



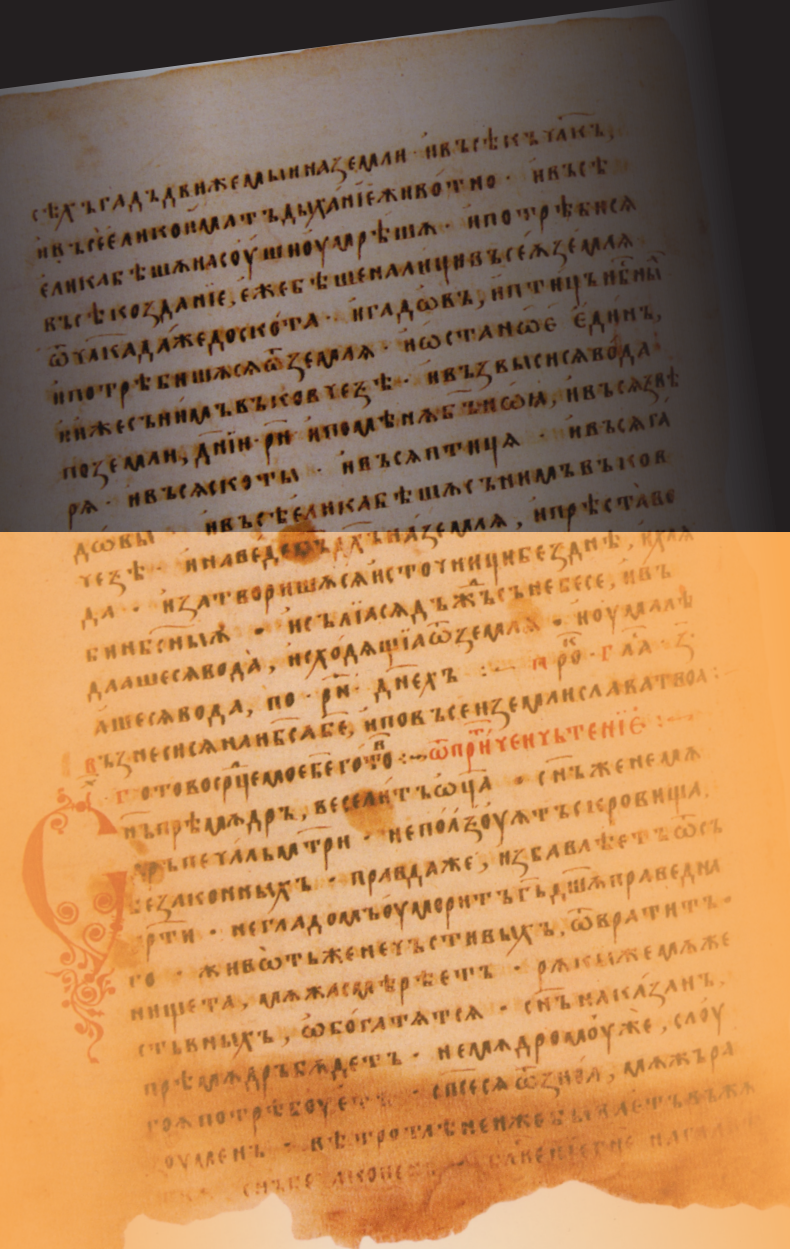
Volume 18, Issue 2/2025

Konštantínove listy

Constantine's Letters

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

Konštantínove listy 18/2 (2025)



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 18, Issue 2/2025

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

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

Konštantínove listy sú indexované v databázach Emergencing Sources Citation (Web of Science), Scopus, 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: Emergencing 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, 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. 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 Zozuľak, PhD. (Constantine the Philosopher University in Nitra; Slovakia)
doc. Mgr. Zuzana Borzová, PhD. (Constantine the Philosopher University in Nitra; Slovakia)
doc. PhDr. Ing. Miroslav Glejtek, PhD. (Constantine the Philosopher University in Nitra; Slovakia)
doc. Mgr. Martin Husár, PhD. (Constantine the Philosopher University in Nitra; Slovakia)
dr. Đura Hardi (University of Novi Sad; Serbia)
dr hab. Marcin Hlebionek (Nicolaus Copernicus University in Toruń; Poland)
doc. RNDr. Alfred Krogmann, PhD. (Constantine the Philosopher University in Nitra; Slovakia)
Doz.Dr. Mihailo Popovic (Austrian Academy of Sciences, Vienna; Austria)
doc. PhDr. Zvonko Taneski, PhD. (Comenius University in Bratislava; Slovakia)
doc. Mgr. Miroslav Vepřek, Ph.D. (Palacký University Olomouc; Czech Republic)
doc. PhDr. Mgr. Jakub Zouhar, Ph.D. (University of Hradec Králové; Czech Republic)
Dr. Silviu Oța (National Museum of Romanian History, Bucharest; Romania)
Mgr. Martina Bolom-Kotari, Ph.D. (University of Hradec Králové; Czech Republic)
Mgr. Jozef Filo, PhD. (Constantine the Philosopher University in Nitra; Slovakia)
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

Technickí redaktori / Sub-editors

Mgr. Patrik Petráš, PhD.
Mgr. Jozef Filo, PhD.
prof. PhDr. Peter Ivanič, PhD.

Jazyková korektúra slovenských textov / Proofreading of the Slovak texts

PhDr. Dominik Vančo, 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 2025 / the 31st of October 2025

Náklad / Copies

150

Realizované z rozpočtovej rezervy predsedu vlády Slovenskej republiky Roberta Fica.

Publikáciu podporili

Evropská kulturní stezka sv. Cyrila a Metoděje, z.s.p.o.

Nitriansky samosprávny kraj

The publication was supported by

European Cultural Route of Saints Cyril and Methodius, I.A.L.E.

Nitra Self-governing Region

Na obálke časopisu sa nachádza stránka z Macedónskeho triódu zo 14. storočia.

The front cover of the journal contains a page from the Macedonian triod dated to the 14th century.

Pokyny na publikovanie článkov v Konštantínových listoch sú dostupné na webovej stránke:

<http://www.constantinesletters.ukf.sk/index.php/publication-guidelines>

Publication Guidelines for Constantine’s Letters are available on the following website:

<http://www.constantinesletters.ukf.sk/index.php/publication-guidelines>

OBSAH / TABLE OF CONTENTS

Články / Articles

- Ján Zozuľák: The Structure and Management of the Basileias According to Historical Sources / 3 /
- Marcin Wasilewski: Wczesnobizantyński traktat Jana Chryzostoma o wychowaniu dzieci (Peri kenodoxias kai hopos dei tous goneas anatrephein ta tekna) i jego historyczno-edukacyjny kontekst / John Chrysostom's Early Byzantine Treatise on Education (Peri kenodoxias kai hopos dei tous goneas anatrephein ta tekna) and Its Historical and Educational Context / 11 /
- Magdalena Jaworska – Michał Klementowicz: Jan Chryzostom w Bibliotece Focjusza / John Chrysostom in the Bibliotheca of Photius / 21 /
- Hana Dehnerová – Pavel Šlázar: Olomouc jako sakrální centrum 9. – 10. století: nové poznatky archeologických výzkumů / Olomouc as a Sacral Centre of the 9th–10th Century: New Evidence from Archaeological Research / 32 /
- Eka Tchoidze: Athos and Constantinople: references and networking (Georgian evidence in the 11th century) / 45 /
- Jakub Kurák: Emeric, the King's Son, as Duke of the Rus' (Part One) / 57 /
- Gabriel Peter Hunčaga: Dominikáni z provincie Hungaria v službách Uhorského kráľovstva v 13. storočí / Dominicans from the Province of Hungaria in the Service of the Kingdom of Hungary in the 13th Century / 68 /
- Jakub Palko: Diplomacká intervencia pápeža Urbana IV. v dynastickom konflikte medzi Belom IV. a kráľovičom Štefanom (1262 – 1264) / The Diplomatic Intervention of Pope Urban IV in the Dynastic Conflict between Béla IV and Duke Stephen (1262 – 1264) / 81 /
- Eduard Lazorík: Svätí Cyril a Metod v stredovekých misáloch. Časť prvá / Saint Cyril and Methodius in Medieval Missals. Part One / 90 /
- Viliam Judák – Ľubomír Hlad – Peter Mišovič – Petra Jedličková: Nitriansky evanjeliár v kontexte cyrilo-metodskej tradície a jeho význam pre rozvoj jej edukačno-pedagogickej dimenzie / The Nitra Evangeliary in the Context of the Cyrillo-Methodian Tradition and Its Significance for the Development of its Educational and Pedagogical Dimension / 104 /
- Martin Homza: Svätopluk in Czech and Czech-written Historiography. A Few Critical Remarks. Part two: from the 1960s to the 1990s / 119 /
- Zuzana Lopatková – Radoslava Ristovská: Production of the Trnava Printing House of Václav Jelínek and Ján Krstiteľ Jelínek (1788 – 1841) in a Rural Parish Environment / 134 /
- Jakub Zouhar: Joseph Augustin Ginzel (1804 – 1876): A Forgotten Bohemian Scholar of the Cyrillo-Methodian Tradition and Church Historian / 147 /

- Patrik Maturkanič – Štefan Medzihorský – Jan Lepeška – Amantius Akimjak – František Heiser – Marian Šuráb: Cyril ad Methodius perception among foreign Slovaks / 174 /
- Jaroslav Čukan – Michal Kurpaš – Boris Michalík: Kontexty vierovyznania, migrácií a tradícií v kultúre Slovákov vo Farnosti SV. Cyrila a Metoda v Novej Hute / Contexts of Religion, Migration and Traditions in the Culture of Slovaks in the Parish of St. Cyril and Methodius in Nová Huta / 188 /
- Adriana Kičková: Premeny spoločensko-politické v obci Boleráz v zrkadle archívnych dokumentov po vzniku 1. ČSR / Socio-political Changes in the Municipality of Boleráz in the Mirror of Archival Documents after the Establishment of the First Czechoslovak Republic / 199 /
- Elżbieta Skorupska-Raczyńska: Językowo-kulturowy obraz relikwii w Polsce / Linguistic and cultural image of relics in Polish / 208 /
- Mária Imrichová: Sekularizačné tendencie v slovenskej lexike / Secularization Tendencies in Slovak Lexis / 218 /
- Daša Oremusová – Magdaléna Nemčíková: Význam a prejavy mariánskeho kultu v Nitrianskom kraji / The Meaning and Manifestations of the Cult of the Virgin Mary in the Nitra / 230 /
- Ľubomír Švorca – Jozef Krupa – Viktor Hladush: Viera ako skúsenosť spoločenstva a cirkvi ako pokračovanie misie solúnskych bratov / Faith as the Experience of the Community and the Church as the Continuation of the Mission of the Thessalonian Brethren / 243 /
- Marcin Szewczyk – Aleksandra Graczyk: The Field of Communicative Discourse of the Apostles of the Slavs and the Apostles of the Digital Continent: a Comparative Analysis of Cyril and Methodius' Model of Inculturation and the Church's Contemporary Engagement in the Digital World / 254 /

Správy / Chronicle

- Jubileum profesora Ivana Kútneho (Andrea Blaščíková) / 254 /

THE STRUCTURE AND MANAGEMENT OF THE BASILEIAS ACCORDING TO HISTORICAL SOURCES¹

Ján Zozulák

DOI: 10.17846/CL.2025.18.2.3-10

Abstract: ZOZULÁK, Ján. *The Structure and Management of the Basileias According to Historical Sources*. The study analyses the structure and management of the Basileias, a shelter for the poor established in the 4th century by Basil the Great. The historian Sozomenos refers to this building complex as the Basileias, named after its founder, and testifies to the exceptional nature and grandeur of Basil's work. Although the Basileias played a significant role in its time, there is only a limited number of relevant scholarly articles and sources regarding that philanthropic institution. Therefore, the study will primarily rely on the writings of Basil the Great and his closest collaborators, through which we will clarify the organizational structure and governance of this shelter. By interpreting primary texts in Greek, we explain how charitable activities were perceived by Byzantine authors, who drew on biblical principles for helping those in need. Using Basil the Great's correspondence, we provide insights into this complex and demonstrate the practical forms of his philanthropic initiatives. Today, the search for inclusive approaches is a widely discussed topic, and the implementation of projects supporting help to those in need is a key and strategic priority for contemporary society. For this reason, we consider the subject of our research as highly relevant and necessary, particularly in terms of the long-term sustainability of philanthropic institutions that support marginalized social groups.

Keywords: *history, Byzantology, Basil the Great, the Basileias, Cappadocia, hospital, management, philanthropy*

Introduction

On the basis of Greek source literature, this study aims to present the institution of a shelter for the poor, founded by Basil the Great, Archbishop of Caesarea, in the 4th century. Basil, for his philanthropic institution, preferred the term *shelter for the poor* (πτωχοτροφείον) (Vasileios 1972d, 114) over *shelter for strangers* (ξενοδοχείον), which was the term commonly used in Antioch for similar establishments (Epifanios 1858, 504BC). A century later, the historian Sozomenos refers to this complex of buildings as *the Basileias* (Βασιλειάδα) (Sozomenos 1859, 1397A)², named after its founder, who used his great wealth to build this remarkable philanthropic institution in order to meet the needs of those in distress, thereby '*he followed the example of Christ*' (Χριστοῦ μίμησις) '*not in words, but in deeds*' (οὐ λόγῳ μὲν, ἔργῳ) (Teologos 1858, 580C); and by his own example he showed how it was necessary to care for those who suffer. In addition to his archiepiscopal duties, he found time to visit the sick in the shelter, helped them bear their suffering, tended to

¹ This study has been supported by the grant of the Slovak Research and Development Agency n. APVV-22-0204.

² "Προέστη δὲ καὶ Βασιλειάδος, ὃ πτωχῶν ἐστὶν ἐπισημότατον καταγώγιον, ὑπὸ Βασιλείου τοῦ Καισαρείας ἐπισκόπου οἰκοδομηθέν, ἀφ' οὗ τὴν προσηγορίαν τὴν ἀρχὴν ἔλαβε καὶ εἰσέτι νῦν ἔχει."

their wounds, and probably also made use of his medical knowledge acquired during his studies in Athens, as his friend Gregory the Theologian testifies. (Teologos 1858, 528B).

Basil the Great not only founded the shelter for the poor, but also personally ‘oversaw’ (προέστη) (Sozomenos 1859, 1397A) and lived as an integral part of it, thus setting an example for both clergy and laity. He presents his acts as a practical application of the Gospel love of neighbor, following the call of Jesus Christ, who, through words and examples, demonstrated practical forms of mercy and urged care for the sick, when in one of his sermons, he reminded his listeners that God expects people to care for their brothers and to visit the sick: “Come, you who are blessed by my Father; take your inheritance, the kingdom prepared for you since the creation of the world. For I was hungry and you gave me something to eat, I was thirsty and you gave me something to drink, I was a stranger and you invited me in, I needed clothes and you clothed me, I was sick and you looked after me, I was in prison and you came to visit me.” (Mt 25: 34-36).

The Structure of the Basileias

The origins of the charitable activities on which Basil the Great drew appeared already in the early history of the Christian Church. The first Christians in Jerusalem emphasized that love is the principal virtue of the Christian faith; they relied on the words of Jesus Christ, who taught, that all the commandments of the Law and the Prophets in the Old Testament stem from God’s love and in love of neighbor (Mt 22: 37-40); consequently, they formed a community grounded in love, with each member working for the good of the others.

Basil the Great integrated theology, ascetic practice, and social care into a unified expression of faith, which is why the shelter for the poor he founded near Caesarea of Cappadocia, Asia Minor can be considered the largest institution of its time (Matoušek 2001, 88) where love of neighbor was realized in concrete actions, practically, yet with a spiritual intention. The Basileias was not merely a shelter for the poor but became the first organized complex of medical care and the most innovative social institution not only in the early Christian world, but in all of history. It had a reputation as a well-organized institution for helping those who suffered, and its fame endured long after Basil’s death (καὶ εἰσέτι νῦν ἔχει), as attested by the historian Sozomenos, and it became ‘the most renowned shelter for the poor’ (πτωχῶν ἐστὶν ἐπισημότατον καταγώγιον) (Sozomenos 1859, 1397A); it provided care for the poor, the sick, and pilgrims, including food, shelter, medical treatment, and spiritual service. There is evidence that it also included a home for the elderly, an orphanage, and craft schools where young people were taught various trades (Papadopoulos 1988, 354).

This great complex with a hospital was opened on September 5, 374 (Charonis 2002, 22). Gregory the Theologian, in his funeral oration in honor of his close friend, Basil the Great, refers to it as the ‘new city’ (καινὴν πόλιν) and ‘treasury of piety’ (εὐσεβείας ταμεῖον) (Teologos 1858, 577C). Although he avoids giving a detailed description of Basil’s shelter for the poor, he provides important information about this complex of buildings, which offered shelter to people with various needs. The complex included a hospital for lepers, and in the shelter, they found refuge, food, and care (Teologos 1858, 580C) as well as those suffering from contagious and incurable diseases, whom society rejected.

Gregory the Theologian provides the information that, besides the poor, the shelter accommodated the sick, who needed the specialized attention of professional caregivers. Basil the Great himself confirms this in letter 94 from the year 372, addressed to Elias, the provincial governor, in which he states that physicians (ιατρούοντας) and caregivers (νοσοκομοῦντας), worked in the shelter, taking charge of the care of the sick (Vasileios 1972h, 178). The assistance

offered to people in need, whether suffering from illness or traveling Basil defends before the opponents of his philanthropic activities and poses to them a rhetorical question: “*Whom do we wrong when we build shelters for strangers and pilgrims who come to us, and provide necessary services for those who need treatment for their illnesses—namely caregivers, physicians, draft animals, and guides?*” (Vasileios 1972h, 178).³

With these words, Basil responds to the criticism or misunderstanding of certain wealthy individuals who objected to the Church investing considerable resources in these services, making it clear that the establishment of hospitals and shelters harms no one. Basil also provides governor Elias with further detailed information about this complex, remarking that at its center stood a magnificent church for the celebration of liturgy (οἶκον εὐκτήριον μεγαλοπρεπῶς), next to it stood the house of the provost, who administered the institution as both physician and caregiver; buildings with rooms for priests, monks, and other workers employed in the institution; dwellings prepared for the reception of emperors and state officials; hostels for the lodging of strangers and passersby; as well as a hospital for the healing of the sick (Vasileios 1972h, 178). Physicians and nursing staff were employed in the hospital, and Basil also provided for them by having dwellings built for them as part of the complex.

At the same time, Basil defends the Church’s right to manage its affairs without interference from secular authorities. He argues that Emperor Valens granted him permission to freely carry out activities related to the establishment of the shelter for the poor: “*And the great emperor, seeing our diligence, permitted us to administer the ecclesiastical affairs on our own.*” (Vasileios 1972h, 178).⁴ Emperor Valens, during his stay in Caesarea, was moved by Basil’s activities and the people’s devotion to their shepherd; therefore, he reversed his initial decision to send him into exile and permitted him to carry out his philanthropic work. Thus, it represented an important authorization that the emperor personally gave Basil his approval to establish and manage the Basileias. In terms of legitimacy and support, this constitutes an exceptionally important aspect of Basil’s project.

The recipient of this letter is the high-ranking official Elias, the provincial governor, to whom Basil expresses his respect in the opening of the letter. At the same time, he defends himself against slander and provides a detailed account of his activities in connection with the establishment of the shelter for the poor. Basil begins with a humble acknowledgment that he had wished to visit the addressee in person, but was prevented from doing so by illness. This indicates the seriousness and respect with which he addressed public authorities, while at the same time pointing to his physical condition, which prevented a personal meeting. It may be assumed that, if Basil had not written this letter in response to slander, in which he describes the progress of the construction of the shelter for the poor, we would probably not know the details of the Basileias that he recorded in it.

In light of historical circumstances, it must be acknowledged that Basil the Great lived during a period of intense struggle for the purity of faith and persistently opposed the Arians. Heretics and opponents slandered him with the intent of defaming his reputation and also attempted to undermine his philanthropic activities. In spite of all difficulties, Basil decided to establish his shelter for the poor in the first half of 372, choosing a plot of land outside the city that was large enough for the purpose. Initially, it was essential to ‘*collect the materials*’ (τὰς ὕλας συμποριζόμενοι) (Vasileios

³ “Τίνα δὲ ἀδικοῦμεν καταγῶγια τοῖς ξένοις οἰκοδομοῦντες, οἷς ἂν κατὰ πάροδον ἐπιφοιτῶσι καὶ τοῖς θεραπέας τινὸς διὰ τὴν ἀσθένειαν δεόμενοι, καὶ τὴν ἀναγκαίαν τούτοις παραμυθίαν ἐγκαθιστῶντες, τοὺς νοσοκομοῦντας, τοὺς ἰατροῦντας, τὰ νωτοφόρα, τοὺς παραπέμποντας;”

⁴ “Καὶ Βασίλειος ὁ μέγας, τὴν πολυπραγμοσύνην ἡμῶν ταύτην καταμαθὼν, εἶσαι ἡμᾶς ἐφ’ ἑαυτῶν τὰς Ἐκκλησίας οἰκονομεῖν.”

1972h, 180),⁵ hence he tried to persuade wealthy individuals to contribute to the construction of this philanthropic complex. The interaction between the poor and the wealthy, often interpreted either as a tension of opposites or as a complementary connection in both literal and spiritual senses (Girardi 2014, 460), produced a significant social challenge that necessitated a response from Basil the Great. Christians viewed it as their obligation to put into practice love for God and neighbor; as a result, they initiated the organization of medical and social services, particularly in the 4th century, which some authors refer to as ‘*the golden age of the Greek-Orthodox tradition, life, culture, theology, and spirituality*’ (Agioreitis 2005, 108).

The Management of the Basileias

The establishment of the Basileias (Cassia 2004) marked a major turning point in philanthropic consciousness, as the Christian Church thereby institutionalized the Gospel commandment of love for one’s neighbor not only individually but also organizationally. The historian Sozomenos understood Basil’s shelter for the poor primarily as part of the ascetic movement in Cappadocia and Pontus (Sozomenos 1859, 1397A), which put into practice Christ’s commandment of love for one’s neighbor, hence it is understandable that the philanthropic complex near Caesarea of Cappadocia was managed by monks (Papadopoulos 1999, 117).

After a thorough examination of the surviving sources, it is highly probable that Basil’s shelter for the poor was an organized complex of buildings consisting of multiple philanthropic facilities with a clear organizational structure and management. At its head stood a provost (προεστώς), that is, Basil himself, who managed and supervised the operation of the entire complex. Reporting to him were the heads responsible for the individual departments (hospital, workshops, and supply), all directly subordinate to the provost. (Papadopoulos 1988, 356).

Running this large complex required thoughtful management of laypersons with specialized knowledge in property administration and the oversight of workshops and supply, who maintained the day-to-day operation of the Basileias, alongside numerous craftsmen (τέχνας). As Basil the Great explained (Vasileios 1972h, 178), each trade needed proper facilities to operate, so it was necessary to include buildings designated for this purpose. A large number of animals were used for transporting materials, which required the presence of additional laborers.

Basil also established craft schools where the poor Cappadocians were taught various crafts, as noted above. It can be assumed that in this ‘*new city*’ (καινὴν πόλιν) ‘*the largest manufacturing enterprise in Cappadocia*’ was established (Papadopoulos 1988, 354), which needed to be organized, since it provided financial resources for the operation of the Basileias.

Based on the information provided by Basil the Great and Gregory the Theologian it can be inferred that care for the sick was given particular emphasis, exceeding every other philanthropic activity carried out in the institution. It follows that, around 370, a hospital existed in Caesarea of Cappadocia. Although many scholars regard Basil’s shelter for the poor as the first hospital, recent studies have shown that it was a mixed-purpose shelter providing various forms of assistance, rather than concentrating exclusively on medical care. (Miller 1998, 113). The fact that Basil the Great’s shelter provided assistance to the poor, the elderly, and the disabled, as well as to those suffering from various illnesses, does not exclude the likelihood that it included a well-organized hospital staffed by physicians and healthcare personnel.

In the management of the Basileias, the devotion of Basil the Great becomes evident, who provided this shelter for the poor near Caesarea not only with financial support but above all with

⁵ “ἤδη γὰρ ἔσμεν ἐν τῷ ἔργῳ, τὰς ὕλας τέως συμποριζόμενοι.”

his personal commitment and active involvement. Without these virtues, it would not have been possible to manage and sustain such a variety of many different functions of this shelter for the poor. Christian selflessness is rooted in love of one's neighbor, which constitutes the fundamental principle of philanthropic work. This is exemplified in the care of the sick, as Eusebius of Caesarea, the Church historian, records when citing the text of Dionysius of Alexandria, which testifies to the immense love of Christians toward the terminally ill and to their spirit of self-sacrifice in the name of Jesus Christ: *"Many of our brethren overlook the danger into which they might fall, and, devoted to their neighbors out of profound love and fraternal affection, visit the sick without protection, minister to them with shining dedication, and care for them in Christ, joyfully dying with them after contracting their illness. When they are infected by their brethren, they knowingly take upon themselves their sufferings. Many of them tended and healed the sick, but themselves died, having taken upon themselves their death."* (Eusebios 1857, 688C-689A).

In addition to caring for those in need, Basil the Great took an interest in the problems of various people, as is evident from his letters, which provide information on his multifaceted activities and his concern for priests, widows, orphans, miners, and oppressed compatriots. He frequently wrote letters to the governors of his own region, and to those of other areas, requesting solutions to issues concerning taxes (Vasileios 1973b, 364-366; Vasileios 1972b, 238-240), for example, that priests be exempted from paying taxes (Vasileios 1973a, 334-336), and that the taxes of miners be reduced (Vasileios 1972c, 196-198). He interceded on behalf of his relatives (Vasileios 1972e, 198-200; Vasileios 1972f, 200) as well as for those in need (Vasileios 1972g, 232-236), for accused citizens (Vasileios 1973c, 412-414) and for widows (Vasileios 1972a, 240-242).

Conclusion

Based on the correspondence of Basil the Great and other relevant historical sources, we have clarified the structure, practical organization, and management of the Basileias, which became the first major philanthropic organized program for the care of the poor, the homeless, widows, orphans, pilgrims, and those suffering from various illnesses. It was grounded in the biblical principles of aiding people in need, as analyzed in his study by M. Girardi (Girardi 2014, 459-483).

Besides Basil the Great, other authors of this period also emphasized care for the poor and the sick. Gregory of Nyssa, for instance, emphasized the necessity of loving the poor and helping them (Nyssis 1858, 460A). Gregory the Theologian similarly stressed the importance of exercising mercy toward the sick (Teologos 1857, 864CD). All were guided by the words of Jesus Christ, who fostered a sense of mercy in the hearts of believers as an expression of love for their neighbors, although he did not specify how Christians should assist the poor.

The first Christians in Jerusalem followed Christ's commandment of love for one's neighbor and they observed the teachings of the Apostle Paul, who placed great emphasis on love: *"And now these three remain: faith, hope and love. But the greatest of these is love."* (1Cor 13:13) They freely contributed their possessions and *"had everything in common. They sold property and possessions to give to anyone who had need."* (Acts 2:42-46). With the growth of Christian communities, there arose a need for a certain form of organization of philanthropic activities in order to meet the needs of the increasing number of people in distress. When Hellenistic Jews who had accepted the Christian faith began to dispute with the Hebraic Jews, who had also become Christians, regarding the provision for widows, the apostles appointed seven deacons to oversee the care of different groups in the Jerusalem church (Acts 6:1-6).

The Christian communities that spread throughout the Roman Empire adopted the model of social institutions established in Jerusalem, as indicated by the text *Apostolic Constitutions*

(Diatagai 1993, 206-208), which demonstrates that in the 2nd and 3rd centuries, bishops were obliged to care for sick believers, thus carrying out Christ's commandment of love. In collaboration with the deacons, they managed the charitable activities of the local Church and collected contributions from wealthy Christians, which they distributed to poor believers. In the early 2nd century, Polycarp of Smyrna regarded the care of those in distress as the principal responsibility of the Church (Polykarpos 1995, 184). In the 3rd century, Dionysius, the bishop of Alexandria, encouraged his community to heed Christ's commandment of love and to provide aid to the afflicted when Alexandria was struck by the plague (Miller 1998, 67-68).

The earliest Christian hospitals and social institutions within the Roman Empire represented a genuine demonstration of Christian philanthropy toward anyone in need. T. Miller in his book *The Birth of the Hospital in the Byzantine Empire* (Miller 1997), drawing on historical Byzantine medical manuscripts, argues that the emergence of the hospital did not occur in the 18th and 19th centuries AD in Western Europe, but already in the 4th century thanks to the great Fathers and Teachers of the Orthodox Church Basil the Great, Gregory the Theologian and John Chrysostom in the eastern part of the Roman Empire, known to Western historians as Byzantium. T. Miller claims that these three hierarchs influenced the Byzantine state, the Church, monastic communities, wealthy aristocrats, and major landowners in the eastern Roman Empire that they cooperated in founding philanthropic complexes of buildings. These included the shelters for the poor, orphanages, homes for the elderly, hospitals, and monasteries, which were entrusted with managing these institutions, securing their funding, caring for the sick and the poor, and burying the indigent. All of these services were offered gratuitously, in accordance with the principles of Christian love (agapé). After a thorough analysis of the patristic texts, he raises the question at the end of the book: "It is likely that hospitals had a very strong influence on Byzantine medicine. Did they not fundamentally reshape the entire perspective of medicine in the Eastern Roman Empire? It is intriguing, however, to consider the advances which the Clinical medicine of France, England, and Austria made during the 18th and early 19th centuries as a result of careful observations in the hospital wards. In a similar fashion, xenon practice may have enabled Byzantine doctors to expand their field of experience and to discover more effective therapies." (Miller 1998, 244).

