there are scenes from his life. The key moments in the life of the monk are chosen to illustrate the monk’s path to God and the transformation of a human being in the flesh into an “earthly angel”. On the engraving, which precedes the Life of St. Anthony, the plots are arranged in the following order: the tonsure of St. Anthony on Mount Athos, his arrival in Kyiv, the prayerful deeds of the saint in the cave, the appointment of St. Theodosius as a hegumen, the repose of St. Anthony of the Caves (fig. 6). But, only in the central image with the figure of St. Anthony in the skeleton, with a halo and in the stigmata of the tonsure of St. Anthony on Mount Athos and the repose of St. Anthony we see the Divine light in the form of radiance and streams of rays. On the engraving of the Life of St. Theodosius, the stamps show: the prayerful deeds of the Saint in the cave, the widow asks St. Theodosius to relieve her of the oppression of an unjust judge, St. Theodosius on the eve of the presentation, the presentation of St. Theodosius of the Caves, the transfer of the relics of the saint from the cave to the Church of the Assumption (fig. 7). The light, which has its source in God, also in the form of radiance and streams of rays will illuminate the Monk at the moment of his standing before God (central image), on the eve of death and at the very moment of his presentation (death).

Thus, to a greater or lesser extent, in each image one can see glimpses of hesychia. But, most fully, ἡσυχία (*isychasmós*) as “calmness” and “silence” is reflected in the single images (mono-images) of the Monks. As the original meaning of isychasmos is monasticism, the essence of monasticism is “[...] the communion to the «incarnate Word» through the Jesus Prayer”. Thus, a constant

<sup>5</sup> National Preserve “Kyiv-Pechersk Lavra” (abbreviated to NP “KPL”), collections of the main fund “Painting” (KPL-Zh).



appeal – in various verbal combinations – to Jesus Christ, whose name should, according to John Climacus (VII century), “stick to the breath” (Meyendorf 1974, 293).

This state of “[...] *communicating with the «incarnate Word»* through the Jesus Prayer” is reflected in the engravings of Ukrainian old prints of the 17th century (Anthologion, Akathist (fig. 8, 9)), where single figures of Sts. Anthony and Theodosius of the Caves are presented in height; in addition, the figures of the Monks are quite monumental, filling the entire space in height allotted for the image.

Thus, the faces and lips of the saints are on the same level with the face of Christ, whose figure is depicted in the heavenly segment, in the upper corner of the engraving. St. Anthony is listening to the Saviour, St. Theodosius is talking to Him. As a testimony to the fact that the life of the Monks is divided between solitary prayer (in cells, in caves) and the spiritual benefits of common life, when the liturgical prayer and meal unite the brethren on Sunday, the engravings depict cells surrounded by “hills” (this conventional image of highlands) and “the Church of the Blessed Virgin” (in the engraving with the image of St. Theodosius), where St. Theodosius was ordained a priest (Zhitie Feodosiia Pecherskogo; Zhitie Feodosiia 1997). The essence of these engraved images can be expressed in words dedicated to hesychia from the *Systematic Collection of Apophthegmata patrum* (chapter “On the need to strive for silence with all diligence”): “[...] Oh, hesychia of the monks’ success! [...] Oh, hesychia that cares only for its own, and communicating with Christ [...]” (cited after: Dunayev 2011, 242).

The images on the icons from the iconostases of 1700 of the Church of the Holy Cross and the iconostasis of 1735 of the Trinity Gate Church continue this visual series.

On the icons “Saint Anthony of the Caves” (NP “KPL”, KPL-Zh-1678) (fig. 10), “Saint Theodosius of Pechersk” (NP “KPL”, KPL-Zh-1677) (fig. 11) from the old iconostasis of 1700 of the Church of the Exaltation of the Cross in the Near Caves, the figures of the Monks are shown in monastic vestments, in a schema: a mantle, a cockle with a cross covers the head (St. Anthony) or lies on the shoulders (St. Theodosius); crosses, Golgotha, instruments of the Passion are depicted on the altar, rosaries are in the left hand clasped to the chest; an open scroll is in the right hand. Caves are depicted to the right of the saints, the waters and banks of the Dnieper are to the left. The images are placed on a solid gold background.

The general compositional scheme of the images is borrowed from the engravings of old prints, but there is a characteristic detail of the iconography of the saints – the presence of a rosary – a symbol of the monastic prayer feat and the prayer of Jesus, as well as a look directed at the viewer (the one who prays).

The figures of “Saint Anthony of the Caves” (fig. 12) and “Saint Theodosius of the Caves” (fig. 13) on the icons of the iconostasis of 1735 of the Trinity Gate Church are depicted purely frontally, also on a golden ornamental background, which attracts significantly due to its relief.

The use of an array of golden background is symbolic of “the beauty of gold, as the beauty of light, “simple” and “the same”, which does not know division into parts and levels” (this is the beauty that St. Basil the Great sees in the stars and in gold); as gold is an “absolute metaphor” of light; thus light is an “absolute metaphor” of God (Averintsev 2004, 404-425; Metropolitan Hilarion 2010). That is, the Saints appear in the radiance of divine uncreated light, at the moment of transfiguration, when God creates “an earthly angel and a heavenly man” (Zhitie Feodosiia Pecherskogo; Zhitie Feodosiia 1997). Views of caves and Kyiv hills at the bottom of the composition occupy a very small volume of the image, as if belittling everything earthly. And the images of thin, lonely trees, almost leafless and slightly bent by the wind, and the desert, transcendent landscape, are designed to emphasize the state of hermitage more.

On the icons “St. Theodosius of the Caves” (NP “KPL”, KPL-Zh-2482) (fig. 14) and “St. Anthony of the Caves” (NP “KPL”, KPL-Zh-2481) (fig. 15) at the altar of St. John the Theological chapel

of the Assumption Cathedral, “St. Anthony”, 1849 – 1874, which was a personal pilgrimage relic of Count Muravyov O. M. (1806 – 1874) (NP “KPL”, KPL-Zh-922)<sup>6</sup> (fig. 16) – the saints are represented in a strict prayer, the background is picturesque, and the boundary between the visible and invisible worlds (the world below and the world above) is shown through the “opening of the heavens” and the descent of the stream of light on the Saints’ faces.

This “Divine light, according to Gregory Palamas, is *the energy of God, which changes and transforms human*. Beholding the Divine light, man sees God Himself; at the same time God continues to remain invisible [...]” (cited after: Metropolitan Hilarion 2010).

It should be noted that the composition, which can be designated as “contemplation by the saints of the Divine light”, was used in Lavra iconography not only to create images of St. Anthony and Theodosius of the Caves, but for images of hermits in general. For example, on the icons “St. Athanasius of Athos” (NP “KPL”, KPL-Zh-1189) (fig. 17) and “The Image of the Monk Confessor Chariton” (NP “KPL”, KPL-Zh-693) (fig. 18), the Saints also stand in a stream of light. Thus, the reflection of the hesychia tradition in the images of the Saints on the Lavra icons is based on the mystical experience. And the iconographer tries to express and reveal the understanding of divine things with the help of artistic means.

In general, an analysis of the ideas, themes, and subjects of Kyiv’s artistic culture allows us to state that monasticism is one of the dominant themes in Kyiv’s fine art, closely related not only to the image of divine light, but also to the concept of Christ Crucified and to the Virgin motifs. The original idea underlying all Christian culture – “the idea of the Crucified” (Alexander Petrovich Golubtsov 2022) - was especially reflected in the art of Kyiv thanks to Metropolitan of Kyiv and Galicia, Archimandrite of the Kyiv-Pechersk Lavra, Peter Mohyla (1596 – 1647), who introduced the liturgical tradition of the Great Lent to perform the Passion - reading the Gospel of the Passion of our Lord Jesus Christ and the Akathist to the Passion of Christ<sup>7</sup>. The Mother of God theme also had a wide development - the themes “The Virgin Orans, the Indestructible Wall”, “Sophia the Wisdom of God”, “Assumption of the Blessed Virgin”, “Our Lady of Pechersk with the Appearing Saints Anthony and Theodosius of Pechersk”, “The Annunciation”, “The Joy of All Who Sorrow”, and “Synaxis of All the Venerable Fathers of the Kyiv Caves” received a special Kyiv edition, seeing that Kyiv was conceived as the city chosen by God and reserved for God, and Lavra as a fief of the Mother of God, in other words, as being under Her special protection. At the same time, the materials and narratives of the Paterikon become the basis for the iconography of many of the subjects associated with the image of the Venerable Fathers of the Caves.

We would like to emphasize that thanks to the above-mentioned themes, medieval culture of Kyiv gives birth to its own vibrant intellectual and figurative art, aimed at mystical theology as experienced knowledge of god, which calls for consciousness/cognition in the spiritual life and is inseparably linked to the literary culture, didactics and philosophy. The close relationship and mutual influence of dogmatic theology and images (word and image) translated into extensive texts that were introduced into the compositions of icons and engravings. Programs of monumental pictorial cycles and iconostases illustrate the Holy Scriptures and the history of the Church and amaze with their content and specific doctrinal content. In illustrating verbal sources to the utmost, the masters create innovative, iconographic compositions and a new pictorial canon.

The close relationship and mutual influence of verbal and figurative culture in the formation of iconography is also evident in the images of St. Anthony and St. Theodosius of Pechersk, and in illustrating one of the main spiritual tendencies of monastic life - the practice of hesychia. An

<sup>6</sup> Ryzhova – Raspopina 2019, 237-240.

<sup>7</sup> The Council, held in Kyiv in 1629, blessed the Passion for ecclesiastical use (Golubev 1874, 161-165).

indispensable detail of the icons of the Venerable Fathers of the Caves were the unfolded scrolls of texts that the Venerable Fathers of the Caves hold in their hands.

On the most ancient icon “Our Lady of Pechersk with the Appearing Saints Anthony and Theodosius of Pechersk” from the Svensky monastery (1288) (Bruk – Iovleva 1995, 70-72) the scrolls of the Venerable Fathers of the Caves bear the fragments of inscriptions which represent *a prayerful convocation to Christ and teachings and admonitions to the brethren*: “I beseech you, sons, to hold fast to self-control and not be lazy. Let us imagine the Lord Helper in this” (St. Anthony); (“O Lord God Almighty, Creator of all things visible and invisible, through your sight raise up the house of your Most Holy Mother of God for me, your servant Theodosius, and let it stand firm until the day of your Last Judgement to praise and glorify you”) (St. Theodosius) (Bruk – Iovleva 1995, 70-72; Skazanie o chudotvornykh ikonakh 1909/1993, 266; Antonova – Komova 2015, 186).

On a stone polychrome relief triptych depicting “The Virgin Orans, the saints Anthony and Theodosius” (1470) (Ivakin 1982, 94; Zakrevskii 1868, 686-687; Bartosh 2011) St. Theodosius holds a scroll with the words of *his spiritual testament to the brethren*: “Hereby I promise you, brethren and fathers, that even if in body I depart from you, I will always be with you in spirit, and if any of you in this monastery dies or the hegumen is sent to obedience, then if he has committed sins through human frailty, I will answer to God, but if he departs from this place, I have no warrant against him” (O poruchenii 1931/1991, 73); on the scroll of St. Anthony of Pechersk the words of *his vow, given to the brethren* are inscribed: (“as everyone who is laid here will be pardoned, even if he is a sinner”) (Skazanie Simona 1931/1991, 105).

On the icons from the 1734 iconostasis of the Trinity Gate Church of the Kyiv Pechersk Lavra of the Holy Assumption hold in their hands unfolded scrolls with a *message to the brethren*: “Whoever in you is obedient and meek and humble will give you the life of old Anthony” (St. Anthony); “The brethren renounced the world and the Fathers who are with them. The life of old Theodosius” (St. Theodosius), and “Brothers who have renounced the world of their fathers and those who exist outside of them” (St. Theodosius).

Quotations that are most frequently placed on icons of the first third of the 18th century, – “O Lord, may this place be blessed by the Holy Mount Athos and my hegumen who tonsured me” (St. Anthony, NP “KPL”, KPL-Zh-1678; NP “KPL”, KPL-Zh-2482) and “O Lord, in the Name of Thy Most Pure Mother this house was established” (St. Theodosius, NP “KPL”, KPL-Zh-1677; NP “KPL”, KPL-Zh-2481) are intended to tell the story of the monastery’s foundation.

All these texts summarize mystical experience and affirm the inseparable connection between monastic life and doctrinal confession, orienting them toward the same ultimate goal as the practice of hesychia - to union with God.

Considering that one of the main, basic functions of an icon is a dogmatic one (and in the Kyiv art this function prevails), each subject is a peculiar pictorial allegory and the inscriptions are called to reveal the teaching (didactic) content of the subject.

The introduction of texts in icons, together with the above-mentioned pictorial manifestations of hesychia, represents a kind of unity of practical and mystical theology (Losskii 2010).

All the above images and their components are united by the circumstance that they were created in the *categories of Palamite Hesychasm* with its ideal of the flesh transformation, with the doctrine of the divine nature of human, the inseparability of earth and heaven (Meyendorf 1974, 301). The visual expression is the streams of Divine Light and the shining of golden halos and background, which are poured out on the ascetics of faith and surround them and which testify of the possibility to “see with bodily eyes” the immeasurable light, to feel the Divine energies (Kutkovoy 2021).

## REFERENCES

- Abramovych, Dmytro (ed.). 1931/1991.* Києво-Печерський патерик: вступ, текст, примітки [Kyiv-Pechersk paterik: introduction, text, notes]. Reprint from 1931 edition. Kyiv.
- Alekhina, L. I. – Bashlykova, Marina – Chernomaz, I. B. (eds.). 2006.* Києво-Печерський Патерик. У истоков русского монашества [Kyiv-Pechersk Paterikon. At the Origin of Russian Monasticism]. Moscow.
- Alexander Petrovich. 2022.* Александр Петрович Голубцов. Из истории изображений креста [Alexander Petrovich Golubtsov. From the history of images]. Retrieved September 26, 2022. <https://blagogon.ru/biblio/203/> (quote from the Internet 21 January 2022).
- Antonova, Maria – Kotova, Marianna. 2015.* Проблемы текстологии “Сказания о зачатии Свенского монастыря” [Challenges of textology of “The legend of the conception of the Svensk monastery”]. In Вестник Брянского государственного университета [The Bryansk State University Herald] 26/3, 185-187. <https://cyberleninka.ru/article/n/problemy-tekstologii-skazaniya-o-zachatii-svenskogo-monastyrya/viewer> (quote from the Internet 20 July 2021).
- Averintsev, Sergei. 2004.* Золото в системе символов ранневизантийской культуры [Gold in the System of Symbols of Early Byzantine Culture]. In Averintsev, Sergei. Поэтика ранневизантийской литературы [Poetics of Early Byzantine Literature]. St. Petersburg, 404-425.
- Bartosh, A. E. 2011.* Триптих Лаврской колокольни – уникальный памятник XV века [Triptych of the Lavra bell tower – a unique monument of the 15th century]. Retrieved August 16, 2011. <https://lavra.ua/triptih-lavrskoj-kolokolni-unikalnyj-pamyatnik-hv-veka>
- Bielykova, Halyna. 2007.* Ікона “Собор преподобних Печерських” [Icon “Cathedral of the Venerable Caves”]. In Пам’ятки України: історія та культура [Sights of Ukraine: history and culture] 154/1, 69-79.
- Bruk, Iakov – Iovleva, Lidiia (eds.). 1995.* Государственная Третьяковская галерея [The State Tretyakov Gallery]. Vol. 1: Древнерусское искусство X – начала XV века [Old Russian art of the 10th – early 15th centuries]. Moscow. Cat. 16, 70-72.
- Chernomaz, I. B. 2001.* Антоний. Иконография [Antony. Iconography]. In Holy Patriarch of Moscow and all Rus’ Alexii II (ed.). Православная энциклопедия [Orthodox Encyclopedia]. Vol. 2: Алексий, человек Божий – Анфим Анхимальский [Alexios the Man of God – Anthim of Ankhiales]. Moscow, 604-606.
- Deluga, Waldemar. 2013.* The Ukrainian prints from the Lavra Pecherska Monastery in Kyiv (17th and 18th centuries). In *Apulum* 50, 17-45.
- Deluga, Waldemar. 2019.* Ukrainian Painting between Byzantine and Latin Tradition. Ostrava – Warsaw.
- Diatlov, Vladyslav Anatoliiovych. 2001.* До питання про структуру собору Києво-Печерських святих [On the Structure of the Cathedral of the Kyiv-Pechersk Saints]. In Kolpakova, Valentyna (ed.). Могилянські читання 2000 [Mohyla Readings 2000]. Kyiv, 100105.
- Dunayev, Aleksei Georgievich. 2011.* Исихазм [Hesychasm]. In His Holiness Patriarch of Moscow and all Rus’ Kirill (ed.). Православная энциклопедия [Orthodox Encyclopedia]. Vol. 27: Исаак Сирий – Исторические книги [Isaac Sirin – Historical books]. Moscow, 240-254.
- Golubev, Stepan Timofeevich. 1874.* Когда и кем введены в южнорусскую обрядность пассии? [When and by whom were passions introduced into South Russian ritualism?]. In Киевские епархиальные ведомости [Kyiv Diocesan Gazette] 7 (department 2), 161-165.
- Ivakin, Gleb. 1982.* Киев в XIII–XV вв. [Kyiv in the 13th – 15th centuries] Kyiv, 94.
- Khodak, I. O. 2005.* До іконографії святих Антонія й Феодосія Печерських: невідомий образ XVII ст. з Київщини [On the iconography of Saints Anthony and Theodosius of Caves:

- an unknown image of the XVII century from Kyiv region]. In Kolpakova, Valentyna (ed.). Могилянські читання 2004 [Mohyla Readings 2004]. Kyiv, 570-579.
- Kutkovo, Viktor.* 2021. О мандорле [About Mandorla]. Retrieved February 8, 2021. <https://pravoslavie.ru/282.html>.
- Likhachev, Dmitrii (ed.).* 1997 – 1999. Библиотека литературы Древней Руси [Library of Ancient Rus Literature]. Vols. 1-4. St. Petersburg.
- Lopukhina, Olena.* 1999. Духовні образи преподобних Антонія та Феодосія в Києво-Печерському патеріку і традиція їх іконного зображення [Spiritual images of St. Anthony and Theodosius in the Kyiv-Pechersk Paterikon and the tradition of their iconic representation]. In Kolpakova, Valentyna (ed.). Могилянські читання 1998 [Mohyla Readings 1998]. Kyiv, 83.
- Lopukhina, Olena.* 2007. Иконостас Хрестовоздвиженської церкви в контексті історичного і художнього життя Києво-Печерської лаври XVIII – XIX ст. [The Iconostasis of the Church of the Exaltation of the Cross in the context of the historical and artistic life of the Kyiv-Pechersk Lavra of the XVIII – XIX centuries]. In Лаврський альманах [Lavra Almanac] 17, 73-79.
- Losskii, Vladimir.* 1968a. Богословие света в учении св. Григория Паламы [The Theology of Light in the Teaching of St. Gregory Palamas]. In Журнал Московской Патриархии [Journal of the Moscow Patriarchate] 3, 76-77. <http://www.xpa-spb.ru/libr/Losskij-VN/bogoslovie-sveta-v-uchenii-Grigoriya-Palamy.html>.
- Losskii, Vladimir.* 1968b. Богословие света в учении св. Григория Паламы [The Theology of Light in the Teaching of St. Gregory Palamas]. In Журнал Московской Патриархии [Journal of the Moscow Patriarchate] 4, 49-64. <http://www.xpa-spb.ru/libr/Losskij-VN/bogoslovie-sveta-v-uchenii-Grigoriya-Palamy.html>.
- Losskii, Vladimir.* 2010. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие [Essay on the mystical theology of the Eastern Church. Dogmatic theology], trans. by Reshchikova, Vera. Sergiev Posad.
- Metropolitan Hilarion (Alphayev).* 2010. Божественный Свет [Divine Light]. In Metropolitan Hilarion (Alphayev). Православие [Orthodoxy]. Vol. 1: История, каноническое устройство и вероучение Православной Церкви [History, canonical structure and dogma of the Orthodox Church]. [http://pravoslavie.by/page\\_book/bozhestvennyj-svet](http://pravoslavie.by/page_book/bozhestvennyj-svet).
- Meyendorff, Ivan.* 1974. О византийском исихазме и его роли в культурном и историческом развитии Восточной Европы в XIV веке [On Byzantine Hesychasm and Its Role in the Cultural and Historical Development of Eastern Europe in the Fourteenth Century]. In Likhachev, Dmitrii (ed.). Труды Отдела древнерусской литературы [Proceedings of the Society for Ancient Russian Literature]. Vol. 33: Древнерусские литературные памятники [Old Russian literary monuments]. Leningrad, 292.
- National Preserve “Kyiv-Pechersk Lavra” (abbreviated to NP “KPL”), collections of the group of storage of the main fund “Painting” (KPL-Zh).
- O poruchenii.* 1931/1991. О поручении и обещении святого къ ученикомъ своим [On the commission and promise of the saint to his disciples]. In Abramovych, Dmytro (ed.). Києво-Печерський патерик: вступ, текст, примітки [Kyiv-Pechersk paterik: introduction, text, notes]. Word 8. Reprint from 1931 edition. Kyiv, 73-74.
- Ryzhova, Olga – Rasporina, Vera.* 2019. Исследование, реставрация и атрибуция иконы «Преподобный Антоний Печерский» из коллекции Национального Киево-Печерского историко-культурного заповедника [Research, Restoration and Attribution of the Icon “Saint Anthony of the Caves” from the National Kyiv-Pechersk Historical and Cultural Preserve]. In Filatov, S. (ed.). Исследования в консервации культурного наследия [Research

- in Conservation of Cultural Heritage]. Vol. 5 : *Материалы Международной научно-методической конференции* [Materials of the International Scientific and Methodological Conference]. Moscow, 237240.
- Skazanie o chudotvornykh ikonakh. 1909/1993.* Сказание о чудотворных иконах Богородицы и ее милостях роду человеческому [The legend of the miraculous icons of the Mother of God and her favors to the human race], preface by Poselianin, Evgenii. Reprint from 1909 edition. [St. Petersburg]/Kolomna.
- Skazanie Simona. 1931/1991.* Сказание Симона, епископа Владимирского и Суздальского, о святых черноризцах печерских, о том, почему должно иметь усердие и любовь к преподобным Антонию и Феодосию, отцам Печерским. Слово 15 [The Tale of Simon, Bishop of Vladimir and Suzdal, about the Holy Chernorites of the Caves, about why one should have zeal and love for the Monks Anthony and Theodosius, the fathers of the Caves. Word 15]. In Abramovych, Dmytro (ed.). *Києво-Печерський патерик: вступ, текст, примітки* [Kyiv-Pechersk paterik: introduction, text, notes]. Reprint from 1931 edition. Kyiv, 104-106.
- Zakrevskii, Nikolai. 1868.* Описание Киева [Description of Kyiv]. Vol. 2, 686-687.
- Zhitie Feodosiia. 1997.* Житие Феодосия Печерского (в переводе и с комментариями О. Творогова) [The Life of Theodosius of the Caves (in translation and with comments by O. Tvorogov)]. In Likhachev, Dmitrii et al. (eds.). *Библиотека литературы Древней Руси* [Library of Ancient Rus Literature]. Vol. 1: XI – XII centuries. St. Petersburg. <http://lib2.pushkinskijdom.ru/tabid-4872>.
- Zozulak, Ján. 2021a.* Ethical Reflections on Self-Sacrifice in Russian Monasticism. In *Quaestio Rossica* 9/4, 1226-1240.
- Zozulak, Ján. 2021b.* The Influence of Greek Spirituality on Russian Culture. In *Religions* 12/7, 1-13.

Ryzhova Olga, Doctor of Art History

Department of Scientific Restoration and Conservation of Moving Monuments of the National Historical and Cultural Preserve “Kyiv-Pechersk Lavra”

Anny Akhmatovoi st. 16H

apt. 29

02055 Kyiv

Ukraine

[olgaryzhova2019@gmail.com](mailto:olgaryzhova2019@gmail.com)

ORCID ID: 0000-0003-2270-9419

WOS Researcher ID: AAW-4489-2021

## Appendix



Fig. 1. Icon “Cathedral of All the Venerable Fathers of the Kyiv Caves”, 1729, of the iconostasis of the Assumption Cathedral of the Kyiv Cave Monastery. Photo: Mr. Mikhail Andreev.



Fig. 2. Icon “Cathedral of the Kyiv Cave Saints”, 1767, from the iconostasis of the Holy Cross Church of the Kyiv Cave Monastery. Photo: Mr. Vladimir Romanyshyn.



Fig. 3. Icon “Cathedral of the Saints of the Near Caves and the First Hierarchs of the Russian Land”, 1767, from the iconostasis of the Holy Cross Church of the Kyiv Cave Monastery. Photo: Mr. Vladimir Romanyshyn.



Fig. 4. Icon “Our Lady of Pechersk with the Appearing Saints Anthony and Theodosius of Pechersk”, 1767. Photo: Mr. Sergey Polyushko.



Fig. 5. Icon “Our Lady of Pechersk with the Appearing Saints Anthony and Theodosius of Pechersk”, second half of the 19th century. Photo: Mr. Sergey Polyushko.



Fig. 6. “St. Anthony of the Caves”, the engraving of the Kyivan Cave Paterikon, 1661. Photo: Mr. Yaroslav Litvinenko.



Fig. 7. “St. Theodosius of the Caves”, the engraving of the Kyivan Cave Paterikon, 1661. Photo: Mr. Yaroslav Litvinenko.



Fig. 8. “St. Anthony of the Caves”, the engraving of the Anthologion, Akathist, the XVII century. Photo: Mr. Yaroslav Litvinenko.



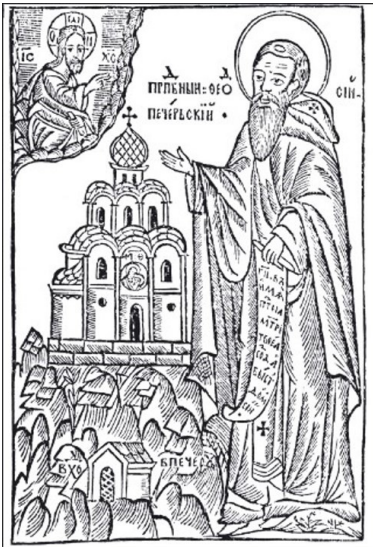


Fig. 9. “St. Theodosius of the Caves”, the engraving of the Anthologion, Akathist, the XVII century. Photo: Mr. Yaroslav Litvinenko.



Fig. 10. Icon “St. Anthony of the Caves”, 1700, from the iconostasis of the Church of the Exaltation of the Cross in the Near Caves of the Kyiv Cave Monastery. Photo: Mr. Sergey Polyushko.



Fig. 11. Icon “St. Theodosius of the Caves”, 1700, from the iconostasis of the Church of the Exaltation of the Cross in the Near Caves of the Kyiv Cave Monastery. Photo: Mr. Sergey Polyushko.



Fig. 12. Icon “St. Anthony of the Caves”, 1735, from the iconostasis of the Trinity Gate Church of the Kyiv Cave Monastery. Photo: Mr. Ivan Krzhenstovskiy.



Fig. 13. Icon “St. Theodosius of the Caves”, 1735, from the iconostasis of the Trinity Gate Church of the Kyiv Cave Monastery. Photo: Mr. Ivan Krzhenstovskiy.



Fig. 14. Icon “St. Anthony of the Caves”, 1750, at the altar of St. John the Theological chapel of the Assumption Cathedral Kyiv Cave Monastery. Photo: Hieromonk Simon (Novikov).



Fig. 15. Icon “St. Theodosius of the Caves”, 1750, at the altar of St. John the Theological chapel of the Assumption Cathedral Kyiv Cave Monastery. Photo: Hieromonk Simon (Novikov).



Fig. 16. Icon “St. Anthony”, 1849 – 1874, which was a personal pilgrimage relic of Count Muravyov O. M. (1806 – 1874). Mr. Sergey Polyushko.



Fig. 17. Icon “St. Athanasius of Athos”, mid-19th century. Mr. Sergey Polyushko.



Fig. 18. Icon “The Image of the Monk Confessor Chariton”, mid-19th century. Mr. Sergey Polyushko.

# THE INSTITUTE OF THE PATRIARCHAL EMISSARY IN THE METROPOLITANATE OF KYIV AT THE END OF THE SIXTEENTH CENTURY BASED ON THE ACTIVITY OF ARCHDEACON CYPRIAN OSTROGSKI

Andrzej Borkowski

DOI: 10.17846/CL.2023.16.2.82-90

**Abstract:** BORKOWSKI, Andrzej. *The Institute of the Patriarchal Emissary in the Metropolitanate of Kyiv at the End of the Sixteenth Century Based on the Activity of Archdeacon Cyprian Ostrogski*. The patriarchal emissary's role in the Metropolitanate of Kyiv at the end of the 16th century consisted of informing the patriarchate about the church's situation, promoting education and undertaking translation activities. Their intellectual and spiritual formation took place under the careful supervision of the patriarchate, initially at the Greek school in Venice and later at the University in Padua. Patriarchal emissary Archdeacon Cyprian Ostrogski maintained close contact with the patriarchal exarchs in the Commonwealth and the main representatives of the Orthodox nobles. He had excellent knowledge of the Greek language, culture and philosophy and was the main receiver and translator of Patriarch Meletius Pegas's writings. As a translator from Greek, he actively participated in the anti-union Orthodox synod in Brest in 1596. Thanks to the information he received from Cyprian, the Patriarch was fully aware of the potential the educated teaching staff could have and about the situation in the Metropolitanate of Kyiv.

**Keywords:** *Orthodox Church, Patriarchal Emissary, Archdeacon Cyprian, Meletius Pegas, Metropolitanate of Kiev*

Until now, separate studies and articles that analyse the institution of patriarchal emissaries (πατριαρχικών απεσταλμένων) in the Polish-Lithuanian Commonwealth at the end of the 16th century have not been presented in literature on church history, with the exception of the institution of patriarchal exarchs (Borkowski 2014, 103-120). When exploring the activity of the emissary of the locum tenens to the throne of the Ecumenical Patriarch Meletius I Pegas, Archdeacon Cyprian Ostrogski, the most important research problems should be outlined. How might the relations between the King of the Polish-Lithuanian Commonwealth and the Patriarch of Constantinople at the end of the 16th century be characterized? What exactly was the role of the patriarchal emissary? What was involved in the process of his intellectual and spiritual formation? What competencies did he possess, and what were his responsibilities towards their spiritual authorities? With whom did he maintain close contact in the ecclesiastical circles of the Commonwealth and the Patriarchates of the East? This article is innovative in nature. For the first time, patriarchal emissary has become the subject of a separate study (Jasinovs'kij<sup>1</sup> 2015, 298-300). The specific nature of this area of research required the use of source materials. The source materials used for writing this article include Meletius Pegas's published correspondence referring to the activity of his emissary, Archdeacon Cyprian, in the Metropolitanate of Kyiv. His epistolography found in the Patmian Codex 396 and

---

<sup>1</sup> The articles listed above do not comprehensively cover the topic.

a collection of patriarchal letters proved to be particularly useful (Legrand 1902; Methodios 1970 – 1975; Papadopoulos-Kerameus 1915, 500-518).

Patriarchal emissary, Archdeacon Cyprian Ostrogski, was active in the period of Sigismund III, King of the Polish-Lithuanian Commonwealth and the Roman Catholic Church's intensive proselytism. The state's strategy based on political violence and the intrigues of the Jesuits resulted in the Union of Brest. The activity of the anti-union circles was, in fact, limited to showing, as best as possible, the differences between the teachings and traditions of both churches in order to prevent undesired influences. The destructive activity of the apostate bishops gave rise to controversy and concern among the faithful of the Orthodox Church, who turned to the Patriarchates of the East for immediate assistance. As a result of violating canon law and church discipline on the part of some of the Orthodox hierarchs of the Metropolitanate of Kyiv, the Eastern Church decided to part ways with it. The Patriarch of Constantinople confirmed the resolutions of the local anti-union synod in Brest by endorsing them in an opinion sent in 1597 (Methodios 1975, 190, n. u. 241). Later, Patriarch Meletius Pegas<sup>2</sup> appointed patriarchal exarchs to function as overseers in the Polish-Lithuanian Commonwealth on behalf of the Ecumenical Throne. Prince Konstany Ostrogski, Gedeon Balaban, the Orthodox Bishop of Lviv, and Protodyngellos and Archimandrite of the Patriarchate of Alexandria, Cyril Lucaris, were chosen (Methodios 1974, 539, n. u. 180; DPIR XIII 1909, 429-433, n. u. 18/16; Malyševskij 1872, 44-48, n. u. 17). The Patriarch granted them the right to exercise temporary administration of the Metropolitanate of Kyiv until worthy archpastors were consecrated to serve in the place of the apostate bishops (Bulgakov 1996, 150, 161-162; Zaikin 1930, 83-84; Chodyncki 2006, 347-348; Mironowicz 2006, 253). Furthermore, he also advised them to cooperate with Patriarch Jeremias's exarch, Archdeacon Nikephoros, with the goal of preserving the purity of the Eastern Church's dogmas and traditions, sanctioned by the ecumenical councils and local synods (Methodios 1975, 190, n. u. 241; MCSL I 1895, 509-512, n. u. 308; Welykyj 1970, 27-30, n. u. 13).

The main recipient of Patriarch Meletius's letters was his trusted emissary, Archdeacon Cyprian of Ostrog, who had an excellent knowledge of the Greek language, culture and philosophy. Moreover, he proved to be extraordinarily useful as a translator (Broniewski 1995, 37, 52; BH IV 1896, 217-220, n. u. 40, 41, 45-48; Haralampovič 1898, 274-275). Thanks to Prince Konstany Ostrogski's efforts, Archdeacon Cyprian was initially sent to the Greek school in Venice, and after graduating, he entered the University of Padua. As a Greek translator, he actively participated in the Orthodox anti-union synod in Brest in 1596, during which he acted as a translator for the Bishop of Lviv, Gedeon, and the Igumen of the Kievan Monastery, Nikephoros. He served as

---

<sup>2</sup> After the death of Jeremias Tranos, Meletius Pegas was chosen to be the next Patriarch of Constantinople (locum tenens of the Patriarch of Constantinople between 1596-1598, Pope-Patriarch of Alexandria between 1590-1601). He never accepted this position. In a second vote, the synod appointed Mathew II to the Ecumenical Throne (January-February 1596). At the end of March, Gabriel I was proclaimed Patriarch (March-beginning of June 1596), who, despite his sincere desire, was unable to cope with the overwhelming difficulties he faced and tragically died at the end of June 1596. The Metropolitan of Athens, Theophanes Karykes, served as locum tenens for a short period from June to December 1596. Meletius was nominated once again; and this time, he accepted and served as locum tenens from December 1596 to February 1597. Finally, the Metropolitan of Athens, Theophanes Karykes was chosen (end of February to 26 March 1597), who died after two months of holding the office of patriarch. In response to the earnest pleas made by the members of synod, at the end of March 1597, Meletius agreed to assume the role of temporary administrator of the Ecumenical Throne, while still remaining on the Alexandrian Throne (Gedeon 1885 – 1890, 536-541; Paraskeuaidis 1971, 153). He secretly hoped that he could finally incline Gabriel Severos or Maximos Margunios to become patriarch. However, they refused. As a result, Meletius had no choice but to administer the Patriarchal Throne until April 1598.

archdeacon to the Protopapas and Chorepiscopus of Ostrog, Ignatius,<sup>3</sup> which we may conclude on the basis of a phrase used by Meletius Pegas in his letter addressed to him (Methodios 1974, 513-514, n. u. 160; DPIR XIII 1909, 419-420, n. u. 18/9). Being addressed by the Patriarch as protothron and chorepiscopus may indicate that he had been chosen at a synod in Constantinople to serve as bishop in Ostrog. In another letter from 1598, Meletius exhorted Cyprian to persist in his efforts for the good of Christianity and to follow spiritual principles that would assist him in resisting the attacks of the demons (Methodios 1975, 175-176, n. u. 219).

The Patriarch was keenly interested in the ecclesiastical matters of the Polish-Lithuanian Commonwealth; therefore, he requested that Cyprian inform him about the developing situation more frequently. He instructed Symeon, who arrived in the Commonwealth, to remind him of the promises he had made and the scope of competencies expected of patriarchal emissaries. He also referred to books, unknown to us today, sent by a certain Kavvak and also those sent by Cyprian, which brought comfort in times of despondency. Meletius thanked him for his letters filled with Greek erudition (Methodios 1975, 183-184, n. u. 233). He was particularly impressed with the progress Cyprian was making in his studies and ensured him of his fatherly affection. Thanks to the information that Cyprian sent regularly, Meletius was perfectly aware of the potential of the Metropolitanate of Kyiv's teaching staff, whom he encouraged by means of his letters to intensify their educational work among Orthodox Christians. With this in mind, he wrote a letter dated 6 June 1597 to the Protopapas and Chorepiscopus of Ostrog, Ignatius, in which he commended him for his zealous faith and education, called him a wise and enlightened teacher and encouraged him to combat the erroneous system of scholastic knowledge in Latin theology (Methodios 1974, 513-514, n. u. 160; Chodyncki 2006, 327).<sup>4</sup>

Meletius reminded Cyprian of his commitment to dealing with the crucial issue of educating the Orthodox community, which would bring tangible benefits to the Metropolitanate of Kyiv and enrich his personal experience and knowledge. Therefore, this task was to conscientiously carry out the Patriarch's orders if he truly cherished teaching, even more so, because he was sent from Constantinople to Ostrog to assist the Orthodox community with the knowledge he possessed. The Patriarch was particularly disturbed by the faithful's low level of religiosity, which could be improved by means of education. He noticed a temporary improvement in the situation as a result of his letters and the intervention of Prince of Ostrog, which convinced him all the more of the purpose of his correspondence aimed at strengthening the Church and increasing the faithful's religious devotion (Methodios 1975, 183-184, n. u. 233).

Archdeacon Cyprian combined the extremely responsible functions of emissary and translator on behalf of the Patriarchates of Constantinople and Alexandria. The correspondence between Lucaris and Archdeacon Cyprian, who most probably met while still in Constantinople or during their studies in Venice or Padua, is an extraordinarily valuable source of information on the situation of Orthodoxy in the Commonwealth. Thanks to the letters of his friends and co-workers, the exarch was informed about the actions taken by the Latin propagandists. Thanks to

<sup>3</sup> Protopapas, Protothron and Chorepiscopus of Ostrog, Ignatius. He initially served as deacon in Busk near Lviv. Around 1587, the Lviv Brotherhood employed him as a school teacher. As a result of a conflict with the local bishop, he transferred to a school in Vilnius. In June the following year, he returned to Busk, and in 1594, he was appointed parish priest of the Castle Church in Ostrog and regional preacher. He actively participated in the anti-union synod in Brest in 1596, for which he earned the particular respect of Patriarch Meletius Pegas (Mic'ko 1990, 91-92, 95, 122, 124).

<sup>4</sup> Ignatius is presumed to be the author of two polemic works published in connection with the discussions held between the centre in Ostrog and Uniate bishop, Hypatius Pocij. Historians have long tried to establish who stands behind the pseudonym "the cleric of Ostrog". Naumow 2002, 35, 235-239, 249, 250, 279, 284, 286, 287; Stradomski 2003, 35, 47, 170-173, 177-179, 183, 270.

the committed translator, Archdeacon Cyprian, Lucaris remained in constant contact with people from the cities he had previously visited, including Zviahel (Σβυάλιον),<sup>5</sup> Dubno and Ostrog. The preserved correspondence between them, starting with a letter Cyprian sent on 15 January 1596 from Lviv, clearly shows the difficult and hostile atmosphere in which they conducted their mission. The author explained that he had become the subject of unfair accusations made by representatives of the Commonwealth, which he had no intention of answering. This fact proved how demoralized was the society in which Cyprian had to live and work for the sake of his ecclesiastical authorities. Lucaris immediately sent a letter of recommendation addressed to the Patriarch to the archdeacon delegated by the centre in Ostrog to Constantinople through someone named Joasaf. They both counted on the Patriarch to make a visit (BH IV 1896, 218, n. u. 41).

After receiving an invitation from Konstanty Ostrogski, Lucaris left Konstantynów<sup>6</sup> on 19 July 1596 (BH IV 1896, 219, n. u. 44). Three days later, he reached Zviahel, where he informed the prince in a letter dated 22 July 1596 that he had arrived at the designated place. At an important meeting, the assistance of a seasoned translator was necessary. For this reason, he did not fail to mention that he had brought Cyprian, “a diligent student”, who knew Greek perfectly and was useful during common discussions (BH IV 1896, 219, n. u. 45). Lucaris also sent a separate letter to Cyprian in this matter (BH IV 1896, 220, n. u. 46), informing him that he had received two letters from the Prince of Ostrog written by him. These letters caused him great joy because they showed that they both were not only zealous confessors of the true faith but that they also had a great love for Greek culture and philology. At the same time, he ordered him to come immediately.

Despite his numerous pastoral and diplomatic responsibilities, Lucaris did not neglect his commitments to education and teaching theology. In a letter dated 12 August 1596, he requested Cyprian to send the writings of the Byzantine historian Cedron and Thomas Aquinas (BH IV 1896, 220, n. u. 47). Several months later, on 2 December 1596, he was forced to cancel his trip to Ostrog due to various circumstances. As a result, he sent Cyprian the necessary books. He asked him to come to the prince’s residence, where he was staying, despite the fact that he intended to leave shortly afterwards (BH IV 1896, 220, n. u. 48). In all likelihood, this last known letter of Lucaris heralded his departure from the Commonwealth as his stay there was becoming more and more dangerous.<sup>7</sup>

With the assistance of his experienced emissary Cyprian, Patriarch Meletius commended the Bishop of Lviv, Gedeon, for his zeal in struggling against the bishops causing upheaval and scandal in the Orthodox Church (Methodios 1974, 519, n. u. 168; DPIR XIII 1909, 420, n. u. 18/11). In a letter addressed to Gedeon in 1597, we learn about his steadfast faith in contrast to those who had renounced their unity with Christ for human glory. With regards to Gedeon’s questions, he referred him to his previous and new letters sent through Cyprian, who was on his way to the Commonwealth. Moreover, he advised him to maintain proper relations with the brotherhood, show respect for the stauropegion and prayerfully commemorate the patriarch. In response to Gedeon’s questions and others Archdeacon Cyprian had previously informed him about, the Patriarch sent a detailed clarification through Symeon (Methodios 1974, 577-578, n. u. 204; DPIR XIII 1909, 435, n. u. 18/19). At the beginning, he urged him to translate his writings into the Old East Slavic language and then publish them with the Greek originals to equip the Orthodox Church in the Commonwealth with more arguments to use in their polemics with the Latinists. In response to Gedeon’s request to fill the abandoned positions in the diocese with worthy clergy

<sup>5</sup> In 1795, the city was renamed Novohrad-Volynskyi.

<sup>6</sup> Currently, Starokonstantynów is a city in the Khmelnytskyi Oblast in Ukraine.

<sup>7</sup> Another patriarchal exarch, Archdeacon Nikephorus Parasches-Kantakuzen paid for his further stay in the Commonwealth with a martyr’s death.

sent from the Patriarchate, Meletius ensured him that the ecumenical throne intended to do so, but due to the crisis and extraordinarily difficult situation in the East, he was unable to carry out his plan at that time (Methodios 1974, 577-578, n. u. 204).

In one of his letters addressed to Cyprian, Meletius referred to his correspondence with the Bishop of Lviv, in which he mentioned the real causes of the scandals, both those experienced at that time and previously. Therefore, he advised Gedeon to act wisely and avoid scandalous behaviour in relation to the Orthodox Christians and to abstain from fierce reactions to the apostate bishops. Gedeon explained his actions by claiming to be unaware of the Patriarch's position, and the contents of the letter addressed to the King (Methodios 1975, 184, n. u. 233). Meletius's correspondence with the Bishop of Lviv brought the desired effects. It appears that it also led to reaching an agreement with the brotherhood because the Patriarch expressed satisfaction for that reason. He praised Gedeon and the faithful for not only remaining steadfast in the faith but also for defending it. We learn about this in the Patriarch's letter delivered by Hieromonk Isaac from Alexandria in 1599 (Methodios 1975, 179-180, n. u. 227).

Acting as *locum tenens* of the Patriarch of Constantinople, Meletius sent a letter dated 4 April 1597 to Prince Konstanty Ostrogski and the faithful in the Commonwealth. He informed of his protégé Archdeacon Cyprian's arrival at the Patriarchate's headquarters to give valuable information about the Orthodox Church's situation in the Commonwealth and receive spiritual guidance (Methodios 1974, 500-501, n. u. 144; AJZR II 1865, 195, n. u. 162; Malyševskij 1872, 68-70, n. u. 19; MCSL I 1895, 794-796, n. u. 452). Due to the extremely unfavourable religious situation in which the Orthodox Christians found themselves, the Patriarch asked the prince to seek the intervention of King Sigismund III, the state authorities, and the Sejm. The state was obliged to ensure its citizens with equal rights and religious freedom. In addition, he instructed the faithful not to accept any innovations or to exceed the boundaries set by the Holy Fathers. On another occasion, the Patriarch commended the prince for his bravery shown in defending Orthodoxy (Methodios 1974, 503-504, n. u. 148; Malyševskij 1872, 73-74, n. u. 21), and simultaneously described the difficulties faced by the Great Church of Christ in Constantinople, which was experiencing an internal crisis.

Patriarch Meletius openly expressed his reasons for writing another letter to the prince. According to him, appreciating the merits of noble men was always advisable and favourable, and he always commended him for his devotion and noble deeds (Methodios 1974, 517, n. u. 165; Malyševskij 1872, 74-75, n. u. 22; DPIR XIII 1909, 420, n. u. 18/10).<sup>8</sup> He sent another letter to the prince through his beloved spiritual child, Archdeacon Cyprian, in which he encouraged him to remain steadfast in the faith of the Holy Fathers of the Eastern and Western Churches based on the resolutions of the seven ecumenical councils. The Patriarch wrote that since these great lanterns of the Church stood their ground in preserving the purity of the faith, we are also obliged to become the Church's worthy soldiers. He realized that his visit to the Commonwealth was necessary, even more so because both he and the Prince of Ostrog desired it. However, the time was not appropriate due to the outbreak of war in the Middle East. As a result, he could not step foot outside of his own home.<sup>9</sup> In this situation, he sent the synod resolutions through Cyprian. We know that Meletius, based on information obtained from Cyprian, sent a letter in 1597 to Prince Konstanty's treasurer, Gleb, commending him for his virtuous life, zealous faith, devotion to the Orthodox Church and respect for the Patriarch (Methodios 1974, 517, n. u. 169;

<sup>8</sup> Although the letter does not mention the date and location in which it was written, it can be assumed that it was written, as was the case with previous letters, in 1597 in Constantinople.

<sup>9</sup> Patriarch Meletius was most likely referring to Sultan Mehmed III's war against Austria in 1595 – 1596.



Malyševskij 1872, 75-76, n. u. 23; DPIR XIII 1909, 421, n. u. 18/12). In addition, he requested once again that he not delay in setting up a school and printing house.

Cyprian encountered several difficulties in sending and delivering correspondence. In 1599, Meletius provided information about the fate of lost letters sent from Ostrog to Constantinople by Archdeacon Cyprian. Some of the letters were found in Thrace, while others made their way with a book to Alexandria through the English ambassador. After receiving the letters, which included a letter from the Prince of Ostrog's son, Meletius sent Hierodeacon Gregory from Alexandria to Constantinople. The remaining letters and books were delivered by Archdeacon Maximos. Due to the importance of these works, one of which was written in the Old East Slavic language, the Patriarch thought it would be advisable that both of them be translated into Greek and Latin, presumably by Cyprian (Methodios 1975, 183, n. u. 233). The significance the translation and publication of these books had for Meletius can be seen in a subsequent letter in which he hastened Cyprian (Methodios 1975, 602-603, n. u. 262).

After returning from Constantinople to the Alexandrian cathedra, Meletius informed the new Ecumenical Patriarch, Mathew II (1598 – 1601), of his decision to re-send Lucaris to the Commonwealth, who in October 1599 departed on the long journey accompanied by Hieromonk Sophronios to strengthen Orthodoxy in the distant metropolitanate (Methodios 1975, 603-604, n. u. 264). Meletius also informed Prince Alexander Ostrogski about delegating Lucaris, who was fully authorized to represent the Eastern Church (Methodios 1975, 634, n. u. 308). He requested that he be shown hospitality and care throughout his stay in the Commonwealth (Methodios 1975, 607-608, n. u. 270). Cyprian was perfectly aware of the Orthodox Church's geopolitical situation and realized the threats associated with the activities undertaken in defence of Orthodoxy not only in the Commonwealth but also in the Middle East and in the Balkans because he had spent time with Meletius for a period of time in Constantinople. The Patriarch praised him for conscientiously fulfilling the responsibilities of emissary and translator (Methodios 1975, 602-603, n. u. 262), which consisted in mediating the Patriarch's written correspondence with the Protrothon of Ostrog, Ignatius, in order to support the Orthodox faithful and publicly condemn the apostates' actions. Meletius entrusted Cyprian with taking care of exarch Cyril Lucaris (Kempa 2007, 87-103; Borkowski 2015, 140-155; Olar 2019, 71-73), who had arrived in the Commonwealth for the second time with the Patriarch's writings, one of which contained a lecture on the Orthodox faith (Methodios 1975, 602-603, n. u. 262). In addition, in a letter to Archdeacon Cyprian, he encouraged him to win the favour of the nobilities for Lucaris, appealing for their help in carrying out his mission. According to Meletius, the success of the mission, i.e., the common good for the Orthodox faithful, directly depended on their individual involvement. He also obliged Cyprian to accompany the exarch and assist him throughout his stay in Commonwealth (Methodios 1975, 602-603, n. u. 262). During his stay in the Commonwealth, Lucaris avoided openly fighting the Union for the sake of his personal safety. Nevertheless, it is known that he called the members of the Lviv Brotherhood to defend Orthodoxy while simultaneously attempting to overcome their long-lasting conflict with their diocesan bishop.

Cyprian's fate after the Patriarch's death remains unknown. Presumably, he left for Mount Athos after the death of Patriarch Meletius († 1601) and Chorepiscopus Ignatius († after 10 March 1603), with whom he served as archdeacon. The name Cyprian Rusin appears in the catalogue of igumens of the Monastery of St. Panteleimon. The act of a meeting the elders of Mount Athos held in November 1619 to address the violation of property rights of the Dochiariou Monastery by monks from the neighbouring Xenophontos Monastery has also been preserved. The document was signed by the igumens of 14 monasteries on Mount Athos, among which Cyprian Rusin, mentioned above, was found (Ktenas 1929, 280-281; Šumilo 2016, 59-61). Cyprian was also mentioned in *Советовании о благочестии* (Advice on Piety), edited by Metropolitan of Kyiv, Job Borecki. After

the victory in the Battle of Khotyn, he called a synod at which he conferred, in particular, about defending the purity of faith and the dogmas of the Eastern Church in the Commonwealth. For this purpose, 24 principles were prepared in a document entitled *Советование о благочестии*. One of the principles indicated the need to turn to the Patriarch of Constantinople for his blessing, assistance and guidance in bringing over the “pious monks”, i.e., blessed Cyprian and John, known as Wiszeński, and others, living in godliness. It was also decided to send pious Ruthenians to the school of spirituality on Mount Athos (Borecki 1845, 247-248, n. u. 32). Moreover, he was characterized by Zacharias Kopystensky as a devout cleric, fluent in Greek, who had studied in Venice and Padua, and was living on Mount Athos (Titov 1924, 57, n. u. 13). Cyprian’s translations from Greek to into Slavonic of the following texts have been preserved *Беседы Макария Египетского* (Conversations of Macarius of Egypt) (1598), a collection of aphorisms (1599), *Синтагматсион о семи святых таинствах* (Syntagmaton on the seven holy sacraments) (1603) and *Беседы Иоанна Златоустого на Евангелие от Иоанна* (Conversations of John Chrysostom on the Gospel of John) (1605) (Jasinovs’kij 2015, 298-300).

The development of the institution of the patriarchal emissary in the Metropolitanate of Kyiv at the end of the 16th century coincided with a period of intensified proselytizing activity on the part of King Sigismund III and the Roman Catholic Church, which resulted in the Union of Brest in 1596. The patriarchal emissary’s role consisted of informing the patriarchate about the church’s situation, promoting education and undertaking translation activities. Their intellectual and spiritual formation took place under the careful supervision of the patriarchate, initially at the Greek school in Venice and later at the University in Padua. Patriarchal emissary Archdeacon Cyprian Ostrogski maintained close contact with the patriarchal exarchs in the Commonwealth and the main representatives of the Orthodox nobles. He had excellent knowledge of the Greek language, culture and philosophy and was the main receiver and translator of Patriarch Meletius Pegas’s writings. As a translator from Greek, he actively participated in the anti-union Orthodox synod in Brest in 1596. Thanks to the information he received from Cyprian, the Patriarch was fully aware of the potential the educated teaching staff could have and about the situation in the Metropolitanate of Kyiv. The duties entrusted to the patriarchal emissary included educating the Orthodox community and providing assistance to the exarch sent from the Patriarchate to the Commonwealth, Cyril Lucaris. In addition, he combined the functions of messenger and translator, winning the favour of the Orthodox nobility in terms of exarch Lucaris’s mission. His strategy was based on intense educational activities, which helped prevent the faithful from leaving the Orthodox Church. Their educational activities were mainly concentrated in centres around Ostrog and Lviv. Even if the patriarchal emissaries were unable to change the state authorities’ pro-union policy towards the Orthodox Church, their experience was drawn on in the future by the Orthodox hierarchy reactivated by the Patriarch of Jerusalem Theophanes in 1620, and later by Metropolitan Petro Mohyla when establishing the Academy of Kyiv, which became the most important Orthodox intellectual centre radiating throughout Eastern Europe.

## REFERENCES

- AJZR II. 1865.* Kostomarov, Nikolaj (ed.). Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России, собранные и изданные Археографическою Комиссиею [Acts relating to the history of Southern and Western Russia, collected and published by the Archaeographic Commission]. T. II. Sankt-Petersburg.
- BHIV. 1896.* Legrand, Émile (ed.). Bibliographie Hellénique ou description raisonnée des ouvrages publiés par der Grecs au dix-septieme siècle, T. IV. Paris.

- Borecki, Iov.* 1845. Совѣтованіе о благочестіи [Advice on Piety]. In Čehovič, Venedikt (ed.). Памятники, изданные Временною комиссією для разбора древних актов, Высочайше учреждѣнною при Киевском военном, Подольском и Волынском генерал-губернаторе [Monuments published by the Temporary Commission for the Analysis of Ancient Acts, Established by the Highest under the Kiev Military, Podolsky and Volyn Governor-General]. Т. 1. Kiev.
- Borkowski, Andrzej.* 2014. Wysłannicy patriarchy konstantynopolitańskiego na soborach I Rzeczypospolitej. In Kuczyńska, Marzanna – Pawluczuk, Urszula (eds.). Latopisy Akademii Supraskiej. Т. 5. Synody Cerkwi prawosławnej w I Rzeczypospolitej. Białystok, 103-120.
- Borkowski, Andrzej.* 2015. Cyril Lucaris in the Polish-Lithuanian Commonwealth (1595-1597). In Zaridze, Gennadiy (ed.). Orthodox scientist in modern world. Values of orthodox world and contemporary society. Materials of the IVth international conference. Part 2. Salonika, Greece, September 25-26, 2015. Voronezh, 140-155.
- Broniewski, Marcin.* 1995. Ekthesis, abo krótkie zebranie spraw, które się działy na partykularnym, to jest pomiastnym Synodzie w Brześciu Litewskim. In Byliński, Janusz – Długosz, Józef (eds.). Acta Universitatis Wratislaviensis, n. u. 1698. Wrocław.
- Bulgakov, Makarij.* 1996. История Русской Церкви. Т. 6. Moskva.
- Chodyncki, Kazimierz.* 2006. Kościół prawosławny a Rzeczpospolita polska. Zarys historyczny 1370-1632, Warszawa 1934.
- DPIR XIII.* 1909. Hurmuzaki, Eudoxiu – Papadopoulos-Kerameus, Athanasios (eds.). Documente privitoare la istoria românilor. Т. XIII. Bucuresti.
- Gedeon, Manouil.* 1885-1890. Πατριαρχικοί πίνακες. Ειδήσεις ιστορικάί βιογραφικάί περί των Πατριαρχών Κωνσταντινουπόλεως από Ανδρέου του Πρωτοκλήτου μέχρις Ιωακείμ Γ' του από Θεσσαλονίκης, 36-1884 [Patriarchal paintings. Historical biographical news about the Patriarchs of Constantinople from Andrew Proctocletos to Joachim III of Thessaloniki, 36-1884]. En Konstantinoupolei.
- Haralamповиѣ, Konstantin.* 1898. Западнорусские православные школы XVI в. и начала XVII в., отношение их к инославным, религиозное обучение в них и заслуги их в деле защиты веры и церкви [Western Russian Orthodox schools of the 16th century. and the beginning of the 17th century, their attitude towards the heterodox, religious education in them and their merits in the defense of faith and the church]. Kazan.
- Jasinov'skij, Andrij.* 2015. Між Афоном та Венецією: інтелектуальний профіль ранньомодерного руського інтелектуала (приклад Кипріяна Острожанина) [Between Mount Athos and Venice: an intellectual profile of an early modern Russian intellectual (the example of Kyprian Ostrozhanin)]. In Šumilo, Sergij (ed.). Афонское наследие: Научный альманах [The Athonite Heritage: Scholar's Anthology]. Т. 1-2. Материалы международной научной конференции „Русь и Афон: тысячелетие духовно-культурных связей”, Чернигов, 28-29 ноября 2014 г. [The Athonite Heritage: Scientific Anthology. Т. 1-2. Materials of the international scientific conference „Rus and Athos: a millennium of spiritual and cultural ties”, Černigov, November 28-29, 2014]. Kiev – Černigov 2015, 298-300.
- Kempa, Tomasz.* 2007. Wizyta protosyngla Cyryla Lukarysa w Rzeczypospolitej. In Mironowicz, Antoni et al. (eds.). The Orthodox Church in the Balkans and Poland. Connections and Common Tradition. Białystok.
- Ktenas, Christoforos.* 1929. Ο Πρώτος του Αγίου Όρους Άθω και η «μεγάλη μέση» ή «Σύναξις» [The First of Mount Athos and the “great middle” or “Synaxis”]. In Ελετερίς Εταιρείας Βυζαντινών Σπουδών [Yearbook of the Society of Byzantine Studies] 6, 233-281.
- Legrand, Émile.* 1902. Lettres de Mélétius Pigas antérieures à sa promotion au patriarcat (publiées d'après les minutes autographes). Paris.

- Malyševskij, Ivan.* 1872. Александрийский патриарх Мелетий Пигас и его участие в делах русской церкви [Patriarch of Alexandria Meletius Pigas and his participation in the affairs of the Russian Church]. Т. 2/1. Kiev.
- MCSL I.* 1895. Milkowicz, Wladimirus (ed.). Monumenta Confraternitatis Stauropigiante Leopoliensis. T. I. Leopoli.
- Methodios, Axomes.* 1970 – 1975. Μελετίου Πηγά Πάπα και Πατριάρχου Αλεξανδρείας επιστολαί. Εκδιδόμενα εκ του υπ' αριθ. 296 Χειρογράφου της Πατριαρχικής Βιβλιοθήκης Αλεξανδρείας [Epistles of Meletius Pigas Pope and Patriarch of Alexandria. Issued from the no. 296 Manuscript of the Patriarchal Library of Alexandria]. Εκκλησιαστικός Φάρος [Ecclesiastical Lighthouse] 52, 217-236; 53, 174-181, 588-611; 54, 76-96, 350-384; 55, 555-576; 56, 195-237, 497-588; 57, 174-217, 591-639.
- Mic'ko, Igor.* 1990. Острозька слов'яно-греко-латинська академія (1576 – 1636) [Ostrog Slavic-Greek-Latin Academy (1576 – 1636)]. Kiiv.
- Mironowicz, Antoni.* 2006. Kościół prawosławny w Polsce. Białystok.
- Naumow, Aleksander.* 2002. Domus divisa: Studia nad literaturą ruską w I. Rzeczypospolitej. Kraków.
- Olar, Ovidiu.* 2019. La boutique de Théophile. Les relations du patriarche de Constantinople Kyrillos Loukaris (1570 – 1638) avec la Réforme. Paris.
- Papadproulos-Kerameus, Athanasios.* 1915. Ἱεροσολυμιτική βιβλιοθήκη, ἤτοι κατάλογος τῶν ἐν ταῖς βιβλιοθήκῃς τοῦ ἀγιωτάτου ἀποστολικοῦ τε καὶ καθολικοῦ ὀρθοδόξου πατριαρχικοῦ θρόνου τῶν Ἱεροσολύμων καὶ πάσης Παλαιστίνης ἀποκειμένων ἑλληνικῶν κωδικῶν [Jerusalem library, i.e. a list of the Greek codices preserved in the library of the Holiness Apostolic and Catholic Orthodox Patriarchal Throne of Jerusalem and all Palestine]. Т. 5. En Petroupolei.
- Paraskeuaidis, Christodoulos.* 1971. Μελέτιος Πηγάς [Meletios Pigas]. Athenai.
- Stradomski, Jan.* 2003. Spory o „wiarę grecką” w dawnej Rzeczypospolitej. Kraków.
- Šumilo, Sergej.* 2016. Старец Иоанн Вишенский: афонский подвижник и православный писатель-полемист. Материалы к жизнеописанию блаженной памяти великого старца Иоанна Вишенского Святогорца [Elder John Vishensky: Athos ascetic and Orthodox polemical writer. Materials for the biography of the blessed memory of the great elder John of Vishensky the Holy Mountaineer]. Kiev.
- Titov, Hvedor.* 1924. Матеріяли для історії книжної справи на Вкраїні в XVI-XVIII вв. Везбірка передмов до українських стародруків [Materials for the history of the book development in Ukraine in the 16th-18th centuries. A complete collection of prefaces to Ukrainian old prints]. Kyiv.
- Welykyj, Athanasius.* 1970. Documenta Unionis Berestensis eiusque auctorum (1590 – 1600). Romae
- Zaikin, V'áčeslav.* 1930. Участие светского элемента в церковном управлении, выборное начало и „соборность” в Киевской митрополии в XVI и XVII вв. [The participation of the secular element in church administration, the elective principle and “catholicity” in the Kyiv Metropolis in the 16th and 17th centuries.]. Varšava.

Dr hab. Andrzej Borkowski, prof. ChAT  
Christian Theological Academy in Warsaw (ChAT)  
Faculty of Theology  
ul. Broniewskiego 48  
01-771 Warsaw  
Poland  
a.borkowski@chat.edu.pl  
ORCID ID: 0000-0001-6431-9932

# “ANTIQUISING IMAGINATION” IN THE SERVICE OF POLITICAL EXPANSION: ON THE EVE OF THE “GREAT GREEK PROJECT” OF CATHERINE II<sup>1</sup>

Aleksey Kamenskikh

DOI: 10.17846/CL.2023.16.2.91-101

**Abstract:** KAMENSKIKH, Aleksey. “*Antiquising Imagination*” in the Service of Political Expansion: On the Eve of the “Great Greek Project” of Catherine II. The paper explores the materials of the correspondence of Voltaire and Catherine II for examination the schemes of Enlightenment historical imagination and arguments to history used for conceptualizing and legitimation of current political events and actions during the Russian-Ottoman war of 1768 – 1774. Tropological analysis reveals, among the series of sustained historical arguments having been developed by the “patriarch of the Enlightenment” in his aspirations to persuade the Russian empress to become the “queen of the Greeks” and European countries to support Catherine in her struggle against the Ottoman Empire, an especial type of classicist imaginative schemes (schemes of “antiquising imagination”) which were emerging in the correspondence during the discussion of the Balkan issues. The paper demonstrates how in these schemes, the territories of the Northern Pontic, the Balkans and the Archipelago were imagined and described by the participants of the correspondence in terms of the language which goes back to the texts by Greek classical authors included in the circle of classicist modern European education; analyses the political functions of this language in the texts of the French philosopher and the Russian empress; describes the first outlines of the future “Byzantine idea” in Russian political imagination.