REFERENCES

Sources

- Diatagai ton agion apostolon*. 1993. In Έλληνες Πατέρες της Εκκλησίας [Greek Fathers of the Church]. Αποστολικοί πατέρες [Apostolic Fathers]. Vol. 1. Thessaloniki, 34-474.
- Epifanios Kyprou*. 1858. Πανάριον αἱρέσεων [Panarion of heresies]. In Migne, Jacques Paul (ed). *Patrologiae cursus completes*. Vol. 42. Paris, 12-832.
- Eusevios Kaisareias*. 1857. Εκκλησιαστική ιστορία [Ecclesiastical history]. In Migne, Jacques Paul (ed). *Patrologiae cursus completes*. Vol. 20. Paris, 45-906.
- Nyssis, Grigorios*. 1858. Περί φιλοπτωχίας και ευποίας. Λόγος 1 [On poverty and benevolence. Treatise 1]. In Migne, Jacques Paul (ed). *Patrologiae cursus completes*. Vol. 46. Paris. 453-469.
- Polykarpos Smyrnis*. 1995. Προς Φιλιππησίους επιστολή [Letter to Philipppians]. In ΚΡΙΚΩΝΗΣ, Χ. Αποστολικοί πατέρες: Κλήμης Ρώμης, Ιγνάτιος Αντιοχείας, Πολύκαρπος Σμύρνης, Παπίας Ιεραπόλεως και Διδαχή των Αποστόλων [Apostolic Fathers: Clement of Rome, Ignatius of Antioch, Polycarp of Smyrna, Papias of Hierapolis and Didache of the Apostles]. Vol. 1, Thessaloniki, pp. 184-192.

- Sozomenos*. 1859. Εκκλησιαστική ιστορία [Ecclesiastical history]. In Migne, Jacques Paul (ed). *Patrologiae cursus completus*. Vol. 67. Paris, 843-1629.
- Teologos, Grigorios*. 1857. Περί φιλοπτωχίας. Λόγος 14 [On the Love of Poverty. Treatise 14]. In Migne, Jacques Paul (ed). *Patrologiae cursus completus*. Vol. 35. Paris, 857-909.
- Teologos, Grigorios*. 1858. Εἰς τον Μέγαν Βασίλειον. Επιτάφιος Λόγος 43 [Funeral Oration of Basil the Great 43]. In Migne, Jacques Paul (ed). *Patrologiae cursus completus*. Paris. Vol. 36, 493-605.
- Vasileios Megas*. 1972a. Letter 107. Ἀπαντα τα ἔργα [Everything works]. In Ἑλληνες Πατέρες της Εκκλησίας [Greek Fathers of the Church]. Vol. 2. Thessaloniki, 240-242.
- Vasileios Megas*. 1972b. Letter 109. Ἀπαντα τα ἔργα [Everything works]. In Ἑλληνες Πατέρες της Εκκλησίας [Greek Fathers of the Church]. Vol. 2. Thessaloniki, 238-240.
- Vasileios Megas*. 1972c. Letter 110. Ἀπαντα τα ἔργα [Everything works]. In Ἑλληνες Πατέρες της Εκκλησίας [Greek Fathers of the Church], Vol. 2, Thessaloniki, 196-198.
- Vasileios Megas*. 1972d. Letter 150. Ἀπαντα τα ἔργα [Everything works]. In Ἑλληνες Πατέρες της Εκκλησίας [Greek Fathers of the Church]. Vol. 1. Thessaloniki, 110-118.
- Vasileios Megas*. 1972e. Letter 279. Ἀπαντα τα ἔργα [Everything works]. In Ἑλληνες Πατέρες της Εκκλησίας [Greek Fathers of the Church]. Vol. 2. Thessaloniki, 198-200.
- Vasileios Megas*. 1972f. Letter 280. Ἀπαντα τα ἔργα [Everything works]. In Ἑλληνες Πατέρες της Εκκλησίας [Greek Fathers of the Church]. Vol. 2. Thessaloniki, 200.
- Vasileios Megas*. 1972g. Letter 84. Ἀπαντα τα ἔργα [Everything works]. In Ἑλληνες Πατέρες της Εκκλησίας [Greek Fathers of the Church]. Vol. 2. Thessaloniki, 232-236.
- Vasileios Megas*. 1972h. Letter 94. Ἀπαντα τα ἔργα [Everything works]. In Ἑλληνες Πατέρες της Εκκλησίας [Greek Fathers of the Church]. Vol. 2. Thessaloniki, 176-180.
- Vasileios Megas*. 1973a. Letter 104. Ἀπαντα τα ἔργα [Everything works]. In Ἑλληνες Πατέρες της Εκκλησίας [Greek Fathers of the Church]. Vol. 3. Thessaloniki, 334-336.
- Vasileios Megas*. 1973b. Letter 108. Ἀπαντα τα ἔργα [Everything works]. In Ἑλληνες Πατέρες της Εκκλησίας [Greek Fathers of the Church]. Vol. 3. Thessaloniki, 364-366.
- Vasileios Megas*. 1973c. Letter 86. Ἀπαντα τα ἔργα [Everything works]. In Ἑλληνες Πατέρες της Εκκλησίας [Greek Fathers of the Church]. Vol. 3. Thessaloniki, 412-414.

Secondary Sources

- Agioireitis, Monachos*. 2005. Timothy S. Miller. Η γέννησις του νοσοκομείου στην Βυζαντινή αυτοκρατορία. [The Birth of the Hospital in the Byzantine Empire]. In *Orthodoxi martyria* 75, Lefkosia, 107-108.
- Cassia, Margherita*. 2004. Cappadocia romana: strutture urbane e strutture agrarie alla periferia dell'impero. Catania.
- Charonis, Vasileios*. 2002. Παιδαγωγική ανθρωπολογία Μεγάλου Βασιλείου [The Pedagogical Anthropology of Basil the Great]. Vol. 1. Athens.
- Girardi, Mario*. 2014. Basil of Caesarea: The scriptural reflection of the Basileias in favor of the poor and needy. In *Classica et Christiana* 9/2, 459-483.
- Matoušek, Oldřich, et al*. 2001. *Základy sociální práce*. Prague.
- Miller, Timothy*. 1997. *The Birth of the Hospital in the Byzantine Empire*. Baltimore.
- Miller, Timothy*. 1998. Η γέννησις του νοσοκομείου στην Βυζαντινή αυτοκρατορία [The Birth of the Hospital in the Byzantine Empire]. Athens.
- Papadopoulos, Stylianos*. 1988. Η ζωή ενός Μεγάλου [The life of a Great Man]. Athens.

Papadopoulos, Stylianos. 1999. Ο μοναχισμός «Όρος δυσανάβατον» [The monasticism “Mount impassable”]. Athens.

prof. ThDr. Ján Zozulák, PhD.
Silesian University of Technology
Faculty of Organization and Management
Department of Applied Social Sciences
26-28 Roosevelta Str.
41-800 Zabrze
Poland

Constantine the Philosopher University in Nitra
Faculty of Arts
Department of Ethics and Aesthetics
Hodžova 1
949 01 Nitra
Slovakia
jzozulak@ukf.sk
ORCID ID: 0000-0001-5263-1224
WOS Researcher ID: AAB-5533-2020
SCOPUS Author ID: 57204003830

WCZESNOBIZANTYŃSKI TRAKTAT JANA CHRYZOSTOMA O WYCHOWANIU DZIECI (*PERI KENODOXIAS KAI HOPOS DEI TOUS GONEAS ANATREPHEIN TA TEKNA*) I JEGO HISTORYCZNO-EDUKACYJNY KONTEKST¹

John Chrysostom's Early Byzantine Treatise on Education
(*Peri kenodoxias kai hopos dei tous goneas anatrephein ta tekna*)
and Its Historical and Educational Context

Marcin Wasilewski

DOI: 10.17846/CL.2025.18.2.11-20

Abstract: WASILEWSKI, Marcin. *John Chrysostom's Early Byzantine Treatise on Education (Peri kenodoxias kai hopos dei tous goneas anatrephein ta tekna) and Its Historical and Educational Context*. The aim of the paper is to show the educational concepts of John Chrysostom contained in his treatise in several contexts. (1) Cultural context: tensions and conflicts between Christianity in the second half of the 4th century AD and traditional Hellenic culture (criticism of *leiturgia* and *euergetism*). (2) Educational context: the traditional ancient educational system (*grammatistes*, *grammatikos*, *rhetor/sophistes*) and Chrysostom's parallel concept of Christian home education (*oikos*). (3) Biographical context: Chrysostom's sources of inspiration based on his own educational experiences. (4) Philological context: the modern discovery of Chrysostom's treatise and the long-standing discussions about its authenticity. John Chrysostom saw the cause (*aitia*) and origin (*arche*) of all evil in wrong education. His goal was to raise "athletes of Christ", philosophers and "citizens of the Kingdom of Heaven". This was to be achieved through meticulously planned educational measures involving the entire family household (*oikos*): father, mother, nanny, guardians, *paidagogoi* (slaves). The main educational method is to keep children and young people in fear – of God and their educators. Chrysostom uses the metaphor of the soul (*psyche*) as a city (*polis*) in educational planning. He discusses the "gates of the city", i.e. the individual senses (*aisthesis*) together with the ways of controlling them, and then the interior of the city with its "inhabitants". These "inhabitants" of the city-soul are: *thymos*, *epithymia* and *logistikon*. Each element of the soul corresponds to a specific virtue (*arete*) and vice, which require specific educational measures: isolation from harmful factors and positive exercise (*askesis*) and teaching (*didaskalia*) in accordance with Christian doctrine.

Keywords: *John Chrysostom, pagans versus Christians, ancient education, late antique culture, philosophy of education*

¹ Artykuł opracowany został na kanwie referatu przygotowanego na: International scientific conference "Reminiscences of religious, ethical and social values in a historical context", Saloniki (Grecja), 9-11 kwietnia 2025 roku.

„Św. Jan Chryzostom jest autorem rozprawy zbyt długo przemilczanej. Zawiera ona treściwe rady, jak rodzice winni wychowywać dzieci”.

Henri-Irénée Marrou (1969, 436)

Wprowadzenie: odkrycie „złotej księgi”

Od napisania powyższych słów przez francuskiego historyka minęło już kilkadziesiąt lat, ale jego wezwanie do większego zainteresowania niezwykłym tekstem pedagogicznym przypisywanym Janowi Chryzostomowi wydaje się nadal aktualne. Myśl pedagogiczna Chryzostoma doczekała się wprawdzie licznej i wieloaspektowej literatury przedmiotu², budząc zainteresowanie – co zrozumiałe – przede wszystkim w obrębie patrologii (a zatem głównie ze znakiem, dosłownie lub w przenośni, dogmatycznego *imprimatur*). Tutaj jednakże chciałbym przyjrzeć się rzeczonemu tekstowi z perspektywy historii edukacji, a zatem przyjmując niekonfesyjny punkt widzenia. W szczególności pragnę przywołać tło historyczno-edukacyjne pomocne w zrozumieniu treści wywodów pedagogicznych Chryzostoma, a będą to w kolejności konteksty: kulturowy, edukacyjny i biograficzny. Wcześniej jednak podejmę kilka kwestii filologicznych dotyczących heurystyki i krytyki zewnętrznej owego dzieła.

Rzeczony tekst znajdował się w paryskim zbiorze ksiąg rękopiśmiennych zakupionych przez kardynała Jules’a Mazarina, a odkrył go patrolog z zakonu dominikanów François Combefis, który dokonał atrybucji owego tekstu Janowi Chryzostomowi i opublikował go (tekst grecki z przekładem łacińskim) w roku 1656 pod tytułem *De educandis liberis liber aureus* (*Złota księga o wychowywaniu dzieci*) (Ioannes Chrysostomus 1656)³. Określenie „złota księga” (*liber aureus*) wzięło się ze skojarzenia z przydomkiem domyślnego autora (*chrysostomos* to po grecku ‘mający złote usta’, w znaczeniu: niezwykle elokwentny), jak i – zdaniem F. Combefisa – niezwyklej walorów merytorycznych i moralnych⁴ tej pracy (Ioannes Chrysostomus 1656, w 9-stronicowym liście do kardynała Mazarina na początku edycji, bez numeracji stron, por. Malingrey 1972, 7-8, 13). F. Combefis wskazał kilka argumentów za autorstwem Jana Chryzostoma, ale kluczowe było, jak sądzę, to, że w manuskrypcie test znajdował się po prostu pomiędzy innymi pracami tego autora (por. Malingrey 1972, 13).

Skomplikowane dzieje krytyki zewnętrznej (autentyczności) tekstu podaje i analizuje Anne-Marie Malingrey, we wprowadzeniu do swego wzorcowego współcześnie wydania oryginału i przekładu na język francuski (Malingrey 1972, 13-37) i nie ma potrzeby jej ustaleń tutaj szczegółowo powtarzać. Przypomnę jedynie, że owa dyskusja autentyczności trwała ponad 200 lat: autorstwo Jana Chryzostoma podali w wątpliwość i odrzucili w XVIII wieku uczeni francuscy (Casimir Oudin, Bernard de Montfaucon) i taki stan rzeczy utrzymywał się w patrologii przez cały wiek XIX (Jacques Paul Migne). Dyskusję podjęli na nowo w pierwszej połowie XX wieku uczeni niemieccy (Sebastian Haidacher, Franz Schulte), którzy dowodzili, że jest to autentyczne pismo

² Wykaz najważniejszych publikacji zagranicznych z XX dotyczących poglądów pedagogicznych Chryzostoma podaje Norbert Widok (2008, 5), a najpełniejszą bibliografię w tym zakresie opracował Stanisław Longosz (2009, 809-812). Najobszerniejszą bibliografię *online* prac poświęconych Chryzostomowi (alfabetyczną, bez podziału na dziedziny tematyczne) sporządziła Wendy Mayer (2025).

³ Drugi manuskrypt odkryty został później w monasterze Limon na Lesbos w kodeksie datowanym na X wiek. Kodeks paryski pochodzi zaś z XI wieku (Malingrey 1972, 48, 53-54).

⁴ F. Combefis dedykując wydanie kardynałowi J. Mazarinowi proponował kierowanie się zawartymi w niej zasadami przy wychowaniu młodego Ludwika, króla Francji (Ioannes Chrysostomus 1656, w 9-stronicowym liście do kardynała Mazarina na początku edycji, bez numeracji stron, zob. Malingrey 1972, 8).

Jana Chryzostoma. Nowsze ustalenia (z lat 40. i 50 XX wieku) należą do greckich wydawców pisma Chryzostoma: Dimitrios N. Moraitis podważył stanowisko Niemców i argumentował za nieautentycznością dzieła, a z kolei Basileios K. Exarchos przyjął przeciwny pogląd (Malingrey 1972, 13-24). Wspomniana już A.-M. Malingrey (1972, 24-37) uznaje ostatecznie pismo za autentyczne i publikując je w prestiżowej serii patrystycznej Sources Chrétiennes (SC 188, 1972) przyczyniła się istotnie, jak sądzę, do powszechnego dziś uznawania Chryzostomowego autorstwa tego dzieła⁵.

Druga z kluczowych kwestii filologicznych to datowanie utworu, także wnikliwie zreferowane przez A.-M. Malingrey (1972, 41-47). W dyskusji tego zagadnienia odwoływano się do umiejscowienia tekstu w kodeksach (pomiędzy innymi pismami Chryzostoma) oraz komparatystyki treści, zwłaszcza z homiliami 10 i 21, dochodząc do rozbieżnych ustaleń⁶. Sama francuska badaczka datuje utwór bardzo precyzyjnie (bazując na wzmiankach w tekście, które mogą być aluzjami do konkretnych wydarzeń w dziejach antiocheńskiej wspólnoty chrześcijańskiej) na okres „pod koniec 393 lub na początku 394 roku” (Malingrey 1972, 47). Bardziej racjonalne wydaje się jednak ostrożniejsze przyjęcie, że tekst powstał w dekadzie 387-397, gdy Jan pełnił funkcję kapłana w Antiochii (Kelly 1995, 85)⁷.

Tytuł utworu odczytany z kodeksu przez F. Combefisa to περί κενοδοξίας, καὶ ὅπως δεῖ τοὺς γονεῖας ἀνατρέφειν τὰ τέκνα (*peri kenodoxias, kai hopos dei tous goneas anatrephein ta tekna*), a w jego przekładzie na łacinę brzmi: *de inani gloria, et vt educandi a Parentibus Liberi* (Ioannes Chrysostomus 1656, 1). Ów tytuł, który w tłumaczeniu na język polski można oddać jako: *o próżnej sławie i o sposobie wychowywania dzieci przez rodziców* dobrze ukazuje heterogeniczność tego tekstu. Są to bowiem *de facto* dwa niezależne utwory, które bądź autor, bądź starożytny redaktor połączył w jedną całość. Obydwie sekcje łączy chrześcijański punkt widzenia: część pierwsza to krytyka antycznej dobroczynności obywatelskiej (euergetyzmu) zreinterpretowanej jako niemoralne i nieracjonalne dążenie do pozornej, „pustej” sławy (*kenodoxia*), druga zaś to *antidotum* na wszelkie zło moralne w postaci swoistego programu wychowawczego adresowanego do chrześcijańskich rodziców.

Zarówno patrologdy, jak i „świeccy” historycy literatury starożytnej zaliczają tekst Chryzostoma do kategorii „rozpraw” (Althamer – Stuiber 1990, 439) czy też „traktatów” (Starowieyski – Stawiszynski 2018, 512), niekiedy z dookreśleniem, że idzie traktat ascetyczny (Sinko 1954, 231) lub wychowawczo-duszpasterski (Longosz 2005, 1052). Nie jest to jednak, by tak rzec, typowy traktat. W pierwszej części mamy wrażenie, że to raczej stenogram kazania o cechach umoralniającej diatryby (autor zwraca się do odbiorców w liczbie pojedynczej i mnogiej), a właściwości przygotowanej na potrzeby pisemnej publikacji koncepcji wychowawczej pojawiają w drugiej z jego części. Aby lepiej zrozumieć zamysł i sposób pojmowania rzeczywistości przez Jana, zastanowimy się poniżej nad tłem historycznym, w jakim ów tekst powstał.

⁵ Dzieło Jana Chryzostoma ma jedynie jeden przekład na język polski (zob. Stawiszynski 2017, 543; por. Dybiec 2014, 418) dokonany przez Wojciecha Kanię pod tytułem *O wychowaniu dzieci* (Jan Chryzostom 1974; przedruk z nowszą paginacją: Jan Chryzostom 2002).

⁶ Druga z tych homilii poświęcona jest także zagadnieniu wychowania dzieci (Jan Chryzostom. Homilia 21 na list do Efezjan; Jan Chryzostom 2017) jednak brak w niej odniesień do omawianego pisma.

⁷ Sama analiza *stricte* filologiczna nie prowadzi daleko, bo rzeczony tekst wykazuje podobieństwa treściowe i stylistyczne do fragmentów pism Jana Chryzostoma zarówno z okresu antiocheńskiego, jak i konstantynopolańskiego (zob. Laistner 1951, vi).

Kontekst kulturowy

Przyjmijmy zatem, że pismo Jana powstało w syryjskiej Antiochii na przełomie lat 80. i 90. IV wieku. Antiochia była w tym czasie jednym z największych i najpiękniejszych miast cesarstwa rzymskiego, liczyła kilkaset tysięcy mieszkańców (ustępując pod tym względem na wschodzie jedynie Konstantynopolowi i Aleksandrii), a pełniła w IV wieku rolę nieformalnej drugiej stolicy cesarstwa wschodniego (Tate 2007, 434-435) i ważnego centrum edukacji. Był to zarazem okres rosnących napięć społecznych i kulturowych pomiędzy poganami a chrześcijanami, a ich ważnym obszarem była właśnie edukacja (Cameron 2006, 178, 191). W tym okresie dochodzi już do pozbawiania praw obywatelskich pogan i heretyków (Brown 1991, 136) oraz ich prześladowania, palenia książek i burzenia świątyń pogańskich (Chuvin 2008, 62-65, 92). W późniejszym okresie, gdy był biskupem Konstantynopola, Chryzostom inicjował niszczenie świątyń politeistycznych:

„Kiedy [Jan Chryzostom – M. W.] dowiedział się, że w Fenicji roi się jeszcze od misterii na cześć demonów, zebrał ascetów zapalonych Bożą miłością, uzbroił ich w cesarskie prawo i wysłał przeciwko pogańskim świątyniom. Pieniądze, potrzebne na zapłatę zaufanym rzemieślnikom i ich pomocnikom, którym powierzono burzenie świątyń, nie pochodziły z cesarskiego skarbcza, lecz posłużył się bogactwem świętych i pobożnych kobiet, które hojnie mu je dawały. On zaś mówił im o świętości. W ten sposób zniszczył do fundamentów świątynie demonów, oszczędzone do tej pory” (Teodoret z Cyru. Historia Kościoła, V 30; Teodoret z Cyru 2019, 314; zob. Nixey 2023, 178-179).

Także pierwsza część omawianego pisma Chryzostoma (poświęcona zwalczaniu *kenodoxia*) jest konfrontacyjna wobec tradycyjnej kultury grecko-rzymskiej. Jan krytykuje i odrzuca system euergetyczny *polis*, tzn. kultywowany od wieków sposób opodatkowania najbogatszych obywateli, którzy przeznaczają znaczne środki z własnego majątku na cele publiczne, w szczególności na organizowanie widowisk publicznych (SC 188 1972, 1-15; por. Roskam 2014). Dla Chryzostoma cała ta działalność dobroczynna jest w istocie bezrozumnym i niemoralnym dążeniem do ulotnej sławy i prowadzi fundatorów do ubóstwa lub bankructwa. Był to pogląd uderzający w istotę pojmowania obowiązków obywatelskich, bowiem liturgie⁸ stanowiły ich ważną część. Jak to ujął inny obywatel Antiochii, obrońca tradycyjnej kultury helleńskiej, Libanios:

„Radni [Antiochii – M. W.] bowiem dzięki szczęściu odziedziczyli majątek ojcowski, dzięki zaś szczodrości ponoszą ogromne wydatki [na rzecz *polis* – M.W.], dzięki pracowitości mienie bardzo pomnożyli; mają nienaganne źródło bogactwa, roztaczają zaś wszelką możliwą wspaniałość przy liturgiach, dzięki przezorności unikają ubóstwa, z większą zaś przyjemnością ponoszą wydatki na rzecz miasta niż inni ciągną zyski, a z takim rozmachem czynią wydatki, że już powstaje obawa, by nie znaleźli się sami w potrzebie” (Libanios. Mowa na cześć Antiochii, 134; Libanios 2006, 43).

Libanios opisuje dalej, że owe wydatki przeznaczane są na żywność dla ubogich obywateli w okresach głodu, utrzymywanie imponujących łaźni publicznych oraz organizację kosztownych widowisk dla mieszkańców miasta. Antiocheński retor postrzega wydawanie znacznych środków na rzecz wspólnoty jako przejaw szlachetnej i wielkodusznej rywalizacji między darczyńcami (Libanios. Mowa na cześć Antiochii, 134-138; Libanios 2006, 43-44).

Odniesieniami do kultury helleńskiej w drugiej części pisma Jana Chryzostoma zajmę się poniżej, przyglądając się drodze edukacyjnej jego autora i jego wychowawczej koncepcji.

⁸ Liturgia (*leitourgia*) to tradycyjna grecka forma świadczeń publicznych nakładanych na najbogatszych obywateli (Rachet 1998, 216-217).

Kontekst biograficzno-edukacyjny

W owych czasach można mówić o trzech (niesformalizowanych) stopniach nauczania. Małe dzieci uczęszczały do nauczyciela zwanego *grammatistes*, uczącego czytania, pisania i rachunków i była to najpowszechniejsza forma edukacji. Dzieci elity pobierały ponadto naukę u nauczyciela nazywanego *grammatikos*, u którego uczyły się objaśniania literatury (poezji) i poprawnego wysławiania się po grecku. Jeszcze bardziej zaawansowana (i kosztowna) była nauka u retora lub sofisty, gdzie młodzi ludzie uczyli się układania i wygłaszania przemówień. Wiedza ta pozwalała na wykonywanie pracy adwokata lub ubieganie się o urzędy w administracji cesarskiej, a także umożliwiała dalsze specjalistyczne kształcenie (lekarskie lub prawnicze) (Flusin 2007a, 303-305; Szabat 2007, 137-152).

Dzieci i młodzież chrześcijańska uczęszczała do tych tych samych szkół, co ich rówieśnicy z rodzin wyznających tradycyjną (politeistyczną) religię i co więcej, podzielała ideały estetyczne klasycznej („pogańskiej”) literatury greckiej (Studer 2003, 356). Z tego też względu chrześcijanie nie wypracowali własnego, odrębnego systemu nauczania, ale przystosowali się (jako uczniowie, ale i nauczyciele) do już funkcjonującego (Flusin 2007a, 299)⁹. Gdy Chryzostom w jednym ze swych pism wspomina swoją młodość, opisuje, że wraz z bliskim przyjacielem-chrześcijaninem uczęszczali do nauczycieli (*didaskaloi*) i oddawali się nauce (*mathemata*), ze szczególną gorliwością studiując retorykę (*peri tous logous*)¹⁰ (John Chrysostom. De sacerdotio I 1; John Chrysostom 1906, 2). Choć Jan nigdzie nie wspomina imion swych „pogańskich” nauczycieli, późniejsi (starożytni) historycy Kościoła utrzymują, że pobierał w Antiochii naukę retoryki u samego słynnego Libaniosa oraz filozofii u (bliżej dziś nieznanego) Andragatiosa (Sokrates Scholastyk. Historia Kościoła VI 3; Sokrates Scholastyk 1986, 450; Hermiasz Sozomen. Historia Kościoła VIII 2; Hermiasz Sozomen 1989, 522)¹¹. Chronologicznie nie jest to niemożliwe, ponieważ Libanios w ostatnim okresie swego życia rzeczywiście przebywał w rodzimej Antiochii (od 354 r. do śmierci w 393 r.) (zob. Janiszewski – Stebnicka – Szabat 2011, 292-293). Nie ma na to jednak innych dowodów, wątpliwości w tym zakresie budzi także ewidentnie fałszywa anegdota podana przez Sozomena: „Kiedy [...] [Libanios] leżał już na łożu śmierci, na zapytanie przyjaciół, kto go teraz zastąpi, podobno powiedział, że »Jan, o ile go jeszcze nie zagarnęli dla siebie chrześcijanie«” (Hermiasz Sozomen. Historia Kościoła VIII 2; Hermiasz Sozomen 1989, 522). Jak trafnie zauważa Marek Starowieyski, „[w]iadomość ta jest jednak dość nieprawdopodobna, ponieważ Libanios zmarł ok. 395 r., kiedy Jan był u szczytu sławy [jako chrześcijański kaznodzieja - M. W.]” (Starowieyski 2017, 226)¹².

Gdy Jan, porzuciwszy marzenia o świeckiej karierze, oddał się ascetycznemu życiu chrześcijańskiemu, był przekonany, że jest to najlepsza forma edukacji dla dzieci chrześcijan (wyrażał takie poglądy w piśmie *Przeciw nieprzyjaciółom życia klasztornego*, zob. Sinko 1954, 231), jednak już jako kapłan i kaznodzieja złagodził swoje zdanie. W drugiej części omawianego tutaj pisma podaje: „Nie mówię: Wstrzymaj syna od małżeństwa, poślij go na pustynię i każ mu zostać mnichem [*monachos*]. Nie to mówię. Prawda – chciałbym, aby wszyscy żyli jak mnisi. Ale to wygląda za surowo, nie zmuszam więc do tego” (Jan Chryzostom. O wychowaniu dzieci,

⁹ Szerszy opis edukacji „pogańskiej” i chrześcijańskiej w tym okresie: Thoma-Hadjioannou 1998, 17-32. Jednak autorka błędnie uznaje, moim zdaniem, że wedle Chryzostoma edukacja „pogańska” była bezwartościowa.

¹⁰ Autor polskiego tłumaczenia dialogu *O kapłaństwie* przekłada tę frazę ogólniej, jako „nauki humanistyczne” (zob. Jan Chryzostom 1992, 43).

¹¹ Pełną listę źródeł do biografii Chryzostoma podaje i omawia Chrysostomus Baur (1959, xix-xliv).

¹² Jednak ta zmistyfikowana starożytna legenda jest jeszcze dziś bezkrytycznie powtarzana w autorytatywnym wydawnictwie, jakim jest *Encyklopedia katolicka* (zob. Drączkowski et al. 1997, 766).

19; Jan Chryzostom 2002, 80-81). Antiocheński kaznodzieja uznaje także za rzecz normalną starania o wykształcenie dzieci w zakresie *technē*, *grammata* i *logoi*, czyli znajomości literatury i retoryki (SC 188 1972, 18). Zdaje sobie sprawę, że takie wykształcenie umożliwi udział w życiu politycznym *polis*, czy karierę adwokacką lub wojskową i zachęca do tego (SC 188 1972, 89). Jan Chryzostom nie deprecjonuje w tym piśmie w żaden sposób instytucji szkoły (Flusin 2007b, 272). On proponuje coś zupełnie innego i nowatorskiego.

Chryzostomowa wizja *polis-psyche* i jej edukacji

Nie jest tutaj rzecz jasna możliwe dokładne (*step-by-step*) przeanalizowanie koncepcji edukacyjnej Chryzostoma. Zamiast tego przyjrzyć się jej kluczowym elementom.

1. Istotą koncepcji Chryzostoma jest zaprojektowanie kompleksowej chrześcijańskiej edukacji moralnej realizowanej w rodzinach chrześcijan (*oikoi*), która byłaby paralelna do zewnętrznego, helleńskiego systemu kształcenia (umożliwiającego młodym chrześcijanom karierę zawodową). Po pierwsze, ma to być edukacja długotrwała, przebiegająca od narodzin dziecka aż po zawarcie związku małżeńskiego. Po drugie, adresowana jest zarówno do chłopców, jak i do dziewczynek. I wreszcie po trzecie, bierze w nim udział cała rodzina (*oikos*) zgodnie z ówczesnym rozumieniem tego pojęcia, a zatem: ojciec, matka, rodzeństwo, mamki (piastunki) i niewolnicy (pozostała służba domowa, w tym opiekunowie i wychowawcy dzieci [*paidagogoi*]). Chryzostom wzywa chrześcijan do wychowania dzieci (*rhythmizein tous paides*) uznając, że przyczyną (*aitia*) i źródłem (*arche*) wszelkiego zła jest niewłaściwe wychowanie (*throphe*) dzieci i młodzieży (SC 188 1972, 15, 19). Z wypowiedzi Jana wynika ponadto *a contrario*, że obyczaje wychowawcze wśród chrześcijan były w owym czasie dalekie od jego wyobrażonego ideału (por. Cameron 2006, 182). Postulaty Chryzostoma były ewidentnie adresowane do chrześcijan należących do ówczesnej elity obywatelskiej *polis*, do której to warstwy społecznej sam należał.

2. Celem edukacji moralnej jest wychowanie, jak to obrazowo pisze Chryzostom, „atlety Chrystusa”¹³ (*threphon athleten toi Christoi*) (SC 188 1972, 19). Chodzi zatem o metaforę sportową: o zapaśnika, który będzie walczył za/dla Chrystusa. W innym miejscu Jan dodaje, że chodzi o wychowanie filozofa, atlety i obywatela nieba (*politēn ton ouranon*) (SC 188 1972, 39). W IV wieku intelektualści chrześcijańscy dokonali adaptacji pojęcia filozofii (*philosophia*), pojmując ją jako sposób życia realizujący reguły chrześcijańskie w zakresie ascezy (ideałem było życie mnichów) (Studer - Di Bernardino 2003, 19). Chryzostom stara się ów ideał dostosować do (ograniczonych) możliwości większości chrześcijan nie funkcjonujących w ascetycznym odosobnieniu.

3. Główna rama pojęciowa koncepcji edukacyjnej Chryzostoma zaczerpnięta jest z filozofii greckiej (platonizmu) i opiera się na analogii (metaforze) pomiędzy *psyche* i *polis* oraz podziału *psyche* na trzy elementy. Jednak treść wypełniająca owe ramy jest już oryginalna. Dusza ludzka (*psyche*) jest niczym miasto (*polis*) otoczone murami, a w murach tych jest pięć bram obrazujących pięć kanałów komunikacji (*aisthesis*) między ową *polis-psyche* a światem zewnętrznym: mowa (brama ust), słuch (brama uszu), węch (brama nosa), wzrok (brama oczu) i dotyk (brama skóry). W tych ramach Chryzostom podaje szczegółowe zalecenia, jak usuwać to, co złe, a nauczać (*didaskalia*) tego, co dobre. Idzie tu przede wszystkim o izolowanie dziecka i młodego człowieka od czynników uznanych za szkodliwe oraz przekaz pozytywny dostosowanych do możliwości

¹³ Autor polskiego przekładu oddaje to wyrażenie jako „żołnierza Chrystusa”, co filologicznie jest uzasadnione, ale wprowadza nieobecny tu raczej wątek militarny, zamiast sportowego (Jan Chryzostom 2002, 81).

intelektualnych wychowanka treści doktryny chrześcijańskiej. Następnie, po omówieniu owych „bram” przechodzi Chryzostom do „obywateli miasta” i ich „siedzib”, czyli trzech części *psyche*:

(i) *thymos* umiejscowiony w piersi człowieka, to ludzkie skłonności i emocje, wyrażające się bądź w umiarkowaniu (*sophrosyne*) i łagodności (*epieikeia*), bądź w zuchwalstwie (*thrasytes*) i gwałtowności (*chalepotes*);

(ii) *epithymia* znajdująca się w lędźwiach to pożądanie seksualne mogące się manifestować bądź w postaci zachowania umiaru i wstrzemięźliwości (*sophrosyne*), bądź w rozwiązłości (*aselegeia*);

(iii) *logistikon* to część rozumna ludzkiej duszy, która może przybierać postać mądrości praktycznej (*phronesis*) lub głupoty (*anoia*).

Chryzostom tutaj także daje szereg szczegółowych zaleceń i porad, w jaki sposób kształtować zalety (*aretai*) i eliminować wady (*kakia*) owych części duszy.

3. Jeśli idzie o metody edukacyjne i wychowawcze, to Chryzostom tutaj z kolei zdecydowanie nawiązuje do tradycji myśli hebrajskiej: ojciec jako pan domu ma być jak Bóg, który zarządza ludzkim światem (*oikoumenen dioikei*) strasząc piekłem (*geenna*) i obiecując królestwo (nieba) (*basileia*) (SC 188 1972, 67). Kluczową metodą wychowawczą ma być wedle Chryzostoma właśnie strach (*phobos*). Interioryzacja przez dziecko koncepcji (*dogma*) Boga, przed którym nic nie może się ukryć, nawet intymne myśli i emocje, ma sprawić, że ludzki wychowawca (*paidagogos*) będzie już zbędny: strach przed Bogiem będzie większy niż strach przed kimkolwiek innym i będzie wstrząsać duszą dziecka (*kataseiontos autou ten psyches*) (SC 188 1972, 40). Dla przykładu: Chryzostom zauważa, że *epithymia* (pragnienia seksualne) to dzika bestia (*therion*), którą może obezwładnić jedynie wyobrażenie piekła (SC 188 1972, 76; por. Brown 2006, 325).

4. W zakresie treści edukacji moralnej Chryzostom rzecz jasna odwołuje się także do tradycji żydowsko-chrześcijańskiej. Dla małych dzieci atrakcyjne ma być słuchanie, powtarzanie i interpretowanie moralnie (dostosowane do ich możliwości poznawczych) opowiadań z ksiąg Biblii hebrajskiej; Jan jako pożyteczne przykłady omawia szczegółowo opowiadania o Kainie i Ablu oraz Jakubie i Ezawie (SC 188 1972, 39 nn.). Wraz ze wzrostem zdolności intelektualnych (*dianoia*) dziecka wprowadzać należy opowiadania o potopie, zniszczeniu Sodomy, wydarzeniach w Egipcie, a po piętnastym roku życia także „nową” (*kaines*) naukę o łasce i piekle (SC 188 1972, 52).

Chryzostomowi zależy z jednej strony na izolowaniu wychowanka od czynników uznanych za niebezpieczne („Młodej dziewczyny należy unikać bardziej niż ognia”, Jan Chryzostom. O wychowaniu dzieci, 53; Jan Chryzostom 2002, 92), z drugiej natomiast na wdrożeniu go do chrześcijańskich obyczajów i praktyk kultowych. Jan, w młodości miłośnik widowisk teatralnych (Jan Chryzostom. Dialog ‘O kapłaństwie’ I 2, Jan Chryzostom 1992, 44), był później przekonany o ich silnym oddziaływaniu i głębokiej szkodliwości, dlatego też uważał, że chrześcijanie nie powinni w ogóle uczęszczać do teatrów (Jan Chryzostom. O wychowaniu dzieci, 56, 77; Jan Chryzostom 2002, 93, 99, por. Nixey 2023, 280-281)¹⁴. Dystansowanie się od tradycyjnej kultury greckiej widoczne jest również u Chryzostoma w dążeniu do wyrugowania „helleńskich zabobonów” (*hellenikes [...] deisidaimonias*, SC 188 1972, 16), jakie zachowywały się wśród chrześcijan, np. nadawania imion po przodkach, zapuszczania dzieciom długich włosów czy stosowania wróżbiarstwa w ustalaniu imienia dziecka (SC 188 1972, 16, 47-50). W programie pozytywnym mamy zaś zalecenia, aby młodszy nastolatkiwie pościli dwa dni w tygodniu, uczęszczali do kościoła i praktykowali modlitwę. Z wywodów Jana wynika, że w jego czasach te praktyki kultowe uważano za odpowiednie dopiero dla ludzi dorosłych, a antiocheński kaznodzieja próbował te przekonania zmienić (Jan Chryzostom. O wychowaniu dzieci, 79-80; Jan Chryzostom 2002, 100-101).

¹⁴ Antiochia słynęła z wielu imponujących teatrów, zob. Libanios. Mowa na cześć Antiochii, 218-219; Libanios 2006, 66.

Zakończenie

Kilka stuleci później Focjusz, patriarcha Konstantynopola, tak scharakteryzował piśmiennictwo Jana Chryzostoma:

„Jeśli jakieś słowa wymagające komentarza czy głębszego rozważenia nie zostały wyjaśnione zbyt dokładnie, nie należy się temu dziwić; nigdy natomiast nie zaniedbał niczego, co było dostępne dla umysłowości słuchaczy, dotyczyło ich zbawienia i przyniosło im pożytek. Z tego właśnie powodu wciąż żywię głęboki podziw dla tego po trzykroć świętego człowieka, gdyż zawsze i we wszystkich pismach stawiał sobie za cel pożytek słuchaczy, a o resztę nie troszczył się wcale lub w niewielkiej mierze. I jeśli wydaje się, że umknęły mu jakieś myśli, i jeśli sprawia wrażenie, że nie usiłował ich, czy innych podobnych kwestii zgłębić dokładniej, to znaczy, że nie dbał o to w ogóle, a zajmował się tym, co dawało korzyść jego słuchaczom” (Focjusz. Biblioteka cod. 172-174; Focjusz 1998, 54).

Wydaje się to dobrym podsumowaniem także założeń koncepcji edukacyjnej Jana. W sytuacji narastającego konfliktu kulturowego starał się zaproponować nowatorską wizję moralnej edukacji domowej, paralelnej do tradycyjnego helleńskiego systemu nauczania, która winna być jego zdaniem realizowana w rodzinach chrześcijan. Starał się przy tym wyrugować te elementy kultury helleńskiej, które uważał za złe moralnie, a korzystał przy tym z matrycy „pogańskiej” filozofii greckiej, adaptując ją twórczo do swoich potrzeb i zamierzeń. Z pewnością jego pismo poświęcone wychowaniu chrześcijańskich dzieci i młodzieży zajmuje trwale miejsce w dziejach edukacji i jest zarazem ostatnim znaczącym akordem greckiej myśli pedagogicznej przełomu późnego antyku i wczesnego Bizancjum.

REFERENCES

Primary sources

- Focjusz* 1998. Focjusz. Biblioteka. Vol. 2: Kodeksy 151-222. Jurewicz, Oktawiusz (trans.). Warszawa.
- Hermiasz Sozomen*. 1989. Hermiasz Sozomen. Historia Kościoła. Kazikowski, Stefan (trans.). Warszawa.
- Ioannes Chrysostomus*. 1656. Combefis, Franciscus (ed. et trans.). Ioannes Chrysostomus. De educandis liberis liber aureus. Parisiis. <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=uclm.5325012179&seq=3>.
- Jan Chryzostom*. 1974. Jan Chryzostom. O wychowaniu dzieci. Kania, Wojciech (trans.). In Paprocki, Henryk – Słomczyńska, Anna (eds.). Jan Chryzostom. Wybór pism. Modlitwy liturgiczne. Pisma o charakterze wychowawczym. Warszawa, 157-185.
- Jan Chryzostom*. 1992. Starowieyski, Marek (ed.). Jan Chryzostom. Dialog ‘O kapłaństwie’. Kania, Wojciech (trans.). Kraków.
- Jan Chryzostom*. 2002. Jan Chryzostom. O wychowaniu dzieci. Kania, Wojciech (trans.). In Jan Chryzostom. O małżeństwie, wychowaniu dzieci i ascezie. Naumowicz, Józef (ed.). Kraków, 73-105.
- Jan Chryzostom*. 2017. Jan Chryzostom. Homilia 21 na list do Efezjan. Krynicka, Tatiana (trans.). In Gajewski, Wojciech – Milewski, Ireneusz (eds.). W kręgu antycznych politei. Gdańsk, 197-205.
- John Chrysostom*. 1906. Nairn, John Arbuthnot (ed.). John Chrysostom. De sacerdotio. Cambridge.
- Libanios*. 2006. Libanios. Mowa na cześć Antiochii. In Libanios. Wybór mów. Małunowiczówna, Leokadia (trans.). Wrocław, 7-82.

- SC 188. 1972. Sources Chrétiennes n° 188. Jean Chrysostome. Sur la vaine gloire et l'éducation des enfants. Malingrey, Anne-Marie (ed. et trans.). Paris.
- Sokrates Scholastyk. 1986. Sokrates Scholastyk. Historia Kościoła. Kazikowski, Stefan (trans.). Warszawa.
- Teodoret z Cyru. 2019. Teodoret z Cyru. Historia Kościoła. Pietruszczak, Henryk (trans.). Zgorzelec.

Secondary sources

- Althamer, Bertold – Stuißer, Alfred. 1990. Patrologia. Życie, pisma i nauka Ojców Kościoła. Pachciarek, Paweł (trans.). Warszawa.
- Baur, Chrysostomus. 1959. John Chrysostom and his time. Vol. 1: Antioch. Gonzaga, M. (trans.). Westminster.
- Brown, Peter. 1991. Świat późnego antyku. Od Marka Aureliusza do Mahometa. Podzielną, Alicja (trans.). Warszawa.
- Brown, Peter. 2006. Ciało i społeczeństwo. Mężczyźni, kobiety i abstynencja seksualna we wczesnym chrześcijaństwie. Kania, Ireneusz (trans.). Kraków.
- Cameron, Averil. 2006. Późne cesarstwo rzymskie. Kwiecień, Monika (trans.). Warszawa.
- Chuvin, Pierre. 2008. Ostatni poganie. Zanik wierzeń pogańskich w cesarstwie rzymskim od panowania Konstantyna do Justyniana. Stankiewicz-Prądyńska, Joanna (trans.). Warszawa.
- Drączkowski, Franciszek et al. 1997. Jan Chryzostom. In Wielgus, Stanisław et al (eds.). Encyklopedia katolicka. Vol. 7. Lublin, 766-771.
- Dybiec, Julian. 2014. Polska w orbicie wielkich idei. Vol. 2: Bibliografia polskich przekładów obcojęzycznego piśmiennictwa 1795-1918. Kraków.
- Flusin, Bernard. 2007a. Kultura pisana. In Morrisson, Cécile (ed.). Świat Bizancjum. Vol. 1: Cesarstwo Wschodniorzymskie 330-641. Graboń, Andrzej (trans.). Kraków, 297-322.
- Flusin, Bernard. 2007b. Życie religijne. Chrześcijaństwo w świecie - monastycyzm. In Morrisson, Cécile (ed.). Świat Bizancjum. Vol. 1: Cesarstwo Wschodniorzymskie 330-641. Graboń, Andrzej (trans.). Kraków, 257-295.
- Janiszewski, Paweł – Stebnicka, Krystyna – Szabat, Elżbieta. 2011. Sofiści i retorzy greccy w cesarstwie rzymskim (I-VII w.). Słownik biograficzny. Warszawa.
- Kelly, John Norman Davidson. 1995. Golden mouth. The story of John Chrysostom, ascetic, preacher, bishop. New York.
- Laistner, Max L. W. 1951. Introduction. In John Chrysostom. An address on vainglory and the right way for parents to bring up their children. Laistner, Max L. W. (trans.). Ithaca, 3-9.
- Longosz, Stanisław. 2005. Szkoła antiocheńska. In Podbielski, Henryk (ed.). Literatura Grecji starożytnej. Vol. 2: Proza historyczna, krasomówstwo, filozofia i nauka, literatura chrześcijańska. Lublin, 1039-1078.
- Longosz, Stanisław. 2009. Małżeństwo, rodzina i wychowanie w nauczaniu św. Jana Chryzostoma. Materiały bibliograficzne. In Vox Patrum. Antyk Chrześcijański 53-54, 805-812.
- Malingrey, Anne-Marie. 1972. Introduction. In Malingrey, Anne-Marie (ed. et trans.). Jean Chrysostome. Sur la vaine gloire et l'éducation des enfants. Paris, 7-61.
- Marrou, Henri-Irénée. 1969. Historia wychowania w starożytności. Łoś, Stanisław (trans.). Warszawa.
- Mayer, Wendy. 2025. Chrysostomica: a bibliography of scholarship on John Chrysostom and attributed writings.

- https://www.academia.edu/6448870/Chrysostomica_A_Bibliography_of_Scholarship_on_John_Chrysostom_and_Attributed_Writings.
- Nixey, Katherine. 2023. Ciemniejący wiek. O niszczeniu świata klasycznego przez chrześcijan. Jedliński, Jakub (trans.). Warszawa.
- Rachet, Guy. 1998. Słownik cywilizacji greckiej. Papuci-Władyka, Ewdoksja (trans.). Katowice.
- Roskam, Geert. 2014. John Chrysostom on pagan euergetism: a reading of the first part of *De inani gloria et de educandis liberis*. In *Sacris Erudiri. A Journal of Late Antique and Medieval Christianity* 53, 147-169.
- Sinko, Tadeusz. 1954. Literatura grecka. Vol. 3/2: Literatura za Cesarstwa (wiek IV-VIII n.e.). Wrocław.
- Starowieyski, Marek – Stawiszyński, Wojciech. 2018. Nowy słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa. Poznań.
- Starowieyski, Marek. 2017. Jan Chryzostom i monastycyzm w okresie młodości. In *Warszawskie Studia Teologiczne Numer specjalny*, 222-246.
- Stawiszyński, Wojciech. 2017. Bibliografia patrystyczna 1901-2016. Polskie tłumaczenia tekstów starochrześcijańskich pierwszego tysiąclecia. Tyniec.
- Studer, Basil - Di Bernardino, Angelo. 2003. Wprowadzenie. In Di Bernardino, Angelo – Studer, Basil (ed.). *Historia teologii*. Vol. 1: Epoka patrystyczna. Gołębiowski, Michał et al. (trans.). Kraków, 15-35.
- Studer, Basil. 2003. *Eruditio Veterum*. In Di Bernardino, Angelo – Studer, Basil (ed.). *Historia teologii*. Vol. 1: Epoka patrystyczna. Gołębiowski, Michał et al. (trans.). Kraków, 355-395.
- Szabat, Elżbieta. 2007. Wprowadzenie do badań nad edukacją u schyłku starożytności (V-VII w.). In Janiszewski, Paweł – Wipszycka, Ewa – Wiśniewski, Robert (eds.). *Chrześcijaństwo u schyłku starożytności. Studia źródłoznawcze*. Vol. 6. Warszawa.
- Tate, Georges. 2007. Syro-Palestyna. In Morrisson, Cécile (ed.). *Świat Bizancjum*. Vol. 1: Cesarstwo Wschodniorzymskie 330-641. Graboń, Andrzej (trans.). Kraków, 429-462.
- Thoma-Hadjioannou, Eliana. 1998. John Chrysostom's educational ideas. MTh(R) thesis. University of Glasgow. Glasgow. <https://theses.gla.ac.uk/71503/>
- Widok, Norbert. 2008. Wprowadzenie. In Widok, Norbert (ed.). *Czasy Jana Chryzostoma i jego pasterska pedagogia*. Opole, 5-7.

prof. AJP dr hab. Marcin Wasilewski
Jacob of Paradies University, Gorzów Wielkopolski
Faculty of Humanities
ul. Chopina 52
66-400 Gorzów Wielkopolski
Poland
mwasilewski@ajp.edu.pl
ORCID ID: 0000-0002-3039-2020

JAN CHRYZOSTOM W *BIBLIOTECIE* FOCJUSZA

John Chrysostom in the *Bibliotheca* of Photius

Magdalena Jaworska – Michał Klementowicz

DOI: 10.17846/CL.2025.18.2.21-31

Abstract: JAWORSKA, Magdalena – KLEMENTOWICZ, Michał. *John Chrysostom in the Bibliotheca of Photius*. The life and works of John Chrysostom have been the subject of considerable research throughout the centuries. The present article offers a more comprehensive systematization of them, based on comments and references made about Chrysostom by patriarch Photius I of Constantinople in his *Bibliotheca*. In the individual codices of this work, Photius demonstrates knowledge of Chrysostom's theological and apologetic writings as well as his homilies, sermons, and letters. Among all the examples, eight codices refer directly to such writings (Focjusz 1986-1999, codices 25, 86, 172, 173, 174, 270, 274, 277). In addition, the *Bibliotheca* contains indirect references to both Chrysostom's works and life (Focjusz 1986-1999, codices 59, 77, 96, 116, 162, 168, 229, 231, 232, 273). By systematizing all these examples, the present article greater clarity concerning both the works of John Chrysostom and the historiography devoted to him.

Keywords: *John Chrysostom, Photius, Bibliotheca, Byzantium, theology, homilies, theological writings*

„Jan jest również jednym z tych pasterzy, którzy odznaczają się [...] wszechstronną inteligencją, wiedzą o doświadczeniu ewangelicznym, większą niż wosk podatny na zmiany [...]”

(Focjusz, *Biblioteka*, przeł. O. Jurewicz, kodeks 273)

„[...] nauczał wszelkich cnót i odwracał się od każdego zła”

(Focjusz, *Biblioteka*, przeł. O. Jurewicz, kodeks 96)

„[...] godny podziwu Jan Chryzostom”

(Focjusz, *Biblioteka*, przeł. O. Jurewicz, kodeks 228)

Spuścizna literacka Focjusza oddaje wielką, a wręcz nadzwyczajną erudycję tego tworzącego w IX wieku w Cesarstwie Wschodniorzymskim konstantynopolińskiego patriarchy, filozofa i teologa. Jak słusznie zauważa słowacki uczony Ján Zozulák, Focjusz był kluczową postacią swoich czasów i przyczynił się do rozkwitu greckiego piśmiennictwa oraz reorganizacji stołecznego uniwersytetu (Zozulák 2016, 152). Wśród grona najbardziej znanych i cennych pism patriarchy bez wątpienia znajduje się *Leksykon*, a więc dzieło zawierające listę godnych uwagi słów i wyrażen mające ułatwić lekturę tekstów różnych autorów, *Amphilochia* – zbiór niemal 300 pytań i odpowiedzi podnoszących ważne i problematyczne kwestie Pisma Świętego, jak również *Mistagogia Ducha Świętego*, w której przy użyciu argumentów dialektycznych Focjusz rozprawił się z łańską doktryną o *Filioque*. Wszelako dziełem, które przyniosło patriarche niemałą

slawę i rozgłos, jest *Biblioteka*, znana też pod tytułem *Myriobiblios*. Stanowi ona źródło wiedzy na temat licznych i niezachowanych do dziś pism oraz nierzadko samych autorów, których znamy wyłącznie z Focjańskiej relacji. Być może, jak podaje Nigel G. Wilson, ostatnia z przywołanych literackich pozycji uchodzi za najważniejszą w całym bizantyńskim piśmiennictwie (Wilson 1996, 93), z pewnością natomiast, jak sugeruje polski uczony Józef Naumowicz, *Myriobiblios* to „dzieło z dziedziny krytyki literackiej, które ze względu na rozległość zainteresowań autora oraz bogactwo form nie miało wcześniejszych wzorców” (Naumowicz 1995, 6). Tak czy inaczej obecne w *Bibliotece* przeglądy, wyjątki i wyciągi pism twórców wczesnego i późnego antyku, jak i autorów bizantyńskich pierwszego okresu mają różny charakter, przy czym zauważalna jest w ich układzie przewaga książek i wątków teologicznych, filologicznych oraz historycznych.

Celem niniejszego artykułu jest przybliżenie treści kodeksów, które Focjusz poświęcił Janowi Chryzostomowi¹. Dotyczą one rozpoznanych przez patriarchę dzieł Chryzostoma i przekazanej historiografii o życiu wybitnego biskupa. Ponadto uszczegółowienie powyższych wątków pozostanie w zgodzie z sugestią samego Focjusza, który relacjonując spór Jana z kapłanem Antemiuszem, opisał Chryzostoma jako tego, który „wyszedł [z dysputy] zwycięsko dzięki swej mądrości, inteligencji, pobożności (Focjusz 1986-1999, kodeks 96)”. W artykule przyjęto zatem Focjański porządek myśli, by ukazać Jana Chryzostoma jako autentycznego mędrca, człowieka pełnego zalet oraz osobistości cieszącej się szczególnym uznaniem autora *Biblioteki*.

Focjańska *Biblioteka* i kwestie sporne

Choć dydaktyczny i instruktywny zamysł Focjańskiej *Biblioteki* stanowiącej przegląd 279. książek zdaje się być oczywisty, to ustalenie dokładnej daty jej powstania nie jest do końca możliwe. Analogiczną sytuację mamy z ustaleniem miejsca, w którym Focjusz spisał swe słynne dzieło. W literaturze przedmiotu odnajdujemy kilka różnych propozycji na ten temat. Tadeusz Sinko w wydanej w 1954 roku *Literaturze greckiej* wiąże to pismo z okresem poprzedzającym rok 857, tj. czasem, kiedy Focjusz nie był jeszcze patriarchą (Sinko 1954, 375). Zdawkowa opinia polskiego filologa nie oddaje ani tym bardziej nie wyłuszcza zawartości poruszanego problemu, co zresztą nie umknęło uwadze Paula Lemerle. Ostatni badacz sugeruje bowiem, że *Bibliotekę* trzeba kojarzyć z poselską misją Focjusza do Asyryjczyków, o której wzmianki znajdują się w przedmowie i w ostatnim fragmencie jego dzieła. Rzecz w tym, że nie sposób jednoznacznie wskazać roku, w którym przywołana misja miała miejsce. Lemerle (Lemerle 1971, 38) odrzuca przeto pierwotną supozycję Francisza Dvornika (Dvornik 1933, 69) jakoby podróż dyplomatyczna Focjusza miała miejsce bądź w 850, bądź w 851 roku. Kwestionuje też propozycję François Halkina uznającego związek misji z kompilacją samej *Biblioteki* za czysty wymysł jej autora i optującego za późniejszą datą powstania dzieła, tj. pomiędzy 873 a 876 rokiem (Halkin 1963, 414-417). Ostatecznie według Lemerle’a misja do Arabów, w której było dane Focjuszowi wziąć udział, odbyła się w 838 roku, w czym powielił on wcześniejsze ustalenia autorstwa Hélène Ahrweiler (Ahrweiler 1965, 356-361)². Jak zauważa Nigel Wilson (który za przybliżony rok urodzin Focjusza obiera rok 910), tak wczesna data zdaje się być mało prawdopodobna z racji jego młodego wieku, gdyż autor *Biblioteki*

¹ Warto dodać, że 1600 rocznica śmierci biskupa w 2007 roku, stała się okazją dla wielu wydarzeń naukowych, podczas których po raz kolejny podjęto i uporządkowano rozmaite zagadnienia dotyczące Jana Chryzostoma i jego doktryny (Longosz 2018, 1024-1032). Interesujące jest jednak to, że wśród publikacji będących ich pokłosiem nie znalazły się opracowania ujmujące przedmiotową problematykę z punktu widzenia lektur patriarchy Focjusza.

² Należy podkreślić, że badaczka utrzymuje, iż chodzi zupełnie o inne poselstwo do Arabów. Wszelako opinia ta jest czystą supozycją, opartą o źródła pośrednie.

musiałby przeczytać wszystkie omówione w niej książki w wieku niespełna 30 lat. Zdaniem Wilsona, z założeniami Ahrweiler i Lemerle'a nie pozostaje w zgodzie obserwacja Focjusza z kodeksu 189., gdzie przywołane przezeń dzieło Mikołaja z Damaszku zalicza on do lektur dawno przeczytanych (Wilson 1996, 93).