**Keywords:** *Voltaire, Catherine II, Enlightenment, schemes of historical imagination, political rhetoric, “the Greek project”*

The correspondence between the Russian empress and a famous philosopher lasted for more than fourteen years: it began in October 1763 with Catherine’s thanks for the second volume of *The History of Peter the Great: Emperor of Russia*, and continued almost up to the death of the philosopher in May of 1778. It was most intense during the period of the Ottoman–Russian war of 1768 – 1774. Of 185 letters included in the recent Russian translation of the correspondence by Aleksey Liubzhin (2022)<sup>2</sup>, 141 were written just during six years of the war, from November 1768 to summer of 1774. Only during this period, the participants of the correspondence actively used

<sup>1</sup> The present study is a part of a larger DFG project “Crisis and Transformation of an Old Regime: Circulation of Ideologies and Institutions between Russian and Ottoman Empires, 1768 – 1774” headed by Prof. Dr. Jan Kusber (Historical Institute, Chair for the History of Eastern Europe, Johannes Gutenberg University in Mainz). I thank Gerda Henkel Foundation for providing me a grant within the “Temporary Funding Initiative for Threatened and Refugee Researchers” for participation in the project.

<sup>2</sup> Liubzhin’s translation of the correspondence (Catherine II, Voltaire 2022) is based on the last Paris edition by Alexander Stroev (*Voltaire, Catherine II 2006*), who writes (2017, 214-215) about 74 autographs of Catherine’s letters and copies of 92 of Voltaire’s letters, preserved in Moscow, in the Russian State Archive

the appeals to the historical past for conceptualizing and legitimizing the current political action. Since the outbreak of the war Voltaire assumes the unexpected role of a “generator” of arguments to the main thesis: Catherine is to free Greece of Ottoman Porta, become a Greek queen and make Constantinople the third capital of Russia. The correspondence, originally private, gains (together with Voltaire’s letters to European monarchs, his articles and pamphlets) a public and political significance and became a factor influencing public opinion in Europe and even an instrument of secret diplomacy (Stroev 2017, 200, 208-209).

The correspondence was firstly published by Beaumarchais shortly after Voltaire’s death; it has since undergone a number of critical editions and translations, among which are to be noted the Cambridge edition by William Reddaway (Catherine the Great, Voltaire 1931), the volumes 115 – 121 of the second Oxford edition of Voltaire’s works by Theodore Besterman (Voltaire 1973 – 1975), and Paris edition of the correspondence by Alexandre Stroev (*Voltaire, Catherine II* 2006).

As early as Vasily Kliuchevskiy (1993, 509) had suggested the key importance of the correspondence for Catherine’s subsequent “Greek project”; in 2001, Andrei Zorin (2001, 39-45<sup>3</sup>) devoted a part of his work on political dimension of Russian literature of 18th and 19th centuries to critical evaluation of this hypothesis. Vera Proskurina (2006, 151-156) reflects on political significance of the correspondence in her work on political myths in Russian literature of Catherine’s II time. An insightful analysis of the forms of literary game, personal relations of the participants, ways of constructing by Voltaire the image of the Russian-Ottoman military campaign as a “philosophical crusade” against the barbarians and religious obscurants, the history of the first edition of the correspondence are presented in the work by Alexander Stroev (2017, 193-215, 216-226). Voltaire’s argumentation in favour of Russian diplomatic and military intervention in Poland in 1767 – 1771 and the ways of constructing, for the wide European public, the image of Catherine as an enlightened monarch defending religious freedom and civic order in the neighboring state, were explored by Jacek Kordel (2021).<sup>4</sup>

In a study undertaken in the framework of the project “Crisis and Transformation of an Old Regime: Circulation of Ideologies and Institutions between Russian and Ottoman Empires, 1768 – 1774”, I made an attempt of tropological analysis of the correspondence. In the process of slow reading each form of appellation to the past, each verbal construction implying the work of historical imagination, was consistently marked and analyzed in its discursive and historical contexts, then examined for the degree of frequency of use. Some of these constructions were found to belong to the relatively persistent rhetorical-argumentative complexes which include specific themes, modes, images, tropes, arguments, and types of discourse. The methodological reference point for this work was the principles of narratological analysis proposed for the research of the schemes of historical imagination by Hayden White (1973)<sup>5</sup>. In this paper, the description and analysis of several of these tropes are presented: the complex analysis of the schemes of “antiquising imagination” presenting the current Balkan issues in the terms of classical antiquity; of the trope of “bad” and “good” crusades; and the first outlines of the “Byzantine theme” which would play so important role in future Russian political imagination and practice.

---

of Ancient Acts, and also about some letters of Voltaire and related documents, preserved in Moscow, in the Archive of Foreign Policy of the Russian Empire.

<sup>3</sup> For English translation of the work see Zorin (2014, 30-36).

<sup>4</sup> Of other works devoted to the correspondence are of interest: William F. Reddaway (1931, *ix-xxxii*); Inna Gorbatov (2006); Catriona Seth (2010), and Kelsey Rubin-Detlev (2011).

<sup>5</sup> Surely, among the works highly important for understanding the political dimension of historical imagination are those by Benedict Anderson (1973) and Cornelius Castoriadis (1987).

## ANTIQUISING IMAGINATION AND PRODUCTION OF HISTORICAL ARGUMENTS

From its beginning the correspondence is full of allusions to Greek and Roman antiquity: in letters of 1766 Voltaire persuades the empress to renounce the name of the Christian saint in favor of Minerva, Aphrodite or Demeter, or to place her name among the stars, aside with Perseus, Andromeda and Calisto (Catherine wittily and delicately refuses to do so)<sup>6</sup>, compares her with Thalestris in the letter of 26 May of 1767, and so on. Till 15 November 1768 these antique allusions might be interpreted as a tribute to general classicist style of the epoch. With the beginning of the war against Ottoman empire the function of “antiquising allusions” changed. The figures of antiquising imagination acquire the role of arguments to Voltaire’s main thesis: your majesty not only can, but must liberate Greece from the Turkish barbarians because, as an enlightened European sovereign, you *know* its history and, therefore, its true nature. Catherine understands this game perfectly and supports it. It still remains a form of Enlightenment discourse and a classicist style of thinking and writing, but acting here in a very specific role.

Catherine in a letter of 6/17 December of 1768 (Catherine the Great, Voltaire 1931, 21-23) hints to the First Archipelago expedition sent to Mediterranean and to revolt of Paoli in Corsica, and replays to Voltaire’s new call to meet next year in Constantinople: “On your entry into Constantinople I shall endeavour to send you *a most elegant Greek dress, lined with the richest Siberian furs*. Such a dress is *far more comfortable than any disfigured European dress*, with which no sculptor would or could clothe his statues.” Already Andrei Zorin (2014, 31) saw in these lines a project of some kind of “Greek-Russian” synthesis. We would add to this remark on *the projective function* of historical imagination that such a “Greek-Siberian synthesis” claims to become a more organic form of reception of Greek cultural heritage than “European”.

Historical allusions can function as a *substitutive analogy*: the Don downstream is named *Tanais*; Greeks of Peloponnese are for Voltaire and Catherine the “Lacedemonians” and “Spartans”; Russian naval forces joined up with the rebellious Greeks to form the Eastern and Northern “*Spartan legions*” (Catherine, May 16/27, 1770); first of them “took possession of Porsava, Berdonia and Misistro, *the former ancient country*”<sup>7</sup>. Classical past shines through the present and, moreover, tends to substitute it<sup>8</sup>.

So, historical imagination allows the participants of the correspondence to make “leaps” of two and a half thousand years, as if neither the Roman conquest of Greece nor the thousand-year-old Byzantium had existed. Why? – Perhaps, Catherine’s same letter of May 16/27, 1770 provides a meaningful indication of the working mechanism of the antiquising historical imagination: “Greece [AK: not Byzantium!] [...] is still very far from the state in which it was once; however, *it is pleasure to hear the names of these places, by which our ears were silenced in our childhood*” (Catherine the Great, Voltaire 1931, 56). So, the working principle of this kind of historical imagination may be linked with the peculiarities of the Western European (beginning from the Renaissance) *tradition of education*, forming the image of European culture as based on

<sup>6</sup> See: Catherine the Great, Voltaire 1931, 8-12.

<sup>7</sup> Cf. also Voltaire’s letter of May 18, 1770: the philosopher welcomes the anti-Turkish movement in the “land of the pyramids”, calls for the Black Sea to be covered with “seagulls”, to attack the Ottoman Empire “from Colchis to Memphis”, insists on using the “Cyrus’ chariots”. Historical allusion functions here as an argument: “I wish that [...] you had finished your *Instruction*, which is incomparably better than Justinian’s, in the very city where he signed his own” (Catherine the Great, Voltaire 1931, 53-54).

<sup>8</sup> An extreme form of the work of Voltaire’s historical allusion as a “substitutive analogy” can be seen in Voltaire’s project of *military chariots* appearing in his letters of 1769 and 1770 as a kind of *idee-fixe*. See on the issue: Cazes, 405-414; Hemerdinger, 587-607.

the classical tradition of ancient Greece and texts by Herodotus, Plato, Euripides, Aristoteles and Plutarch. And we see again that historical imagination engages a *substitutive historical analogy*, as in Catherine's letter from October 7/18, 1770: "They assure that count Orlov has taken possession of Lemnos. *We are now entirely living in lands of legendary (le pays des fables)*" (Catherine the Great, Voltaire 1931, 80).

The same mechanism of historical imagination is obvious in other letters:

Voltaire, July 4, 1770: "Your enterprise in relation to Greece is the most admirable of all *in two thousand years*" (Catherine the Great, Voltaire 1931, 58). We can observe here the same imaginative "leap": Catherine ought to expulse or exterminate Ottomans, to be crowned as a Greek queen, and – to revive the classical Greek civilization, as Voltaire imagines it. In the next Voltaire's letter, of 13 July 1770, this "leap" to the pre-Christian Greek antiquity takes the most radical form – perhaps, it is not accident that the letter was excluded from 1803 Russian translation of the correspondence (Catherine II, Voltaire 1803) and from W. F. Reddaway's edition: "Return to the unhappy Greeks their Jupiter, Mars and Venera<sup>9</sup>; they enjoyed a good reputation only under the rule of these gods. I don't know what fate has made them so rude since they became Christians"<sup>10</sup>.

Paradoxically, constructing the image of the "restored Greece" Voltaire's antiquising imagination anticipates *the image of a modern national state* of the Kingdom of Greece and the authors of "Η Μεγάλη Ιδέα"<sup>11</sup>. Thus, he suggests in the letter of 14 September 1770: "as soon as you would have been made possessor in Constantinople, you would certainly have pleased to set up a good Greek Academy. Then we should have had the poem *The Catherineides*; Zeuxis and Phidias would have covered the whole universe with your likenesses; the fall of the Ottoman empire would have been celebrated in Greek; Athens would have become your capital. The Greek language would have become universal; all merchants sailing to the Aegean Sea would have asked your imperial majesty for passports in Greek" (Catherine the Great, Voltaire 1931, 70)<sup>12</sup>. Surely, the main condition of such revival of Greece is, for Voltaire, a military presence of Russia in the Balkans, as he postulates in his letter of July 20, 1770: "But how can this resolution be enforced in all its power without leaving a [Russian, AK] army in Greece?" (Catherine the Great, Voltaire 1931, 59-60).

The tireless search for patterns from classical history for current events – for example, comparisons between the expedition to the Archipelago with Hannibal's maritime expedition in Voltaire's letters of 30 October 1769 ((Catherine the Great, Voltaire 1931, 38-39) and 2 June 1770 (Catherine the Great, Voltaire 1931, 56) – demonstrates an important function of historical analogy: it helps to *conceptualise* the present events, to acquire them with historical significance. An event that can be described in the terms of comparison with an event of the classical history of Greece and Rome is a *truly* historical event. A cloud of historical allusions creates a kind of *reflective context*. A strong tendency (general classicist?) to compare the present with the past as

<sup>9</sup> Latin names of the "Greek" gods in this claim for radical antiquising reveal the specific westernized, Latinized "design" of image of the classical Greece in Voltaire's imagination. Sergei Ivanov notes (2021, 675) a partial "delatinization" of the Catherine's image of the Second Rome in 1780s, during her work upon the play *The Early Reign of Oleg*: "Mars" and "Hercules" of the play's drafts are transmitted into "Ares" and "Irakli" of the finished variant of the text.

<sup>10</sup> The text is cited as follows: Stroev (2017, 203).

<sup>11</sup> Moreover, in the relation of the future Greek national movement, with the replacement of traditional *Χριστιανοί* and *Ρωμαίοι* with an ancient/modern *Έλληνες* as a politonym, and with atticized *καθαρεύουσα*, which pretends to replace the Byzantine-like *δημοτική*, we can say about the work of similar schemes of historical and political imagination.

<sup>12</sup> Cf. in the next letter from September 21, 1770: "Now is the time for them [the "Spartans", AK] to have my patroness over them, or at least to enjoy freedom under her banners" (Catherine the Great, Voltaire 1931, 73).



a model and to make an assessment on the base of this comparison reveals itself equally in the mode of meet expectations<sup>13</sup>, in the mode of statement of “modern decay” compared to ancient greatness<sup>14</sup>, and, finally, in the mode of disillusionment with the very model of the classicist imagination, as in Voltaire’s letter of September 1772: “If the Greeks were worthy of all that you have done for them, Greek could be made universal; but Russian can also replace it” (Catherine the Great, Voltaire 1931, 169). The last trope of the antique past devaluation is repeated in Voltaire’s letter of 11 December 1772: after a praise to Catherine for establishing educational institutions for children of both sexes, he claims: “I do not know why one still dares to speak of Lycurgus and his Lacedaemonians, who never did anything famous; who left behind no monument; who did not exercise any artistic skill at all; who from very ancient times have been in slavery to barbarians, whom you defeated for four years in succession” (Catherine the Great, Voltaire 1931, 176). The primordialist notion that the present inhabitants of the Peloponnese and the ancient Spartans are identical persists. However, the argument now works in reverse: if the present-day Greeks are “unworthy”, so were their ancient predecessors.

## VOLTAIRE’S CRUSADE(S)

Andrei Zorin, in his analysis of the correspondence, emphasizes the anticlerical sayings of Voltaire and decisively denies any religious motivation of the philosopher<sup>15</sup>. However, logic of historical imagination makes the patriarch of enlightenment to develop most unexpected tropes, including those closely linked with religious language and imagery. *The trope of two Crusades* is central in the correspondence. This trope, along with the trope of “*the only vindicator for Europe*”, originates in the beginning of the war against Ottoman empire from Voltaire’s appellations to former European anti-Turkish solidarity and lamentations on reluctance of current European powers to stand with Russia against the traditional enemy of Europe, as in his letter to Catherine of February 1769: “Should not all the kings of Europe avenge the rights of nations, which the Ottoman Porte violates every day with such gross arrogance?” (Catherine the Great, Voltaire 1931, 25).

The discourse of Crusades develops in the correspondence in two modes: 1) ironically, mockingly, as the “crusade” of Papacy and some French politicians who provoked the revolt of the Bar confederation – and became the allies of the Muslims, against whom all “the traditional”, “normal” crusades were intended<sup>16</sup>; and 2) in the mode of nostalgia and desire – retrospective and prospective at once, – as the alliance of European powers against their traditional enemy. Since nostalgic imagery of the crusades with the necessity involves religious discourses into ideas of (the current!) European powers’ solidarity in the struggle against the traditional opponents, Voltaire’s discourse itself becomes quasi-religious and – sometimes – transforms even into a discourse

<sup>13</sup> Cf.: “your beloved Greeks have on many occasions shown *their ancient courage*, and they are not lacking in intelligence”, in Catherine’s letter of July 22/August 2, 1770 (Catherine the Great, Voltaire 1931, 62).

<sup>14</sup> Cf. in Catherine’s letter from Sept. 28 / Oct. 9, 1770: “The Greeks and Spartans have been degraded; they are more concerned with plunder than with freedom” (Catherine the Great, Voltaire 1931, 78).

<sup>15</sup> Cf.: “Quite clearly he was not only ignorant of and indifferent to the religious motivation of the Russian mission in Constantinople, but also openly hostile to it” (Zorin 2014, 34).

<sup>16</sup> See, for example, Voltaire, February 26, 1769: “Beat the Turks, despite the fact that the papal nuncio residing in Poland is committed to them [...] Triumph over the mufti and the pope!” (Catherine the Great, Voltaire 1931, 25) or Catherine’s letter of July 3/14 1769: “it seems to me they would have done better if they had armed themselves against *the Turks, the current defenders of the Crusades*, rather than against one who never thought of offending the Roman confession of faith” (Catherine the Great, Voltaire 1931, 31–32).

of the *holy war*, extermination of the “infidels”<sup>17</sup>. (What could be more surprising than hearing Voltaire preach jihad?).

Since February 1769 to the November of 1773 this theme sounds in Voltaire’s letters as a refrain. For the first time, the trope of a “good”, enlightened Crusade, distinguished from medieval military campaigns, which were inspired by religious fanaticism, emerged in Voltaire’s letter of 27 May 1769:

“I do not wish to militate all the Christian sovereigns against the Turks; for the Crusades have been so ridiculous that there is no possibility of starting them again. But I confess that if I were a Venetian, I would plot to send an army to Candia at a time when your majesty would be beating the Turks near Iasi, or elsewhere; and if I were a young emperor of Rome, I would soon be seen in Bosnia and Serbia, and then I would ask you for dinner at Sofia, or at Philippopolis in Romania, and finally we divide the territories amicably” (Catherine the Great, Voltaire 1931, 29).

This claim to the Venetians and the Austrian emperor (with adding of religious connotations and already without distantiation from “the classical” crusades) is repeated in the letter of 17 October 1769: “Go, heir of the Caesars, head of the Holy Roman Empire, intercessor of the Latin Church; go, here is a fit occasion! Seek your glory in Bosnia, Serbia, and Bulgaria; go also you, Venetians! Arm your ships, and aid the European Heroine!” (Catherine the Great, Voltaire 1931, 37).

Almost at the same time Voltaire writes to Friedrich, king of Prussia on 31 October 1769, combining in several lines four tropes we find in the correspondence with Catherine: “I [...] wish with all my passion that the Turkish barbarians were driven out of *the country of Xenophon, Socrates, Plato, Sophocles and Euripides* [antiquising imagination]. If this were wished, it would be done soon; but *seven crusades have once been undertaken for superstition* [“the bad crusade” trope], and never a *crusade for honour* will be undertaken [“the right crusade” trope]. *The whole burden will fall on Catherine II*” [the trope “Catherine is the only revenger for all Europe” that will be discussed later] (Catherine II, Voltaire 2022, 146).

The same complex of the four tropes is developed by Voltaire in a poem written in the name of Jean Plokov and attached to the letter to Catherine of 14 April 1770 (Voltaire 1879, 365-368). The poem begins with the claim to all Christians to raise arms against the enemies of Europe, “usurpers of Constantine’s throne”, “Sardanapalus of Istanbul”, and to join Russia in its struggle (Voltaire 1879, 365). It includes a special call to “Sarmatia”<sup>18</sup>, mentions Serbia that extends her hands to the “young Roman emperor”, recalls Turkish sieges of Vienna and devastations of Hungary (the “offences of Europe” to be avenged), claims to the “Lion of St. Marcus”<sup>19</sup> etc. The trope of the “bad

<sup>17</sup> Voltaire in the letter of August 11, 1770 (Catherine the Great, Voltaire 1931, 64) uses a theological argument as if a joke supporting a new proposal to use chariots in the war against the Ottomans. Remarkably, this project of European anti-Turkish political alliance, so important for Voltaire, was partly realized in 1780-81 when Catherine formed an anti-Ottoman alliance with Austria. The expression of the “war against infidels” becomes one of the main in Russian diplomacy of 1780-s, and, as the Comte de Ségur, the French ambassador at the Russian court, admits in his memoirs, this expression was very close to his sentiments and personal (but not expressed in an official manner) opinion. See Ragsdale (1988, 106).

<sup>18</sup> Further, in February 1772, this call to Poland (“Sarmatia”) will be developed by Voltaire in especial poem, *Ode. To Polish confederates*, written from the name of some “poète courlandais”. The central theme of the *Ode* is the remembrance of Crusades and the former anti-Muslim European solidarity. See Stroev (2017, 216-226).

<sup>19</sup> Calls to Venice are repeated in numerous Voltaire’s letters of 1769 – 1774. Cf., for example, the letters of 4 July 1770 (Catherine the Great, Voltaire 1931, 57-58), 14 September 1770 (Catherine the Great, Voltaire 1931, 71), 2 November 1771. In the semi-nostalgic discourse of Voltaire and Catherine, Venice is a mighty state, whose naval power is comparable only to the land army of the “young Roman emperor”.

crusade” once inspired by the Latin Church in Europe is contrasted with the political pragmatism of a pan-European campaign against the “barbarians” threatening Europe. However, the anti-Islamic rhetoric of the poem and the appeal to Christians at its beginning make this opposition not very convincing.

Gradually, the opposition between “the old” and “new” crusades tends to disappear and only one, that is between “true” (a campaign of all European powers against the traditional enemy) and “false” (a struggle of Polish Catholics and Turks supported by France against Russia) persists – as in Voltaire’s letter of 20 November 1770: “What should have been expected from the French, who were once the initiators of the Crusades? What would Godefroy de Bouillon say?” (Catherine the Great, Voltaire 1931, 84)<sup>20</sup>. By the end of 1770, Voltaire appears ready to see even the new Pope Clement XIV (Lorenzo Ganganelli) as an ally in his “crusade” against the Ottomans (26 November 1770): “Surely he feels how it is a shame to leave the city of Constantine in the hands of barbarians, enemies of all sciences, and that Greeks, even if they are schismatics, should be preferred to Mohammedans” (Catherine the Great, Voltaire 1931, 85-86).

With the development of this theme of the “anti-Ottoman Christian powers’ alliance” two special tropes emerge in the correspondence. These are the trope of *Catherine as (the only) vindicator for all Europe* and the *Byzantine theme* that begins to be articulated at the last stage of the correspondence.

## CATHERINE AS (THE ONLY) VINDICATOR FOR ALL EUROPE

Since the end of October 1769, the trope of former European solidarity against the Ottomans (and of Catherine as “*the European Heroine*”) turns into the trope of *Catherine as (the only) vindicator for all Europe*. Russia, represented by Catherine, turns out to be the sole executor of a previously pan-European mission to liberate Constantinople. France and Poland (under the influence of the Pope) renounced this mission and betrayed it by concluding an alliance with Europe’s enemies. The other European powers remain passive.

Tropological analysis reveals in Voltaire’s texts on *the only vindicator for Europe* a persistent imaginative schema, variants of which developed long before Voltaire and continue to function in the fields of historical imagination until the present day. This is the idea of (Western) Europe as a (Western-) Christian (or enlightened, in the secular version of the scheme) world, and the related idea that a certain people becomes a part of Europe through the acceptance of Christianity or, in the secular version of the scheme, through perception of the values of rational science, law etc. (That is why, say, for Voltaire Peter the Great is the creator of Russia: before his reign the country led a kind of extra-historical existence). The trope of *the only vindicator for Europe* is a particular sub-variant of the “communion with Europe through baptism/enlightenment” scheme. This is the idea of a nation on the geographical margins of Europe which once accepted European values and has remained faithful to them even after the “old Europe” has rejected these values. Two hundred and fifty years later, this trope is reproduced almost exactly by so different public speakers as Andrzej Duda, president of Poland, in his speech at the Church Convention in Gniezno, 11. 03. 2016 (Poland is the last custodian of the Christian, really European values; her duty and historical destiny is to return these treasures to Europe), and by Mikhail Piotrovsky,

<sup>20</sup> Cf. Voltaire’s letter from 22 January 1771: “The Crusades began in France, and now we have become the best friends of the infidels” (Catherine the Great, Voltaire 1931, 92). Catherine supports this theme: “the French are descendants of the first Knights of the Cross, but have now lost their dignity”, which becomes a steady trope in the correspondence. Cf. her letter of March 3/14, 1771 (Catherine the Great, Voltaire 1931, 98).

director of the Hermitage, in his propagandist interview to *Rossiyskaya Gazeta*: Russia (unlike the current EU) is the real Europe because it has an ancient heritage (Kerch, Chersoneses, Taman), “and whoever has an ancient heritage is Europe” (Piotrovskii 2022).

- *Voltaire, September 14, 1770*: The whole world despises those who have wished your imperial majesty misfortune. “And who could wish your misfortune at a time when *you are avenging the whole of Europe?*” (Catherine the Great, Voltaire 1931, 71).

- *Voltaire, December 16, 1771*: Catherine is “the Heroine who, against the will of some parts of Europe, *takes revenge on the Turks for the arrogance they inflict on Europe*” (Catherine the Great, Voltaire 1931, 147).

### “BELONGING TO THE EASTERN EMPIRE, THAT IS YOURS”, OR VOLTAIRE’S THE THIRD ROME

In his study of the correspondence Andrei Zorin writes about Voltaire’s lack of interest in Byzantine themes and about substitution of Constantinople with Athens and Greek antiquity (Zorin 2014, 34-36). This is partly true, and we have already observed the abundance of materials demonstrating this imaginative “slipping” to antiquity. Nevertheless, as the war draws to a close, the “Byzantine theme” begins to be articulated in the correspondence – but mainly as a kind of an *empty form*, a “place” for political pretensions to be applied. This articulation of the Byzantine theme is closely linked with the discourse of the “anti-Ottoman Christian powers’ alliance”. Thus, in Voltaire’s letter of 2 November 1771, in the passage with discussion on passivity of the Venetians, the cowardice of the modern Athenians and success of Aleksey Orlov, we read: “Ragusa<sup>21</sup>, which called [...] in ancient times Epidauria and so long belonged to the Eastern Empire, *that is yours*, is now given over to the patronage of the Western Empire”<sup>22</sup>. So, in this passage the Russian Empire is imagined either as an heir to Byzantium or simply *identical* to it. Two ways of reconstructing the logic of Voltaire’s historical imagination seem possible. The first: everything Greek (and Ragusa was called once Epidauria) should be part of the new Greek state (the discourse of the future Greek “Great Idea”), which Catherine should lead. The second: Byzantium was an Orthodox empire, which should be restored and led by Catherine; that’s why Voltaire is annoyed that Dubrovnik comes under the patronage of Vienna. If this second variant of interpretation is correct, we deal with an imaginative scheme in which Russian empire substitutes Byzantium (“the Eastern empire”) *in the same way* as Austrian monarchy which gains control of Dubrovnik substitutes the Western Rome.

The second – “Byzantine” – interpretation is supported by the trope of two empresses, Catherine II and Maria Theresia, who are called by Voltaire “your imperial majesty of the Greek Church” and “her imperial majesty of the Church of Rome”, which emerges in the correspondence in the end of 1772 and stays until the last letters. Catherine gladly accepts this “title”: in the letter of 20 February / 3 March 1773 she writes about herself and Maria Theresia as “the Imperial Majesties of Greek and Roman Churches” (Catherine the Great, Voltaire 1931, 179). In the letter of 15/26 September 1773 she again says of herself as the “head of the Greek Church”, “Greek Catholic Ecumenical Church, the one Orthodox, founded in the East” (Catherine the Great, Voltaire 1931, 188); and in the letter of December 27, 1773 / January 7, 1774 she, as the “head of the Greek Church”, gives

<sup>21</sup> Not a city in Sicily, but a Croatian Dubrovnik.

<sup>22</sup> “Raguse, l’ancienne Épidaure (à ce qu’on dit), laquelle appartient si long-temps à l’empire d’orient, c’est-à-dire au vôtre, se metelle sous la protection de l’empire d’occident” (Catherine the Great, Voltaire 1931, 139).

to Voltaire some explanations referred to the procedures for converting to Orthodoxy from other Christian confessions (Catherine the Great, Voltaire 1931, 193).

Along with this relatively late, feministically and ecclesiologically coloured form of the “Byzantine theme” in the correspondence, we may notice a very unexpected use by Voltaire of the trope of *the Third Rome*. In the letter of 2 September 1769, he writes: “It is truth that your majesty has two great enemies, the Papa and the padishah of the Turks. Constantin did not imagine that once his city of Rome would belong to the Priest, nor that he would build his city of Constantinople for the Tartars; but neither did he foresee that at some time near the river Moscow and the Neva an empire *as vast as his own* would be established” (Catherine the Great, Voltaire 1931, 33-34). So, Russia in some relation is an heir of the majesty of empire of Constantine. First and second “Romes” became the enemies of the “third” (and of all enlightened humankind): the first due to its religious obscurantism, the second – being captured by the “barbarians”. Along with religious obscurantism and barbarism, hostility to empire of Catherine are the markers of their “apostasy”, decline, signs that they are unworthy to be heirs of Constantine’s empire. So, if we assume that Voltaire really knew and deliberately used the concept of the “Third Rome”, we are dealing here with a secularized version of this model: the fall into heresy (Filioque and Florentine union, in the original Russian sixteenth-century version of the trope) is replaced here by a fall into religious obscurantism and barbarism. Naturally, the trope in this secularized version is deprived of the original version’s eschatological dimension (“the fourth Rome shall not be”). It is difficult to say, which version of the trope about the *Third Rome* was taken by Voltaire for this secularized modification. But in the second half of the 1750-s, while working on his monograph on Peter the Great, the French philosopher received through Count I. Shuvalov numerous materials on the pre-Petrine history of Russia, prepared by Mikhail Lomonosov, among other scholars (Priima 1958, 170-186). So, Voltaire could be aware of the sixteenth-century Russian version of the trope.

Byzantine theme is a sub-variant in the discursive field of “antiquising classicist imagination” and intends to prove the only thesis: Russia can claim – along with “Roman” (Austrian) empire – its own antique heritage and the share of territories in the division of the Ottoman Empire. As Sergei Ivanov shows in his article, even later, in the period of efforts to realise the “Greek project”, no professional historian was invited to join the project, and the “Byzantine theme” remained for Catherine an empty form which was filled with “a bizarre mixture of Greek Antiquity, Russian modernity and Ancient Russia” (Ivanov 2021, 674). Nevertheless, we can state that the correspondence between Voltaire and Catherine demonstrates that already in the late sixties of the eighteenth century an image of Byzantium as a still vaguely defined political and historical “heritage” begins to take shape in the field of the Russian historical imagination. And what is more, the patriarch of the Enlightenment was an active creator of such an image.

## REFERENCES

- Anderson, Benedict. 2006. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London – New York.
- Castoriadis, Cornelius. 1987. *The Imaginary Institution of Society*. Cambridge.
- Catherine II, Voltaire. 1803. Переписка российской императрицы Екатерины II и господина Вольтера, продолжавшаяся с 1763 по 1778 гг. [Correspondence of the Russian empress Catherine II and monsieur Voltaire that continued from 1763 to 1778]. Fabiian, Ivan (ed., transl.). Moscow.
- Catherine II, Voltaire. 2022. Переписка [Correspondence]. Liubzhin, Aleksei (ed., transl.). Moscow.

- Catherine the Great, Voltaire. 1931.* Documents of Catherine the Great: the correspondence with Voltaire, and the Instruction of 1767 in the English text of 1768. Reddaway, William (ed.). Cambridge.
- Cazes, Jean. 1920.* Voltaire inventeur des tanks. In *Mercure de France* 138/521, 405-414.
- Gorbatov, Inna. 2006.* Catherine the Great and the French philosophers of the Enlightenment: Montesquieu, Voltaire, Rousseau, Diderot and Grimm. Bethesda.
- Hemerding, Gabriel. 1934.* Voltaire et son chariot de guerre, 1756-1757, 1769-1770, d'après sa correspondance. In *La Revue d'artillerie* 57/6, 587-607.
- Ivanov, Sergei. 2021.* Византия Екатерины Великой [Byzantium of Catherine the Great]. In *Quaestio Rossica* 9/2, 666-678.
- Kliuchevskii, Vasilii. 1993.* О русской истории [About the history of Russia]. Moscow.
- Kordel, Jacek. 2021.* Catherine the Great, Voltaire, and the Russian intervention in Poland, 1767–1771. In *Kampmann, Christoph – Katz, Julian – Wenzel, Christian (eds). Recht zur Intervention – Pflicht zur Intervention? Zum Verhältnis von Schutzverantwortung, Reputation und Sicherheit in der Frühen Neuzeit.* Baden-Baden, 503–548.
- Piotrovskii, Mikhail. 2022.* Почему необходимо быть со своей страной, когда она совершает исторический поворот и выбор [Why it is necessary to be together with your country when it makes a historic turn and choice]. In *Rossiiskaia gazeta*. <https://rg.ru/2022/06/22/kartina-mira.html>.
- Priima, Fedor. 1958.* Ломоносов и «История Российской империи при Петре Великом» Вольтера [Lomonosov and “The History of Russian Empire during the time of Peter the Great” by Voltaire]. In *Berkov, Pavel (ed.). XVIII век [18th century]*, 3. Moscow, 170–186.
- Proskurina, Vera. 2006.* Мифы империи. Литература и власть в эпоху Екатерины II [The Empire's Myths. Literature and Power in the Epoch of Catherine II]. Moscow.
- Proskurina, Vera. 2017.* Империя пера Екатерины II: литература как политика [Empire in Catherine II's Writings. Literature as Politics]. Moscow.
- Ragsdale, Hugh. 1988.* Evaluating the Traditions of Russian Aggression: Catherine II and the Greek Project. In *The Slavonic and East European Review*, 66/1, 91-117.
- Stroev, Alexandre. 2017.* L'Impératrice et Le Patriarche. In *Stroev, Alexandre. La Russie et la France des Lumières: Monarques et philosophes, écrivains et espions.* Paris, 193–242.
- Voltaire, Catherine II. 2006.* *Correspondance. 1763 – 1778.* Texte presente et annote. Stroev, Alexandre (ed.). Paris.
- Voltaire. 1879.* Traduction du poème de Jean Plokof, conseiller de Holstein, sur les affaires présentes. In *Voltaire. OEuvres complètes*, 28. Moland, Louis (ed.). Paris, 365-368.
- Voltaire. 1973–1975.* Correspondence and related documents. Vol. 31–37. (Les oeuvres complètes de Voltaire, vol. 115–121), letters D13596 – D17278. Besterman, Theodore (ed.). Oxford.
- White, Hayden. 1973.* *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-century Europe.* Baltimore.
- Zorin, Andrei. 2001.* Кормя двуглавого орла: литература и государственная идеология в России последней трети XVIII – первой трети XIX века [Feeding the Two-Headed Eagle: Literature and State Ideology in Russia in the Late Eighteenth – Early Nineteenth Centuries]. Moscow.
- Zorin, Andrei. 2014.* *By Fables Alone. Literature and State Ideology in Late-Eighteenth – Early-Nineteenth-Century Russia.* Boston.

“ANTIQUISING IMAGINATION” IN THE SERVICE OF POLITICAL EXPANSION:  
ON THE EVE OF THE “GREAT GREEK PROJECT” OF CATHERINE II.

Aleksey Aleksandrovich Kamenskikh, PhD. (Candidate of Sciences)  
Johannes Gutenberg University in Mainz  
Institute for Slavic, Turkic and Circum-Baltic Studies  
Jakob-Welder-Weg 18  
55128 Mainz  
Germany  
kamensal@uni-mainz.de

# EARLY SLOVAK-HUNGARIAN DEBATES ABOUT THE MORAVIAN PRISTINE STATES. INTELLECTUAL AND EMOTIONAL MOTIVES IN FORMING NATIONAL HABITS<sup>1</sup>

István Kollai

DOI: 10.17846/CL.2023.16.2.102-111

**Abstract:** KOLLAI, István. *Early Slovak-Hungarian debates about the Moravian pristine states. Intellectual and emotional motives in forming national habits.* Present paper attempts to scrutinize the 18th-century interpretational debates between the Slovak and Hungarian proto-nationalist circles and persons about the Great Moravian past and about the Cyrillo-Methodian tradition. The article does not intend to introduce the contradicting historical narratives in detail, or analyse the righteousness of stances in light of later research results, but to focus on a special dimension of these disputes: i.e. how emotional and intellectual motives could play a role in the evolvement (elongation and deepening) of identity debates. Saying in other words: how participants of disputes were driven by a truth-seeking intellectual motive and a truth-sensitive emotional motive. The conceptual framework of the research is that beside clear interest-motives (including personal or collective interests, as struggle for prestige or position), the feeling of being hurt by “untrue” statements could also bolster personal identification processes and inter-ethnic boundary-making processes. The paper’s general contribution to identity studies and conflict studies is that – beside interest-based motives, like struggle for power and (personal or collective) domination – emotional and cognitive motives are also relevant in nation-building, while their strong interrelatedness seems to be also evident. Methodologically, the early Slovak-Hungarian debates on Great Moravia, Svatopluk or on the Cyrillo-Methodian tradition – despite the scarcity of sources – seems to be a suitable research terrain due to the lack of institutionalized structures of nationalization; hence, bottom-up identification and boundary-making processes might be easier to detect than in later ages.

**Keywords:** *Mihály (Michal, Michaelis) Bencsik, Ján Baltazár Magin, Samuel Timon, Juraj Papánek, Juraj Sklenár, István (Stephanus) Katona, Matej Bel, emotions, intellect*

Present paper attempts to scrutinize the 18th-century disputes between the Slovak and Hungarian proto-nationalist ideas, from which modern Slovak and Hungarian national identity grows out. The aim of this review is not to enhance our knowledge about this age from the aspect of political or ideational history, but to explore the role of “value rationality” (Weber, 1968) in the emergence of “national habits” and cleavages between them. Value rationality can be defined as rationality driven not solely by clear means-end interests, but by emotionality and intellectuality as well, out of the narrow sense of means-end rationality. Hence, the aim of this article can be formulated as revealing the role of “truth-seeking” intellectuality and “truth-sensitive” emotionality in early

---

<sup>1</sup> Funding from the European Union’s Horizon 2020 research and innovation Programme was used for this Project on the basis of a Grant agreement under the Marie Skłodowska-Curie funding scheme No. 945478.



Slovak-Hungarian boundary making processes, along the intellectual – but emotionally heated – debates about the so-called Great Moravian past and Cyrillo-Methodian tradition. The 18th-century Hungarian-Slovak identity debates – submerging deeply in the contested interpretations of Moravian pristine state of Carpathian Slavs – seem to offer ideal circumstances for analysing these different motives of national habit and their possible self-reinforcing interrelatedness, because these disputes took place in a rather closed environment, within a well-defined milieu – among the literati and ecclesiastical intellectuals – where standing for an own truth was fuelled neither by some crystallized political or economic elite interests (Hungarian political elites were practically neutral towards these debates in the beginning) nor by some crystallized mass interests (e.g. since literacy was not widespread, and religious debates attracted more attention). This kind of proto-nationalist sentiment within closed circles of participants offers special research conditions for microhistorical research (Eustache 2012).

The investigation consists of two case studies. First, the so-called Bencsik-Magin debate is supposed to elucidate how emotional and intellectual motives enforced or triggered more and more actors to take stance in the debated questions. In this case, we can speak about the elongation of national cleavages along emotional and intellectual motives. Secondly, the so-called Katona-Sklenár debate (and its antecedents) is supposed to elucidate, how emotional and intellectual motives are able not just to lengthen these cleavages but widen them, creating the perception of large cultural distance where “own truth” – explanatory power of narratives – cannot be formulated without questioning or undermining the other’s narrative. Finally, after these two case studies, concluding section tries to summarize and conceptualize how intellect and emotion may contribute to the institutionalization of national habits and how this conceptual explanation can be embedded into nationalism studies.

As mentioned above, the early Hungarian-Slovak disputes over interpretation of the Moravian past have already been researched to a considerable extent by both Slovak and Hungarian historians (among others Baník 1936, Tibenský 1965, Pillingová 2013, Ábrahám 2007, Kiss 2020). Thus, the following overview does not seek to expand the body of knowledge on political or academic history, but to highlight the moments where emotional and intellectual motives might play a role in crystallization of national identities and their boundaries.

## **Elongation of Slovak-Hungarian national cleavage along emotional and intellectual motives**

First, the elongation of cultural cleavage between the forming Hungarian and Slovak national habit can be elucidated by the case when a one-page section within the book of Mihály Bencsik (in Slovak: *Michal Bencsik*, in Latin: *Michaelis Bencsik*) prompted four authors to take stance and respond with a substantial reaction (Bencsik 1722). Bencsik was a doctor of jurisprudence, respected as one of the founders of Hungarian criminal law. He was also a councillor of the city of Trnava (Pauler 1878). Bencsik elaborated the subject of Hungarian public law in his publication, permeated by the so-called “historical right”. In his view, the source of the privileges of the nobility was “always found in virtue, as being just according to natural and national laws, which gives an honour to virtue” (Pauler 1878, 46). The book is not a mere compendium of laws but an attempt to explain the spirit behind codified acts, drawing on the riches of historical, political and ethnographic knowledge about the country at the time. In less than a page, which is relatively short compared to the volume of the entire book, the author shares a brief view on the town of Trenčín. He claimed that local Slavs were conquered by the Hungarians when coming to the Carpathian Basin, and their lands were formally taken over from them, hence, their right to participate in the

life of the state (i.e. in the governance of the city of Trenčín) could be questioned on this basis. The law scholar refers to the defeat of Svatopluk (*Svatheplugh*) by the Hungarians (Bencsik 1722, 151-152), as recorded by several medieval sources in Hungary (for an overview of medieval references on Svatopluk, see Homza, 2013). In addition, he mentions the beer-drinking habit of the Trenčín people as a sign of their inferiority, or that the Slavs are referred as “guests” in a law of King Coloman, which was supposed to prove the foreign or “sidelined” status of the Slavic inhabitants of Hungarian Kingdom, including Slovaks.

Perhaps Bencsik did not realise how significant responses he would provoke with this rather oblique but offending statement. It is well known in the history of Hungarian-Slovak relations that Ján Baltazár Magin (1681-1735), a Slovak Catholic priest, responded with a major work in Latin, known for short as the *Apologia* (Magin 2002). The main question of *Apologia* is this: “[If] the present generation of Slovaks... recognizes the same royal right along with the Germans and Hungarians who live with us, obeys and abides by the same laws, lives in the same freedom, defends their property by the same right, uses the same fire and the same water, breathes the same air: By what right does a stranger [prosyletus] among the Slovaks of Trnava dare so recklessly vilify the Slovak people?” (Magin 2002, 110.)

While appealing to “natural right” of existing ethnic communities to participate in state governance because of their sheer existence and numerousness, Magin accepts the feudal framework of “historical rights” that Bencsik identifies as relevant, meaning that past actions can give rise to present rights. Hence, he argues in favour of the historical rights of Slovaks by deploying an enormous amount of historical sources. The legend of Svatopluk – selling his land for a horse – is perceived by Magin as a symbolic and peaceful acceptance of the Hungarians, for which Svatopluk deserves praise, even if he was subsequently disappointed by the Hungarians, who attacked him and took his kingdom. Meanwhile, he doubts the legend because the Czech, Moravian and Polish sources do not mention it. Afterward, Magin launched many vitriolic and personal offences on Bencsik, provides e.g. a transcription of a humiliating mocking poem about the Hungarian author (Magin 2002, 127-134). This style of mockery poems was typically used to insult the other nation at the time; in any case, it certainly did not bring the authors or the minds of their readership closer together.

The Bencsik-Magin controversy three hundred years ago marked a qualitative change as no sophisticated ideological debate between Hungarians and Slovaks had ever been known before (Tibenský 1965, Pillingová 2013). Moreover, this did not turn out to be some kind of historical interlude, but similar duels, theses and antitheses, happened in the 18th century. How scribes from an intellectual workshop, mainly Jesuits, who had previously worked together for propagation of their religion, became – as a result of debates around them – the spokesmen for their own vernacular, can be illustrated by the life of one of Bencsik’s Jesuit companions, the historian Samuel Timon (1675 – 1736) (in Slovak: *Šamuel Timon*, in Hungarian: *Sámuel Timon*). He was registered as “Slavus” at the Trenčín grammar school in 1685 (Marsina 1995, 34). Yet, for a long time, his origin or his attachment to Slovak language did not leave any trace on his work, see e.g. the detailed description of the cities of Hungary (Timon 1702), published at the beginning of his career. But in the second edition, issued in 1734, Timon made considerable changes and added new parts to the original text, expounding in detail the so-called contractual theory between Hungarians and Slovaks. According to it, the Hungarians “formed an alliance with the Slavs, who inhabited the regions of the Morava, Vah, Nitra and other rivers as far as the Tisa, and conferred the plains of Hungary along the Danube river for their use...”. He presented the Cyrillo-Methodian tradition as the heritage of the Slovaks, but portrayed Svatopluk and the Moravian rulers as external conquerors, against whom the Hungarians allied with the Slovaks (Tibenský 1995, 98).

The alteration in Timon's historical interest and historical explanation between 1702 and 1734 may reveal how, in the course of a lifetime, the question of "pristine states" and national origin became increasingly important. It is perhaps possible to reconstruct the milestones of a process, though not like a snapshot, the emergence of a Slovak proto-nationalist perspective within patriotic (i.e. pro-Hungarian) historiography. He might have been also triggered by Bencsik's offending views, which he refused, and realised that his Slovak origin was somehow precious for himself to protect. It can be reconstructed from the sources that Timon knew Bencsik. According to an anecdote, he allegedly told Bencsik to "go to the devil with such fairy tales" about the biblical origin of the Hungarians (Tibenský 1995). By contrast, Samuel Timon was told by his fellow monks, at least according to later recollections, that he could even prove that Jupiter was of Slovak ethnicity (Katona 1786, 58). Even if this was not exactly the case, and it is only an anecdote coloured by hindsight, it indicates a conflictual, heated atmosphere between the scholars of the time.

Beside Magin and Timon, Bencsik's attack on the Slovaks of Trenčín was also reflected by Matej Bel (in Latin: *Matthias Bel*; in Hungarian: *Mátyás Bél*). In his description on the Trenčín county, he describes the town of Trenčín as inhabited mostly by Slovaks (*Sclavi*), where descendants of Czechs and Moravians can also be found, but he also stresses the importance of respecting the rights of Hungarians. Bel mentions Bencsik by name: as he says, the true facts show that Bencsik was unjustly and vainly trying to shame the Trenčín people regarding their past and their customs (Ratkoš 1977, Bél 2021).

In addition to Magin, Timon and Bel, there was a fourth work addressed to Bencsik. This eventually remained in manuscript, but was prepared for printing. Its author is unknown; the wording is less scholarly and more concise than Magin's *Apologia*, but more personal and coarse. Its content was reported by the historian Ján Tibenský, who found it among the inheritance of István Kaprinai (in Slovak: *Štefan Kaprinai*, in Latin: *Stephanus Kaprinai*), a Jesuit scholar (Tibenský 1965, 91-95).

As we can see, the debate over the Moravian past made new and new actors sensible about the question of national identity, making them angry, enthusiastic or devoted, and even hurt in their individual or social prestige by the narratives perceived as hostile or untrue. Eventually it triggered them to recognise and formulate their own attachment to particular "ethnies", as Anthony D. Smith (1985) calls the ideational cores of modern national identities. Hence, the cleavage had been lengthened between Slovaks and Hungarians not only along material interests, but along intellectual and emotional motives.

## The deepening of the Slovak-Hungarian national cleavage along emotional and intellectual motives

Beside elongation, deepening of national cleavages can be regarded as the other mode of institutionalization of national habits and their boundaries. It means that not just more and more persons are motivated to formulate and declare their own attachment toward an "ethnie", but the feeling of cultural distance can be also larger: persons out of "own" national boundaries might be already perceived as strangers, or even enemies, confessing something controversial to the own "ethnie". The next case study attempts to reveal this tendency of deepening, through analysing the so-called Katona-Sklenár debate, whose denomination is similarly misleading like the Bencsik-Magin debate: the entangled stream of dispute attracted others as well, like Juraj Papánek, or Stephanus Salagius (in Slovak: *Štefan Salagius*, in Hungarian: *István Szalágyi* or *Szalágyi*). His name is not so well-known within national historiographies, since this author's work was not devoted to argue either for Slovak or Hungarian "ethnies", but it was intended to be a comprehensive history

of Roman Catholicism in the early medieval Carpathian Basin, arguing for the historical presence of Rome against Byzantium (Pillingová 2013). In this work, the Hungarian ecclesiastical scholar became gradually but deeply involved – despite his own declared intention – in Hungarian-Slovak(-Croatian-Czech) debates about national origins, about pristine states and about the question of antiquity of nations. He was among the first to state that the Slavs were likely to arrive in the Carpathian Basin from the north in the sixth century, and that Quadians living here before were of Germanic origin. The earliest natives of Pannonia were, according to him, “neither Slavs nor Greeks, and especially not Croats, but Celts” (Salagius 1777, 160). In fact, he did not intent to tread upon Slavic ethnic consciousness, writing, for example, of Svatopluk as the glorious king who brought Slovaks to prosperity. Yet, Salagius caused serious tensions in Slovak, Czech and Croatian circles which was reported in his second book, with astonishment and, one might say, a little apology; but he kept his scholarly conclusions. He insisted on the 6th-century appearance of Danubian Slavs, finding no scientific counterarguments in the criticisms of his first volume. Nevertheless, he became all the more aware of some emotions and perceived interests which he damaged by the treatment of his subject. “*I can only wish that the Slovaks would not spread their glory by spreading a mist of fables; there remains a memory of the old Moravians so extensive and glorious from which real glory may flow. [...] I can only hope to find forgiveness for our Slovaks when I present to them all the glories of the Moravian Church.*” (Salagius 1783, 436-438.) Besides, he takes the liberty of calling the legend of the white horse merely as an untrue fable (*fabula de alba equa*).

Salagius is an excellent example of how much impact historiography – provided its “historical truths” were well-argued – can have on present prestige, and how historiographers were enforced to be labelled as Slovaks, Hungarians, Czechs, Croats, etc. (Niederhauser, 1984). With his professionalization and his ecclesial devotedness, Salagius might have been judged as controversial and suspicious, if seen from the perspective of various national habits. His Slovak-conscious readers “belittled” the historical antiquity he attached to Slavs within the Carpathian Basin, while the Hungarian response accused Salagius of being permissive towards the Slovaks; critical voices from the Czech and Croat circles impugned his conclusion about the small geographical extension of the Moravian state, which constrained the heritage of late Moravian culture to the Slovak-populated territory (for an overview of this controversies, see Tibenský 1965, Pillingová 2013.)

As much as Salagius hoped to win the acceptance of Slavic scholars, his main claims, which delimited the Moravian culture in time and space, were refuted even by the Slovaks. First, Juraj Papánek (2018) claimed that Slavs had already occupied their present territories in ancient times and had a bishop in Nitra as early as 396. He attributes the collapse of Svatopluk’s empire to simultaneous invasions of different armies, only one of which was Hungarian, and thus considers the myths about the conquest of the Hungarians to be exaggerated. Papánek was far from the scientific standard of the time, and his work can be regarded more as fabulously exaggerated Baroque Slavism than as a work of critical historiography. In 1784, there appeared another response to Salagius’s writing, a more elaborate, purposeful, and vitriolic book than Papánek’s: it was Juraj Sklenár’s work on the “oldest expansion of the Great Moravian Empire” (Szklenar 1784). In the first decades of his career, Sklenár felt no urge to engage in debates on ethnicities or nations. His Slovak origin was not evident in his earlier writings: he wrote occasional poems and odes, and books on the natural curiosities of Hungary, and when he did deal with historical topics, he only tried to compile a genealogy of the Batthyány family that patronised him. In 1784, however, Sklenár entered into a dispute with Salagius. He argued that the centre of the state of Svatopluk was somewhere near Belgrade, which the Hungarians had in fact conquered in alliance with the Slovaks. Sklenár thus denied the Svatoplukian origin of the Slovaks. (Szklenar 1784, 96.) In his writing, he ironized several statements of Salagius, and invested much energy to destroy the Hungarian author’s credibility (Szklenar 1784, 94-104). Later, he even more openly accused

Salagius of wanting to bring the Slovaks and Croats into disrepute and disgrace (Szklenar 1788). In addition, the Slovak writer questioned the credibility of Anonymus, and called the work of Katona – an active and respected Hungarian historian of the time, who wrote his own history of Hungary using Anonymus as a source – a mistake (Szklenar, 1784, 125-126, 211-212). This latter prompted Katona, who had not dealt with the history of Slavs and Slovaks explicitly until then, to write a book as a critical and ironic response in 1786. In reply, Sklenár published a new book in 1788, also using a sharp tone, full of sarcastic and serious statements; to which Katona published a response in the same year and the following year...

The Sklenár-Katona debate is described by Tibenský as an “academic polemic with a strong nationalist inclination”. He tries to ridicule his opponent in every detail, for example by saying that Katona’s language is a kind of “Hussar Latin”, and advises students not to learn Latin from such a teacher. Sklenár justifies his own style by saying that who would not laugh at someone who prides himself on using his pen against the power of the Slavs? Finally, he makes an open accusation that every page of Katona’s book is imbued with strange arrogance towards foreign nations and hatred of the Slavs (Szklenar 1788, XVIII, XXXII.). The heated debate ended in 1789 when Sklenár fell ill and died.

As we could see above, early boundary-making debates cannot be separated from collective interests – since they tackled the possible position of own groups within a generally acknowledged prestige hierarchy, having an effect on collective “bargaining power” and on attractiveness of forming national groups – but they are fuelled by intellect and emotion, too, when someone felt that some “truth” is attacked. This truth-seeking cognitive motive and truth-sensitive emotionality is strongly interrelated in the debates on the Moravian pristine states; this strong interaction of emotion and intellect is referred to in the literature by the terms ‘hot cognition’ or ‘cogmotion’ (Plamper 2015; Stynen et al. 2020). The conflict-amplifying effect of historicization cannot be underestimated. For many people who had no direct contact with the other linguistic group, and had no well-established attitude towards them, may well have begun to perceive the existence of this “other” group through writings that cast doubt on Hungarian historiography or mock “official” Hungarian historiography. Thus, when Juraj Sklenár applied to the Local Council in 1788 for the post of headmaster of the Gymnazium in Pressburg (Bratislava), he was turned down by Baron Gábor Prónay, who mentioned that his debates with his learned opponent revealed that he was not characterised by the loving peace and integrity (Vyvijalová 1970). It seems that Baron Prónay’s tough stance was not necessarily influenced by his experience with Slovaks, but by his reading of a Slovak narrative that he perceived as hostile. Another seeming manifestation of escalation of inter-ethnic conflicts is the letter sent by a Hungarian reader to Katona, quoted accurately (with the original Hungarian wording) by the Hungarian historian in his Latin book (Katona 1788, 4), as follows: “*The whole book [of Juraj Sklenár] is so full of words mocking, desecrating and disparaging the reputation of others that we were ashamed to read it. Among his many belittling words, he also mockingly exclaims that the book of the scribe of King Béla is a mere poem. Therefore, those who have not read the book written by You against Sklenar, but will read this pestiferous one, they will hate the volumes written about the history of the Hungarians, moreover will make other hate them. Hence, such a noxious vapour must therefore be stifled, and the teeth of such foxes must be knocked out, so that others may learn to speak as humans.*”

It is obvious from this threatening message how cognitive-emotional motives fuelled participants further: what if the message of the “other” hits the mark? What if they are believed more and more? This fear is well-detectable throughout the disputes described above. It is also clearly expressed in the foreword to the book by Ján Baltazár Magin, addressed to the lord-lieutenant of the county of Trenčín: “*we were overwhelmed with fear lest you, most learned Lord-Lieutenant, and your most noble and respected wife ... should be frightened by us, or become*

*unfriendly to us, or eventually should be utterly alienated from us, if you believe the lying speech deeply in your hearts.*” More calmly, but similarly, Papánek speaks of himself as a man who only drifted into the field of historiography in order to defend Slovaks against tales and fables about them (*de Slavis fabulose scribentibus*). “*I never thought that in the following pages I would write about the events that happened to the Slovak nation in the previous centuries.*” (Papánek 2018, 397.) And, as we have seen from the Hungarian reader’s letter quoted above, the Hungarian reader in Bratislava who followed the Sklenár-Katona debate also feared the spread of slander and fiction. He also feared that only the “Slavic reading” of the history of the Carpathian Basin would reach the outside world.

As we can see, a primary intellectual motive during these debates was to articulate the own groups as more antique, successful and morally superior in the past. This intellectual motive was embedded in the historicizing *Zeitgeist* of the 18th century, replacing biblical explanations with historical ones. Interestingly, as we could see in Magin’s argumentation, there was a demonstrable attempt on the Slovak side to shift the cognitive framework of the prestige fights from “historical rights” to the “natural right” of nations arising from the numerousness of language speakers. This was not unprecedented, since some authors, like Peter Révay in his book published in 1659, attributed the “greatest glory” (*linguarum gloria*) to Latin and Slavic languages (de Rewa 1659, 146-147) because Slavic speakers can be understood in great parts of Europe and even Asia. But during the 18th-century prestige debates, the question of “historical truth” finally became a dominant intellectual motive, and the Slovak discourse was forced to respond to it. Hence, the Slovak side eventually built up its own historicist argument, institutionalizing the Great Moravian narrative and the Cyrillo-Methodian legacy as Slovak historical heritage. Later, this intellectual motive was not weakened, but further institutionalized, e.g. by the Slovak transcription of the above-cited Latin works (Fándly 1793).

An interesting Slovak source also gives us an insight into how the historicizing argumentation may have been felt to be exaggerated even by some Slovaks. In the first novel published in Slovak, the author Jozef Ignác Bajza delivers a rather sceptical monologue on Slovak historical narratives. According to it, there are hardly any written sources on early medieval Slavs, so that those interested in the past must seek their way through “the dark fog”, leading to unrealistic biblical and antique origins. “*The date when the Slovaks arrived here is very uncertain*”, says Bajza, striking a note completely unknown in the combatant and self-assertive Latin historiography of the time. In particular, Bajza questions the usefulness of the ancient and medieval sources on which Magin, Papánek and Sklenár so persistently tried to rely, because, he argued, the names of peoples had been used with overlapping contents, meaning that a single name could include several peoples and language groups at the same time (Bajza 1970, 222-224). And yet, when Bajza refers particularly to Papánek’s book, he speaks appreciatively of it. He mentions it as a “praiseworthy” work whose author “*did what he could, and even more than others*”.

It may be inferred that Bajza, speaking to his own audience in their own vernacular language, allows for far more scepticism towards historical truths than any contemporary Slovak author who, entering the international arena of linguistic prestige battles, addressed the world at large in Latin. Bajza’s monologue can elucidate that these Latin volumes were not only about historiography, but also about prestige fights, and in this respect, according to Bajza, Papánek did what he could.

## Conclusion

This research paper does not intend to investigate the Moravian past of the Carpathian area or to assess validity of historical interpretations, but to analyse the process itself, how historical

argumentations, “historical truths” as intellectually-formed but emotionally-driven motives could (and can) fuel national habits, and their boundary-making processes. Our starting point is that, in addition to interests, two other motives can be distinguished in the formation of attitudes of belonging to a nation: emotional and intellectual motives. This conceptual framework of the paper is, in fact, not without precedent in nationalism studies, but has been somewhat sidelined. The quasi-mainstream modernist-instrumental concepts regard means-ends rationality (material elite interests or collective capitalist interests) the primary motive behind modern nationalism (Hobsbawm 1983; Gellner 1983; Benedict 1991). In this approach, nation-building does not have a character that goes beyond or runs counter to the interests of the parties concerned in general. Some other alternative or critical strands put more emphasis on value-rationality: the so-called primordialist school suggests that an emotional connection, a sense of belonging, can develop between people who look alike or speak similar language; or the ethnosymbolist school emphasises the role of historical knowledge and intellectual abilities to interpret historical events so as to create communities of a common national “knowledge system” (Smith 1985). These references do not mean that this paper argues in favour of primacy of emotional and intellectual motives. Rather, it attempts to demonstrate their mere presence and interrelatedness, similarly to those integrative theories which incorporate all earlier results of nationalism studies, emphasising their interconnectedness (Calhoun, 2007; Özkirimli, 2010). According to them, history is a tangled, swirling stream, a diverse interweaving of intellectual currents, behavioural attitudes and ways of speaking, where material interest-seeking and utility-maximization is constrained by bounded rationality, i.e. by the framing of what interest means. This does not imply that self-interest or collective interest cannot be researched, but it does warn against generalisations and easy comparisons (Burson, 2013).

Conceptually, however, the study seeks at one point to move beyond theories of the “entanglement” of history and suggests that among the many interactions there may be situations in which these interactions reinforce each other in a single direction. It is when materializable interests, stereotypical emotions – strong patriotism, fears or hatred towards others – and a deeply-felt truth confirms each other’s relevance and validity, bolstering the coherence of a group identity while deepening inter-group cleavages. In these conflict situations, latent sense of cultural distance (as an emotional motive) may be amplified by the clash of interests, reinforced further with interpreting others’ argumentations as unjust, untrue, false. And as we could see in the case of Stephanus Salagius, malign intentions are not necessary for a conflict to arise: simply the evolving ingroup favouritism can create a sense of “fraternalistic relative deprivation” or exclusion in others (Runciman 1966, Halevy, Bornstein, Sagiv 2008).

The small-group nature of early Slovak-Hungarian debates with premature, fluid “knowledge systems” may make these circumstances suitable for revealing emotional and intellectual motives that are difficult to detect within already well-institutionalized mass societies. There are, of course, many emotional attitudes that can be detected in modern mass societies, and indeed the rhetoric of mass societies is often dominated by a kind of “national emotion”. Yet, the emotional world of these modern societies and all their behavioural attitudes (i.e. their habits) can easily be said to be ultimately animated by well-institutionalized norms, customs, rules. But in the 18th century, there is still no significant trace of either nationalising elites or modern nation-building structures, so the interpretational conflicts about Great Moravia, Cyrillo-Methodian tradition and the historical role of Svatopluk may offer an opportunity to reveal something of the motives for national identity and nationalism outside of instrumentalized interests.