Jeszcze inne rozwiązanie omawianego zagadnienia reprezentowane jest przez badaczy, którzy odmiennie datują poselską misję, w której uczestniczył Focjusz. Chodzi o uczonych, którzy przyjmują, że wspomniana misja dyplomatyczna odbyła się około 855 roku, a zatem później aniżeli utrzymują to Lemerle i Athweiler. Wszelako według Patrici Varona Codeso oraz Óscara Prieto Domíngueza obranie m.in. roku 855 jako daty dla poselstwa odzwierciedla niejako *communis opinio* (Codeso-Domínguez 2013, 112). Tak więc za tymże rokiem opowiadają się Joseph Hergenröther (Hergenröther 1867, 341-343), Franz Dölger (1924, 451), Dvornik, który zrewidował swą pierwszą opinię (Dvornik 1970, 291; 294), Oktawiusz Jurewicz (Jurewicz 1986, XIII), Henryk Paprocki (Paprocki 2004, 87) oraz Marian Wesoły (Wesoły 2009, 166-168). Niestety i w tym przypadku mamy do czynienia z różnymi możliwościami interpretacyjnymi poruszanego problemu. Niektórzy badacze sugerują bowiem, że Focjusz spisał swe wielkie dzieło w Konstantynopolu przed misją i zanim objął stanowisko patriarchy (858 r.). Taka opinia nieobca jest choćby Aubrey'owi Dillerowi (Diller 1962, 389), Dvornikowi (Dvornik 1970, 290), Jurewiczowi (Jurewicz 1986, XIV), Wilsonowi (Wilson 1996, 93) i Paprockiemu (Paprocki 2004, 88). Niektórzy zaś wprost wiążą jej powstanie z trwaniem samej misji i podają, że Focjusz podjął się redakcji notatek ze swych lektur w trakcie podróży do Asyryjczyków (Wesoły 2009, 166-168). Wszyscy przywołani wyżej uczeni analogicznie do Ahrweiler i Lemerle'a sugerują jednak, że *Biblioteka*, stanowiąc efekt wieloletniej i młodzieńczej lektury Focjusza, powstała dość wcześnie i że spisał on swój utwór zanim objął stanowisko patriarchy w roku 858. Skądinąd jest też mało prawdopodobne, by Focjańskie dzieło zostało utworzone w Bagdadzie przy pomocy nieznanego sekretarza – jak uważa jeszcze inny badacz, czyli Bertrand Hemmerdinger (Hemmerdinger 1965, 101-102).

Z drugiej strony, hipoteza wyrosła m.in. z badań Halkina wiążąca powstanie *Biblioteki* z okresem późniejszym życia Focjusza, czyli z jego patriarchatem, znalazła swych zwolenników, mimo że u jej podstaw leży zawartość treściowa tylko dwóch z 279. kodeksów. Mowa jest o kodeksach 52. i 252. W pierwszym z nich, który dotyczy synodu w Syde z 383 roku zwołanym przeciw herezji mesalianów, Focjusz daje wyraz osobistej i krytycznej refleksji na temat ich gorszącej nauki i dodaje, że także w jego czasach usiłuje się uchronić ludzi od tego typu zgnilizny i zła. Według Mango, ta nacechowana emocjonalnie wypowiedź stanowi dowód, iż w tym czasie Focjusz piastował już urząd patriarchy. W drugim z kodeksów, tj. 252., pojawia się z kolei opis żywota papieża Grzegorza I Wielkiego (590-604), który rzekomo stanowi adaptację wersji łacińskiej skompilowanej w 875 lub 876 roku. O ile zatem przyjmiemy, że Focjańska deskrypcja życia papieża Grzegorza zależna jest od pisma *Vita Gregorii* skomponowanego przez Jana Hymmonidesa, to niemożliwością jest, by kodeks ten został napisany wcześniej niż za drugiego patriarchatu (877-886) autora *Biblioteki*. Powyższe rozwiązanie kwestii chronologicznej właściwe dla Halkina, a w rzeczywistości biorące swój początek w dociekaniach Eligiusa Dekkersa (Dekkers 1953, 214-216), zostało także przyjęte przez Cyrila Mango (Mango 1975, 40), Athanasiosa Markopoulou (2004, 1-18) i całkiem niedawno przez włoską uczoną Vannę Maraglino (Maraglino 2007, 277-278). Warto też podkreślić, że według tej optyki dzieło Focjusza, jako tworzone przez szereg lat, mogło zostać ostatecznie sfinalizowane u schyłku życia patriarchy. Wszelako nie brakuje i przeciwników takiego rozstrzygnięcia. Tacy badacze nie dostrzegają żadnych powiązań między kodeksem 252. i dziełem Hymmonidesa (Treadgold 1980, 30-31) albo też wskazują na inne pismo jako źródło Focjańskiej inspiracji, mianowicie zaginiony grecki żywot Grzegorza anonimowego i nieznanego twórcy (Hemmerdinger 1965, 1-2). Skądinąd jest też mało prawdopodobne, by Focjusz swoje dzieło

spisał etapami i z zamysłem uzupełniał treści dzieł wcześniej już streszczanych celem jego nowej edycji, jak sugeruje Cyril Mango (Mango 1975, 42-43). Przykładowo dwukrotnie przywołane przezeń pismo Damaskiosa pt. *Żywot filozofa Izydora* (kodeksy 181 i 242) świadczy raczej o chęci dopełnienia pominiętych wcześniej kwestii aniżeli jakimkolwiek innym zamiarze.

W świetle wszystkich przywołanych powyżej badań zmierzających do objaśnienia chronologii dzieła nie sposób doprecyzować czasu, w którym odbyła się misja poselska Focjusza. Trudno także wprost uznać ją za literacką fikcję czy ustalić miejsce spisania samej *Biblioteki*. Okazuje się, że na przekór opinii Mango i Markopoulou, zgodnie z którą studia innych pism mogą być pomocne i rzucać światło na tę jakże frapującą kwestię (Mango 1975, 37-43; Markopoulos 2004, 1-18), jej rozstrzygnięcia trzeba szukać we właściwej interpretacji treści listu dedykacyjnego. Z najnowszych ustaleń włoskich uczonych, takich jak: Filippo Ronconi, Luciano Canfora i Domenico Accorinti, wynika bowiem, że list otwierający dzieło Focjusza zachowany w najstarszym manuskrypcie *Biblioteki* (Marc. gr. 450) nie został dotychczas właściwie odczytany (Ronconi 2013, 387-395; Ronconi 2014, 135-153; Ronconi 2015, 203-238; Canfora 2016b, XXVI-XXX; Accorinti 2017, 529-556). Kwestię tę przedłożył bardzo szczegółowo Ronconi, który mylnie zrozumienie passusu listu dotyczącego rzekomej misji patriarchy przez innych badaczy wiąże z Gibbonem i jego niefortunnym utożsamieniem Asyryjczyków z Arabami (Ronconi 2013, 388; Ronconi 2014, 136)³. Jak słusznie zauważa włoski uczony, z wyjątkiem wzmianki pochodzącej z części wstępnej listu do Tarazjusza nie zachowało się choćby jedno źródło, które potwierdzałoby rzekomy udział Focjusza w misji dyplomatycznej na Wschodzie (Ronconi 2013, 389; Ronconi 2014, 141). Wspomniane zatem w epistole do brata poselstwo do Asyryjczyków nie nawiązuje do rzeczywistej wyprawy dyplomatycznej. Ta ostatnia nie tylko nie jest wytworem literackiej fikcji, ale nie możemy jej rozpatrywać w znaczeniu 'wstawiennictwa', o jakim wspominał Jacques Schamp (Schamp 2012, 7). Według Ronconiego, aluzja do misji stanowi raczej sarkastyczne nawiązanie autora *Biblioteki* do jego ekskomuniki i pierwszego wygnania (Ronconi 2013, 392; Ronconi 2014, 142-143)⁴. To zaś oznacza, że list do Tarazjusza, w którym mamy metaforyczne odniesienie do wyprawy dyplomatycznej Focjusza, został skomponowany przed jego pierwszym wygnaniem, tj. krótko po lutym 870 roku, a więc w okresie, w którym została także ukończona początkowa wersja samej *Biblioteki* (Ronconi 2013, 392; Ronconi 2015, 223-224)⁵. Skądinąd jest dalece prawdopodobne, że Focjańskie dzieło, które dotrwało do naszych czasów nie jest tym samym, jakie otrzymał Tarazjusz wraz ze słynnym listem. Inaczej mówiąc, stanowi ono efekt przeróbki dokonanej w Konstantynopolu przez podopiecznych filozofa skazanego na wygnanie po soborze w 869-870 roku⁶.

³ Zdaniem L. Canfory, Focjańska aluzja do Asyryjczyków przypuszczalnie nie odnosi się do Arabów, lecz wyraża przeciwstawienie między przedstawicielem prawdziwej wiary i niewiernymi (Canfora 2016 c, s. XXXIII).

⁴ Warto podkreślić, że źródłem opinii Ronconiego jest zestawienie słów Focjusza z listu dedykacyjnego ze starotestamentalnymi passusami z historii proroka Ozeasza na temat Efraima, co zostało poddane krytyce przez L. Canforę, który – jak podaje Accorinti – widzi tutaj przeciwstawienie prawdziwej i fałszywej misji, tj. tej Focjusza i soborowych ojców, którzy go skazali (Accorinti 2017, 536).

⁵ Podobnie sądzą L. Canfora oraz D. Accorinti (Accorinti 2017, 535).

⁶ Więcej na temat złożonej natury *Biblioteki* w: Ronconi 2015, 205-206. L. Canfora Focjańskie dzieło uznaje także za wytwór zbiorowy, tj. pismo spisane przez krąg intelektualistów skupiających się wokół patriarchy (Canfora 2016 a, s. XIV-XX).

Chryzostom i jego pisma w *Bibliotece*

Księgi Jana Chryzostoma, jak również sama historiografia jego życia spotkały się z dużą atencją patriarchy Konstantynopola, ponieważ aż osiem ze wszystkich, tj. 279 kodeksów zawartych w tym wielkim dziele, wprost dotyczy jego piśmienniczej spuścizny (Focjusz 1986-1999, kodeksy 25, 86, 172, 173, 174, 270, 274, 277). Na szczególną uwagę zasługuje tutaj kodeks 25, w którym Focjusz nawiązuje do pisma Chryzostoma pt. *Komentarze o śmierci* obejmującego dwadzieścia dwie zwięzłe homilie na temat Wniebowstąpienia i Zesłania Ducha Świętego, a które się nie zachowały. W kodeksie 86 mamy odwołania do *Listów* konstantynopolitańskiego biskupa adresowanych przezeń do różnych osób, w tym te uznane przez patriarchę za najbardziej wartościowe i cenne, mianowicie kierowane do diakonissy Olimpiady oraz rzymskiego biskupa Innocentego. W następnych trzech kodeksach, a precyzyjnie ujmując 172, 173 i 174, omawia się *Homilie o Księdze Rodzaju* Jana Chryzostoma ujęte w trzech księgach. Kodeks 270 dotyczy wyjątków z dzieła Chryzostoma zatytułowanego *Mowy o św. Pawle*, natomiast kodeks 274 wybiórczo przybliżył nam *Pochwałę Czerdziesięciu Męczenników*. Należy podkreślić, że w obu powyższych kodeksach wzmiankowane przez Focjusza pisma nie znajdują swoich odpowiedników wśród znanych nam homiletycznych dzieł Ojca Kościoła zamieszczonych w *Patrologia Graeca*. Ostatni już z kodeksów najszerzej podnoszących kwestie z dzieł Jana Chryzostoma, tj. kodeks 277, jest relacją z niepełnej, a więc częściowej Focjańskiej lektury *Pierwszej homilii o Duchu Świętym* oraz parafrazą kazań o zróżnicowanej problematyce.

Poza typowo literackimi wyjątkami kolejne kodeksy stanowią nie tylko przywołanie spuścizny literackiej, ale są nawiązaniem do wydarzeń z życia Chryzostoma (Focjusz 1986-1999, kodeksy 59, 96, 77, 116, 162, 168, 229, 231, 232, 273). Zawarty w nich opis wyjaśnia przede wszystkim, w jaki sposób sam Focjusz interpretował konkretne wydarzenia historyczne związane z życiem wybitnego retora, filozofa oraz teologa. Focjańska deskrypcja daje także podstawę dla rekonstrukcji osobistego nastawienia patriarchy do swojego poprzednika na stolicy biskupiej w Konstantynopolu. Z przytoczonych wyjątków na szczególną uwagę zasługuje zwłaszcza kodeks 59. W rzeczywistości stanowi on sprawozdanie z tak zwanego synodu „Pod dębem”, podczas którego skazano Jana Chryzostoma na wygnanie⁷. Warto dodać, że wspomniane tamże przez Focjusza *Akta* zaginęły i nie zachowały się. Kolejnym kodeksem tego typu jest kodeks 96 poświęcony książce pt. *O Janie Chryzostomie* autorstwa biskupa Aleksandrii – Jerzego, przedkładającego w niej dość szczegółowo biografię Ojca Kościoła.

Chryzostom jako apologeta i mędrzec

Wizerunek Chryzostoma jako mędrca można rozpocząć od szczegółowego opisu zdobytej przez niego wiedzy. W kodeksie 96. Focjusz wymienia przede wszystkim studia z literatury i retoryki odbyte pod kierunkiem Libanusza. Wykształcenie w szkole tego znanego przedstawiciela drugiej sofistyki stawia Chryzostoma w gronie wybitnych postaci antyku, takich jak: Grzegorz z Nazjanzu, Bazyl Wielki oraz późniejszy cesarz Julian. W tym samym kodeksie, poza retoryką, Focjusz wskazuje na kompetencje filozoficzne Złotoustego, gdyż przywołuje tutaj studia, które Jan odbył w Antiochii u wybitnego humanisty Andragatiusza.

Poza wykształceniem, autor *Biblioteki* sporo miejsca poświęca biegłości Chryzostoma, zwłaszcza w retoryce oraz teologii. Przykładowo, w sztuce wymowy interesująca wydała się Focjuszowi kompetencja w stosowaniu argumentacji, zwłaszcza tej o charakterze refutacyjnym

⁷ Warto podkreślić, że Oktawiusz Jurewicz kodeks ten zalicza do grupy kodeksów poświęconych bezpośrednio Chryzostomowi. Por.: Focjusz 1999, s. 153.

(Focjusz 1986-1999, kodeks 86, 162). Sporo miejsca autor poświęca także ukształtowaniu wypowiedzi Złotoustego oraz jego wiedzy w budowaniu figur retorycznych (Focjusz 1986-1999, kodeks 86, 168). W komponowaniu *elocutio* patriarcha podaje nawet atrybuty stylistyki, jaką posługiwał się Złotousty, a więc „czystość, jasność, ornamentykę, wyrazistość i słodycz (Focjusz 1986-1999, kodeks 172, 173, 174)”. Jak zauważa Focjusz, wiedza ta pozwoliła Janowi prowadzić „długie dysputy”, w których mógł piętnować takie postawy, jak: „obżarstwo”, „niesprawiedliwość” oraz „uganianie się za przyjemnościami” (Focjusz 1986-1999, kodeks 96). W obszarze retoryki autor *Biblioteki* pozwala sobie także na krytykę umiejętności Jana. W kodeksach 172, 173, 174 Focjusz nie waha się nawet stwierdzić, że: „bezpośrednie zwroty do słuchających”, „stawianie pytań”, „udzielanie odpowiedzi” oraz „formułowanie obietnic” należy uznać za typowe dla homilii. Nie są to natomiast mowy, które zdaniem patriarchy zostały błędnie opisane przez Chryzostoma.

Poza retoryką, w poszczególnych notatkach Focjusz pozwala czytelnikom poznać Chryzostoma jako autorytet w dziedzinie teologii (Focjusz 1986-1999, kodeks 162). Widać to przede wszystkim w sporach chrystologicznych. Patriarcha postrzega w nich Jana jako obrońcę ortodoksji chrześcijańskiej, zwłaszcza przeciw błędom: arianizmu, marcjonizmu oraz różnym formom „bałwochwalstwa” (Focjusz 1986-1999, kodeks 96, 273). Ponadto autor *Biblioteki* sięga po twierdzenia Jana, chcąc rozstrzygnąć spór dotyczący bosko-ludzkiej natury Chrystusa. Wszelako w kodeksach 229 oraz 231 potwierdza, że w Drugiej Osobie Trójcy istnieje jedna osoba, która łączy w sobie dwa byty i dwie natury. Ta sama wykładnia pojawia się w interpretacji chryzostomiańskiego *Komentarza do Listu do Galatów* (Focjusz 1986-1999, kodeks 229). Tematyka chrystologiczna jest również obecna w kodeksach, w których komentowane są dzieła teologów (m.in. Sofroniusza czy Stefana Gobara). Patriarcha włącza do nich wskazówki odnalezione u Chryzostoma (Focjusz 1986-1999, kodeks 116, 231). W ten sposób w *Myriobiblios* wyjaśnione zostały kwestie związane z: unią hipostatyczną, przeżywaniem Wielkanocy czy wreszcie zniszczeniem ciała Chrystusa. Interesujące jest to, że w rozważaniach Focjusz szuka uzasadnienia, odwołując się do różnych autorytetów, albowiem swoje rozumowanie opiera na kompetencji i innych teologów, a nie tylko Jana Chryzostoma. W tym celu łączy też zespoły przekonań. W rezultacie autorytet Chryzostoma pojawia się w gronie wybitnych osobistości antyku, takich jak: Grzegorz z Nazjanzu, Bazyl Wielki, Grzegorz z Nyssy czy Cyryl Aleksandryjski (Focjusz 1986-1999, kodeks 229, 231).

O teologicznych umiejętnościach Jana stanowią również komentowane przez Focjusza listy, homilie oraz kazania, niemniej jednak w wielu miejscach autor ogranicza się wyłącznie do lakonicznego przytoczenia poszczególnych tytułów, m.in.: o Wniebowstąpieniu oraz o Duchu Świętym (Focjusz 1986-1999, kodeks 25, 172, 173, 174). Z drugiej strony, w *Myriobiblios* mamy też bardziej szczegółowe wyjątki. Focjusz, pisząc komentarze, przekazuje czytelnikom nie tylko wiedzę na temat chryzostomiańskiego rozumienia chrystologii, ale i charytologii oraz kwestii pneumatagogicznych (Focjusz 1986-1999, kodeks 274, 277). W dodatku, Focjusz zwraca również uwagę na fragmenty, w których sformułowane zostały zalecenia dla odbiorców. Koncentrują się one na rozumieniu dobra i zła, skruchy oraz żalu. W obszarze zainteresowania Focjusza znalazły się też piętnowane przez Chryzostoma zachowania, a mianowicie: upijanie się, sposób praktykowania pokuty oraz sens opłakiwania zmarłych (Focjusz 1986-1999, kodeks 274, 277).

Chryzostom – człowiek pełen cnót

Oprócz dostrzegania w Chryzostomie człowieka wykształconego, Focjusz w licznych passusach zamieszcza informacje odnoszące się do jego osobistych zalet. Interesujących informacji dostarcza tutaj streszczenie pochodzące z obszernego treściowo kodeksu 96. Mimo wątpliwości co

do rzetelności cytowanego tam dzieła, autor *Biblioteki* poświęca przymiotom Złotoustego sporo uwagi. Pisz dla przykładu: „po śmierci ojca [Jan] stał się pociechą matki w jej bólu, powstrzymywał się od jakichkolwiek zabaw i przyjemności, zajmował się wyłącznie nauką (Focjusz 1986-1999, kodeks 96)”. Focjusz ceni też skromność Jana, o czym świadczą przytoczone przez patriarchę fakty z jego życia związane z odrzuceniem biskupstwa w Atenach oraz urzędu sędziego, jaki miał otrzymać w Antiochii. Akcentuje ponadto powściągliwość Chryzostoma i zachowywanie ducha ascezy. Według Focjańskiej relacji, mimo rosnącej popularności Jana, miały one przejawiać się w zachowanej przez niego pokorze już w czasie, kiedy prowadził w Antiochii życie monastyczne (Focjusz 1986-1999, kodeks 96).

Charakterystyka Jana pojawia się także w mowach Teodoret z Cyru. W kodeksie 273 patriarcha zanotował, iż „Jan [...] jest jednym z tych pasterzy, którzy odznaczają się umysłem nie znającym pojęcia zła, [...] obfitością łask na miarę oceanu, nieustępliwością wobec knoń wrogów, właściwością muru otaczającego Kościół (Focjusz 1986-1999, kodeks 273)”. Powyższe sformułowanie obrazuje szereg wymienianych w *Bibliotece* cnót biskupa, a precyzyjnie rzecz ujmując: prawowierności, sumiennosci w kierowaniu Kościołem i surowej ascezy życia (Focjusz 1986-1999, kodeks 59, 96). Uwagze Focjusza nie uszła i właściwa dla Chryzostoma dobroczynność. Filantropię Jana dobitnie obrazuje przywołana przez patriarchę obrona pokrzywdzonej wdowy Kallitropy czy pozbawionego majątku Teognatosa. Skądinąd dobroć Złotoustego przełożyła się na nadany mu przez Focjusza wymowny przydomek „Jana Jałmużnika” (Focjusz 1986-1999, kodeks 96).

Poza osobistymi przymiotami, w kodeksie 96 odnajdujemy również passusy o cudotwórczej sile Chryzostoma. Dowodzą tego wzmianki Focjusza poświęcone uzdrowieniu pewnego mieszkańca Antiochii z potężnych ataków migreny i wytrzeszczu prawego oka. Z dalszej części kodeksu możemy wyczytać o uwolnieniu z trądu twarzy niejakiego Archealosa. Wśród innych niezwykłych przypadków patriarcha wspomina także o Eukleosie, który odzyskał prawe oko, o kobiecie uzdrowionej z krwotoków, jak i o uzdrowieniu innych ludzi z uciążliwej gorączki czy krwawej biegunki (Focjusz 1986-1999, kodeks 96). Wyimki dotyczące uzdrowień oraz mocy cudotwórczych mogą oczywiście stanowić autentyczne wydarzenia. Należy jednak zauważyć, że patriarcha w kodeksie 96 przywołuje również wątki nadprzyrodzone, bliższe raczej wyobrażeniom hagiograficznym, niż autentycznej faktografii. Tak dzieje się, kiedy Focjusz opisuje gołębia, który jako „Łaska Boga” ponoć miał krążyć nad Janem w momencie jego święceń. Patriarcha wspomina również niezwykłą wizję mnicha Hezychiusza, który widzi dwie postacie w białych szatach (Piotra Apostoła i Jana Teologa). Według przekazu, miały one wręczyć Chryzostomowi księgę oraz klucze i potwierdzać jego niezwykłość, co zresztą przełożyło się na szczególnie przychylne nastawienie twórcy *Biblioteki* wobec biskupa Konstantynopola. Podobne uwagi można odnaleźć we frazach, jakie Focjusz odnalazł w mowach Teodoret z Cyru. Uwagę, jaką w tych tekstach cieszył się Chryzostom, wyraża porównywanie go m.in. do postaci biblijnego Hioba, na którego sprawiedliwość zwraca uwagę sam Bóg (Focjusz 1986-1999, kodeks 273).

Warto nadmienić, że sylwetka Chryzostoma w poszczególnych kodeksach nie jest tylko i wyłącznie rysem wyjątkowej osobowości. Wystarczy przywołać tutaj opis Synodu pod Dębem z 403 r. (Focjusz 1986-1999, kodeksy 59, 77, 86, 96, 232). Jego akta, znane wyłącznie z relacji zawartej w *Bibliotece*, są zbiorem oskarżeń kierowanych pod adresem Jana. Focjusz odnotowuje wszystkie 29 zarzutów, wśród których znalazły się: kradzieże, malwersacje, pobicia, wymuszenia oraz sprzeniewierzenia mienia (Focjusz 1986-1999, kodeks 59). Bardzo interesujące i frapujące są zwłaszcza fragmenty podejmujące wątek niejasności w życiu moralnym Chryzostoma. Według przekazu, miał on: „przyjmować sam na sam kobiety, po czym wyrzucał je wszystkie” oraz „obżerać się i prowadzić życie na styl cyklopów”. Focjańska relacja w kodeksie 59 potwierdza nawet uprzedzenie Jana do niektórych osób, zwłaszcza księży i zakonników, ponieważ „wymyślał

duchownym nazywając ich ludźmi bez czci, zepsutymi i bezużytecznymi nicponiami” oraz „wręczał pieniądze wybranym przez siebie biskupom, by przez to mógł dalej gnębić duchowieństwo”. W ten sposób w *Myriobiblios* czytelnik otrzymuje pogłębione spojrzenie na życie Jana Chryzostoma. Nie stoi to jednak w sprzeczności z obiektywizmem Focjusza. Całość oskarżeń patriarcha nie pozostawia bowiem bez komentarza. Zauważa on m.in., że formułujący zarzuty byli – „szczególnie źle nastawieni wobec Jana i występowali jednocześnie w funkcji sędziów, oskarżycieli i świadków (Focjusz 1986-1999, kodeks 59)”. Autor zapisków udziela także głosu oskarżanemu – „[...] jeśli usunięcie z zespołu sędziowskiego moich jawnych wrogów, gotów jestem stawić się i podjąć obronę mojej osoby, o ile ktoś wysunie przeciwko mnie jakiś zarzut. Jeśli nie zechcecie postąpić w ten sposób, to ilekroć mnie zawezwiecie, nie osiągniecie niczego więcej (Focjusz 1986-1999, kodeks 59)”. Powyższa relacja jest nie tylko uzupełnieniem spojrzenia na osobowość Chryzostoma. Można odnieść wrażenie, że szczegółowy opis zawarty w kodeksach 59 oraz 96 przekracza wartość historyczną. Wszystkie oskarżenia stają się jakby tłem dla zrozumienia radykalnego działania oskarżanego biskupa. Sformułowane zarzuty potwierdzają wszakże zarysowaną w innych wyjątkach troskę o prawowierność, praktykowanie ascezy, dbałość o porządek życia duchownych, jak również dystans wobec polityki dworu cesarskiego.

Relacja pełna szacunku

Kompozycja zacytowanych wyjątków tworzy w *Bibliotece* obraz mędrca oraz człowieka pełnego cnót. Focjusz pozwala, by czytelnicy poznali w ten sposób człowieka wyjątkowego, którego on sam darzy szczególnym szacunkiem. Potwierdzenie tegoż stanowi treść kodeksów 172, 173 i 174, w których patriarcha przytacza szereg wybitnych cech Chryzostoma. Istotne jest także to, w jaki sposób podsumowuje całość swojej myśli: „Z tego właśnie powodu wciąż żywię głęboki podziw dla tego po trzykroć świętego człowieka, gdyż zawsze i we wszystkich pismach stawiał sobie za cel pożytek słuchaczy, a o resztę nie troszczył się wcale lub w niewielkiej mierze” (Focjusz 1986-1999, kodeks 172, 173, 174). Powyższa konstatacja wyraża pełne estymy nastawienie wobec Chryzostoma. Focjusz potwierdza je w innych miejscach, w których nie rezygnuje ze stosowania form wartościujących. Píše przykładowo: „św. Jan Chryzostom” (Focjusz 1986-1999, kodeks 59, 232), „przeświący Jan z Konstantynopola” (Focjusz 1986-1999, kodeks 232), „znawca spraw Bożych” (Focjusz 1986-1999, kodeks 277) lub w skróconej formie, np. „św. Jan” (Focjusz 1986-1999, kodeks 232). Godnymi odnotowania są i kodeksy, w których autor *Biblioteki* celowo pomija imię lub przydomek biskupa. Posługuje się on wtedy wyłącznie przymiotnikiem „święty” (Focjusz 1986-1999, kodeks 59), rozbudowanym wyrażeniem „po trzykroć święty” (Focjusz 1986-1999, kodeks 168, 172, 173, 174) lub sformułowaniem „święty mąż” (Focjusz 1986-1999, kodeks 273) i w ten sposób włącza do prowadzonego wywodu własne postrzeganie postaci, co nie jest obce Focjańskiej stylistyce.

Uznanie, jakim cieszy się Chryzostom, nie jest przypadkowe. Warte odnotowania jest to, że Focjusz nie zachowuje podobnej postawy wobec innych osobistości chrześcijańskiego antyku. Dla uwiarygodnienia można przytoczyć opis wschodnich Ojców Kościoła, m.in.: Bazylego Wielkiego (Focjusz 1986-1999, kodeks 138, 162, 168, 240), Grzegorza z Nyssy (Focjusz 1986-1999, kodeks 138, 162) czy Grzegorza z Nazjanzu (Focjusz 1986-1999, kodeks 162). Narracja, jaką prowadzi o nich Focjusz, jest utrzymana w bardziej wyważonym tonie. Trudno dostrzec w niej chociażby wyraźny szacunek, którym Focjusz obdarza Chryzostoma, pisząc o nim: „Złote Usta” (Focjusz 1986-1999, kodeks 229), „Jan Złotousty”, „złotosłowy, biskup Konstantynopola” (Focjusz 1986-1999, kodeks 231) czy „Usta Kościoła” (Focjusz 1986-1999, kodeks 273). Wartościowanie dotyczące Chryzostoma wiąże się jeszcze z podkreślaniem jego silnej osobowości. Patriarcha

podaje, że „[Jan] nakłonił Teodora, którego później wybrano na biskupa Mapsuestii, i Maksyma (także i on został później biskupem Seleucji), by porzucili życie wypełnione interesami i wybrali prosty tryb bytowania (Focjusz 1986-1999, kodeks 96)”. Analogiczną sytuację mamy w wyjątkach zawartych w kodeksie 273. Patriarcha pisze w nim o niezwykłym wpływie na otoczenie: „Zaledwie zszedłeś z konia, barbarzyńca nauczył się padać na kolana i pochylać do ziemi” oraz „[...] trafiłeś łuczника perskiego wypuszczając nań strzały swojego kazania, a ci ludzie noszący żelazną zbroję padali na twarz przed Ukrzyżowanym, oddając Mu cześć”.

Zakończenie

Informacje zawarte w *Bibliotece* tworzą szczególny przekaz na temat biskupa Konstantynopola. Są to dane, które Focjusz gromadzi w oparciu o poznane lektury – zarówno ocalałe, jak również i te niezachowane do współczesności. Sama interpretacja i rozumienie traktatów jest w oczywisty sposób związana z jego wysiłkiem poznawczym. Dzięki temu w dziele powstał swoisty językowy obraz Jana Chryzostoma, jaki twórca *Biblioteki* przedstawił czytelnikom, a którego zakres nie wyczerpuje osiągnięć zawartych w artykule. Poza rekonstrukcją wiedzy dotyczącej konkretnych dzieł, godną uwagi wydaje się, zamieszczona w kodeksach historiografia Chryzostoma. Na przykładzie wyjątków przedstawione zostały w nich wydarzenia z IV i V wieku. Wartościową jawi się zwłaszcza relacja z kodeksu 59 poświęcona tzw. Synodowi pod Dębem, którą znamy wyłącznie dzięki wnikliwości kronikarskiej Focjusza. Wszystko to daje odbiorcy możliwość poznania biskupa w szczególnej i pozytywnej w swej wymowie optyce; sprzyja tym samym przychylnemu postrzeganiu tegoż Ojca Kościoła w IX wieku w Cesarstwie Wschodniorzymskim.

REFERENCES

- Accorinti, Domenico. 2017. Una recente traduzione italiana della Biblioteca di Fozio. In *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia* 5/9/2, 529-556.
- Ahrweiler, Hélène. 1965. Sur la carrière de Photius avant son patriarcat. In *Byzantinische Zeitschrift* 58, 348-363.
- Beaton, Roderick. 1989. *The Medieval Greek Romance*. Cambridge.
- Canfora, Luciano. 2016a. La ‘cerchia’ di Fozio produce σφεδάρια. In Canfora, Luciano (introd.) – Bianchi, Nunzio – Fozio, Claudio Schiano (eds.). *Biblioteca*. Pisa, XIV-XX.
- Canfora, Luciano. 2016b. Proposta di interpretazione della Lettera a Tarasio. In Canfora, Luciano (introd.) – Bianchi, Nunzio – Fozio, Claudio Schiano (eds.). *Biblioteca*. Pisa, XXVI-XXX.
- Canfora, Luciano. 2016c. Non esiste l’ambasceria in Assiria. In Canfora, Luciano (introd.) – Bianchi, Nunzio – Fozio, Claudio Schiano (eds.). *Biblioteca*. Pisa, XXX-XLI.
- Dekkers, Eligius. 1953. Les traductions grecques des écrits patristiques latins. In *Sacris Erudiri* 5, 193-233.
- Diller, Aubrey. 1962. Photius’ ‘Bibliotheca’ in Byzantine Literature. In *Dumbarton Oaks Papers* 16, 389-396.
- Dölger, Franz. 1924. *Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches von 565-1453*. München – Berlin.
- Dvornik, Francis. 1970. *The Photian Schism: History and Legend*. Cambridge.
- Dvornik, Francis. 1970. *Byzantine missions among the Slavs*. SS. Constantine-Cyril and Methodius. New Brunswick.
- Focjusz. 1986-1999. *Focjusz. Biblioteka*. T. 1-5. Tłum. Oktawiusz Jurewicz. Warszawa.

- Fozio. 2016. Nunzio Bianchi – Claudio Schiano (eds.). Fozio. Biblioteca. Pisa.
- Halkin, François. 1963. La date de composition de la 'Bibliothèque' de Photius remise en question. In *Analecta Bollandiana* 81, 414-417.
- Hemmerdinger, Bertrand. 1965. Les 'notices et extraits' des Bibliothèques grecques de Bagdad par Photius. In *Revue des Études Grecques* 69, 101-103.
- Hergenröther, Joseph. 1867. Photius, Patriarch von Constantinopel. Sein Leben, seine Schriften und das griechische Schisma. Regensburg.
- Jurewicz, Oktawiusz. 1986. Przedmowa. In *Focjusz. Biblioteka*. Tom 1. „Kodeksy” 1-150. Warszawa, VII- XXVIII.
- Krumbacher, Karl. 1897. Geschichte der Byzantinischen Literatur von Justinian bis zum Ende des Oströmischen Reiches (527 – 1453). München.
- Lacombrade, Christian. 1970. Sur l'auteur et la date des Éthiopiennes. In *Revue des Etudes Grecques* 83, 70-89.
- Lemerle, Paul. 1971. Le premier humanisme byzantin. Notes et remarques sur enseignement et culture a Byzance des origines au Xe siècle. Paris.
- Longosz, Stanisław. 2018. Obchody 1600. Rocznicy śmierci Jana Chryzostoma w świecie (sympozja chryzostomiańskie). In *Vox Patrum* 53, 1024-1032.
- Mango, Cyril Alexander. 1975. The Availability of Books in the Byzantine Empire. A. D. 750-850. In Mango, Cyril Alexander – Ševčenko, Ihor (eds.). *Byzantine Books and Bookmen*. Washington, 29-45.
- Maraglino, Vanna. 2007. Reconsidering the date of Photius 'Bibliotheca'. The biographical tradition of Gregory the Great in chapter 252. In *Ancient Society* 37, 265-278.
- Markopoulos, Athanasios. 2004. New evidence on the date of Photios' „Bibliotheca”. In Markopoulos, Athanasios (ed.). *History and Literature of Byzantium in the 9th-10th centuries*. Aldershot.
- Naumowicz, Józef. 1995. Wczesnochrześcijańscy pisarze aleksandryjscy w Bibliotece Focjusza. Warszawa.
- Paprocki, Henryk. 2004. *Focjusz*. Kraków.
- Photius. 1994. Wilson, Nigel Guy (trans.). Photius. The Bibliotheca. A Selection Translated with Notes. London.
- Ronconi, Filippo. 2013. The Patriarch and the Assyrians. New Evidence for the Date of Photios' Library. W *dans Segno e Testo* 11, 387-395.
- Ronconi, Filippo. 2014. Pour la datation de la Bibliothèque de Photius. La Myriobiblos, le Patriarche et Rome. In Juhász, Erika (ed.). *Byzanz und das Abendland II. Studia Byzantino-Occidentalia*. Budapest, 135-153.
- Ronconi, Filippo. 2015. Il moveable feast del Patriarca. Note e ipotesi sulla genesi della Bibliotheca di Fozio. In del Corso, Lucio – de Vivo, Filippo – Stramaglia, Angelo, (eds.). *Nel segno del testo. Edizioni, materiali e studi per Oronzo Pecere*. Firenze, 203-238.
- Schamp, Jacques. 1987. Photios, Historien des lettres. La Bibliothèque et ses notices biographiques. Paris.
- Sinko, Tadeusz. 1954. *Literatura grecka*. Tom III. Wrocław.
- Treadgold, Warren T. 1980. *The nature of the Bibliotheca of Photius*. Washington.
- Varona-Codeso, Patricia. Prieto-Domínguez, Óscar. 2013. Deconstructing Photios: family relationship and political kinship in middle Byzantium. In *Revue des études byzantines* 71, 105-148.
- Wesoły, Marian. 2009. *Focjusz*. In Maryniarczyk, Andrzej (ed.). *Powszechna Encyklopedia Filozofii*. Vol. 10. Lublin, 166-168.
- Wilson, Nigel Guy. 1996. *Scholars of Byzantium*. London.
- Zozulák, Ján. 2016. *Byzantská filozofia*. Plzeň.

Prof. AJP Magdalena Jaworska, PhD
The Jacob of Paradies Academy
Departament of Humanities
Chopina 52
66-400 Gorzów Wielkopolski
Poland
margda@yahoo.com
ORCID ID: 0000-0002-7423-2395

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

OLOMOUC JAKO SAKRÁLNÍ CENTRUM 9. – 10. STOLETÍ: NOVÉ POZNATKY ARCHEOLOGICKÝCH VÝZKUMŮ¹

Olomouc as a Sacral Centre of the 9th – 10th Century: New Evidence from Archaeological Research

Hana Dehnerová – Pavel Šlázar

DOI: 10.17846/CL.2025.18.2.32-44

Abstract: DEHNEROVÁ, Hana – ŠLÁZAR, Pavel. *Olomouc as a Sacral Centre of the 9th–10th Century: New Evidence from Archaeological Research*. Archaeological research conducted in Olomouc over the past two decades has yielded a wealth of new findings that not only contribute to a more accurate understanding of the historical development of the city itself but also demonstrate its supra-regional significance even before its location. Newly acquired sources indicate that Olomouc, where the Moravian bishopric was restored in 1063, functioned as a sacred centre as early as the 9th century. Significant archaeological finds from the Middle and Late Hillfort Period (9th –12th centuries) were also brought to light by research conducted in 2015 – 2017 on the premises of the building at 10 Křížkovského Street. This site is located on the so-called Petrské návrší (Peter's Hill), where the seat of the Bishop of Olomouc was located next to the Church of St. Peter in the 11th and 12th centuries and where traces of human activity from the 9th and 10th centuries had already been documented.

The subject of this article is the discovery of an engraving of a male figure on a stone slab, which the authors interpret as a depiction of a priest. The engraving may have been ritually buried after the destruction of the sacred building in the first half of the 10th century, probably as a cover for a sepulchre in the altar. The scene depicted on the plate could represent the ceremony of the blessing of water during the feast of Theophany. Stylistic and iconographic analogies of the engraving can be found in the Preslav literary school.

Keywords: *Olomouc, beginnings of Christianity, archaeology, sacred architecture, Middle Ages, 9th – 10th century, engraving, sepulchre, Theophany, Preslav Literary School, Křížkovského 10*

Úvod

Příhodné přírodní podmínky předurčily krajinu dnešní Olomouce (obr. 1) k osídlení již od pravěku. Nad záplavovým územím řeky Moravy v úrodném Hornomoravském úvalu se zvedal výrazný Olomoucký kopec se třemi návršími – Michalským, Petrským a Václavským – a spolu s nimi i menší vyvýšeniny mezi bočními rameny vodního toku Moravy a jeho přítoky (obr. 2). Dominantní Olomoucký kopec sehrával od pravěku úlohu centrálního opevněného nadkomunitního areálu,

¹ Článek vznikl na základě institucionální podpory dlouhodobého koncepčního rozvoje výzkumné organizace poskytované Ministerstvem kultury (IP DKRVO). This article was created as a part of research supported by institutional funding provided by the Czech Ministry of Culture for long-term conceptual development (IP DKRVO).

mimo jiné díky blízkosti křižovatky dálkových obchodních cest. V předkřesťanské éře raného středověku měl tento kopec především symbolicko-kulturní význam jako „posvátné návrší“, o čemž svědčí i doklady o pohřbívání. Původní centrální sídliště z období před Velkou Moravou bylo situováno v blízkosti brodu přes řeku Moravu, poblíž křižovatky dálkových cest, přibližně dva kilometry jižně od Olomouckého kopce – v meandru říčky Povelky. Od střední doby hradištní byl Olomoucký kopec trvale osídlen. Archeologické nálezy z Petrského a Václavského návrší dokládají přítomnost nejvyšších elit velkomoravské společnosti, o čemž svědčí například pozlacené a stříbrné šperky, gombíky, zbraně, garnitury z opasků, či parohové hrací kameny atd. Vedle světské složky zde byla přítomna i složka církevní, což dokládají zlomky kvalitně pálených keramických střešních krytin, malt, omítek, okenní vitráže a nálezy stilů – železného a kostěného². O procesu plánovitého založení opevněného hradiště na Olomouckém kopci svědčí také keramika mikulčického okruhu (Šlězár 2018, 115–121; Hlavica – Procházka 2020, 80; Šlězár 2023, 59–69, 112–116).

Radiokarbonové datování zpřesnilo, že k rychlému a systematickému osídlení Petrského a Václavského návrší, přítomnosti elit, pohřbívání, vybudování opevnění a současnému odhazování zlomků krytin do sídlištních objektů, rozemílání cihel a krytin jako ostrůva do keramiky, došlo v období mezi 80. a 90. lety 9. století až 80. a 90. lety 10. století.³ Toto odpovídá předpokladům o osídlení v závěru velkomoravského období či spíše v povelkomoravské době s těžištěm v první polovině 10. století. Vybudování hradiště na Olomouckém kopci však předcházelo ještě starší sídlištní horizont 9. století. Radiokarbonové datování upřesňuje tento horizont do intervalu od 70. let 8. století do 90. let 9. století.⁴ Právě s tímto obdobím lze zřejmě spojovat vznik nejstarší zděné architektury, která již byla v době vzniku hradiště částečně či z velké části destruována. Vše tak nasvědčuje tomu, že se již v 9. století na Olomouckém kopci nacházel sakrální komplex, pravděpodobně klášterního charakteru. Indicií o existenci církevní stavby je rytina mužské postavy s křížem v ruce, nalezená v Olomouci na adrese Křížkovského ul. č. 10 (Maříková-Kubková – Šlězár – Dehnerová 2023, 257–259; Šlězár – Hrbáčová 2025).

Popis nálezové situace a artefaktů

Když byl v roce 2015 zahájen předstihový archeologický výzkum vyvolaný připravovanou rekonstrukcí budovy děkanátu Filozofické fakulty Univerzity Palackého v Olomouci, bylo jedním z jeho cílů ověřit, zda se v místech, kde již dříve bylo odkryto základové zdivo gotického kostela sv. Petra, nejsou dochovány také pozůstatky starší svatyně téhož zasvěcení, spojené s obnovením moravského biskupství roku 1063.⁵ Ani během předstihového výzkumu, ani v navazujícím záchranném výzkumu se však přítomnost kostela z 11. století nepodařilo doložit. V prostoru nádvoří nebylo zjištěno ani související pohřebiště. Ojedinelé doklady staršího, resp. středo- a mladohradištního

² Nalezené cca dvě desítky zlomků pálených střešních krytin pocházely pravděpodobně z několika různých střech a odkazují svou technologií výroby do okruhu pozdně antických měst na území Byzance, blíže Šlězár 2025a), 91.

³ Intervaly s pravděpodobností 95,4 %: 882–991calAD; 884–988calAD; 891–992calAD; 891–993calAD (2×); 892–994calAD. Měření radiouhlíkového datování CRL provedla Radiouhlíková laboratoř provozovaná Ústavem jaderné fyziky a Archeologickým ústavem AV ČR v.v.i. v letech 2022–2024.

⁴ Intervaly s pravděpodobností 95,4 %: 772–893calAD; 87,1 %: 771–894calAD; 67,7 %: 820–896 calAD; 57,8 %: 822–900calAD; 54,0 %: 822–900calAD. Měření radiouhlíkového datování CRL provedla Radiouhlíková laboratoř provozovaná Ústavem jaderné fyziky a Archeologickým ústavem AV ČR v.v.i. v letech 2022–2024.

⁵ Podrobněji k výzkumu, který realizoval odbor archeologie Národního památkového ústavu, územního odborného pracoviště v Olomouci viz Šlězár – Dehnerová 2020.

osídlení však zjištěny byly. Na vrcholové plošině Petrského návrší došlo k objevu, o kterém pojednává tento příspěvek.

V roce 2016 se archeologický výzkum soustředil na prostor zaniklého kláštera u sv. Jakuba v jižní části nádvoří, které bylo rozděleno čtvercovou sítí a postupně zkoumáno. Stratigrafická situace v ploše výzkumu byla ovlivněna stavební činností v minulosti, zejména úpravou terénu při stavbě současné budovy v letech 1900 – 1901. Při těchto pracích byly středověké a novověké uložení z velké části odstraněny a zůstaly jen v nesouvislých plochách. Dalším faktorem byla existence středověkého klášterního hřbitova, jehož většina hrobových jam byla zahloblena až do skalního podloží a odstranila tak pozůstatky lidských aktivit z pravěku i raného středověku. Jejich stopy dokládaly nálezy keramiky z druhotného uložení v mladších vrstvách nebo zásypech hrobů a jen v malém počtu byly zjištěny do podloží zahlobbené jámy pravěkého stáří.⁶

Na nádvoří byl nalezen jediný objekt, který lze s jistotou datovat do raného středověku. Nacházel se na rozhraní čtverců B6/C6, přibližně uprostřed nádvoří (obr. 3). Při odstraňování zásypu hrobů H67 a H70⁷ se objevily zlomky raně středověké keramiky. V hrobové jámě H70 se pod kostrou zemřelého nacházel plochý oválný kámen (62 × 41 × 9 cm). Pod ním nebyla skála, ale hlinitá výplň starší jámy (označené k. 2527).

Jáma byla vyhloubena do skály (k. 2109).⁸ Měla tvar nepravidelného kruhu o průměru horní hrany 100–105 cm. Její podoba se řídila kvalitou podloží: na severní straně, kde byla skála zvětřalá, byla stěna podkopaná až o 35 cm, jinde se stěny směrem ke dnu svažovaly. Dno bylo nepravidelné (80 × 60 cm; obr. 4, 6). Hloubka dosáhla 110–120 cm, původní hloubku však kvůli narušení hrobem a novodobými zásahy určit nelze. Výplň jámy byla tvořena šesti vrstvami (obr. 5). Vrchní tmavá šedočerná písčitojílovitá hlína (k. 2284) byla narušena hrobem H70 a obsahovala uhlíky, kamínky a skvrnky písku. V hloubce 50–60 cm přecházela do světlejší hnědé hlíny (k. 2287) s četnými uhlíky, mazanicemi, úlomky bílé malty a kameny (některé přepálené). Spodní část jámy byla vyplněna vrstvami k. 2292, 2293 a 2298, které „svahovitě“ vyplňovaly spodní partii jámy, přičemž se různě překrývaly. Na stěnách i na dně jámy se koncentrovaly až třicetcentimetrové hroudy světlého šedozeleného jílu k. 2298, přes který byly nasypány různé velké kameny (některé přepálené), světlý okrový prachový písek (k. 2292; patrně ze zvětřalého podloží) a šedočerná písčitá jílovitá hlína k. 2293 s uhlíky, skvrnkami jílu, malými kamínky a nahodilými fragmenty malty. Ve vrstvě k. 2293 bylo nalezeno asi 200 rybích kostí. Na dně jámy ležel písek ze zvětřalého podloží (k. 2302).

Mezi nálezy z objektu k. 2527 převládaly keramické zlomky,⁹ dále zvířecí kosti, mazanice, malta, tři železné předměty, silicitový úštěp, zlomek přeslenu, dva kusy pálené střešní krytiny¹⁰ a unikátní kámen s rytinou. Keramický soubor tvořilo 156 zlomků, z nichž 37 % patřilo pravěku a 63 % ranému středověku. Většina střepů byla drobná (2–5 cm), větší kusy se soustředily spíše ve spodních vrstvách zásypu. Z raně středověké keramiky (99 kusů) převažovaly střepy ze stěn nádob (81), doplněné o okraje (11) a dna (5, z toho dvě se značkou). Z výzdoby se v souboru uplatnily rýhy, hřebenové pásy rýh, vlnovka, hřebenová vlnice, vpichy a záseky na okraji. Ze zlomků keramiky z k. 2293 (inv. č. 28/15-2293/13 a 28/15-2293/14; obr. 7:1, obr. 8) se podařilo rekonstruovat jednu

⁶ Doloženo bylo osídlení ve starším eneolitu a ve starší a pozdní době bronzové.

⁷ Jednalo se o dva dospělé jedince se špatně dochovaným skeletem, nebyl tedy možný odhad výšky postavy ani pohlaví. Antropologickou analýzu provedl Mgr. Lukáš Šín, Ph.D., v roce 2017.

⁸ Skalní podloží je v prostoru Petrského návrší tvořeno šedomodrými až šedozelenými kulmskými drobnými s podřízenými vložkami slepenců (Zapletal 2005, 10 n.).

⁹ Hmotný materiál pochází z k. 2284, 2287, 2292 a 2293; k. 2298 a 2302 byly bez nálezů.

¹⁰ Zlomek o velikosti 3,8 × 2,1 × 1,6 cm s dochovanou hranou, druhý úštěp o rozměrech 2,1 × 1,4 × 0,6 cm.

celou nádobu a část druhé.¹¹ Jedná se o bezuché hrnce s maximální výdutí v horní části, vyrobené z jemného materiálu vypáleného do odstínů světlé hnědé barvy. Rekonstruovaný hrnec¹² má okraj vně vyhnutý a válcovitě seříznutý s vytaženou spodní hranou. Je zdoben jednoduchou nízkou vlnovkou pod hrdlem a rýhami po celém těle nádoby. Druhý hrnec má kalichovitě prohnutý okraj se zaoblením a je rovněž zdoben rýhami po celém těle nádoby.¹³

Většina zlomků z vrstev k. 2287, 2292 a 2293 patří ke stejnému keramickému materiálu jako rekonstruované nádoby. V zásypu k. 2292 a 2293 se navíc objevila keramika ze zrnitého materiálu s příměsí písku, vypálená do světlé hnědooranžové barvy. Dva z osmi střepů bylo možné určit jako vně vyhnuté okraje jedné nádoby s vytaženou vnější horní i spodní hranou a rýhami na vnější hraně okraje (obr. 7:2, 3). V k. 2293 se také našla keramika z jemně zrnitého materiálu, vypálené do světlých béžových až bělošedých odstínů. Ve všech vrstvách se v menším množství vyskytovala keramika s malou příměsí písku, na povrchu cihlově načervenalá, ale uvnitř šedá. V k. 2287 byly nalezeny i dva ojedinělé kusy s grafitem ve hmotě: kuželovitě seříznutý okraj s příměsí jemně mleté tuhy (obr. 7:4) a zlomek dna se značkou s nepatrnou příměsí zrněk grafitu v těstě. Z vrstvy k. 2284 pocházely střepy z jemného až jemně zrnitého materiálu vypáleného do světlých odstínů hnědé až béžové barvy. Zajímavý je silnostěnný střep se zrnky grafitu, zdobený rýhou a vpichy, a především okraj hrnce s prožlabením a záseky na okraji i podhrdlí, který se od celého souboru odlišuje (inv. č. 28/15-2284/3; obr. 7:5).

Keramika z objektu k. 2527 spadá do tří časových fází. Nejstarší, pravěké střepy představují jen reziduální příměs. Většinu tvoří středohradištní keramika z první poloviny 10. století s možnou příměsí fragmentárních starších zlomků (Šlězár 2025b). Ve spodních vrstvách jámy (k. 2292, 2293) se nachází čistá středohradištní fáze. V horních částech (k. 2284 a 2287) sice převažuje keramika stejné tradice, ale objevují se už i nové mladohradištní prvky (na 4 kusech z 59) – grafitová příměs, nový typ okraje nádob (obr. 7:5) a vpichy jako typ výzdoby – datované do druhé poloviny 10. až počátku 11. století. Protože jde jen o několik kusů, nelze vyloučit, že jde o pozdější intruzi. Celkově se zdá, že jáma byla zasypana především v první polovině 10. století, ale část výplně mohla vzniknout i postupně, vlivem samovolné destrukce a eroze (obr. 5).

V zásypu objektu byly nalezeny také železné předměty. Z vrstvy k. 2284 pocházejí dva silně zkorodované zlomky blíže neurčitelných kování. Další zkorodovaný fragment železa byl zaznamenán na dně jámy, avšak nedochoval se. Na rozhraní vrstev k. 2287, 2292 a 2293 byla nalezena železná sekerovitá hřívna (inv. č. 28/15-2293/2; obr. 8).¹⁴ Jedná se o dlouhou, velmi masivní hřívnu II. typu, vyrobenou z nekvalitního železa, která odpovídá produkci 10. století (Hájník 2019, s. 113, 120).

Z nálezové situace, ve které byla objevena hřívna, pochází i zcela výjimečný objev – fragment bridlečové destičky zdobené rytinou (obr. 9).¹⁵ Jemnou rytou linií je na ní vyobrazena mužská postava oděná v dlouhém rouchu, obutá, držící v levé ruce kříž a v pravé ruce předmět připomínající kropáč (aspergil). Velmi detailně je zpracována hlava postavy, se stylizovanými vlasy a vousem. V očích jsou naznačeny duhovky, na tvářích pod očima jsou patrné důlky (líce?, obr. 10). Na levém rukávu je vyobrazena manžeta, z níž splývá úzký pruh látky (manipul?) nebo dva volně visící konce provazu. Po stranách postavy jsou vyryty svislé klikaté čáry.

¹¹ K celému jedinci pak patřil také jeden okrajový střep z k. 2292 a jeden zlomek výdutě z k. 2287.

¹² Výška nádoby 22,5 cm, průměr okraje 20,5 cm, max. průměr výdutě 21,5 cm, průměr dna 9 cm.

¹³ Dochovaná výška nádoby 20 cm, průměr okraje 22 cm, max. průměr výdutě 24,2 cm, dno nezachováno.

¹⁴ Délka 44,2 cm, max. šířka 5,5 cm, max. síla 0,4 cm, průměr oka 2 × 1,3 cm, hmotnost 270 g.

¹⁵ Rozměry 11,7 × 10,7 cm, síla 1 cm.

Analýzy

Nalezená rytina na břidlicové destičce byla podrobena traseologickému rozboru.¹⁶

Rytina mužské postavy byla provedena do břidlicové destičky pomocí ostrého kovového nástroje, pravděpodobně nože. Jednotlivé vrypy mají trojúhelníkový průřez, místy plošší, a jejich průběh ukazuje na systematický postup praváka – rytí probíhalo převážně zleva doprava a shora dolů. Na začátcích linií jsou patrné drobné důlky vzniklé nasazením hrotu, přičemž intenzita tlaku zůstávala v průběhu vedení vrypu stabilní. Autor rytin si tedy kompozici nejprve rozvrhl pomocí drobných důlků a teprve poté jednotlivé body propojil. V místech křížení linií je druhý, následný vryp zpravidla hlubší, neboť nástroj „zajížděl“ do již existujícího zářezu. Materiálová povaha břidlice způsobila, že při napojování linií a jejich křížení vznikaly trojúhelníkovité úštěpky. Přítomnost sintru, usazenin a místy i zbytků kořínků ve vrypech dokládá stáří rytiny. Autenticitu potvrzuje i fakt, že při sejímání otisku dentálním silikonem se z povrchu odloupala drobná část se sintry a kořínkem v dutince – situace, která by u novodobého zásahu do staré břidlice nenastala. Detaily, jako vlasy, uši, manžety či zorníčky, byly doplněny až po vyrytí základní siluety postavy. Stejný postup je patrný i u obuvi, kde je zřetelně naznačen podpatek – provedený cíleně v několika krocích s opakovaným nasazením nástroje. Zvláštní pozornost zasluhují „slzy“, vytvořené krouživým pohybem hrotu, při němž čepel dvakrát poskočila. Na pravém okraji rytiny se nacházejí vlnité linie, z nichž jedna končí před okrajem desky a druhá zřejmě pokračovala až k původní hraně; ta však vznikla odlomením až v době po provedení rytiny, jak naznačuje absence sintru. Sintr tedy částečně pokrývá čtyři z pěti lomových ploch, což naznačuje, že destička byla poškozena již před tím, než byla uložena do jámy (Králík 2016).

Pro upřesnění datování byly provedeny také přírodovědné analýzy. Z nádoby inv. č. 28/15-2293/13 byl odebrán vzorek pro termoluminiscenční datování,¹⁷ které bylo vyhodnoceno na stáří 1180 let, tedy do roku 838 n. l., +/- 14,07 %.

Pro radiouhlíkové datování¹⁸ byly zaslány vzorky uhlíků z k. 2293 a zvířecích kostí z k. 2287 a 2293. Výsledky vrací uhlíky do let 772 – 893 (s pravděpodobností 95,4 %) a 771 – 894 (s pravděpodobností 87,1 %) kalibrovaného stáří. Kostí z k. 2293 byly datovány do rozmezí let 873 – 978 (s pravděpodobností 82,8 %) a 891 – 993 (s pravděpodobností 95,4 %), z k. 2287 pak do rozmezí 891 – 993 (s pravděpodobností 95,4 %) kalibrovaného stáří.

Ze zahloubeného objektu k. 2527 pochází také soubor zvířecích kostí. Již makroskopické pozorování upozornilo na výrazný podíl rybích kostí, a proto byla provedena podrobná osteologická analýza. Ta umožnila druhově určit celkem 420 kostí a jejich zlomků.¹⁹ 75 % určených kostí patřilo rybám (hlavně kaprovitým), 12 % zastupuje prase domácí, 11 % tura domácího, 1,43 % náleželo ptákům (6 kostí), 0,95 % ovci/koze (4 kosti) a pouhých 0,24 % psu (1 kost). Podle stupně zachování a poškození kostí se jedná o kuchyňský a dále nepotřebný materiál. Spektrum chovaných druhů odpovídá skladbě chovaných domácích zvířat v 1. polovině 10. století (Nývltová Fišáková 2022).