## REFERENCES

- Ábrahám, Barna.* 2007. *Történelmi csomópontok és folyamatok értelmezése ezeregyszáz év kölcsönhatásaiban.* In Illés Pál, Attila (ed.). *Hungaro-szlovakológia.* Budapest, 63-140.
- Anderson, Benedict.* 1991. *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism.* London–New York.
- Bajza, Jozef Ignác.* 1970. *Príhody a skúsenosti mladíka Reného.* Bratislava.
- Baník, Anton Augustín.* 1936. *J. B. Magin a jeho politická, národná i kultúrna obrana Slovákov roku 1728.* Trnava.
- Bel, Matthias.* 2011. *Notitia Hungariae Novae Historico Geographica. Comitatus Arvensis et Trentsiensis.* Budapest.
- Bencsik, Michaelis.* 1772. *Novissima Diaeta nobilissima. Principis, Statutumque & Ordinum Inclty Regni Hungariae, Partiumque Eidem Annexarum.* Tyrnavia.
- Burson, Jeffrey D.* 2013. *Entangled History and the Scholarly Concept of Enlightenment.* In *Contributions to the History of Concepts* 8/2, 1-24.
- Calhoun, Craig.* 2007. *Nations Matter: Culture, History and the Cosmopolitan Dream.* London.
- Dahrendorf, Ralf.* 2006. *Homo sociologicus. Ein Versuch zur Geschichte, Bedeutung und Kritik der Kategorie der sozialen Rolle.* Wiesbaden.
- Eustace, Nicole.* 2012. *The Passion is the Gale. Emotion, Power, and the Coming of the American Revolution.* Chapel Hill.
- Gellner, Ernest.* 1983. *Nations and Nationalism. New Perspectives on the Past.* Oxford.
- Hobsbawm, Eric.* 1983. *Introduction: Inventing Traditions.* In Hobsbawm, Eric – Ranger, Terence (eds.). *The Invention of Tradition.* Cambridge, 1-14.
- Georgius Fándly et al.* 1793. *Compendiata historia gentis Slavae.* Tyrnavia.
- Halevy, Nir et al.* 2008. „In-group love” and „out-group hate” as motives for individual participation in intergroup conflict: a new game paradigm. In *Psychological Science*, 19/4, 405-411.
- Homza, Martin.* 2013. *Stredoveké korene svätoplukovskej tradície u Slovákov (čierna a biela svätoplukovská legenda).* In Homza, Martin (ed.). *Svätopluk v európskom písomníctve.* Bratislava, 48-141.
- Katona, Stephanus.* 1788. *Amicum responsum Stephani Katona presbyteri Strigoniensis ad Hypercriticon Georgii Szklenar.* Budae.
- Kiss, László.* 2005. *A szlovák nemzeti tudat születése.* Eger.
- Niederhauser, Emil.* 1984. *A dicső múlt – mítosz és realitás.* In *Világtörténet* 6/1, 74-83.
- Özkirimli, Umut.* 2010. *Theories of Nationalism. A Critical Introduction.* New York.
- Papánek, Juraj.* 2018. *Historia gentis Slavae / Dejiny slovenského národa.* Bratislava.
- Pauler, Tivadar.* 1878. *Adalékok a hazai jogtudomány történetéhez.* Budapest.
- Pillingová, Martina.* 2013. *Svätoplukovská tradícia u Slovákov v druhej polovici 18. storočia.* In Homza, Martin (ed.). *Svätopluk v európskom písomníctve.* Bratislava, 371-406.
- Plamper, Jan.* 2015. *The History of Emotions: An introduction.* Oxford.
- Ratkoš, Peter.* 1977. *Maginova Apológia Slovákov a Belove rukopisy o Trenčianskej stolici.* In *Historický časopis* 25/3, 419-432.
- de Rewa, Petrus.* 1659. *De Monarchia et Sacra Corona Regni Hungariae Centuria Septem.* Francofurt.
- Runciman, Walter Garrison.* 1966. *Relative deprivation and social justice: a study of attitudes to social inequality in twentieth-century England.*
- Salagius, Stephanus.* 1777. *De Statu Ecclesiae Pannonicae. Liber Primus. Quinque-Ecclesiae.*
- Salagius, Stephanus.* 1783. *De Statu Ecclesiae Pannonicae. Liber Quartus. Quinque-Ecclesiae.*



- Smith, Anthony D. 1985. Ethnie and Nation in the Modern World. *Millenium: Journal of International Studies* 14/2, 127-142.
- Stynen, Andreas et al. 2020. Emotions and Everyday Nationalism in Modern European History. Abingdon.
- Szklenar, Georgius. 1784. *Vetustissimus Magnae Moraviae situs et primus in eam Hungarorum ingressus et incursus*. Posonium.
- Szklenar, Georgius. 1788. *Hypercriticon*. Posonium.
- Tibenský, Ján. 1995. Prednáška pri príležitosti odhalenia pamätnej tabule slovenskému historikovi Samuelovi Timonovi v Trenčianskej Turnej 10. 8. 1969. In Marsina, Richard (ed.). *Slovenský historik Samuel Timon 1675 – 1736. Zborník k 320. výročiu narodenia*. Trenčianska Turná, 10-18.
- Tibenský, Ján. 1965. *Chvály a obrany slovenského národa*. Bratislava.
- Tóth, Gergely. 2020. Óslakos-vita vagy közös őstörténet? Perlekedő és megegyezést kereső néperedet-narratívák Magyarországon a 17 – 18. században. In Papp, Ingrid (ed.). *Irodalomtörténet, tudománytörténet, eszmetörténet: Tanulmányok Tarnai Andor halálának 25. évfordulójára*. Budapest, 93-108.
- Vyvíjalová, Mária. 1970. Ďalšia neznáma báseň na Juraja Sklenára. In Bratislava: *Spisy Mestského múzea v Bratislave* 5, 115-140.
- Weber, Max. 1978. *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*. Volume 1. New York.

István Kollai  
Marie Curie Fellow  
Comenius University Bratislava  
Mlynské luhy 4  
821 05 Bratislava  
Slovakia  
istvan.kollai@fses.uniba.sk  
ORCID ID: 0000-0002-3086-0840

# CYRILLO-METODSKÁ TRADÍCIA V LITERATÚRE PRE DETI A MLÁDEŽ V MATIČNOM OBDOBÍ (JARNIE KVETY, MALÝ REČNÍK)

Cyril and Methodical Tradition in Literature for Children and Youth  
in the Period of Matica slovenská (*Jarnie kvety, Malý rečník*)

Martina Petříková

DOI: 10.17846/CL.2023.16.2.112-120

**Abstract:** PETŘÍKOVÁ, Martina. *Cyrillo-Methodian Tradition in Literature for Children and Youth in the Period of Matica slovenská*. In the paper we identify and focus on literary reflection of the Cyrillo-Methodian legacy in literature for children and youth in the pre-artistic, or more narrowly, Matica period. We consider the works from the context of (non-intentional → intentional) literature for children and youth, which are/form part of literature of the Matica period connected with the foundation and activity of Matica slovenská. In terms of motifs and themes, the selected poetic texts from the investigated works are connected with the life and work of apostles Cyril and Methodius or emphasize the importance of their mission in the Great Moravian environment to the Slovak nation. We focus on Ján Levoslav Bella's (Poludničan's) poem *Ku vzkrieseniu Cyrilla (On Cyril's Resurrection)*, published in *Cyril a Method – Katolícke Noviny pre Cirkev a Dom (Cyril and Methodius - Catholic News for Church and Home)*, a period newspaper, and on poems that can be classified as important poetic works from the context of literature for children and youth in the Matica years. These include the collection by Ján Levoslav Bella, Andrej Method Čerňanský and Janko Slávoľub Kršák *Jarnie kvety* (1863, *Spring Flowers*), which contain poems *Lipa (Linden)*, *Kde ja bývam? (Where do I reside?)*; and František Otto Matzenauer's anthology *Malý rečník* (1873, *Little Speaker*), which contain poems by J. E. Dobrucký *Vlast' (Homeland)*, J. Mičátek *Oj Slovensko! (Oh Slovakia!)*, M. Pohronský *Žiaľ nad Devínom (Sorrow above Devín)* and the national song *Nitra*.

**Keywords:** *Cyrillo-Methodian tradition, literature for children and youth in the pre-artistic period, literature for children and youth in the period of Matica slovenská, Jarnie kvety, Malý rečník*

Vznik Matice slovenskej v roku 1863 možno spojiť s tisícim výročím príchodu Cyrila a Metoda na Veľkú Moravu. Oživenie cyrilo-metodskej tradície v kontexte, v ktorom sa spoločenstvo Slovákov utvrdzuje vo svojej jazykovej, kultúrnej či národnej identite, sa podľa Hetényiho a Ivaniča (2013, 57) prejavilo rozšírovaním cyrilo-metodského kultu medzi slovenským ľudom, ale aj povzbudením záujmu o jeho odbornú reflexiu. V matičnom období sa cyrilo-metodská tradícia – súčasť „obrazu a interpretácie“ (Budil 1995, 16) slovenského sveta alebo, ako v nadväznosti na Krejčího (2007, 108-116) uvažuje Hetényi (2019, 142), taký element kultúry, ktorý je relevantný „pri potvrdzovaní kontinuity historicky určitého spoločenstva“ – „začleňuje medzi účinné prvky

[jeho] sebadefinovania“ (Hetényi 2019, 142) slovenského národa, ba nazdávame sa, aj kultivovania jeho duchovného života.

Matica slovenská sa už v prvom paragrafe svojich stanov charakterizuje ako „jednota milovníkov národa a života slovenského“, pričom svoj cieľ definuje takto: „v členoch slovenského národa mravnú a umnú vzdelanosť budiť, rozširovať a utvrdzovať; slovenskú literatúru a krásne umenia pestovať a podporovať a tým i hmotný dobrobyt slovenského národa napomáhať a na jeho zvelebení pracovať“ (Stanovy Matice slovenskej z r. 1862, Botto 1923) V matičných rokoch (1863 – 1875) sa prebúdzala aj záujem o literatúru pre deti a mládež. V rokoch 1864 a 1865 vychádzajú vďaka Matici slovenskej dva diely *Slovenskej čítanky*. Jej zostavovateľom bol banskobystriický profesor Emil Černý.

Avšak znovuoživenie spoločensko-kultúrneho života začiatkom 60. rokov sa prejavilo aj zvýšenou aktivitou samovzdelávacích spolkov a ich členov. Medzi členmi banskobystriického Kola II. boli Ján Levoslav Bella, Andrej Černiansky a Ján Kršák, ktorí sa venovali aj veršovanej tvorbe pre mladšieho recipienta, čo vyústilo do vydania zbierky veršov *Jarnie kvety* v roku 1863.

Zrejmu väzbu na cyrilo-metodský odkaz možno evidovať už v básni *Ku vzkrieseniu Cyrilla* od Levoslava Belu, básnika a hudobného skladateľa, ktorý básnický text publikoval pod pseudonymom Poludničan. Báseň bola vydaná v 40. čísle a v XII. ročníku periodika *Cyrill a Method – Katolícke Noviny pre Cirkev a Dom*, 5. septembra 1862, v Skalici, teda rok pred vydaním básnických juvenilií. Nie je síce intencionálnou básňou, zámerne určenou pre deti a mládež, ale možno jej pririeknuť mravoučnú či náboženskú, ba aj národnobuditeľskú funkciu, pôsobiacu na formáciu detí a mládeže.

Avšak Poludničanov záujem o detskú literatúru, o potenciálneho mladšieho recipienta, ako aj o jeho rodičov bol zrejmy. Autor tento záujem prejavil v rovnakom čísle časopisu *Cyrill a Method*, a to publikovaním poviedky „rozprávočky“, s názvom *Sirota* (Poludničan 1862, 315-318). Poviedka je kompozične založená na rozvíjaní a potvrdzovaní náboženskej pravdy – zastúpenej v texte vo forme frazeologizmu – „Kto sa Boha nespúšťa, toho Pán Boh neopustí“. V príbehu zo života osirelého dieťaťa, dievčatka Boženky, ktoré stratilo rodičov a starého otca, no ujal sa ho miestny farár, môžeme identifikovať jednoznačný autorský zámer – usmerniť rodičov pri náboženskej výchove vlastných detí. Autor tento cieľ dokonca priamo pomenúva v poznámke pod textom a predznamenáva nielen náboženskú, ale aj kultúrno-spoločenskú potrebu vytvoriť a poskytnúť čitateľom periodika „osobitné“, teda intencionálne texty pre deti a mládež: „Prítomnú rozprávočku tým účelom ‚Cyrillovi a Methodovi‘ posielam, aby časopis náš katolícky pre cirkev a dom určený, nábožnému rodičovi pri nedostatku podobných spisov osobitných vo výchove dietok napomocný bol a často aj práce, pre mladší vek určené, podávať“ (Poludničan 1862, 318).

Poludničanova báseň *Ku vzkrieseniu Cyrilla*<sup>1</sup> už názvom vzbudzovala spomienku na svätého Cyrila a napĺňala autorský zámer i zámer textu – osláviť vierozvestcov. Vznikla pravdepodobne v súvislosti s blížiacim sa okrúhlym výročím príchodu solúnskej misie na Velkú Moravu.

<sup>1</sup> *Ku vzkrieseniu Cyrilla.*

Po Slovanstve rozstieraly  
Mraky blúdov svoje kriela;  
Ani svetlu sviť neprialy,  
By zjavilo božie diela.

Prišiel Method, prišiel Cyrill:  
Vzhorel Slávtvu svätpravdy blesk;  
A ten modlám hroby vyryl,  
Zničil pekla odbojný vresk.

Báseň pozostáva zo šiestich štvorveršových strof. Zjednocujúcim princípom jej vnútornej výstavby sa stáva kontrastné zobrazenie zásadných situácií v živote Slovanstva, ako aj slovenského národa, a im prislúchajúcich emócií (neprajnosť, vďačnosť, nevďak a pod.). Konfrontujú sa minulosť a prítomnosť, svetlo a tma, nebo a peklo, Boh a pohanské modly, sen (spánok) a vďačnosť, pravda viery a bieda atď. – v podobe širokého repertoáru motívov a obrazov (*mraky blúdov – svetla svit, vzhorel svätpravdy blesky – modlám hroby vyryl, zničil pekla odbojný vresk* a pod.) zo života Slovanstva a slovenského národa –, aby sa kreovala pozitívna národná perspektíva zviazaná s kľúčovými hodnotami ich nositeľov, Cyrila a Metoda, teda hodnota Boha a národa. Tematický vzorec nadobúda jasné kontúry, no markantnejšie sa náboženský a národný aspekt presadzujú v záverečnej strofe básne, čo sa explicitne vyjadrí rovnocennosťou motívov Boha a národa, Cyrila a Metoda. Tie sú súčasťou hesiel apelatívneho charakteru („*Boh a národ!*“, „*Cyrill, Method!*“) v posledných dvoch veršoch básne.

Zobrazenie vierozvestcov je subjektívnejším spôsobom kreovania kľúčových postáv kresťanských slovanských a zároveň, užšie, slovenských dejín prostredníctvom umeleckého jazyka, keďže sú stvárnení ako ochrancovia národa („*Veleb zase tých Ochrancov: / Tí života viery, vedy / Verných vzbudia nám ochrancov.*“) s potenciálom zabezpečiť kontinuitu vo viere a poznávaní.

*Jarnie kvety* z roku 1863 zahŕňajú viaceré básne s národnými či vlasteneckými a náboženskými motívmi, čo sa prejaví v posilnení ich národnobuditeľskej i mravoučnej funkcie. Patria medzi ne aj tie, ktoré niekoľkými v texte roztrúsenými motívmi odkazujú na slovanskú minulosť, či na cyrilo-metodskú kultúrnu tradíciu. Autori (Ján Levoslav Bella, Andrej Method Čerňanský a Janko Slávoľub Kršák), ktorí sa označujú za *mladých rodomilov*, venujú knihu veršov Štefanovi Moyzesovi, banskobystrickému diecéznemu biskupovi a zároveň prvému predsedovi Matice slovenskej, „*Vznešenému Otcovi Slovenstva a mládeže*“ (Bella 1863, 3).

---

*Lež Slovanstvo zas zaspalo  
Zadriemalo na dlhý sen:  
Za ten nevďak nepoprialo  
Nebe Tatrám veselý deň.*

*Včul' už vďakom si velebí  
Vierozvestov Slovák každý:  
Za to bude už na nebi  
Milé svietiť slunce navždy.*

*Aj ty priateľ našej biedy,  
Veleb zase tých Ochrancov:  
Tí života, viery, vedy  
Verných vzbudia nám ochrancov.*

*Daj Boh, by ti slávy zárod  
Vskriesby doba včul doniesla,  
Preto nech sú: „Boh a národ!“  
„Cyrill, Method!“ Tvoje heslá (Poludničan 1862, 314).*

Už v básni Jána Levoslava Bellu *Lipa*<sup>2</sup> (1863, 15-16) je „*Strom národní, svätý*“ zobrazený ako symbol Slovanstva a národný symbol, či pomník „*slovenskej slávy*“. Odkazuje na dávne časy a ich hrdinov, ktorí sa konfrontovali s postavami škodcov a so zlom.

Problém básne je zviazaný s tenzívnymi dejmi z národnej minulosti, s hrdinskými zápasmi proti *úkladom škodcov*, a prekonáva sa rešpektovaním jej odkazu, teda nadväzovaním na kresťanské hodnoty, ktoré sú zastúpené symbolom lipy, „*svätého*“ stromu Slovanov i Slovákov. Návrat k národnej minulosti vychádza z reflexie pozitívnych pocitov i vnemov, estetických citov, predovšetkým krásna, prebúdžajúcich sa v čase strávenom pod lipou; zo zakúšania zrakových, čuchových i ďalších vnemov, ako aj z ich následku, z posilňovania vnútorných kvalít, statočnosti či hrdinstva („*Pod lipou sa ani / Za celý svet nedám!*“).

Lipa je prirovnávaná k pomníku, ba stotožňovaná s ním, keďže sa stáva symbolom slávnej kresťanskej a národnej minulosti, teda aj odkazom na jej reprezentantov, *hrdinských otcov*. Lipový kvet, „*časť za celok*“, evokuje spomienky na národných hrdinov konfrontovaných so zlom. Atribút „*svätý*“ celkom prirodzene načiera zo zdrojov kresťanského náboženstva prijatého Slovanmi od hrdinských otcov, ktorí porážali „*úklady škodcov*“, teda, ako to vyplýva z náboženskej symboliky, úklady diabla. V symbolickom zmysle sa strom stáva aj odkazom na významné postavy národných dejín („*Nech-že jich pamiatku / Slovák lipou svätí!*“), čo vyústi do výzvy k personifikovanej lipe i k spoločenstvu ľudí, aby rozdúchávali úctu k národným a kresťanským symbolom.

V básni *Láska Slováka k vlasti a národu* (1863, 83-84), ktorej autorom je Andrej Method Čerňanský, básnický subjekt vyjadruje lásku k slovenskej vlasti. Medzi inými motívmi sa presadzuje aj motív zrucanín, ktoré odkazujú na slávnú slovanskú, či slovenskú minulosť: „*Pýtate sa,*

---

<sup>2</sup> *Lipa.*

*Hej pod lipou já rad,  
Pri slniečku sedám,  
Pod lipou sa ani  
Za celý svet nedám!  
Veď je lipa krásna,  
Dáva tóňu milú:  
Pod jej voňným kvetom  
Trávím dobrú chvíľu.*

*Akožeby aj nie!  
Veď je pomník lipa  
Tej slovenskej slávy:  
Jej kvet ti rozsýpa  
Upomienky dávnych  
A hrdinských otcov,  
Ktorí porážali  
Zlé úklady škodcov.*

*Bol to naším otcom  
Strom národní, svätý:  
Nech-že jich pamiatku  
Slovák lipou svätí!  
Lipa zdobuj lúky,  
Zdobuj háje, sady:  
Ju na drahé hroby  
Sadte, bratia! radi (Bella 1863, 15-16).*

*kde ja vlast mám? / Hoj v tých rajských dolinách! Tam! / Tam, kde naše Tatry stoja, / A kde Hron, Vah, Nitra šumí, / Kde sú slavných hradov rummy* (Čerňanský 1863, 83).

Aj v Čerňanského básni *Trst' a dub* možno nájsť motív zviazaný so slávnou slovenskou minulosťou, motív duba so symbolickou platnosťou. Dub je symbolom vytrvalosti a sily, ba i nesmrteľnosti (Becker 2007, 57): „*Ale dub, dub silný / Nepohnute stojí, / S vetrom sa nekláti, / Vichrov sa nebojí*“ (Čerňanský 1863, 85-86).

V básni Janka Slávoluba Kršáka *Čo ľúbim?* (1863, 108) sa básnický subjekt vyznáva z lásky k národu a vlasti, pričom vyjadruje väzbu na kresťanskú minulosť a Boha – „*Ľúbim, vrelo ľúbim drahú / Predkov mojich otcínu*“, „*Lásku k rodu, lásku k vlasti / Boh sám v srdce vštepuje*“.

V ďalšej z básní *Spevec* (1863, 109-110), v ktorej spevák za sprievodu harfy spieva „*žiaľno*“ pieseň o „*slávskej*“ minulosti a pýta sa básnickou otázkou na možnosť vzkriesenia „*slávslobody*“ či *iskry bytia* v slovenskom priestore – „*Pri Požone*“ (Bratislave), sa vyjadrí aj nádej na zmenu: „*Žiaľ sa zmenil v zárod slávy*.“ Motív iskry ako zárodka svetla možno spojiť aj s kresťanskou symbolikou, podľa ktorej iskra symbolizuje hmotu povznášajúcu sa či prechádzajúcu k duchu (Becker 2002, 110), čím odkazuje aj na duchovné dedičstvo.

V básni *Kde ja bývam?*<sup>3</sup> (1863, 113-114) sa básnický subjekt vo forme návratnej básnickej otázky zo všetkých prvých veršov piatich strof básne pýta na miesto, kraj, kde prebýva. Prostredníctvom básnických prívlastkov, metafor a perifráz, ktoré nepriamo, opisom charakterizujú domovský (slovenský) priestor, vyjadruje iba jeho pozitívne atribúty či znaky – „*Kraj bohumilý*“, „*kraj*

<sup>3</sup> *Kde ja bývam?*

*Kde ja bývam? –  
Či znáš ten Kraj bohumilý,  
Kde sa všetko v kráse skvie,  
Kde si Vily stan uvily  
Kde sa svätá lipa chvie?*

*Kde ja bývam?  
Či znáš ten kraj utešený  
Od Tatier ku Dunaju,  
Kde sa vrchov zrutné steny  
Vo hmlách s nebom ľúbajú?*

*Kde ja bývam?  
Či znáš ten kraj roztomilý  
Kde spev život korení,  
Kde si žije ľud spanilý  
K veselosti stvorený?*

*Kde ja bývam?  
Či znáš ten kraj, kde si svätá  
Tróni pevne nábožnosť,  
A svetárstvom neprejatá  
Srdceblažná nevinnosť?*

*Kde ja bývam?  
V kraji krásnom, tam kde býva  
Ten slovenský národ môj,  
Kde sa sladká reč ozýva,  
Kde je krásny predkov kraj* (Kršák 1863, 113-114).

utešený“, „kraj roztomilý“, „kde si svätá / Trôni pevne nábožnosť“, „kraj krásny“. Okrem estetické stránky, oslavy krás kraja vyzdvihuje aj jeho väzbu na Boha, teda hodnotu nábožnosti, pričom ho vymedzuje a charakterizuje prostredníctvom slovenských i slovanských symbolov („*Od Tatier ku Dunaju*“, „*svätá lipa*“), ako aj spoločensko-kultúrnych a historicko-geografických aspektov („*spev život korení*“, „*ľud spanilý*“, „*Trôni pevne nábožnosť*“, „*slovenský národ*“, „*sladká reč*“, „*spev*“, „*kroj*“ a pod.). Väzba na cyrillo-metodskú tradíciu je síce voľnejšia, ale napriek tomu rozpoznateľná, keďže sa zrkadlí v slovanskom symbole *svätej lipy* a v náboženských motívoch („*Kraj bohumlý*“, „*svätá / Trôni pevne nábožnosť*“).

V antológii básní, ktorú zostavil František Otto Matzenauer, *Malý rečník. Sbiierka primeraných básničiek pre slovenskú mládež k cvičeniu k prednášaní a krasorečnení, menovite k potrebe národných škôl* (1873), sú v súlade s určením knihy zastúpené predovšetkým básne posilňujúce národné povedomie, ba niektoré z nich odkazujú na slávnú kresťanskú minulosť národa.

Už v *Predmluve* zostavovateľ upozorňuje na to, že do zbierky nezaraďuje texty, ktoré sú ľahšie prístupné v podobných knihách, akými sú *Rečňovanka*, *Jarnie kvety*, *Bájky a inotajky Jon. Záborského*, a vyjadruje svoj zámer – výberom vhodných básní *šlachtiť mladistvé srdce a dušu* (Matzenauer 1873, 4). Antológiu venuje mládeži v rovnomennej úvodnej básni, datovanej 14. májom 1873, pričom básnický subjekt vysloví očakávania, že mládež sa stane *nádejou vlasti* i *kvetom pobožnosti* (Matzenauer 1873, 5).

V antológii, ktorá je kompozične rozčlenená na sedem častí, nájdeme i niekoľko básní, v ktorých básnický subjekt odkazuje na slávnú minulosť svojho národa a na predkov. Napr. v II. kapitole v básni *Vlasť* od J. E. Dobruckého sa vlasť synov vymedzuje nielen v priestore („*synku Tatier*“), ale aj vo väzbe na minulosť a predkov („*dedov dávnych*“), pričom návratmi do minulosti, spomínaním, sa posilňuje citový príznak, láska k vlasti: „*to vlasť tvoja, drahá, ľubá, / plná rozpomienok slavných*“ (Dobruček 1873, 43-44).

V rovnakej časti v básni *Oj Slovensko!*<sup>4</sup> od J. Mičátka je vlasť symbolicky a metaforicky stožňovaná s obrazmi *prastarého pomníka slávy*, *matere našej*, *dedičstva drahého* či *slnka nášho*, pričom národ, spoločenstvo ľudí zviazané jazykom, históriou, kultúrou i územím, nadobúda zo sémantického hľadiska pozitívne charakteristiky, umocňované aj zvukovými prostriedkami, rýmom („*ty prastarý pomník slávy, / [...] na tvoj národ čistomravý. // Oj Slovensko! mater naša, /*

<sup>4</sup> *Oj Slovensko!*  
*Oj Slovensko! ty vlasť naša,*  
*ty prastarý pomník slávy,*  
*požehnanie nech sa vznáša*  
*na tvoj národ čistomravý.*

*Oj Slovensko! mater naša,*  
*my slovenské tvoje deti,*  
*chceme tvoja byť okrasa*  
*chceme láskou k tebe skvieti.*

*Oj Slovensko! ty dedičstvo drahé,*  
*po otcoch zdedené:*  
*máš a musíš byť celistvô,*  
*svornosťou v jedno spojené.*

*Oj Slovensko! slnko naše,*  
*svieť osvetou a vedami nám,*  
*potomstvu, v každom čase,*  
*prosiedkom škôl – umeniami* (Mičátek 1873, 47).

[...] *chceme tvoja byť okrasa, / [...] Oj Slovensko! ty dedictvo drahé, / po otcoch zdedené: / máš a musíš byť celistvô, / svornosťou v jedno spojené. // Oj Slovensko! slnko naše, / sviet' osvetou a vedami nám, / potomstvu, v každom čase, / prosriedkom škôl – umeniami.*“) (Mičátek 1873, 47). Problém básne, potenciálny nedostatok v školskom vzdelávaní slovenských detí, v umeniach a vo vedách, sa utlmuje oslavným nadväzovaním na hodnoty ukotvené v slávnej národnej minulosti („národ čistomravý“, „svornosťou v jedno spojené“). Zámer básnického textu vyjadrený viacerými výzvami, ktoré sú adresované personifikovanému Slovensku („požehnanie nech sa vznáša“, „chceme láskou k tebe skvieti“, „máš a musíš byť celistvô“), vyústi v poslednej strofe do kľúčovej utilitárne pôsobiacej výzvy – „Oj Slovensko! slnko naše, / sviet' osvetou a vedami nám, / potomstvu, v každom čase / prosriedkom škôl – umeniami“.

Väzba na dávnu a slávnú minulosť je rozpoznateľná predovšetkým v motívoch so symbolickou platnosťou („prastarý pomník slávy“, „mater naša“ a pod.).

Ďalšia z básní, ktorej autorom je M. Pohronský, má názov *Žiaľ nad Devínom*. Básnický subjekt sa vracia k slávnej slovenskej, no predovšetkým slovenskej minulosti, spojenej s motívom devínskeho *zámku*, aby vyjadril svoj žiaľ nad Devínom. Hrad sa stal symbolom slávnej národnej minulosti v nadväznosti na kľúčovú historickú osobnosť, explicitne nepomenovanú postavu panovníka („*Jakú slávu mali, čo tu panovali?*“), teda na Rastislava, veľkomoravské knieža, ktoré možno na základe historických správ z Fuldských letopisov (Plachá – Hlavicová – Keller 1990, 20) spojiť s Devínom a ktoré na Veľkú Moravu pozvalo vierozvestcov Cyrila a Metoda.

Poslednou z vybraných básní, odkazujúcich na sv. Metoda, je národná pieseň *Nitra*<sup>5</sup> (Matzenauer 1873, 66). Možno ju však nájsť vo viacerých zdrojových textoch, v Kollárovom diele *Národné zpiewanky čili pjsně swětské Slowáků w Uhrách gak pospolitého lidu tak i vyššjch stavů* (1834, 29), v kapitole *Zpěwy historicky pamatné*, kde je uverejnená pod názvom *Nitra, milá Nitra* (1834, 29) a zviazaná s menami Ondreja Novotu (Ondřej Nowota) i Ondreja Bošániho (Ond. Bošáni); či pod rovnakým názvom v *Slovenskej čítanke* (1866, 46) banskobystrického profesora Emila Černého. Pieseň sa tematicky viaže na zástoj Nitry v slovenských dejinách, ako aj na cyrilometodský odkaz spojený s menom vierozvestca Metoda (Petríková 2021, 120-121). Básnický subjekt zdôrazňuje veľkomoravskú a zároveň kresťanskú tradíciu, zviazanú s priestorom svetského kniežata („*bydlo kráľa Svätopluka*“) i duchovného vodcu („*sväté mesto Methodovo*“), ktorým pririeka vysokú hodnotu prostredníctvom synekdoch „*mocná ruka*“, „*naším otcom kázal božie slovo*“. Kontrastom sa umocňuje rozdiel medzi časmi vtedy a teraz, teda medzi slávnou minulosťou

<sup>5</sup> *Nitra milá, Nitra, ty vysoká Nitra!  
kdeže sú té časy, v ktorých si ty kvitla?*

*Nitra milá, Nitra, ty slovenská mati!  
čo pozrem na teba, musím zaplakati.*

*Ty si bola nekdý všetkých krajín hlava,  
v ktorých tečie Dunaj, Visla i Morava.*

*Ty si bola bydlo kráľa Svätopluka,  
keď tu panovala jeho mocná ruka.*

*Ty si bola sväté mesto Methodovo,  
keď tu našim otcom kázal božie slovo.*

*Teraz tvoja sláva v tóni skrytá leží:  
tak sa časy menia, tak tento svet beží* (Matzenauer 1873, 66).



a terajším stavom, keď sa na minulosť zabudlo, čo sa vyjadrí metaforicky – „*tvoja sláva v tóni skrytá leží*“. Spôsob zobrazenie vierozvestca Metoda je subjektívnejším zobrazením osobnosti, ktorej básnický subjekt privlastňuje Nitru, stávajúcu sa *svätým mestom*, pretože zastupuje spojenie medzi Bohom a ľuďmi – „*naším otcom kázal božie slovo*“. Básnický subjekt vyjadruje subjektívnu postoj k Nitre a sprostredkovane k vierozvestcovi Metodovi so zámerom osláviť Nitru a jej slávnú minulosť, keďže bola miestom pôsobenia Metoda v kontexte kresťanských slovenských dejín.

Kultúrnym odkazom vierozvestcov Cyrila a Metoda, ktorí pôsobili na Veľkej Morave, sa inšpirovala aj literatúra pre deti a mládež vo svojom predumeleckom období, konkrétne v maticných rokoch. Okrem dvoch dielov *Slovenskej čítanky* (1864, 1865), ktorú zostavil Emil Černý a v ktorej nájdeme aj texty venované vierozvestcom a ich odkazu, boli vydané báseň *Ku vzkrieseniu Cyrilla* v novinách *Cyrill a Method – Katolícke Noviny pre Cirkev a Dom*; básnické juvenílie Jána Levoslava Bellu, Andreja Metoda Čerňanského a Janka Slávoľuba Kršáka *Jarnie kvety* (1863) s básňami *Lipa*; *Láska Slováka k vlasti a národu*, *Trst a dub*; *Čo ľúbim?*, *Spevec*, *Kde ja bývam?*; ako aj antológia básní Františka Otta Matzenauera *Malý rečník* s básňami *Vlast*, *Oj Slovensko!*, *Žiaľ nad Devínom*, *Nitra*. Autori sa vo vybraných básnických textoch vracajú k slávnej národnej a kresťanskej minulosti, nadväzujú na kresťanské hodnoty, ako aj na slovanské → slovenské symboly, odkazujúce na významné postavy národných dejín, predovšetkým na vierozvestcov. Stvárajú ich ako ochrancov národa s potenciálom zabezpečiť kontinuitu vo viere a v poznávaní, pripomínajú udalosti ich príchodu na Veľkú Moravu či význam ich pôsobenia na vymedzenom území pre slovenský národ. Zámerom textov je osláviť slávnú minulosť a nadviazať na národné i kresťanské hodnoty v literárnej „výchove“ detí a mládeže.

Tvorbu vybraných autorov, presadzujúcu sa v slovenskom literárnom kontexte, možno označiť za tvorbu, ktorá sa aktívne zúčastňovala na formovaní cyrillo-metodskej tradície ako tradície obrodeneckej, ktorá má podiel na jej vy/modelovaní do dnešnej podoby, a práve preto si zaslúži vedeckú pozornosť či ďalší výskum.

## REFERENCES

- Becker, Udo. 2007. Slovník symbolů. Praha.
- Botto, Július. 1923. Dejiny Matice Slovenskej. (1863 – 1875). Turčiansky Sv. Martin.
- Brtáň, Rudo. 1970. Pri prameňoch slovenskej obrodeneckej literatúry. In Bratislava 28, 119-120.
- Budil, Ivo. 1995. Mýtus, jazyk a kulturní antropologie. Praha.
- Černý, Emil. 1866. Slovenská čítanka. Pre gymnasia. Diel I. Sostavil Emil Černý. Druhé opravené vydanie. V Baňskej Bystrici.
- Fordinálová, Eva. 2009. Staršia slovenská literatúra. Trnava.
- Hetényi, Martin. 2019. Cyrillo-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.
- Jarnie kvety. 1863. Jarnie kvety. V Skalici Rychlotiskom Fr. X. Škarnycla Synov.
- Kollár, Ján. 1834. Národní zpiewanky čili Pjsně světské Slowáků w Uhrách gak pospolitého lidu tak i vyššjch stawů, sebrané od mnohých, w pořádek uwedené, wysvětlenjmi opatřené a wydané od Jana Kollára. Djl perwý. W Budjně w Král. universické tiskárně.
- Kopál, Ján. 1997. Próza a poézia pre mládež. Teória/poetológia. Nitra.
- Krejčí, Marek. 2007. Dědicové národních tradic? K reinterpretacím uměleckých tradic v padesátých letech. In České, slovenské a československé dějiny 20. století II. Ústí nad Orlicí, 108-116.

- Lomenčík, Július. 2016.* Slovenčina na slovenskom evanjelickom a. v. patronátnom gymnáziu v Revúcej – Inšpirácie a pdonety pre súčasné vyučovanie slovenského jazyka a literatúry (2. časť). In *Slovenčinár* 3/2, 6-18.
- Matzenauer, František Otto. 1873.* Malý rečník. Sbíerka primeraných básničiek pre slovenskú mládež k cvičeniu k prednášaní a krasorečnení, menovite k potrebe národných škôl. V Skalici tlačou a nákladom Jozefa Škarnicla.
- Plachá, Veronika, Hlavicová, Jana, Keller, Igor. 1990.* Slovanský Devín. Bratislava.
- Petríková, Martina. 2021.* Cyrilo-metodská tradícia v literatúre pre deti a mládež v predumeleckom období (Čítanka, Národné spievanky, Slovenská čítanka) [Cyrillo-Methodian Tradition in Literature for Children and Young Adults in the Pre-artistic Period (Čítanka, Národné spievanky, Slovenská čítanka)]. In *Konštantínove listy* [Constantine's Letters] 14/1, 113-122.
- Poludničan. 1862.* Ku vzkrieseniu Cyrilla. In *Cyrill a Method – Katolícke Noviny pre Cirkev a Dom*, XII/40, 5. septembra 1862, 314.
- Poludničan. 1862.* Sirota. In *Cyrill a Method – Katolícke Noviny pre Cirkev a Dom*, XII/40, 5. septembra 1862, 315-318.
- Sliacky, Ondrej. 2007.* Dejiny slovenskej literatúry pre deti a mládež do roku 1960. Bratislava.

doc. PaedDr. Martina Petříková, PhD.  
University of Presov  
Faculty of Arts  
Institute of Translation & Interpreting Studies  
Ul. 17. novembra č. 1  
080 01 Prešov  
Slovakia  
martina.petríkova@unipo.sk  
ORCID ID: 0000-0002-2077-2417

**„ŽADNI NEVI, CŽO GEST LASKA, KDO GI NESKUSIL...“  
NÁBOŽENSKÉ PÚTE VERIACICH Z HORNÝCH KYSÚC K PANNE  
MÁRII FRÝDECKEJ V 1. POLOVICI 19. STOROČIA**

**„Nobody knows what the love is who has not tried it ...“  
The Pilgrimages of Believers from the Sub-region of Horné Kysuce  
to Our Lady in Silesian Frýdek in the First Half of the 19th Century**

**Ivana Kontriková Šusteková**

DOI: 10.17846/CL.2023.16.2.121-135

**Abstract:** KONTRIKOVÁ ŠUSTEKOVÁ, Ivana. „*Nobody knows what the love is who has not tried it ...*“. *The Pilgrimages of Believers from the Sub-region of Horné Kysuce to Our Lady in Silesian Frýdek in the First Half of the 19th Century*. The pilgrimage in Slovakia was characterized by a complex development, accompanied by periods of its prosperity and decline. In the first half of the 19th century, the pilgrimages of believers from the sub-region of Horné Kysuce were still influenced by the surviving baroque piety; they preserved the character of a ritualized religious celebration associated with the participation of pilgrims in the role of a religious subject. They had the character of an outwardly manifested expression of folk religiosity and they were one of the folk sociability forms. The aim of the study is to reconstruct a form of the pilgrimage of Roman Catholic believers from Horné Kysuce to the Marian pilgrimage site in Frýdek the town (currently Frýdek-Místek in the Czech Republic) in the first half of the 19th century. It points out that the pilgrimages fulfilled a primary religious function, at the same time, the socio-cultural, regional and inter-ethnic contacts took place through them. They were an opportunity for intense cultural exchange, which was reflected in the material and intangible culture of the sub-region of Horné Kysuce. Pilgrims helped establish and maintain contacts with neighboring regions, brought news, new ideas and enriched the system of traditional culture with new elements and phenomena. The study is a contribution to the knowledge of the history and forms of the pilgrimage tradition in Slovakia.

**Keywords:** *pilgrimage, pilgrims, pilgrimage songs, Marian piety, the sub-region of Horné Kysuce, Frýdek, first half of the 19th century, tradition*

Dejiny náboženského pútnictva ako kresťanskej duchovnej tradície na území Slovenska siahajú do stredoveku, keď sa spájalo s putovaním do Svätej zeme, na miesta spojené so životom a pôsobením Ježiša Krista, Panny Márie a apoštolov, neskôr aj do Ríma, na hroby mučeníkov a iných svätých.<sup>1</sup> Významnú úlohu v dejinách individuálneho aj kolektívneho putovania na kultové (posvätné) miesta zohrala protireformácia a s ňou súvisiace šírenie barokovej zbožnosti. Jej vplyvom

<sup>1</sup> Náboženské pútnictvo na Slovensku charakterizoval zložitý vývoj, sprevádzaný obdobiami rozkvetu, ale i útlmu spojeného s rôznymi reštrikciami, či už v dôsledku šírenia reformácie, josefínskych reforiem v 80. rokoch 18. storočia, alebo zásahov zo strany komunistickej moci od polovice 20. storočia.

sa ritualizovali pútnické tradície, ktoré do značnej miery pretrvali až do 20. storočia, resp. do súčasnosti. Vyhľadávanými sa stali chrámy známe milostivými obrazmi či sochami (predovšetkým Panny Márie) ako objektmi úcty, ktoré sa spájali s povestami o ich zázračnom náleze, o odvrátení nebezpečenstva, vojny a rôznych epidémií, ale aj o prinavrátanom zdraví či záchrane života, prípadne o vode s uzdravujúcimi účinkami. Púť na tieto miesta cieľila na očistu duše od hriechov v kontexte učineneho pokánia a viery v telesné a duchovné prinavrátanie zdravia.

Dejiny náboženského pútnictva sú však staršie ako samotné kresťanstvo a viažu sa nielen k monoteistickým náboženstvám (judaizmus, islam), ale aj k polyteistickým náboženstvám (predovšetkým budhizmus a hinduizmus). Myšlienka návštevy posvätného miesta je teda spoločná pre všetky kultúry a náboženské systémy. Kresťanstvo prevzalo inštitúciu púte z antiky (minimálne v jej vonkajšej javovej forme), pričom došlo k zásadnej zmene v osobe uctievanej bytosti. Kým u Grékov a Rimanov mali púte predovšetkým štátnopolitický charakter a pútnickými úkonmi sa uctieval *héros*, vojnový hrdina, kráľ, prípadne niektoré z početných božstiev, v kresťanstve sa uctievaným objektom stal svätec, mučeník – martýr, ktorého intenzita viery nahrádzala činy antických hrdinov. Zmenil sa aj spôsob poskytovania požadovanej pomoci – kresťanský svätý tak nerobil vlastnou silou, ale prostredníctvom „príhovoru“ u Boha (Samson 1992, 375).

Pútnictvo teda možno vnímať ako „*všetky predstavy, tradície a rituálne zvyky, ktoré majú súvislosť s náboženskou púťou*“ (podľa Samson 1992, 379), nielen ako putovanie na miesta kultového významu. Kým v 1. tisícročí dominovalo individuálne (spontánne) vydávanie sa na cestu ako akt pokánia či výnimočnej zbožnosti príslušníkov vyšších svetských a duchovných vrstiev, od vrcholného stredoveku sa začali organizovať kolektívne (kajúcne, prosebné i ďakovné) púte na posvätné miesta (bližšie Ohler 2002). Do neskorého stredoveku a začiatku novoveku boli obľúbené aj zástupné púte, keď namiesto príslušníkov elít, chorých a umierajúcich vykonali púť „náhradníci“ – platení zástupcovia, príbuzní a iní (Kafka 2009, 16). Tradícia putovania na posvätné miesta však pretrvala aj v nasledujúcom období, a to napriek šíriacim sa myšlienkam reformácie, reformným snahám osvietenských panovníkov a prudkému civilizačnému rozvoju, ktorý sa od 19. storočia spájal s racionalizmom a postupnou ateizáciou spoločnosti v niektorých krajinách Európy. Akt putovania na pútnické miesta sa profanizoval, a to aj zásluhou sprievodných podujatí (najmä tanečných zábav) a ďalších komerčných aktivít (napr. predaj púťového sortimentu svetského charakteru – tzv. suvenírov). Od 2. polovice 19. storočia už možno hovoriť o rozvoji pútnického (religiózneho) cestovného ruchu.<sup>2</sup>

Problematika pútnictva, pútnických miest a pútí vôbec sa do vedeckého diskurzu na Slovensku dostala najmä po roku 1989. Výnimkou je práca Štefana Fekete (1947), v ktorej sa zamerával na vznik, rozloženie a význam slovenských pútnických miest; okrem iného poukázal na vzťah prírodných pomerov, vzdelanosti obyvateľstva, početnosti a významnosti pútnických miest.<sup>3</sup> Kým 2. polovica 20. storočia z ideologického hľadiska neumožňovala vedecké spracovanie pútnickej tradície na Slovensku, od začiatku 90. rokov vznikli viaceré publikácie, ktoré sa orientovali na ozrejenie základnej terminológie a fenomenológie náboženských pútí. Spomenúť možno štúdiu Iva Samsona (1992), v ktorej upozornil, že latinský termín *peregrinus* neodráža to, čo sa v súčasnosti chápe v náboženskom kontexte ako „pútnik“, keďže môže ísť o akéhokoľvek cudzinca, prišielca, teda osobu zdržiavajúcu sa mimo krajiny, kde má občianske práva (Samson 1992, 371n.). Zároveň poukázal na viaceré sporné aspekty dovtedy zaužívaného chápania náboženského

<sup>2</sup> K tejto problematike pozri napr. Krogman et al. (2017, 178-190).

<sup>3</sup> Na východnom Slovensku sa síce nachádzali početnejšie, zato menej významné pútnické centrá než na vzdelanejšom západnom Slovensku, kde takéto centrá boli iba dve – Šaštín a Marianka, avšak nadregionálneho významu (Fekete 1947, 128).

pútnictva, s ktorými sa možno stretnúť ešte v roku 2016 v článku Mareka Krištofa, orientovanom na charakteristiku púti a pútnictva v kontexte mariánskej úcty.

V 90. rokoch 20. storočia a v prvých desaťročiach 21. storočia sa pozornosť začala venovať aj štúdiu rôznych aspektov putovania na posvätné miesta, vrátane profánnych aktivít s tým spojených. Z takto orientovaných diel možno spomenúť práce Kataríny Zajicovej-Nádaskej, ktorá skúmala aj kontexty ľudovej nábožnosti (ľudovej religiozity či ľudovej viery) a pútnickej tradície (napr. 1994, 2004, 2012), pričom zdôrazňovala, že pútnictvo sa vyvinulo spontánne ako súčasť ľudovej viery a zbožnosti. Okrem etnológie fenomén náboženského pútnictva stál v centre pozornosti aj ďalších vedných odborov vrátane histórie, sociálnej a kultúrnej antropológie, sociológie, teológie, umeleckohistorickej a literárnej vedy. Kultúrno-historické súvislosti putovania na vybrané pútnické miesta lokálneho či regionálneho charakteru v 19. storočí a začiatkom 20. storočia sa pokúsil objasniť napr. Daniel Husárik (2021).

Omnoho podrobnejšie bola sledovaná problematika rozpracovaná v dielach českých historikov a etnológov. V tejto súvislosti možno spomenúť monografie a zborníky venované najmä barokovým pútnickým miestam v Čechách, na Morave a v Sliezsku (napr. Kafka 2009; Mihola (ed.) 2010), ale aj štúdie o jednotlivých lokalitách (napr. Pindur 2006), púťach ako prvku ľudovej zbožnosti (napr. Hanuš – Klapetek 2001) či o osobnosti mariánskeho pútnika Matěja Chládku, ktorý v roku 1803 s dvojočným odstupom zapísal 12-stranový text kázne z pútnického kostola Panny Márie v Křtinách (Doušek 2003). Vydané boli aj edície pútnických kázni či pútnickej knihy jezuitu Mateja Tannera zo 17. storočia, ako aj štúdie venované tejto problematike (napr. Malura 2017). Z historických prác netreba zabúdať na dielo Karla Eichlera *Poutní místa a milostivé obrazy na Moravě a v rakouském Sliezsku: Díl první – 1. a 2. část* (1887 a 1888). Práve v druhej časti okrem iného prináša stručný opis i prehľad dejín náboženského putovania k soche Nepoškvrneného Počatia Panny Márie vo Frýdku.

V posledných desaťročiach sa zvýšená pozornosť venovala otázkam púťových piesní a tlačí, a to i v vzťahu k dobovej propagácii českých, moravských a sliezskych pútnických miest (napr. Szturcová 2017; Hanzelková 2021), kam smerovali aj slovenskí pútnici.<sup>4</sup>

Cieľom prítomnej štúdie je rekonštruovať podobu náboženskej púte rímskokatolíckych veriacich z Horných Kysúc<sup>5</sup> v 1. tretine 19. storočia na mariánske pútnické miesto Na Vápenkách vo Frýdku (v súčasnosti Frýdek-Místek), kde bol v rokoch 1740 – 1771 vybudovaný Kostol Navštívenia Panny Márie. Deje sa tak na základe štúdia odbornej literatúry, orientovanej na problematiku náboženského pútnictva, písomných prameňov, ale aj prác približujúcich tradíciu, povahu a funkcie púťových tlačí a piesní. Novšie podoby putovania *k frýdeckej Panenke Mariji* (s akcentom na polovicu 20. storočia) priblížili ústne (živé) pramene na základe voľného neštandardizovaného rozhovoru. Zaujímavým dokladom, naznačujúcim preferované pútnické miesta hornokysuckých veriacich v prvých desaťročiach 19. storočia a ich spevný repertoár, je rukopisný nenotovaný kancionál Šimona Palárika z Rakovej s názvom *Cancional obecnemi pesničkami které sa možu každodenne konavať*, ktorý spísal a v roku 1833 dedikoval svojmu synovi Jánovi Palárikovi. Obsahuje 37 piesní modlitbového, prosebného aj historického charakteru s religióznym obsahom, v ktorých sa prepájala ľudová obrazotvornosť, spevná tradícia a učenie rímskokatolíckej cirkvi, obsiahnuté v liturgických textoch.

<sup>4</sup> Zaujímavý študijný materiál „kramárskych“, náboženských a púťových piesní, modlitieb a iných tlačí obsahuje digitálna knižnica Špalíček: <http://www.spalicek.net/?q=node/56>.

<sup>5</sup> Ide o subregión Kysúc, zaberajúci územie pozdĺž horného toku rieky Kysuca po jej sútoku s Čierňankou, teda od Makova až po Čadcu. Počas feudalizmu bol súčasťou najmä bytčianskeho a strečnianskeho panstva.

Z mariánskych piesní je pre sledovanú problematiku zaujímavá pieseň *Panence Marii* s incipitom „*Žadni neví, czo gest láska, kdo gi neskusil*“. Ide o pendant púťovej piesne, pôvodne vydané v roku 1751 v Olomouci pod názvom *Píseň nová ke cti, chvále blahoslavené Panny Marie Častochovske složená a všem tam putujícím pobožným poutníkům ku potěšení v tisku vydaná* (bližšie Szturcová 2017, 170). Zároveň je dokladom migrovania jarmočných a púťových piesní medzi jednotlivými pútnickými miestami, ich univerzálneho charakteru (stačilo zmeniť názov pútnického miesta), ale aj prenikania do rímskokatolíckeho piesňového repertoáru na Horných Kysuciach prostredníctvom miestnych kantorov a organistov. V rámci púti neraz zohrávali úlohu predspeváka, participujúceho na predspevovaní náboženských púťových piesní a predriekaní modlitieb po ceste.

Obe piesne majú takmer totožný začiatok a lyrický, oslavno-prosebný charakter. Kým v pôvodnej verzii sa spieva: „*Žádný neví, co jest láska, kdo ji nezkusil, nešel bych já za svou milou, kdybych nemusil, do Častochova za mojí milou Pannou Marii, nebo jsem se zamiloval, v čistotě její*“ (Szturcová 2017, 169), v kancionáli Šimona Palárika pieseň začína: „*Žadni neví, czo gest láska, kdo gi neskusil, nešel bich ga za Mariu kdi bich nemusil, Tam do Fridku za Mogi Milu Panu Marii nebo sem se zamiloval w čistote gegi*“ (obr. 1). Podobný začiatok má púťová pieseň vydaná pre Marianku (nemecky Mariathal) v poslednej štvrtine 19. storočia nákladom dedičov kníhtlačiarne Jozefa Škarnicla v Skalici (pozri Špalíček 2023). Je to ďalšie svedectvo mimoriadnej obľuby tejto piesne u slovenských veriacich, ale aj pútnickej tradície a zakorenenej hlbokéj úcty k Panne Márii. Zároveň ide o doklad intenzívnych slovensko-českých (presnejšie slovensko-moravských či slovensko-sliezskych) kultúrnych kontaktov v 1. polovici 19. storočia.<sup>6</sup>

## Náboženské púte, pútnictvo, pútnické miesta a púťové piesne

Aj v prvých desaťročiach 21. storočia predstavujú náboženské púte fenomén, ktorý v cirkevno-náboženských prejavoch veriacich vykazuje kontinuitu tradície (bližšie Samson 1992, 371). Samotným pojmom púť pritom možno označiť nielen putovanie či cestu, ale predovšetkým náboženský akt kolektívneho či individuálneho vyhľadávania pútnických miest, na ktoré sa putovalo pešo alebo pomocou dopravných prostriedkov (Brouček – Jeřábek (eds.) 2007, 786). Pútnictvo teda možno vnímať ako cestu iniciovanú náboženskou či spirituálnou inšpiráciou, podniknutú jednotlivcami i skupinami ľudí na miesto, ktoré sa považovalo za posvätnjšie či spásnejšie ako bežné prostredie. Cieľom takejto cesty malo byť nadviazanie kontaktu s príslušným náboženským objektom za účelom duchovného, emocionálneho či fyzického uzdravenia, resp. zabezpečenia si iných výhod.

Myšlienka putovania na miesta sakrálnej povahy je spoločná pre všetky náboženské systémy, a to od staroveku až do súčasnosti. V kresťanstve zohrávali významnú úlohu púte na miesta spojené so životom Ježiša Krista, ale aj do Ríma na hroby apoštolov svätých Petra a Pavla, do Santiaga de Compostela v súvislosti s hrobom svätého Jakuba, do Tours na hrob svätého Martina či do Kolína nad Rýnom na domnelý hrob Troch kráľov. Pre tradičné kresťanské pútnické miesta je tak príznačná istá unikátnosť, exkluzivita i symbolická významnosť v očiach veriacich (bližšie Eliade 2006, 18 nn.).<sup>7</sup> Samotné púte však neplnili iba náboženskú funkciu. Na cestách pútnici stretávali

<sup>6</sup> Škarniclova tlačiareň v Skalici vydávala púťové piesne a tlače aj pre sliezsky Frýdek. Púťové tlače a piesne produkovala aj frýdecká tlačiareň Františka Orla a ďalšie.

<sup>7</sup> Pre vznik pútnického miesta bola rozhodujúca primárna zázračná udalosť, jej legendické spracovanie, sekundárne nadprirodzené prejavy a zázemie veriacich; k sprievodným javom neraz patril výskyt vodného zdroja (prameň, studnička) s domnelými či skutočnými liečivými účinkami (Brouček – Jeřábek (eds.) 2007, 791).

obchodníkov, vzdelancov a iných ľudí, s ktorými si vymieňali názory a skúsenosti, zdieľali svoje životné príbehy, pričom púte im umožňovali vymaniť sa z každodenného stereotypu a spoznať nové miesta (Ohler 2002, 11).

V období protireformácie a protitureckých vojen (16. – 18. storočie) sa do popredia dostal mariánsky kult<sup>8</sup> ako jeden z prejavov barokovej zbožnosti. V Uhorsku, no najmä na Slovensku sa posilnila pozícia Sedembolestnej Panny Márie ako patrónky krajiny. Mariánsky kult sa intenzívne spájal so slávením viacerých mariánskych sviatkov, pričom sa premietol do širokej škály súkromných aj verejných úkonov súvisiacich s ľudovou religiozitou, v ktorej došlo k prispôbeniu cirkevných dogiem potrebám každodenného života, senzualizmu a praktickosti človeka v agrikulturnom prostredí (Zajcová-Nádaská 2004, 295). V tomto období možno hľadať korene zvýšenej obľuby mariánskych pútnických miest, milostivých obrazov a sôch i mariánskych piesní u širokých vrstiev obyvateľstva. Púte mali symbolizovať putovanie človeka za kresťanskými cnosťami, pokáním a spásou, navyše upevňovali pocit prináležania k rímskokatolíckej cirkvi, rozvíjali a kultivovali vzťahy medzi členmi cirkevného spoločenstva. Vzhľadom na putovanie na pútnické miesta v širšom stredoeurópskom priestore boli púte príležitosťou na interkulturálnu a internetnícku komunikáciu a výmenu.

Do vývoja pútnickej tradície (nielen) na Slovensku zasiahli osvietenské reformy Márie Terézie a Jozefa II. Aj keď štát v súčinnosti s cirkevnými autoritami spočiatku podporoval aktivity spojené s putovaním, usiloval sa získať prehľad o organizovaní náboženských pútí i o samotných pútnických miestach. Od polovice 18. storočia sa začali objavovať snahy o reguláciu pútnictva a začalo sa s mapovaním pútnických aktivít na území Habsburskej monarchie (Valešová 2015, 5). Postupne sa začali ozývať kritické hlasy, ktoré poukazovali na niektoré negatíva putovania na vzdialenejšie kultové miesta, ako vyhýbanie sa práci zo strany veriacich, neviazaný (ťažšie kontrolovateľný) sexuálny život pútnikov, prehnaná honba za odpustkami, neprístojné uctievanie svätých a ich obrazov a pod. (Zuber 1992, 84). V súvislosti s tým v roku 1772 došlo k zákazu viacdenných kolektívnych pútí (s výnimkou púte do Mariazellu), púte jednotlivcov však ostali povolené. Ďalšie sprísnenie prinieslo vydanie Jozefínskeho dekrétu (1782 – 1784) a napokon zákaz všetkých pútí (1784),<sup>9</sup> ktorý ostal v platnosti do začiatku 40. rokov 19. storočia (Macková 2013, 59).

Napriek restriktívnym opatreniam jozefínskeho obdobia tradícia pútnictva na Slovensku pretrvala aj začiatkom 19. storočia.<sup>10</sup> V tomto období sa pútnické aktivity začali orientovať na menej vzdialené pútnické miesta a medzi pútnikmi začali dominovať príslušníci ľudových (neprivilegovaných) vrstiev obyvateľstva. Náboženské púte, ovplyvnené prežívajúcou barokovou zbožnosťou, si naďalej zachovali charakter ritualizovanej náboženskej festivity spojenej s participáciou zúčastnených v úlohe religiózneho subjektu.<sup>11</sup> Boli navonok manifestovaným prejavom religiozity širokých vrstiev obyvateľstva i jednou z foriem ľudovej sociability (Míhola 2010, 8 n.). Pútnické lokality boli už etablovanými miestami, kde dochádzalo k prelínaniu oficiálnej (vertikálne šírenej)

<sup>8</sup> Mariánsky kult a uctievanie zázračných obrazov boli známe už v stredoveku; jeho dočasnú stagnáciu spôsobilo šírenie reformácie v 16. storočí. Význam mariánskej úcty na našom území vzrástol v období protitureckých vojen a rekatolizácie, keď sa stala nástrojom zdôraznenia špecifičnosti katolicizmu v jeho konfrontácii s protestantizmom a islamom (Letz 2014, 14).

<sup>9</sup> Tento zákaz sa napriek hrozbe sankcií porušoval. Obyvatelia tiež žiadali o výnimky a všetky pohromy pripisovali restriktíciám (Malura – Ivánek 2019, 52 nn.).

<sup>10</sup> Obnovili sa najmä aktivity spojené s niektorými barokovými, výnimočne aj staršími pútnickými miestami.

<sup>11</sup> V tradícii náboženského pútnictva zostala zachovaná baroková snaha o poznanie Boha prostredníctvom tohto sveta, teda snaha o sprostredkovanie nadprirodzeného v prirodzenom. Cieľom pútí ako návštev posvätných miest bolo uctiť si Boha, Pannu Máriu i svätých, dosiahnutie duchovnej obnovy a duševného občerstvenia, ale aj prehĺbenie viery (Szturcová 2017, 167).

zbožnosti s jej ľudovými (horizontálnymi) podobami, vyjadrenými vierou v magickú silu milostivých obrazov a sôch i v liečivé účinky tunajších prameňov.<sup>12</sup> Púte (podobne ako v 1. polovici 20. storočia) boli zároveň ľudovou slávnosťou, ktorá do istej miery poskytovala priestor na spoločenský život a zábavu. V zmysle nepravidelného, dočasného pohybu časti populácie prispievali k začleňovaniu nových kultúrnych prvkov do systému tradičnej kultúry domovských oblastí pútnikov (slovesný folklór, piesňový folklór, ľudové výtvarné umenie a pod.).

Náboženské púte však mali aj socioekonomický rozmer. Boli dôležitou obchodnou príležitosťou, kde sa predávali špecifické druhy tovarov. Okrem votívnych predmetov, devocionálií, drobnej sakrálnej plastiky či pamiatkovej keramiky išlo o púťové tlače a piesne, z ktorých niektoré sa stali súčasťou ľudovej spevnej tradície. Púťové piesne, vymedzené svojou funkciou a náboženským obsahom, predstavovali strofický, veršovaný text, ktorý pútnici spievali počas cesty i na pútnickom mieste.<sup>13</sup> Šírili sa prostredníctvom viacerých médií, a to v rámci pútnických kníh, rukopisných a tlačných kancionálov, orálnej tradície, ale najmä ako letákové tlače z produkcie kníhtlačiarň ležiacich v blízkosti príslušnej pútnickej lokality, ktoré sa predávali v *krámoch, búdach* a stánkoch pri pútnických kostoloch, niekedy aj na trhoch a jarmokoch či podomovým spôsobom (Malura – Ivánek 2019, 57 a 61). Ešte začiatkom 50. rokov 20. storočia boli súčasťou aktívneho repertoáru predspevákov (najmä organistov), ktorí viedli pútnikov na púte do Frýdku:

*„Ja som – to bolo naposledy, čo zme šli peši do Frýdku – to som mala tak dvanáť, len take deťťatko som bola. A zme šli ze Zákopčia na Staškov na vlakovú stanicu. Peši. Oďtaľ vlakem na Turzovku a zas peši na Konečnú a tak až do Ostravice. Tam bol taký most a tam zme sa už čakali. Tam zme sa už stretli s druhými, čo išli aj dolu z Moravy, aj tak od ťšelikade, čo boli. A bol s nami organista z Čadce, Štefan, teho si možno ešte aj ty pametaš, a on mal takú knižečku a z tej spieval. To bol jako taký predspevák a my zme sa pripájali. A to boli take piesne, čo som vacej už take nepočula“* (žena, 1941 v Zákopčí, bytom Čadca).

## Púte veriacich z Horných Kysúc na mariánske pútnické miesto vo Frýdku

Od začiatku 19. storočia (najmä po skončení napoleonských vojen) hornokysuckí veriaci smerovali popri Višňovom, Frivalde (Rajeckej Lesnej), moravskom Hostýne a Svatom Kopečku na náboženské púte do Frýdku.<sup>14</sup> Vo svetle legiend o zázračnom náleze sochy Panny Márie Frýdeckej robotníkmi pri kopaní hliny na mieste nazývanom Na Vápenkách i pod vplyvom uzdravujúcich zázrakov, ktoré sa s ňou spájali, areál pútnického kostola vnímali ako privilegované (sakrálne)

<sup>12</sup> Pri návštevách pútnických miest zohrávala významnú úlohu všeobecne tradovaná viera v magickú silu pramenitej vody, čo sa premietlo do omývania postihnutých končatín a orgánov (očí, uší), jej pitia i odnášania domov – pre vlastnú potrebu (v rámci etnomedicíny) aj ako dar. V týchto praktikách prežíval predkresťanský kult vody a viera v jej magickú očistnú funkciu, adaptované kresťanstvom (neskôr rímskokatolíckou cirkvou) v súvislosti s upevňovaním si pozícií na našom území v 9. – 12. storočí (bližšie Jeřábek 1961). Viera v liečivú silu prameňov na pútnických miestach (resp. v ich blízkosti) pretrvala na Horných Kysuciach až do súčasnosti. Dôkazom je zaužívaná prax nabrať si vodu nielen z „očného prameňa“ či Prameňa Lurdskej Panny Márie, ale aj z novovybudovaných prameňov Božského Srdca Ježišovho a Srdca Panny Márie na jedinom pútnickom mieste na Kysuciach – na Živčákovej, ktorá sa stala cieľom náboženských pútí po roku 1958, keď v tomto relatívne neprístupnom horskom teréne došlo k zjaveniu Panny Márie.

<sup>13</sup> V ich texte sa spomínalo príslušné pútnické miesto aj uctievaná osoba (najmä Panna Mária); častý bol opis zázrakov, motív putovania, pútnických rituálov, ale aj svetskej márnosti a nádeje na lepší život po smrti (Hanzelková 2021, 101).

<sup>14</sup> V medzivojnovom období a neskôr zriedkavo putovali aj do Čenstochovej.



miesto, kde sa nebo stretávalo so zemou.<sup>15</sup> Tu prežívali inherenciu s Bohom a Pannou Máriou ako nebeskou Matkou, pomocníčkou a ochrankyňou veriacich, ktorá sa za nich prihovárala u svojho syna Ježiša Krista. Pútnikov z Čadce, Rakovej, Zákopčia, Staškova, Turzovky a iných obcí na ceste k Panne Márii Frýdeckej spájala aj prosba o pomoc pred útrapami každodenného života, chorobami, vojnami a inými pohromami (najmä požiarimi, neúrodou, úhynom dobytku a s tým súvisiacim hladomorom), ktoré ich postihli v prvých desaťročiach 19. storočia i neskôr. Ich púte mali nielen kajúcny, ale aj prosebný či ďakovný charakter.

Na púťach do Frýdku obyvatelia Horných Kysúc prekonávali cca 50-kilometrovú vzdialenosť (v závislosti od začiatku ich cesty). Od Čadce sa poberali smerom na Rakovú, Staškov, Klokočov, kde v osade Konečná prešli na moravské územie – do Bílej. Odtiaľ pokračovali na Staré Hamre, Ostravicu, Frýdlant až do Frýdku; iná trasa viedla cez Klokočov-Hlavice smerom na Bílý Kříž.<sup>16</sup> Samotné putovanie trvalo 2 – 3 dni, pričom jeho podobu determinovali nielen zaužívané pútnické tradície, ale aj cirkevné predpisy obsiahnuté v pútnických knihách. Na púte sa obvykle chodilo od jari do jesene, čo súviselo s agrárnym rokom a kolobehom prác na poli. K obvyklým termínom púti Kysučanov k *frýdeckej Panenke Mariji* patrili nedeľa po sviatku Navštívenia Panny Márie, ale aj sviatok Nanebovzatia Panny Márie a nedeľa po sviatku Narodenia Panny Márie.<sup>17</sup> Oblúbená bola aj piata nedeľa po Veľkej noci, teda obdobie po skončení jarného osevu a mimo dôležitých poľných prác.

Organizovanie púti obvykle zabezpečovali jednotliví duchovní, ktorým pomáhali spoľahliví laici, najmä učitelia – kantori. Na kolektívnu púť sa odchádzalo skoro ráno; v niektorých obciach sa pútnici schádzali už o tretej hodine nadržanom, ďalší sa k pútnickej procesii pripájali priebežne, keď prechádzala ich dedinou. Samotná účasť na púti si vyžadovala dôkladnú prípravu – duchovnú aj materiálnu. Z duchovného hľadiska sa pútnici najskôr vyspovedali a prijali Oltárnu sviatosť, pred cestou sa spoločne pomodlili a dostali požehnanie od duchovného správcu farnosti. Ak sa sám púte nezúčastnil, poučil ich, ako sa majú správať a nabádal ich k rozjímaniu o účele cesty, pretože púť mala byť predobrazom putovania do neba a vykonávala sa za účelom prehĺbenia osobnej viery.<sup>18</sup>

Práve „potulovanie sa“ medzi jednotlivými pútnickými miestami bez hlbšej znalosti významu náboženského pútnictva bolo ešte v 40. rokoch 19. storočia zdrojom kritiky zo strany rímskokatolíckeho duchovenstva. Dokladá to kázeň Ondreja Kospéra pri príležitosti letnej púte do Višňového: „Mnohí chodíte po púťoch sem tam jako bludné ovce a nevíte prečo? [...] Do radu púťníkov vtirajú sa lenosi, svatúškové, poverkári, kterím sa o samých zázrakoch snívá, kteří si za každí pútnický krok (nevím čo) od Marie sľubujú – netajím, že mnohí pútnici sú ziskuchtiví, jini telesním žádostám na skrz oddaní...“ (podľa Husárik 2021, 12). Zrejme tým narážal nielen na tých, ktorí

<sup>15</sup> Počiatky tohto pútnického miesta siahajú do roku 1665, keď tamojšia feudálna vrchnosť nechala na zalesnenom návrší Vápenky postaviť pieskovcovú sochu Panny Márie s Ježiškom, stojacu na hlave hada a polmesiaci. V roku 1706 tu bola vybudovaná drevená kaplnka. Keď pútnikov pribúdalo a jej nestačila, v polovici 18. storočia sa pristúpilo k výstavbe barokového pútnického kostola (bližšie Eichler 1888, 242-250).

<sup>16</sup> Po vybudovaní Košicko-bohumínskej železnice koncom 19. storočia a jej prípojok začali cestovať vlakom – z Čadce do Tešína a odtiaľ pešo do Frýdku.

<sup>17</sup> Na tieto dni pripadali aj sviatky zasvätenia rímskokatolíckych kostolov v niektorých hornokysuckých obciach – v Turzovke (Kostol Nanebovzatia Panny Márie), v Staškove (Kostol Navštívenia Panny Márie) a Rakovej (Kostol Narodenia Panny Márie).

<sup>18</sup> Ak sa kňaz púte nezúčastňoval, vypravdil pútnikov aspoň po hranice obecného chotára. V procesii ho potom zastúpil niektorý z laikov, obvykle vo funkcii predspeváka, ktorý dozeral, aby sa pútnici správali v súlade s kresťanskou vieroukou. Tesne pred príchodom na pútnické miesto sa procesie bez duchovného spájali s tými, ktoré mali so sebou kňaza.

v púti videli možnosť vyhnúť sa fyzicky náročnej práci na poli (na vlastnom i na panskom), ale púť vnímali ako extatickú skúsenosť, neraz prežívanú v duchu ľudovej zbožnosti kombinujúcej kresťanskú vieru s poverovými predstavami.

Pre iných bola návšteva pútnického miesta zárobkovou možnosťou vďaka prinášaniu a následnému predaju „zázračnej“ vody z pútnického miesta, kúskov látky, ktoré sa dotkli milostivého obrazu či sochy, posvätených ružencov, agnuštekov a iných drobných devocionálií. Navyše, dočasné vymanenie sa zo známeho prostredia a anonymita davu pútnikov v cieľovej destinácii mohli viesť k sexuálne uvoľnenému správaniu, čo mohlo mať za následok venerické ochorenie, ale i tehotenstvo – želané (ak sa na púť vybrali vydaté ženy v snahe „vymodliť si decko“) i neželané (najmä v prípade slobodných dievok). Začiatkom 20. storočia takýto prípad (nie ojedinelý) zaznamenal Ivan Hálek (1960, 65 n.): „*Oršula Gabryšová je statná dievka, ako taká zdravá kobyľka. [...] Postihla ju ťažká nehoda. „Išla som do Frýdku k panenke Márii, zľakla som sa vojaka a potom sa mi pustili také brudy, také kaliská z lona [...]. [...] Ale púť bola nevydarená na celej čiare: ukazuje sa, že Oršula je okrem toho i tehotná, asi v štvrtom mesiaci.“*

Pred cestou bolo potrebné vyriešiť aj pozemské záležitosti – vykonať všetky potrebné práce na hospodárstve, rozlúčiť sa s domácimi a spolu s gazdovstvom ich zveriť do Božej ochrany. Pútnikom sa tiež odporúčalo uzmieriť sa s blížnymi a podľa potreby ich poprosiť o odpustenie, čo sa neraz spájalo s príslubom modlitby za nich. Okrem toho bolo nevyhnutné urobiť praktické prípravy na niekoľkodňový pobyt mimo domova vrátane prípravy stravy, ktorú si pútnici nosili zabalenú do batôžkov. Jej skladba mala predovšetkým pôstny charakter: chlieb (častejšie len osúchy), varené vajcia, sušený tvaroh – syr, maslo, prípadne bravčová masť. V prípade majetnejších pútnikov nechýbalo solené a do súdkov nakladané bravčové mäso – *diežkové* alebo kúsok slaniny. Na pitie slúžila voda; chlapi si brávali aj trochu pálenky, fajku a tabak, ktoré nosili v koženej kapse alebo v dole zaviazanom rukáve haleny (najmä v ľavom).

Cestu na pútnické miesto mali veriaci absolvovať v zbožnom rozjímaní, sprevádzanom modlitbou a spevom duchovných a pútnických piesní.<sup>19</sup> Zabúdať sa nemalo na modlenie ruženca, ktorý sa vnímal ako pomôcka na odpočítavanie súboru modlitieb aj ako amulet, ktorému sa pripisovala magická ochranná funkcia (Malura 2017, 41). Modlitba ruženca ako rituálne opakovanie celých modlitieb či jednotlivých formúl tiež pomáhala odpútať pozornosť pútnikov od nepohodlia, bolesti nôh a únavy; zároveň upevňovala pocit spolupatričnosti prostredníctvom spoločne vzdávanej úcty Bohu, kontemplovania Kristovho mystéria a prednášania prosieb Panne Márii (porovnaj Hanuš – Klapetek 2001, 1993). Priestor na krátky oddych spojený s modlitbou poskytovali zastavenia u drobných sakrálnych stavieb popri cestách (najmä pri kaplnkách a Božích mukách), ale aj modlitby za duše zomrelých pri prechádzaní okolo cintorínov. Oddych sa spájal aj s cca hodinovou prestávkou na obed, ktorá zároveň slúžila oneskorencom, aby dobehli hlavnú skupinu pútnikov.

V dedinách, ktorými sa prechádzalo, zvykli vítať pútnikov zvončením na kostolných zvonoch. Niekedy im poskytli aj nocľah (na zemi, v stodole či maštali, prípadne v senníkoch a sezónnych obydlíach – *bačoviskách*), častejšie nocovali pod holým nebom, napr. v kope sena. Iba bohatší si mohli zaplatiť nocľah v hostinci. V posledných úsekoch cesty sa procesia hornokysuckých veriacich spájala s ostatnými, aby spoločne doputovali do areálu pútnického kostola vo Frýdku.<sup>20</sup> V tomto momente sa sprievod usporiadal podľa pohlavia, veku a sociálneho statusu zúčastnených.<sup>21</sup> Na čele

<sup>19</sup> Vďaka modlitbe a meditácii sa pútnici mali sústrediť na vlastné pokánie, uniknúť každodennému bytiu a jeho starostiam a priblížiť sa k Bohu.

<sup>20</sup> Zrejme z toho dôvodu sa v roku 1802 medzi veriacimi z Uhorska vo Frýdku spomínali iba pútnici z Bytče (Pindur 2006, 6).

<sup>21</sup> Mladí mali prednosť pred starými, muži pred ženami.

procesie sa obvykle niesol kríž, za ním kráčali mládenci s ozdobenými zástavami, potom dievky (niektoré ako družičky nesúce sošku Panny Márie, prípadne táto úloha pripadla mužom), kňaz s miništrantmi, predspevák, muži a napokon ženy s deťmi (najčastejšie od šiestich rokov).<sup>22</sup>

Z genderového hľadiska v 19. storočí (podobne ako v polovici 20. storočia) medzi pútnikmi z Horných Kysúc prevládali ženy (porovnaj Zajicová 1994, 106). Dôležitú úlohu v tom zohralo nielen ich stereotypné vnímanie ako tých, ktorých modlitby chránia rodinu pred zlom, ale aj ich úzka spätosť s mariánskou zbožnosťou. V ženskej spiritualite totiž podstatnú úlohu zohrával životný cyklus Panny Márie, ktorá rovnako ako ony prežívala život plný starostí, strachu, nádejí a bolesti, spojených s manželstvom, tehotenstvom, pôrodom, výchovou dieťaťa aj jeho stratou. Z toho dôvodu sa ľahšie identifikovali s postavou Panny Márie, u ktorej hľadali útechu a pomoc. Naopak, od mužov sa očakával racionálnejší pohľad na svet a tolerovali sa im aj niektoré prehršky, ako konzumácia pálenky počas cesty aj priamo na pútnickom mieste.

Do Frýdku niektorí Kysučania prichádzali už v piatok večer, častejšie však v predvečer slávnostnej pútnickej svätej omše, aby sa tu vyspovedali a zašli do cca 3 km vzdialeného Hájika (Lískovec-Hájek), kde pri prameni zázračnej vody od roku 1834 stála Kaplnka Svätého Kríža. Keďže Panna Mária bola od stredoveku vnímaná ako prameň života (Kafka 2009, 60), aj vode z mariánskych pútnických miest sa pripisovala uzdravujúca a životodarná sila. Zázračný prameň neďaleko pútnického kostola na Vápenkách bol pre veriacich iba ďalším dôkazom prítomnosti nadprirodzeného (posvätného) v pozemskom svete (obr. 2). Zastavovali sa tu aj cestou domov a do fliaš naberali vodu, ktorú si odnášali pre seba, príbuzných i známych. Omývali si v nej choré či bolavé končatiny, tvár, uši a oči, vyplachovali ňou ústa; konzumovali ju ako profylaxiu pred chorobami, urieknutím, ale aj neželaným tehotenstvom: „[...] to hovoria, že vtedy neupadne hrubá“ (Hálek 1960, 66). Vizualizovanú podobu viery v uzdravujúcu silu tunajšieho prameňa v roku 1840 zaznamenal Alois Kaufmann, autor rukopisných diel venovaných dejinám Tešina a prilahlých oblastí: „Zázračný pramen je obklopen bohužel četnými, odpor vzbuzujúcimi predmety, věnovanými jako věčné dary lidí vyléčených z různých nemocí“ (podľa Poloczkowa 1991, 14).

Pútnici, ktorí prišli do Frýdku deň-dva pred hlavným termínom slávenia príslušného mariánskeho sviatku, mohli stráviť noc v areáli kostola – pod lipami, ktoré počas dňa poskytovali tieň, ale aj v jeho vysvietenom interiéri.<sup>23</sup> To spolu so sviatočnou, radostnou atmosférou, presýtenou farbami, spevom a pútnickým ruchom u veriacich prehlbovalo zmyslový až nadzmyslový zážitok spojenia s Bohom, Pannou Máriou a Ježišom Kristom:<sup>24</sup> „Musíš se zastavit, ulicemi se tlačí dlouhé procesí zpocených a unavených lidí, mají drsné obličej, důvěřivé oči a chudobné šaty, snad jsou to Slovinci zpoza hor, zpívají vroucně, celou duší, zapálenými pohledy“ (Martínek 1955, 236). Výnimočnosť chvíle podčiarkovala zaužívaná prax slávnostného víťania prichodiacich domácimi a poklona pred hlavným oltárom s milostivou sochou Panny Márie Frýdeckej (vrátane držania nočných či denných stráží v jej blízkosti). Pocit prináležania k väčšiemu spoločenstvu posilňovali aj masy pútnikov z Moravy, Sliezska a Poľska, ktorí sa tiež prišli pokloniť „sliezskej Bohorodičke“.<sup>25</sup>

Návšteva pútnického miesta zahŕňala aj obetovanie votívnych darov, v prípade veriacich z Kysúc hlavne z vosku,<sup>26</sup> a spoluúčasť na špecifických devočných úkonoch. Tieto i ďalšie ob-

<sup>22</sup> Akonáhle pútnici uvideli v dialke Kostol Navštívenia Panny Márie vo Frýdku, pokľakli a pomodlili sa. Poslednú etapu cesty mohli absolvovať kolenačky na znak pokory a pokánia.

<sup>23</sup> Nocľah im mohli poskytnúť aj domáci.

<sup>24</sup> Bohoslužobný poriadok pri príležitosti náboženských púti k frýdeckej Panne Márii v 2. polovici 19. storočia prináša K. Eichler (1888, 251 nn.).

<sup>25</sup> Dôležitú úlohu pri výbere Frýdku ako cieľovej destinácie hornokysuckých pútnikov zrejme zohrala možnosť bezproblémovo sa dohovoriť s ostatnými veriacimi aj miestnymi duchovnými. K významu ľudovej reči pri vysluhovaní sviatostí a svätín bližšie pozri V. Judák – E. Hlad – A. Ďatelinka (2022, 44 n.).

<sup>26</sup> Kupovali ich priamo na mieste.

rady sakralizovali čas strávený vo Frýdku a u pútnikov pomáhali obnovovať a posilňovať vieru a zbožnosť. Vypočítané kázne formovali ich pohľad na svet i na fenomén náboženského pútnictva, a to aj prostredníctvom pripodobnenia púte k ceste Márie za Alžbetou či Jozefa s Máriou z Nazaretu do Betlehema, prípadne k úteku Svätej rodiny do Egypta. Vďaka nepohodliu a útrapám, ktoré prežili počas cesty, sa na chvíľu stotožnili s Kristom a jeho utrpením cestou na Golgotu. V prenesenom slova zmysle sa ich púť k *frýdeckej Panenke Mariji* stala cestou za Božím kráľovstvom, do zaslúbenej zeme i večného života, ale aj aktom vlastného uponíženia sa pred posvätným.<sup>27</sup>

Popri náboženskom aspekte mali púte aj profánny rozmer – napomáhali rozvoju obchodu v pútnických centrách a pútnikom umožňovali stretnúť sa s obyvateľmi z iných obcí, regiónov, ba i krajín, vymeniť si s nimi novinky, prípadne uzavrieť obchod. Púť v neposlednom rade zahŕňala nákup púťového tovaru, ponúkaného v stánkoch, *krámoch* a *búdach* okolo Kostola Navštívenia Panny Márie. Pútnici z hornokysuckých obcí si odtiaľto odnášali sväté obrázky, ktoré boli pamiatkou na púť a plnili aj utilitárnu funkciu záložky do modlitebnej knižky (obr. 3 – 4). Oblúbené boli aj prehľadné (*polikacie*) ozdravné obrázky, ružence, krížiky, agnušky a medailóniky, domové požehnania, spevníky a drevené, hlinené, neskôr porcelánové sošky svätých. V 19. storočí sa okrem devocionálií začali predávať aj rôzne spomienkové, galantérne a dekoračné predmety s príslušným pútnickým motívom, u ktorých bola náboženská funkcia zredukovaná na minimum (Kafka 2009, 81).

Ako dary, ktoré upevňovali puto medzi darcom a obdarovaným, ktorý ostal doma, sa tiež kupovali rôzne cukrovinky, medovníky (neskôr perníky), drevené hračky (pre deti), stuhu, šatky, hrebene, vreckové nožičky, prstienky (ako dary z lásky) a iné. Zvláštny význam sa pripisoval devocionáliám posväteným priamo kňazom (napr. ružence, nádoby so svätenou vodou, škapuliare); oblúbená bola aj „zázračná“ voda z Hájika. V *šiatroch* a *búdach* bolo možné kúpiť aj občerstvenie – praclíky a iné pečivo (slané i sladké), klobásy a alkohol, čo sa v 1. polovici 19. storočia stretlo s kritikou zo strany sliezskych vzdelancov: „... *ve dňech poutí obklopují kostel krámky prodavačů vodky. Protože kostel všechny příchozí nepojme, část jich zůstava venku, kde v jednom koutě nádvoří duchovní naslouchají zpovědi a rozdávají hostie a několik kroků dále jsou stoly obklopené pijany, kteří často v opilosti padají mezi modlícími se*“ (podľa Poloczkowa 1991, 14).

Hoci vykonanie predpísaných náboženských úkonov (modlitby, spievanie duchovných piesní, účasť na krížovej ceste, sviečkovom sprievode, polnočnej adorácii a slávnostnej nedeľnej pobožnosti) zabralo pútnikom z Horných Kysúc väčšinu ich pobytu vo Frýdku, mali možnosť zapojiť sa aj do spoločenského diania v meste, a to účasťou na tanečných zábavách. Využívala to najmä slobodná mládež, pre ktorú boli púte možnosťou na istý čas dostať sa z rodnej obce (a spod dozoru starších rodinných príslušníkov i celého lokálneho spoločenstva), vymaniť sa z kolobehu prác na rodinnom hospodárstve a užiť si „chvíľu slobody“. Samotné púte boli aj ľudovou slávnosťou, čo podčiarkovala prítomnosť potulných muzikantov a spevákov, ktorí zároveň predávali jarmočné a púťové piesne a iné tlačé. K ich klientele patrili aj učitelia a kantori-organisti z Kysúc, ktorí pomáhali šíriť oslavné piesne k *Panenke Mariji Frýdeckej* ústne aj formou odpisov. Na púťach sa však uzatvárali aj obchodné a iné transakcie (predaj koní, oviec, dobytky, najímanie sluhov či sezónnych poľnohospodárskych robotníkov, uzatváranie učebných pomerov u remeselníkov, dohováranie zákaziek drotármi a i.).

Po skončení hlavnej slávnostnej omše sa pútnici poberali do domovských obcí. Aj cestou späť sa mal udržiavať ráz náboženskej procesie sprevádzanej spevom mariánskych a iných piesní, modlením sa ružencovej modlitby i odriekaním Loretánskych litánií. Častejšie sa jednotliví pútnici

<sup>27</sup> V perspektíve konania rovnakých skutkov ako objekt ich adorácie (Panna Mária) sa však pútnici nielen ponížovali pred posvätným, ale zároveň sa začleňovali do príbehu, v ktorom sa posvätnému približovali (Doušek 2003, 9).

ponáhľali domov, preto sa snažili kráčať čo najrýchlejšie a nezdržiavať sa spevom či modlitbami. V tichosti rozjímali o zážitku zo stretnutia s posvätnom, vykonanom pokání, získanej duchovnej úľave a posilnení vo viere.

## Záver

Pre obyvateľov Horných Kysúc bola viera samozrejmom súčasťou ich každodenného života. Mariánska úcta a zbožnosť tu pretrvali až do súčasnosti, podobne ako tradícia putovania k Panne Márii Frýdeckej preživala ešte v 20. storočí aj napriek obmedzeniam vyvolaným 1. a 2. svetovou vojnou a reštriktívnym opatreniam zo strany vládnej moci po roku 1948. Aj keď púte plnili primárne náboženskú funkciu, ako jeden z prejavov ľudovej zbožnosti odrážali snahu veriacich zrealizovať svoje predstavy o Božej sile a milosti. Na púťach (nielen) v 1. polovici 19. storočia však dochádzalo aj k spoločensko-kultúrnym, regionálnym a medzietnickým kontaktom a boli miestom intenzívnej kultúrnej výmeny, čo sa odrazilo v materiálnej aj duchovnej kultúre Horných Kysúc. Pútnici (podobne ako kysuckí drotári a iní migranti za prácou) pomáhali nadväzovať a udržiavať kontakty so susednými regiónmi, prinášali nové správy, myšlienky a obohacovali systém tradičnej kultúry o nové prvky a javy. Náboženské púte sú zároveň dokladom prežívajúcej barokovej zbožnosti na Kysuciach, ktorej modifikované zásady ako súčasť ľudovej religiozity sa ešte v 20. storočí tradovali z generácie na generáciu, pričom niektoré pretrvali až do súčasnosti.<sup>28</sup>

## REFERENCES

- Palárik, Šimon. 1833. Cancional obecnemi pesničkami které sa možu každodenne konavať. Raková.
- Rozhovor z 25.5.2023. Žena, nar. 1941 v Zákopčí, bytom Čadca.
- Brouček, Stanislav – Jeřábek, Richard (eds.). 2007. Lidová kultura. Národopisná encyklopedie Čech, Moravy a Slezska, 3. svazek. Praha.
- Doušek, Roman. 2003. Mariánsky poutník Matěj Chládek. Ke kultu Panny Márie na přelomu 18. a 19. století. In Národopisný věstník XX(62), 5-14.
- Eichler, Karel. 1888. Poutní místa a milostivé obrazy na Moravě a v rak. Slezsku. Díl první – Část druhá. Brno.
- Fekete, Štefan. 1947. Vznik, rozloženie a význam slovenských pútnických miest. In Národopisný sborník 8/3, 125-144.
- Hálek, Ivan. 1960. Zápisky lekára. Bratislava.
- Hanzelková, Marie. 2021. „Obráčení“ poutních kramářských písních. Panna Marie Vranovská. In Acta Musei nationalis Pragae. Historia litterarum 66/3-4, 101-110.
- Husárik, Daniel. 2021. Putovanie za Máriou. O púťach Kysučanov do Višňového. In Kysucký múzejník 2/2, 10-15.
- Jeřábek, Richard. 1961. K otázce vzniku poutních míst a jejich vlivu na život a kulturu venkovského lidu. In Český lid 48/4, 145-152.
- Kafka, Luboš. 2009. Dárek z pouti. Poutní a pouťové umění. Praha.
- Krištof, Marek. 2016. Fenomén púte a pútnictva v mariánskom kontexte. In Acta theologica et religionistica 5/2, 91-98.

<sup>28</sup> Je to v protiklade k zisteniam P. Martukaniča, I. Tomanovej Čergetovej a D. Příbylovej (2022, 167) o náboženskej apatii českej spoločnosti v 21. storočí.

- Krogmann, Alfred et al.* 2017. Religiozita a jej reflexia v cestovnom ruchu na Slovensku [Religiosity and its Reflexion in Tourismus in Slovakia]. In *Konštantínove listy* [Constantine's Letters] 10/2, 178-190.
- Letz, Róbert.* 2014. Úcta k Sedembolestnej Panne Márii ako patrónke Slovenska a Slovákov. In *Žeňuch, Peter – Zubko, Peter* (eds.). *Bohorodička v kultúrnych dejinách Slovenska*. Bratislava, 9-21.
- Macková, Marie.* 2013. Pouťová bouda a lidé kolem ní (na příkladu Hory Matky Boží u Králík a Filipova). In *Východočeský sborník historický* 23. Pardubice, 59-81.
- Martínek, Vojtěch.* 1955. Stavby rachotí. *Kronika ze starých časů*. Praha.
- Eliade, Mircea.* 2006. *Posvátné a profánní*. Praha.
- Hanuš, Jiří – Klapetek, Martin.* 2001. Pouť jako prvek lidové zbožnosti. Příklad Hostýn 1945 – 1989. In *Sborník prací Filozofické fakulty Brněnské univerzity. Studia Minora Facultati Philosophicae Universitati Brunensis* C 48. Brno, 189-207.
- Judák, Viliam – Hlad, Lubomír – Ďatelinka, Anton.* 2022. Kultúrno-historický rozmer cyrilo-metodskej misie v kontexte neskorších cirkevných diel na Slovensku [The Cultural-Historical Dimension of the Cyril and Methodius Mission in the Context of Later Ecclesiastical Works in Slovakia]. In *Konštantínove listy* [Constantine's Letters] 15/1, 40-52.
- Malura, Jan.* 2017. Barokní poutní knihy a zbožná praxe širokých vrstev. In *Český lid* 104/1, 33-51.
- Malura, Jan – Ivánek, Jakub.* 2019. *Horo krásná, spanilá! Poutní písně na Moravě (1600 – 1850)*. Brno.
- Maturkanič, Patrik et al.* 2022a. 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.
- Mihola, Jiří.* 2010. Na cestě do nebeského Jeruzaléma. In *Mihola, Jiří* (ed.). *Na cestě do nebeského Jeruzaléma. Poutnictví v českých zemích ve středoevropském kontextu*. Brno, 7-10.
- Nádaská, Katarína.* 2012. Marianka. Etnologická analýza pútnického miesta. In Bratislava. In *Zborník Múzea mesta Bratislavy XXIV*. Bratislava, 133-174.
- Ohler, Norbert.* 2002. *Náboženské poutě ve středověku a novověku*. Praha.
- Pindur, David.* 2006. Poutní tradice na Frýdecku v pozdním baroku. In *Těšínsko* XLIX/3, 1-8.
- Poloczkowa, Barbara.* 1991. Popis Frýdku a Fryštátu z poloviny 19. století. In *Těšínsko* 34/4, 12-14.
- Samson, Ivo.* 1992. K fenomenologii náboženských poutí. In *Slovenský národopis* 40/4, 371-381.
- Szturcová, Monika.* 2017. Kult poutních míst slezsko-polského pohraničí v českých kramářských písních 18. a 19. století. The cult of the pilgrimages of the Silesian-Polish borders and in the Czech broadsheet songs of 18th and 19th centuries. In *Historie – Otázky – Problémy* (History, Issues, Problems) 9/1, 167-174.
- Špalíček.* *Digitální knihovna kramářských tisků*. 2023. Nová píseň o blahoslavené Panně Marii. [http://www.spalicek.net/apps/index.php?recordId=KP\\_518](http://www.spalicek.net/apps/index.php?recordId=KP_518).
- Valešová, Barbora.* 2015. *Consignatio processionum... a jeho přínos pro poznání moravského barokního poutnictví*. In *Národopisný věstník* XXXII(74)/2, 5-20.
- Zajicová, Katarína.* 1994. Profánné aktivity na púťach v Marianke v prvej polovici 20. storočia. In *Slovenský národopis* 42/1, 102-107.
- Zajicová-Nádaská, Katarína.* 2004. *Ľudová religiozita na príklade neinštitucionalizovaného mariánskeho pútného miesta Litmanová*. In *Koziak, Rastislav – Nemeš, Jaroslav* (eds.). *Pohanstvo a kresťanstvo*. Bratislava, 295-312.
- Zuber, Josef.* 1992. *Lidová zbožnost a poutě na Moravě v 18. století*. In *Fišer, Zdeněk* (ed.). *Studie Muzea Kroměřížska* 91. Kroměříž, 74-86.

doc. PhDr. Ivana Kontriková Šusteková, PhD.

Constantine the Philosopher University

Faculty of Arts

Institute of Culture and Tourism Management, Culturology and Ethnology – Department of

Ethnology

Hodžova 1

949 74 Nitra

Slovakia

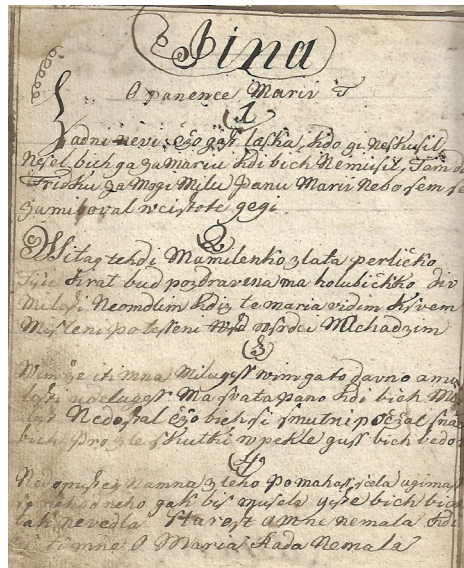
iksustekova@ukf.sk

ORCID ID: 0000-0001-9954-4144

WOS Reseacher ID: AFD-1491-2022

SCOPUS Author ID: 57411503000

Prílohy / Appendix



Obr. 1 Pieseň O Panence Marii z rukopisného kancionálu Šimona Palárika z Rakovej (1833) / Fig. 1 The pilgrimage song About the Virgin Mary from the manuscript hymnal of Šimon Palárik from Rakova. Zdroj/Source: foto Ivana Kontriková Šusteková (2023).



Obr. 2 Pohľadnica Pútnický kostol vo Frýdku a studnička s kaplnkou v Hájkú (2. polovica 19. storočia) / Fig. 2 The Postcard of the Pilgrimage church in Frýdek and the spring with the chapel in Hájek (2nd half of 19th century). Zdroj/Source: S poutníky k frýdecké Panně Marii. 2016. Naše Praha. <https://www.nasepraha.cz/s-poutniky-k-frydecke-panne-marii/>.





**Obr. 3** Panna Mária Frýdecká, drobná devočná grafika – svätý obrázok s torzom čipkovaného okraja (19. storočie) / **Fig. 3** Our Lady in Frýdek, the devotional graphic with the lace border torso (19th century). Zdroj / Source: foto Alojz Kontrik (2023).



**Obr. 4** Panna Mária Frýdecká a kaplnka s prameňom liečivej vody v Hájiku, drobná devočná grafika – pamiatka z púte (19. storočie) / **Fig. 4** Our Lady of Frýdek with the chapel and the spring of the healing water in Hájek, the devotional graphic – the pilgrimage souvenir (19th century). Zdroj/Source: foto Alojz Kontrik (2023).

# OBRAZ METODA AKO LITERÁRNEJ POSTAVY V SLOVENSKEJ PRÓZE

## The Image of Methodius as a Literary Character in Slovak Prose

Dominik Vančo

DOI: 10.17846/CL.2023.16.2.136-146

**Abstract:** VANČO, Dominik: *The Image of Methodius as a Literary Character in Slovak Prose*. The aim of the article is to examine the image of Methodius as a literary character in the main literary texts of Slovak prose, which are thematically focused on the period of Great Moravia. We work with texts by three authors, namely J. M. Hurban: *Svadba kráľa veľkomoravského* (1842); M. Ferko: *Svätopluk* (1975) and *Svätopluk a Metod* (1985); F. Rábek: *Tajomstvo Zoborského kláštora* (2019). We use the techniques of text analysis, interpretation and comparison. Using eight criteria, we observe in what ways the mentioned authors' approaches in a connection to the reflection of Methodius coincide and in what ways they differ. Our attention is focused on the following aspects: the time span of the plot, character traits, character development and psychologization, the relationship between Methodius and Svätopluk, Methodius' disputes with the Frankish bishops, the role of Methodius in the spread of Christianity in Bohemia, the role of Methodius in the literary text and intertextuality in a relation to medieval texts. Despite certain differences, a positive character image of Methodius dominates in Slovak prosaic texts – it varies between mythicization, demythicization and glorification. The most plastic portrayal of the character of Methodius can be observed in the novels of M. Ferko. Authors of modern literary texts preserve the idea of Methodius as a saint, which has been handed down since the Middle Ages.

**Keywords:** *Methodius, saint, Slovak prose, variability, idealization*

## ÚVOD

V rámci dejín slovenskej literatúry sa historická osobnosť Metoda, byzantského misionára a neskôr moravsko-panónskeho arcibiskupa, stáva predmetom umeleckej reflexie už v dobových pamiatkach veľkomoravskej literárnej školy, resp. v textoch jej nasledovníkov. Ide najmä o *Život Metoda*, *Život Klimenta* či panegyriku *Pochvala Cyrilovi a Metodovi*<sup>1</sup>, v ktorých sa Metodovi venuje zvýšená pozornosť. Sú to texty, ktoré sa pri stvárňovaní Metoda vyznačujú postupmi charakteristickými pre hagiografickú literatúru<sup>2</sup>, t. j. hlavne idealizovaným typizovaním prejavujúcim sa v typických vlastnostiach svätca (zbožnosť, pokora, skromnosť, prísnosť, učenosť) a uplatňovaním kompozičných postupov žánru legendy: vita – životopisné informácie; passio – tematizácia a zdôrazňovanie Metodovho zápasu s franským duchovenstvom a jeho trojročné väznenie, resp. odkaz

<sup>1</sup> Slovenský preklad týchto textov je dostupný v publikáciách Petra Ratkoša *Veľkomoravské legendy a povesti* (1977), príp. Andreja Škovieru *Pramene o živote svätých Cyrila a Metoda a ich učeníkov* (2013).

<sup>2</sup> Pre podrobnejšiu charakteristiku žánru legendy pozri práce: *Poetický slovník* (Žilka 1987); *Encyklopedie literárních žánrů* (Mocná, Dagmar – Peterka, Jozef et al. 2004).

na askézu; miracula – topos zázraku vyjadrený Metodovými prorockými schopnosťami. Prístup k Metodovi ako k svätcovi do istej miery rámcuje možnosti jeho umeleckej reflexie. Preto nás zaujíma, ako sa s uchopením takejto historickej postavy s atribútom svätca vysporiadali autori novodobých prozaických diel slovenskej literatúry.

V príspevku si všímame mieru variability vo vyobrazovaní Metoda v kľúčových prózach s veľkomoravskou tematikou<sup>3</sup>, v ktorých má Metod ako literárna postava centrálné postavenie<sup>4</sup>: Jozef Miloslav Hurban: *Svadba kráľa veľkomoravského* (1842); Milan Ferko: *Svätopluk* (1975) a *Svätopluk a Metod* (1985); František Rábek: *Tajomstvo Zoborského kláštora* (2019). Na uvedenú problematiku teda nazeráme z diachrónneho pohľadu pričom predpokladáme istú zákonitú mieru intertextuálnej závislosti moderných literárnych diel od dobových stredovekých pamiatok, čo vyplýva jednak zo žánrového charakteru historickej prózy<sup>5</sup>, jednak z afirmatívneho rešpektovania predlohových textov. Analyticko-interpretáčn é postrehy kategorizujeme a komparujeme cez optiku ôsmich kritérií.

## Časové rozpätie deja

Dej próz všetkých troch autorov je zasadený do dejinného obdobia 9. storočia. Rozdielnosť sa však prejavuje v časovom rozpätí, ktoré je v nich tematizované. Ferko aj Rábek vo svojich románoch podobne zachytávajú relatívne rozsiahly časový úsek. Vo Ferkovom prípade sa dej primárne odohráva v rozpätí rokov 867 – 885, t. j. dej sa začína až počas pôsobenia byzantskej misie na Veľkej Morave<sup>6</sup>. Rábekovo narábanie s fabulou je ešte rozsiahlejšie. Zobrazuje aj okolnosti, ktoré predchádzali Rastislavovmu posolstvu a dej končí až neskôr po Metodovej smrti zhruba v prvej polovici 90. rokov 9. storočia, keď sa v kláštore na Zobore stretne starý Svätopluk s Gorazdom. Obaja autori uplatňujú nielen lineárnu, ale aj retrospektívnu kompozíciu, ktorá slúži najmä na tematizáciu mladosti Konštantína a Metoda. Je pri tom zaujímavé, že u Ferka Metod spomína sám na svoju mladosť vo forme vnútorných monológov, zatiaľ čo u Rábeka sa o informáciách z Metodovho života dozvedáme skôr z replík iných postáv, napr. z prehovoru Konštantína: „*Je to môj starší brat Michal. Jeho reholné meno je Metod. Bol so mnou už na predchádzajúcej misii na Kryme a teraz prišiel z kláštora, aby sa pripojil k nám*“ (Rábek 2019, 62) alebo Gorazda: „*Vieš predsa, čím bol Metod*

<sup>3</sup> V rámci slovenskej literatúry možno sledovať bohatú tradíciu umeleckého vyrovnávania sa s dejinným odkazom Veľkej Moravy. Podrobný prehľad týchto literárnych diel lyrických, epických i dramatických obsahuje publikácia Rudolfa Krajčoviča *Veľká Morava v tisícročí* (1985), ale taktiež antológie, ktoré zostavili Peter Liba a Silvia Lauková *Svätý Cyril a svätý Metod v slovenskej literatúre* (2012); *Medzi trvaním a dejinami* (2013). Odbornej reflexii tejto problematiky sa venujú aj viaceré štúdie, napr.: *Literárnohistorická reflexia cyrilo-metodského odkazu v dejinách slovenskej literatúry* (Lukáčová 2018, 113-128); *Ss. Cyril and Methodius in the slovak literature of the 20th century* (Ivanič 2021, 169-186); *Cyrilo-metodský obraz v slovenskej kultúre 19. storočia. Premena tradície na kult a ich podoby* (Škvarna 2012, 187-212); *Veľká Morava v slovenskej dráme 20. storočia* (Kákošová 2013, 76-88); *Sv. Cyril a Metod v slovenskej poézii 20. a 21. storočia* (Gallik 2016, 98-105).

<sup>4</sup> V príspevku preto nepracujeme s románom L. N. Jégého *Svätopluk* (1928), pretože postava Metoda sa v ňom objavuje iba marginálne a na plynutie deja nemá takmer žiadny vplyv.

<sup>5</sup> S ohľadom na vzťah medzi fikciou a historickým faktom, sprostredkovaným interpretáciou dobových prameňov, v rámci historického žánru porovnaj publikáciu Reného Bílika *Historický žánr v slovenskej próze* (2008).

<sup>6</sup> Príchod byzantských misionárov na Veľkú Moravu sa datuje rokom 863 (Marsina 2012, 38).

*predtým, než sa stal mníchom...Bol správcom provincie v Byzancii*<sup>7</sup> (Rábek 2019, 220). Spomína sa najmä Metodova funkcia správcu provincie a okolnosti vstupu do kláštora na Olymp<sup>7</sup>.

Hurban vystaval dej svojej prózy na malom časovom úseku, začiatok 70. rokov 9. storočia, a zameral sa v podstate len na jednu hlavnú dejovú zápletku naznačenú už v názve diela – svadbu Svätopluka, resp. jeho rozhodovanie sa medzi nevestou slovanského (konkrétne českého) a neslovanského (franského) pôvodu. Zákonite teda nezaznamenáva ani okolnosti z mladosti Metoda, ktoré bezprostredne nesúvisia s dejom tejto prózy. Vzhľadom na kratší rozsah Hurbanovej *Svadby* oproti rozsiahlejším románom sa aj spracovanie deja vyznačuje jednoduchšou kompozíciou.

## Charakterové vlastnosti Metoda

Charakterové vlastnosti Metoda vyznievajú u všetkých troch autorov kladne. V Hurbanovom prípade možno hovoriť o idealizácii Metoda, ktorá však korešponduje s celkovým ideovým podtextom tejto prózy – sprostredkovať mýtizovaný obraz dávnej a slávnej slovenskej minulosti<sup>8</sup>. Predmetom tejto idealizácie sa tu stáva najmä aspekt silného slovanstva, ktorého je Metod zástupcom: „*slovanský apoštol*“ (Hurban 2014, 44). V próze sa totiž výrazne exponuje konflikt medzi cudzím franským svetom a vlastným slovanským svetom zastúpeným Velkou Moravou a Čechmi. Metod zohráva kľúčovú úlohu, keď ovplyvní Svätopluka, aby si vybral nevestu z Čiech, čím sa upevní spojenie slovanských etník. Z charakterových vlastností sa explicitne pomenúva Metodovo vedomie spolupatričnosti so slovanstvom: „*Metod, ktorý zahorel láskou k slovenskému národu*“ (Hurban 2014, 28), ďalej zbožnosť, nebojácnosť, múdrosť či mierumilovnosť.

V Rábekovom románe nabera charakteristika Metoda podobu idealizovaného typizovania, ktoré sa svojím charakterom približuje poetike stredovekej legendy. Dominantnou črtou Metoda je intenzívne prežívanie kresťanskej viery, resp. zbožnosť, ktorá vyplýva nielen z jeho činov, ale aj z celkovej štylizácie replík: „*Byť kresťanom, to je veľký Boží dar! V krste nás Boh prijal za svoje deti, spojil nás so svojím Synom a my máme spolupracovať s ním, vždy a všade prinášať ovocie dobrých skutkov*“ (Rábek 2019, 227). Idealizovaný obraz sa ďalej dosahuje vyzdvihovaním typizovaných vlastností ako múdrosť, pracovitosť, obetavosť, nápomocnosť, prísnosť, ale aj poukazovaním na všeobecnú úctu ľudu voči Metodovi: „*Sídlný chrám moravského arcibiskupa i jeho okolie je plné ľudí z blízka i z ďaleka. Sú medzi nimi starí i mladí, celé rodiny s deťmi, veľmoži i chudobní. Kto len mohol prišiel, aby sa rozlúčil s milovaným duchovným otcom, aby za neho ďakoval Bohu a spolu s kňazmi sa modlil za spásu jeho duše*“ (Rábek 2019, 229-232). Takto naznačená charakteristika ústi v dosiahnutí svätosti. V románe si totiž možno všimnúť viaceré postupy typické pre žáner kanonizačnej legendy, na ktoré ešte poukážeme.

Možno konštatovať, že Ferko sa na rozdiel od ostatných autorov priklonil k profánnejšiemu a zároveň oveľa plastickejšiemu vykresleniu Metoda. Neprístupuje k nemu ako k idealizovanému svätcovi, ale ho poľudšťuje. Vyzdvihuje jeho praktické znalosti právneho charakteru a taktiež skúsenosti z obdobia, keď pôsobil ako správca provincie: „*hneď tu na mieste, lebo je dosť svedkov,*

<sup>7</sup> Predtým než sa Metod venoval misijnej činnosti vykonával najprv svetskú funkciu správcu provincie pravdepodobne v okolí Solúna v rokoch 843 – 856. Na túto funkciu následne rezignoval a vstúpil do kláštora na maloázijskom vrchu Olymp, kde sa neskôr stretol s bratom Konštantínom. Misie k Chazarom na začiatku 60. rokov 9. storočia sa už zúčastnili obaja bratia spoločne (Dvorník 1970, 76-83).

<sup>8</sup> Pre prózu slovenského romantizmu bolo typické prispôbovať podobu a funkciu umeleckých diel národnovedomovaciemu cieľu. V rámci Hurbanovej koncepcie možno vnímať orientáciu na dávnu minulosť, ktorá „je konštruovaná ako utopická predstava o „zlatom veku“ a v celom koncepte plní pragmatickú funkciu vzoru a príkladu“ (Bílík 2014, 474). Tejto predstave následne zodpovedá oslavné idealizované stvárnenie postáv ako národných hrdinov, predstaviteľov slávnej minulosti.

*nechám jeho vinu preskúmať, aby sa zadostučinilo zákonu i tebe“* (Ferko 2013, 289). Tento aspekt je vyjadrený aj pars pro toto v prívlastku *Zákonodarca*, ktorý autor Metodovi analogicky prisúdil ku Konštantínovmu prívlastku *Filozof*. Celkovo sa vyznačuje kladnými vlastnosťami, no výraznejšie prejavy zbožnosti a prísnosti v dodržiavaní kresťanskej morálky sa objavujú až po vysvätení za arcibiskupa. Netradičným aspektom je Metodova záľuba v pití vína zdôrazňovaná na mnohých miestach diela: *„Aristos! – nezdržal sa Metod radostného prekvapenia: jeho najobľúbenejšie víno! Naklonil sa k bratovi a vzrušene mu vysvetľoval, aký rozdiel je medzi nitrianskou zajačou krvou, blatnohradským Pribinovým a chioským“* (Ferko 2013, 83). Nekonvenčne pôsobia aj zmienky o jeho manželke a deťoch, ktoré bol nútený opustiť: *„Za to, že som pred mnohými rokmi v Solúne – bože, je ešte nejaký Solún? – opustil ženu, deti, majetok a šiel do kláštora? Šiel som azda dobrovoľne?“* (Ferko 2013, 38).

Ferko v podstate demýtizuje nielen samotného Metoda, ale aj byzantskú misiu ako takú. Do značnej miery ju problematizuje najmä poukazovaním na mocenské záujmy Byzancie a na snahy Veľkej Moravy o geopolitické osamostatnenie sa. Príznačne pôsobia aj pocity vyhnanstva, ktoré Konštantín a Metod zažívajú počas ich pobytu na Veľkej Morave: *„V Konštantínopole sú nepohodlní, ba možno aj nebezpeční. Lež ani najpreifikanejším vyzvedaním nemohli zistiť, komu stoja v ceste, kto ich posielal do nového vyhnanstva. Tak veru, do vyhnanstva, taká je pravda! Pôvodne mali za úlohu iba overiť pravdivosť Svätoplukových údajov o rozlohe krajiny, o jej vojenskej a hospodárskej sile, o možnostiach a vyhliadkach získať Slovienvov pod byzantský vplyv“* (Ferko 2013, 19). Ferko v najvýraznejšej miere z uvedených autorov tematizuje aj problematizáciu christianizácie v kontexte pretrvávajúceho pohanstva. Prijatie kresťanstva nie je idealizované, neprebíha hladko, ale dochádza k mnohým sporom medzi kresťanmi a pohanmi.

## Vývin postavy a miera jej psychologizácie

V Hurbanovej próze nie je priestor na to, aby mohlo dôjsť k zásadnejšiemu vývinu Metoda už vzhľadom na kratší rozsah textu. Psychologizácia postavy sa prejavuje v príznačnom zmysle postavy, ktoré je prispôsobované romantizujúcej predstave o súdržnosti Slovanstva<sup>9</sup>. Ukazuje sa to v Metodových replikách, keď apeluje na Svätopluka, aby si vybral výlučne slovanskú nevestu: *„A nazdávaš sa, veľký synovec veľkého Rastislava, že tvoj trón, utvrdený slovanskou krvou, by Nemka, hoci ešte zo slávnejšieho rodu, skrášila väčším leskom než kňažná slovanského rodu, aj keď slabšieho?“* (Hurban 2014, 30). Výraznejší prienik do vnútorného prežívania postavy sa tu však nevyškytuje.

Metod v Rábekovom spracovaní sa napriek väčšiemu textovému priestoru v zásade nevyvíja. Napriec dejom sa vyznačuje stabilnými idealizovanými, resp. typizovanými charakterovými vlastnosťami. Všetko jeho konanie je motivované zbožnosťou, intenzívnym prežívaním viery. Markantnejšia zmena v súvislosti s Metodom sa týka skôr jeho postavenia, keď sa stáva arcibiskupom, no charakterovo sa nemení. Kladnými vlastnosťami sa vyznačuje už aj pred vysvätením. Táto okolnosť tiež podporuje dojem, že poetika Rábekovho románu korešponduje s predstavami

<sup>9</sup> Podľa Cyrila Krausa (1999, 97) koná postava Hurbanových próz „v záujme ‚vyšších‘ spoločenských a mravných ideálov a má ich na zreteli aj pri riešení osobných problémov“. Zodpovedá tomu aj spracovanie motívu Svätoplukovej svadby. Výber nevesty je v zásade problémom najmä osobným, no Hurban stavia túto svadbu do pólu nadosobného, národného. Túto myšlienku potvrdzuje skutočnosť, že ženské postavy nie sú charakterizované individuálnymi rysmi, ich hodnotenie podlieha čisto národnému aspektu. Skutočnú náklonnosť dokáže Svätopluk pocíťovať len k žene slovanského pôvodu: *„Keď porovnával držanie sa, krásu a reč tejto vyšehradskej kňažnej s inými, najmä zahraničnými devami, všetko sa mu na nej pozdávalo lepšie než na iných“* (Hurban 2014, 41).

stredovekej literatúry o nemennosti. S tým súvisí aj potláčanie psychologickéj kresby, čím sa kladú do úzadia individuálne rysy konkrétnej postavy a zdôrazňujú všeobecné vlastnosti svätca. Autor necháva čitateľa nahliadnúť do vnútorného prežívania Metoda iba vo výnimočnom prípade. Ide o scénu, v ktorej sa Metod lúči s matkou pri odchode na Veľkú Moravu, keď si možno všimnúť prejav emócie: „*Hlas sa mu však zasekol v hrdle, pohnutie mu nedovolilo ďalej hovoriť*“ (Rábek 2019, 67). Takéto načrtnutie emocionality je v tomto románe raritné.

Ferko, naopak, necháva Metoda podstúpiť značný vývin, ktorý sa črtá v troch kľúčových aspektoch. V prvom rade je to citelný prechod od počiatočného svetského (konkrétnejšieho) zmýšľania k duchovnému (abstraktnejšiemu) zmýšľaniu: „*Ako sa však nebúriť, keď sa hovorí len o záujmoch vladárov, o zlate a vojsku, hoc ide o kresťanstvo, vieru, poznanie! Ach, už rojčím ako brat. Jeho sen o anjelskej krajine, o pozemskom raji sa vo mne natolko zakorenil, že sa odpúťavam od zeme*“ (Ferko 2013, 124-125). Za determinujúci dejový predel možno v tejto súvislosti považovať Konštantínovu smrť a vysvätenie Metoda za arcibiskupa, čím na seba prebral vedúcu úlohu v pokračovaní byzantskej misie. Ďalším aspektom vývinu je meniaci sa rozsah Metodových znalostí, resp. zručností. Od začiatku je síce štylizovaný ako múdry a vzdelaný učenec, no jeho vedomosti nie sú prezentované ako hotové či uzavreté. Najmarkantnejšie sa to prejavuje v súvislosti s rétorickou schopnosťou presvedčivej argumentácie. Napriec dejom sa zdôrazňuje, že na rozdiel od Konštantína nevyniká rétorickou zdatnosťou: „*Prestaň a nechci napodobňovať brata, keď nemáš dar jeho reči!*“ (Ferko 2013, 349). Zmena nastáva počas Metodovho väznenia v Regensburgu, keď usilovne študuje mnohé spisy a oduševnene pripravuje svoju obhajobu, s ktorou vystúpi pred koncilom franských biskupov: „*Otfrid mi podsúval argumenty veľmi blízke tým, ktoré použil v Benátkach a v Ríme brat Konštantín. Filozof drahý, oroduj za mňa a Ducha svätého za moju múdru reč, lebo vidíš, čo všetko od nej závisí!*“ (Ferko 2013, 430).

Posledný z uvedených prípadov predstavuje zmenu Metodových postojov k Byzancii. Spočiatku Metod, resp. aj Konštantín, vníma účasť na misii ako formu vyhnanstva: „*Musím pokladať za výhru, že som živý-zdravý, hoci vo vyhnanstve*“ (Ferko 2013, 31). Z ich replík i vnútorných monológov vyznieva túžba po návrate domov do Byzancie. Plynutím deja sa však tento Metodov cieľ mení. Následkom uvedomenia si, že v rodnej vlasti je už považovaný za cudzinca, rozhodne sa dožiť na Veľkej Morave a dokončiť tam svoje dielo. Zvyšuje sa tak jeho vedomie spolupatričnosti s Veľkomoravanmi. V tomto ohľade sa v diele výraznejšie tematizujú odidealizované geopolitické okolnosti Európy 9. storočia, najmä mocenské snahy Byzancie, Franskej ríše a Ríma: „*Misia medzi Slovienmi zaujíma obe metropoly len potiaľ, pokiaľ vyhovuje ich mocenským záujmom*“ (Ferko 2013, 79). V tejto súvislosti sa črtajú prejavy psychologickéj kresby postavy, ktorá je vo Ferkovom prípade najplastickejšia z rozoberaných próz. Dosahuje sa zvýšeným výskytom vnútorných monológov a prejavovaním emocionality v rámci replík či prehovorov rozprávača. Do popredia vystupujú najmä stvárnenej pocity smútku či nepokoja z nepriaznivo sa vyvíjajúcej situácie v Byzancii: „*Už aj tak dosť bledý Konštantín Filozof skriedovel. Metod Zákonodarca pootvoril ústa, akoby sa chcel niečo spýtať, no iba naprázdno preglgo!*“ (Ferko 2013, 57). Neskôr ide aj o pocit dezilúzie po návrate do Konštantínopolu: „*jemu, solúnskemu rodákovi, okato dávali najavo, že je cudzinec a navyše neprijemný*“ (Ferko 1985, 251). Metodov príbeh tu tak nie je podávaný s nádychom pátosu ako u Rábeka, ale s istou mierou tragickosti s dôrazom na prežívanie jednotlivca.

## Vzťah Metoda a Svätopluka

Dôraz na zachytenie vzťahu Metoda a Svätopluka vyplýva z dejinných okolností 70. a 80. rokov 9. storočia. Metod figuruje ako predstaviteľ cirkevnej, Svätopluk zase svetskej moci. Interpretácia ich vzťahu je v rámci odborného diskurzu rôzna. Na jednej strane sa vyzdvihuje ich vzájomná

spolupráca pri christianizácii dobytých území<sup>10</sup>, na strane druhej sa Svätopluk vníma ako jedna z najväčších prekážok Metodovej činnosti<sup>11</sup>. Príklon k jednému či druhému názorovému pólu závisí od kladného, resp. negatívneho hodnotenia Svätoplukovej osobnosti. V tejto otázke sa nezhodujú ani historici, preto nie je prekvapujúce, že sa v reflexii vzťahu Metoda a Svätopluka rozchádzajú aj autori umeleckých diel.

V Hurbanovej próze je vzťah Svätopluka a Metoda pomerne intenzívny a kladný. Obe postavy voči sebe vystupujú s úctou, čo vyplýva zo vzájomných oslovení: „no uznaj, otče“ (Hurban 2014, 29); „velký král mój“ (Hurban 2014, 29). Metod vystupuje ako Svätoplukov dôverník a radca. Netematizuje sa medzi nimi žiaden konflikt. Súvisí to s tým, že obe postavy sú reprezentantmi slovanskosti. Ak by stáli voči sebe v opozícii, tak by to nekorespondovalo s Hurbanovou mýtotornou koncepciou dávnych slovenských dejín<sup>12</sup>.

Vo Ferkových románoch je uvedený vzťah tiež značne intenzívny, no na rozdiel od Hurbanovho spracovania je ambivalentný. Kolíše medzi súladom a nesúladom týchto postáv, pričom najväčšia pozornosť sa tejto problematike venuje práve v románe *Svätopluk a Metod* (1985), čo vyplýva už z názvu diela. Ferko síce na viacerých miestach zdôrazňuje spoluprácu oboch protagonistov (Metod napr. krstí Svätoplukovho syna, pochováva jeho matku, pomáha mu pripútať dobyté územia krstom), no zároveň sa akoby neustále dostávajú do vzájomných konfrontácií vyplývajúcich z Metodovej prísnosti v dodržiavaní zásad kresťanskej morálky: *nespúšťaj sa ako pohan. Áno, ako pohan, – predišiel Svätoplukovu námietku. – Bojuješ proti pohanom a si horší než oni*“ (Ferdo 1985, 144). Priepasť medzi nimi sa stále viac prehľbuje, pretože Svätopluk opakovane požaduje od Metoda tajomstvo výroby ničivej zbrane – byzantského ohňa, ktoré mu Metod nemôže prezradiť, lebo ho v skutočnosti nepozná: „si mocný vladár, no keby ťa väčšmi ako oheň skazy zaujímal oheň života, bol by si aj vladárom prezieravým. [...] Ja ti pre tú budúcnosť zanechávam silu zákonov a viery, ktorú si ty, pokiaľ ti priamo neslúži, tak málo vážiš“ (Ferdo 1985, 322). Ide v podstate o leitmotív ich vzájomných nezhôd a tiahne sa naprieč celým románom.

V Rábekovej reflexii sa vzťah Metoda a Svätopluka javí ako málo intenzívny. V jednotlivých scénach sa objavuje minimum vzájomných interakcií týchto postáv. Ide však o premyslený autorský zámer. Ťažisko románu totiž predstavuje dejová línia týkajúca sa Svätopluka, ktorý prichádza na sklonku života anonymne do kláštora<sup>13</sup>. Stretáva sa s Gorazdom, s ktorým začnú

<sup>10</sup> Kladné hodnotenie Svätopluka vo vzťahu k Metodovi je príznačné napr. pre Lubomíra E. Havlíka, podľa ktorého možno počítať „s tesnou spoluprací svetské moci reprezentované kráľom Svätoplukom a mocí duchovní, predstavovanou arcibiskupom Metodějem“ (1994, 47). Podobne Richard Marsina konštatuje vzájomnú závislosť medzi územno-politickým rozširovaním ríše a upevňovaním kresťanstva Metodom: „tak, ako sa za panovania Svätopluka I. rozširovala aj územne moc a vplyv Veľkej Moravy, rozširoval sa aj okruh Metodovej pôsobnosti“ (2012, 76).

<sup>11</sup> Negatívny postoj k Svätoplukovi zastával napr. Ján Dekan, ktorý zdôrazňuje Svätoplukov príklon k latinskej liturgii, od ktorého odvodzuje až „protinárodný charakter jeho dobrodružnej veľmocenskej politiky“ (1976, 166). Kompromisné stanovisko prezentuje František Dvorník, ktorý síce uvažuje nad príčinami nezhôd medzi Svätoplukom a Metodom, no zároveň uvádza, že Svätoplukova politika vytvorila podmienky aj pre rozširovanie Metodovho pôsobenia (1970, 172-179).

<sup>12</sup> Samotný motív svadby Svätopluka s Bořivojovou sestrou Hurban explicitne štylizuje ako výnimočnú archetypálnu udalosť v národnom živote, ktorá sa odohrala v dávnej dobe národnej slávy: „Oj, Slováci, viem ja o inej svadbe, než sú tieto vaše svadby, ale to bolo veľmi dávno, dávno pred naším storočím“ (Hurban 2014, 11).

<sup>13</sup> Ide o aktualizáciu povesti o Svätoplukovi, ktorá sa tradovala v nitrianskom regióne. Svätopluk podľa nej krátko pred smrťou vstúpil anonymne do kláštora na Zobore. Cestou zabil koňa a ukryl svoj meč. Mníchom prezradil svoju identitu až na smrteľnej posteli. Túto povesť zaznamenal Kosmas v Kronike českej pravdepodobne od nitrianskych benediktínov počas svojej cesty do Ostrihomu. Vzhľadom na prostredie, ku ktorému sa príbeh viaže, ju Ján Steinhübel (2016, 262) nazýva ako „zoborská povesť“.

spomínať na minulosť, teda aj na okolnosti byzantskej misie. Svätopluk sa plnohodnotné informácie o Metodovi dozvedá až od Gorazda v kláštore, t. j. dávno po Metodovej smrti. Napriek tomu, že v priebehu deja teda neprichádzajú výraznejšie do styku, postava Metoda je kľúčová pre vývin Svätopluka. V úvode diela totiž Svätopluk pociťuje voči Metodovi výrazne negatívne emócie: „*Ten človek ma nemal rád. Znevažoval moju autoritu a dokonca ma napomínal! Aj s tým svojím bratom si chceli podmaniť náš ľud a pripojiť našu krajinu k Byzancii*“ (Rábek 2019, 38). Čím viac informácií sa postupne Svätopluk od Gorazda dozvie, tým zásadnejšie sa mení jeho vnímanie Metoda v smere od negatívneho ku kladnému postoj. V románe je preto veľmi dôležitá súhra lineárnej kompozičnej línie (Svätopluk a Gorazd v kláštore) a retrospektívy (spomienky na Konštantína a Metoda). V závere románu nastáva u Svätopluka morálny prerod, keď si uvedomí skutočný prínos Metoda pre Veľkomoravskú ríšu a jej obyvateľov: „*Aj Svätopluk je zamyslený. Pociťuje obdiv a úctu voči Metodovi*“ (Rábek 2019, 235). Prostredníctvom Svätoplukovho dejového oblúka autor nepriamo vyzdvihol a predstavil Metoda.

## Metodove spory s franským duchovenstvom

Konflikty Metoda s franskými biskupmi, ktorí sa spolupodieľali na jeho trojročnom väznení, predstavujú jednu z kľúčových okolností jeho životopisu a značná pozornosť sa im venuje aj v rámci *Života Metoda*. Rozoberaní autori však tento fabulárny materiál spracovali rozdielne.

Hurban koncipuje tento spor na nadosobnej národnej úrovni ako konflikt slovanského a franského sveta. Prejavuje sa najmä odlišným vnímaním kresťanstva. V podaní franských misionárov sa nová viera prezentuje s negatívnym nádychom ako otroctvo či zotročovanie: „*nemeckí cisári s týmto náboženstvom zavádzali hneď aj desiatky a dane, porobu a otroctvo*“ (Hurban 2014, 23). Naopak kresťanstvo prinesené misionármi slovanského pôvodu je oslobodzujúce: „*Rastislav povolal do Nitry Cyrila a Metoda, slovanských apoštolov, ktorí ľud učili pravdu svätého evanjelia v slovenskom jazyku, keď preložili do tohto jazyka Písmo sväté. Až v Kristovom náboženstve cítili sa Slováci slobodnými, lebo ním sa oslobodili od jarma pohanského otroctva*“ (Hurban 2014, 24). Hurban zostáva na tejto rovine, Metodovo väznenie vo svojej próze nepribližuje.