¹⁶ Traseologický posudek vypracoval doc. RNDr. Miroslav Králík, Ph.D., za což mu touto cestou děkujeme.

¹⁷ Provedeno v roce 2018 v Laboratoriu Kotalla, Heigerloch, Německo.

¹⁸ Provedeno v letech 2022 a 2023 v Radiouhlíkové laboratoři CRL Ústavu jaderné fyziky AV ČR, Praha, Česká republika.

¹⁹ Analýzu provedla RNDr. Miriam Nývltová Fišáková, Ph.D.

Interpretace²⁰

Motiv znázorněný na rytině ani samotný předmět zatím nemá na území Moravy přímé analogie. Styl rytiny i kompozice výjevu naznačují souvislost s okruhem preslavské literární školy, založené na přelomu 9. a 10. století, a která souvisí s působením Metodějových žáků vyhnaných z Velké Moravy (Maříková-Kubková – Šlězár – Dehnerová 2023, 257 n.; Šlězár 2023, 114–116; srov. Barnea – Ștefănescu 1971, 107; Ovcharov 2014; Atanasov 2020). Zobrazená postava může představovat kněze žehnajícího věřícím svěcenou vodou (kropáčem či metlou) a křížem. Nabízí se domněnka, že rytina zachycuje kněze při slavení svátku Theofanie (Zjevení Páně), který se ve východní liturgické tradici slaví dodnes 6. ledna. Nedílnou součástí tohoto svátku je tzv. Velké svěcení vod – rituál, při němž je kříž, přivázaný na provaze, ponořen do přírodní vodní plochy (jezera, řeky či moře), aby posvětil vody omývajících Zemi. Lze tedy předpokládat, že rytina zachycuje právě tento obřad. Vlnité linie po stranách knězovy postavy by pak mohly symbolizovat vodu, v níž rituál probíhá (Dehnerová – Šlězár – Hrbáčová 2025, 18–21).

Další otázkou zůstává účel, k němuž byla destička vytvořena. Dochovala se pouze její část, a je tedy možné, že původní výjev byl rozsáhlejší. Traseologický průzkum prokázal, že obraz byl pečlivě promyšlen a vyryt s rozvahou – nejedná se tedy o náhodnou či impulsivní rytinu. Jednou z možných interpretací je, že zdobená destička mohla sloužit jako krycí deska sepulchra – otvoru pro relikvii v oltární menze. Sepulchrum tvořilo nedílnou součást oltáře, který po narušení nebo poškození krycí desky přestával plnit svou liturgickou funkci. V takovém případě bylo nutné oltář znovu vysvětit a poškozené předměty rituálně uložit (Dehnerová – Šlězár – Hrbáčová 2025, 18–21, 129–130). Tuto hypotézu podporují i nálezy okolnosti – v jámě vyhloubené do skály byly spolu s poničenou destičkou uloženy také dvě nádoby, železná sekerovitá hřivna a zřejmě ryby, které mohly plnit funkci symbolických obětí.

Zánik zděné stavby v bezprostřední blízkosti dokládá přítomnost fragmentů malty a pálené střešní krytiny. Také další nálezy z prostoru Petrského návrší naznačují, že během první poloviny 10. století byly do jámy uloženy předměty související s již zaniklou zděnou stavbou, která byla s největší pravděpodobností sakrálního charakteru. Existenci takové stavby v závěru 9. století a její následný zánik potvrzují mimo jiné zlomky cihel, pálené krytiny a fragmenty malt nalezené nejen v areálu Křížkovského 10, ale i na dalších místech Petrského návrší a jeho okolí (podrobněji např. Šlězár 2023, 112, 114).

Závěr

V prostoru nádvoří budovy na Křížkovského 10 byl v roce 2016 odkryt objekt, jehož přesná interpretace zůstává nejistá. S největší pravděpodobností se však jedná o votivní depot. Na vrcholové plošině Petrského návrší byla do skalního podloží vysekána jáma přibližně kruhového půdorysu s průměrem okraje 105 cm na úrovni podloží a hloubkou 120 cm. V její výplni byly nalezeny zlomky keramiky datované do střední doby hradištní, zejména do první poloviny 10. století. Z těchto fragmentů se podařilo zrekonstruovat dvě nádoby. Spolu s keramikou byly do jámy vloženy také neidentifikovatelný železný artefakt a železná hřivna z 10. století. Zásyp jámy tvořený hlinou a kameny obsahoval mimo jiné i drobné úlomky malty, fragmenty pálené střešní krytiny a zvířecí kosti. Mezi nimi výrazně převažovalo neobvykle velké množství rybích kostí. Mimořádným objevem je také břidlicová destička s rytinou. Její význam i způsob uložení v kontextu depotu však nelze zatím jednoznačně vyhodnotit.

²⁰ Za konzultace k nálezu i za podněty a upozornění na analogie děkujeme doc. Mgr. Martinu Husárovi, Ph.D., za konzultace k pravoslavné liturgii děkujeme prot. Mgr. Svatopluku Konstantinu Ryškovi.

Archeologické výzkumy v posledních letech přinesly řadu hmotných dokladů o tom, že v prostoru dnešní Olomouce, na Petrském návrší, stál v 9. století sakrální komplex – pravděpodobně klášter – zahrnující zřejmě hlavní kostel, menší církevní stavby a obytné budovy, doplněný výrobně-hospodářským zázemím (obilnice, sklady, dílny). Jeho přesná lokalizace zatím archeologicky doložena nebyla, ale poslední výzkumy naznačují jeho umístění přibližně do míst jiho-východního nároží Tereziánské zbrojnice. Nalezené zlomky pálených střešních krytin pocházely pravděpodobně z několika různých střech a odkazují svou technologií výroby do okruhu pozdně antických měst na území Byzance. Termoluminiscenční analýza prokázala výrobu těchto krytin v rozmezí 7. až 9. století. Nálezy krytin se koncentrují především v blízkosti bývalého katedrál-ního kostela sv. Petra, od něhož pocházejí i další významné nálezy svědčící o existenci sakrální stavby či celého stavebního komplexu v 9. a 10. století. Ve středohradištních vrstvách byl nalezen železný stilus, zlomky cihel, omítek a hrudky i větší kusy vápenných malt. Do doby kolem poloviny 10. století jsou rovněž datovány nálezy fragmentu vápenné malty a části medově hnědé skleněné vitráže s červeným zataveným dekorem, které pochází ze zdemolovaného klášterního kostela. Dalším důležitým nálezem této doby je břidlicová krycí deska sepulchra s postavou kněze s křížem a kropáčem v rukou, která odkazuje na styl preslavské literární školy, formované Metodějovými žák, kteří byli po arcibiskupově smrti vyhnáni z Velké Moravy a útočiště našli v Bulharsku. Lze se domnívat, že po vyhnání Metodějových žáků v roce 886 byl církevní areál (klášter) na Olomouckém kopci opuštěn a postupně chátral. Dílo zkázy mohly v první polovině 10. století dovršit výbojní Maďaři, jejichž šipky byly nalezené v objektech na Zbrojnici, zásypy obsahovaly i zlomky pálených střešních krytin. Bojové střety s Maďary potvrzuje také pohřeb jedince na středohradištní nekropoli na Václavském návrší, který zemřel na následky střelného zranění způsobeného nomádskou šipkou. Kontinuální vývoj Olomouce však těmito událostmi nebyl přerušen a rozvoj osídlení je doložen i v povelkomoravském období a v mladší době hradištní (Šlézar – Hrbáčová 2025).

REFERENCES

Primary source

Nývltová-Fišáková, Miriam. 2022. Analýza zvířecího osteologického materiálu ze středověké lokality Olomouc-Křížkovského ulice. Olomouc. Nepublikovaná zpráva.

Literature

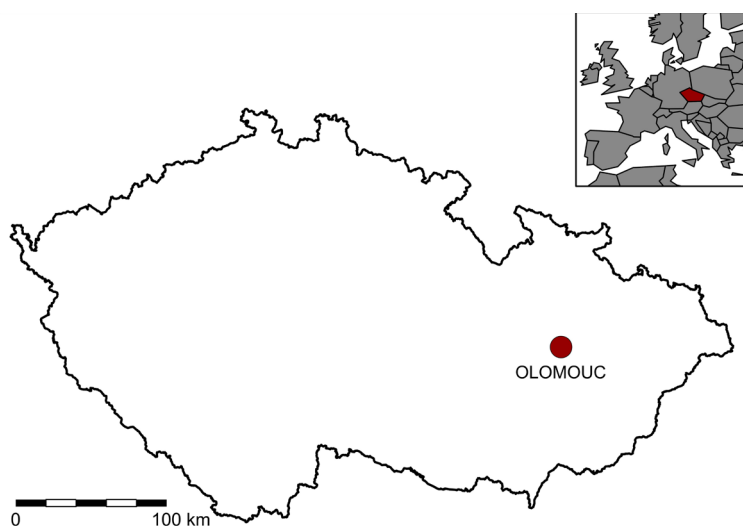
- Atanasov, Georgi. 2020. Encore une fois sur la datation et l'organisation des moines dans le monastère rupestre de Murfatlar (dép. de Constanța). In *Pontica* 53, 63-86.
- Barnea, Ion – Ștefănescu, Ștefan. 1971. *Din istoria Dobrogei III*, București.
- Dehnerová, Hana – Šlézar, Pavel – Hrbáčová, Jana. 2025. Krycí deska sepulchra s rytinou kněze. In Hrbáčová, Jana (ed.) *Město na třech pahorcích. Katalog k výstavě*. Olomouc, 18-21.
- Hájnik, Jakub. 2019. Včasnostredoveké sekerovité hrivny z územia strednej Európy – Early Medieval Age Axe-Like Currency Bars from Territory of Central Europe. In *Musaica archaeologica* 2, 111-172.
- Hlavica, Michal – Procházka, Rudolf. 2020. Market system. In: Poláček, Lumír et al. *Great Moravian Elites from Mikulčice*. Brno, 79-81.

- Kalábková, Pavlína – Kalábek, Marek. 2009. Slovanské osídlení a archeologie raného středověku. In Schulz, Jiří (ed.). Dějiny Olomouce 1. Olomouc, 73-86.
- Králík, Miroslav. 2016. Traseologický posudek rytiny na břidlicové destičce z Olomouce, Křížkovského ul. č. 10. Brno. Nепublikovaný rukopis.
- Maříková-Kubková, Jana – Šlězár, Pavel – Dehnerová, Hana. 2023. Praha – Olomouc. Sídlní potenciál a vznik biskupství. In Kotous, Jan – Sommer, Petr – Vaníček, Vratislav (eds.). Tisíc a padesát let pražského biskupství. Praha, 244-266.
- Ovcharov, Nedylako. 2014. Murfatlar Script. London.
- Šlězár, Pavel. 2023. Olomouc between the Great Moravian and Přemyslid Duchies. In: Kouřil, Pavel – Procházka, Rudolf et al. Moravian and Silesian Strongholds of the Tenth and Eleventh Centuries in the Context of Central Europe. Spisy Archeologického ústavu AV ČR Brno 5. Brno, 115-135.
- Šlězár, Pavel. 2018. Olomoucké knížectví Přemysla Otakara I. (1201 – 1212). Olomouc.
- Šlězár, Pavel. 2025a. Střešní krytina (prejz). In Hrbáčová, Jana (ed.) Město na třech pahorcích. Katalog k výstavě. Olomouc, 91-92.
- Šlězár, Pavel. 2025b. Fragment nádoby. In Hrbáčová, Jana (ed.) Město na třech pahorcích. Katalog k výstavě. Olomouc, 58-59.
- Šlězár, Pavel – Dehnerová, Hana. 2020. Kostel sv. Petra v Olomouci ve středověku z pohledu archeologických pramenů. In Historica Olomucensia 59, 13-51.
- Šlězár, Pavel – Hrbáčová, Jana. 2025. Olomouc – město na třech pahorcích: Archeologické svědectví o jeho vývoji ve středověku. In Hrbáčová, Jana (ed.) Město na třech pahorcích. Katalog k výstavě. Olomouc.
- Vítková, Hana. 2007. Rekonstrukce předhistorického georeliéfu centra Olomouce. Rkp. bakalářské diplomové práce. Uloženo: Katedra geoinformatiky Přírodovědecké fakulty Univerzity Palackého v Olomouci.
- Zapletal, Jan. 2005. Geologie historické části města Olomouce (tzv. Olomoucký kopec) – Geologie des historischen Stadteils von Olomouc (der sog. Olomouc-Hügel). In Zprávy Vlastivědného muzea v Olomouci 283, 10-18.

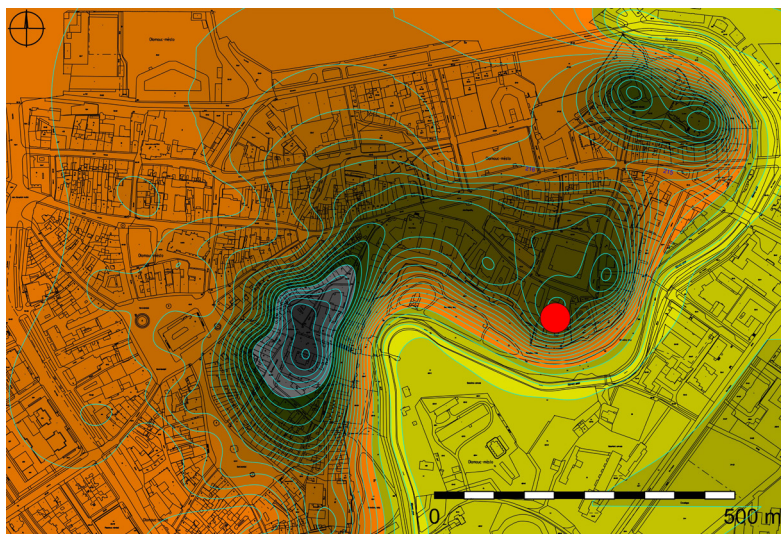
PhDr. Pavel Šlězár, PhD.
National Heritage Institute
Regional Office in Olomouc
Horní náměstí 25, 779 00 Olomouc
Czech Republic
slezar.pavel@npu.cz
ORCID ID: 0000-0001-5502-0701

Mgr. Hana Dehnerová
National Heritage Institute
Regional Office in Olomouc
Horní náměstí 25
779 00 Olomouc
Czech Republic
dehnerova.hana@npu.cz
ORCID ID: 0000-0002-4130-2545

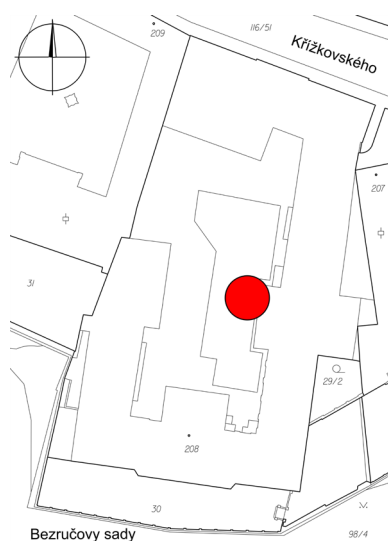
Příloha / Appendix



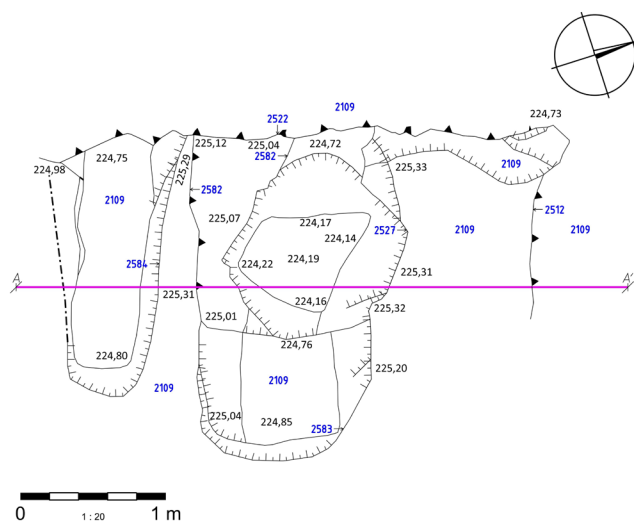
Obr. 1. Olomouc, poloha lokality na mapě ČR (digitalizace J. Grégr). / Fig. 1. Olomouc, location on the map of the Czech Republic (digitized by J. Grégr).



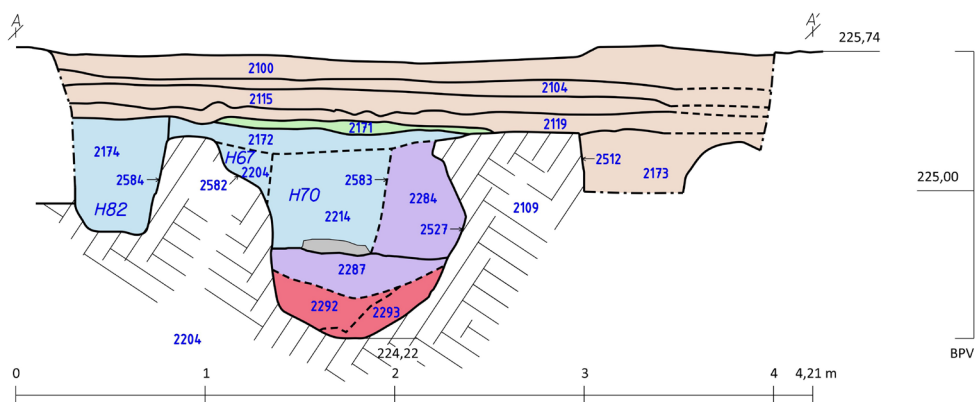
Obr. 2. Olomouc, Křížkovského 10. Poloha nálezů na rekonstrukční mapě georeliéfu Olomouckého kopce. Podle Vítková 2007 (upravil J. Grégr). / Fig. 2. Olomouc, Křížkovského 10. The location of the find on the reconstruction map of the geo-relief of Olomoucký kopce. According to Vítková 2007 (edited by J. Grégr).



Obř. 3. Olomouc, Křížkovského 10, místo nálezů vyznačeno bodem (digitalizace J. Grégr). / **Fig. 3.** Olomouc, Křížkovského 10, location of the find indicated by a point (digitized by J. Grégr).



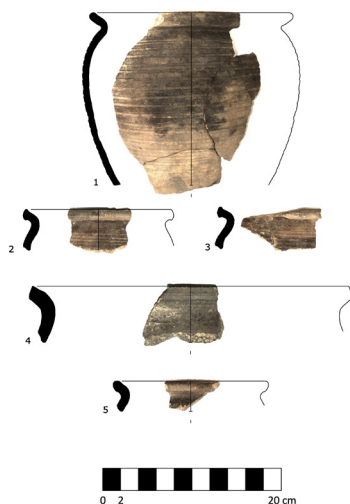
Obr. 4. Půdorys objektu k. 2527 a okolí po začistění na skalní podloží (digitalizace J. Grégr). / **Fig. 4.** Ground plan of the object k. 2527 and surrounding area after cleaning on bedrock (digitized by J. Grégr).



Obr. 5. Řez objektem k. 2527. Barevně odlišený chronologické horizonty. Růžová – recentní úpravy terénu; zelená – novověk; modrá – vrcholný středověk; fialová – raný středověk – mladohradištní období; červená – raný středověk – středohradištní období (digitalizace J. Grégr). / **Fig. 5.** Cut by object k. 2527. Color-differentiated chronological horizons. Pink – Recent landscaping; modern age, blue – High Middle Ages, violet – Early Middle Ages – late hillfort period, red – Early Middle Ages – middle hillfort period (digitized by J. Grégr).



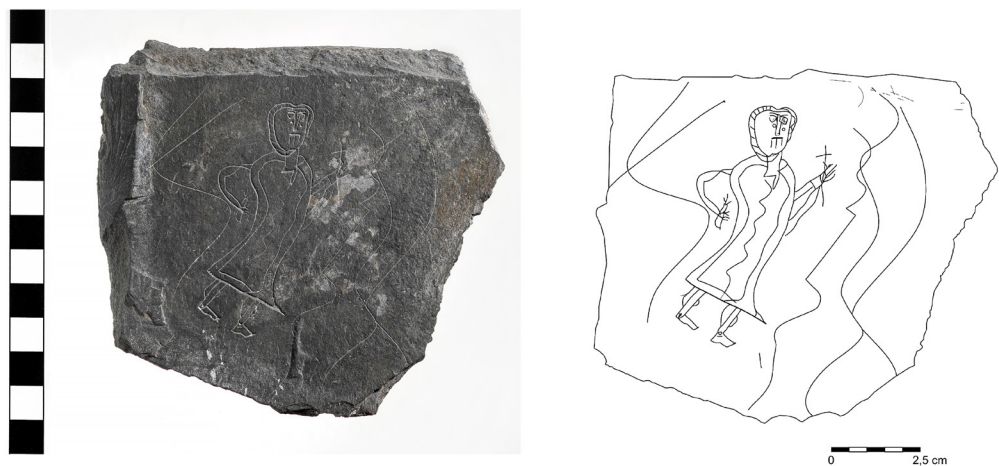
Obr. 6. Průběh preparace objektu k. 2527; a) začistištění hrobů H70 (vlevo) a H67, pohled od západu; b) objekt k. 2527 po odebrání hrobů, pohled od západu; c) objekt k. 2527 v průběhu vybírání, situace se sekerovitou hřívnou, pohled od východu; d) objekt k. 2527 po začistištění na skalní podloží, pohled shora od severu (foto H. Dehnerová). / **Fig. 6.** Progress of preparation of object no. 2527; a) grave cleaning H70 (left) and H67, view from the west; b) object k. 2527 after removal of the graves, view from the west; c) object k. 2527 during the selection of the fill, situation with axe-shaped bar, view from the east; d) object k. 2527 after cleaning on bedrock, view from top to north (photo by H. Dehnerová).



Obr. 7. Výběr keramiky z objektu k. 2527; 1. inv. č. 228/15-2293/14, 2.+3. inv. č. 28/15-2293/15, 4. inv. č. 28/15-2287/12, 5. inv. č. 28/15-2284/3 (zpracoval J. Novák). / **Fig. 7.** Selection of ceramics from object k. 2527; 1. inv. no. 28/15-2293/15, 2.+3. inv. no. 28/15-2293/15, 4. inv. no. 28/15-2287/12, 5. inv. no. 28/15-2284/3 (processed by J. Novák).



Obr. 8. Soubor nálezů z objektu k. 2527 – sekerovitá hřivna, bezuchý hrnec (inv. č. 28/15-2293/13) a destička s rytinou kněze (foto M. Lehečková). / **Fig. 8.** Collection of finds from object k. 2527 – axed-shaped bar, earless pot (inv. No. 28/15.2293/13) and plate with an engraving of a priest (photo by M. Lehečková).



Obr. 9. Rytina postavy kněze na břidlicové destičce (foto M. Lehečková, kresba J. Grégr). / Fig. 9. An engraving of the figure of a priest on a slate plate (photo by M. Lehečková, drawing by J. Grégr).



Obr. 10. Detail obličeje postavy (foto M. Králík). / Fig. 10. Detail of the face (photo by M. Králík).

ATHOS AND CONSTANTINOPLE: REFERENCES AND NETWORKING (GEORGIAN EVIDENCE IN THE 11TH CENTURY)¹

Eka Tchkoidze

DOI: 10.17846/CL.2025.18.2.45-56

Abstract: TCHKOIDZE, Eka. *Athos and Constantinople: References and Networking (Georgian Evidence in the 11th Century)*. Georgians were the first non-Greeks to settle on Mount Athos in the 960s, the same period when Athanasios the Athonite built the monastery of the Great Lavra. Shortly afterward, in 983, they established their own monastery named Iveron/ Iviron. From the very beginning of its operation, it was the founders' strict desire to dedicate it to scholarly activities. It was set within a network of translation and literary centers throughout Byzantine Empire. As a consequence, Iviron acted as a source of influence for Georgian monks and intellectuals from Sinai to Georgia. While its connection with Georgian monasteries on the Black Mountain in Antioch and in Jerusalem has been well studied, scholarship has largely neglected the study of the cultural connections between the monastery of Iviron and Constantinople.

There is evidence that some Georgian manuscripts were moved from the monastery of Triantafyllou in Constantinople to Iviron. They were rewritten by Theophilos the Hieromonk, one of the most important Georgian scholars of the 11th century. In the article some colophons written by him at that Constantinopolitan monastery are analyzed. These colophons are the main source for understanding the literary relationships between these two monastic communities within the Byzantine Empire.

A separate sub-chapter deals with the references to Constantinople from two Georgian hagiographic texts written in Iviron. It is clear that *Basileuoussa*'s relevant term in Georgian was introduced and established by those texts.

Keywords: *Iviron Monastery; Hagiography; Constantinople; Eftymios, George, Theophilos (Georgian translators)*

Introduction - The Monastery of Iviron: General Outlines

The 11th century was paradoxically the best and the worst period for relations between Byzantium and Georgia. On the one hand, a diplomatic split and tension, which originated at the end of the 10th century, culminated in a war in 1021. On the other hand, however, the most important Byzantine-Georgian marriages occurred at this time: in 1032 Georgian king Bagrat IV (1027 – 1072) married the niece of Byzantine emperor Romanos III (1028 – 1034) Eleni Arguri and in the 1060s Martha (later Maria), the daughter of the same Bagrat got married to Michael Doukas, later on Michael VII (1071 – 1078)² and became the only Georgian queen of the Byzantine empire.

¹ I would like to thank Ugo Mondini and Alberto Ravani, for their kind invitation to contribute to the Byzantine Studies Conference of BSANA (Byzantine Studies Association of North America), which took place in December 2021. Moreover, I would like to thank them for reading this manuscript and for their valuable suggestions.

² Details about these diplomatic marriages, see the very useful monograph by Panaghopoulou 2006, 194-195; 201-216.

It is impossible to examine Byzantine-Georgian relations, especially during that period, without taking into account the monastery of Iviron generally, and particularly the reasons for its establishment, its history, and the important texts and manuscripts written and produced there in Georgian. All these issues are tightly connected to different aspects of Byzantine history as well. Georgians were the first non-Greek people to settle on Mount Athos in the 960s; almost immediately after Athanasios the Athonite built the monastery of the Great Lavra. In 983 they established their own monastery named Iviron (or Iveron, the monastery of the Iberians³) and its founders dedicated it to scholarly activities. Thus, it is one of the early Athonite monastic settlements dating from the end of the tenth century. Founded by a Georgian aristocrat, John Varazvache, and his close relative, a former general Tornike, Tornikios in Byzantine sources (John was his monastic name), it soon became one of the most well-organized and economically strongest monasteries of Athos.

The arrival of the Iberians/ Georgians demonstrates the prestige of Mount Athos. It is probable that John the Iberian knew Athanasios from Pontos. Athanasios' mother is believed to be from the Black sea coast area near Klarjeti (in historical Georgia, now in North Turkey).⁴ John's arrival would have taken place between 963, after the Lavra was founded, and 969. It was here that John met the emperor Nikephoros II Phokas (963 – 969) (Actes 1987, 20).

The uninterrupted history of the monastery since its foundation suggests that the library must also have existed continuously since that time, when books/manuscripts were surely part of the needs supplied by its own founder, the former general Tornike. His own scholarly interests may also have played a role in shaping the early library. As a consequence, Iviron acted as a magnet and source of influence for Georgian monks and intellectuals from Sinai to Georgia (Aleksidze 2021, 625-626).

The contribution of the monks of Iviron in the preservation of medieval Georgian and classical Greek literature is too well known to require discussion. Devotion to literary labor became, over the course of a few centuries, one of the greatest distinctions of the monastery of Iviron. It should be noted that the possession of a scriptorium or a library was the privilege of wealthy cloisters. During the Middle Ages “as the monasteries obtained more and more landed possessions and greater wealth, the monks abandoned physical labor in the fields for spiritual work and writing in the scriptorium, instead of being left to those unfit for other work, became the task of the most intelligent monks” (Edler 1931, 183).

The first books produced in Iviron were translated from Greek into Georgian even before the official establishment of the monastery. The manuscript dating to 977 (Doctrines by Basil the Archbishop of Kesaria-Kappadocia, #Ath. 32 (Gippert- Outtier - Kim 2022, 308-318) is regarded as one of the best examples of early Athonite translations, executed by Efthymios the Athonite (950s? – 1028), one of the greatest Georgian translators of all times. At the beginning, Iviron would also receive manuscripts from outside, from Southern Georgia's monasteries (Melissakis 2013, 75; Tchkoidze 2021, 370), mostly from Oshki. As a result of these attempts, many valuable MSS of the 10th century accumulated at Iviron monastery.⁵ The patron in all these cases was the same Tornike, (Metreveli 1996, 17), who, before leaving Tao around 970, was tonsured in the

³ For the names of Georgians in medieval Georgian and non-Georgian sources, see Tchkoidze 2011, 29-34.

⁴ From the relevant text analyzed below, it is obvious that John knew Athanasios before he settled on Mount Athos.