Ferko aj Rábek, naopak, vykreslili tento spor ako osobný konflikt Metoda s konkrétnymi franskými biskupmi. U oboch autorov patria scény zobrazujúce koncil, na ktorom je Metod neprávom súdený, medzi najplastickejšie. Dosahuje sa to aj tesným afirmatívnym nadväzovaním na *Život Metoda* ako predlohový text. V týchto scénach možno vystopovať početné alúzie, resp. preberanie konkrétnych replík z predlohy. Dišputu na tomto koncile teda obaja autori spracovali obdobne, rozchádzajú sa však vo vyobrazení Metodovho väznenia v kláštore. Ferko venuje tejto problematike takmer tretinu románu *Svätopluk a Metod*. Kruté zaobchádzanie s väzňami tematizuje v minimálnej miere, zameriava sa najmä na aspekt neslobody. Zdôrazňuje, že Metod skrátka nemôže z kláštora odísť. Je mu však umožnené pracovať v skriptóriu, popri tom študuje mnohé spisy, zapisuje životopis Konštantína a pomáha ľuďom, ktorí prichádzali do kláštora: *dávno mu prestali víriť hlavou veľké starosti. Zato každý deň sa dozvedal, žena ktorého voliara dostala trasavku, aké čary robia remenáři pri šití sediel a prečo kláštorné kačky hrdúsi po nociach strašný vlkolak*“ (Ferko 1985, 42).

Väznenie Metoda v Rábekovej interpretácii má odlišný charakter. Na rozdiel od Ferka sa zameriava na naturalistické vyobrazenie krutosti mníchov, ktorí Metoda trýznili: „*Metod má už od zimy modrastú tvár a trasie sa na celom tele*“ (Rábek 2019, 191). Uvedený prístup môže pripomínať kompozičný element žánru legendy *passio* – utrpenie, v ktorom sa kladie dôraz na trýznenie, mučenie, príp. askézu zobrazovaného svätca. Takéto uvažovanie podporuje aj ďalšia scéna, v ktorej Metod nereaguje na trýznenie vzburou, ale obrátením sa k modlitbe, k Bohu. Metod je tu tak



stavaný do pozície mučeníka: „Vnútri si odkladá premočený plášť, utiera si mokré vlasy a tvár. Potom si pomaly kláka na kľačadlo pod kríž a nemo, prosebne pozerá na Ukrižovaného. Berie do rúk kódex s gréckym textom Apoštola, ktorý nosil vždy so sebou a ktorý mu napodiv nechali. Hladá v ňom Pavlov list Efezanom a číta slová, ktoré sú preňho teraz také aktuálne“ (Rábek 2019, 192).

## Metod a české knieža Bořivoj

V českom kultúrnom prostredí sa zachovala tradícia, v rámci ktorej sa vyzdvihuje, že české knieža Bořivoj bol pokrstený Metodom. Tento akt sa interpretuje ako počiatok kresťanstva v Čechách. Motivické jadro tejto udalosti spočíva v tom, že Bořivoj prichádza na Svätoplukov dvor, ako pohanovi mu však nie je povolené sedieť za jedným stolom s kresťanmi. Metod Bořivoja vyzve, aby sa nechal pokrstiť a predpovedá mu aj úspech v jeho panovníckej kariére v Čechách. V istom zmysle sa tu aktualizujú Metodove prorocké schopnosti, na ktoré sa výraznejšie poukazuje v *Živote Metoda*. Tam sa však prorokovanie týka kniežaťa Vislanov a Svätopluka. Po vykonaní Bořivojovho krstu sa ešte uvádzajú dary, ktoré dostal od Metoda: vyslal do Čiech kňaza Kaicha a v Hradci bol založený kostol. Takto načrtnutý bořivojovský motív sa zaznamenal napr. v *Kristiánovej legende* a z nej čerpajúcich legendách, ale aj v stredovekých kronikách počnúc Kosmovou Kronikou českou<sup>14</sup>. Je však zaujímavé, že v dobových pamiatkach viažucich sa na veľkomoravský literárny okruh tento motív absentuje.

Z rozoberaných próz sa na bořivojovský motív v najväčšej miere viaže Hurbanov text. Vzťahy Veľkej Moravy a Čiech, ktoré sa utvrdia prostredníctvom svadby, predstavujú kľúčovú dejovú zápletku. Podmienkou tejto svadby je rozšírenie kresťanstva do Čiech. Túto úlohu Hurban pripisuje Metodovi: „tento slovanský apoštol sa neuspokojil s tým, že získal pre Krista Bořivoja a jeho dvor, zaumienil si, že sa pokúsi obmäkčiť aj srdce národa a osvietiť jeho myseľ“ (Hurban 2014, 33), pričom sa zároveň zdôrazňuje nadšené prijatie slovanského kresťanstva Čechmi: „nikdy nepočuli títo českí pohania tak zreteľne hovoriť o bohu, a hoci im mnohé zostalo záhadou, predsa ich celá táto reč prenikla“ (Hurban 2014, 35). Spojenectvo Veľkej Moravy a Čiech tak stojí jednak na zväzku štátno-politickom (svadba Svätopluka a Bořivojovej sestry), jednak na zväzku náboženskom (kresťanstvo sprostredkované Metodom).

S motívom Bořivojovho krstu pracuje aj Ferko, avšak iným spôsobom ako Hurban. Christianizácia Čiech predstavuje u Ferka spôsob na rozšírenie Svätoplukovej sféry vplyvu. Proti Bořivojovi vypukla vzbura, ktorú Svätopluk potlačil, aby ho podporil. Donútil ho však prijať krst od Metoda, čím si ho zároveň podriadil. Tematizuje sa aj stavba kostola: „Vezmem časť relikvií Klimenta mučeníka, - navrhoľ Metod. – Jeho pamiatke zasvätime kostol v Hradci“ (Ferko 1985, 198). Ako skutočný dôvod tejto výpravy do Čiech sa však v románe opäť uvádza znovunastolenie pomerov v Čechách. Ferkova aktualizácia bořivojovského motívu korešponduje s celkovým demýtizujúcim a odidealizovaným charakterom diela. Rábek s týmto motívom nepracuje. Možno to prisudzovať tomu, že tematicky sa jeho román tesne viaže na osnovu *Života Metoda*, ktorý Bořivojov krst neeviduje.

## Funkcia postavy Metoda v štruktúre diela

Rozdielnosť v spracovaní Metoda ako literárnej postavy panuje aj v odlišnej funkcii, ktorá sa mu v štruktúre jednotlivých próz pripisuje. V Hurbanovej próze je Metodovou hlavnou úlohou podnieť Svätopluka, aby sa oženil s nevestou slovanského pôvodu – Bořivojovou sestrou, s čím

<sup>14</sup> Porovnaj štúdiu Dušana Třeštíka: *Bořivoj a Svatopluk – Vznik českého státu a Velká Morava* (1985).

súvisí aj christianizačná činnosť v Čechách. V závere prózy je to taktiež Metod, kto Svätopluka nakoniec zosobáša. Dejový oblúk týkajúci sa svadby sa v podstate otvára aj uzatvára za Metodovej prítomnosti.

Vo Ferkových románoch sa vyzdvihuje skôr praktický dosah Metodovej činnosti. Pripisujú sa mu zásluhy za schválenie slovanskej liturgie, zavedenie právneho poriadku a preklad bohoslužobných textov. Na Veľkej Morave figuruje ako mediátor v sporoch Rastislava a Svätopluka. Po návrate z franského zajatia sa zase zdôrazňuje jeho účasť na christianizácii dobytých území, čím Svätopluk upevňoval svoju moc. V Rábekovom prípade je Metod zo začiatku v ústraní, až do Konštantínovej smrti má skôr pomocnú funkciu. Väčší textový priestor mu je venovaný až po vysvätení za arcibiskupa. Hlavné zásluhy pri obhajobe slovanskej liturgie sa pripisujú Konštantínovi. Z činnosti na Veľkej Morave sa pozornosť upriamuje najmä na Metodovu vieroučnú a prekladateľskú činnosť. Jeho hlavný prínos spočíva v tom, že pre ostatné postavy sa svojou zbožnosťou a kladnými charakterovými vlastnosťami stáva vzorom hodným nasledovania, podobne ako svätci v stredovekých legendách. Môžeme si to všimnúť najmä v súvislosti s postavou Gorazda, ktorý po stretnutí so solúnskymi bratmi zanechá svetský život a stane sa kňazom, a s postavou Svätopluka, ktorý sa mravne rehabilituje až v momente, keď si uvedomí čistotu Metodovho charakteru.

## Medzitextové nadväzovanie

Všetky rozoberané prózy sú v istom zákonitom vzťahu k stredovekým zachovaným pamiatkam, pretože tie tvoria základ našich predstáv o udalostiach v časoch Veľkej Moravy. Rozdielnosť sa však ukazuje v miere záväzného rešpektovania týchto predlohových textov. Hurban aktualizovaním bořivojského motívu nadväzuje najmä na spomínané pamiatky českej proveniencie. Východiskový fabulárny materiál však prispôsobuje dobovým národným zámerom.<sup>15</sup> Naopak Ferko a Rábek sa pridávajú skôr moravsko-panónskych legiend, t. j. *Života Konštantína* a *Života Metoda*, ale aj ďalších príbuzných textov. Obaja autori preberajú z východiskových textov repliky a motívy, s ktorými tvorivo narábajú. Ferko však s predlohami pracuje voľnejšie, vytvára aj množstvo vlastných scén a interakcií postáv. Pre Rábeka je typická dôslednosť v afirmatívnom zachovávaní intencie pôvodných pamiatok a výraznejšie sa od nich neodkláňa<sup>16</sup>. Korešponduje to tak s jeho autorským zámerom, ktorým je v podstate prerozprávať posolstvo týchto textov pre moderného čitateľa.

<sup>15</sup> Pre Hurbanov prístup k historickej próze je charakteristické, že s historickými faktami narábala pomerne voľne a prispôboval ich pragmatickým účelom, ktoré svojimi textami sledoval: „Hurban nepíše vedeckú štúdiu, ale v mýtizačne založenom geste kanonizuje legendu“ (Bílik 2014, 477). Hurban teda nedodržiaval odstup od zobrazovanej minulosti, ale ju reflektoval cez prizmu vlastnej dobovej situácie: „s reáliami narábala voľnejšie, nielenže si ich prispôboval, ale ich aj hodnotil spod zorného uhla súčasného chápania vlastnenctva (dokonca viaceré súčasné názory na vlastnenctvo vkladal do úst svojich hrdinov)“ (Kraus 1999, 99).

<sup>16</sup> Takáto dôslednosť v zohľadňovaní východiskových textov bola typická práve pre postupy medzitextového nadväzovania v stredoveku, resp. v literatúre starších období. Kládol sa dôraz na záväzné rešpektovanie predlôh a vzorov, dodržiavali sa estetické normy a pravidlá. Autorská individualita stála v ústraní. Takýto typ nadväzovania možno označiť ako afirmatívne, súhlasné, nepolemické nadväzovanie. Porovnaj publikáciu Marty Kerulovej *Recepčno-interpretačné osobitosti textov staršej slovenskej literatúry* (1992). Pre súčasnú literatúru, najmä v súvislosti s postmodernou, je skôr typický opačný prístup, t. j. dekonštrukcia pretextu v posttexte postupmi paródie, ironie či subverzie. Takýto typ nadväzovania možno označiť ako kontroverzné, nesúhlasné, polemické nadväzovanie. Porovnaj publikáciu Tibora Žilku (*Post moderná literatúra a film* (2006)). Je preto zaujímavé, resp. netradičné, že Rábek sa ako súčasný autor prikláňa k postupom typickým pre staršiu literatúru.

## Záver

Na základe analyticko-interpretáčného uchopenia a komparácie skúmaných historických próz sme dospeli k záveru, že v rámci slovenskej prozaickej tvorby sa napriek istým diferenciaciam (reflexia vzťahu Svätopluka a Metoda; tematizácia rôznych životopisných údajov, aktualizácia rozdielnych predlohových textov) zachováva výlučne kladná predstava o postave Metoda. U Hurbana a Rábeka sa kladie dôraz najmä na jeho prínos v duchovno-kultúrnej, u Ferka zase v administratívno-právnej oblasti. Možno zároveň sledovať isté kolísanie medzi mýtizáciou (Hurban), demýtizáciou (Ferko), glorifikáciou (Rábek) postavy. Najplastickejším vyobrazením Metoda sú Ferkove romány s výrazným presahom do psychologizácie postavy. U Hurbana sa vlastná charakterová špecifickosť prispôsobuje národným ideám obsiahnutým v diele, u Rábeka je zase vyobrazenie Metoda do značnej miery limitované tým, že autor na postavu nazerá ako na svätca. Preto uňho vyzdvihovanie všeobecného prevažuje nad individuálnym. Napriek naznačeným rozdielom vo vykreslení Metoda ako literárnej postavy svedčia rozoberané texty o tom, že záujem o túto významnú osobnosť v slovenskom kultúrnom priestore neútlacha od stredoveku až do dnešných čias.

## REFERENCES

- Bílik, René.* 2008. Historický žáner v slovenskej próze. Bratislava.
- Bílik, René.* 2014. Pragmatický romantik. In Hurban, Jozef, Miloslav. Prózy a články. Bratislava, 473-781.
- Dekan, Ján.* 1976. Veľká Morava. Doba a umenie. Bratislava.
- Dvorník, František.* 1970. Byzantské mise u Slovanů. Praha.
- Ferko, Milan.* 2013. Svätopluk a Metod I. Bratislava.
- Ferko, Milan.* 1985. Svätopluk a Metod. Bratislava.
- Gallik, Ján.* 2016. Sv. Cyril a Metod v slovenskej poézii 20. a 21. storočia [Sts. Cyril and Methodius in Slovak Poetry of the 20th and 21st Century]. In Konštantínove listy [Constantine's Letters] 9/2, 98-105.
- Havlík, E. Lubomír.* 1994. Svatopluk Veliký, král Moravanů a Slovanů. Brno.
- Hurban, Jozef Miloslav.* 2014. Prózy a články. Bratislava.
- Ivanič, Peter.* 2021. Ss. Cyril and Methodius in the slovak literature of the 20th century. In Спектар [Spectar] 39/77, 169-186.
- Kákošová Zuzana.* 2013. Veľká Morava v slovenskej dráme 20. storočia. In Slová Slovanov. Bratislava, 76-88.
- Kerulová, Marta.* 1992. Receptno-interpretáčné osobitosti textov staršej slovenskej literatúry. Nitra.
- Krajčovič, Rudolf.* 1985. Veľká Morava v tisícročí. Bratislava.
- Kraus, Cyril.* 1999. Slovenský literárny romantizmus. Martin.
- Liba, Peter – Lauková, Silvia.* 2012. Svätý Cyril a svätý Metod v slovenskej literatúre. Nitra.
- Liba, Peter – Lauková, Silvia.* 2013. Medzi trvaním a dejinami. Nitra.
- Lukáčová Martina.* 2018. Literárnohistorická reflexia cyrilo-metodského odkazu v dejinách slovenskej literatúry. In Ivanič, Peter et al. Cyrilmetodějská tradice v novodobých československých dějinách. Zlín, 113-128.
- Marsina, Richard.* 2012. Metodov boj. Bratislava.
- Mocná, Dagmar – Peterka, Josef et al.* 2004. Encyklopedie literárních žánrů. Praha.
- Rábek, František.* 2019. Tajomstvo Zoborského kláštora. Marianka.
- Ratkoš, Peter.* 1977. Velkomoravské legendy a povesti. Bratislava.

- Steinhübel, Ján.* 2016. Nitrianske kniežatstvo. Bratislava.
- Škoviera, Andrej.* 2013. Pramene o živote svätých Cyrila a Metoda a ich učeníkov. Bratislava.
- Škvarna, Dušan.* 2012. Cyrilo-metodský obraz v slovenskej kultúre 19. storočia. Premena tradície na kult a ich podoby. In Panis, Branislav – Ruttkay, Matej – Turčan, Vladimír (eds.). Bratia, ktorí menili svet – Konštantín a Metod. Bratislava, 187-212.
- Třeštík, Dušan.* 1985. Bořivoj a Svatopluk – vznik českého státu a Velká Morava. In Poulík, Josef – Chropovský, Bohuslav et al. Velká Morava a počátky československé státnosti. Praha, 273-301.
- Žilka, Tibor.* 1987. Poetický slovník. Bratislava.
- Žilka, Tibor.* 2006. (Post)moderná literatúra a film. Nitra.

PhDr. Dominik Vančo, PhD.  
Constantine the Philosopher University in Nitra  
Faculty of Arts  
Department of Slavic Philology  
Štefánikova 67  
949 74 Nitra  
Slovakia  
dominik.vanco@ukf.sk

# PHILOSOPHICAL REFERENCES AND COMPOSITIONAL STRATEGIES IN LEO THE PHILOSOPHER'S POEM *JOB, OR, ON INDIFFERENCE TO GRIEF AND ON PATIENCE*

Matilde Casas Olea

DOI: 10.17846/CL.2023.16.2.147-162

**Abstract:** CASAS OLEA Matilde. *Philosophical References and Compositional Strategies in Leo the Philosopher's Poem Job, or, On Indifference to Grief and on Patience*. The poem *Job* is the only long poem elaborated by Leo the Philosopher that has been preserved in a single manuscript. Since *editio princeps* by Westerink in 1986, it has been scarcely studied. The poem traditionally was defined as a diatribe, although it presents hybrid character (parenetic, diatribic, paraphrastic, exegetic). The poem was presented as a Christian moral discourse, although the result is a compendium of philosophical-moral arguments and anecdotes with a clear parenetic purpose. The poem recreates the epic style and presents an allusive material rooted in the cultural tradition of Antiquity, which is due to the enlightened Hellenism that characterizes the author and his work.

Analysis of philosophical-moral contents and compositional techniques, all detectable in the rhetorical instruction at the school, corroborates the hypothesis that redefine the poem as a rhetorical exercise within the school context. For the analysis of philosophical-moral material and rhetorical strategies, the following methodology has been applied: classification of references (explicit and implicit); review of the sources of each reference; rhetorical techniques activated in each reference; contextualization of philosophical content; contextualization of the compositional strategies in the rhetorical instruction. It is concluded that the poem could have been conceived as an advanced rhetorical exercise in which Leo, as teacher, activates techniques learned in the rhetorical and philosophical training of his students.

**Keywords:** *Leo the Philosopher, Poem on Job, Byzantine rhetorical practice, chreia, maxime, diatribic style, parenetic poetry*

## 1. Introduction

Leo the Mathematician or the Philosopher (790 – 869), is one of the cardinal figures of early Byzantine Humanism. He directed the Philosophy school of the Magnaura in Constantinople and developed an intellectual work typical of his time, as a collector and reviewer of ancient texts, being one of the pioneers in the encyclopedic initiative and a great promoter of enlightened Hellenism through the conservation of the cultural heritage of Antiquity<sup>1</sup>. Leo defined himself in the epigram *Anthologia Palatina* 15.12<sup>2</sup> as «the Hellene».

<sup>1</sup> On his life and his work, see Lipšić 1949, Wilson 1983, Lemerle 1986 (1971), Westerink 1986, Baldwin 1990, Katsaros 1993, Senina 2017a; 2017b; 2019.

<sup>2</sup> Ed. Westerink 1986, 199-200; Baldwin 1990, 13-14.

Despite being one of the most eminent intellectuals of his time, the work safely attributed to him is scarce<sup>3</sup>. Katsaros (1993, 387–388) considered that the value of Leo's work is not so much in his own production, as in the commendable contribution to the study and conservation of ancient works. His work in verse consists of a series of eleven epigrams<sup>4</sup> and the long poem in hexameters entitled *Λέοντος φιλοσόφου Ἰὼβ ἢ περὶ ἀλυπίας καὶ ὑπομονῆς*, whose *editio princeps* was published in 1986 by Westerink.

The poem is preserved in a unique manuscript (Paris, *Bibliothèque Nationale*, gr. 2075), copied in 1439 by John Eugenikos. Westerink's edition is accompanied by a brief summary of the poem's contents, an approach to the literary genre and a study on the sources of the work. Later, the poem was the focus of the chapter entitled «Diatribic Experiments» in Lauxtermann (2019, 145-148), in which there is a reflection on his literary affiliation. Senina translated the poem into Russian (2017) and wrote a study on Hellenistic motifs of the poem (2019). In addition to these works, the poem has hardly been mentioned in other studies.

## 2. Discussion on definition and characterization of the poem *Job*

The poem consists of 638 dactylic hexameters in which, taking the biblical story of Job as a starting point, the poet instructs on how to cope with pain motivated by different earthly causes and, at the same time, get a spiritual benefit from it. The story about Job only occupies a third of the text, while the rest of the poem is composed as a philosophical dissertation about pain, with exhortatory and admonishing tone, addressed to an ideal recipient.

The poem is headed by a programmatic prose preface (*protheoria*), where the author clearly exposes his intentions and explains his way of proceeding in making the poem:

‘Human sadness comes in many forms — too many to discuss here; the most important are these: loss of wealth and dignity, and deaths of friends and relatives. The discourse attempts, through the story of Job and through arguments, admonitions, histories and examples (ἀπὸ λογισμῶν καὶ παραινέσεων καὶ ἱστοριῶν καὶ παραδειγμάτων), to console and hearten as far as possible those who grieve over such things. Please note that, in order to achieve clarity and pleasantness, the discourse avoids harsher words and uses instead a more pedestrian and rather Homeric style’ (χρήται δὲ πεζοτέραις καὶ μᾶλλον Ὀμηρικαῖς).<sup>5</sup>

From the *protheoria* it is possible to unravel an identification of the genre of the poem from the functional and formal level. At the first level, Westerink (1986, 202) points out that it is a didactic poem, in the tradition of the *diatribê* of Hellenistic and Roman times. Central topic of the poem is of practical moral nature, which would ascribe it to the diatribical tradition. The subject is analyzed from a simplified philosophical perspective with an eminently admonitory function (*Popularphilosophie*), typical of the moral preaching of Cynic-Stoic schools. In addition, the philosophical-moral contents of the poem are not author's original idea, but constitute a compendium of the wisdom of renowned philosophers. Westerink (1986, 203) perceives this form of exposition of Philosophy as «a homely and unpretentious kind», and adds: «there is nothing, here or elsewhere, to indicate a metaphysician who could have played a leading part in the preservation and revival of Neoplatonic literature». Senina (2019, 21-22) disagrees with this

<sup>3</sup> For inventories of scientific and literary works of Leo, see Westerink 1986; Katsaros 1993; Senina 2017a, 13-37.

<sup>4</sup> Ed. Westerink 1986, 198-201; Baldwin 1990.

<sup>5</sup> Leo Philosophus 1986, 205. English translation of preface from Lauxtermann 2019, 146.

opinion, arguing that together with Photius, Leo was the greatest scholar of the ninth century, who professed great love and respect for the ancient philosophers, and possessed enormous erudition about them.

The main objection to Westerink's restrictive proposal is that scholars currently deny the existence of a continuous and firm tradition of a defined diatribic genre from Antiquity to the Byzantine period (Fuentes González 2015). Lauxtermann (2019, 146-147) proposed a solution for the identification of the singular poem in the literary tradition. He ratifies the perennial subsistence of a kind of 'literary ghost' with features common to admonition texts that deal with moral issues, in textual different types, written either in prose or in verse, in which an identifiable 'diatribic style' predominates<sup>6</sup>. Diatribe is more a style than a genre.

Leo's poem presents this diatribic style, characterized by maintaining vivid and immediate tone typical of conversation. Leo also uses discursive resources such as rhetorical questions, hypothetical objections and fictitious dialogue, enriched with the constant presence of *exempla* and material alluding to mythological or metahistorical subjects, rooted in Ancient heritage, anecdotes and paremiological material.

The exposition of the poem, however, combines diatribic style – as eristic technique of the Socratic tradition – with other techniques of forensic rhetoric learned in the preparatory exercises of the school, with the intention of instructing and persuading the audience.

Christian authors such as Synesius, Gregory of Nazianzus or John Chrysostom, also resorted to the diatribic style as a method of preaching the Holy Scriptures. Diatribic style in poetic form is detected in *Carmina moralia* of Gregory<sup>7</sup>. Gonnelli (2001, 408-409) includes Leo's poem in the tradition of parenetic poetry practiced by Christian authors and initiated by Gregory of Nazianzus, who could serve as a direct model in the poem by Leo the Philosopher.

In versified *parenesis* Gregory integrates pre-Christian and Christian worlds for treatment of philosophical-ethical issues in the manner of *Popularphilosophie*, using *exempla* of both imaginaries with a clear intention to demonstrate the moral superiority of Christian models<sup>8</sup>. Although Gregory prefers examples from the Christian world when exemplifying moral attitudes in his poetry, he does not neglect the profane world either. It is enough to mention his moral poem *Περὶ ἀρετῆς* (Gregorius Theologus, 37, 680-752) which is saturated with the names of philosophers, especially Cynics and Stoics. Gregory justifies the use of versified form as a recipient of theological and admonitional content, assuming that poetry is highly appropriate for didactic purposes<sup>9</sup>. Verse exposition achieves sweetness and clarity, conciseness and simplicity; rhythm and meter also contribute to mnemonic acquisition and aural reception of the text. Leo could share this approach and the reception context of Job's poem could be a scholastic audience. Leo's motive for writing the poem could be a mere rhetorical exercise from his chair of Philosophy in Magnaura, aware of the background of Christian parenetic poetry that integrated elements of diatribic rhetoric with the simplified treatment of philosophical themes. In this sense, it is opportune to

<sup>6</sup> To identify style in ancient literature, Lauxtermann relies on Fuentes González 1998. For an update on the issue, see Fuentes González 2015.

<sup>7</sup> On iambic tirade in Gregory of Nazianzus' poem *Εἰς τὰ ἔμμετρα* (Gregorius Theologus, 37, 1329-1336), with an updated bibliography, see Blasi 2020. Also, Brodňanská– Koželová (2020) deal at least marginally with the diatribe in Gregorian moral poems.

<sup>8</sup> In fact, Gregory uses the character of Job repeatedly in his work as a moral model. He repeatedly refers to the *Book of Job* in his moral poems (e.g. poem *Εἰς τὴν αὐτήν* (= *Εἰς τὴν ὑπομονήν*) (Gregorius Theologus, 37, 967-968) see Brodňanská– Koželová 2020, 438) and in poems about himself. Even he calls himself the new Job in verse 31 of the poem *Σχετλιαστικὸν ὑπὲρ τῶν αὐτοῦ παθῶν* (Gregorius Theologus, 37, 1271-1279) (see Simelidis 2009, 168-169).

<sup>9</sup> See, above all, poem *Εἰς τὰ ἔμμετρα* (Gregorius Theologus, 37, 1329-1336).

mention Halbauer's hypothesis (1911)<sup>10</sup>, who considers the diatribe not as a genre, but as a school teaching situation. It will be, therefore, a discourse destined to teach a technique (or discipline), based on the learned *dialexis* of deliberative or epideictic discourse.

Westerink (1986, 205) questioned the possibility that Leo had consciously chosen the 'pedestrian' style for this poem in keeping with the simple theme it deals with. Thus, the alleged 'pedestrian' style can be understood as a dynamic artifice in Leo's literary recreation, which avoids 'hard' words, –possibly those used in the most erudite and sophisticated poetry, such as that of Paul the Silentiary or George of Pisidia–, and replaces them with a more familiar and accessible style in the school environment.

Leo identifies clear and sweet poetry with the dactylic hexameter, the most recognizable mark of the ancient tradition that also carries the familiar style of the Homeric epic. I believe that one of the fundamental motivations for Leo to choose dactylic hexameters for his poem resides in the plot core of the text, a paraphrase of the Old Testament *Book of Job*, composed in the tradition of biblical paraphrase in hexametrical verse, also called 'biblical epic' (Roberts 1985, 91), whose main representative in Greek Christian poetry is Nonnus of Panopolis, consecrated as a model in Byzantium (Agosti 2001, 99).

### 3. Exposition of philosophical-moral principles and rhetorical techniques

Before beginning the analysis of the poem, it is worth mentioning that the structure of the poem consists of three parts<sup>11</sup>. The first part is made up of a prologue in which the theme of the poem is raised, consolation in the face of pain based on the example of the patient Job (vv. 1-38)<sup>12</sup>. Next, two typical examples of Greek and Latin philosophy and literature are presented: Heraclitus, the weeping philosopher (vv. 19-30), and Timon, the misanthrope (vv. 31-38). Second part (vv. 39-226) is a heavily abbreviated paraphrase of the narrative part of the Biblical Book of Job, that is, chapters 1 and 2, as well as correspondences with the narrative epilogue. Third part deals with different types of pain from various causes through Christian and pagan *exempla*. Pain caused by the loss of family and friends (vv. 227-430), by the loss of honor (vv. 431-487), or by poverty (vv. 488-608) can reach every individual, because nothing is stable in this world (vv. 606-627). The poem ends with a prayer from the poet to God (vv. 628-638).

As expressed in the *protheoria* and in introductory verses, Leo gives Job a central role as a model of Christian behaviour. This is how the poem begins with a praise to the character. Then, the paraphrase of the biblical story is followed by an interpretation of the subject. Leo does not follow the literalist exegetical model of Photios or Theophylaktos of Ochrid, typical of the reactionary mentality of their time, but subordinates Christian exegetical purpose to a reflection based on established philosophical principles, especially Neoplatonism, but also Cynic and Stoic ones. Additionally, formal presentation of philosophical material identifies the poem with a school exercise in which techniques of the art of rhetoric are activated, according to the trend of moral philosophical discourse of the Second Sophistic and Neoplatonic philosophical schools during the early Byzantine period (Heath 2009).

Analysis of philosophical argumentation of the poem leads to interpret the allusive material in two referential levels. The first explicit level (stereotyped images, topics) and the second, deeper, with implicit references. Both materials play an organic role in argumentative development of the

<sup>10</sup> Fuentes González 2015, 139.

<sup>11</sup> Westerink 1986, 202, offers a summary of the poem.

<sup>12</sup> From here the numbering of verses is according to ed. Westerink (Leo Philosophus 1986, 205-222).



poem and, in addition to aforementioned diatribic style, are identified with different rhetorical techniques of composition practiced in school context, such as the *thesis*, that is, the general deliberation of a controversial topic without subjective implications<sup>13</sup>. Philosophical references are found very frequently in the refutation (*anaskeuê*) and confirmation (*kataskeuê*) of an argument<sup>14</sup>.

Specifically, explicit references to different philosophers are assembled in argumentative development of the poem in form of *exemplum* (*paradeigma*) and anecdote (*chreia*). *Exemplum* is a rhetorical technique used as a form of demonstration of an argument and as a evidence of persuasion<sup>15</sup>. *Chreia* is a concise remembrance aptly attributed to some person<sup>16</sup>; it is not limited to the remembrance of words, but also involves acts or both at the same time<sup>17</sup>. The anecdote recalls words and/or particular actions, related to a specific character that is mentioned and can present the form of a question or answer. The structure of a *chreia* consists of a praise of the character, a paraphrase of the *chreia* itself, and the cause (*aitia*)<sup>18</sup>. Both *exemplum* and anecdote are used as rhetorical exercises in discourse as an argument of authority, also as demonstration or as inductive reasoning instrument. It is possible to identify the *chreia* with the *apophthegma*, which is not a technical rhetorical term, but a brief anecdote accompanied by the words of a well-known personage. *Apophthegmata* are often grouped into anthologies of moral content. The use of the apophthegmatic style in Leo must be associated with Cynic philosophers, especially with Diogenes Laertius, who must have served as a direct source for the poem on Job.

Leo uses, although less frequently, the maxim (*gnomê*), which constitutes a rhetorical exercise closely related to the *chreia*, although the maxim, while remaining concise, only makes a general<sup>19</sup> and assertive<sup>20</sup> saying and is not explicitly linked to a character or concrete action<sup>21</sup>. Maxims acquire authority by their attribution to ancient authors, who were accessed in Byzantine schools thanks to anthologies. In his maxims Leo frequently presents paraphrases of philosophical statements augmented or abbreviated.

All aforementioned rhetorical exercises were present in the canon of Byzantine rhetorical theory, which was established by the end of the sixth century and remained more or less unchanged until the end of the Byzantine period (Papaioannou 2021, 79). The canon included *Preliminary Exercises* (*Progymnasmata*) of Aphthonios and *Art of Rhetoric*<sup>22</sup> of Hermogenes<sup>23</sup>.

<sup>13</sup> Pseudo-Hermogenes. Προγύμνασμα 11,1-2; Pseudo-Hermogenes 2008, 203-204; Aphthonios. Προγύμνασμα 13,1; Aphthonios 2008, 152.

<sup>14</sup> Pseudo-Hermogenes. Προγύμνασμα 5,1; Pseudo-Hermogenes 2008, 190.

<sup>15</sup> Aristoteles. *Ars Rhetorica* 1356b3-8; 1357b26-36; Aristotle 1976, 11; 15-16.

<sup>16</sup> Aphthonios. Προγύμνασμα 3,1; Aphthonios 2008, 114.

<sup>17</sup> Aphthonios. Προγύμνασμα 3,2; Aphthonios 2008, 115; Pseudo-Hermogenes. Προγύμνασμα 3,1-3; Pseudo-Hermogenes 2008, 185.

<sup>18</sup> Pseudo-Hermogenes. Προγύμνασμα 3,6; Pseudo-Hermogenes 2008, 186.

<sup>19</sup> Pseudo-Hermogenes. Προγύμνασμα 4,1; Pseudo-Hermogenes 2008, 187.

<sup>20</sup> Aphthonios. Προγύμνασμα 4,1; Aphthonios 2008, 117.

<sup>21</sup> Aphthonios. Προγύμνασμα 4,4; Aphthonios 2008, 118.

<sup>22</sup> Consisting of four Hermogenian treatises: *On Issues*; *On the Forms of Discourse*; *On Invention*; *On the Method of Force*. The last two are wrongly attributed.

<sup>23</sup> Pseudo-Hermogenes is in agreement with Aphthonios, as is Nicolaus of Myra; the treatise of Theon stands in a significantly different tradition (Heath 1995, 13).

### 3.1 Implicit references

Leo systematically carries out an exercise of estrangement interpreting a Christian subject through philosophical principles, which are not necessarily of moral nature. Thus, he uses the ancestral notion of the ‘dialectic of opposites’ to vindicate hope in all suffering. It does so expressly on two occasions, both in the form of confirmation (*kataskewè*) of an argument.

The first assertion closes a speech by Job within the biblical paraphrase in v. 99:

*because the fickle opponents always return*<sup>24</sup>

It justifies how, once Job has suffered misfortunes, he maintains hope in restitution by the Will of God. The philosophical allusion serves to consolidate the fact<sup>25</sup>.

Adjective *ἐπίστροφος*, from the verb *ἐπιστρέφω*, has philosophical meaning ‘to cause to return’<sup>26</sup>. The idea of the return alluded to in the assertion may be completed with a Neoplatonic teleological perspective: contrary realities finally return to the One first, as Plotinus affirms in the *Enneads*<sup>27</sup>.

The second assertion is used to emphasize the difficulty of separating the dark feelings of suffering and allowing consolation – its opposite – to penetrate inside through the hope of immortality.

v. 244 (Leo Philosophus 1986, 212)

*because opposites are hostile to each other.*

Hostility of opposites is also found in Plotinus<sup>28</sup>. Both Plotinus and Leo use the opposites as argument for a kind of ‘pedagogy of suffering’<sup>29</sup>, thanks to which they face the problem of injustice and undeserved fortune.

Leo rewrites the cosmological idea of Empedocles (Fr. 17; Empedocles 1903, 188) about the two causes (*φιλότης / νέικος*) that eternally alternate, the strife separating and the friendship returning the elements towards the One. Leo uses this image in an argumental sequence that could be defined as an exercise in ‘double’ *thesis*<sup>30</sup>, in vv. 248-258 (Leo Philosophus 1986, 212):

vv. 248-249: *exposition of the topic itself*<sup>31</sup>:

*Firstly, it is necessary to know clearly that every man  
is born mortal and no one is eternal or free from suffering.*

*Analysis of implications:*

vv. 250-253: *confirmation:*

<sup>24</sup> ὡς αἰεὶ τὰ ἐναντί' ἐπίστροφα ἀλλοπρόσαλλα (Leo Philosophus 1986, 208).

<sup>25</sup> Aphthonios. Προγύμνασμα 6,1; Aphthonios 2008, 124.

<sup>26</sup> Liddell – Scott – Jones 1940, 661, s.v. ἐπιστρέφω.

<sup>27</sup> Plotinus. Enneada V.1.22.25; Plotinus 1984, 12.

<sup>28</sup> Plotinus. Enneada III.2.2.5-6; Plotinus 1980, 45; Plotinus. Enneada III.2.2.25-29; Plotinus 1980, 48.

<sup>29</sup> Plotinus. Enneada III.2.5.15-25; Plotinus 1980, 58-60.

<sup>30</sup> Pseudo-Hermogenes. Προγύμνασμα 11,7; Pseudo-Hermogenes 2008, 205.

<sup>31</sup> Pseudo-Hermogenes. Προγύμνασμα 11,2; Pseudo-Hermogenes 2008, 204.

*And it is arranged that it is not reprehensible<sup>32</sup> that you cry for your dead parents until the very grave,  
because whoever sees those from whom he was born consume lifeless,  
this one sheds his tears, even in vain.*

v. 254: *dispute (contrary argument)*<sup>33</sup>:  
*But if he prolonged [the crying],*

vv. 254-258: *refutation*:<sup>34</sup>  
*then rather he would seem suspiciously  
to be the offspring of father Tithonus and of Eos,*

*Philosophical reference:*

*[than] of those whom the friendship (φιλή) of the [primordial] elements united,  
and the strife and discord (νεῖκος και ἀπεχθείη) between them separated [them],  
at the moment when the Logos Creator considers (τῷ πῆξαντι δοκεῖ λόγῳ) that this is right.*

Cosmological idea of the two causes is integrated into the Neoplatonic doctrine of Plotinus<sup>35</sup>, which was followed by Leo<sup>36</sup>. Thus, in v. 258 the term used to designate the last and definitive generative principle of the Universe is the *Logos*<sup>37</sup>, referring to the *λόγος σπερματικός* (cosmic source of order) of the Stoic and Neoplatonic doctrines, which is identified with Christ in Christian doctrine<sup>38</sup>. Leo adapts the Christ-*Logos* reference as creator of the universe through the form *ὁ πῆξας Λόγος*, typical of biblical and homiletic texts<sup>39</sup>.

Another meaning for the *Logos* as intelligence derived from the intellectual Soul is found in vv. 615-621 (Leo Philosophus 1986, 222):

*With all this, understand, friend: what is higher than the moon,  
it is immutable and totally firm,  
and what is below, changes and alters,  
but the Soul retains a divine heavenly existence<sup>40</sup>.  
The one who cultivates the intelligence of the soul the most  
and thus keeps what is in his possession away from vileness,  
pain is stopped to him and calm springs up in him.*

<sup>32</sup> Among others listed in Aphthonios. Προγύμνασμα 6,2; Aphthonios 2008, 124, the confirmation argument in this particular case points to 'the proper' (τὸ πρέπον) or 'the consequent' (τὸ ἀκόλουθον) expressed by means of 'is not reprehensible'.

<sup>33</sup> Pseudo-Hermogenes. Προγύμνασμα 11,9; Pseudo-Hermogenes 2008, 205.

<sup>34</sup> Among the arguments for refutation listed in Aphthonios. Προγύμνασμα 5,2; Aphthonios 2008, 121 and Pseudo-Hermogenes. Προγύμνασμα 5,2; Pseudo-Hermogenes 2008, 190, Leo uses here argument of improbability (ἐκ τοῦ ἀπιθάνου) or impossibility (ἐκ τοῦ ἀδυνάτου).

<sup>35</sup> Plotinus. Enneada III.2.4-5; Plotinus 1980, 54-60, cf. Plotinus. Enneada IV.4.5-6; Plotinus 1980, 146-150.

<sup>36</sup> Westerink (1986, 212) associates this fragment with Pseudo-Plutarchus. Placita philosophorum 878A; Pseudo-Plutarchus 1971, 58-59.

<sup>37</sup> Plotinus. Enneada III.2.1.23-24; Plotinus 1980, 44; Plotinus. Enneada III.2.2.18-19; Plotinus 1980, 48.

<sup>38</sup> Cf. Justinus Martyr. Apologia secunda 7.3; Justinus Martyr et Philosophus 2009, 298.

<sup>39</sup> Cf. Is 42,5; Basilius Magnus, 30, 813.13.

<sup>40</sup> ψυχὴ δ' οὐρανίην τιν' ὑπόστασιν ἔνθεον ἴσχει.

Leo exposes here several Plotinian metaphysical theses: ‘ontological dualism’ – already proposed by Plato in the *Timaeus*<sup>41</sup>–, which postulates the existence of two worlds, one intelligible and eternal with immutable forms<sup>42</sup>, and another sensitive, with changing pluralities<sup>43</sup>. They are often referred to correspondingly by Plotinus as τὰ ἄνω καὶ τὰ κάτω in his *Enneads*. Leo reproduces this model in his poem.

In relation to this, Leo introduces in v. 618<sup>44</sup> a brief reference to the ψυχή ‘Soul’, whose existence (ὑπόστασις) comes from and participates in the Universal Soul<sup>45</sup>, according to the two levels of Plotinus’ Third Hypostasis (Soul)<sup>46</sup>. The Soul mentioned explicitly is the immanent, inferior (human) one, which is in contact with the sensible world and participates in the transcendent and superior (οὐρανή ‘celestial’), divine (ἔνθεος) Soul, which is in contact with the intelligible world and proceeds from above<sup>47</sup>.

After, in v. 619 Leo introduces the principle of the intellection of the soul<sup>48</sup>: ὁ λόγος τῆς ψυχῆς, that is, the derived intelligence<sup>49</sup>, which results from the participation of each soul in the transcendent Intelligence (ὁ Νοῦς<sup>50</sup>).

Leo uses the denial of Not-Being from Parmenides of Elea –which was also incorporated into the Neoplatonic doctrine<sup>51</sup>–, to argue the absurdity of fearing death using in vv. 290-291 (Leo Philosphus 1986, 213):

*What reason is there for Not-Being? Well certainly now  
we do not worry about anything because now it does not exist.*

Leo mentions Not-Being in a rhetorical question that he himself answers with a variation on Parmenides (Fr. 8.5-6; Parmenides 1903, 122-123). However, the meaning of Leo’s assertion and its context is closer to the words of Epicurus transmitted by Diogenes Laertius<sup>52</sup>, as Senina (2017a, 93) already pointed out, than to the Neoplatonic denial of Not-Being in support of monism of the single Being.

Two ethical arguments are expressed by means of maxims. Westerink (1986, 217) pointed out the reference to Aristotle’s *Nicomachean Ethics*<sup>53</sup> in v. 422 (Leo Philosphus 1986, 217):

*All extremes are pernicious, and virtue dwells in the middle ground.*

It can be classified as a ‘coupled’ maxim<sup>54</sup> that does not require further development or contextualization<sup>55</sup>, since it had to be widely known.

<sup>41</sup> E.g. Plato. *Timaeus* 28a; 51d-52a

<sup>42</sup> Plotinus. *Enneada* III.2.4.12-13; Plotinus 1980, 54.

<sup>43</sup> Plotinus. *Enneada* III.2.4.6-9; Plotinus 1980, 54, cf. Plato. *Timaeus* 48e.

<sup>44</sup> For v. 618, see Senina 2019: 16, who points to Plotinus. *Enneada* V.1.

<sup>45</sup> Plotinus. *Enneada* III.2.4.9-11; Plotinus 1980, 54.

<sup>46</sup> It is a reformulation of the Platonic Demiurge, cf. Plotinus. *Enneada* II.3.18.15-22; Plotinus 1990, 100.

<sup>47</sup> Plotinus. *Enneada* IV.8.5.24-25; Plotinus 1984, 412.

<sup>48</sup> Plotinus. *Enneada* II.9.1.57-63; Plotinus 1990, 230.

<sup>49</sup> Plotinus. *Enneada* III.5.9.6-7; Plotinus 1980, 198.

<sup>50</sup> Plotinus. *Enneada* I.1.8.1-5; Plotinus 1989, 110.

<sup>51</sup> Cf. Plotinus. *Enneada* I.8.3.1-11; Plotinus 1989, 282.

<sup>52</sup> Diogenes Laertius. *Vitae philosophorum* 10.125; Diogenes Laertius 2013, 806, specially, 10.125.1469-1474.

<sup>53</sup> Aristoteles. *Ethica Nicomachea* 1106b36-1107a6. Aristotle 2010, 32-33.

<sup>54</sup> Συνεξυγμέναι [γνώμαι] in Pseudo-Hermogenes. *Προγύμνασμα* 4,4; Pseudo-Hermogenes 2008, 188.

<sup>55</sup> Pseudo-Hermogenes. *Προγύμνασμα* 4,7; Pseudo-Hermogenes 2008, 189.

Leo inserts the maxim in his criticism of earthly wealth, when he affirms that poverty is not conducive (*cf.* v. 421), maintaining his personal perception against the Stoic doctrine, which considers poverty as a good<sup>56</sup>.

Leo employs another Aristotelian maxim<sup>57</sup>, ἔστι γὰρ ὁ φίλος ἄλλος αὐτός– also used in the Stoic school<sup>58</sup> (Banateanu 2001, 39-44)–, in the biblical paraphrase, when kings friends came to console Job, in vv. 164-165 (Leo Philosophus 1986, 209):

*although as is often repeated: «The friend is another me»* (Φίλος ἐστὶν ἄλλος ἐγώ,)

This truthful, credible and simple assertion, with a hyperbolic nuance, reflects rhetorical definition of maxim<sup>59</sup>, and provides a minimal variation with respect to the Aristotelian *dictum*.

### 3.2 Explicit references

In the poem of the ten quotations about philosophers, eight are found in Diogenes' *Vitae philosophorum*.

Leo uses two *exempla* to illustrate reprehensible and incurable temperaments: Heraclitus, the weeping philosopher (vv. 19-30) (Leo Philosophus 1986, 206), and Timon, the misanthrope (vv. 31-38) (Leo Philosophus 1986, 206). These are two well-known clichés in common knowledge, both negative pagans against Job, a Christian model of conduct.

The first explicit allusion to a philosopher in the form of *chreia* serves as confirmation of the argument developed in the previous verses: no one disputes that we all grieve the loss of close relatives (vv. 228-233) (Leo Philosophus 1986, 211). Leo uses the case of Thales of Miletus, who refused to have children to avoid the suffering of losing them in vv. 234-235 (Leo Philosophus 1986, 211):

*For these things Thales remained unmarried, having said: «I fear  
love for children, because it becomes a great pain».*

The source adduced by Westerink (1986, 211)<sup>60</sup> is *Parallel Lives* of Plutarch (Plutarchus. Solon 6.6-7; Plutarchus 1914, 416-418), although I think it is more accurate to consider the text of Diogenes Laertius as the source, since this is the most recurrent source in Leo's poem and also the method of rewriting given *chreia* follows pattern used generally by Leo. He rewrites the source text<sup>61</sup> with an introductory contextualization of the event, an amplified paraphrase of Thales' words, in direct style in the poem –not necessarily in the source–, and a cause (*aitia*).

The argument for consolation in the face of death started in vv. 248-249 (*vid. supra*), ends with a *chreia*, regarding the acceptance of the death of children. The *chreia* includes a brief contextualization of the events, a few words by Xenophon of Athens and a cause with which initial theme about mortality of the human race is resumed, in vv. 292-295 (Leo Philosophus 1986, 213):

*Then Xenophon's beloved son fell in battle.  
However, without rebelling nothing at all, he said: «Because he was my son,*

<sup>56</sup> *Cf.* Seneca. De paupertate; Lucius Annaeus Seneca 1902, 56-59.

<sup>57</sup> Aristoteles. Ethica Nicomachea 1166a31-32; 1170b6-7. Aristotle 2010, 185-195.

<sup>58</sup> Diogenes Laertius links dictum to Stoic Zeno of Citium (Diogenes Laertius. Vitae philosophorum 7.1.23; Diogenes Laertius 2013, 489).

<sup>59</sup> Pseudo-Hermogenes. Προγύμνασμα 4,6; Pseudo-Hermogenes 2008, 188.

<sup>60</sup> Also in Senina 2019, 17.

<sup>61</sup> Diogenes Laertius. Vitae philosophorum 1.26.48-49; Diogenes Laertius 2013, 81.

*for himself and also for me he achieved magnificence»<sup>62</sup>.  
So Xenophon knew that mortals belong to mortals.*

The source of this anecdote is undoubtedly Diogenes Laertius<sup>63</sup>, although Leo introduces a variation in the mention of the episode: he puts on the lips of the philosopher a speech that alludes to the honour and courage of his premature dead son in combat. Leo uses an expression of his own creation (Dat + μεγαλείον ὀπάζων), but with a clear connection to the Homeric formulaic style<sup>64</sup>. The rewriting of this episode is strongly conditioned by the epic style pursued by Leo.

The strongest argument against excessive grief over death in the Christian context is the belief in the resurrection and the courage it confers. Leo exposes *exempla* of characters who bravely faced death (whether their own or others) (vv. 330-399) (Leo Philosophus 1986, 214-216) in a catalogue of pagan and Christian model characters. Catalogue begins with a brief mention of Zeno de Elea in a single verse (v. 337<sup>65</sup>). It is an implicit allusion to the episode narrated in Diogenes Laertius<sup>66</sup>, when he was not afraid of the death sentence imposed by Nearchus. The allusion is a type of *chreia* of an action<sup>67</sup>, without words. Catalogue continues with two Old Testament characters, David (vv. 339-341) and Abraham (vv. 342-356), who resignedly accepted death or the threat of death by the Will of God. Later, Leo includes a paraphrase of a hagiographic episode: the mother of Meliton, one of the Forty Martyrs of Sebaste (vv. 357-389)<sup>68</sup>. And then, there is an allusion to the New Testament episode about the martyrdom of the seven Maccabean brothers and their mother (vv. 390-394)<sup>69</sup>. Lastly, catalogue ends with *exemplum Socratis* (v. 396), an allusion to the episode about his unjust death, undoubtedly well known to Leo's school context. Literary source for the episode is Plato<sup>70</sup>.

Leo's interpretation evidences the validity in Byzantium of the early Christian tradition that considered Socrates as a kind of arch-martyr<sup>71</sup>, whose authority leads Leo to use it to end catalogue and to corroborate his argument through a hypothetical sequence in *antitheton*<sup>72</sup> in vv. 395-399 (Leo Philosophus 1986, 216):

*And if fate had been terrible and somehow irrefutable,  
the vigour of Socrates would not have indulged in drink,  
and you would not see a martyr go against tyrants,  
nor would any saint raise the cross on his shoulders  
dying in one day, if he lived always fearing death.*

Antisthenes is the protagonist of two 'mixed' (μικταί)<sup>73</sup> *apophthegmata* or *chreiai*. Both allusions point to the ascetic and virtuous lifestyle of the philosopher, who inspired the Cynic movement.

<sup>62</sup> "Ἐμὸς γὰρ/ ἦν πάις, οἱ τ' αὐτῷ καὶ ἐμοὶ μεγαλεῖον ὀπάζων" (Leo Philosophus 1986, 213).

<sup>63</sup> Diogenes Laertius. *Vitae philosophorum* 2.54.80-55.85; Diogenes Laertius 2013, 183; also in Pseudo-Plutarchus, *Consolatio ad Apollonium* 33, 118F-119A (Westerink 1986, 213).

<sup>64</sup> cf. κῦδος ὀπάζει, Homerus. *Ilias* 17.566

<sup>65</sup> v. 337: *Indeed, Zeno did not worry about his own death* (Leo Philosophus 1986, 214).

<sup>66</sup> Diogenes Laertius. *Vitae philosophorum* 9.27.29-39; Diogenes Laertius 2013, 676.

<sup>67</sup> Pseudo-Hermogenes. *Προγύμνασμα* 3,24; Pseudo-Hermogenes 2008, 185.

<sup>68</sup> The closest source to the paraphrase of the episode is Basilius Magnus 31, 508-526.

<sup>69</sup> 2Mc 7, 20-42.

<sup>70</sup> Plato. *Phaedo* 117c.1-3

<sup>71</sup> Roskam 2010; Bakker 2015.

<sup>72</sup> Hermogenes. *Περὶ εὐρέσεως* 4.2. Hermogenes. 2005, 141-145.

<sup>73</sup> Pseudo-Hermogenes. *Προγύμνασμα* 3,2,5; Pseudo-Hermogenes 2008, 185.

In vv. 451-457 (Leo Philosophus 1986, 217-218) Leo elaborates a *chreia* based on Diogenes' anecdote<sup>74</sup> about banality of worldly glory, regarding the anguish of Antisthenes when he was praised by the ruffians of the city. In this discourse *chreia* functions as demonstration in the refutation of the argument.

vv. 451-452: *Argument*:

*«But yesterday we had a certain glory and were praised in the city,  
and now, however, we pass as strangers to friends».*

v. 453: *Refutation*:

*Do you call those friends? The most wicked and disloyal.*

vv. 454-457: *chreia (demonstration)*:

*And Antisthenes himself, when he came through the streets,  
was praised by a great crowd, but he said in anguish: «Woe is me!  
What is wrong with me and I don't perceive it? Otherwise  
I would not be liked or applauded by them».*

Leo rewrites the words of Antisthenes from the text of Diogenes (ἀγωνιῶ μὴ τι κακὸν εἴργασμαι, D.L. 6.5.57) by means of amplification (*auxesis*)<sup>75</sup>, and adds an explanation as the cause (*aitia*) to reinforce refutation of the argument.

Second mention of Antisthenes is among Leo's reflections on the banal and harmful nature of material wealth, in vv. 593-597 (Leo Philosophus 1986, 221):

*Polycrates, the [son] of Fortune –he was then the king of Samos –  
once gave Anacreon of Theos five talents,  
and he accepted and kept them, but the next day he returned them and said:  
«Take them, sir. Because Anacreon hates and  
returns the gift, which does not allow him to sleep».*

Leo uses enumeration of *exempla* of illustrious men who rejected wealth thanks to their philosophical training: poet Anacreon (vv. 593-597) (Leo Philosophus 1986, 221), Antisthenes (vv. 598-601) (Leo Philosophus 1986, 221), both referred via *chreia*, Crates of Thebes «and an infinite number of others» (v. 602) (Leo Philosophus 1986, 221). The source for allusion to Anacreon is *Florilegium* of Stobaeus<sup>76</sup>. Leo rewrites the source using epic language and giving expressiveness to Anacreon's words in a direct style. In addition, he adds an explanation (*aitia*) for the anecdote in v. 597.

Another episode from the life of Antisthenes is briefly reported in vv. 598-601 (Leo Philosophus 1986, 221):

*And thus said Antisthenes, after surviving a shipwreck:  
«Good for you, oh Fortune! You who care for me solicitously,  
You who wrapped tunic around me so that without worries  
I can open channels of virtue and wisdom».*

<sup>74</sup> Diogenes Laertius. *Vitae philosophorum* 6.5.56-57; Diogenes Laertius 2013, 409.

<sup>75</sup> Hermogenes. *Περὶ μεθόδου δεινότητος* 18; Hermogenes 2005, 234-235.

<sup>76</sup> Stobaeus. *Anthologium* 4.31c.78; Stobaeus 1909, 767.

Possibly the source is Diogenes Laertius<sup>77</sup>.

Leo expands the allusion providing a poetic tone thanks to the *apostrophê* towards Fortune and refers to the *τριβώνιον*, cloak typical of philosophers such as Socrates, Cynics<sup>78</sup> and Stoics. Here reference to the Cynic school is clear because of metonymic use of tunic.

Last direct reference to a philosopher in the poem is about Musonius Rufus in vv. 629-630<sup>79</sup>:

*Some [say] about the great Musonius [that] he said: «O Zeus,  
pour out troubles on those who are engaged in the exercise of your service!»*

As in most cases, despite being pagan, he is a positive and moralizing example<sup>80</sup>.

Leo uses the position of the Stoic philosopher, who defended the practice of virtue through the exercise of resistance to bodily pain. Allusion to Musonius consists only of a *chreia* of the words of the philosopher<sup>81</sup>.

The words are preceded by a brief praise of Musonius by means of the adjective μέγας. Direct speech is in the form of a prayer to Zeus in a typically epic construction, with the imperative of the verb “to rain” with subject Zeus<sup>82</sup>. The source is not identified in Westerink (1986, 222), although it is plausible that it is due to a recreation of the words of Musonius elaborated by Leo himself on the general idea of the sixth discourse Περὶ ἀσκήσεως of Musonius contained in the *Anthologia* de Stobaeus<sup>83</sup>.

#### 4. Conclusions

The poem *Job* occupies a unique place within the exegetical tradition of the suggestive Old Testament *Book of Job* (cf. *Bibliotheca Hagiographica Graeca* 939h-993n). It is presented as a Christian moral discourse, although the result is a compendium of philosophical reasoning, which obscures the Christian element, making manifest the author’s intellectual inclination towards enlightened Hellenism and specifically towards the philosophers of Antiquity. In fact, most of the positive role models are pagan philosophers, dwarfing the few Christian role models of the text.

Parenetic discourse written in verse is situated in the tradition of Gregory of Nacianzus and metrics and Homeric epic style of the poem may be motivated by Leo’s claim to write in a style accessible in the school environment and, at the same time, to follow paraphrastic tradition of Alexandrian Christian poets, mainly Nonnus of Panopolis.

Although the few studies on the literary nature of the poem identify it with the diatribe, assuming that this is a literary genre, the revision of the concept points towards a ‘diatribe style’ cultivated as a school teaching situation (Halbauer 1911), or, as a mode of pedagogical communication (Stower 1981). Thus, functional incardination of the poem leads us to a school context in which the poet- master makes use of various rhetorical mechanisms, -among them,

<sup>77</sup> Westerink 1986, 221 did not locate the source of this episode. However, Senina 2017a, 109 indicates D.L. 6.6.59-60.

<sup>78</sup> Cf. Suida T 958; Suidae Lexikon 2001, 588.

<sup>79</sup> οἱ γὰρ μὲν ἀμφὶ μέγαν Μουσώνιον, Ζεῦ, ἐφώνουν,  
ἕε περιστάσις γύμνασμα σέθεν θεραπόντων (vv. 629-630) (Leo Philosophus 1986, 222).

<sup>80</sup> Senina 2019, 13.

<sup>81</sup> λογικὰ [χρεῖαι] in Pseudo-Hermogenes. Προγύμνασμα 3,5; Pseudo-Hermogenes 2008, 186.

<sup>82</sup> With subject in Homer and in archaic poetry (Hesiod, Theognis). E.g., ἕε Ζεὺς Homerus. *Ilias* 12.25.

<sup>83</sup> Stobaeus. *Anthologium* 3.29.7; Stobaeus 1894, 648-651.



diatribe-, in a sort of 'interpretative philology' exercise to expose a compendium of philosophical-moral images and knowledge. This results in a poem of hybrid character (parenthetic, diatribic, paraphrastic, exegetic), with a mode of exposition similar to a compendium according to the culture of the Byzantine *syllogê* (Odorico 1990), which collects various compositional techniques, all detectable in the rhetorical instruction at the school.

It is known that Leo was instructed in Rhetoric and Philosophy, in addition to other sciences, and was a teacher of Philosophy in the school of the Cathedral of the Forty Martyrs and later in Magnaura in Constantinople (Lemerle 1986, 172-185). In consequence, the poem could have been conceived as an advanced exercise of composition (*euresis*) and arrangement (*diathesis*) and perhaps, performance<sup>84</sup>, in which the teacher activates techniques learned in the rhetorical and philosophical training of the students.

The analysis of philosophical-moral contents, which occupy most of the poem, as well as the rhetorical techniques applied in its exposition corroborates the hypothesis that places the poem in a school context.

Based on the two types of references (explicit and implicit) found in the text, several conclusions can be drawn: explicit references to philosophers have a frequent source, Diogenes Laertius (*cf.* Thales, Xenophon, Zeno, Antisthenes), and twice *Florilegium* of Stobaeus (Anacreon and Musonius Rufus). Both sources had a compilatory nature and were present in the Greek *paideia*, possibly as resources for the acquisition of general knowledge. References to Heraclitus and Timon, or to Socrates did not require a specific written source, since they would form part of the cultural heritage. Consequently, in the poem references to philosophers of the past have the function of evoking models of behaviour supported by the authority that their position in the History of Philosophy confers on them. This material in the hands of Leo, who undoubtedly enjoyed a deep erudition, served as allusive instrument with which to exercise his school audience. In fact, references are presented in the form of an anecdote (*chreia*) and an *exemplum* with function of demonstration of refutations or confirmations of the different arguments within the discourse.

However, implicit philosophical references in Leo's arguments show a deep knowledge of Ancient Philosophy, whose foundations seem to be filtered by Neoplatonism in Leo's poem. Systematic location of each reference in Leo's poem in Plotinus' *Enneads* demonstrates this. Thus, Leo seems to be a great connoisseur of Neoplatonic doctrine and transmits ontological, cosmological, and less frequently, ethical philosophical principles through the Neoplatonic prism. Most of the implicit philosophical content is identified by the allusive use of specific terminology, and usually act as arguments from authority, of an ontological or cosmological nature, and less frequently, of an ethical nature. Most of the implicit philosophical content is identified by allusive use of specific terminology compatible with Neoplatonic doctrine and is expressed by means of the rhetorical resource of maxime, which corroborates the authority conferred on Neoplatonism by Leo the Philosopher.

Finally, rhetorical strategies and composition techniques used by Leo (*chreia*, *maxim*, *thesis*, *confirmation* and *refutation*, and others) are consistent with the patterns described in the canon of Byzantine rhetorical theory and in Aphthonios' and (Pseudo-)Hermogenes' preparatory exercises (*progymnasmata*) (Riehle 2021, 300-301). This fact confirms the pedagogical contextualization of the poem.

<sup>84</sup> There is evidence from middle and late Byzantine Constantinople of the practice of public contests of speeches, poems, and *σχέδι* by educated men and teachers in the *theatron* (Riehle 2021, 306).

## REFERENCES

- Agosti, Gianfranco.* 2001. *Ēpica biblica nella tarda antichità greca. gni e lettori nel IV e V secolo.* In Stella, Francesco (ed.). *La scrittura infinita. Bibbia e poesia in età medievale e umanistica.* Firenze, 67-104.
- Aphthonios.* 2008. *Προγυμνάσματα.* In Patillon, Michel (ed.). *Corpus Rhetoricum 1: Anonyme: Préambule à la rhétorique; Aphthonios: Progymnasmata; Pseudo-Hermogène: Progymnasmata.* Paris.
- Aristotle.* 1976. *Ars Rhetorica.* In Kassel, Rudolf (ed.). *Aristotelis Ars Rhetorica.* Berlin.
- Aristotle.* 2010. *Ethica Nicomachea.* In Bywater, Ingram (ed.). *Aristotelis Ethica Nicomachea.* Cambridge.
- Bakker, Henk A.* 2015. *Beyond the Measure of Man: About the Mystery of Socratic Martyrdom.* In *Church History and Religious Culture* 95/4, 391-407.
- Baldwin, Barry.* 1990. *The epigrams of Leo the Philosopher.* In *Byzantine and Modern Greek Studies* 14, 1-17.
- Banateanu, Anne.* 2001. *La théorie stoïcienne de l'amitié. Essai de reconstruction.* Fribourg.
- Basilus Magnus.* *Homilia XIX.* In *Quadragesima martyres. Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca* 31, 508-526.
- Basilus Magnus.* *Sermo de contubernalibus.* *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca* 30, 812-828.
- Blasi, Alessandro.* 2020. *Fighting in Verses: Behind the Scenes of Gregory of Nazianzus' Carmen 2,1,39.* In *Zeitschrift für Antikes Christentum* 24, 246-269.
- Brodňanská, Erika– Koželová, Adriána.* 2020. *Gregor z Nazianzu. Morálna poézia.* Prešov.
- Diogenes Laertius.* 2013. *Vitae philosophorum.* In Dorandi, Tiziano (ed.). *Diogenes Laertius: Lives of Eminent Philosophers.* Cambridge.
- Empedocles.* 1903. *Diels, Hermann (ed.). Die Fragmente der Vorsokratiker 1.* Berlin, 155-228.
- Fuentes González, Pedro Pablo.* 1998. *Les diatribes de Télès: Introduction, texte revu, traduction et commentaire des fragments (avec en appendice une traduction espagnole).* Paris.
- Fuentes González, Pedro Pablo.* 2015. *La „diatribe“ est-elle une notion utile pour l'histoire de la philosophie et de la littérature antiques?* In Cassin, Barbara (ed.). *La rhétorique au miroir de la philosophie: Définitions philosophiques et définitions rhétoriques de la rhétorique.* Paris, 127-174.
- Gonnelli, Fabrizio.* 2001. *Le sacre scritte e i generi poetici a Bisanzio.* In Stella, Francesco (ed.). *La scrittura infinita. Bibbia e poesia in età medievale e umanistica.* Firenze, 393-429.
- Gregorius Theologus.* *Carminum liber I. Theologica. Sectio II. Poemata Moralia. De virtute 10.* *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca* 37, 680-752.
- Gregorius Theologus.* *Carminum liber I. Theologica. Sectio II. Poemata Moralia. De eodem argumento (= De patientia) 38.* *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca* 37, 967-968.
- Gregorius Theologus.* *Carminum liber II. Historica. Sectio I. Poemata de se ipso. In suos versus 39.* *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca* 37, 1329-1336.
- Gregorius Theologus.* *Carminum liber II. Historica. Sectio I. Poemata de se ipso. Querela de suis calamitatibus 19.* *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca* 37, 1271-1279.
- Halbauer, Otto.* 1911. *De diatribis Epicteti.* Leipzig.
- Heath, Malcolm.* 1995. *Hermogenes, On Issues: Strategies of Argument in Later Greek Rhetoric.* Oxford.
- Heath, Malcolm.* 2009. *Platonists and the Teaching of Rhetoric in Late Antiquity.* In Vassilopoulou, Panayota – Clark Stephen R.L. (ed.). *Late Antique Epistemology: Other Ways to Truth.* London, 143-159.

- Hermogenes*. 2005. Περὶ εὐρέσεως. In Kennedy, George (ed.). *Invention and Method: Two Rhetorical Treatises from the Hermogenic Corpus*. Atlanta, 3-197.
- Hermogenes*. 2005. Περὶ μεθόδου δεινότητος. In Kennedy, George (ed.). *Invention and Method: Two Rhetorical Treatises from the Hermogenic Corpus*. Atlanta, 201-267.
- Justinus Martyr et Philosophus*. 2009. *Apologia secunda pro Christianis ad senatum Romanum*. In Minns, Denis – P. Parvis, Paul (eds.). *Justin, Philosopher and Martyr, Apologies*. Oxford, 270-322.
- Katsaros, Vasilis*. 1993. Leo the Mathematician, his literary presence in Byzantium during the 9th century. In Butzer, Paul L. – Lohrmann, Dietrich (eds.). *Science in Western and Eastern civilization in Carolingian times*. Basel- Boston, 383-398.
- Lauxtermann, Marc D*. 2019. *Byzantine Poetry from Pisides to Geometres: Texts and Contexts*. Vol. 2. Vienna.
- Lemerle, Paul*. 1986. *Byzantine Humanism: The First Phase*. Translated by Helen Lindsay and Ann Moffatt. Canberra.
- Leo Philosophus*. 1986. *Job*. In Westerink, Leendert G. (ed.). *Leo the Philosopher: Job and Other Poems*. In *Illinois Classical Studies* 11, 205-222.
- Liddell, Henry G. – Scott, Robert – Jones, Henry S*. 1940<sup>9</sup>. *A Greek-English Lexicon*. Vol. I. Oxford.
- Lipšic, Elena E*. 1949. Vizantijskij učenyj Leo Matematik. In *Vizantijskij Vremennik* 27/ 2, 106-149.
- Lucius Annaeus Seneca*. 1902. *De Paupertate*. In Haase, Friedrich. *Supplementum L. Annaei Senecae opera quae supersunt*. Berlin, Boston, 56-59.
- Odorico, Paolo*. 1990. La cultura della Συλλογή. In *Byzantinische Zeitschrift* 83, 1-21.
- Papaioannou, Stratis*. 2021. *Theory of Literature*. In Papaioannou, Stratis (ed.). *The Oxford Handbook of Byzantine Literature*. Oxford, 76-109.
- Parmenides*. 1903. Diels, Hermann (ed.). *Die Fragmente der Vorsokratiker* 1. Berlin, 108-129.
- Plato*. 1899. *Phaedo*. In Burnet, John (ed.) *Platonis Opera*. Volume I. Oxford, 57-118.
- Plato*. 1902. *Timaeus*. In Burnet, John (ed.) *Platonis Opera*. Volume IV. Oxford, 17-105.
- Plotinus*. 1980<sup>2</sup>. *Plotinus Ennead III*. In Armstrong, Arthur Hilary (ed.). *Plotinus Enneads III with an English Translation*. Vol. III. Cambridge-London.
- Plotinus*. 1984. *Plotinus Ennead IV*. In Armstrong, Arthur Hilary (ed.). *Plotinus Enneads IV*. 1-9 with an English Translation. Vol. IV. Cambridge-London.
- Plotinus*. 1984. *Plotinus Ennead V*. In Armstrong, Arthur Hilary (ed.). *Plotinus Enneads V*. 1-9 with an English Translation. Vol. V. Cambridge-London.
- Plotinus*. 1989<sup>3</sup>. *Plotinus Enneads I*. 1-9. In Armstrong, Arthur Hilary (ed.). *Plotinus with an English Translation. Porphyry on the Life of Plotinus and the Order of his Books*. Enneads I. 1-9. Vol. I. Cambridge-London.
- Plotinus*. 1990<sup>3</sup>. *Plotinus Ennead II*. In Armstrong, Arthur Hilary (ed.). *Plotinus Enneads II with an English Translation*. Vol. II. Cambridge-London.
- Plutarchus*. 1914. *Solon*. In Perrin, Bernadotte (ed.). *Plutarch Lives*. Theseus and Romulus. Lycurgus and Numa. Solon and Publicola. Vol. I. Cambridge- London, 403-500.
- Pseudo-Hermogenes*. 2008. Προγυμνάσματα. In Patillon, Michel (ed.). *Corpus Rhetoricum 1: Anonyme: Préambule à la rhétorique; Aphthonios: Progymnasmata; Pseudo-Hermogène: Progymnasmata*. Paris.
- Pseudo-Plutarchus*. 1971. *Placita philosophorum*. In Mau, Jürgen (ed.) *Plutarchi moralia*. Vol. 5. Fasc. 2. Pars 1. Leipzig, 50-153.
- Riehle, Alexander*. 2021. *Rhetorical Practice*. In Papaioannou, Stratis (ed.). *The Oxford Handbook of Byzantine Literature*. Oxford, 294-315.
- Roberts, Michael*. 1985. *Biblical Epic and Rhetorical Paraphrase in Late Antiquity*. Liverpool.

- Roskam, Geert.* 2010. The Figure of Socrates in the Early Christian Acta Martyrum. In Leemans, Johan (ed.). *Martyrdom and Persecution in Late Antique Christianity: Festschrift Boudewijn Dehandschutter*. Leuven, 242-248.
- Senina, Tatiana A.* 2017a. Лев Математик и Философ. Сочинения [Leo the Mathematician and Philosopher. Works]. Saint Petersburg.
- Senina, Tatiana A.* 2017b. Anth.Gr.15.12 de Léon le Philosophe comme source autobiographique. In *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 57, 713-720.
- Senina, Tatiana A.* 2019. Les Motifs Hellénistiques dans le Poème de Léon le Philosophe «Job». In Βυζαντινά Συμμεϊκτά [Byzantina Symmeikta] 29, 11-24.
- Simelidis, Christos.* 2009. Selected Poems of Gregory of Nazianzus: I.2.17; II. 1.10, 19, 32: A Critical Edition with Introduction and Commentary. Göttingen.
- Stobaeus.* 1894. *Anthologium*. In Hense, Otto – Wachsmuth, Kurt. *Ioannis Stobaei anthologium*. Vol. 3. Berolini.
- Stobaeus.* 1909. *Anthologium*. In Hense, Otto – Wachsmuth, Kurt. *Ioannis Stobaei anthologium*. Vol. 4. Berolini.
- Stower, Stanley K.* 1981. *The Diatribe and Paul's Letter to the Romans*. Chico, Calif.
- Suidae Lexikon.* 2001. Adler, Ada (ed.). *Suidae Lexikon*. Vol. 1. Pars IV (Π – Ψ). München- Leipzig.
- Westerink, Leendert G.* 1986. Leo the Philosopher: Job and Other Poems. In *Illinois Classical Studies* 11, 193-222.
- Wilson, Nigel G.* 1983. *Scholars of Byzantium*. London.

Associate Professor Matilde Casas Olea, Ph.D  
University of Granada  
Campus de Cartuja s/n  
18011 Granada  
Spain  
mcasas@ugr.es

# ST CLEMENT OF ROME AND REFLECTION ON HIS PERSONALITY, WORK AND TIME IN THE DOCUMENTS OF THE 20TH-CENTURY POPES<sup>1</sup>

Martin Husár

DOI: 10.17846/CL.2023.16.2.163-185

**Abstract:** HUSÁR, Martin. *St Clement of Rome and Reflection on His Personality and Work in the Documents of the 20th-Century Popes*. Minor references to St Clement of Rome (the 1st century AD), the third successor of St Peter, in popular, educational, and scholarly writings (not only in Slovakia) are mostly related to the theme of the mission and legacy of Sts Constantine-Cyril and Methodius, who brought his relics to Papal Rome in the year 867/868. Thereafter, his figure and legacy have been treated in various writings on the basis of the so-called First and Second Letters of Clement to the Corinthians, other Pseudo-Clementine writings, or various hagiographical texts about the given saint. However, the topic discussed has not yet been debated in the light of the documents of the 20th-century Popes, and has also been insufficiently examined and compared in the context of the (Catholic) Church of the periods of Antiquity and the 20th century. Various aspects of the personality and work of the aforementioned first-century Apostolic Father, as well as other related and intertwined particular themes or aspects, can be found in 22 Papal documents. They are the apostolic constitutions, encyclicals, apostolic exhortations and letters, as well as the speeches of the following four Popes of the 20th century: Pius XI (1922 – 1939), John XXIII (1958 – 1963), Paul VI (1963 – 1978) and John Paul II (1978 – 2005).

**Keywords:** *St Clement of Rome, Antiquity, the 20th Century, the Church, Popes*

## I. Introduction

The theme of St Clement of Rome has not been treated in the light of the documents of the 20th-century Popes yet. And this theme and its aspects has not even been placed or compared sufficiently in the context of (Catholic) Church during Antiquity and the 20th century.<sup>2</sup> Therefore, filling these research gaps is among the main objectives of the present article. I have not accidentally picked up the given theme of this article. The 20th century was important and turbulent not only in a history of the Church but also in secular history. The Second Vatican Council (1962 – 1965) or two World Wars (1914 – 1918; 1939 – 1945) evidently influenced the history of the Church, Europe and the whole world. It is appropriate to compare this period with that of Antiquity and the 1st century AD, in which the story of St. Clement of Rome also unfolded.

Brief mentions of this saint are usually connected with the topic of the mission or legacy of Sts Constantine-Cyril and Methodius who found and brought his relics to Papal Rome in 867/868 (e.g. Dvorník 1970, 66-67, 134-135, 137, 140, 181, 207, footnote 7 on page 364; Hetényi – Ivanič 2013, 41; Tachiaos 2002, 213-214, 220; Vavřínek 2013, 71-72, 160-162). Last but not least there

<sup>1</sup> This work was supported by the Slovak Research and Development Agency under the contract No. APVV-22-0204 (*Religiozita a hodnoty trvalej udržateľnosti/Religiosity and the values of sustainability*).

<sup>2</sup> This might be applied to popular, educational or scholarly literature.

are discussions on his figure, message, reverence, which are chiefly based on his so called First and Second Letter to the Corinthians, Pseudo-Clementines/Pseudo-Clementine writings (two letters to Virgins, the Homilies, Recognitions, and Epitomes) or various hagiographic texts about him (e.g. Curta – Williamson 2021, 16-54; Kashtanov – Korolev – Vinogradov 2018, 201-220; Kochan – Kuzmyk 2016, 33-60; Kraft 2018; Murgašová 2016; Piřha 2004).

Various aspects of the personality and work of the above mentioned saint as well as the topics that concern him, which can even be intertwined too, can be found in 22 documents of the 20th-Century Popes. They include apostolic constitutions, encyclicals, apostolic exhortations and letters, and the speeches of the following four Popes of the 20th century: Pius XI (1922 – 1939), John XXIII (1958 – 1963), Paul VI (1963 – 1978), and John Paul II (1978 – 2005).

According to my research, the next particular themes or aspects can be connected with St Clement of Rome in the documents of the 20th-century Pontiffs:

1. One of the (early) Church Fathers and especially one of the Apostolic Fathers
2. The third successor of St Peter
3. The unity of the Church
4. The martyrdom of St Clement of Rome in Crimea
5. Transfer of the relics of St Clement of Rome
  - a) to the West (also to Great Moravia)
  - b) to Rome
6. The Basilica of St Clement in Rome
  - a) The burial place of St Constantine-Cyril
  - b) The place of the homage to the Salonica Brothers and particularly to St Constantine-Cyril
7. Asceticism and repentance in the two so-called Letters of Clement to the Corinthians
8. The closing prayer of St Clement of Rome from his First Letter to Corinth
9. The mention of the so-called Second Letter of Clement to the Corinthians
10. St Clement of Rome in Georgia

## II. The Apostolic Father and His Two Letters to the Corinthians

Here I can merge the first and ninth aspects from the previous list. In fact, both Letters of St Clement of Rome to Corinth imply the first aspect (the saint is an Apostolic Father) under consideration. St Clement of Rome is mentioned as one of the Church Fathers by the following 20th-century Pontiffs:

- a) Pope Pius XI (1930, 4) in his Encyclical *Ad Salutem* (10; the 20th of April 1930);
- b) Pope John Paul II (John Paul II 1979, 6-7) in his Apostolic Exhortation *Catechesi Tradendae* (part named the Fathers of the Church; the 16th of October 1979) and in his Apostolic Letter *Oriente Lumen* (18 and note No 38; the 2nd of May 1995).

Pius XI, in his aforementioned encyclical (from the year 1930) dedicated to St Augustine of Hippo, named St Clement of Rome among the Fathers and Doctors of the Church whom this saint (St Augustine of Hippo) had studied and venerated thoroughly, because they made him understand better the truths of Divine Revelation (*Ad Salutem* 10; Pius XI 1930, 4). John Paul II then wrote in 1979, in the 12th article (concerning the Church Fathers) of his Apostolic Exhortation *Catechesi Tradendae* (in regard to the Synod of Bishops on Catechesis from the milieu of the Church) that the early collaborators of the Apostles continued their mission of teaching. In the period after the Apostles, important works were written from Clement to Origen (*Catechesi Tradendae* 12; John Paul II 1979, 6-7). Also in his Apostolic Letter *Oriente Lumen* (18, note 38; John Paul II 1995,

15), John Paul II stated that the letters of the Apostles and Fathers of the Church (including the quoted so-called First Letter of Clement to the Corinthians) left us a testimony to the very close and fraternal relations between the churches, in full communion of faith, respecting their specific characteristics and identities, and in spite of their various problems and differences.

It should be noted that the term Apostolic Fathers was coined by the deliberate abbreviation (by librarians, booksellers, readers – Lincicum 2015, 139) of the title of J. B. Cotelerius' treatise of 1672: "*SS. Patrum qui temporibus apostolicis floruerunt, Barnabæ, Clementis, Hermæ, Ignatii, Polycarpi opera edita et non edita, vera et supposita, græce et latine, cum notis.*"<sup>3</sup>. However, here we may speak of, or it may rather refer to, "*The published and unpublished works of the Holy Fathers... who developed their activities in the Apostolic Age...*" However, Luigi Longobardo and Jan Krupa, for example, in their 2019 article, mistakenly believed that the term Apostolic Fathers was associated with the Latin title of the above-mentioned publication, which they listed only in the brief and non-existing form "*Patres ævi apostolici*" (Longobardo – Krupa 2019).

St Clement of Rome was actually an Apostolic Father who may have lived during the lifetime of the longest living Apostle, St John. We can associate the Apostolic Fathers (within the early Church Fathers)<sup>4</sup> with a heterogeneous collection of Christian pastoral writings that were produced approximately from the end of the 1st century to the middle of the 2nd century AD. (Longobardo – Krupa 2019). They relate to the tradition of the Church and draw on the activities and teachings of important Apostles and missionaries, such as Sts Paul, Peter, and John (Suchánek – Drška 2013, 72). From the Apostles, of whom they were generally disciples, they took the Treasure of Faith (Judák 2002, 8). They also relied firmly on the Holy Scriptures and Judeo-Christian foundations, but less on Hellenistic education (Suchánek – Drška 2013, 74). We particularly include here the following writings nowadays: the so-called First and Second Clement's Letters to the Corinthians, the seven authentic Letters of Ignatius of Antioch, Polycarp's Letter to the Philippians, Polycarp's Martyrium, the Didache, the Letter of Barnabas, the Letter to Diognetus, the Shepherd of Hermas, and fragments of Papias and Quadratus [Ehrman (ed.) 2003, 12-14].

The writings of the Apostolic Fathers, in addition to the canonical books of the Old (46 books) and New (27 books) Testaments of the Church, were also significantly copied and read by members of the Church at least into the medieval period [Ehrman (ed.) 2003, 3]. For example, even Pope Benedict XVI, on the 7th of March 2007, stated during the General Audience in the Audience Hall of Paul VI (the main topic was St Clement of Rome) that the First Letter of Clement to the Corinthians had received almost canonical solemnity (Benedict XVI 2007a, 2; 2009, 8).

While with the First Letter of Clement to the Corinthians<sup>5</sup>, one can suppose the authorship of St Clement of Rome himself [Benedict XVI 2007a, 1; Benedict XVI 2009, 7; Ehrman (ed.) 2003, 21-23], for the later so-called Second Letter of Clement to the Corinthians<sup>6</sup>, actually a sermon, the author has been unknown yet [Ehrman (ed.) 2003, 157-158]. Therefore, I might say that St Clement of Rome, as one of the Apostolic Fathers, entered the history of the Church mainly through his so-called First Letter to the Corinthians, namely, from "*The church of God that*

<sup>3</sup> Here is, for instance, his revised version in two volumes of 1698 from Antwerp [Cotelerius (ed.) 1698a; 1698b] that is available online as well.

<sup>4</sup> The early Church Fathers can be roughly divided into the Apostolic Fathers and then those who served before and after the First Council of Nicaea (325 AD). Among the works of the latter two groups may be found the Church Fathers who composed important mystagogical works or catecheses for the Church. These were mainly Sts Irenæus (of Lyons), Augustine, Ambrose, Cyril of Jerusalem, John Chrysostom, and Theodore of Mopsuestia (Ďatelinka 2019, 65-87).

<sup>5</sup> It might be dated to the mid-90s of the 1st century [Ehrman (ed.) 2003, 23-25] or after 96 (Benedict XVI 2007a, 2; 2009, 8).

<sup>6</sup> It is probably dateable to the 40s of the 2nd century [Ehrman (ed.) 2003, 159-160].

*temporarily resides in Rome, to the church of God that temporarily resides in Corinth,...*” (1 Clemens, Prologus; 1 Clemens 2003, 35).

The Codex Alexandrinus (the 5th century) is one of the four or five great uncial codices of the 4th – 5th centuries that contain the entire text of the Bible in Greek. Among the New Testament books and writings of the given codex, which formerly originated in Alexandria (Egypt), are found almost the whole of the so-called First Letter (excluding parts 57:7-63:4) and part of the so-called Second Letter (parts 1:1-12:5) of Clement to the Corinthians [Bruce 1988, 206-207; Ehrman (ed.) 2003 30]. Also, the Nomokanonъ of St Methodius (made for Great Moravia) lists two Letters of Clement in title L (On the Canon of Prayers and on Chanting and Reading...) among the venerable and sacred books of the New Testament for clerics and laity (Nomokanonъ L, Ap 85; Nomokanonъ 2013, 288-289). It is part of the 85th Canon of the Apostles<sup>7</sup>. The two Letters of Clement are also found in the Codex Hierosolymitanus of 1056, alongside other works of the Apostolic Fathers [Ehrman (ed.) 2003, 3].

The First Letter of Clement to the Corinthians was written, according to the Five Books Against Heresies/Adversus Haereses of (St) Bishop Irenaeus of Lyons (circa 140 – 202), by Clement, the third Bishop of Rome after St Peter. This Clement had experienced the preaching of the Apostles and conversed with them too (Irenaeus. Adversus Haereses III, 3; AH 1857, 849-850; Benedict XVI 2007a, 1; Benedict XVI 2009, 7; Buttler – Collorafi 2022, 9-10; Kraft 2018, Murgašová 2016, 16-17).

Bishop Eusebius of Caesarea († before 341) also confirmed the letter that Clement had written to Corinth. Namely, he mentioned a letter from Dionysius, the Bishop of Corinth, to Soter, the Bishop of Rome, dated about 170. Dionysius wrote to Soter that in Corinth they were reading and taking advice from his letter and the previous letter written by Clement (Eusebii Historia Ecclesiastica IV, XIII; EHE 1926, 381-385; Buttler – Collorafi 2022, 13; Kraft 2018).

### III. The Third Successor of St Peter

The succession of St Clement of Rome to the See of Peter is reflected in John Paul II's Address to a delegation of dignitaries from (North) Macedonia (then FYROM) on the 22nd of May 2000. The main theme of the address was to deliver a speech to the traditional Macedonian delegation coming to the Basilica of St Clement in Rome to honour Sts Cyril and Methodius. In doing so, the Pope pointed out that the church also contains the venerable remains of St Clement of Rome, the third successor of Peter, and of St Cyril, the younger of the Solonica brothers, the Apostles of the Slavs (Address to the Delegation from FYROM; John Paul II 2000, 1).

As I mentioned above, (St) Bishop Irenaeus of Lyons, who was already active before 202, stated that St Clement became the third successor after St Peter, between Cletus and Evaristus (Irenaeus. Adversus Haereses III, 3; AH 1857, 849-851; Benedict XVI 2007a, 1; 2009, 7; Butler – Collorafi 2022, 9-11; Kraft 2018).

The consecration of Clement by Peter in connection with the interpretation of the apostolic succession, however, is given in Tertullian's De Praescriptione Haereticorum (circa 160 – 220; De Praescriptione Haereticorum XXXII; TLDPH 1842, 405). The author mentions neither Linus nor Cletus as successors of St Peter. A different view from that of St Irenaeus of Lyons was, in a way, also held by Rufinus of Aquileia (turn of the 4th and 5th centuries) in his preface to the Books

<sup>7</sup> Since the Council of Trullo (Concilium Quinisextum in 692) there have been 85 Canones Apostolorum recognised by the Church in the East. The Latin Church in the West has only recognised 50 of them, not Canons 51 to 85.



of Recognitions of St Clement addressed to Bishop Gaudentius. Rufinus, in fact, on the basis of a supposed letter of St Clement to James the Younger<sup>8</sup> (the brother of the Lord) thought that Linus and Cletus were only in charge of the episcopate in Rome. To put it simply, they could only have been a kind of auxiliary bishops.<sup>9</sup> Peter was then to fulfill the office of Apostle in Rome with the help of the two bishops mentioned above. After Peter's death, however, the teaching chair was already occupied by St Clement (Rufini Aquileiensis Presbyteri in S. Clementis Recognitionum Libros, Praefatio ad Gaudentium Episcopum; Recognitiones 1857, 1207-1208; Butler – Collorafi 2022, 11).

According to Eusebius of Caesarea, St Clement of Rome, Bishop of Rome, died in the third year of the reign of the Emperor Trajan (98 – 117)<sup>10</sup>, having previously handed over his office as bishop of Rome to Evaristus after nine years of preaching the Word of God (Eusebius *Historia Ecclesiastica* III, XXXIV; EHE 1926, 379). Hence, he should not be identified with the Consul Titus Flavius Clemens, who was most likely executed by the emperor Domitian (81 – 96) as early as 96 because of his affiliation with the Christians (Kochan – Kuzmyk 2016, 36).

It is also important in relation to the succession of St Clement after St Peter that at the time of St Clement of Rome, St Ignatius of Antioch<sup>11</sup> had already stated in the preface to his Letter to the Romans that their Church (of the Romans) presided over charity – “... *et praesidens in charitate*,...” (Ignatius Antiochensis. *Epistula ad Romanos*, Prologus; Ignatius 1849, 40; Buttler – Collorafi 2022, 6-8; Benedict XVI 2007b, 4). Also Part III of the Letter of St Ignatius of Antioch to the Romans, which he wrote before his martyrdom in Rome, can be understood as an exhortation to heed what the Church of Rome says also in the Church of Antioch (Ignatius Antiochensis. *Epistula ad Romanos*, III; Ignatius 1849, 44; Buttler – Collorafi 2022, 7).

#### IV. The Unity of the Church

The theme of the unity in the Church, also in relation to the work of St Clement of Rome, can be traced in two documents of Pope John Paul II:

- a) Apostolic Exhortation *Reconciliatio et Paenitentia* (2; John Paul II 1984, 2-3) of the 2nd of December 1984;
- b) Apostolic Letter *Oriente Lumen* (18; John Paul II 1995, 15) of the 2nd of May 1995.

The aforementioned apostolic exhortation addresses reconciliation and repentance in the Church. In it, Pope John Paul II stated that throughout history the Church has had the experience of sporadic disagreements among its members because of differences of opinion or options in the field of doctrine and pastoral care (*Reconciliatio et Paenitentia* 2; John Paul II 1984, 2-3). St Clement of Rome and articles 3 to 6 as well as 57 of his so-called First Letter to Corinth were quoted by the Pope in this very context. In these sections St Clement denounced the wounds within the (ecclesial) community of Corinth (*Reconciliatio et Paenitentia*, footnote 5; John Paul II 1984, 52).

The Apostolic Letter *Oriente Lumen* was written by John Paul II on the occasion of the centenary of the Encyclical *Orientalium Dignitas* of Pope Leo XIII (1878 – 1903), which concerned the Eastern traditions of the whole Church to be safeguarded, and the intention (as John Paul II had also expressed in *Oriente Lumen*) to be instrumental in the renewal of unity with all the

<sup>8</sup> In the letter in question Clement himself speaks of his succession to Peter.

<sup>9</sup> St Peter also had a (auxiliary) bishop, Zacchaeus, in Caesarea.

<sup>10</sup> That is, between about 100 and 101.

<sup>11</sup> Bishop of Antioch between 70 and 107.

Christians of the East (Orientale Lumen 1; John Paul II 1995, 1). As I have noted above, John Paul II emphasised here that St Clement of Rome also left us evidence in his (so-called the First) Letter to Corinth about the close relations between the (Christian) churches based in different areas, while they were in full communion of faith despite their specificities (Orientale Lumen 18, footnote 38; John Paul II 1995, 15, 24).

There were efforts for unity in the Church before and after the Second Vatican Council (the 11th of October 1962 – the 8th of December 1965). However, there is a difference with whom the (Catholic) Church felt in communion before and after this Council. In the Catechism of the Council of Trent (original written in 1566) we read that in the Church Militant<sup>12</sup> cannot be found infidels, heretics, schismatics, and excommunicated (CCT I, X, Question VIII; CCT 1867, 94-95). Thus, the Catholic Church did not even understand other Christian churches in the same communion, which, moreover, would also have recognised its head, the Pope.

Among the last to have commented on the issue before the Second Vatican Council was the aforementioned Pope Pius XI, who in 1928 issued the Encyclical *Mortalium Animos* (Pius XI 1928, 1-8). It concerned religious unity, and in its 10th article it states: “*So, Venerable Brethren, it is clear why this Apostolic See has never allowed its subjects to take part in the assemblies of non-Catholics: for the union of Christians can only be promoted by promoting the return to the one true Church of Christ of those who are separated from it, for in the past they have unhappily left it... During the lapse of centuries, the mystical Spouse of Christ has never been contaminated, nor can she ever in the future be contaminated, ...*” (*Mortalium Animos* 10; Pius XI 1928, 5-6). In this context, the Church was founded by Christ “*...as a perfect society, ... which should carry on in the future the work of the salvation of the human race, under the leadership of one head, with an authority teaching by word of mouth, and by the ministry of the sacraments, the founts of heavenly grace; for which reason He attested by comparison the similarity of the Church to a kingdom, to a house, to a sheepfold, and to a flock.*” (*Mortalium Animos* 6; Pius XI 1928, 3). I can add to my interpretation the ideas from Article 11 of the same encyclical, where Pope Pius XI quoted Lactantius (turn of the 3rd and 4th centuries) and thus accented that only the Catholic Church stuck to the true worship and represented the fount of truth, the house of Faith and the temple of God. If one moves away from it or does not join it, he or she alienates himself or herself from the hope of life and salvation (*Mortalium Animos* 11; Pius XI 1928, 6).

In the Catholic Church, after the Second Vatican Council, there were changes in the composition of the Church and unity within it. The Church Militant on the earth was changed into a Pilgrim Church (*Lumen Gentium* 48-51; Paul VI 1964, 24-26). It is (still) accepted that only through Christ’s Catholic Church, which is the all-embracing means of salvation, can the fullness of the means of salvation be achieved (CCCH 816; CCCH 2019; UR 3; UR 1964, 2-3).

From the full communion of the Catholic Church, various communities have separated throughout history, in which today are born those who believe in Christ, are justified by baptism through faith and incorporated into Christ, are the Christians, and are accepted by the sons of the Catholic Church as their brothers. They are in communion with the Catholic Church, even though this communion is not perfect (CCCH 818; CCCH 2019; UR 3; UR 1964, 2). In the dogmatic constitution on the Church, *Lumen Gentium*, promulgated by Pope Paul VI on the 11th of November 1964 (*Lumen Gentium*; Paul VI 1964, 1-51), Article 8 states that even outside the Catholic Church, headed by St Peter’s successor and the bishops (who are in communion with that successor), there are “*...many elements of sanctification and of truth,...*” which prompt Catholic unity (*Lumen Gentium* 8; Paul VI 1964, 4). The separated churches and communities are used by

<sup>12</sup> The communion of the faithful on the earth who profess the same faith and partake of the same sacraments, as well as heading to Heaven for the Church Triumphant.

the Spirit of Christ as instruments of salvation. The efficacy of these instruments then “...derives... from the very fullness of grace and truth entrusted to the (Catholic) Church.” (UR 3; UR 1964, 2).

The visible bonds of communion that ensure the unity of the pilgrim Church are: “*profession of one faith received from the Apostoles; common celebration of divine worship, especially of the sacraments; apostolic succession through the sacrament of Holy Orders (sacramentum Ordinis), maintaining the fraternal concord of God’s family.*” (CCCH 815; CCCH 2019). Under the valid Catechism of the Catholic Church, the renewal of the unity of the Church is to be ensured by the Catholic Church towards other Christians through a common ecumenical prayer, dialogue, cooperation and fraternal knowledge, as well as through the ecumenical forming of the faithful and priests (CCCH 821, CCCH 2019).

In the important declaration of the former Congregation (now Dicastery) for the Doctrine of the Faith, Dominus Iesus, we can read that there is only the one Church of Christ, which subsists in the Catholic Church led by the successor of Peter and the bishops in communion with him. “*The Churches which, while not existing in perfect communion with the Catholic Church, remain united to her by means of the closest bonds, that is, by apostolic succession and a valid Eucharist, are true particular Churches. Therefore, the Church of Christ is present and operative also in these Churches, even though they lack full communion with the Catholic Church, since they do not accept the Catholic doctrine of the Primacy, which, according to the will of God, the Bishop of Rome objectively has and exercises over the entire Church.*” (DI 17; DI 2000, 9).

Those ecclesial communities which lack a valid episcopate and the true and full substance of the Eucharist are therefore not churches in the true sense of the word. By baptism the members of these communities have been incorporated into Christ, and are thus with the Church only in a kind of imperfect communion (DI 17; DI 2000, 10).

The statement “*Extra ecclesiam nulla salus*” has ceased to be absolutely valid in the Church after the Second Vatican Council. While the Catechism of the Catholic Church affirms that all salvation comes from Christ, who is the Head of the Body, which is the Church (CCCH 846; CCCH 2019), this does not apply to people “...*who, through no fault of their own, do not know the Gospel of Christ or his Church...*” (CCCH 847; CCCH 2019). These too, according to the Dogmatic Constitution Lumen Gentium, can sincerely seek God, do his will through the influence of grace, as the voice of their conscience makes known to them, and they can also attain salvation (Lumen Gentium 16; Paul VI 1964, 8).

## V. Martyrdom in Crimea

The martyrdom of St Clement of Rome is reflected in one encyclical (from 1985) and in two speeches (from 2001 and 2002) of Pope John Paul II:

- a) Encyclical *Slavorum Apostoli* (II, 4; John Paul II 1985, 3) from the 2nd of June 1985;
- b) Pope John Paul II’s speech during the opening ceremony of his visit to Ukraine in Kiev (1; John Paul II 2001b, 1) on the 23rd of June 2001;
- c) Pope John Paul II’s speech during the opening ceremony of his visit to Bulgaria in Sofia (1; John Paul II 2002, 1) delivered on the 23rd of May 2002.

In all of the above-mentioned documents, Pope John Paul II referred to St Clement as a Pope, a saint, and a martyr. Both the text of the Encyclical *Slavorum Apostoli* and John Paul II’s address in Kiev show that he links the martyrdom of St Clement with Crimea (Address in Kyiv 1; John Paul II 2001b, 1; *Slavorum Apostoli* II, 4; John Paul II 1985, 3). In his address in Kiev, the aforementioned Pope reminded the attending clergy and statesmen that as many as two Popes had died as martyrs

in exile in Crimea, namely the much-discussed St Clement I at the end of the first century and St Martin I in the middle of the seventh century (Address in Kyiv 1; John Paul II 2001b, 1).

As the Bishop of Rome, St Clement of Rome is mentioned in the sources since the 2nd century, namely by the aforementioned (St) Bishop Irenaeus of Lyons. He refers to him as the third Bishop of Rome after St Peter. His martyrdom, however, only began to appear in various sources from the 4th to 6th centuries (Benedict XVI. 2007a, 1; Benedict XVI. 2009, 7), written by, for example, Rufinus of Aquileia (397) in *De adulteratione librorum Origenis*; Pope Zosimus (417 – 418) through his letter; the unknown author of the biography of Pope Clement I in his *Liber Pontificalis* (the first half of the 6th century); or even Gregory of Tours in his *Liber in Gloria Martyrum* (the last decades of the 6th century) (Curta – Williamson 2021, 19; Kashtanov – Korolev – Vinogradov 2018, 205).

The first connection between St Clement and the veneration of his relics in Chersonesos is probably in the *Travelogue of Theodosius*, a possible pilgrim from Frankish Gaul, who wrote it around 530. The tomb of St Clement, to which a procession was made on his feast day (probably the 25th of November), was placed on an island, and pilgrims, according to this author, reached it in small boats or small ships (*barcae*; Curta – Williamson 2021, 21-22; Kashtanov – Korolev – Vinogradov 2018, 206).

In the following lines, it is useful to comment on martyrdom, relics and their importance (among other things) in the consecration of altars in the Catholic Church in the context of the history of its centre, Rome, where the significant relics of St Clement are deposited.

In St John's *Apocalypse/Book of Revelation*, with regard to the altar in Heaven and the martyrs present, it is stated: "*When he (the Lamb) broke open the fifth seal, I saw underneath the altar the souls of those who had been slaughtered because of the witness they bore to the word of God. They cried out in a loud voice, 'How long will it be, holy and true master, before you sit in judgment and avenge our blood on the inhabitants of the earth?' Each of them was given a white robe, and they were told to be patient a little while longer until the number was filled of their fellow servants and brothers who were going to be killed as they had been.*" (Rev 6:9-11; CHB 2002). This passage, written by St John, clearly explains why the same relationship and pattern began to be applied on the earth within the Christian oikumene.

Pope Gregory (I) the Great (590 – 604) still opposed any transfer of relics (parts of the bodies or bodies of martyrs and saints), and in the consecration of the Church of St Agatha the Martyr he could most probably have only used relics of fabrics (contact relics) given to the tombs of St Sebastian and St Agatha. However, his third successor in order, Pope Boniface IV (608 – 615), used as many as 28 carts of relics from the catacombs at the consecration of the Pantheon as early as 609. This church was then dedicated to all the Martyrs (Jensen 2014, 164-166).

The transfer of the mortal remains of Christian martyrs and saints from the unprotected outskirts of Rome or from abroad to Roman churches and the Lateran Palace already began in the 40s of the 7th century under two Popes of Eastern origin, Pope John IV (640 – 642) and Theodore I (642 – 649). The repositioning of the bones of martyrs was more or less a custom of the Church in the East. The custom in question – to relocate the bones of saints and especially of martyrs – had previously been rejected by the Popes (Husár 2016b, 32; 2017, 97; Krautheimer 2000, 90, 113). Moreover, there was Canon 83 of the Council of Carthage [LXXXIII (Greek LXXXVI); Percival (ed.) 1900, 482] from 401 stating that all altars where the bodily remains of martyrs were not present should not be venerated (Jensen 2014, 161, footnote 35). Several scholars have mistakenly believed that Canon LXXXIII also mandated their destruction (e.g. Doig 2009, 89). However, this concerned probably only the altars that were erected by the roadsides and in the fields in memory of the martyrs. It was not until the Second Council of Nicaea in 787, which established in its

Canon 7 [VII; Percival (ed.) 1900, 560] that the consecration of churches without the relics of the martyrs should be rectified and any bishop who did so without the holy relics should be deposed.

However, the consecration of altars in churches, or rather the rite of the dedication of the church before the 6th century, was first performed only in the form of the celebration of the Holy Mass. Thereafter, as part of the consecration of churches, relics have been inserted into the altars since the 6th century, as was the case with the aforementioned consecration of the Church of St Agatha the Martyr in Rome by Pope Gregory (I) the Great in 591/592 (Jensen 2014, 153, 160-161).

As I have noted elsewhere, relics had been transported on a large scale to churches and monasteries outside the walls of Rome since the second half of the 8th century, particularly from the pontificate of Paul I (757 – 767), and later Pope Hadrian I (772 – 795) even had to impose a ban on the export of relics of martyrs and saints outside the boundaries of Rome (Husár 2016b, 32-33; 2017, 97 – see here also further reading).

The situation with the placement of relics in altars before the Second Vatican Council can be understood by looking at the Code of Canon Law of 1917, which was created mainly by Popes Pius X (1903 – 1914) and Benedict XV (1914 – 1922). In § 4 of Canon 1198 (CIC 1917, 331) it is written: “*As in a fixed/importable altar, so in a sacred stone let there be, according to the norms of the liturgical law, a tomb containing the relics of saints, enclosed by a stone.*” In this statement is contained the unequivocal obligation of the presence of a relic in functioning altars.

After the Second Vatican Council, however, according to § 2 of Canon 1237 of the new Code of Canon Law: “*The ancient tradition of placing relics of martyrs or other saints under a fixed altar is to be preserved, according to the norms given in the liturgical books.*” (CCL 2023). Nevertheless, the given liturgical books, such as the Roman Missal or the Ceremonial of Bishops, no longer contain an explicit requirement for the presence of relics under an altar (Senz 2023).

I would like to dwell for a moment on the aforementioned Pope Martin I (645 – 654/655), who originally came from Umbria. Because of his opposition to monothelitism, he was captured by the Eastern Roman Emperor Constans II (651 – 668) and eventually exiled to Chersonesos, where he died in 655. This was during the period of acceptance of monothelitism in the Empire between 638 and 680 (Husár 2018, 95). Monothelitism proclaimed that Christ had only one will (monos + thelema) and two natures. In contrast, the dogma of his two wills (human and divine together with omnipotent) and two natures (divine and human) is generally accepted in the Church, based on the conclusions of the 6th Ecumenical Council of Constantinople in 681. This is stated in the current Catechism of the Catholic Church (CCCH 475; CCCH 2023). In the previous catechism (before the Second Vatican Council) the emphasis was only on the presentation of Christ's two natures (CCT I, III, Question XI; I, IV, Question II; CCT 1867, 46-47, 49).

## VI. Transfer of the Relics of St Clement of Rome by the Salonica Brothers

The translation of the relics of the referred saint and successor of St Peter by the Salonica Brothers is treated in the following three documents of Pope John Paul II:

- a) Letter Convenistis/Epistula missa ad universum Clerum Cechoslovachiae MC anniversaria memoria incidente ab obitu S. Methodii [2, Ioannes Paulus PP. II 1985, 2-3; Bugel (ed.) 2003, 132] of the 19th of March 1985;
- b) Encyclical Slavorum Apostoli (II, 4; John Paul II 1985, 3) of the 2nd of June 1985;
- c) Pope John Paul II's speech during the opening ceremony of his visit to Bulgaria in Sofia (1; John Paul II 2002, 1) on the 23rd of May 2002.

In both of the aforementioned documents of 1985, Pope John Paul II mentioned the fact that the relics/remains of St Pope Clement were carried by Sts Cyril and Methodius from Chersonesos in Crimea all the way (to the West or even to Great Moravia and then also) to Rome at the Christmastide (Convenistis 2, Ioannes Paulus PP. II 1985, 2-3; Bugel ed. 2003, 132), and were presented to Pope Hadrian II (867 – 872) (Slavorum Apostoli II, 4; John Paul II 1985, 3).

The speech of John Paul II states that Pope Hadrian II personally came to meet with the Holy Salonica Brothers, who had come to Rome to bring the relics of St Pope Clement (Apostolic Visit in Sophia I; John Paul II 2002, 1).

The mortal remains/relics of St. Clement of Rome mentioned above were found on the Crimean Peninsula, specifically in Chersonesos, during the mission of Sts Constantine and Methodius to the Khazars in 860 – 861 (Vita Constantini-Cyrilli 1-6; Vita Constantini 2010, 103-108; Husár 2016a, 166; Husar 2016, 96-97). The discovery of St Clement's relics in Chersonesos was reflected in three<sup>13</sup> texts (a short history, a sermon and a hymn) that St Constantine-Cyril had composed in honour of St Clement, as his contemporary, Anastasius Bibliothecarius, also reported to Bishop Gauderich of Velletri (Curta – Williamson 2021, 25-26; Epistola 60; MMFH III 2011, 144-146).

The short history, which St Constantine-Cyril first translated in Rome, before his death, from Greek into Old Church Slavonic, is preserved in the manuscripts from the Russian milieu of the 15th and 16th centuries under the title “*Slovo na prenesenie moštem preslav'nago Kliment'a istoričbckuju imušte besědu*”. This work is also called the Kherson Legend (Curta – Williamson 2021, 26-27). Today we also have its translations in Latin (Vasica 1948, 38-80), German (Sermo in translatione; Sermo in translatione 2012, 95-101) or English (Butler 1993-1994, 15-39), for instance.

Regarding the visit of the Khazars by the Salonica Brothers, we know that Constantine also appeared at a banquet and meetings with the Khazar Khagan, where he discussed faith issues with the Jews. These concerned the Holy Trinity, the incarnation of the Son of God, and the fact that Jesus Christ is the Savior and in Him all prophecies were fulfilled (Žitije Konstantina Filosofo IX-XI; ŽKF 2010, 61-75). It was even possible to baptise 200 people thanks to Constantine's teachings, even though the Kagan of the Khazars himself remained a follower of Judaism (Galuška – Vaškových 2013, 11). The visit in question also had a diplomatic dimension, which was to transform into the renewal or creation of a Byzantine-Khazar alliance against the Rus', who attacked Constantinople in 860 (Curta – Williamson 2021, 25; Galuška – Vaškových 2013, 11).

We do not know if the Salonica Brothers originally planned to come to Rome. The Roman Legend (Vita Constantini-Cirilli 8; Vita Constantini 2010, 109-110) mentions an invitation given to them by the Pope on the basis of their activities in Moravia, which he appreciated. In the Life of Methodius (Žitije Mefodija V; ŽMAM 2010, 125) it is again stated that after three years Constantine and Methodius returned from Moravia (it is unknown where), where they taught their disciples. There is also a mention (Žitije Mefodija VI; ŽMAM 2010, 126) that the Pope sent for them when he heard about Constantine and Methodius. In the Life of Constantine (Žitije Konstantina Filosofo XV; ŽKF 2010, 84) it is again mentioned that after 40 months Constantine went to ordain disciples (but it is also unknown where). The invitation from the Pope then came only on the basis of the conversations of the Salonica Brothers with the clergy in Venice about the Slavonic liturgy (Žitije Konstantina Filosofo XVI-XVII; ŽKF 2010, 85-90).

According to some authors, the Salonica Brothers planned to sail to Byzantium from Venice, but during the late autumn of 867 they received an invitation from Pope Nicholas I (858 – 867) because of the aforementioned conversations with the Venetian clergy (Dvorník 1970, 146-147; Dvorník 1970, 131-133; Löwe 1983, 655-656). Constantine and Methodius could have arrived in

<sup>13</sup> They are now most probably lost in their original form.

Rome either in December 867 at the earliest or in early 868 at the latest, since Pope Nicholas I, who had invited them to Rome, died on the 11th of November 867, and the new Pope Hadrian II did not ascend the See of St Peter until the 14th of December 867 (Dvorník 1970, 145; Dvornik 1970, 131; Husár 2016b, 31; 2017, 95).

Regarding the arrival of the Salonica Brothers with the relics of St Clement of Rome in Rome itself, I can state on the grounds of the relevant primary written sources mainly the following. Pope Hadrian II, at the time of the arrival of the Salonica Brothers to Rome (867/868), is said to have “...learned that the above-named Philosopher was bringing with him the body of St Clement...”. (Vita Constantini-Cyrelli 9, Vita Constantini 2010, 110). He then “...rejoiced greatly...and stepped out to meet them with the clergy and people of the city, receiving them with great honors.” (Vita Constantini-Cyrelli 9; Vita Constantini 2010, 110). This story is also similarly recounted in other written sources concerning the Salonica Brothers (e.g. Žitije Konstantina Filosofoa XVII; ŽKF 2010, 90; for more sources, see Husár 2017, 95).

## VII. The Basilica of St Clement in Rome

The Basilica of St Clement in Rome, or Basilica di San Clemente in Italian, was discussed several times in the documents of the aforementioned Popes, either as the burial place of St Constantine-Cyril or as a place of the homage to the Salonica Brothers and especially to St Constantine-Cyril. This was the case in 8 addresses of Pope John Paul II to delegations of official representatives of Bulgaria and North Macedonia, or in his two letters (one of them is apostolic) and the Encyclical *Slavorum Apostoli*. There are also two references to the basilica dedicated to St Clement of Rome in two apostolic letters written by Pope John XXIII and Paul VI.

- I. In this group of documents there are primarily those that mention the given basilica mainly as the burial place of St Constantine-Cyril:
  1. The earliest papal document considered chronologically is Pope John XXIII's apostolic letter on the 11th of May 1963, *Magnifici Eventus*, which he addressed to the Catholic high priests/bishops (pl. *antistites* in Latin) of the Slavic countries. In it, the Pope gives thanks for the arrival of Sts Cyril and Methodius in Great Moravia. In the letter, the Pontiff also stated that the body of St Cyril was buried in the city's (/Rome's) shrine/church (sg. *aede* in Latin) of St Clement (*Magnifici Eventus*; *Ioannes PP. XXIII. 1963, 2*).
  2. Then, in 1969 (the 2nd of February), the Apostolic Letter *Antiquae Nobilitatis* on the occasion of the 1100th anniversary of the death of St Cyril was issued from the pen of Pope Paul VI. The letter also mentions the burial of St Cyril in the Basilica of St Clement (*Antiquae Nobilitatis*; *Paul VI 1969, 4*). In addition, Pope Paul VI outlined in that letter how, in 1963, he handed over to this basilica the then discovered remains of St Cyril. This was done during the Holy Mass and in the presence of many Fathers of the then-going Second Vatican Council (*Antiquae Nobilitatis*; *Paul VI 1969, 1-2*).
  3. In 1980 and then twice in 1985, Pope John Paul II mentioned the death of St Cyril in Rome and afterwards his burial in the Basilica of St Clement. This was in the Apostolic Letter *Egregiae Virtutis* (on the proclamation of Sts Cyril and Methodius as Co-Patrons of Europe) of the 31st of December 1980 (*Egregiae Virtutis 1*; *Ioannes Paulus PP. II 1980, 2*), then in the Letter *Convenistis* of the 19th of March 1985 (*Convenistis 1*; *Ioannes Paulus PP. II 1985, 2*; Bugel ed. 2003, 130), and in the Encyclical *Slavorum Apostoli* of the 2nd of June of the same year (I, 3; *John Paul II 1985, 2*). As for the encyclical *Slavorum Apostoli*, the Pope recalled that St Cyril's relics are still held in this basilica with profound reverence (*Slavorum Apostoli I, 3*; *John Paul II 1985, 2*).

4. Finally, there is the aforementioned Address of Pope John Paul II on the visit of officials from (North) Macedonia (then FYROM) on the 22nd of May 2000. In addition to the traditional annual veneration of the Salonica Brothers in the basilica under discussion, there is also a reference to the custody of the venerated remains of St Clement of Rome, the third successor of (St) Peter, and St Cyril, the younger of the Salonica Brothers, who were the Apostles of the Slavs (Address to the Delegation from FYROM; John Paul II 2000, 1).
- II. Next, there is a group of documents where the Basilica of St Clement is discussed as a place of the homage to the Salonica Brothers and especially to St Constantine-Cyril:
1. In Pope John Paul II's Address to Bulgaria's new ambassador to the Holy See, Kiril Kirilov Maritchkov, we have a reference to the annual tribute of the Bulgarians and their highest representatives to Sts Cyril and Methodius, who were the evangelisers of Central Europe and are also part of Bulgaria's history and tradition (Address to Maritchkov 1; John Paul II 1992, 1).
  2. In 1997, the Slavic Pope addressed both delegations from (North) Macedonia and Bulgaria on the 23rd (Address to a Delegation from the FYROM; John Paul II 1997a, 1) and 24th of May (Address to Bulgarian Delegation 1; John Paul II 1997b, 1), that came to the tomb of St Cyril on the feast of the Salonica Brothers to honour them and their work.
  3. About two years later, on the 22nd of May, Pope John Paul II greeted a delegation from (North) Macedonia during the annual visit to the Basilica of St Clement in Rome on the occasion of the feast of Sts Cyril and Methodius, which also commemorated the relics of St Cyril there (Address to a Delegation from the FYROM, John Paul II 1999a, 1). In a similar vein, the same Pontiff rejoiced at the same objectives of the pilgrimage made by the officials of Bulgaria on the 25th of May 2001 (Address to a Delegation from Bulgaria 1; John Paul II 2001a, 1).
  4. Almost before the end of his pontificate, in 2004, Pope John Paul II welcomed in Rome some of the highest dignitaries from Bulgaria (Address to Professor Oghnjan Gerdjikov 1; John Paul II 2004b, 1) and (North) Macedonia (Address to H.E. Mr Branko Crvenkovski; John Paul II 2004a, 1) on the 24th of May. They both had arrived with their delegations to pay homage to Sts Cyril and Methodius in St Clement's Basilica in Rome. In the first case, the aforementioned delegation came headed by its Speaker of Parliament and in the second case by its President.

There are references to the bringing of the relics of St Clement of Rome to the City of Rome or directly (?) to the Church of St Clement in the Life of Constantine the Philosopher (Žitije Konstantina Filosofo XVIII; ŽKF 2010, 94) and in the Roman Legend (Vita Constantini-Cirilli 12; Vita Constantini 2010, 112). At the end of the Roman Legend is the story of Methodius' pleading with Pope Hadrian II for the burial of his brother Cyril in the Church of St Clement "*..., whose body with great labor and zeal he had found and brought here.*" (Vita Constantini-Cirilli 12; Vita Constantini 2010, 112). We have a similar statement in the Church Slavonic Life of Constantine the Philosopher: "*...let him be laid in the Church of St Clement, with whom he came here.*" (Žitije Konstantina Filosofo XVIII; ŽKF 2010, 94).

Cyril himself died 50 days after he had become a monk in Rome (the 14th of February 869) and was subsequently laid to the right of the altar in St Clement's Church in a marble coffin sealed with Pope Hadrian II's own seal (Grotz 1970, 175; Vita Constantini-Cyrilli 12; Vita Constantini 2010, 112). On the occasion of his funeral, "*...a large number of clergy and people gathered, ... giving thanks to God, accompanied by canticles and hymns of praise, ...*" (Vita Constantini-Cyrilli 12; Vita Constantini 2010, 112-113). The Life of Constantine the Philosopher even states that, "*...over his*



tomb they (the Romans) painted an image, preparing to burn lights over it day and night, praising God, Who thus glorifies those who glorify Him; for to Him is glory and honour for ever. Amen.” (Žitije Konstantina Filosofova XVIII; ŽKF 2010, 95).

Already at the end of the 1st or the beginning of the 2nd century there must have been at least one room where Christians worshipped God on the site of today’s St Clement’s Basilica. By about 200 there must have been a titulus Clementis in a dwelling owned by one Clement (Clemens in Latin). Later, after the legalisation of Christianity by the Edict of Milan (313), a church with a rectangular ground plan and a semicircular apse was built here and dedicated to Pope Clement during the pontificate of Pope Siricius (384 – 399; Boyle 1989, 9-10). St Hieronymus also wrote around 390 that a church stood in Rome which preserved the memory of St Clement until the time of Hieronymus himself (Boyle 1989, 8).

The alleged relics of St Clement, and also of St Ignatius of Antioch [martyred in Rome circa 107(?)], are kept in the discussed basilica under the main altar, in a marble tomb and specifically in a box (Boyle 1989, 20, 26). The relics of St Clement are displayed for veneration on the 23rd of November, his feast day, and are carried in solemn procession through the streets adjacent to the Basilica of St Clement (BSC 2023). With regard to the relics of St Cyril in the Basilica of St Clement, a number of details about their original location are lacking. His relics must have been moved from the present abandoned Lower Church (a 4th century basilica) to the present Upper Church, a 12th century basilica.

During the turbulent period of the establishment of the first early modern and non-ecclesiastical Roman Republic, a marble box containing the ashes and bones of St Cyril was said to have been found in 1798 under the present altar of the Chapel of St Dominic (within the Upper Church of St Clement’s Basilica). This box was then moved to the Church of the Chiesa Nuova, right next to the remains of St Philip Neri. The following year it was taken to an unknown location. A small part of the contents of the box in question was eventually found in the family chapel in Recati, near the Adriatic coast, in July 1963. Later, in November 1963, the concerned relics were placed in the altar in the Chapel of St Cyril, which was built in the Upper Church of the Basilica of St Clement between 1882 and 1886, during the pontificate of Leo XIII (Boyle 1989, 33-34).

There are various frescoes and mosaics associated with St Clement of Rome in the above mentioned Lower and Upper Churches. The interesting scenes include the mosaic<sup>14</sup> from the triumphal arch over the high altar in the Upper Church. Part of the aforementioned triumphal arch also features St Peter, who urges St Clement (holding the anchor) to look up to Christ, whom he (St Peter) has already promised St Clement– “*RESPICE PROMISSUM CLEMENS A ME TIBI XUM (CHRISTUM)*” (Boyle 1989, 32; Nolan 1914, 30).

In John Paul II’s theology of history, the European vision was closely linked with the Cyrillo-Methodian vision. As Emilia Hrabovec (2017, 14) has already expressed in 2017, during the course of his pontificate, one of his goals or visions was also “...*through the rediscovered spiritual and cultural heritage of the Christian East and the Christianity of the Slavic peoples, to restore the identity, unity and evangelising-civilising emanation of Europe.*” Pope John Paul II even took from the representative of Russian Symbolism, Vyacheslav Ivanov, the expression about the two spiritual halves of the lungs of Europe (Hrabovec 2017, 15).

The above-mentioned addresses of Pope John Paul II, which also treats the Basilica of St Clement in Rome, can be included among the other addresses given by the aforementioned

<sup>14</sup> It is dated to the 12th century, although this is probably a reproduction (but to a lesser extent) of the 4th – 5th century mosaics from the Lower Church (Boyle 1989, 28) The mosaic scenes from the apse (of the Upper Church) are early Christian in symbolism, but their placement/setting is already medieval (Boyle 1989, 30).

successor of St Peter to official delegations from Bulgaria and (North) Macedonia every year in May since 1979 (Naumow 2017, 113-114). This was more precisely the case around the 24th of May, when, not least in Bulgaria and North Macedonia, the Day of Sts Cyril and Methodius is also celebrated. Speeches to Bulgarian delegations were discussed by Natalia Naumow (2017, 112-118) in one of her scholarly papers a few years ago.

The basic topic of the 14 speeches given to the Bulgarian side was the Salonica Brothers, which was intertwined with the Pope's reflections on inculturation, ecumenical dialogue, and the history and unity of Europe. Pope John Paul II understood the visits of the aforementioned South Slavic peoples to San Clemente during his pontificate not only as pilgrimages, but also as encounters between the East and the West, or between the Greek-Slavic and Latin spheres (Naumow 2017, 113).<sup>15</sup>

### VIII. Asceticism and Repentance

The mentions of asceticism and repentance in both so-called Letters of Clement to Corinth can be found in one document of Pope Paul VI. In the Apostolic Constitution *Paenitemini* (II, note 53; the 17th of February 1966) of this Pope, concerning fasting, abstaining from certain foods and penance, Paul VI (1966, 3, 8) noted that although the necessity of repentance is above all motivated by participation in the sufferings of Christ, the necessity of asceticism, which chastens and subdues the body, is also affirmed by the example of Christ Himself. This is reflected in both the New Testament and the History of the Church, including the so-called two Letters of Clement, which he quotes in thematic sections, albeit not exhaustively in this area (1 Clemens 7, 4; 8, 5; 1 Clemens 2003, 47, 49; 2 Clemens 8, 1-3; 16, 4; 2 Clemens 2003, 177, 191).

The particular suggestions in the area of repentance and fasting appear in the above-mentioned so-called Second Letter of Clement, where its author speaks in the first case about the impossibility of making the Sacrament of Penance or repenting of one's sins in the Otherworld (2 Clemens, 8, 1-3; 2 Clemens 2003, 177). In the second case, he states that "*Fasting is better than prayer, but giving to charity is better than both* (of these given works)." (2 Clemens, 16, 4; 2 Clemens 2003, 191).

The early Church in fasting followed what had become the practice in the period after the Ascension of the Lord and in the lifetime of the Apostles. The Christians fasted regularly during the week, but also during Great Lent. The Church's norms and practice of fasting then, as well as her norms and practice of Eucharistic fasting, differ markedly from the norms and practice of the Catholic Church today. The latter today requires fasting only twice a year (on Ash Wednesday and Good Friday). Eucharistic Fast lasts only one hour before Holy Communion and involves abstaining from "*...any food and drink, except water and medicine.*" (CCL Can. 919, § 1; CCL 2023).

During the week, fasting took place on Wednesdays and Fridays in the early Church (Plese 2022, 17). This is informed by one of the writings of the Apostolic Fathers - the *Didache*, or Teaching of the Twelve Apostles - which was composed around the year 100 AD, or a decade or more later [Ehrman (ed.) 2003, 411]. Chapter 8 of the *Didache* mentions that, unlike the hypocrites (i.e. the Jews) who fast on the second and fifth days of the week, one should fast on the

<sup>15</sup> Pope Benedict XVI (2005 – 2013) also followed up on the speeches on the annual visits in question, mentioning the Salonica Brothers in the process. However, the current Pope, Francis I, did not issue any further documents dedicated to the Bulgarians and their delegations, which also commemorated Sts Constantine-Cyril and Methodius (Naumow 2017, 116).

fourth day<sup>16</sup> – i.e. Wednesday – and on the day of preparation (the preceding Sabbath), i.e. Friday (Didache 8; Didache 2003, 428-429). According to St Peter of Alexandria<sup>17</sup>, this was because it was on Wednesday that Christ was betrayed and on Friday that He underwent death for the redemption of mankind (Plese 2022, 17).

The (Great) Fast before Easter was originally practiced only by catechumens preparing for their baptism, all others fasted only during the Holy Week. Later, the Christians joined the catechumens in fasting for that time of the year. From the 3rd – 4th centuries onwards, then, Great Lent had begun to have 40 days, since even St Athanasius in 339 mentioned that this 40-day Great Fast was observed by “the whole world” (Plese 2022, 19). Fasting was practiced by the early Christians during the day, and they could have only one meal after sunset, as the Jews did when fasting. The Christians in the Apostolic Age ate mainly bread and vegetables when fasting, while wine, meat, or fish were not allowed (Plese 2022, 20).

Eucharistic fasting (no water and no food) could be practiced in the early Church until the Eucharist was received, namely since midnight (Pleso 2022, 62), at least from the time of Tertullian or St Hippolytus (circa 170 – 235). Tertullian, in the second book of his work “*Ad Uxorem*”, written for wives, mentioned their practice in a common household with a non-Christian husband of receiving the Eucharist before consuming any food (Tertulliani *Ad Uxorem* 2, V; AU 1842, 427). St Hippolytus, in a literary work devoted to apostolic tradition, specifically in its Article 32, stated: “*But let each of the faithful be zealous, before he eats anything else, to receive the Eucharist; for if anyone receives it with faith, after such a reception he cannot be harmed, even if a deadly poison should be given him.*” (Hippolyti *Traditio Apostolica* 32; TA 1934, 58).

The Sacrament of Penance (or nowadays the Sacrament of Reconciliation), which is linked to the remission of sins, is currently carried out in the Catholic Church (at least) by priests who absolve penitents in the name of Christ. This is done, with a few exceptions, only on an individual basis (CCL Can. 959-997; CCL 2023; Vragaš ed. 2008, 307).

The aforementioned Sacrament of Penance has its roots in the events following the resurrection of Jesus Christ, when He gave His disciples the power both to forgive and to retain someone’s sins (John 20: 21-23; CHB 2002). We can approach the practice of this sacrament in the Apostolic Age through the aforementioned writing of the Didache. The text refers to the directive to confess unlawful acts in church/a church (ἐν ἐκκλησίᾳ in Greek) in order not to pray with an evil conscience (Didache 4: 14; Didache 2003, 425). However, there are also serious claims that in the first centuries of Christianity, the Christians had to make a strict public penance for their grave sins, even for years, before they received absolution (CCCH 1447; CCCH 2019, 363). Public confessions relating to the sin of apostasy, for instance, were made by some women who had formerly been among the followers of the Gnostic sect around Marcus in the 2nd century, as reported by (St) Bishop Irenaeus of Lyons (Irenaeus. *Adversus Haereses* I, 13: 5, 7; AH 1857, 587-588, 591-592).

It was most likely from the 7th century onwards, through Irish missionaries (inspired by Eastern monasticism), that the practice of private penance and the administration of this sacrament in secret between a penitent and a priest started to spread throughout continental Europe (CCCH 1447; CCCH 2019, 363).

---

<sup>16</sup> The first day of a week was Sunday.

<sup>17</sup> He was its patriarch until 311.

## IX. The Closing Prayer of St Clement of Rome from His First Letter to Corinth

A part (1 Clemens 59, 3; 1 Clemens 2003, 141-143) of the aforementioned, relatively long, concluding prayer<sup>18</sup> of St Clement of Rome (General Audience 2003, 5; John Paul 2003, 2) was set at the end of Pope John Paul II's address at his General Audience on the 19th of February 2003, the main theme of which was the third chapter of the Book of Daniel, specifically verses 52-57 (John Paul 2003, 1-3). The Pope gave his address a subtitle based on part of the above-mentioned 57th verse of the third chapter of the Book of Daniel: "*Bless the Lord all you works of the Lord,...*".