⁵ From many evidences, and especially the Synodikon Biblion of Iviron Monastery, it is obvious that books and manuscripts were offered to the monastery and were regarded as precious gifts in the subsequent period, even when the monastery had become a center of manuscript production (details, Tchkoidze 2021, 377-379). For details on the Synodicon Biblion, see Chronz 2024, 137-154, especially 137-138.

monastery of Oshki. He then went briefly to Mount Olympus. Later, around 973, Tornike moved to Mount Athos, where he settled in the Lavra of Athanasios together with John the Iberian, his son Efthymios, and other Georgians.

The influence of Iviron on the spiritual life of Georgia is immense. The Gospel, as translated by George the Hagiorite (see details about him below), remains the standard in church services to this day. Although the language of the eleventh century is archaic and differs from modern Georgian, it is not entirely alien to a contemporary listener (Grdzeliidze 2009, 49).

Two Georgian hagiographic texts written in Iviron in the 11th century

The monastery Iviron is not only the place that has preserved many valuable manuscripts, but also the place where some original hagiographic texts were composed. Specifically, at least two Georgian Lives were written and kept in the monastery. Both deal broadly with Athos generally and with different aspects of Iviron specifically. For this reason, they are regarded as the Georgian Athonite Lives.⁶

The author of the first one, entitled briefly the “Life and deeds of Saints John and Efthymios” („ცხოვრებაჲ ნეტარისა მამისა ჭუენისა იოვანესი და ეფთჳმესი და უწყებაჲ ღირსისა მოქალაქეობისა მათისაჲ, აღწერილი გლახაკისა გეორგის მიერ ზუგესმონაზონისა“⁷) is George the Athonite (1009 – 1065), a well-known translator from Greek into Georgian of many ecclesiastical texts. This text is his original work, which tells us about the foundation and the internal organization of Iviron, where John and Efthymios were the first abbots: John from its foundation until 1005, when he passed away, and his son Efthymios, who remained abbot until 1019, when he resigned in order to have more time for translating books from Greek into Georgian. In addition to describing Iviron’s foundation, its organization, first steps, and Efthymios’ prolific translating work, this *Life* touches on many interesting issues of the end of the 10th century. It is regarded as a valuable source for Byzantine history as well. The *Life* was written in 1042 – 1044.

In this text, the author, George the Athonite, attests that translation of any kind of theological works from Greek into Georgian – as well as reproduction and rewriting of manuscripts – was established as the main priority of Iviron. Specifically, he refers to some deeds of the first Georgians for which they deserve to be praised: “their deeds still proclaim loudly their activities and labour: <in the first place> this splendid Lavra adorned with every beauty and embellished by every jewel, built by those blessed fathers with great labour and sweat to <offer> rest for the souls of many. And inside <the Lavra> they erected churches, imitating the heavens, and filled them with **divinely spiritual books** and rendered them brilliant with honorable icons ... **They [the first Georgians of Iviron] adorned and revived our language and country with translations of the Holy Scripture**” (Grdzeliidze 2009, 54). As a matter of fact, in this short passage we find a formula for the foundation of a monastery in the Middle Ages. In these few sentences, we have a very brief description of the requirements which were necessary to satisfy in order to establish and build a monastery. The final requirement is intellectual labor (translation of books), which

⁶ There is also another Georgian Life, the *Life of Hilarion the Georgian*. There is ample evidence that at least the short version of the *Life*, the oldest one, was written in Iviron (Tchkoidze 2011, 44-48). In addition, in my opinion, even the cult of Hilarion the Georgian as a saint was created there (see details, Tchkoidze 2011, 41-43).

⁷ The text is cited from Life of John and Efthymios 1967, 38-100. The full title of the text in English is “The Life of our blessed fathers John and Efthymios, and the story of their worthy citizenship as described the poor Hieromonk George the Hagiorite”; English translation, Grdzeliidze 2009, 53-94; notes to the English translation, Grdzeliidze 2009, 165-175.

was determined by Iviron's founders as the monastery's primary mission. It is interesting that, according to George the Athonite's description, the creation of a strong economic basis was considered more important than a legal framework.⁸ Probably, this preference was not accidental. We can speculate that at the beginning of Athonite monasticism, it was more difficult to secure a regular source of income than to obtain an imperial consent.

This *Life* also contains elements of the Monastic Typikon, regulations for its ongoing functions.⁹ Especially extensive are references to monks' behavior in church during the liturgy. There are strong restrictions concerning monks' rights to have their own possessions, extra food, and certain special occasions, which can arise in any monastery. The Athonite typicons/or typica, at the beginning of organized monasticism according to the Georgian Athonite texts, constitute a large chapter that requires special attention and represents another topic for further research.

The *Life* under consideration also contains a series of information in terms of Byzantine ecclesiastical and monastic titles. As all of them are mentioned in their Greek forms (for instance, *oikonomos*/ οἰκονόμος, *epitropos*/ ἐπίτροπος, *kananarchis*/ κανάρχης, etc), but their functions are explained clearly in Georgian, the *Life* could serve as one of the most important sources for the study of Byzantine, especially monastic, titles.

There are a total of 86 Georgian manuscripts kept there (Chkhikvadze 2018, 188)¹⁰. The monastery's history and scholarly activities have been studied since the 18th century. Iviron's Manuscripts Catalogue, published by American scholar Robert Blake in 1931 – 32, is still regarded as the most complete codicological study.¹¹ The majority of translations were done from Greek ecclesiastical texts into Georgian. Due to the very fruitful translation activity of Eftymios the Athonite, the monastery became such an important center for Georgian texts that it had a significant impact on monastic and literary traditions even within Georgia. Eftymios is regarded as one of the most important translators from Greek into Georgian. It is worth mentioning that, among all Georgian translators who lived in different monasteries in Byzantium, Eftymios is regarded as the best translator from Greek and the best example to be followed. One of them who highly respected him was Theophilos the Hieromonk, about whom details will be provided below.

The second so-called Athonite *Life*, the *Life of George the Athonite* (full title „ცხოვრება და მოქალაქეობა წმიდისა და ნეტარისა მამისა ჩუენისა გიორგი მთაწმიდელისა“¹²), was written by his closest disciple George the Mtsire (literally 'the Lesser' or 'Minor'), who accompanied his spiritual father to all the places he visited during his lifetime: Antioch, the Black Mountain, Constantinople, Jerusalem, and Georgia. This *Life* holds a prominent position in Georgian hagiography. It is regarded as one of the best mediaeval Georgian texts. Moreover, it is one of the most extensive *Life* written in the Georgian language. The value of the text is not due solely to its high literary significance. It is a precious source for Byzantine history, as George the Athonite lived for most of his life in the Byzantine Empire. Some interesting topics in terms of Byzantine history include: diplomatic relations between Georgia, the Islamic world, and Byzantium; the role of the Georgian nobility in Byzantine political life in the 11th century; educational issues

⁸ He mentioned first: “<For the Lavra> they acquired villages and hamlets and monasteries and hermitages” and then, the founders “obtained long-lasting chrysobulls”. Grdzelidze 2009, 54.

⁹ This is the only evidence, as the early version of Iviron's Typic has not survived.

¹⁰ The most recent publication of MSS refers to the number of 95 (Gippert – Outtier – Kim 2022, xi).

¹¹ Chkhikvadze 2018, 188; Blake 1931-1932, 289-361.

¹² The text is cited from *Life of George the Athonite* 1967, 106-207. The full title in English is “Life and Citizenship of our holy and blessed father George the Hagiorite by George the Minor”, Grdzelidze 2009, 100; English translation, Grdzelidze 2009, 100-162; notes to the English translation, Grdzelidze 2009, 176-190.

in Constantinople during 1022-1034; the monastery of Iviron in the 11th century; the economic policies of the Byzantine court on the Holy Mountain during the same period; relations of the monks of the Holy Mountain with the Byzantine court; Byzantine ecclesiastical and secular titles; and more. This is the only Georgian source that mentions the arrival of the Georgian princess Martha, later Maria, in Constantinople in 1055, who became the spouse of two Byzantine emperors: Michael VII Doucas (1071 – 1078) and Nicipforos III Botaneiates (1078 – 1081).

This particular *Life* provides a broad range of Greek words that are used by the writer without being translated into Georgian. This linguistic study enables researchers to understand which Greek words and expressions acquired a prevailing presence in Georgian literature and society, and why. Their detailed study can reveal certain aspects of the Greek language and its pronunciation in the 11th century. On the one hand, it shows the extent of the influence of the Greek language and culture on the neighboring country, and, on the other hand, it contributes to the study of the development of the Greek language during the Byzantine period. Above all, it will enable researchers to draw some conclusions about how Greek was used as a foreign language by scholarly monks who lived in Byzantium. Furthermore, another stimulating point concerns the Greek names that dominated in Georgia during this period, which shows the spread of the Medieval Greek culture in neighboring Georgia. The rich phonemic system of the Georgian language helps to account for some specific features of the Greek language, which appear at the beginning of Modern Greek (Makharadze 2003, 3-4). Thus, Georgian hagiography as a whole offers valuable information for this type of study.

The most important information offered by this *Life* concerns the relations between the Holy Mountain and the Byzantine court. It sheds light on various aspects of the relationship between Athonite monasticism and the Byzantine court, such as the economic and political strategies adopted by the Byzantine state in these monasteries, including the types of taxes imposed on Athos. The text makes it clear that the most decisive factor in the development not only of Iviron but of the entire Holy Mountain was the emperor's endorsement. Without imperial backing, Athos would have remained a collection of insignificant hermitages. From the start, Athos was as much an imperial project as anything else. A series of emperors promoted the foundation and prosperity of the great monasteries through donations of estates and peasants, annual subventions, and tax privileges (Smyrlis 2024, 166).

George's abbacy (1044 – 1056) was the most successful period following the turmoil that Iviron underwent in the 1030s. During his tenure, Iviron re-acquired its initial intellectual function, established by its founders: translation of books, copying of manuscripts, and the enrichment of Georgian literature. Unfortunately, the positive results of his efforts were never again achieved at this monastery.

At the end of his life, George made a special effort to guarantee the presence of ethnic Georgians at Iviron by bringing from Georgia eighty people, mostly youths and orphans, to raise them in the spirit of the founders of the monastery so that they would continue the legacy for generations to come. The active Georgian presence in Iviron lasted only until the fourteenth century, when the Patriarch of Constantinople, Kallistos I (1350 – 1353, 1355 – 1363), issued a decree confirming its Greek ownership (Grdzeldze 2009, 49).

References to Constantinople: the “Life of John and Efthymios”

Both Athonite texts are rich in references to Constantinople. It is not accidental, as both Lives' protagonists were tightly connected to the imperial court. Thus, they visited the city frequently.

In the Life of John and Efthymios, the first reference to Constantinople is in the episode where John the Iberian was informed about his son's arrival to Constantinople as a hostage. He was forced to reveal himself and to go there from Athos: „ესე რა ცნა იოვანე ... სამეუფოდ ქალაქად აღვიდა“ (Life of John and Efthymios 1967, 43.19-20). Its English translation: „when Father John heard of this (that his son was brought as a hostage) he went to **the imperial city** (Grdzelidze 2009, 56). Generally, in this translation Constantinople, which is referred to as სამეუფო ქალაქი, is always translated as the *Imperial City*. The Georgian სამეუფო ქალაქი corresponds to the Greek *Βασιλεύουσα*/ *Basileuoussa*. In Georgian there is no grammatical gender. Consequently, there is no feminine form for this term. Thus, *Basileuoussa*'s equivalent in Georgian is Royal City. It is no surprise that Constantinople's prestigious title *Basileuoussa* was introduced into Georgian by these two Athonite texts. They were written in the Byzantine Empire, and their authors were familiar with Byzantine trends as no other Georgian writers were. In this specific passage the verb deserves special attention. The აღვიდა/ aghvida means 'to go up', i.e. from a lower point to a higher one. This verb is used in many other episodes of the texts, when someone goes from Mount Athos to the byzantine capital.

It is a well-known fact that in colloquial speech it was commonly referred to as just *Polis* (ἡ Πόλις) 'the City' by Constantinopolitans and provincial Byzantines alike. The same phenomenon is observed in the text under consideration. One example is Skleros' rebellion, where the author says: „... ვმელით კერძი ყოველი დაიპყრა და მეფენი და დედოფალი შეწყუდეულად იყუნეს ქალაქსა შინა დიდითა ჭირითა (Life of John and Efthymios 1967, 45.14-16). In English translation: „When there was the rebellion of Skleros, who had conquered the inland part of the country so that the emperors and the empress were detained and kept in the **city** in great hardship (Grdzelidze 2009, 57).

According to the Life, Efthymios was a supervisor of the Great Lavra. In ca. 1028 there was an acute conflict among its monks; it grew to such an extent that news of it reached the imperial court. The emperor Constantine VIII (1025-1028) „summoned Efthymios to the imperial court“ (Grdzelidze 2009, 87); in Georgian: „აღუწოდა მას სამეუფოდ, რადთა ყოველი ჭეშმარიტი ისწავს მისგან“ (The Life of John and Efthymios 1967, 89.19).¹³

It should be emphasized that in this text Constantinople is always mentioned as the Royal City (*Basileuoussa*) or simply 'the City' and never as 'Constantinople'.

References to Constantinople: the Life of George the Athonite

The word 'Constantinople' is mentioned only in this Life and only once: „გიორგი კონსტანტინეპოლედ წარიყვანეს“ (Life of George the Athonite 1967, 118.3-4), when the Georgian feudal lord Peris' wife, „this worthy lady with her household¹⁴ was banished to Constantinople, where they remained twelve years“ (Grdzelidze 2009, 107).

In the entire Life, Constantinople is referred to either as ქალაქი სამეუფო (city royal) or სამეფო ქალაქი (Royal city), or სამეუფო (Royal).

It is worth mentioning that there is only one earlier text in Georgian where Constantinople is mentioned. It is dated to the 8th century: the Martyrdom of Abo of Tiflis by John Sabanis dze. There are two references: 1. In the grand city Constantinople/ „დიდსა მას ქალაქსა კონსტანტინეპოლისასა (Martyrdom of St. Abo 1963, 60.1-2). 2. „During

¹³ In this passage, and throughout both texts, it would be more precise to translate the term as 'Royal City' rather than 'imperial court'.

¹⁴ George was in her household.

the reign of Constantine, Leo's son, in Constantinople, in this grand city“/ „მეფობას კონსტანტინეპოლეს, ქალაქს მას დიდსა, ქრისტიანეთა ზედა კონსტანტინჴსსა, მისა ლეონისსა“. (Martyrdom of Abo 1963, 63.4; Latin translation in Peeters, 1934). In both cases the adjective დიდი/Grand can also mean 'large' referring to Constantinople's size. *Megalopolis* (the Great City) was one of Constantinople's prestigious Greek titles, alongside *Basileuoussa*. It is interesting that the 8th-century Georgian text reflects this tradition and uses the same title.

It is clear that a relevant term corresponding to *Basileuoussa* in Georgian was introduced and established by these two Athonite hagiographic texts. After these texts, a vivid example of use of the term *Basileuoussa* in Georgian appears in the colophon on the MS #20: „ქალაქსა შინა სამეფოსა კონსტანტინეპოლეს“/“In the Royal City of Constantinople” (Gippert – Outtier – Kim 2022, 224).

Networking Iviron with Constantinople

The monastery of Iviron was set within a network of translation and literary centers in the Byzantine Empire. Its connections with Georgian monasteries in Georgia, as well as on the Black Mountain near Antioch and in Jerusalem, have been well investigated by scholars. Iviron's Georgian manuscripts and their colophons¹⁵ enable us to observe these networks. There are at least three monasteries in southern Georgia (in present-day Turkey: Oshki, Khakhuli, Otkhta) that were connected with Iviron.

As for Constantinople, it is well known that members of many Byzantine monasteries were consistently present in the capital throughout the Middle Ages. Athos was no exception, since its communities were in frequent contact with the authorities.¹⁶ The presence of Athos in the economic and ecclesiastical affairs of Constantinople was fueled by the monasteries' relationships with the imperial family and with the elites (Melvani 224, 3). Iviron was no exception, since its abbots' close relationships with the court are mentioned in several sources. For practical reasons, it would have been very helpful for Iviron's abbots to have a place to stay in the capital, but we have no evidence for this. In the 14th century, when it became common for Athonite monasteries to acquire landholdings in Constantinople, Iviron's economic situation was critical, and this was probably the reason why it never acquired a metochion there.

Analyzing two Georgian Athonite texts, it is clear that the monastery of Iviron was closely connected to Constantinople from its very beginning. This connection was primarily practical. Abbots of the monastery frequently visited the court, either to meet with high-ranking Byzantine officials (including the emperor himself) or with members of the Georgian royal and feudal houses hosted by the court. There is no systematic study of the cultural connections between Iviron and Constantinople. A main source for such connections is Georgian manuscripts that were moved from Constantinople to Iviron. The place where they were produced is mentioned as the monastery of Triantafyllou.

¹⁵ Georgian colophons are a valuable source for studying different aspects of medieval history, literature, and culture, as they are often extensive texts spanning two, three, or even more pages.

¹⁶ The Great Lavra, Vatopedi and Hilandar acquired landholdings in the capital during the Palaiologan period (Melvani 2024, 44-48).

Theophilos Hieromonk: a link between Iviron and Constantinople

The first manuscript which should be mentioned in this regard is the Iviron MS #20 dated to 1081 (Gippert – Outtier – Kim 2022, 208-229). According to its colophon, it was created in Constantinople by Theophilos the Hieromonk, and it is his autograph. It contains the readings for September from the collection of Symeon Metaphrasis. In addition, there is a colophon, an extensive prologue, and many notes made by Theophilos himself. Their content is diverse: when he started to translate, who motivated him to translate, who financed the manuscript, biographical data, prayers, poems, etc. For Byzantine studies in general, the most important part is the prologue, where the author refers to the work of Symeon Metaphrasis and explains why Theophilos translated those hagiographic texts into Georgian, providing important information about this significant literary movement in Byzantium at the end of the 10th century.

In the colophon, besides Theophilos, the translator, two more Georgians are mentioned; they lived in the monastery of Triantafyllou and participated in producing the manuscript under consideration. They were Sabba, who produced the cover, and Khristodule, who decorated it (Chkhikvadze 2018, 201; Kartul khelnatserta aghtseriloba 1986, 63; Gippert – Outtier – Kim 2022, 225). Both were hieromonks, like Theophilos (Menabde 1980, 249). The manuscript under consideration contains 25 Lives of Saints for September, corresponding to its original Greek (details in Høgel 2002, 114).

In one of the prayers written by Theophilos and included in the manuscript, there is a reference with gratitude to the Georgian King George II (1072 – 1089). Theophilos prays that God grant him strength and a long life (Kartul khelnatserta aghtseriloba 1986, 71; Gippert – Outtier – Kim 2022, 224). The same king is also mentioned in a poem included in the manuscript. George II was the brother of Maria, a Byzantine empress twice over. In one note of the same manuscript (#20), there is a reference to Maria herself. According to it, she paid the expenses of the manuscript (Kartul khelnatserta aghtseriloba 1986, 65; Gippert – Outtier – Kim 2022, 221).

Theophilos the Hieromonk (in Georgian თეოფილე ხუცესმონაზონი/ Khutses-monazoni = priest-monk), a Georgian scholar who lived in the 11th century in Constantinople, is completely unknown outside Georgia. Information about his biography is extremely scarce, and the main sources are his colophons. There are four such manuscripts that contain some details of his life, three of which are preserved at Iviron: 1. MS #20 (mentioned above), MS #29 (11th c., Exegesis of the Old Testament, Book of Genesis, by John Chrysostom, (Gippert – Outtier – Kim 2022, 281-293) and MSS #36-37 (11th c. Metaphrastic Lives of November (Kartul khelnatserta aghtseriloba 1986, 99-103; Gippert – Outtier – Kim 2022, 355-362); The fourth manuscript is kept at the K. Kekelidze Center of MSS in Tbilisi (Collection A, #1105).

In the colophon of the MS #29 Theophilos refers to George the Athonite as his spiritual father, “who reared me” (Gippert – Outtier – Kim 2022, 290). Theophilos mentions himself as a “poor, weak, foreigner and orphan”. He expresses great gratitude to the parents of George, Mariam and Jacob (Gippert – Outtier – Kim 2022, 223). In Georgian scholarship, there is an opinion that since Theophilos was an orphan (mainly based on this information), George’s parents raised him and later entrusted him to their son. As mentioned, George the Athonite studied in Constantinople for 12 years, from 1022 to 1034. In 1034 he returned to Georgia, and probably George and Theophilos met each other that year (Metreveli 1996, 228). George was likely the person who brought Theophilos to Constantinople, oversaw his education, and remained the living link between Theophilos and the monastery of Iviron. This is all that is known about him.

All three MSS (#20, #29 and #36-37) kept in Iviron contain Theophilos’ translations and all of them are his autographs. These MSS have never been rewritten; they were created especially for Iviron (Makharashvili 2002, 84). It should be emphasized that, wanting to do something

special for Iviron, Theophilos translates exclusively Metaphrastic Lives. This extremely interesting literary movement was probably much popular in Constantinople than on the Holy Mountain, and he wanted to keep his compatriot Georgians up to date. Theophilos' Prologue to the September's Metaphrastic Lives is a very important source on Symeon Metaphrastic's work and method. He notes that in Byzantium those 12 volumes by Symeon were read and respected like the Holy Gospel (Kartul khelnatserta aghtseriloba 1986, 75-76). In the same text, he wonders: if those 12 volumes were so important, why did Efthymios and George the Athonites not translate them? The formulation of this question reveals that Theophilos regarded Efthymios and his spiritual father George as the greatest Georgian translators from Greek. He himself provides an answer: when a man suffers from hunger and has no bread to eat, he cannot look for luxury food. Similarly, Efthymios and George had to translate texts as essential as the bread is for the everyday diet. This is why they did not translate many texts from the Metaphrastic collection (Kartul khelnatserta aghtseriloba 1986, 76). However, it is important to mention that, in fact, both had translated some Metaphrastic texts, nearly 10 Lives each (Makharashvili 2002, 81). Consequently, we can assume that Theophilos either did not know about these translations or regarded them as too few to be mentioned. From the same prologue, it is evident that Theophilos was well informed about other Georgians' translation activity, especially at Iviron. In MS #20, he even inserted a few translations by Efthymios with relevant notes (Makharashvili 2002, 83).

MS #20 is the only manuscript that mentions the monastery of Triantafyllou as its place of creation. Although little is known, its name (τριαντάφυλλο), which in Greek means 'rose', might indicate a dedication to the Holy Virgin. This is clearly underlined in the colophon, although it does not specify which feast it was dedicated to: the Annunciation, Dormition, Nativity, or Entrance. Nothing is known about the location of the monastery of Triantaphyllou. No one has studied this issue in detail. Even Prof. Levan Menabde, who analyzed all Georgian monasteries outside Georgia in depth, provides no information about its possible location (Menabde 1980, 249-250).

The monastery of Triantaphyllou could possibly be identified with the Gül (Rose) Mosque in Istanbul. The Rose, or Gül, Mosque is located on the Golden Horn. Formerly a Byzantine church, it is regarded by some scholars as the Church of Euphemia, built during the rule of Basil I (867-886), and later rededicated to St. Theodosia, a local saint martyred during the iconoclast riots. A later date of construction, between 1000 and 1150, has also been suggested, identifying the church as Christos Euergetes. The origin of the Turkish name is equally uncertain but is attributed to a Muslim saint named Gül Baba, the alleged owner of the grave located inside the southern pier. It is not known whether the church remained in use after 1453 (Gül Mosque, Istanbul, Türkiye; ArchNet internet resource). Thus, there is no direct or indirect evidence to identify any monument in Istanbul with the monastery of Triantafyllou.

Speaking about the network between these two Georgian monasteries on Athos and in Constantinople, it is logical to wonder whether Theophilos had visited Iviron. Nothing is known about this, and there is no hint in the colophons written by Theophilos. However, it can be suggested that he may have stayed there for a while during George the Athonite's abbacy at Iviron (1044-1056), as George was Theophilos' spiritual father.

Conclusions

To sum up, the information provided in this paper illustrates the connection between Iviron and Constantinople generally, as well as the scholarly link between two Georgian monasteries: one in the Byzantine capital and one in its most important monastic center, Mount Athos. The main

sources for this topic are two Georgian hagiographic texts written at Iviron and the colophon of the MS #20.

The hagiographic Lives analyzed in the article are the richest in terms of references to Constantinople. They make it clear that the capital's title Basileus in Georgian was introduced and established by these texts.

The colophon of MS #20 indicates that it was produced in Constantinople to be offered to the monastery of Iviron. The translator of the Lives included in this manuscript, and the author of the colophon, is Theophilos the Hieromonk, the most important scholar living in this Constantinopolitan Georgian monastery. Biographical data about him is extremely scarce, and there are only a few studies about this important figure. The only sources are the colophons he wrote for his manuscripts. However, we do know that he lived in the 11th century and was well acquainted with Efthymios' work. At present, Theophilos and his translation methods are still under investigation. In fact, he has never been compared with Efthymios or Ephrem Mtsire, who are, on the contrary, widely studied. The above-mentioned colophons and their analysis enable a first attempt to understand the literary relationships between the two Georgian monastic communities within the Byzantine Empire. One of them was situated in the capital, and the other was slightly farther away, on the Holy Mountain. It is interesting that, in monastic terms, the latter was the center of monastic activity. It is also important to underline that Theophilos' living connection to Iviron was his spiritual father, George the Athonite, who by 1081 had already passed away. Nevertheless, Theophilos maintained his contacts with Iviron.

REFERENCES

- Actes* 1987. Lefort, Jacques at al. (eds). *Actes d'Iviron*. Vol. I. Paris.
- Aleksidze, Nikoloz*. 2021. Greek Texts into Other Languages: Georgian. In Papaioannou, Stratis (ed.). *The Oxford Handbook of Byzantine Literature*. Oxford, 620-641.
- Blake, Robert*. 1931-1932. Catalogue des manuscrits georgiens de la biblioteque de la Laure d'Iviron au Mount Atos. In *Revue de l'Orient Chrétien* VIII (XXVIII), 289-361.
- Chkhikvadze, Nestan*. 2018. Chkhikvadze, Nestan – Karanadze, Maia – Kekelia Vladimer – Shatirishvili Lela (eds.). Translated into English by Lado Mirianashvili. *The Georgian Manuscript Book abroad*. Tbilisi.
- Chronz, Tinatin*. 2024. Liturgical Commemoration and Its Material Value in the Georgian Book of Commemorations (Agapes) of Iviron Monastery. In Chitwood, Zachary (ed.). *Medieval Mount Athos between Wealth and Poverty. The Medieval Mediterranean*. Vol. 142, 137-153.
- Edler, Florence*. 1931. The Monastic Scriptorium. In *Thought: Fordham University Quarterly* VI/2 (Sept 1931, N 2), 181-206.
- Gippert, Jost – Outtier, Bernard – Kim, Sergei*. 2022. *Catalogue of the Georgian Manuscripts. Mount Athos, Holy Monastery of Iviron*.
- Grzelidze, Tamara* 2009. *Georgian Monks on Mount Athos, Two Eleventh-Century Lives of the Hegoumenoi of Iviron*, translation, notes and introduction. London.
- Høgel, Christian*. 2002. *Symeon Metaphrastes - Rewriting and Canonization*. Copenhagen.
- Kartul khelnatserta aghtseriloba* 1986. Metreveli, Elene (ed.). ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა – ათონური კოლექცია [Description of Georgian Manuscripts – Athonite Collection]. Vol. I. Tbilisi.
- Life of George the Athonite* 1967. In Abuladze, Ilia (ed.). ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები [Monuments of Ancient Georgian Hagiographic Literature]. Vol. II (XI-XV cc.). Tbilisi.