The previously mentioned verses also refer to the blessing and exaltation of the Lord by three Jewish youths – Shadrach, Meshach, and Abednego<sup>19</sup>, who, according to Prophet Daniel, were thrown into a white-hot furnace by King Nebuchadnezzar because they had not bowed down to his golden statue (Dan 3:8-23; CHB 2002). Fortunately, in the end, the fire did not touch them, and the king even promoted them because of their faith and miraculous survival (Dan 3:91-97; CHB 2002).

John Paul II, in the above address, also praised the prayer of St Clement of Rome, describing it as being interspersed with biblical quotations and also perhaps reflecting the early Roman liturgy. It was supposed to be a prayer of thanksgiving to the Lord Who, despite the apparent triumph of evil, leads history to a happy end (General Audience 2003, 4; John Paul 2003, 2).

## X. St Clement of Rome in Georgia

The aspect mentioned above is contained in the address of Pope John Paul II during a meeting with Georgian statesmen and representatives from the fields of culture, science and the arts at Tbilisi on the 9th of November 1999 (3; John Paul II 1999b, 2). In the present address, the Pope mentioned that, according to tradition, the Gospel was first preached in Georgia by Apostles Andrew and Simon (the Zealot), as well as by St Clement of Rome, who was in exile in the mines of Chersonesos (Address in Tbilisi 3; John Paul II 1999b, 2).

On the website of the National Parliamentary Library of Georgia we can find an article (Metropolitan 2014), which refers to an unnamed source, according to which St Clement, in his missionary activity, is said to have presented the Gospel also in the territory of Iberia, stretching along the coast of the Pontus Sea and called Colchis. It also mentions that he lived in exile under Emperor Trajan. The article in question refers to a passage in a Georgian monograph (Tabaghua 1984, 171), which, nonetheless, also lacks a source in this regard. However, on page 237 of that monograph there is a quotation from Caesar Baronius, who is said to have stated that the Iberians living near Pontus Euxine (the Black Sea) heard the light of the Gospel from Pope Clement, who was in exile in the Tauric Chersonese (Crimea), and not from St George (Tabaghua 1984, 237).

Caesar Baronius (1538 – 1607) allegedly said so in volume 2 of his Ecclesiastical Annals (Annales Ecclesiastici) for the year 100 and in Paragraph 10 (Tabaghua 1984, 237), but no such information is found there (Baronius 1864, 105). Baronius (1864, 105), however, in the 11th paragraph for the year 100, writes earlier only that the Iberians received the Gospel in the time of St Irenaeus (of Lyons) and St Clement (of Rome).

<sup>18</sup> The complete prayer is about the following length: 1 Clemens 59, 3; 60-61; 1 Clemens 2003, 141-147.

<sup>19</sup> Their Hebrew names were: Hananiah, Azariah, Mishael.

## XI. Conclusion

The major part of the considered collection of 22 documents consists of the documents of Pope John Paul II, namely 18 of them. It follows that we have the most references to St Clement of Rome by that Pope. No less than 12 of them are linked in some way to the figures of St Constantine-Cyril and Methodius, because the Slavic Pope wanted to elevate the identity of Europe by presenting the heritage of the Christian East and the Christianity of the Slavic peoples.

12 of John Paul II's 18 documents under consideration are addresses, either before dignitaries and delegations or at a general audience. Two other documents are apostolic letters, one a letter, two apostolic exhortations and one an encyclical. In the other 6, John Paul II dealt with St Clement of Rome in Georgia, his martyrdom in Crimea, his Apostolic Fatherhood, his final prayer from his so-called First Letter to Corinth, and finally he discussed the unity of the Church.

Disproportionately less documents on the subject of St Clement of Rome were published by the other three examined Popes. In his Encyclical *Ad Salutem*, dedicated to St Augustine of Hippo, Pope Pius XI looked upon St Clement of Rome as an Apostolic Father.

Pope John XXIII, in his Apostolic Letter *Magnifici Eventus* (as a thanksgiving for the arrival of the Salonica Brothers in Great Moravia) discussed St Clement of Rome in connection with his basilica in Rome, where St Cyril was also buried.

Eventually, Pope Paul VI, in his Apostolic Constitution *Paenitemini* (on fasting, abstaining from certain foods and penance), also treated asceticism and penance in the two so-called Letters of Clement to Corinth. The Basilica of St Clement was then also mentioned in Paul VI's apostolic letter, *Antiquae Nobilitatis*, concerning the 1100th anniversary of the death of St Cyril. In the same letter, the Pope also noted the rediscovery of the relics of St Cyril, which were again reinterred in 1963 in the Basilica of St Clement, where St Cyril was initially buried.

It should be added in conclusion that St Clement of Rome lived in a time in which the demands placed on the private and public life of the Christian community were higher than those placed on the Catholics in the 20th century. This is evident from the facts in the chapters mentioned above, especially those concerning martyrdom or penance. So the higher bar thus set might also have resulted in their greater determination to defend the Treasure of the Faith.

## REFERENCES

### Primary Literary Sources

- 1 *Clemens* 2003. Sancti Clementis Romani Ad Corinthios Epistula Prima. In Ehrman, Bart D. (ed.) *The Apostolic Fathers. 1 Clement, II Clement, Ignatius, Polycarp, Didache*. Cambridge (MA) – London, 34-151.
- 2 *Clemens* 2003. Sancti Clementis Romani Ad Corinthios Epistula Secunda. In Ehrman, Bart D. (ed.) *The Apostolic Fathers. 1 Clement, II Clement, Ignatius, Polycarp, Didache*. Cambridge (MA) – London, 164-199.
- AH*. 1857. Irenaeus. *Adversus Haereses*. In Migne, J. P. (ed.). *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca. Tomus VII. Sanctus Irenaeus, Episcopus Lugdunensis et Martyr. Lutetia, 433-1224*. Albrecht, Stefan (ed.). 2012. *Quellen zur Geschichte der byzantinischen Krim*. Mainz.
- AU*. 1842. Tertulliani Ad Uxorem. In Dodgson, C. (ed.). *Tertullian. Vol. I. Apologetic and Practical Treatises*. Oxford, 409-433.
- Baronius, Caesar*. 1864. *Caesaris Baronii Annales ecclesiastici. Tomus Secundus* (edited by Theiner, Augustin). S. I.

- Benedict XVI. 2007a.* St Clement, Bishop of Rome, General Audience, Paul VI Audience Hall, Wednesday, the 7th March 2007, 1-5. [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/audiences/2007/documents/hf\\_ben-xvi\\_aud\\_20070307.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/audiences/2007/documents/hf_ben-xvi_aud_20070307.html).
- Benedict XVI. 2007b.* Saint Ignatius of Antioch, General Audience, St Peter's Square, Wednesday, the 14<sup>th</sup> of March 2007, 1-4. [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/audiences/2007/documents/hf\\_ben-xvi\\_aud\\_20070314.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/audiences/2007/documents/hf_ben-xvi_aud_20070314.html).
- Benedikt XVI. 2009.* Otcové Církve. Od Klementa Římského po Augustina. Kostelní Vydří.
- Bugel, Walerian (ed.). 2003.* Cyrilometodějské papežské dokumenty z let 869-1985. Velehrad – Olomouc.
- CCCH. 2019.* Catechism of the Catholic Church. Second Edition. Revised in accordance with the official Latin text promulgated by Pope John Paul II. Includes revision of paragraph no. 2267 promulgated by Pope Francis. Washington, DC. <https://www.usccb.org/sites/default/files/flipbooks/catechism/>.
- CCL. 2023.* Code of Canon Law. [https://www.vatican.va/archive/cod-iuris-canonici/cic\\_index\\_en.html](https://www.vatican.va/archive/cod-iuris-canonici/cic_index_en.html).
- CCT. 1867.* Catechism of the Council of Trent Translated into English. Dublin.
- CHB. 2002.* The Catholic Holy Bible – The New American Bible (2002.11.11). [https://www.vatican.va/archive/ENG0839/\\_INDEX.HTM](https://www.vatican.va/archive/ENG0839/_INDEX.HTM).
- CIC. 1917.* Codex Iuris Canonici PII X Pontificis Maximi Iussu Digestus Benedicti Papae XV Auctoritate Promulgatus. Romae.
- Cotelerius, J. B. (ed.). 1698a.* SS. Patrum qui temporibus apostolicis floruerunt, Barnabæ, Clementis, Hermæ, Ignatii, Polycarpi opera edita et inedita, vera et supposititia; unâ cum Clementis, Ignatii, Polycarpi, Actis atque Martyriis. Volumen Primum. Antverpiæ.
- Cotelerius, J. B. (ed.). 1698b.* SS. Patrum qui temporibus apostolicis floruerunt, Barnabæ, Clementis, Hermæ, Ignatii, Polycarpi opera edita et inedita, vera et supposititia; unâ cum Clementis, Ignatii, Polycarpi, Actis atque Martyriis. Volumen Secundum. Antverpiæ.
- DI. 2000.* Dominus Iesus, Declaration of the Congregation for the Doctrine of the Faith, the 6th of August 2000, 1-18. [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20000806\\_dominus-iesus\\_en.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000806_dominus-iesus_en.html).
- Didaché. 2003.* Didaché – The Teaching of the Twelve Apostles. In Ehrman, Bart D. (ed.) The Apostolic Fathers. 1 Clement, II Clement, Ignatius, Polycarp, Didache. Cambridge (MA) – London, 416-443.
- Ehrman, Bart D. (ed.). 2003.* The Apostolic Fathers. 1 Clement, II Clement, Ignatius, Polycarp, Didache. Cambridge (MA) – London.
- EHE. 1926.* Eusebii Historia Ecclesiastica I-V. In Lake, Kirsopp (ed.). Eusebius. The Ecclesiastical History in Two Volumes. I. London – New York.
- EHE. 1942.* Eusebii Historia Ecclesiastica VI-X. In Oulton, J. E. L. – Lawlor, H. J. (eds.). Eusebius. The Ecclesiastical History in Two Volumes. II. London – Cambridge (MA).
- Ignatius. 1849.* Ignatius Antiochensis. Epistula ad Romanos. In Cureton, William (ed.). Corpus Ignatianum: A Complete Collection of the Ignatian Epistles, Genuine, Interpolated, and Spurious; Together with Numerous Extracts from Them, as Quoted by Ecclesiastical Writers Down to the Tenth Century; In Syriac, Greek, and Latin. London.
- Ioannes PP. XXIII. 1963.* Magnifici Eventus, Epistula apostolica, die XI mensis Maii, anno MCMLXIII, 1-6. [https://www.vatican.va/content/john-xxiii/la/apost\\_letters/1963/documents/hf\\_j-xxiii\\_apl\\_19630511\\_magnifici-eventus.html](https://www.vatican.va/content/john-xxiii/la/apost_letters/1963/documents/hf_j-xxiii_apl_19630511_magnifici-eventus.html).
- Ioannes Paulus PP. II. 1980.* Egregiae Virtutis, Epistula apostolica, die XXXI mensis Decembris, anno MDCCCCLXXX, 1-4. [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/la/apost\\_letters/1980/documents/hf\\_jp-ii\\_apl\\_31121980\\_egregiae-virtutis.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/la/apost_letters/1980/documents/hf_jp-ii_apl_31121980_egregiae-virtutis.html).

- Ioannes Paulus PP. II.* 1985. *Convenistis*, Epistula, die XIX mensis Martii, anno MDCCCCLXXXV, 1-7. [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/la/letters/1985/documents/hf\\_jp-ii\\_let\\_19850410\\_clero-cecoslovacco.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/la/letters/1985/documents/hf_jp-ii_let_19850410_clero-cecoslovacco.html).
- John Paul II.* 1979. *Catechesi Tradendae*, Apostolic exhortation, the 16th of October 1979, 1-49. [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost\\_exhortations/documents/hf\\_jp-ii\\_exh\\_16101979\\_catechesi-tradendae.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_16101979_catechesi-tradendae.html).
- John Paul II.* 1984. *Reconciliatio et Paenitentia*. Apostolic exhortation, the 2nd of December 1984, 1-55. [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost\\_exhortations/documents/hf\\_jp-ii\\_exh\\_02121984\\_reconciliatio-et-paenitentia.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_02121984_reconciliatio-et-paenitentia.html).
- John Paul II.* 1985. *Slavorum Apostoli*, Encyclical, the 2nd of June 1985, 1-23. [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_19850602\\_slavorum-apostoli.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_19850602_slavorum-apostoli.html).
- John Paul II.* 1992. Address to H.E. Mr Kiril Kirilov Maritchkov, New Ambassador of the Republic of Bulgaria to the Holy See, the 14th of November 1992, 1-3. [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1992/november/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19921114\\_amb-bulgaria.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1992/november/documents/hf_jp-ii_spe_19921114_amb-bulgaria.html).
- John Paul II.* 1995. *Oriente Lumen*, Apostolic Letter, the 2nd of May 1995, 1-25. [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost\\_letters/1995/documents/hf\\_jp-ii\\_apl\\_19950502\\_orientale-lumen.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_letters/1995/documents/hf_jp-ii_apl_19950502_orientale-lumen.html).
- John Paul II.* 1997a. Address of His Holiness Pope John Paul II to a Delegation from the FYROM, the 23rd of May 1997, 1-2. [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1997/may/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19970523\\_ex-macedonia.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1997/may/documents/hf_jp-ii_spe_19970523_ex-macedonia.html).
- John Paul II.* 1997b. Address of His Holiness Pope John Paul II to Bulgarian Delegation, the 24th of May 1997, 1-2. [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1997/may/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19970524\\_bulgaria.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1997/may/documents/hf_jp-ii_spe_19970524_bulgaria.html).
- John Paul II.* 1999a. Address to a Delegation from the FYROM, the 22nd of May 1999, 1. [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1999/may/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19990522\\_macedonia.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1999/may/documents/hf_jp-ii_spe_19990522_macedonia.html).
- John Paul II.* 1999b. Address to the World of Culture, Tbilisi, State Residence, the 9th of November 1999, 1-4. [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/travels/1999/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_09111999\\_tbilisi-culture.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/travels/1999/documents/hf_jp-ii_spe_09111999_tbilisi-culture.html).
- John Paul II.* 2000. Address of the Holy Father John Paul II to the Delegation of Dignitaries from the FYROM, the 22nd of May 2000, 1-2. [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/2000/apr-jun/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_20000522\\_macedonia.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/2000/apr-jun/documents/hf_jp-ii_spe_20000522_macedonia.html).
- John Paul II.* 2001a. Address to a Delegation from Bulgaria, the 25th of May 2001, 1-2. [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/2001/may/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_20010525\\_bulgaria.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/2001/may/documents/hf_jp-ii_spe_20010525_bulgaria.html).
- John Paul II.* 2001b. Address of the Holy Father. Arrival Ceremony, Kyiv International Airport, the 23rd of June 2001, 1-4. [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/2001/june/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_20010623\\_ucraina-arrival.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/2001/june/documents/hf_jp-ii_spe_20010623_ucraina-arrival.html).
- John Paul II.* 2002. Apostolic Visit of His Holiness Pope John Paul II to Azerbaijan and Bulgaria. Arrival Ceremony. Address of the Holy Father. Sophia, St. Alexander Nevski Square, the 23rd of May 2002, 1-4. [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/2002/may/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_20020523\\_arrival-bulgaria.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/2002/may/documents/hf_jp-ii_spe_20020523_arrival-bulgaria.html).
- John Paul II.* 2003. General Audience. Third chapter of the Book of Daniel (vv. 52-57). Bless the Lord all you works of the Lord, the 19th of February 2003, 1-3. [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/audiences/2003/documents/hf\\_jp-ii\\_aud\\_20030219.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/audiences/2003/documents/hf_jp-ii_aud_20030219.html).

- John Paul II. 2004a.* Address to H.E. Mr Branko Crvenkovski, President of the Republic of Macedonia, the 24th of May 2004, 1. [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/2004/may/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_20040524\\_president-macedonia.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/2004/may/documents/hf_jp-ii_spe_20040524_president-macedonia.html).
- John Paul II. 2004b.* Address to Professor Oghnjan Gerdjikov, Bulgarian Parliament President, the 24th of May 2004, 1-2. [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/2004/may/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_20040524\\_president-bulgaria.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/2004/may/documents/hf_jp-ii_spe_20040524_president-bulgaria.html).
- MMFH III. 2011.* Bartoňková, Dagmar – Večerka, Radoslav (eds.). *Magnae Moraviae Fontes Historici III.* Praha.
- Nomokanonъ 2013.* Nomokanonъ. In Bartoňková, Dagmar – Večerka, Radoslav (eds.). *Magnae Moraviae Fontes Historici IV. Leges, textus iuridici.* Praha, 182-324.
- Paul VI. 1964.* Lumen Gentium, Dogmatic constitution, the 21st of November 1964. 1-51. [https://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19641121\\_lumen-gentium\\_en.html#](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_en.html#).
- Paul VI. 1966.* Paenitemini, Apostolic constitution, the 17th of February 1966, 1-9. [https://www.vatican.va/content/paul-vi/en/apost\\_constitutions/documents/hf\\_p-vi\\_apc\\_19660217\\_paenitemini.html](https://www.vatican.va/content/paul-vi/en/apost_constitutions/documents/hf_p-vi_apc_19660217_paenitemini.html).
- Paulus PP. VI. 1969.* Antiquae Nobilitatis, Epistula Apostolica, die II mensis Februarii, anno MCMLXIX, 1-9. [https://www.vatican.va/content/paul-vi/la/apost\\_letters/documents/hf\\_p-vi\\_apl\\_19690214\\_antiquae-nobilitatis.html](https://www.vatican.va/content/paul-vi/la/apost_letters/documents/hf_p-vi_apl_19690214_antiquae-nobilitatis.html).
- Percival, Henry R. (ed.). 1900.* The Seven Ecumenical Councils of the United Church. Their Canons and Dogmatic Decrees, Together with the Canons of All the Local Synods Which Have Received Ecumenical Acceptance. A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church. Second Series. Volume XIV. New York – Oxford – London.
- Pius XI. 1928.* Mortalium Animos, Encyclical, the 6th of January 1928, 1-8. [https://www.vatican.va/content/pius-xi/en/encyclicals/documents/hf\\_p-xi\\_enc\\_19280106\\_mortalium-animos.html](https://www.vatican.va/content/pius-xi/en/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19280106_mortalium-animos.html).
- Pius XI. 1930.* Ad Salutem, Encyclical, the 20th of April 1930, 1-17. <https://www.papalencyclicals.net/pius11/p11salut.htm>.
- Recognitiones. 1857.* Rufini Aquileiensis Presbyteri in S. Clementis Recognitionum Libros. In Migne, J. P. (ed.). *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca. S. Clementis, Pontificis Romani, Opera Omnia Tomus Primus.* Lutetia, 1157-1476.
- Sermo in translatione. 2012.* Clemens I papa. Sermo in translatione reliquiarum praeclarissimi Clementis. In Albrecht, Stefan (ed.). *Quellen zur Geschichte der byzantinischen Krim.* Mainz, 93-101.
- TA. 1934.* Traditio Apostolica. In Easton, Burton Scott (ed.). *The Apostolic Tradition of Hippolytus.* Cambridge.
- TLDPH. 1857.* Tertulliani Liber De Praescriptione Haereticorum. In Dodgson, C. (ed.). *Tertullian. Vol. I. Apologetic and Practical Treatises.* Oxford, 434-499.
- UR. 1964.* Unitatis Redintegration, Decree on Ecumenism, the 21st of November, 1964, 1-11. [https://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_decree\\_19641121\\_unitatis-redintegratio\\_en.html#](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19641121_unitatis-redintegratio_en.html#).
- Vašica, Josef. 1948.* Slovo na prenesenie moštem preslavnago Klimento neboli legenda Chersonská. In *Acta Academiae Velehradensis XIX*, 38-80.
- Vita Constantini. 2010.* Vita Constantini-Cyrelli cum translatione s. Clementis. In Bartoňková, Dagmar – Večerka, Radoslav (eds.). *Magnae Moraviae Fontes Historici II.* Praha, 103-113.
- ŽKF. 2010.* Žitije Konstantina Filosofova. In Bartoňková, Dagmar – Večerka, Radoslav (eds.). *Magnae Moraviae Fontes Historici II.* Praha, 43-95.
- ŽMAM. 2010.* Žitije Mefodija, archijepiskopa Moravьska. In Bartoňková, Dagmar – Večerka, Radoslav (eds.). *Magnae Moraviae Fontes Historici II.* Praha, 116-140.



## Secondary and Tertiary Literature

- Boyle, Leonard. 1989. *A Short Guide to St. Clement's Rome*. Rome.
- BSC. 2023. *Basilica of San Clemente*. <https://basilicasanclemente.com/eng/>.
- Bruce, F. F. 1988. *The Canon of Scripture*. Downers Grove.
- Butler, Thomas. 1993-1994. Saint Constantine-Cyril's "Sermon on the Translation of the Relics of Saint Clement of Rome". In *Cyrrilomethodianum XVII-XVIII*, 15-39.
- Butler, Scott – Collorafi, John. 2022. *Keys Over the Christian World. Evidence for Papal Authority [33 A.D.- 800 A.D.] from Original Ancient Latin, Greek, Chaldean, Syriac, Armenian, Coptic and Ethiopian Documents*. Second Edition. State Lane (PA).
- Curta – Williamson. 2021. *Anchor of Faith: the Cult of St. Clement in Eastern Europe (ca. 500 to ca. 1050)*. In Holubeanu, Ionuț (ed.). *Proceedings of the International Scientific Conference History and Theology, Constanța (Romania), November 17-18, 2020*. Bucharest, 16-54.
- Doig, Allan. 2009. *Liturgy and architecture: from the early church to the Middle Ages*. Surrey.
- Dvornik, Francis. 1970. *Byzantine Missions among the Slavs*. SS. Constantine-Cyril and Methodius. New Brunswick – New Jersey.
- Dvorník, František. 1970. *Byzantské misie u Slovanů*. Praha.
- Ďatelinka, Anton. 2019. *Lex Orandi, Lex Credendi*. Ligurgia – Locus Theologicus. Nitra.
- Galuška, Luděk – Vaškových, Miroslav. 2013. *Křesťanství na Velké Moravě a byzantská misie*. Pravdivý příběh byzantských věrozvěstů Konstantina a Metoděje. Uherské Hradiště.
- Grotz, Hans. 1970. *Erbe wider Willen. Hadrian II. (867–872) und seine Zeit*. Wien – Köln – Graz.
- Hetényi, Martin – Ivanič, Peter. 2013. *The Cyrillo-Methodian Mission, Nitra and Constantine the Philosopher University*. Nitra.
- Hrabovec, Emília. 2017. *Kríza Európy očami Jána Pavla II. a Benedikta XVI. Linea recta brevissima 43*. Bratislava.
- Husar, Martin. 2016. *The Salonica Brothers and Their Disciples at Monarchic Courts According to Direct Primary Literary Sources*. In *Journal of History* 50-51/1, 95-106.
- Husár, Martin. 2016a. *Primárne písomné pramene o Konštantínovi, Metodovi a ich nasledovníkoch vo vzťahu k panovníckemu prostrediu [Primary literary sources about Constantine, Methodius, and their followers regarding monarchic courts]*. In Jakimovska-Tošić, Maja – Taneski, Zvonko – Koviloski, Slavcho (eds.). *Македонско-словачки книжевни, културни и јазични врски II / Macedónsko-slovenské literárne, kultúrne a jazykové vzťahy II / Macedonian-Slovak Literary, Cultural and Linguistic Relations II*. Skopje, 165-171.
- Husár, Martin. 2016b. *Vybrané aspekty ceremónií a audiencií spojených s pobytom Konštantína a Metoda v Ríme. Otázky procesií a architektúry [Selected aspects of ceremonies and audiences regarding Constantine and Methodius' stay in Rome. A question of processions and architecture]*. In *Konštantínove listy [Constantine's Letters]* 9/1, 29-38.
- Husár, Martin. 2017. *Processions and architecture of Papal Rome in relation to the stay of the Salonica Brothers in Rome*. In *Graeco-Latina Brunensia* 22/1, 93-110.
- Husár, Martin. 2018. *Some Thoughts on the Greek Milieu in Rome in Relation to the Cyrillo-Methodian Mission*. In *Pontica* LI, 91-112.
- Jensen, Robin M. 2014. *Saints' Relics and the Consecration of Church Buildings in Rome*. In *Studia Patristica* LXXI, 153-169.
- Judák, Viliam. 2002. *Učebné texty z cirkevných dejín pre studentov diaľkového štúdia*. Bratislava.
- Kashanov, Denis – Korolev, Alexander – Vinogradov, Andrey. 2018. *The Chronology of the Hagiographic Tradition of St Clement of Rome*. In Rigo, Antonio (ed.). *Byzantine Hagiography: Texts, Themes and Projects*. BYZANTIOÇ. *Studies in Byzantine History and Civilization* 13. Turnhout, 201-220.

- Kochan, Pavol – Kuzmyk, Vasyľ.* 2016. Život a dielo svätého Klimenta, biskupa Rímskeho. In *Acta Patristica* 7/14, 33-60.
- Kraft, Heinrich.* 2018. Apoštolský cirkevný otec Klement Rímsky. In *Denník Postoj*, 18. 11. 2018. <https://svetkrestanstva.postoj.sk/38091/apostolsky-cirkevny-otec-klement-rimsky>.
- Krautheimer, Richard.* 2000. Rome. Profile of a City, 312 – 1308. With a new foreword by Marvin Trachtenberg. Princeton.
- Lincicum, David.* 2015. The Paratextual Invention of the Term 'Apostolic Fathers'. In *The Journal of Theological Studies. New Series.* 66/1, 139-148. <https://www.jstor.org/stable/43665759>.
- Longobardo, Luigi – Krupa, Ján.* 2019. Apoštolskí otcovia. In *Denník Postoj*, 7. 6. 2019. <https://svetkrestanstva.postoj.sk/44239/apostolski-otcovia>.
- Löwe, Heinz.* 1983. Cyrill und Methodius zwischen Byzanz und Rom. In *Gli Slavi occidentali e meridionali nell'alto Medioevo: 15–21 aprile 1982. Tomo Secondo.* Spoleto, 631-686.
- Metropolitan, Anania.* 2014. A Concise History of the Holy Apostolic Church of Georgia. In Website of the National Library of the Parliament of Georgia. <http://www.nplg.gov.ge/greenstone3/library/collection/patriarc/document/ASH62a2f79f3f40759829c3ce;jsessionid=8E4DE7E9BDF51DA53CCA5BBDB919433?ed=1>.
- Murgašová, Dominika.* 2016. Klement Rímsky a jeho pôsobenie pri formovaní cirkevnej organizácie v 1. storočí. Diplomová práca. Košice. Univerzita Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach.
- Naumow, Natalia.* 2017. John Paul II's Speeches to Commemorate the Saints Cyril and Methodius Along With Bulgarians. In *Филологически форум [Philological Forum]* 2 (6), 112-118.
- Nolan, Louis.* 1914. The Basilica of S. Clemente in Rome. Second Edition. S. Clemente – Roma.
- Píthá, Petr.* 2004. Sv. Kliment Římský, patron diecéze a města Hradce Králové. Hradec Králové – České Budějovice.
- Plese, Matthew R.* 2022. The Definitive Guide to Catholic Fasting and Abstinence. Chicago.
- Senz, Paul.* 2023. A Piece of History, a Guide to Eternity: How Altar Relics Live within the Liturgy. In *Adremus Bulletin – May 2023.* <https://adoremus.org/2023/05/a-piece-of-history-a-guide-to-eternity-how-altar-relics-live-within-the-liturgy/>.
- Suchánek, Drahomír – Drška, Václav.* 2013. *Církevní dějiny. Antika a středověk.* Praha.
- Tabaghua, Iliá.* 1984. საქართველო ევროპის არქივებსა და წიგნსაცავებში XIII-XVI სს. : ტომი I / Sakartvelo Evropis arkivebsa da cignsacavebshi (XIII-XVI ss.) [Georgia in the European archives and depositories (XIII-XVI cc.)]. Tbilisi.
- Tachiaos, Anthony-Emil N.* 2002. Cyril and Methodius' Visit to Rome in 868: Was it Scheduled or Fortuitous? In *Schreiner, Peter – Strakhov, Olga (eds.). Chrysai Pylai. Zlataja Vrata. Essays presented to Ihor Sevčenko on his eightieth birthday by his colleagues and students (Palaeoslavica, 10/2).* Cambridge, MA, 210-221.
- Vavřínek, Vladimír.* 2013. Cyril a Metoděj mezi Konstantinopolí a Římem. Praha.
- Vragaš, Štefan (ed.).* 2008. Teologický a náboženský slovník. II. diel – L – Ž. Trnava.

doc. Mgr. Martin Husár, PhD.  
Constantine the Philosopher University in Nitra  
Faculty of Arts  
Institute for Research of Constantine and Methodius' Cultural Heritage  
Štefánikova 67  
949 74 Nitra  
Slovakia  
mhusar@ukf.sk  
ORCID ID: 0000-0002-6569-6833  
WOS Researcher ID: AAG-9365-2020  
SCOPUS Author ID: 57191329261

# HOVOROVÁ REČ ČI LITERÁRNE DIELO? AKO SA VYSPORIADAŤ S METODOLOGICKÝMI ÚSKALIAMI PRI PREKLADE AUGUSTÍNŮVÝCH KÁZNÍ

## Colloquial Speech or a Literary Work? How to Deal with Methodological Difficulties in Translating Augustine's Homilies

Marcela Andoková – Róbert Horka

DOI: 10.17846/CL.2023.16.2.186-198

**Abstract:** ANDOKOVÁ, Marcela – HORKA, Róbert. *Colloquial Speech or a Literary Work? How to Deal with Methodological Difficulties in Translating Augustine's Homilies*. The aim of this article is to define some methodological principles regarding the translation of Augustine's exegetical homilies from Latin into the Slovak language with the view of the needs of modern recipients. In order to pursue this goal, we have analysed the corpus of Augustine's Homilies on John's Gospel (*Tractatus in Iohannis Euangelium* 1-16) which reflect the real speech of his contemporaries. While doing so we take into consideration not only the contents of homilies but also their formal aspect that very often attracted the hearer's attention more than the contents itself, and so had both aesthetic and didactic functions at the same time. The proposed methodological principles can thus help translators to make accessible authentic Latin speech in a target language with the use of stylistic means, mainly some figures of speech which facilitate the process of remembering preacher's message. Moreover, in order to demonstrate what effect this formal aspect of Augustine's homilies had on his hearers, we have prepared sound records of Augustine's selected homilies in the Slovak language illustrating his preaching art. The major contribution of the article is thus the new approach toward formal aspect of Augustine's homilies which has not been dealt with systematically so far in Slovakia.

**Keywords:** *Saint Augustine, spoken word, preaching activity, exegetical homilies, methodology of translation, figures of speech*

## Úvod

Cieľom predkladanej štúdie<sup>1</sup> je definovať niektoré základné východiská, ktoré je potrebné mať pri prekladaní Augustínových homílií vždy na zreteli.<sup>2</sup> Zároveň chceme predstaviť vedeckej

<sup>1</sup> Táto práca vznikla s príspevom projektu VEGA 1/0210/22 *Sto rokov klasických štúdií na Univerzite Komenského v Bratislave*.

<sup>2</sup> Prvé vedecké výstupy na túto tému začali vznikať v našom kultúrnom prostredí od roku 2004 (Andoková 2004a, 13-22; Andoková 2004b; Horka 2004, 1-18).

verejnosti viaceré relevantné možnosti prístupu k ich prekladu<sup>3</sup>, a tak otvoriť odbornú diskusiu s ohľadom na posúdenie ich opodstatnenosti a primeranosti. Ide najmä o metodologické postupy používané pri preklade štylistických prostriedkov a hovorových prvkov v Augustínových homíliách. V tomto duchu sme preto sformulovali aj názov nášho príspevku, ktorý sa po posúdení relevantných faktov pýta, či je vhodnejšie k týmto kázňam pristupovať ako k čisto literárnemu dielu, alebo vzhľadom na históriu ich zápisu treba vyvinúť pre ich priblíženie slovenskému recipientovi nový prístup.

Tento príspevok nepredstavuje ani zďaleka vyčerpávajúcu štúdiu. Každá aspoň čiastočne vyriešená otázka totiž otvára niekoľko ďalších, ktorých vyriešenie sa tiež ukazuje ako nanajväč žiaduce. Pri postupnom riešení týchto otázok sa nám však už podarilo sformulovať niekoľko metodologických pravidiel, ktoré sme postupne publikovali vo forme parciálnych či komplexnejších štúdií a monografií (Andoková 2007a, 28-38; Andoková 2007b, 77-92; Andoková 2008, 74-85; Andoková 2013b; Andoková 2016b, 1-14; Andoková 2018a, 65-80; Andoková 2018b; Horka 2007, 68-74; Horka 2008, 65-73; Horka 2016, 86-100; Horka 2022a, 108-131).<sup>4</sup> Tieto pravidlá aplikujeme pri preklade Augustínových homílií preto, aby sme pretlmočili nielen obsah, ale aj formu jeho prehovorov. U tohto kresťanského rečníka nemá totiž forma len ozdobnú funkciu, ale predstavuje integrálnu a konštitutívnu súčasť jeho kázní (Andoková – Horka 2023, 151), a resignovať na ňu by preto znamenalo nielen ochudobniť samotný preklad, ale občas aj úplne ignorovať pôvodný zámer rečníka-kazateľa.<sup>5</sup>

V rámci zhodnotenia súčasného stavu tejto problematiky v našom odbornom prostredí treba hneď na úvod uviesť, že od čias prof. Miloslava Okála a jeho *Antickej metriky* (Okál 1990) metodológiu prekladu antického latinského textu v našom jazykovom prostredí komplexne neriešil nikto z radov klasických filológov či teológov prakticky.<sup>6</sup> Ani v rámci medzinárodnej diskusie o Augustínovom literárnom dedičstve sa otázkam vhodného prekladu jeho kázní nevenovala takmer žiadna pozornosť, ak nepočítame štúdie Georga Lawlessa, ktorý však prakticky mapuje iba výskyt rétorických figur v Augustínových homíliách bez hlbšieho záujmu o metodológiu ich prekladu (Lawless 1992; Lawless 1996; Lawless 1997a; Lawless 1997b; Lawless 2003). Spracovanie špecifických metodologických postupov pre preklad Augustínových homílií je teda naozaj prekladateľskou potrebou, pretože predstavujú jedinečný segment antickej kresťanskej literatúry.

Pravidlá, ktoré sme pri ich preklade použili, dokumentujeme aj na konkrétnych príkladoch a hoci sú vybrané z pomerne úzkeho výseku kazateľskej praxe hipponského biskupa, konkrétne z prvej série výkladov *Komentára k Jánovmu evanjeliu* (*Io. eu. tr. 1 – 16*), sú podľa našej mienky reprezentatívne. Pomerne dobrá znalosť celého Augustínovho homiletického korpusu<sup>7</sup> nám totiž

<sup>3</sup> Pre potreby detailnejšieho popisu a analýzy týchto postupov sme v roku 2019 získali a úspešne vyriešili grantový projekt VEGA s názvom *Formálna a obsahová analýza hovorovej latinskej reči v neskoréj antike na podklade kazateľskej činnosti Aurélie Augustína*.

<sup>4</sup> Augustínovým kázňam (*sermones*) sa vo svojej monografii venuje aj M. Lichner; skúma ich však nie z pohľadu prekladateľa či filológa, ale striktne z teologickej perspektívy (Lichner 2015).

<sup>5</sup> V našej spoločnej štúdií (Andoková – Horka 2023, 155-163) sme poukázali na to, že prekladateľa Augustínových exegetických homílií do moderných jazykov nevenujú vždy dostatočnú pozornosť prekladu štylistických prostriedkov, ktoré sa nachádzajú v latinskom origináli, a ktoré môžu byť, prinajmenšom čiastočne, prínosné aj pre dnešného čitateľa, resp. poslucháča.

<sup>6</sup> Profesorovi Okálovi ako prekladateľovi bola venovaná vedecká konferencia s medzinárodnou účasťou, ktorá sa uskutočnila na pôde FFTU v Trnave v roku 2007. Príspevky z konferencie boli následne publikované v zborníku *Sambucus III – Práce z klasickej filológie, latinskej medievalistiky a neolatinistiky*. FFTU: Trnava, 2008.

<sup>7</sup> Augustínov homiletický korpus s približne 900 položkami tvoria tieto zbierky jeho homílií: *Komentár k Jánovmu evanjeliu* (In *Iohannis euangelium tractatus*; 124 homílií, z ktorých záverečných 70 sú

umožňuje postulovať tézu, že uvedené pravidlá sú viac-menej platné pre väčšinu jeho kázní, keďže jeho kazateľský štýl sa zásadne nezmenil. Tento segment Augustínovej homiletickej tvorby sme zvolili zvlášť preto, že jeho slovenský preklad vyšiel v roku 2022 (Horka 2022), a tak záujemca o metodológiu prekladu môže v ňom in situ skúmať javy, na ktoré chceme upozorniť.

## Špecifická Augustínových homílií

Augustínove kázne sú rozhodne zaujímavé nielen svojím obsahom, ale aj formou, ktorá bola zrejme taká príťažlivá pre poslucháčov, že neraz nečakali, kým im hipponský biskup ponúkne ich autorizovanú podobu z vlastného pera, ale podľa svedectva Augustínovho životopisca Possidia z Calamy prehovorili Augustína, aby im dovolil priviesť si priamo do chrámu rýchlópisca, ktorý zaznamenával kazateľov autentický prehovor: „Dokonca aj heretici sa pridávali ku katolíkom, aby ho mohli počúvať s veľkým nadšením, a ktokoľvek, kto si to želal a mal na to prostriedky, si mohol zaznamenať jeho slová vďaka stenografom.“<sup>8</sup> Tak sa aspoň niektoré jeho homílie dostali do obehu zrejme aj bez vedomia samotného kazateľa a rozhodne i bez jeho autorizácie (Mechlinsky 2004, 14).<sup>9</sup> George Lawless však tvrdí to isté tiež o tých kázňach, ktoré mal biskup vo svojej hipponskej knižnici:

„Vďaka Augustínovej chorobe, na ktorú napokon aj zomrel, a kvôli ktorej nestihol zrevidovať svoje kázne,<sup>10</sup> sme ich získali v podobe, ktorá je veľmi blízka jeho pôvodnému prednesu a obsahuje len nepresnosti spôsobené stenografickým záznamom či prepisovačmi a editorami pri ich šírení počas celých stáročí“ (Lawless 1997, 52).

Z toho vyplýva, že väčšina Augustínových kázní predstavuje vierohodný záznam o tom, ako sa v staroveku na prelome 4. a 5. storočia reálne hovorilo, prinajmenšom v latinskej rímskej Afrike. Augustín totiž vedome a cielene kázal tak, aby svoj štýl reči čo najviac prispôsobil svojim poslucháčom. Môžeme preto oprávnenne tvrdiť, že to, čo nájdeme v jeho prehovoroch, je veľmi blízke

---

diktované výklady), *Komentár k Prvému Jánovmu listu* (In Primam Iohannis epistolam tractatus; 10 homílií), *Komentár k žalmom* (Enarrationes in Psalmos; 207 písaných aj ústne prednesených výkladov, z ktorých malú časť tvoria poznámky a diktované výklady), *Príhovory* (Sermones; v súčasnosti viac ako 600 homílií, ku ktorým vďaka objavom súčasných bádateľov pribúdajú stále nové).

<sup>8</sup> Possidius 2005, 38 (*u. Aug. 7, 3*): „Ipsi quoque haeretici concurrentes cum catholicis ingenti ardore audiebant et, quisquis, ut uoluit et potuit, notarios adhibentes, ea quae dicebantur excepta describentes.“ Augustín robieva vo svojich kázňach či spisoch často narážku na činnosť týchto *notarii*. Metódu tesnopisného záznamu zaviedol v antickom Ríme už Ciceronov prepustenec a sekretár M. Tullius Tiro (odtiaľ termín „tirónske značky“). Vďaka tesnopiscum, ktorí v letku zaznamenávali Augustínove kázne, zatiaľ čo kázal, si ich dnes môžeme prakticky v nezmenenej podobe prečítať aj my. Pozri napr. Augustinus 1962, 61 (*doctr. chr. II, 26, 40*).

<sup>9</sup> Na rozdiel od exegetických homílií, ktoré vznikali ako ústne prednesené komentáre k biblickému textu (*tractatus*), boli Augustínove kázne (*sermones*) zvyčajne o niečo kratšie a málokterá z nich sa nám zachovala v pôvodnej dĺžke, keďže bývali často stredovekými kopistami úmyselne skracované (Hrnčiarová 2023, 140).

<sup>10</sup> Augustín na rozdiel od Ambróza svoje kázne dodatočne redakčne neupravoval, hoci to mohol mať v jednom prípade v úmysle. Dokladom Ambrózovej praxe upravovať svoje homílie do redakčne prijateľnej podoby je aj dielo *Apologia David*, ktorého hlavná časť odznela zrejme ako homília a až neskôr ju milánsky biskup písomne upravil do formy biblického komentára. Porov. Ambrosius 1977, 70-189; tiež Andoková 2013a, 143-144.

vtedajšej hovorovej reči. Toto úsilie rečníka priblížiť v maximálnej možnej miere svoju reč bežnému jazyku jeho súčasníkov sa pokúsime dokumentovať na niekoľkých nasledovných ukázkach.

Chabú znalosť latinčiny medzi veriacimi praniezuje Augustín na viacerých miestach svojho diela, prirodzene hlavne v homíliách. V jednom z prvých výkladov Jánovho evanjelia čítame, že mnohí z bratov vedia tak zle po latinsky, že v každodennej konverzácii používajú pravidelne *dolus* (lešť) namiesto *dolor* (bolesť):

„Každý, kto rozumie latinským výrazom, vie, že *lešť* znamená reálne robiť jedno a predstierať druhé. Teraz nech dá vaša láska pozor, lebo *lešť* je iné, ako *bolesť*. Hovorím o tom preto, že mnohí bratia, čo nevedia dobre po latinsky, povedia, že niekoho trápi *lešť*, keď by mali povedať, že ho trápi *bolesť*. *Lešť* je klam a podvod. *Lešť* je to, keď má niekto v srdci jedno, ale vraví druhé.“<sup>11</sup>

Na inom mieste si Augustín vymýšľa latinský ekvivalent gréckeho výrazu takpovediac *ad hoc*, aby urobil svoju reč zrozumiteľnejšou jednoduchším veriacim, ktorí nielenže nevedeli po grécky, ale často boli aj negramotní:

„Spomeňte si, čo som pred nedávnom povedal o krčahu. Išlo o nádobu, ktorou sa naberala voda. Grécky sa volá *hydria*, lebo voda sa po grécky povie ύδωρ. U nás by sa taký krčah volal vodár (*aquarium*) a ona ho nechala tam.“<sup>12</sup>

Je teda zjavné, že hipponský biskup zvykne vo svojich homíliách upozorňovať na také slová, ktoré si Afričania v bežnej reči pravdepodobne často zamieňali a neváha použiť africké dialektizmy, ba dokonca neraz vytvorí aj nové latinské slovo, prípadne existujúcemu slovu, ako napr. *aquarium*, priradí nový význam, aby ľuďom priblížil význam gréckeho pojmu *hydria*. Z uvedeného vyplýva, že primárnym adresátom týchto výkladov nemal byť nešpecifický čitateľ, ale konkrétny účastník bohoslužby. Keby totiž text prešiel redakčnou úpravou, ktorú mal Augustín v pláne,<sup>13</sup> ale napokon sa k nej nedostal (Mechlinsky 2004, 14-15), takéto prvky reflektujúce vtedajší bežný jazykový úzus, by sa z textu pravdepodobne stratili. Otázkou je, či by sa takéto špecifické črty hovorového jazyka mali cielene zachovať aj v modernom preklade. Na základe doterajších prekladateľských skúseností sme dospeli k záveru, že rozhodne áno. V opačnom prípade by sme totiž z Augustínových homílií vytvorili iný literárny žáner.

## Priblíženie formálnej stránky Augustínových homílií v preklade

Otázka, do akej miery treba venovať pozornosť špecifickým črtám Augustínových homílií pri preklade do moderných jazykov, sa týka nielen obsahovej, ale aj ich formálnej stránky. Tá sa nám

<sup>11</sup> Augustinus 1954, 77 (*Io. eu. tr. 7, 18*): „Omnis qui uerba Latina intellegit, scit quia dolus est, cum aliud agitur et aliud fingitur. Intendat Caritas uestra. Non dolus dolor est; propterea dico, quia multi fratres imperitiores latinitatis loquuntur sic, ut dicant: Dolus illum torquet, pro eo quod est dolor. Dolus fraus est, simulatio est. Quando aliquis aliquid in corde tegit, et aliud loquitur, dolus est.“ K téme prenikania ľudových prvkov aj do reči vzdelancov Augustínovej doby pozri Andoková 2013b, 97.

<sup>12</sup> Augustinus 1954, 162 (*Io. eu. tr. 15, 30*): „Recordamini quid superius dixerim de hydria: uas erat unde aqua hauriebatur, Graeco nomine appellatur hydria, quoniam Graece ύδωρ aqua dicitur; tamquam si aquarium diceretur.“

<sup>13</sup> Augustinus 1984, 5 (*retr., prol.*): „[...] ut opuscula mea, siue in libris siue in epistulis siue in tractatibus, cum quaedam iudiciaria seueritate recenseam, et quod me offendit uelut censorio stilo denotem.“

miestami javí ešte zaujímavejšia ako obsahová stránka a v nejednom prípade ponúka pre prekladateľa viac výziev. Aj tu sa Augustín ukazuje ako vynikajúci rečník, ktorý využíva všetky jazykové prostriedky, ktoré má jeho publikum v oblube. Azda práve to dodávalo tomuto rečníkovi takú popularitu, o čom svedčí aj fakt, že keď býval pozvaný kázať do Kartága, nemohol kázať z katedry, ale umiestňovali mu drevený pulpít doprostred 60 metrov dlhej baziliky, aby si ho mohlo vypočuť čo najväčšie množstvo ľudí (Horka 2015, 20). Aké formálne jazykové prostriedky najviac pútať pozornosť týchto Augustínových poslucháčov? Koncízne by sme to mohli zhrnúť nasledovným spôsobom:

„Pre homiletické ciele Augustín dôrazne vyžaduje jasnosť a zrozumiteľnosť, čo v praxi znamená prispôbovať štýl potrebám a vkusu bežných ľudí jeho doby. Slovná zásoba, syntax, celková štruktúra viet, obrazné pomenovania a mnohé ďalšie črty hovorového štýlu, hlavne paratasa a antitetický paralelizmus sprevádzaný rýmom, majú svoj pôvod predovšetkým v Písme a v ľudovej slovesnosti. Početné gradácie, opakovania, aliterácie, asonancie či slovné hry, ktoré kráčajú ruka v ruke s vtedajším trendom hovorovej latinčiny, istotne veľmi vyhovovali Augustínovmu z väčšej časti jednoduchému poslucháčstvu“ (Andoková 2013b, 131-132).

Preto sme pri prekladaní týchto textov do slovenčiny stáli pred otázkou, či a ako previesť tieto prvky aj do cieľového jazyka. Napokon sme sa zhodli na tom, že by nebolo správne tento formálny dizajn ignorovať. Dodnes sa však nevieme na základe relevantných filologických, translatických, lingvistických a teologických argumentov jednoznačne rozhodnúť, či je v tomto prípade správnejšie sa držať latinskej pôvodiny a prekladať Augustínov rečnícky *ornatus*<sup>14</sup> tak, ako ho kazateľ používal vo svojej dobe, hoci dnes môže vyznieť miestami trochu archaicky, alebo sa radšej pridržať originálu voľnejšie a previesť ho do cieľového jazyka tak, aby pôsobil prirodzene na súčasného recipienta (Andoková 2022, 33). Ponúkame preto obe možnosti, a nech *benevolus lector* sám posúdi, ktorá z nich sa mu zdá vhodnejšia.

Prvá zo štylistických figúr, ktorá takmer vo všetkých Augustínových kázňach udrie do očí, je priama reč, pomocou ktorej nadväzoval virtuálny dialóg s poslucháčmi, aby tak lepšie udržal ich pozornosť pri výklade biblického textu. Na konci šiesteho výkladu Jánovho evanjelia sa napríklad Augustín štylizuje do úlohy herca, ktorý hovorí:

„Tak, chcú nám snáď vytknúť ešte niečo? Veď už takmer úplne prehrali a nevedia, čo povedať. „Vzali nám majetky, vzali nám pozemky!“ A hneď aj prinášajú závetý ľudí: „Aha, tu Gaius Seius daroval pozemok cirkvi, ktorú viedol Faustinus.“ „A ten Faustinus bol biskupom akej cirkvi? Čo je to za cirkev?“ Povedal: „No, to bola cirkev, ktorú viedol Faustinus.“ Ale Faustinus predsa nevedol cirkev. On viedol stranu. Holubica je Cirkev. Tak čo kričíš? My sme žiadne majetky nezabrali. Tie patria holubici. Stačí zistiť, ktorí sú holubica a tí nech ich vlastnia.“<sup>15</sup>

<sup>14</sup> *Ornatus* čiže štylistická zdobenosť patrí podľa antickej rečníckej teórie k štyrom základným cnostiam rečníckeho štýlu spolu s *latinitas* (čistota jazyka), *perspicuitas* (jasnosť reči) a *decorum* (rétorická primeňanosť) (Andoková 2016a, 53).

<sup>15</sup> Augustinus 1954, 66 (*Io. eu. tr.* 6, 25): „Modo deficientes ubique, quid nobis proponunt, non inuenientes quid dicant? Villas nostras tulerunt, fundos nostros tulerunt. Proferunt testamenta hominum. Ecce ubi Gaiuseius donauit fundum ecclesiae, cui praeerat Faustinus. „Cuius episcopus erat Faustinus ecclesiae? quid est ecclesia? Ecclesiae, dixit, cui praeerat Faustinus; sed non ecclesiae praeerat Faustinus, sed parti praeerat. Columba autem ecclesia est. Quid clamans? Non deuorauimus uillas, columba filias habeat; quaeratur quae sit columba, et ipsa habeat.“



Formu krátkej otázky a odpovede používa hipponský biskup aj vtedy, keď rekapituluje svoju predošlú reč:

„[Kristus] bol taký človek, v ktorom sa skrýval Boh. Preto bol pred ním poslaný veľký človek, aby svojím svedectvom zjavil viac než človeka. Kto to je? Bol človek. Ako potom mohol správne rozprávať o Bohu? Poslal ho Boh. Ako sa volal? Volal sa Ján. Prečo prišiel? Prišiel kvôli svedectvu, aby vydal svedectvo o svetle, aby vďaka nemu všetci verili.“<sup>16</sup>

Najčastejšie však chce pomocou priamej reči Augustín upozorniť na konkrétny pojem či výrok, ktorému sa následne chystá venovať vo svojej kázni:

„Čo teda Jána naučila holubica? Čo ho chcel skrze holubicu a v nej prichádzajúceho Ducha Svätého naučiť ten, čo ho poslal? Povedal mu: „Na koho uvidíš zostupovať Ducha v podobe holubice a spočínúť na ňom, to je on.“ Kto to teda je? Pán. To už viem. A vieš aj to, že tento Pán, čo má moc krstiť, nechce túto moc zveriť žiadnemu služobníkovi, ale chce si ju ponechať sám, aby každý vďačil za svoj krst len Pánovi a nie služobníkovi, ktorý mu krst vyslúžil? Vedel si aj toto? To som nevedel, až pokým mi nepovedal... Nepovedal čo? Že na koho uvidíš zostupovať Ducha ako holubicu a spočínúť na ňom, to je ten, čo krstí Duchom Svätým.“<sup>17</sup>

Jednotlivé otázky aj odpovede sú krátke, všetko pôsobí jasne a jednoducho. Na základe zmienky z *De doctrina christiana*<sup>18</sup> nešlo pritom vždy len o virtuálny dialóg, ale poslucháči, ktorí sa tým stali spolutvorcami biskupovej homílie, občas aj sami vykriekli odpoveď a reagovali na biskupove slová potleskom, súhlasnými či nesúhlasnými pokrikmi, prípadne len jednoduchým gestom súhlasu či nesúhlasu bez slov.

Okrem takto vedených virtuálnych dialógov Augustín okorenil najdôležitejšie miesta svojej reči figúrami, ktoré uľahčovali zapamätanie si podstatných faktov a všetci, aj tí najjednoduchší veriaci, sa s nimi stretávali v ľudovej slovesnosti. Išlo o rôzne slovné hry a výrazné zvukové štruktúry, ktoré zaujali sluch unaveného či rozptýleného poslucháča a prinútili ho opäť dávať pozor. Takto možno napríklad vnímať Augustínovu vetu, v ktorej za povšimnutie stojí striedanie foném A a L, spojené so stupňovaním napätia formou asyndetonu vrcholiaceho sentenciou:

<sup>16</sup> Augustinus 1954, 14 (*Io. eu. tr.* 2, 5): „Quia ergo sic erat homo, ut lateret in illo Deus, missus est ante illum magnus homo, per cuius testimonium inueniretur plus quam homo. Et quis est hic? Fuit homo. Et quomodo posset iste uerum de Deo dicere? Missus a Deo. Quid uocabatur? Cui nomen erat Iohannes. Quare uenit? Hic uenit in testimonium, ut testimonium perhiberet de lumine, ut omnes crederent per illum.“

<sup>17</sup> Augustinus 1954, 45 (*Io. eu. tr.* 5, 9): „Quid ergo docuit columba? quid uoluit per columbam, id est, per Spiritum sanctum sic uenientem docere, qui miserat eum, eui ait: Super quem uideris Spiritum descendentem, tamquam columbam, et manentem super eum, ipse est? Quis ipse est? Dominus. Noui. Sed numquid hoc iam noueras, quia Dominus iste baptizandi habens potestatem, eam potestatem nulli seruo daturus est, sed sibi eam retenturus est, ut omnis qui baptizatur per serui ministerium, non imputet seruo, sed Domino? Numquid hoc iam noueras? Non hoc noueram; adeo quid mihi dixit? Super, quem uideris Spiritum descendentem tamquam columbam, et manentem super eum, ipse est qui baptizat in Spiritu sancto.“

<sup>18</sup> Augustinus 1962, 159-160 (*doctr. chr.* IV, 24, 53).

„**Ab** ape duxit **ad** locustam, **a** locusta **ad** lacertum, **a** lacerto **ad** auem, **ab** aue duxit **ad** pecus, inde **ad** bouem, inde **ad** elephantem, postremo **ad** hominem; et persuasit homini, quia non a Deo factus est homo.“<sup>19</sup>

„Tak postupoval **od osy ku kobyлке, od kobyľky ku krabovi, od kraba k orlovi, od orla** postúpil **k oslovi, odtiaľ k volovi, odtiaľ k slonovi** a napokon **k človeku**. Tak nahovoril človeku, že človeka nestvoril Boh.“

Toto, samozrejme, nebol bežný hovorový úzus, ale Augustín vkladal do svojej reči takéto „lapače“ pozornosti kvôli dôležitým faktom, ktoré si poslucháči mali zapamätať, a tak ich kazateľ zvykol opatriť vždy nejakou opakovacou figúrou.

Na základe toho, čo sme práve ukázali, sa nazdávame, že ak sú tieto figúry nielen ozdobné, ale aj natoľko funkčné, že formujú základnú štruktúru Augustínovho prehovoru, bolo by vhodné, aby sa zachovali tiež v preklade. Predstavujú totiž podstatnú zložku Augustínových homílií, ktorá spolu s obsahom zabezpečovala ich pútavosť pre uši vtedajších poslucháčov. A pri týchto výkladoch textu Jánovho evanjelia potreboval byť Augustín veľmi presvedčivý. Vykladal ich totiž v čase vrcholiacej kontroverzie s donatistami, a na základe výkladu týchto biblických pasáží chcel usvedčiť donatistov z omylu: „Bratia, ale aspoň to jedno si pamätajte, že riešenie tohto problému konečne navždy umlčí ohlasy z Donatovej strany ohľadom milosti krstu.“<sup>20</sup> Poslucháči však neboli zväčša žiadni intelektuáli.<sup>21</sup> Títo ľudia potrebovali krátky a ľahko zapamätateľný, úderný slogan, ktorým by vedeli dotieravým donatistom odpovedať. A biskup im takéto duchaplné sentencie v hojnosti ponúkal. Väčšinou boli formulované ako antitézy, a aby sa ich vedeli rýchlo a ľahko naučiť naspamäť, vybavil ich prozaickým rýmom. Tieto dve figúry sa v Augustínových homíliách veľmi často vyskytujú pospolu, ako to vidieť aj v nasledujúcom príklade:

„Sic omnis stultus, omnis iniquus, omnis impius, caecus est corde. Praesens est sapientia, sed cum caeco **praesens est, oculis eius absens est.**“<sup>22</sup>

„Každý nechápavý, každý hriešnik, každý bezbožník má takto slepé srdce. Múdrosť má **na dosah**, ale jeho zraku nie je **na osoh**. Lebo hoci ona k nemu **dosiahne**, on po nej nikdy **nesiahne.**“

Nazdávame sa, že v prípade takýchto výrokov stojí za námahu trochu sa s nimi pri preklade pohrať, aby sme aj v cieľovom jazyku vytvorili podobné prozaické rýmy, ktoré budú mimovoľne viesť poslucháča k lepšiemu zapamätaniu si takýchto výrokov podobne, ako tomu bolo v prípade Augustínových poslucháčov. Hoci nás, moderných ľudí, môže takéto časté používanie antitéz pri čítaní trochu vyrušovať, poslucháči hipponského biskupa nachádzali v tejto rétorike, ktorá tvorila súčasť kultúry svojej doby, istotne veľké zalúbenie (La Bonnardière 1986, 411; Andoková 2013b, 134). Augustínovo používanie antitéz má teda v prvom rade didaktickú funkciu. Snaží sa pomocou nich lepšie vstúpiť do mysli poslucháčov dôležité skutočnosti, týkajúce sa viery. Neprekvapuje nás to, keď si uvedomíme, že antitéza sa všeobecne považuje za najobohacujúcejší a najdôležitejší prvok každého literárneho žánru a dnes ju na svoje ciele veľmi účinne využíva aj

<sup>19</sup> Augustinus 1954, 54 (*Io. eu. tr.* 1, 14); slov. preklad Horka 2022b, 95.

<sup>20</sup> Augustinus 1954, 40 (*Io. eu. tr.* 4, 16): „Tamen, fratres, hoc sciatis, quia per istius quaestionis solutionem, uocem pars Donati de baptismi gratia [...] omnino eorum ora cludentur.“ Slov. preklad Horka 2022b, 131.

<sup>21</sup> Augustinus 1954, 1 (*Io. eu. tr.* 1, 1).

<sup>22</sup> Augustinus 1954, 11 (*Io. eu. tr.* 1, 19).

reklama (Andoková 2013b, 135). Veď niektoré Augustínove výroky sa skutočne podobajú na súčasné reklamné slogany:

„Quare ergo **legitur**, si **silebitur**? aut quare **auditur**, si non **exponitur**? Sed et quid **exponitur**, si non **intellegitur**?“<sup>23</sup>

„Načo to z úst vyjde, ak sa to obíde? Načo to uši poštekli, ak sa to nevysvetlí? A načo také vysvetlenie, čo nenájde pochopenie?“

Na tomto príklade si jasne uvedomujeme, že Augustínove slová vyzdobené istými štylistickými prostriedkami sa nielen dobre čítajú, resp. počúvajú, ale majú aj väčšiu schopnosť presvedčiť.

Ďalšími častými figúrami, ktoré Augustín používal, boli slovné či opakovacie figúry, ako sú anafora a epifora, v nejednom prípade dokonca epanastrofa či anadiploza. Tie používal hipponský biskup najmä vtedy, keď popisoval zložitejší myšlienkový postup a chcel, aby sa v ňom poslucháči nestratili. Použitie rovnakých návěstí mu umožnilo zacieliť pozornosť poslucháčov na to, čo sa v monotónnych výrokoch menilo a čo bolo dôležité na zapamätanie si. Z dôvodu funkčnosti týchto figúr v reči ich preto odporúčame ponechať aj v preklade a nesubstituovať ich synonymami. Ak to však nie je možné, dajú sa efektívne nahradiť inou figúrou, ako to napríklad vidíme v nasledujúcej ukážke:

„**Mors** serpentis **lethalis**, **mors** Domini **uitalis**. Adtenditur **serpens**, ut nihil ualeat **serpens**. Quid est hoc? Adtenditur **mors**, ut nihil ualeat **mors**.“<sup>24</sup>

„**Zahryznutie** hada je **smrtonosné**, **zahynutie** Pána je **životodarné**. Pohľad na hada **pomohol**, aby had nič **nezmohol**. Ako je to možné? Podoba smrti **pomohla**, aby smrť nič **nezmohla**.“

Z uvedenej ukážky je zrejmé, že Augustín hojne osviežoval pozornosť poslucháčov svojich kázní aj zvukovými figúrami. Najčastejšou z nich bola aliterácia. Hipponský biskup ju pre dosiahnutie väčšieho efektu často kombinoval s opakovacími figúrami. Keď poslucháči počuli niekoľko slov začínajúcich tou istou fonémou, ihneď spozorneli a kazateľ im mohol následne ponúknuť didakticky významné fakty. Alebo dokonca čakanie na takéto slovné hry ich udržiavalo v pozornosti počas celej homílie. Preto je vhodné umiestniť tieto „lapače pozornosti“ aj do prekladu ako funkčné a podstatné prvky prekladu. Nájdeme ich napríklad aj v pokračovaní predošlého Augustínovho textu, kde sú aliterácie vyznačené veľkým písmenom a ostatné figúry tučným písmom:

„Sed Numquid Non erit **dicendum** quod Fuit **Faciendum**? Ego Dubitem **Dicere** quod Dominus pro me **Dignatus** est **facere**? **Nonne uita** **Christus**? Et tamen in cruce **Christus**. **Nonne uita** **Christus**? Et tamen mortuus **Christus**. Sed in **Morte** Christi **Mors** **Mortua** est; quia uita **Mortua** occidit **Mortem**, plenitudo uitae deglutiuit mortem; absorpta est mors in Christi corpore.“<sup>25</sup>

„Alebo má byť nevyjadriteľné to, čo bolo vykonateľné? Mám sa **zdráhať** vyjadriť to, čo Pán pre mňa **neváhal** vykonať? Nie je **Kristus** život? A predsa je **Kristus** na kríži. Nie je **Kristus**

<sup>23</sup> Augustinus 1954, 1 (*Io. eu. tr.* 1, 1).

<sup>24</sup> Augustinus 1954, 127 (*Io. eu. tr.* 12, 11); slov. preklad R. Horka.

<sup>25</sup> Augustinus 1954, 127 (*Io. eu. tr.* 12, 11); slov. preklad R. Horka.

život? A predsa je Kristus mŕtvy. Ale Kristova **Smrť** usmrtila Samu **Smrť**, lebo mŕtvy život zabil **smrť** tak, že plnosť života vsiakla do seba **celú smrť**. Kristovo telo pilo do seba **celú smrť**.“

Na týchto našich prekladoch vidieť, že sa pri nich nedržíme striktnie tej istej aliterácie, ktorá je v origináli, ba nemusí byť prítomná ani v tých istých slovách. Dokonca nemusí ísť ani o rovnaký typ aliterácie. Možno tu použiť aj paronomáziu alebo polyptoton, či inú podobne znejúcu figúru. Stačí jednoducho naznačiť, že na tomto mieste figúra v origináli je a priznať ju aj v preklade, aby sme dosiahli želaný efekt, ktorý Augustínova homília na tom-ktorom mieste vyvolávala. Podobne by sme mohli pokračovať príkladmi už spomínaných polyptotov a paronomázií, ale veríme, že na ilustráciu nášho prístupu k prekladu Augustínových homílií uvedené príklady postačia.

## Rekonštrukcia zvukovej podoby Augustínových homílií

V rámci tejto diskusie vyvstala pred nami ešte jedna otázka, a to, či by pre zvýšenie autenticity textu nebolo vhodné nechať ako záverečnú fázu prekladu nahovoriť slovenský text školenému rečníkovi, resp. hercovi. Považujeme to za zaujímavé nielen vzhľadom na obľúbenosť audiokníh u súčasných čitateľov, ale aj preto, aby dnešný poslucháč, hoci aj nebude mať pred sebou podmanivú osobnosť samotného biskupa, mal možnosť aspoň sluchom vnímať to isté, čo mohli zažiť naživo Augustínovi poslucháči v hipponskom chráme.

Pre potreby tejto štúdie sa nám podarilo pripraviť v podobe audiozáznamu prvé tri homílie z Augustínovho *Komentára k Jánovmu evanjeliu* a prvú homíliu z jeho *Komentára k Prvému Jánovmu listu*.<sup>26</sup> V prípade prvých troch homílií bol audiozáznam zhotovený v súlade s filologickým prekladom tohto diela, pričom pri ich načítavaní nedošlo k nijakým dramaturgickým zásahom. Na druhej strane, prvá zo série desiatich homílií venovaných Augustínovmu výkladu *1 Jn* bola úmyselne dramaturgicky upravená a skrátená približne na polovicu pôvodného rozsahu textu. Pôvodný rozsah latinského textu, ako aj dĺžku audiozáznamu v slovenskom jazyku možno sledovať v nasledujúcej tabuľke.

	Počet paragrafov	Stĺpce v PL <sup>27</sup> (Migne)	Minutáž hovoreného slova	Bibl. pasáž	Počet vykl. veršov
<i>Io. eu. tr. 1</i> <sup>28</sup>	19	9	40' 30"	<i>Jn 1,1-5</i>	5
<i>Io. eu. tr. 2</i>	16	7½	35' 30"	<i>Jn 1,6-14</i>	9
<i>Io. eu. tr. 3</i>	21	9½	49' 20"	<i>Jn 1,15-18</i>	4
<i>ep. Io. tr. 1</i>	13	10½	18'	<i>1 Jn 1,1 – 2,11</i>	21

Cieľom tohto prístupu bolo zistiť, či je dramaturgicky upravený text prijateľnejší a ľahšie stráviteľný pre potreby súčasného poslucháča či potenciálneho kazateľa, ako text neupravený. Ako vyplýva z horeuvedenej tabuľky, dramaturgicky neupravená verzia homílie zďaleka presahuje štandardnú

<sup>26</sup> Audiozáznam týchto homílií, ktorý narozprával režisér divadla *Teatro Colorato* (<https://colorato.sk/>) Peter Weinciller, sa nachádza na <https://frcth.uniba.sk/veda/publikacna-cinnost/audio-knihy/>.

<sup>27</sup> PL = *Patrologia Latina*, ed. J.-P. Migne.

<sup>28</sup> *Io. eu. tr.* = *Tractatus in Iohannis Euangelium*; *ep. Io. tr.* = *Tractatus in Primam epistulam Ioannis*.

dĺžku kázne, ako sa to odporúča súčasnými homiletikmi.<sup>29</sup> Navyše, množstvo digresíí, ktorými je text homílií popretkávaný a ktoré vyplývajú z momentálnych myšlienkových pochodov kazateľa, neraz sťažujú dnešnému čitateľovi sústrediť sa na hlavnú líniu výkladu. Naproti tomu dramaturgicky upravená verzia prvej homílie na *I Jn*, ktorá v audiozázname zaberá len 18 minút, sa z hľadiska súčasných homiletických potrieb javí ako vyhovujúcejšia. Sú v nej totiž zachované všetky podstatné Augustínove myšlienky a k zásadnému vynechaniu došlo práve v prípade digresíí či v tých vetách alebo pasážach, ktoré sa opakujú, prípadne v úvode homílie, kde Augustín vysvetľuje, prečo a kedy sa do výkladu *I Jn* vôbec pustil. Tieto informácie sú pochopiteľne zaujímavé z hľadiska dobového kontextu a rozhodne ich v publikovanej verzii nebudeme vynechávať,<sup>30</sup> avšak pre potreby audiozáznamu, ktorý má byť podnetným aj pre menej zasvätených poslucháčov či inšpiráciou pre potenciálnych kazateľov, sme nepovažovali za nutné ponechať ich v texte.

## Záver

Cieľom tohto príspevku bolo načrtnúť niekoľko metodologických zásad prekladu Augustínových exegetických homílií z latinčiny do slovenčiny s dôrazom na potreby súčasného recipienta. Zohľadnili sme pritom nielen ich obsahovú, ale aj formálnu stránku, pretože práve tá bola zvlášť prízračná pre Augustínových súčasníkov a v jeho homíliách plnila okrem estetickej funkcie aj úlohu didaktickú. Pomocou fiktívnych dialógov a zvukových či iných štylistických figúr dokázal hipponský biskup dlhšie udržať pozornosť svojich poslucháčov, a tak im pomohol lepšie si biblické posolstvo zapamätať. Z toho dôvodu sa nazdávame, že tento formálny aspekt Augustínových kázni nemožno opomenúť ani v modernom preklade. Platí to o to viac, ak pripustíme, že cieľom tohto prekladu nebude iba sprístupniť text úzkemu okruhu z radov špecialistov na patristickú či homiletickú tvorbu, ale že text ponúkne ako inšpiráciu a podnetné čítanie aj pre širší okruh čitateľskej verejnosti. K tomu môže napomôcť aj audiozáznam vybraných Augustínových homílií, ktoré sme za účelom tohto príspevku zhotovili. Veríme, že tento príspevok rozvinie ďalšiu diskusiu na tému, ako prekladať a interpretovať antické homiletické texty, aby boli zrozumiteľnejšie pre dnešné publikum.

## REFERENCES

### Sources

- Ambrosius, Aurelius*. 1977. *Apologia David*. In Hadot, Pierre (ed.). *Ambroise de Milan: Apologie de David*. Sources Chrétiennes 239. Paris, 70-189.
- Augustinus, Aurelius*. 2008. *Tractatus in epistulam Iohannis ad Parthos (= ep. Io. tr.) – Homélie sur la première épître de saint Jean*. Bibliothèque Augustinienne 76. Paris.

<sup>29</sup> Treba si uvedomiť, že Augustínove kázne trvali bežne 45 minút až hodinu. Na druhej strane súčasný pápež František odporúča, aby homília trvala max. 10-15 minút. <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/sk2021-prihovor-svateho-otca-v-bratislavskej-katedrale-svateho-martina>.

<sup>30</sup> Pôvodný neskrátený text prvej Augustínovej homílie na *I Jn* bude v slovenskom preklade z latinčiny v plnom znení publikovaný neskôr.

- Augustinus, Aurelius.* 1954. Tractatus in Iohannis Euangelium (= *Io. eu. tr.*). In Willems, Radbodus (ed.). Sancti Augustini Opera, pars VIII. Corpus Christianorum Series Latina 36. Turnhout, 1-688.
- Augustinus, Aurelius.* 1962. De doctrina christiana (= *doctr. chr.*). In Martin, Joseph (ed.). Sancti Augustini Opera Pars IV, 1. Corpus Christianorum Series Latina 32. Turnhout, 1-167.
- Augustinus, Aurelius.* 1956. Enarrationes in Psalmos. In E. Dekkers – J. Fraipont (eds.). Sancti Augustini Opera Pars X, 1. Corpus Christianorum Series Latina 38-39-40. Turnhout.
- Augustinus, Aurelius.* 1984. Retractationes (= *retr.*). In Mutzenbecher, Arno (ed.). Sancti Augustini Opera, pars XVII. Corpus Christianorum Series Latina 57. Turnhout, 1-143.
- Possidius.* 2005. Vita Augustini (= *u. Aug.*). In Geerlings, William (ed.). Possidius: Vita Augustini. Paderborn – Zürich, 26-108.
- Sv. Augustín.* 2004. O kresťanskej náuke. Preklad z lat. originálu, úvod a pozn. k dielu M. Andoková. In Sv. Augustín. O kresťanskej náuke, o milosti a slobodnej vôli. Bibliotheca Antiqua Christiana 3. Prešov, 19-168.
- Sv. Augustín.* 2022. Komentár k Jánovmu evanjeliu. 1. časť Jn 1-4. Preklad z lat. originálu, úvod a pozn. k dielu R. Horka. Bratislava.

## Secondary literature

- Andoková, Marcela.* 2004a. Symbolický jazyk v kázňach sv. Augustína. Spôsob, ako poučiť a zaujať poslucháča. In *Studia Aloisiana: Ročenka Teologickej fakulty TU. Trnava*, 13-22.
- Andoková, Marcela.* 2004b. O kresťanskej náuke. Preklad z lat. originálu, úvod a pozn. k dielu. In: O kresťanskej náuke – O milosti a slobodnej vôli. Prešov, 19-168.
- Andoková, Marcela.* 2007a. Niektoré aspekty jazyka v Augustínových exegetických kázňach. In Sambucus II. Práce z klasickej filológie, latinskej medievalistiky a neolatinistiky. Trnava, 28-38.
- Andoková, Marcela.* 2007b. Quelques aspects de la prédication antidonatiste dans les «Enarrationes in Psalmos 119-133» de Saint Augustin. In *Graecolatina et Orientalia XXIX-XXX*. Bratislava, 77-92.
- Andoková, Marcela.* 2008. Úskalia prekladu rétorického aparátu z diel sv. Augustína do slovenského prekladového textu. In Sambucus III. Práce z klasickej filológie, latinskej medievalistiky a neolatinistiky. Trnava, 74-85.
- Andoková, Marcela.* 2013a. Postava Dávida kajúcnika vo vybraných patristických komentároch k Ž 51(50). In *Studia Biblica Slovaca* 2, 141-154.
- Andoková, Marcela.* 2013b. Rečnicke umenie sv. Augustína v kázňach k stupňovým žalmom. IRIS: Bratislava.
- Andoková, Marcela.* 2016a. Dôležitosť latinského decorum pre úspešný rečnícky prejav v antike i dnes. In Sambucus XI. Práce z klasickej filológie, latinskej medievalistiky a neolatinistiky. Trnava, 51-61.
- Andoková, Marcela.* 2016b. The role of captatio benevolentiae in the interaction between the speaker and his audience in Antiquity and today. In *Systasis* 29, 1-14.
- Andoková, Marcela.* 2018a. Demus pro spectaculis spectacula. The role of delectatio in Augustine's preaching activity. In *Systasis* 32, 65-80.
- Andoková, Marcela.* 2018b. «Ut nos simus codex ipsorum». The interpretation of verba dubitationis in st. Augustine's homiletic oeuvre. In *LVL 13 – 13th International Colloquium on Late and Vulgar Latin*. Budapest.
- Andoková, Marcela.* 2022. Je kázeň a kázeň. Možnosti prekladu latinských výrazových prostriedkov do slovenčiny. In Koželová, A. – Drengubiak, J. (eds.). *Antika v kontexte storočí*. Prešov, 16-35.

- Andoková, Marcela – Horka, Róbert. 2023. Persuasive Function of Sound Figures in Augustine's Homilies on the Psalms of Ascents and Their Translation into Modern Languages. In *Vox Patrum* 85, 149-166.
- Horka, Róbert. 2004. Obrazová fabulácia ako explikačný princíp prvých troch výkladov v spise sv. Augustína Komentár k Jánovmu evanjeliu. In *Slovak Studies* 35/2, 1-18.
- Horka, Róbert. 2007. Názorné vysvetľovanie ako základný komunikačný fenomén v kázňach sv. Augustína. In *Studia comeniana et historica* 37, 77-78. Uherský Brod, 68-74.
- Horka, Róbert. 2008. Možnosti prekladu aliterácie, anafory, epifory, polysyndetonu a asyndetonu v Komentári Aurelia Augustína k Jánovmu evanjeliu. In *Sambucus* 3. Trnava, 65-73.
- Horka, Róbert. 2015. Novoobjavená homília sv. Augustína Dolbeau 2 "De oboedientia". Bratislava.
- Horka, Róbert. 2016. Rétorická analýza Augustínovej vianočnej homílie Sermo 191. In *Acta facultatis theologicae Universitatis Comeniana Bratislaviensis* 13/2, 86-100.
- Horka, Róbert. 2022a. Metodika prekladu starokresťanskej latinskej poézie. In Koželová, A. – Dřengubiak, J. (eds.). *Antika v kontexte storočí*. Prešov, 108-131.
- Horka, Róbert. 2022b. Sv. Augustín. Komentár k Jánovmu evanjeliu. 1. časť Jn 1-4. Bratislava.
- Hrnčiarová, Daniela. 2023. On Christian Asylum in Augustine's Sermones. In *Vox Patrum* 85, 135-148.
- La Bonnardière, Anne-Marie. 1986. Les deux vies – Marthe et Marie. In *Bible de Tous les Temps* 3 – Saint Augustin et la Bible. La Bonnardière, A.-M. (ed.). Paris, 411-425.
- Lawless, George. 1992. Augustine's Use of Rhetoric in His Interpretation of John 21, 19- 23. In *Augustinian Studies* 23, 53-67.
- Lawless, George. 1996. The Man Born Blind: Augustine's Tractate 44 on John 9. In *Augustinian Studies* 27/2, 61-79.
- Lawless, George. 1997a. Listening to Augustine: Tractate 44 on Jhn 9. In *Augustinian Studies* 28/1, 51-66.
- Lawless, George. 1997b. The Wedding at Cana: Augustine on the Gospel according to John, Tractates 8 and 9. In *Augustinian Studies* 28/2, 35-80.
- Lawless, George. 2003. "Infirmior sexu... fortior affectu" Augustine's Jo. eu. tr. 121, 1-3: Mary Magdalene. In *Augustinian Studies* 34/1, 107-118.
- Lichner, Miloš. 2015. Kontextuálny pohľad na sviatosť krstu v *sermones* svätého Augustína. Trnava.
- Mechlinsky, Lutz. 2004. Der Modus proferendi in Augustins Sermones in populum. Paderborn.
- Okál, Miloslav. 1990. Antická metrika a prekladanie gréckej a latinskej poézie do slovenčiny. Bratislava.
- Weinciller, Peter. 2023. Audiozáznam vybraných Augustínových homílií. <https://frcth.uniba.sk/veda/publikacna-cinnost/audio-knihy/>

doc. Mgr. et Mgr. Marcela Andoková, MA, PhD.  
Comenius University in Bratislava  
Faculty of Arts  
Department of Classical Languages  
Gondova 2  
811 02 Bratislava  
Slovakia  
marcela.andokova@uniba.sk  
ORCID ID: 0000-0001-8551-792X  
SCOPUS Author ID: 57220180807

doc. Mgr. Róbert Horka, PhD.  
Comenius University  
Faculty of Roman Catholic Theology of Cyril and Methodius  
Kapitulská 26  
814 58 Bratislava  
Slovakia  
robert.horka@uniba.sk  
ORCID ID: 0000-0001-5663-4529  
SCOPUS Author ID: 57224821452



# SPRESNENIE NIEKTORÝCH BIBLICKÝCH A LITURGICKÝCH VÝRAZOV AKO PREJAV KONTINUITY V PREKLADATEĽSKEJ AKTIVITE KONŠTANTÍNA A METODA NA VEĽKEJ MORAVE<sup>1</sup>

## Refining Some Biblical and Liturgical Terms as an Expression of Continuity in Translation Activities of Constantine and Methodius in Great Moravia

Jozef Krupa – Marie Roubalová – Roman Králik

DOI: 10.17846/CL.2023.16.2.199-208

**Abstract:** KRUPA, Jozef – ROUBALOVÁ, Marie – KRÁLIK, Roman. *Refining Some Biblical and Liturgical Terms as an Expression of Continuity in Translation Activities of Constantine and Methodius in Great Moravia.* Constantine (Cyril) and Methodius translated the Bible and liturgical books into Old Slavonic. Thus began the long process of refining theological terminology. According to Bishop Jozef Zlatňanský, Slovak legal and theological terminology is only gradually being formed and will need to be further refined. He himself contributed to its refinement in the Slovak translation of the *Catechism of the Catholic Church*. This ever-present challenge is followed by suggestions in this study to refine terminology in those areas of theology in which the pioneering work of the brothers from Thessaloniki was done: in biblical and liturgical theology. The authors present alternatives to the hitherto used terms order, divine nature, love of God [the Father], Palm Sunday, Maundy Thursday and aliturgical day. The authors also add an incentive for the competent authorities to express which of the terms ‘starosloviencina’ or ‘staroslovenčina’ (Old Slavonic) is correct or to at least slightly shift the discussion to solve this dilemma.

**Keywords:** *refinement, biblical theology, order, divine nature, love of God [the Father], New Testament, liturgical theology, Palm Sunday, Maundy Thursday, aliturgical day*

### Úvod

Svätí Konštantín-Cyril a Metod preložili Sväté písmo a liturgické knihy do staroslovienciny (Život Konštantína Cyrila a Život Metoda 2013, 64, 108).<sup>2</sup>

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

<sup>2</sup> Autor tohto textu prof. PhDr. ThDr. Š. Vragaš, PhD. pôsobil pred svojím emigrovaním do Talianska v roku 1963 kvôli štúdiu teológie na Jazykovednom ústave Ludovíta Štúra SAV v Bratislave. V texte používa výrazy: „Podľa staroslovienského textu [...] spracoval Štefan Vragaš“ (Život Konštantína Cyrila r64, poznámka č. 34, 68, poznámka č. 39), „slovienske knihy“ (Život Konštantína Cyrila a Život Metoda 2013, 68, 75), „slovienske kniežatstvo“ (Život Konštantína Cyrila a Život Metoda 2013, 89-90), „knieža slovienske“ Život Konštantína Cyrila a Život Metoda 2013, 93), „starosloviensky pravda“ (Život Konštantína Cyrila a Život Metoda 2013, 93, pozn. č. 11), „slovienske evanjelium“ (Život Konštantína Cyrila a Život Metoda 2013, 95), „po sloviensky“ (Život Konštantína Cyrila a Život Metoda 2013, 98), „v slovienskom jazyku“ (Život Konštantína Cyrila a Život Metoda 2013, 103, pozn. č. 25), „staroslovienského výrazu“

Tým zároveň začali dlhý proces spresňovania teologickej terminológie. Biskup Jozef Zlatňanský<sup>3</sup> napísal, že slovenská právnická a teologická terminológia sa iba postupne utvára a že ju bude treba naďalej spresňovať, a to aj v súlade s terminológiou slovenského prekladu *Katechizmu Katolíckej cirkvi* (Zlatňanský 1997, 409). Na túto stále aktuálnu výzvu nadväzujú aj návrhy v tomto článku na spresnenie terminológie v tých oblastiach teológie, v ktorých solúnski bratia vykonali priekopnícke dielo: v biblickej a liturgickej teológii (Judák 2021, 14-25; Ivanič 2016, 3-10; Kondrla et al. 2022, 149-159; Maturkanič et al. 2022a, 161-176; Hlad 2021, 176-190).

## Biblická teológia

### Rad

Podľa biskupa Jozefa Zlatňanského sa v známom texte „Ty si kňaz naveky podľa radu Melchizedechovho“ (Ž 110,4; Hebr 5,6; 7,11) grécke slovo „taxis“ v slovenskom preklade Nového zákona nesprávne prekladá ako „rad“ (Zlatňanský 1997, 409; Jančovič 2001, 98). Podobné vyjadrenie, ktoré preberá toto znenie z vyššie uvedeného žalmu a Listu Hebrejom, nachádzame napr. v traktáte Faustína Luciferánskeho *O Trojici*:

„Náš Spasiteľ [...] je aj kňaz, ako svedčí Otec: „Ty si kňaz naveky podľa radu Melchizedechovho“ (Ž 110,4). V zákone bol Áron prvým kňazom pomazaným krizmou (porov. Ex 21,7) a nehovorí: „Podľa radu Áronovho,“ aby sa nemyslelo, že aj Spasiteľovo kňazstvo možno mať z postupnosti“ (Liturgia hodín podľa rímskeho obradu III. 1990, 373).

Podľa autorom spomínaného biblického grécko-anglického slovníka výraz „taxis“ tu znamená „podobne ako Melchizedech“ alebo „na spôsob Melchizedecha“ (Zlatňanský 1997, 409).

Táto téma je úzko spojená s otázkou, ako prekladať do slovenčiny latinský názov *Sacramentum Ordinis*.

---

(Život Konštantína Cyrila a Život Metoda 2013, 103, pozn. č. 27), „slovienske krajiny“ (ibid., 105), „z gréckeho jazyka do slovienskeho“ (Život Konštantína Cyrila a Život Metoda 2013, 108), „po sloviensky“ (Život Konštantína Cyrila a Život Metoda 2013, 111).

Naproti tomu po oprave pôvodného slova v rukopise článku „staroslovenčina“ jazykovou korektorkou na všeobecne zaužívaný „starosloviencina“ po vydaní článku v časopise požiadala jeho autorka prof. E. Hrabovec Vydavateľstvo Univerzity Komenského v Bratislave o túto opravu: „Počas technického spracovania textu sa do úvodného príspevku Emílie Hrabovec do *Acta facultatis* [...] 2/2020 dostala malá, ale nie nepodstatná chybička. Veta na strane 4 článku „Niekoľko myšlienok k smutnému 70. výročiu zásahu proti Katolíckej bohosloveckej fakulte v Bratislave v roku 1950“ má správne znieť: „Fakulta [...] realizovala v duchu apoštolskej konštitúcie *Deus Scientiarum Dominus* z roku 1931 nový študijný model teologických fakúlt, zvýšila nároky na štúdium predĺžením filozofického kurzu a zavedením moderných predmetov ako misiológia či kresťanská sociológia [...] a špecifických predmetov ako porovnávacia dogmatika, [...], či staroslovenčina [...]“ (Hrabovec 2020, 1-6). Oba výrazy „staroslovenčina“ i „starosloviencina“ sa nachádzajú v *Krátkom slovníku slovenského jazyka* aj s príslušným vysvetlením (SAV 1997, 671). Charakteristika slova „staroslovenčina“ je v ňom odlišná od interpretácie autorky v tejto poznámke.

Štúdia môže byť podnetom, aby sa aj výrazy „starosloviencina“ alebo „staroslovenčina“, na znenie ktorých sú tu uvedené dva protikladné názory, stali predmetom spresnenia tými, ktorí sú na to kompetentní.

<sup>3</sup> \* 13. marca 1927, Topoľčianky – † 11. februára 2017, Nitra. 31 rokov pôsobil na rôznych pozíciách v Kongregácii pre náuku viery vo Vatikáne.

Pôvodné slovenské vydanie *Kódexu kánonického práva* prekladá slovo „Ordo“ termínom „posvätný rád“, „ordines“ výrazom „posvätné rády“ a „Sacramentum ordinis“ ako „sviatosť posvätného rádu“ (*Kódex kánonického práva* 1996, 379). Nevieme, čím sa inšpiroval tento preklad, ale možno tvrdiť, že nezodpovedá ani histórii ani významu a používaniu slova „ordo“ v sviatostnej terminológii. Na tomto mieste nie je potrebné rozoberať napr. dielo od Petra van Benedena *Aux origines d'une terminologie sacramentelle ordo, ordinare, ordinatio dans la litterature chrétienne avant 313* (Louvain 1974. In Zlatňanský 1997, 409), ale stačí spomenúť, čo v tejto veci hovorí *Katechizmus Katolíckej cirkvi* (Zlatňanský 1997, 409).

Ten si kladie otázku: „Prečo názov *Sacramentum ordinis*?“ (*Katechizmus Katolíckej cirkvi* 1998, 1537). Keď si rozoberieme odpoveď na túto otázku, nájdeme potrebné údaje na správny preklad tohto výrazu.

Katechizmus nespomína rôzne významy slova „ordo“, ale vychádza z toho, že (Zlatňanský 1997, 409) „v rímskom staroveku slovo *ordo* označovalo občianske stavy, najmä stav tých, ktorí vládli“ (*Katechizmus Katolíckej cirkvi* 1998, 1537). V tomto význame uvádza preklad slova „ordo“ napr. aj Špaňárov *Latinsko-slovenský slovník*: „ordo“ znamená „stav“, „občianska trieda“, a ako príklad uvádza *ordo senatorius* – senátorský stav (Špaňár, Hrabovský 1969, 440-441).

Katechizmus ďalej v uvedenom bode pokračuje: „*Ordinatio* označuje zaradenie do niektorého stavu (*ordo*). V Cirkvi sú ustanovené stavy, ktoré Tradícia, nie bez základu vo Svätom písme, už od dávnych čias označuje menom *taxies* (po grécky), *ordinas* (po latinsky)“ (*Katechizmus Katolíckej cirkvi* 1998, 1537).

Ako príklad na slovo *ordo* sa v nasledujúcej vete uvádza, že „liturgia hovorí o *ordo episcoporum* (biskupský stav), *ordo presbyterorum* (kňazský stav) a *ordo diaconarum* (diakonský stav). Aj iné skupiny dostávajú meno *ordo*: katechumeni, panny, manželia, vdovy...“ (*Katechizmus Katolíckej cirkvi* 1998, 1537). Je zrejme, že i tu ide o stav katechumenov, o panenský, manželský a vdovský stav, a nie o nejaký rád.

Zo všetkého, čo bolo doteraz povedané, vyplýva, že výraz *Sacramentum Ordinis* by sa mal prekladať ako *sviatosť posvätného stavu*.

Sviatosť posvätného stavu má tri stupne, ktoré sa spoločným menom volajú *ordines*. Nejde tu o akési posvätné rády, ale o stupne posvätného stavu, o ktorých hovorí aj *Katechizmus Katolíckej cirkvi* v č. 1554, kde cituje Druhý vatikánsky koncil: „Bohom ustanovenú ekleziálnu službu vykonávajú v rozličných stupňoch (*diversis ordinibus*) tí, čo sa už od dávnych čias volajú biskupi, kňazi a diakoni“ (Druhý vatikánsky koncil. 1963, 33; *Katechizmus Katolíckej cirkvi* 1998, 1554; Zlatňanský 1997, 409). Slovo *ordo* znamená totiž aj stupeň, poradie a v takomto zmysle ho tu používa koncil, ako to vyplýva aj z 1536. bodu *Katechizmu Katolíckej cirkvi*, kde sa spomínajú tri stupne sviatosti posvätného stavu (*Katechizmus Katolíckej cirkvi* 1998, 1536).

Je pravda, že počnúc stredovekom slovo *ordo* znamená aj rád, nie však vo sviatostnom zmysle, ale v zmysle *ordo religiosus*, rehoľný rád alebo rehoľa (Zlatňanský 1997, 410). V tomto význame aj *Krátky slovník slovenského jazyka* vysvetľuje slovo rád ako: združenie ľudí, spojených istými pravidlami, obyčajne cirkevnými – napr. františkánsky rád, jezuitský rád (SAV 1997, 581), atď. Naproti tomu slovo *stav* sa v tom istom slovníku medzi iným uvádza aj ako súhrn osôb s rovnakým povolaním, ako je napr. duchovný stav (SAV 1997, 673). A do duchovného stavu vo sviatostnom zmysle patria vysvätení služobníci, totiž tí katolíci, ktorí prijali sviatosť posvätného stavu (Zlatňanský 1997, 410).

## Spresnenie niektorých výrazov zo slovenského prekladu Nového zákona

Prekladatelia *Katechizmu Katolíckej cirkvi* do slovenčiny pripomínajú, že pri príprave jeho slovenského prekladu osobitnú starostlivosť venovali prekladu textov, ktoré sú prebraté do diela z iných spisov. Ide konkrétne o biblické, liturgické a iné texty.

V oficiálnom texte slovenského prekladu Nového zákona, pripraveného na základe Neovulgáty a vydaného v roku 1986, vykonali malé, ale potrebné zmeny. Prihliadali pritom aj na pôvodný grécky text.

Niektoré výrazy z Nového zákona vecne spresnili. Napríklad text Druhého listu Korinťanom 13,13 upravili takto: „Milosť Pána Ježiša Krista a láska Boha [Otca] i spoločenstvo Ducha Svätého nech je s vami všetkými“ (Katechizmus Katolíckej cirkvi 1998, 249, 734, 1109). Slovmi „láska Boha [Otca]“ nahradili výraz „Božia láska“, lebo ten nevystihuje dôležitú skutočnosť, že v citovanom verši sa hovorí o láske Boha Otca a že teda ide o trojičnú formulu (Pán Ježiš Kristus – Boh (Otec) – Duch Svätý). U apoštola Pavla totiž slovo „Boh“, ak pri ňom nestojí bližšie určenie, označuje vždy „Boha Otca“ (Zlatňanský et al. 2000, 37).

V Druhom Petrovom liste 1,4 použili vyjadrenie: „[...] účastnými na Božej prirodzenosti [...]“ namiesto „božskej“ (Katechizmus Katolíckej cirkvi 1998, 460, 1692; Zlatňanský et al. 2000, 36). Tento posledný návrh bol zatiaľ ako jediný spomedzi ostatných uvedených akceptovaný v súčasnom preklade Novej zmluvy, ktorý sa nachádza na oficiálnej internetovej stránke Konferencie biskupov Slovenska (Sväté písmo. 2022).

## Liturgická teológia

### Kvetná nedeľa

Oficiálny latinský názov donedávna na Slovensku úradne používaného pomenovania „Kvetná nedeľa“ je podľa *Liturgie horarum a Listu [...] Jána Pavla II. [...] kňazom [...] na Zelený štvrtok 1979* „Dominica in Palmis de Passione Domini“ (Officium divinum 1974, 318; Ioannes Paulus PP. II. 1979), čiže „Palmová nedeľa utrpenia Pána“.

Slovenský text *Liturgie hodín* má názov „Kvetná nedeľa, čiže Nedeľa utrpenia Pána“ (Liturgia hodín podľa rímskeho obradu II. 1988, 378).

V slovenskom vydaní *Rímskeho misála* z roku 2001 to bol identický názov „Kvetná nedeľa, čiže Nedeľa utrpenia Pána“ (Posvätná kongregácia pre bohoslužbu 2001, 138).

Slovenské vydanie *Rímskeho misála* z roku 2021 má názov „Palmová (Kvetná) nedeľa, čiže Nedeľa utrpenia Pána“ (Kongregácia pre Boží kult 2021, 249; Direktórium na omše 2022, 148).

V *Direktóriu na omše a Liturgiu hodín* sa pred tretím vydaním Rímskeho misála v slovenčine v smerniciach k sláveniu Veľkého týždňa vyskytoval trikrát termín „Kvetná nedeľa“ (Život Konštantína Cyrila a Život Metoda 2013, 110) – dva razy v nadpisoch, tretíkrát v texte, kde však hneď za ním nasledoval druhý názov: „čiže Nedeľa utrpenia Pána“ (Direktórium na omše 2020, 144-146; Vragaš et al. 2006, 351). Tento variant: „Kvetná nedeľa, čiže Nedeľa utrpenia Pána“ bol pri dátume 28. marca 2021 (Direktórium na omše, 2020, 146).

Po treťom vydaní Rímskeho misála v slovenčine sa v *Direktóriu na omše a Liturgiu hodín*, v smerniciach k sláveniu už nie Veľkého, ale Svätého (Direktórium na omše 2022, 147, 150)<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Podobne sa zmenil názov „Biela sobota“, ktorý je v direktóriu len v zátvorke, na „Svätá sobota“ (Direktórium na omše 2022, 148, 167). Deň 7. apríl 2023 má označenie: „Piatok utrpenia Pána (Veľký piatok)“ (Direktórium na omše 2022, 163).

týždňa vyskytuje trikrát termín „Kvetná nedeľa“ len v zátvorke za novým názvom „Palmová“ – dva razy v nadpisoch, tretikrát v texte, kde však hneď za ním nasleduje druhý názov: „čiže Nedeľa utrpenia Pána“ (Direktórium na omše 2022, 148-149). Tento variant: „Palmová (Kvetná) nedeľa, čiže Nedeľa utrpenia Pána“ je aj pri dátume 2. apríla 2023 (Direktórium na omše 2022, 150).

Aj keď má napriek novému názvu „Palmová nedeľa“ doteraz zaužívané pomenovanie „Kvetná nedeľa“ podľa požehňavania ratolestí (Direktórium na omše 2022, 148), názov „Nedeľa utrpenia Pána“ viac vystihuje náplň slávenia tohto dňa.

## Zelený štvrtok

Oficiálny latinský názov pre „Zelený štvrtok“ je podľa Liturgie horarum a Listu [...] Jána Pavla II. [...] kňazom [...] na Zelený štvrtok 1979 „Feria V in Cena Domini“, v preklade „Piata féria na Pánovu večeru“ (Officium divinum 1974, 354; Ioannes Paulus PP. II. 1979).

Slovenský text *Liturgie hodín* má názov „Zelený štvrtok alebo Veľký štvrtok. Pamiatka Pánovej večere“ (Liturgia hodín podľa rímskeho obradu II. 1988, 426).

Slovenské vydanie *Rímskeho misála* z roku 2001 obsahuje názov „Zelený štvrtok alebo Veľký štvrtok“ (Posvätná kongregácia pre bohoslužbu 2001, 155).

*Modlitebník pre verejné pobožnosti* nazýva tento deň „Zelený štvrtok Pánovej večere“ (*Modlitebník pre verejné* 2001, 25).

Slovenské vydanie *Rímskeho misála* z roku 2021 má názov „Štvrtok Svätého týždňa (Zelený štvrtok)“ (Kongregácia pre Boží kult 2021, 267) pri *Omši svätenia olejov* a „Štvrtok Pánovej večere“ pri večernej omši (Kongregácia pre Boží kult 2021, 280).

Názov dňa „Zelený štvrtok“ však súvisí viac s pokáním ako s farbou. Presné vysvetlenie názvu Zeleného štvrtka dnes s istotou nepoznáme. Existujú tri názory:

1. Niektorí hovoria, že zelená farba odkazuje na horké byliny, ktoré sa jedli počas židovskej veľkonočnej večere s pečeným baránkom.
2. Druhé vysvetlenie vidí súvis s pokáním verejných hriešnikov v Pôstnom období. Tí na Popolcovú stredu prijali znak popola, čo sa neskôr rozšírilo na všetkých kresťanov, potom vykonali pokánie a pred samotným slávením Veľkej noci, obyčajne vo štvrtok Svätého týždňa, dostávali rozhrešenie. Niektorým pripomínali suché ratolesti, ktoré boli znova naštepené na vínny kmeň, ktorým je Kristus, a zazelenali sa.
3. Pravdepodobne však ten názov vznikol slovnou prešmyčkou zo staronemeckého slovesa „grienen“, ktoré znamenalo „plakať“, doslova „vykrútiť ústa“, čo súviselo s pokáním v tento deň, na „grün(en)“, čo znamená „zelený“ (Fábry 2020, 16).

V *Direktóriu na omše a Liturgiu hodín* z roku 2021 sa v inštrukciách k sláveniu veľkonočného trojdňa uvádza, že „Cirkev slávi každý rok [...] tajomstvá ľudského vykúpenia od večernej omše vo Štvrtok Pánovej večere až do [...]“ (Direktórium na omše 2020, 153).

V tomto texte sa používa názov „Štvrtok Pánovej večere“. Pred dopoludňajšou sv. omšou svätenia olejov sa na prvom mieste používa názov „Štvrtok Veľkého týždňa“. Za ním je uvedený aj názov „Zelený štvrtok“ (Direktórium na omše 2020, 148; Kunetka 2018, 67-107).<sup>5</sup> Napr. pri dátume 1. apríla 2021 je pred večernou omšou na pamiatku Pánovej večere uvedený názov „Zelený štvrtok Pánovej večere“ (Direktórium na omše 2020, 155). O niekoľko riadkov nižšie sa nachádza formulácia: „[...]“, treba použiť vlastné časti tejto eucharistickej modlitby na Zelený štvrtok“ (Direktórium na omše 2020, 155).

<sup>5</sup> Z názvu článku F. Kunetku vidíme, že výraz „Zelený štvrtok“ je aj v češtine.

V slovenskom preklade je latinský názov dňa z listu Jána Pavla II. kňazom z roku 1979 „Feria V in Cena Domini“ (Ioannes Paulus PP. II. 1979) uvedený tradičným názvom „Zelený štvrtok“ (List Svätého Otca 1979).

Štyri jazyky z uvedených na oficiálnej internetovej stránke Svätej stolice prekladajú názov dňa ako „Holy Thursday“ (Letter of His Holiness 1979) v anglickej, „Jeudi Saint“ (Lettre du pape 1979) vo francúzskej, „Giovedì Santo“ (Lettera di Giovanni Paolo II 1979) v talianskej a „Jueves Santo“ (Carta del Sumo Pontífice 1979) v španielskej mutácii, čiže po slovensky „Svätý štvrtok“.

Portugalská verzia „Quinta-feira Santa“ (Carta do Sumo Pontífice 1979), čiže „Svätá piata féria“, sa najviac inšpiruje latinským názvom „Feria V in Cena Domini“.

Za teologicky najsprávnejší považujem výraz „Štvrtok Pánovej večere“ (Liturgia hodín podľa rímskeho obradu II. 1988, 426), a tiež kratšie znenie „Veľký štvrtok“, ktoré je aj v slovenskom texte druhého vydania *Rímskeho misála z roku 2001 a Liturgie hodín* (Posvätná kongregácia pre bohoslužbu 2001, 155; Liturgia hodín podľa rímskeho obradu II. 1988, 426), ako aj „Svätý štvrtok“, ktoré majú napríklad tri svetové a jeden celocirkevný jazyk podľa oficiálnej internetovej stránky Svätej stolice (Letter of His Holiness 1979; Lettre du pape 1979; Carta del Sumo Pontífice 1979; Lettera di Giovanni Paolo II 1979). Slovo „zelený“ v názve štvrtka Svätého týždňa nemá s obsahom slávenia tohto dňa takmer nič, alebo len málo spoločné a je pre katolíkov nezrozumiteľný.

Tieto zmeny sa už v značnej miere premietli v *Direktóriu na omše a Liturgiu hodín* z roku 2022. V inštrukciách k sláveniu veľkonočného trojdňa sa v ňom uvádza, že „Cirkev slávi každý rok [...] tajomstvá ľudského vykúpenia od večernej omše vo Štvrtok Pánovej večere až do [...]“ (Direktórium na omše 2022, 157). V tomto texte sa používa názov „Štvrtok Pánovej večere“ tak, ako v tomto dokumente spreď dvoch rokov. Pred dopoludňajšou sv. omšou svätenia olejov sa na prvom mieste používa názov „Štvrtok Svätého týždňa“. Názov „Svätého“ nahradil predchádzajúce pomenovanie „Veľkého“ týždňa, čo je tiež spresnenie v porovnaní s latinským originálom. Za ním je uvedený aj názov „Zelený štvrtok“ (Direktórium na omše 2022, 152). Napr. pri dátume 6. apríla 2023 je pred večernou omšou na pamiatku Pánovej večere uvedený názov „Štvrtok Pánovej večere“ (Direktórium na omše 2022, 159), čo predstavuje významný terminologický posun, lebo slovo „Zelený“ sa v ňom – na rozdiel od totožného dokumentu z roku 2020 – už nevyskytuje. O niekoľko riadkov nižšie sa nachádza formulácia: „[...] treba použiť vlastné časti tejto eucharistickej modlitby na večernú omšu Štvrtka Pánovej večere“ (Direktórium na omše 2022, 159), kde je to isté spresnenie oproti dokumentu spreď dvoch rokov. Názov „Štvrtok Pánovej večere“ sa vyskytuje aj v *Poznámkach k obradom Piatka utrpenia Pána* (Direktórium na omše 2022, 165).

Aj v direktóriu z roku 2022 sa predsa len ešte objavuje pomaly do histórie odchádzajúci názov „Zelený štvrtok“ vo vete: „Pôstne obdobie pokračuje až do Zeleného štvrtka“ (Direktórium na omše 2022, 148).

So zmenou oboch názvov dní Svätého týždňa by mohli začať kňazi, diakoni, katechéti a učitelia náboženstva v homíliách, katechézach, na hodinách náboženstva a náboženskej výchovy, v katolíckych i sekulárnych masovokomunikačných prostriedkoch, článkoch a podobne, čím by sa tieto presnejšie názvy postupne dostali do povedomia všetkých členov Katolíckej cirkvi (Šuráb 2018; Reimer 2016).

## Aliturgický deň

Pomenovanie „aliturgický deň“ nie je oficiálny. Nenachádza sa ani v liturgických knihách, ani v direktóriách (Direktórium na omše 2022, 163-170). Používa sa však v náboženskej konverzácii na Slovensku, preto k nemu zaujímame stanovisko. Je nepresný, lebo v Piatok utrpenia Pána (Veľký piatok) (Direktórium na omše 2022, 163) a na Svätú (Bielu) sobotu (Direktórium na omše 2022,

167) je ich súčasťou *Liturgia hodín* (Direktórium na omše 2022, 163) a môže sa vysluhovať sviatosť pokánia, pomazanie chorých a krst v prípade núdze (Direktórium na omše 2022, 163, 167). Liturgickým úkonom sú aj obrady Veľkého piatku, ktorých súčasťou je aj ich prvá časť – liturgia slova (Direktórium na omše 2022, 164-167). Správnejšie by bolo pomenovanie „Neeucharistický deň“ (Ventura 1994, 200-203), prípadne „Bezeucharistický deň“, lebo pomenovanie „aliturgický deň“ chce vyjadriť práve to, že v tieto dva dni v roku sa nesmie sláviť nijaká sv. omša (Direktórium na omše 2022, 163, 166-167).

## Záver

Na základe viacerých návrhov týkajúcich sa spresňovania biblických termínov, s ktorými sa biskup J. Zlatňanský stretol pri preklade *Katechizmu Katolíckej cirkvi* z latinčiny do slovenčiny a s ktorými sme sa identifikovali s úmyslom objasniť jeho poslanstvo, snažili sme sa prostredníctvom vlastných návrhov poukázať na možné spresnenia viacerých kresťanských výrazov, resp. liturgických termínov (Plašienková – Bizon 2022, 723-726; Jančovič 2019, 129-141). Je to trochu iná, hoci blízka forma pokračovania iniciatívy Apoštolov Slovanov, ktorí priniesli našim predkom Kristovu dobrú zvesť v zrozumiteľnej reči (Judák et al. 2022, 40-52; Maturkanič et al. 2022b, 170-194; Ivanič 2022, 106-126). Okrem toho sme sa pri príprave štúdie stretli s jazykovou témou správnosti súčasného výrazu „starosloviencina“ alebo „staroslovenčina“ v slovenskom jazyku, späť s misiou slovan-ských vierozvestcov, ku ktorej sme nezaujali stanovisko, lebo sa na to necítíme kompetentnými. Napriek tomu sa domnievame, že poukaz na ňu môže prispieť k tomu, že sa jej ujmú niektorí odborníci a aspoň do istej miery posunú diskusiu smerom k uspokojivému historickému a filologickému vyriešeniu tejto dilemy.

## REFERENCES

- Carta do Sumo Pontífice*. 1979. Carta do Sumo Pontífice João Paulo II a todos os bispos da Igreja por ocasião da Quinta-feira Santa de 1979. [http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/letters/1979/documents/hf\\_jp-ii\\_let\\_19790409\\_vescovi-giovedi-santo.html](http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/letters/1979/documents/hf_jp-ii_let_19790409_vescovi-giovedi-santo.html).
- Direktórium na omše*. 2020. Direktórium na omše a Liturgiu hodín. Rok Pána 2021. Trnava.
- Direktórium na omše*. 2022. Direktórium na omše a Liturgiu hodín. Rok Pána 2023. Trnava.
- Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu*. 2008. Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu. Trnava.
- Fábry, Štefan*. 2020. Prečo je štvrtok zelený a sobota biela? In *Katolícke noviny* 135/15, 16.
- Hlad, Lubomír*. 2021. Homília Mons. Viliama Judáka prednesená na púti pri príležitosti slávnosti sv. Cyrila a Metoda dňa 5. júla 2020 v Nitre a jej prínos k rozvoju cyrilo-metodskej tradície [Homily of Monsignor Viliam Judak for Sts. Cyril and Methodius Pilgrimage Spoken on 5 July 2020 in Nitra and Its Contribution to the Development of Cyrillo-Methodian Tradition]. In *Konštantínove listy* [Constantine's Letters] 14/2, 176-190.
- Hrabovec, Emília*. 2020. Niekoľko myšlienok k smutnému 70. Výročiu zásahu proti katolíckej bohosloveckej fakulte v Bratislave v roku 1950. In *Acta facultatis theologicae Universitatis Comenianae Bratislaviensis* 17/2, 1-6, 116.
- Ioannes Paulus PP. II*. 1979. Epistula ad universos Ecclesiae episcopos adveniente feria V in Cena Domini. [http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/la/letters/1979/documents/hf\\_jp-ii\\_let\\_19790409\\_vescovi-giovedi-santo.html](http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/la/letters/1979/documents/hf_jp-ii_let_19790409_vescovi-giovedi-santo.html).

- Ivanič, Peter. 2016.* K problematike byzantských importov na území Velkej Moravy v 9. storočí [On the Matter of Imported Artefacts from the Byzantine Empire on Territory of Great Moravia in the 9th Century]. In *Konštantínove listy* [Constantine's Letters] 9/1, 3-10.
- Ivanič, Peter. 2022.* Relics of St. Constantine-Cyril in Slovakia. In *Konštantínove listy* [Constantine's Letters] 15/2, 106-126.
- Jančovič, Jozef. 2019.* Kto sú adresáti pokoja v chválospeve Gloria in excelsis? Analýza spojenia v Lk 2,14 a návrh jeho prekladu. In *Slavica Slovaca* 54/2, 129-141.
- Jančovič, Jozef. 1998.* Oznamujem nové veci (Iz 42,9) – I. časť. In *Duchovný pastier* 82/3, 97-108.
- Judák, Viliam. 2021.* Od vita monastica k via cyrillomethodiana. Benediktínske fundamen-ty cyrilo-metodskej duchovnej cesty medzi Nitrou a Skalkou [From Vita Monastica to Via Cyrillomethodiana Benedictine Foundations of Cyrillo-Methodian Spiritual Journey between Nitra and Skalka]. In *Konštantínove listy* [Constantine's Letters] 14/2, 14-25.
- Judák, Viliam et al. 2022.* Kultúrno-historický rozmer cyrilo-metodskej misie v kontexte neskorších cirkevných diel na Slovensku [The Cultural-Historical Dimension of the Cyril and Methodius Mission in the Context of Later Ecclesiastical Works in Slovakia]. In *Konštantínove listy* [Constantine's Letters] 15/1, 40-52.
- Katechizmus Katolíckej cirkvi. 1998.* Katechizmus Katolíckej cirkvi. Trnava.
- Kódex kánonického práva. Latinsko-slovenské vydanie. 1996.* Kódex kánonického práva. Latinsko-slovenské vydanie. Trnava.
- Kondrla, Peter et al. 2022.* Transformations of Cyrillo-Methodian tradition in contemporary religiosity. In *Konštantínove listy* [Constantine's Letters] 15/2, 149-159.
- Kongregácia pre Boží kult. 2021.* Kongregácia pre Boží kult a disciplínu sviatostí. Rímsky misál. Trnava.
- Kunetka, František. 2018.* Obrád umývaní nohou v liturgii Zeleného čtvrtku: anamnesis nebo mimesis? [The rite of washing the feet in the Maundy Thursday liturgy: anamnesis or mimesis?]. In *Studia Theologica* 20/2, 67-107.
- Letter of His Holiness. 1979.* Letter of His Holiness John Paul II to all the bishops of the Church on the occasion of Holy Thursday. [http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/letters/1979/documents/hf\\_jp-ii\\_let\\_19790409\\_vescovi-giovedi-santo.html](http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/letters/1979/documents/hf_jp-ii_let_19790409_vescovi-giovedi-santo.html).
- Lettera di Giovanni Paolo II. 1979.* Lettera di Giovanni Paolo II ai vescovi in occasione del Giovedì Santo. [http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/letters/1979/documents/hf\\_jp-ii\\_let\\_19790409\\_vescovi-giovedi-santo.html](http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/letters/1979/documents/hf_jp-ii_let_19790409_vescovi-giovedi-santo.html).
- Lettre du pape. 1979.* Lettre du pape Jean-Paul II à tous les évêques de l'Église à l'occasion du Jeudi Saint. [http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/letters/1979/documents/hf\\_jp-ii\\_let\\_19790409\\_vescovi-giovedi-santo.html](http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/letters/1979/documents/hf_jp-ii_let_19790409_vescovi-giovedi-santo.html).
- List Svätého Otca Jána Pavla II. všetkým kňazom Cirkvi na Zelený štvrtok. 1979.* List Svätého Otca Jána Pavla II. všetkým kňazom Cirkvi na Zelený štvrtok. <https://kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/list-knazom-1979>.
- Liturgia hodín podľa rímskeho obradu II. 1988.* Liturgia hodín podľa rímskeho obradu II. Typis Polyglottis Vaticanis.
- Liturgia hodín podľa rímskeho obradu III. 1990.* Liturgia hodín podľa rímskeho obradu III. Typis Polyglottis Vaticanis.
- Maturkanič, Patrik et al. 2022a.* 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. 2022b.* Novoevangelizační pastorec v litoměřické diecézi ve stopách slovanáských 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.
- Modlitebník pre verejnú pobožnosť. 2001. Modlitebník pre verejnú pobožnosť. Trnava.
- Officium divinum. Liturgia horarum iuxta ritum romanum II. 1974. Officium divinum. Liturgia horarum iuxta ritum romanum II. Typis Polyglottis Vaticanis.
- Plašienková, Zlatica – Bizon, Michal. 2022. Jesus Christ and the apostle Paul in the philosophy of Baruch Spinoza. In Filozofia 77/9, 723-726.
- Posvätná kongregácia pre bohoslužbu. 2001. Rímsky misál. Typis Polyglottis Vaticanis.
- Reimer, Tibor. 2016. Religious education at schools in Slovakia. In Religious Education at Schools in Europe. Part 1. Vienna, 223-248.
- SAV. 1997. Krátky slovník slovenského jazyka. Bratislava.
- Sväté písmo. 2022. Sväté písmo. <https://dkc.kbs.sk>.
- Špaňár, Július – Hrabovský, Jozef. 1969. Latinsko-slovenský a slovensko-latinský slovník. Bratislava.
- Šuráb, Marian. 2018. Radosť z homílie – Homilae gaudium. Nitra.
- Ventura, Václav. 1994. Neeucharistická liturgia v živote cirkvi. In Teologické texty 5/6, 200-203.
- Vragaš, Štefan et al. 2006. Teologický a náboženský slovník. I. diel. A – K. Trnava.
- Zlatňanský, Jozef. 1997. Posvätný rád Orda. In Duchovný pastier 78/9, 409-410.
- Zlatňanský, Jozef et al. 2000. Pramene použité v slovenskom preklade Katechizmu Katolíckej cirkvi – I. časť. In Duchovný pastier 81/1, 36-37.
- Život Konštantína Cyrila a Život Metoda. 2013. Život Konštantína Cyrila a Život Metoda. Podľa staroslovienského textu a iných prekladov spracoval Štefan Vragaš. Bratislava.

prof. ThDr. Jozef Krupa, PhD.  
Comenius University in Bratislava  
Faculty of Roman Catholic Theology of Cyril and Methodius  
Kapitulská 26  
814 58 Bratislava  
Slovakia  
krupa1@uniba.sk  
ORCID ID: 0000-0002-2276-6010  
WOS Researcher ID: HGR-1562-2022  
SCOPUS Author ID: 57946165000

ThDr. Marie Roubalová, Th.D.  
Charles University in Prague  
Hussite Theological Faculty  
Pacovská 350/4  
140 21 Prague  
Czech Republic  
roubalova@htf.cuni.cz  
ORCID ID: 0000-0003-1484-1524  
WOS Researcher ID: FTT-2019-2022  
SCOPUS Author ID: 57199327054

prof. ThDr. Roman Králik, ThD., corresponding author  
The Patrice Lumumba Peoples' Friendship University of Russia (RUDN University)  
Department of Russian Language  
117198 Moscow  
Russia

The Catholic University in Ružomberok  
Faculty of Theology  
Theological Institute in Spisske Podhradie  
034 01 Ružomberok  
Slovakia  
roman.kralik@ku.sk  
ORCID ID: 0000-0002-1929-1894  
WOS Researcher ID: AAD-8311-2020  
SCOPUS Author ID: 46861468800

## RECENZIE / REVIEWS

SIDERI, Christina. *Νεωτερίκες Τάσεις στην Ιστοριογραφία των Μακεδόνων, Η περίπτωση της Συνέχειας Θεοφάνη (βιβλία α'-δ')* / *New Trends in the Historiography of the Macedonians, The Case of Theophanes Continuatus (books I – IV). Byzantine Texts and Studies 66. Supplementary Publications to the “Byzantina”.* Thessaloniki: Byzantine Research Centre Aristotle University of Thessaloniki 2021. 399 pp. ISBN 978-960-7856-63-0. ISSN 1106-6180.

The volume “New Trends in the Historiography of the Macedonians, The Case of Theophanes Continuatus (books I – IV)” by Christina Sideri is a significant contribution to the study of medieval historiography. It analyzes a set of 10th-century historiographic texts produced by the scholarly circles, conventionally named as Theophanes Continuatus. Constantine VII Porphyrogenetus during his reign as sole emperor of Byzantium (945 – 959) commissioned these texts. As it is underlined in the monograph’s title, the book V, i.e. the *Vita Basilii*, has been excluded from this study, since it provides ample material for a separate thesis in its own right, along with Book VI, which was not originally envisaged as a part of the work. It is worth mentioning that Christina Sideri translated the *Vita Basilii* into Modern Greek, which was published along with the original text, her extensive introduction and comments in Athens in 2010 by the Publishing House Kanaki.

The book under consideration starts with Prologue (pp. 11-14) and Bibliography/Abbreviations (pp. 15-32). It contains eight chapters (pp. 33-358). General Conclusions are available at the end (pp. 359-366) with the Abstract in English (pp. 367-368), three Appendices (pp. 369-392) and Index of the Bibliography (pp. 393-399).

The first chapter (General Introduction) deals with writing production of the emperor Constantine VII Porphyrogenetus and his

scholarly cycle, as well as with the time when Theophanes Continuatus was composed. Information about the text’s manuscripts and editions is provided at the end of the chapter (pp. 43-52). It is followed by Structure and Content analysis of all four Books (chapter II, pp. 53-64).

Chapter III “Narrative technique and modes” (pp. 65-133), refers to the narrator and his comments; direct/indirect speech and dialogues, chronology of facts, and connecting phrases used in the text.

As it is well known, the four Books of Theophanes Continuatus are arranged as separate biographies, each dedicated to a different emperor: Leo V, Michael II, Theophilos and Michael III respectively. Consequently, the fourth chapter of the Sideri’s monograph is exclusively dedicated to the Prosopography of all Books; it includes also the analysis of the expression of emotions, with a particular focus on the female gender and relevant conclusions (pp. 134-205). The second part of the same chapter deals with the depiction of foreign peoples in Theophanes Continuatus, namely: Chazars, Ros (Rus/Russians), Bulgarians, Arabs, Persians, Jews, Gypsies, and Armenians. Relevant conclusions are provided at the end of this chapter (pp. 206-226).

As might be expected, the book also discusses the issue of the sources, where a comparison with Genesios’ historical work is unavoidable (Chapter V, pp. 227-260). The question of Theophanes Continuatus’ models and the influences it received from other literary texts and genres, are investigated in the Chapter VI “Models-Influences” (pp. 261-316). It, among other topics, examines historical interests of the cycles of Constantine Porphyrogenetus, influences of rhetoric, Saints’ Lives, proverbs and Ancient Greek and biblical passages; a sub-chapter about the language of Theophanes Continuatus is available at the end.

The seventh chapter is dedicated to the writer and reception of Theophanes

Continuates (pp. 319-344). There is a comparison between the editors of two texts, those of Theophanes Continuates and Vita Basilii. Moreover, the study engages with the issue of the work's author and readership.

The last part (chapter VIII) offers a brief comparison with the earlier work by Theophanes the Confessor and the contemporaneous Logothetis' "cycle" in order to highlight the innovations it introduced into the writing of history.

One of the three Appendices includes a table of sources and parallel passages, another one is an illustrative material related to the ekphraseis of Theophilus' buildings, and the third includes a treatment of the models for the Vita Basilii.

Theophanes Continuates has long fascinated researchers and can be attributed to the singular context in which it was written, coupled with the personality of the historical figure who inspired it. These factors make it a palace historiography due to its clear political orientation but also due to its ground-breaking structure, the innovations it introduces into the historiographic genre and to its literary features. In this volume an attempt is made to place Theophanes Continuates in the broader context of the writing produced under Constantine VII Porphyrogenetus.

Dr. Christina Sideri in this volume provides an in-depth investigation of all aspects of historiography of the Macedonians. Her book is a valuable contribution to the study of Byzantine empire's history from 775 (when Leo V's reign started) until 867 (when Michael III's reign finished); as well as of the 10th century, when Constantine VII Porphyrogenetus reigned and Theophanes Continuates was composed. It can be studied by scholars interested in prosopography, the relationships between Byzantines and their neighbors. The influence of philosophy, hagiography, rhetoric, Greek antiquity and biblical texts on the historical work has been widely studied. The book can also be a model how to analyze a medieval historical text in conjunction with the political

and cultural situation, on the one hand, and with the different literary genres, on the other.

Eka Tchkoidze  
Iliia State University Tbilisi  
Georgia

**BOLOM-KOTARI, Sixtus a kol. Zrozeni z osvícenských reforem. Toleranční kazatelé z Uher v procesu formování české společnosti (1781 – 1870). Praha : Nakladatelství Lidové noviny – Historický ústav, 2022. 450 s. ISBN 978-80-7422-897-1.**

Fascinující příběh utváření a vývoje socioprofesionální skupiny evangelických kazatelů v Čechách a na Moravě v „dlouhém“ 19. století, který má také výrazný slovenský přesah, stál dlouho stranou komplexní badatelské pozornosti. V dosavadní publikační bilanci převládají cenné dílčí sondy, případně – zvláště po roce 1989 – publikace věnované nekatolíkům jako náboženské minoritě. Nejzávažnějšími díly na tomto poli, s nimiž je třeba se vypořádat, jsou práce historologa Richarda Pražáka, věnované ovšem jen jedné části evangelických kazatelů, tzv. maďarské reformované inteligenci.

Kniha *Zrození z osvícenských reforem* představuje vůbec poprvé evangelické kazatele jako celek. Zahrnuje duchovní církvi augsburského i helvetského vyznání, „zrozené“ ve svém povolání díky osvícenským reformám císaře Josefa II., jmenovitě (znovu)legalizací dvou protestantských církví evropské reformace tolerančním patentem z roku 1781. Klíčovým slovem této kolektivní monografie je integrace, sledovaná optikou tří generačních vrstev, na něž lze působení skupiny tolerančních protestantských pastorů rozdělit. Nutno dodat, že konstrukt generačních vrstev je sám o sobě účelový a umělý, umožnil však efektivní strukturování výzkumu. Jako časové dělicí mezníky mezi generačními vrstvami posloužily napoleonské války a revoluce roku 1848. Fenomén integrace souvisí s počáteční nutností povolání evangelické kazatele z jiných zemí, nejčastěji

z tehdejších Uher. „Vstupem cizího elementu“ do českého prostředí se provedené výzkumy zabývaly ze dvou propojených hledisek: integrace veřejné (kariéry) a integrace soukromé (rodiny). Mnozí uherští pastoři v novém prostředí zakořenili a jejich současní potomci tak mohli do knihy přispět materiály z rodinných archivů.

Publikace je výsledkem práce mezinárodního týmu se dvěma specialisty z Maďarska, za pomoc zejména s tématy spojenými se slovenskou luteránskou církví a hornouherským prostředím vděčí autoři Evě Kowalské. Kromě tří kapitol pojednávajících o jednotlivých generačních vrstvách obsahuje dílo přehledovou kapitolu zpracovávající situaci protestantismu a evangelických kazatelů v Uhrách. Následuje „pramenná“ část s výběrovou latinsko-českou edicí korespondence kazatelů augsburského vyznání působících v Čechách a na Moravě s přešpurským kazatelem Michalem Institorisem Mošovským. Jde o výběr z listů, které jsou uloženy v knihovně evangelického lycea v Bratislavě. Další přílohou, tentokrát spojenou s uherskou církví helvetského vyznání, je komentovaný seznam českých a moravských studentů na reformovaném kolegiu v Sárospataku v první polovině 19. století. Seznam názorně dokládá oboustranný kulturní transfer, který v té době probíhal mezi českým a uherským prostředím. Knihu uzavírá jmenný přehled posloupnosti kazatelů v evangelických sborech českých zemí a rodokmeny, resp. schéma příbuzenských vztahů nejvýznamnějších kazatelských rodin z Uher.

Co se týká vazeb ke Slovensku, koriguje publikace (a publikovaná edice pramenů) mj. domněnku, že luteránští kazatelé, kteří tíhnuli obecně spíše ke slovenskému prostředí, měli

čítit k českému národnímu obrození mnohem více než jejich kalvíniští kolegové, leckdy netající ztotožnění s maďarskou identitou. Dobová skutečnost byla zdá se pragmatictější a rozdíl mezi přístupy kazatelů obou konfesí mnohem méně výrazně. Text i bohatá obrazová dokumentace, jež je přímou součástí výkladu, pracuje dále s tématy architektury, vizuální kultury včetně portrétů, biblických nápisů v evangelických modlitebnách, náhrobků a pečeti.

Ačkoliv bylo ambicí hlavního autora, Sixta Boloma-Kotariho, nabídnout ucelený pohled na dané téma, kniha nezapírá, že je kolektivní monografií s rozdílným přístupem autorů jednotlivých částí. Představení uherského kontextu z pera Andora Mészárose je například zpracováno z maďarského pohledu, který kontroverzní témata leckdy interpretuje jinak než literatura slovenská. Tuto volbu podoby knihy patrně ovlivnila skutečnost, že kalvínská církev, orientovaná více na maďarské prostředí, nakonec v českomoravské „toleranční misii“ převládla.

Téma stojí na pomezí několika jazykových a terminologických okruhů, spojit je do harmonického celku znamenalo nepochybně výzvu. Předkládanou podobu lze asi nejuvážněji označit jako dosažení maxima možného. Kniha *Zrození z osvicenských reforem* zpřístupňuje fenomén tolerančních kazatelů jako bytostně středoevropský a právem náležející do společných výkladů česko-slovenských, česko-maďarských, ale i česko-německých, resp. česko-rakouských dějin.

Martina Bolom-Kotari  
Univerzita Hradec Králové  
Czech Republic



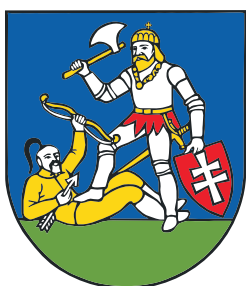
Cyril and Methodius  
Route

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

COUNCIL OF EUROPE



CONSEIL DE L'EUROPE



NITRIANSKY  
SAMOSPRÁVNÝ  
KRAJ