- Life of John and Eftymios*, 1967. In Abuladze, Ilia (ed.). ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები [Monuments of Ancient Georgian Hagiographic Literature]. Vol. II (XI-XV cc.). Tbilisi.
- Makharadze, Neli*. 2003. ბიზანტიური ბერძნულის ფონეტიკის საკითხები [Issues of Byzantine Greek's phonetics]. Vol. II. Tbilisi.
- Makharashvili, Soso*. 2002. თეოფილე ხუცესმონაზონი: შემოქმედებითი პორტრეტი. [Theophile Hieromonk – Creative Portrait]. Tbilisi.
- Martyrdom of St. Abo*, 1963. იოვანე საბანის ძე, წამებაჲ ჰაბოისი [John the Baptist, The Martyrdom of Haboi. In Abuladze, Ilia (ed.). ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები [Monuments of Ancient Georgian Hagiographic Literature]. vol. I (V-X cc.). Tbilisi.
- Melissakis, Zisis* 2013. Βιβλιοθήκες των ιερών μονών. Τεκμήρια λατρείας και λογιισσύνης. Ζωντανοί οργανισμοί και χώροι φύλαξης κειμηλίων. [Libraries of holy monasteries. Documents of worship and scholarship. Living organisms and places for storing relics]. In Douros, Athanasios (ed.). Εις Λόγιοι και λογιισσύνη στο Άγιον Όρος. [Scholars and Scholarship on Mount Athos]. Thessaloniki, 74-83.
- Melvani, Nicholas*. 2024. Mount Athos and the Wealth of Constantinople (14th – 16th Centuries). In Chitwood, Zachary (ed.). Medieval Mount Athos between Wealth and Poverty. Series: The Medieval Mediterranean, Vol. 142. Leiden-Boston, 44-62.
- Menabde, Levan*. 1980. Levan Menabde, ძველი ქართული მწერლობის კერები [Dzveli qartuli mtserlobis kerebi], Vol. 2. Tbilisi.
- Metreveli, Elene*. 1996. ნარკვევები ათონის კულტურულ-საგანმანათლებლო კერის ისტორიიდან [Essays on History of Cultural-Educational Center of Athos]. Tbilisi.
- Nikolaishvili, Sandro*. 2022. The Georgian Milieu and the Metaphrastic Menologion: Three Accounts about Symeon Metaphrastes. In Interfaces 9, 70–94.
- Panaghopoulou, Angeliki*. 2006. Οι Διπλωματικοί γάμοι στο Βυζάντιο (6ος-12ος αιώνας) [Diplomatic Marriages in Byzantium (6th – 12th cc.)]. Athens.
- Peeters, Peter*. 1934. Les Khazars dans la Passion de S. Abo de Tiflis. In *Analecta Bollandiana* 52, 21-56.
- Smyrlis, Kostis*. 2024. In Praise of a Businessman: The Hegumenate Account of Paul of Iviron (1170 – 1184). In Chitwood, Zachary (ed.). Medieval Mount Athos between Wealth and Poverty. The Medieval Mediterranean. vol. 142. Leiden-Boston, 155-170.
- Tchkoidze, Eka*. 2011. Ένας Γεωργιανός Προσκυνητής στο Βυζαντινό Κόσμο του 9ου αιώνα (Βίος του Ιλαρίωνος του Γεωργιανού) [A Georgian Pilgrim in the Byzantine world of the 9th century: St. Hilarion the Georgian]. Athens.
- Tchkoidze, Eka*. 2021, Το βιβλίο ως δώρημα προς τα μοναστήρια. Συμβολή στη μελέτη της λογιισσύνης της Μονής Ιβήρων [Book as a gift to monasteries. Contribution in the 23 study of scholarship in the Monastery of Iviron]. In Dendrinis, Charalambos –Giarenis, Ilias (eds.). Bibliophilos - Books and Learning in the Byzantine World, Festschrift in Honour of Costas N. Constantinides, Berlin-Boston, 369-380.

Internet sources

Gül Mosque (Istanbul, Türkiye), ArchNet internet resource: <https://archnet.org/sites/1986>.

Associate Prof. Eka Tchkoidze (MA& PhD)
Ilia State University
School of Arts and Sciences
3/5 Cholokashvili Ave
0162 Tbilisi
Georgia
eka_tchkoidze@iliauni.edu.ge
ORCID ID: 0000-0003-3754-1647

EMERIC, THE KING'S SON, AS DUKE OF THE RUS' (PART ONE)

Jakub Kurák

DOI: 10.17846/CL.2025.18.2.57-67

Abstract: KURÁK, Jakub. *Emeric, the King's Son, as Duke of the Rus' (Part One)*. The first part of the study focuses on the confirmation of Emeric's title and its securing of sources in the first half of the 11th century. Afterwards, the author focuses on the thematic analysis of the historiographical theses, aiming at their origin, orientation and comprehensive understanding. Up to this point, numerous historical interpretations have emerged, which determine how Emeric's specific title should be interpreted. The perspectives of Slovak historiography on this specific topic have long been absent from the works of historians. Precisely because of that, it is extremely important to summarize and re-interpret the main directions emanating from the 19th and 20th centuries. The author of the study therefore deliberately focuses on a thematic, rather than chronological, explanation of the various opinions and deductions concerning „the royal son Heinricus.” The first part of the study attempts to respond interdisciplinarily to the selected views and to point out possible directions for future research. The topic of Emeric's specific title is far from finished, which once again provides space for discussion of this complex but still „mysterious topic” of the young prince and his title dux Ruizorum.

Keywords: *Kingdom of Hungary, Árpádians, prince, duke, Emeric, historiography, interpretation, ducatus*

Introduction

There are several important figures in the early-Árpád era who remain shrouded in mystery to this day. Among the known sources that describe the circle of the Árpád family, we can point to the figure of Prince (*kráľovič, herceg*) Emeric. In his case, a greater number of both younger and older written sources have survived to the present day, yet their content and interpretation remain extremely diverse. Prince Emeric, who probably died at the age of 24 (†1031), is still perceived by historians as a „controversial” figure of the early Árpáadian family - not in a negative sense, however. Very little is known about his life, due to the absence of more descriptive or complex information preserved in written sources. Nevertheless, certain parallels appear in some cases that might help us better understand this early royal figure. The main point of interpreting Emeric's source entries should therefore lie in a basic understanding of the purpose for which the source was compiled by the medieval scribe.¹

Apart from a deeper analysis of the written sources, regarding the issue of Emeric's life, one can point to a large number of contrasting works, which differ from each other on multiple levels. Eventually, in the field of written sources, it is now possible to rely on a greater number of (digitised) source editions, which are in many cases supplemented with into foreign languages. In the past centuries, the lack of digitisation often caused a split in historical opinions, due to the smaller number of sources historians could work with. This issue has also manifested itself in the case of

¹ Mainly in early Middle Ages, not in preserved descriptions of the High and Late Middle Ages.

the interpretation of Emeric's life, and by the early 21st century this problem represented a fairly broad thematic split. In the historical schools of Slovakia (Czechoslovakia), Poland, Hungary, Ukraine, and Russia (formerly the USSR), this aspect manifested itself in erroneous and unsound deductions that were adopted by several generations of historians (Miskov 2018, 34). Therefore, when researching Emeric's life, it is necessary to start afresh and precisely distinguish past (outdated) historiographical theses, from the direct information provided by the sources. These facts can be traced in selected examples of the past centuries (19th and 20th), when a large number of speculative theses emerged that went beyond the scope of source references (Voloshchuk 2014, 77). The purpose of this study will therefore be to critically evaluate the existing knowledge and update it from a contemporary perspective.

In the introduction, it is possible to point out selected source references that differ from each other both chronologically and in content. One of the first written sources that describe the figure of the king's son, can generally be categorized as imperial records. Among the (chronologically) earliest sources, one can point to *the Annales of Altahenses* (*Annales Altahenses* 1890), which were originally written continuously during the 11th century.² These Annals preserve information about the death of the young prince (incorrectly) dated to the year 1033. The first mention of Emeric is thus, paradoxically, an indication of his death.³ The source passage of the annals here reads: „But soon afterwards died the son of Stephen, king of Hungary, who was called Emeric and [subsequently] was canonized.”⁴ Like the *Annales Altahenses*, all other chronicle sources of the Holy Roman Empire (under Ottonian and Salian dynasties) describe Prince Emeric only more generically, using the title prince or duke (*dux*). The only exceptions are the contemporary *Hildesheim Annals*⁵ and the High Medieval *Hungarian-Polish Chronicle*, from which the scribe of the *Hildesheim Annals* definitely derived (Uhorsko-poľská kronika 2009, 96, 164). The single 11th-century source therefore describes Emeric in a particularly unusual way. In the *Hildesheim chronicle*, the death of prince Emeric is mentioned under the year 1031. There is a passage that reads: „And Emeric, son of King Stephen, prince-duke of Ruiz, was torn to pieces by a wild boar on a hunt, [whereby] he perished a miserable death.”⁶ At first glance, this reference could easily be mistakenly attributed to someone from a Piast or Rurik dynasty. Why did the scribe choose to assign this rank to an Árpáadian? In the search for similar name designations (ethnonyms that would apply to, or would equally date from, the 11th century), several sources can be pointed out.

² See: GddM (<https://www.geschichtsquellen.de/werk/177/>).

³ In the *Altahenses Chronicles* is an indication under the year 1033, of how Emeric was canonized shortly after his death: „[...] qui dictus fuerat Heinricus et est canonizatus.” (*Annales Altahenses* 1890, 19). This information may indirectly suggest to the reader that this is an updated source entry, which should be dated at least to 1083. In that year, Emeric was canonized during the reign of King Ladislaus.

⁴ *Annales Altahenses* 1890, 19.

⁵ The writing of this source also began as early as the end of the 10th century and continued concurrently until the first half of the 12th century. The chronicles are preserved in a 12th century description (from the year 1137). However, it is not known how many scribes were continuously involved in compiling this source. See: GddM (<https://www.geschichtsquellen.de/werk/294/>).

⁶ „Et Heinricus, Stephani regis filius, dux Ruizoru(m), in venatione ab apro discissus, periit flebiliter mortuus” (*Annales Hildesheimenses* 2014, 386). A similar chronicler's account, without reference to an unfortunate death, can be found in the texts of *Gallus Anonymus*. In the second book, *Chapter XI (BOLESLAUS PUER INTERFECIT APRUM)*, a similar event occurs, in which the young Boleslaus killed a boar while hunting. Therefore, this activity must have been particularly popular in times outside military interventions, when young princes and kings practised their hunting skills (*Gallus Anonymus* 2009, 70). According to contemporary medieval (and older antique) artistic depictions, it is known that this hunting had to take place in physical proximity using a spear. Due to the thick skin of the wild boar, this animal could not be hunted with a bow. By this reasoning, Emeric's unfortunate injury could be explained.

Forms of the same designation with the initial form *Ruiz-*, can be found in the Imperial mentions of Bruno of Querfurt (*Epistola Brunonis ad Heinricum regem*). This description was diplomatically addressed to Emperor Henry II, while this report also informed the emperor about the state of the Empire-Piast relations, up to the time of Boleslaw the Brave.⁷ In the source of Bruno's text, the following passage appears: „Surely the days and months of the whole year are now over, since which we have sat long in vain, dismissed the Hungarians, and set out on our journey to the cruellest of all heathens, the Pechenegs. The senior Ruzorum⁸ [Vladimir the Great], in kingdom and riches, detained me [in captivity] against my will for a month, as if he wished to destroy me of his own accord, [...]”⁹ A second reference dating to the first half of the 11th century can be found in the mentioned *Annales Altahenses*. Under the year 1043, the source contains a passage describing the envoys of Jaroslav the Wise. Here the source states: „The envoys from Ruzia brought equally large gifts, but most of the recipients left. The prince of Bulanici (Polonici) with his gifts was rejected by the envoys and did not deserve the presence of the emperor. They deserved [the rejection] because [Casimir] refused to appear [in person] according to his orders.”¹⁰ In a series of similar forms, one can also point to the related form *Rusorum regem*, which is preserved in several passages of *Thietmar's Chronicle*.¹¹ This form, however, does not strictly correspond to the basic form of the ethnonym *Ruiz-* (pl. *ruizi, ruizorum*), but to the form *Rusz-* (pl. *ruszi, ruszorum*). In this designation form, the grapheme *i-* has been replaced by the grapheme *s-* (from *Ruiz-* to *Rusz-*). Thus, according to the above selected references, it is easy to verify the form of the *dux Ruizorum* notation, which indeed dates to the first half of the 11th century. Emeric's mention therefore refers directly to the Rurikid characters „*Ruiz(i)*,” which can be interpreted in various ways.

In the course of reconstructing the prince's title, one can point to a larger number of historiographical works, that can be categorized and divided either chronologically or thematically. For the purpose of summarizing the perspective of Slovak (formerly Austro-Hungarian and Czechoslovak) academics,¹² we can only briefly point to selected works by F. V. Sasinek (1869, 14, 20), whose views at that time were strongly influenced by the Polish environment (MPH 1864). This thematic inclination towards Polish academics was most evident during the 19th and early 20th centuries. From the 19th century to the present day, works (texts and studies) on this topic include, for example, those by Jonáš Záborský (2012, 163), Václav Chaloupecký (1923, 40-42), and from the archaeological field the works of Lubor Niederle (1922, 23-31), later on František Hrušovský (1939, 68-69), Daniel Rapant (1974, 47-74) and his follower Ondrej Halaga (1947, 58), Ferdinand Uličný (1995, 197), Martin Homza (*Uhorsko-poľská kronika* 2009, 89), Stanislav Konečný (2015, 44), and Ján Steinhübel (2016, 386-387). Among the defining works, we should particularly highlight the analyses of Daniel Rapant, who significantly shaped the opinion of Slovak academics.

⁷ See: GddM (<https://geschichtsquellen.de/werk/716>).

⁸ On the designation *Senior(em) Ruzorum*, see also Györfy's selection from Bruno's charter, in which the designation appears three times (DHA 1992, 45-46; Wood 2014, 36-37).

⁹ „Certe dies et menses iam complevit integer annus, quod ubi diu frustra sedimus, Ungros dimisimus, et ad omnium paganorum crudelissimos, Pezenegos, viam arripuimus. Senior Ruzorum, magnus regno et divitiis, unum mensem retinuit me, et retinens contra voluntatem, quasi qui sponte me perdere voluissem,ategit mecum ne ad tam inrationabilem gentem ambulare, [...]” (MPH 1864, 224).

¹⁰ „Legati quoque Ruzorum magna dona tulerunt, sed maiora recipientes abierunt. Bulanici ducis nuncii cum muneribus suis reiecti nec praesentiam caesaris aut affatum meruerunt, quia ipse, iuxta quod iussus erat, noluerat venire” (Annales Altahenses 1890, 32).

¹¹ Especially the chapters of the seventh book (MPH 1864, 309).

¹² Together with the exception of Czech academics, who worked in the territory of Slovakia (Czechoslovakia).

From the selected works of Hungarian historiography, which are more firmly established in historiographical views (in contrast to Slovak and partly Czech scholarship),¹³ we can summarily point to three great scholars who defined the basic interpretations of Emeric's title (*dux Ruizorum*). These are György Györffy (2003, 447-449), Gyula Kristó (1980, 57-66), and, in part, Gyula Moravcsik (1970, 111-126), who mainly dealt with hagiographical motifs concerning Emeric's life. Cséte Katona (2017, 23-60), together with Dániel Bagi (2020, 129-131), who partially summarized the conclusions of Hungarian scholars, represent the most recent contributions on this topic. The work of C. Katona, however, was primarily devoted to the possible occurrence of Varangian-Viking elites in early kingdom of Hungary, and thus also treated Emeric only briefly. Among the selected works of Ukrainian academics, one can highlight the summarizing work of Ivan Miskov (2018, 24-40), and, more marginally, Yuri Dyba (2010, 50-51) and Myroslav Voloshchuk (2021, 49-51). From the perspective of Russian researchers, the works of Alexander V. Nazarenko deserves particular attention, due to his linguistic analyses (2001, 29).

The current state of research on the analysis of Emeric's titles can be considered incomplete. This fact is manifested by the works of historians documented over the last two centuries. Many historians view this matter very differently. Argumentatively, many opinions can be considered unstable, or even ungraspable. In general, these groups of viewpoints (regarding what the title of *prince of Ruiz* might mean) can be divided into two main groups. The first is the military interpretation of the title, and the second is the territorial interpretation. However, both orientations may overlap thematically (Rapant 1974, 47-74). Particularly valuable works, characterized by their clarity on the subject, together with the summarizing views of the historiographical schools, are the works of I. Miskov and C. Katona.

Territorial interpretation of the title

In general, it can be stated that in the territorial (provincial) interpretation, Emeric is classified as the administrator of the territory (*ducatus*). This territory, still unspecified, may have been administered by the young prince according to his father's (King Stephen's) will. In historical works, this territory is generally described as the „border mark.” Deductions about how Emeric's territorial title should be interpreted appeared most often in the works of Polish, Slovak (previously Czechoslovak), Ukrainian, and Russian (Soviet) researchers. Logically, these considerations were based in the first half of the 20th century and were later influenced by the existing political situation concerning Subcarpathian Rus. The border of the royal territory, commonly known as „*confinium*” (Zsoldos 2000, 99-116), was therefore often associated with the designation of the frontier mark, more specifically „*marchia Ruthenorum*” (Chaloupecký 1923, 40-41; Rapant 1974, 55). This indication of the Ruthenian mark, however, originates from a different Imperial source, *Vita Chuonradi archiepiscopi Salzbургensis*, dating to the middle of the 12th century.¹⁴ The first to introduce this thesis abroad, at the beginning of the 19th century,

¹³ The papers and texts of Slovak historians are presented in this study in the largest numbers, due to the need for a brief summary, which has been absent in the academic environment so far. However, their qualitative value is only minimally reflected in the subject matter, except for Rapant's selected essays. Nonetheless, his study is characterized by the strong conviction that, in Emeric's case, there can be no question of a medieval scribe's mistaken notation.

¹⁴ The mentioned source contains a reference to the border territory (*marchia Ruthenorum*), where the King of Hungary was supposed to be located, during the dynastic struggles with the Rurikid dynasty. At that time a messenger was sent to the Hungarian kingdom to confirm peace negotiations with the Holy Roman Empire (Font 2021, 132).

was Herman I. Bidermann. He laid the basis for the historiographical association of the title *dux Ruizorum* with the territorial mention of the Ruthenian mark (Bidermann 1862). On the other hand, it may be noted that from today's perspective, there is no direct historical or philological relationship between the two historical mentions (Nazarenko 2001, 29, 37). Therefore, the record of this specific mark is separated in time from Emeric's title by around 90 years.¹⁵ The only common point of these sources is their imperial origin. Although the views of individual academics were based on general statements, there is no other contemporary source for Emeric's title that explains its nature. This issue was often derived from the general circumstances of the first half of the 11th century, which were marked by close contacts with the Piast, but especially the Rurikid dynastic environment (Hrušovský 1939, 68).

From the perspective of the administration of the (border) mark, scholars have theorized about the affiliation of the frontier territory to the old Kievan Rus' (Micjuk 1936, 14). In these interpretations, Emeric functioned as the „administrator-bearer” of the border region, though its precise location is debated. An alternative thesis proposed that the Árpádián mark served as a defensive buffer against the territorial expansion of Rurikid Rus' (Konečný 2015, 44). The principal points of disagreement among Soviet historians centered on determining which polity actually administered the mark (Miskov 2018, 30), with Shusharin's deductions serving as a representative example.¹⁶ A similar phenomena is evident in 19th century research, particularly among Polish historians, who generally favoured a territorial-provincial interpretation.¹⁷ Finally, attention should be drawn to the contributions of Henryk Paskiewicz, who approached the subject of the border mark with pronounced scepticism due to the lack of contemporary evidence. No source from the 11th century mentions the Ruthenian mark (in his translation, „*Transcarpathian Rus'*”) including the Old East Slavic Chronicles (Paszkievicz 1955, 74).¹⁸

In evaluating the title *dux Ruizorum*, historians have often been compelled to rely on secondary references and analogical evidence, given the absence of contemporary primary sources. In doing so, they have attempted to provide at least a tentative explanation of Emeric's title. Scholarly deductions grounded in the territorial theory were most frequently drawn from a variety of archaeological, political, and cultural sources, which historians analyzed within the context of 10th- and 11th-century events. However, the majority of these interpretations remained

¹⁵ From a methodological point of view, the retrospective linking of these two records cannot be accepted by today's standards. The reason for this association at the time can be traced, as previously noted, to the contemporary context of the 20th century, when the ethnonyms *Rutén* and *Rusín* were associated with the medieval references *Ruizorum*, *Ruthen(i)*, *Ruthenorum*. Thus, throughout the first and second halves of the 20th century, these interpretations were often developed in connection with the *Ruthenian* (*Rusín*) question. It is therefore unsurprising that such theses appeared most frequently in the works of Soviet and, to some extent, Polish historians (Miskov 2018, 24-25).

¹⁶ V. Šušarin, for example, inclined toward the theory of the origin of the (border) autonomous territory, presumably formed after the initial reforms during King Stephen's reign. Jonáš Záborský similarly expressed this idea in 1875: „*To you (Russians) the principality is left, but I (Stephen I) and my son are your rulers (knjazi)*” (Záborský 2012, 163). A comparable view was shared by Rapant, who referred to this area as the province of Emeric's principality (*ducatus*) and argued that the principality ended after the intervention of Yaroslav the Wise in 1031 (Rapant 1974, 60).

¹⁷ For the border designation, the term „*Słowaczyna*” was also created anachronistically, albeit deliberately (MPH 1864, 513). This artificial name for the frontier mark was applied in the 11th and 12th centuries to serve as an equivalent of the „*Ruthenian mark*”.

¹⁸ Nearly all of the works mentioned above reflect a methodologically misleading linking of Emeric's title *dux Ruizorum* with the border territory *marchia Ruthenorum*. It should be emphasized that, to this day, there is no single contemporary source that demonstrates any direct connection between these two records.

speculative. Today it is a well-known fact that from the second half of the 10th century, several cultural influences „shaped” the north-eastern Carpathian areas. Among these impacts, one can briefly point out (in addition to the Rurikid influence): the Piast influence (Hudáček 2018, 27-74; 2019, 53-95; Florek 2019, 281-312) and weaker White Croatian influence, which has been interpreted from *Nestor* and the chapters of the *De Administrando Imperio* (1967, 147). It is also certainly important to highlight the Přemyslid influence (Sommer – Třeštík – Žemlička 2009, 85-88), which had a far-reaching range under Boleslaus I and II, extending beyond the Carpathian Mountains to the areas of the Czerwień trade centres (Wołoszyn 2020, 171-200). From the first third of the 11th century onwards, one can already point to a significant growth in influence under the reign of Yaroslav the Wise (Lubik 2020, 6-20).

Apart from the deductions described above, research perspectives associated with the hagiographical direction of Emeric's theme can be found in 20th-century Polish academic scholarship. This younger tradition is possibly linked to the Benedictine monastery on Bald Mountain (Łysa Góra). More specific information regarding the association of Emeric's tradition with this place is not known, but it is theorised to have begun during the period of Boleslaus III Wrymouth (Derwich 1994, 113-129; Derwich 2004, 118-127). According to tradition, St. Stephen was to enter into an alliance with Mieszko II, which was to be sealed by the marriage of Emeric to a Piast princess (Györffy 2003, 367-368).¹⁹ At the site of Bald Mountain, the Piast dynasty was to offer the relic of the Árpáadian (Byzantine) Holy Double Cross (Moravcsik 1947, 142).

It is almost fascinating how specifically focused and interpretive the theses from the Polish, Czechoslovak, and Soviet scholarly environment were regarding the border areas.²⁰ These considerations, however, did not influence Hungarian historians, who were oriented instead toward the western, even Danubian, areas.

Hungarian academics have interpreted this question in terms of securing the Árpád borders in the west. One of the more established (albeit combined) deductions was presented by G. Kristó. In contrast to Györffy's military interpretation, Kristó often offered opposing views. Although many aspects of Kristó's interpretation are now outdated, his methodological combination of archaeological materials with complex linguistic research (particularly in toponymy), was exceptionally advanced for its time. His research thematically combined the perspective of both territorial and military interpretations. Kristó relied strongly on the linguistic analyses of Knieszsa and Moór, which were especially popular at the time (Knieszsa 1938, 425; Moór 1936, 259). His research focused on place names of selected locations (as *Rusovce*, *Oroszi*, *Kisoroszi*), which he later associated with the Rurikid settlements.²¹ These small areas were considered to guard and secure the Árpáadian border of the western parts of the Kingdom (Kristó 1980, 64).²²

¹⁹ In Györffy's understanding, it was the first trace of a Byzantine reliquary (the two-armed cross of the Árpádians), which could be connected to Emeric's tradition. The reliquary was originally supposed to have been in the possession of St. Stephen. In this way, the toponymic tradition in the Piast location may have referred to „*świętokrzyski*.” The hagiographical mention of Długosz describes prince Emeric, who was on a hunting trip in the borderland, where he is said to have discovered the ruins from which the monastery was later built. However, the whole deduction has a more hagiographical character (Györffy 1988).

²⁰ It is obvious how they were historically and ideologically oriented toward the northeastern (border) areas of the Carpathian Mountains and the territory of Subcarpathian Rus.

²¹ Kristó's dedication to this topic can also be seen in the example of his native village *Orosháza*.

²² According to Kristó's theses, the areas around the Little Danube, together with the important river fords (across the Danube near Rusovce) were strategic intra-dynastic points. According to Henrich Marczali, the activity of the Rurikid element in the area of the western kingdom was intended to secure the western borders. After 1024, when Stephen's brother-in-law Emperor Henry II, died, Hungarian-German

Nevertheless, it is today impossible to reconstruct the Rurikid-Rus' settlement, retrospectively, based on 11th century toponymy, as scholars have attempted to do in the past.²³ According to current scholarship, it can be concluded that in the 11th century, the East Slavic settlements had a very irregular character across the whole Árpáadian landscape (Font 2021, 88-96; Voloshchuk 2021). Only at the turn of the 12th/13th century do more comprehensive sources of this nature appear (Voloshchuk 2013, 408-413). The theory of Emeric, based on the assumption of Rurikid settlement,²⁴ would find a more stable position only after the later period of Coloman the Learned (Marek 2006, 227). In making similar conclusions, it would have been more appropriate, again, to point out the historical record of *Annales Altahenses*. Under the year 1039, one finds a mention of a certain *Schebis*, here designated as „*marchio*.” It is clear that in medieval Hungary, this rank was specifically related to a frontier function.²⁵ In this particular case, it is not so important that the reference was to a border county officer (*comes*), but that the Imperial chronicle sources recorded and recognised these functions in the Árpáadian environment. Moreover, this Imperial record directly indicates that a „universal” title such as *dux Ruizorum* cannot be directly linked to border patrol duties.

If these branching theses and deductions are summarized, the border mark, or administrative territory, could be located in two main areas: in the northeast of the Kingdom, or in the west around the Danube region.²⁶ These theories stem from logical deductions that the Kingdom of Hungary must have already had defined boundaries at the beginning of its formation.

Clearly defined boundaries served not only the population but also the authorities for various diplomatic purposes (in the case of messengers and dynastic escorts, it had to be specified up to which point the escort would be accompanied and where the neighbouring dynasty would assume responsibility). From the beginning of the Kingdom, such demarcated borders could also aid in managing and controlling tax collection, as well as regulating trade transported from the border areas along the Danube and Tisza rivers. In another scenario, the representative of these areas could have guarded, with the assistance of strongholds, the provincial gates near the Carpathian Mountains (Vargha – Mordovin 2019, 144). A defensive (regional) *gyepű* system may have been linked to this pattern (Somogy 1966, 19). However, these deductions are still largely based on general assumptions regarding inter-cultural (trade) contacts, which were administered and controlled by various dynasties. In the 11th century, the northwestern to northeastern region

relations became more serious. Then, in 1030, an invasion by the forces of Břetislav (then an ally of Conrad II), emerged, reaching the borders of Esztergom (as described by Kosmas under the year 1030). It was in connection with this political event that the guarding of the borders could have shifted to the western side of Hungary, along with securing the trading routes toward Hainburg and Vienna. But even in this case, Kristó strongly doubts that Emeric, as an important member of the royal family, guarded the borders with his „*družina*” as required (Kristó 1980, 64). Interestingly, this thesis of securing the borders against the Bavarians was also supported by G. Labuda. According to his thesis, Emeric may have been entitled to Bavarian territories through his mother (Labuda 2008, 62; Bagi 2020, 131).

²³ A critique of Kristó's theory has most recently been indirectly presented by Voloshchuk (2013, 408-413).

²⁴ It is positive to note that the phenomenon of anachronistic ethnicity, which historians have relied upon until recently, is likely disappearing. Academics addressed similar issues on the topic of „Viking graves in Poland” in 2013, later in 2019 (Bogacki – Janowski – Kaczmarek 2019) and most recently in 2024 (Gardela 2025). Their main insight was to emphasize a complex understanding of the relationships of Scandinavian material culture, which in many ways interacted with and merged into the culture of the Eastern and Western Slavs.

²⁵ „*Schebis marchio Ungarie eodem anno est defunctus*” (Steinhübel 2016, 390; 2021, 405).

²⁶ At the beginning of the 11th century, Emeric may have exercised control over a certain territory, which was likely located either around the northeastern borders of the Carpathians or near the western border (along the line Esztergom – Győr – Mošon – Sopron?).

beyond the Carpathian Mountains represented an important trade route (Bogucki 2016; Brather 2010, 153-154; Ritoók 2020, 166). The main role among the Přemyslids, Árpáds, Piasts, and Rurikids was played by the Czerwień hillforts, which were located along a vertical line not far from the Carpathian Mountains (Hudáček 2016, 55-62; Wołoszyn 2013, 87).

Conclusion

Using selected examples of territorial interpretation, it was possible to observe how the opinion of (not only) Slovak historians on this topic had been formed and shaped. Together with the opinions of foreign academics, these analyses and deductions were broken down and compared in such a way that readers could understand the gradual emergence and development of these academic thoughts. Yet, the most frequent interpretations (quantitatively) were focused on the northeastern regions of the Hungarian kingdom. Particularly defining for the Slovak historiographic school was the study of D. Rapant, who in an overly uncompromising manner, rejected the view that the record *dux Ruizorum* could have been a scribal error. By his words: „*If we satisfy ourselves with the judgment, or rather with Pauler's (un)opinion of 1893, that there has been a misunderstanding, not rare among medieval chroniclers, or a scribal error, it seems to us, however, that we are dealing after all with the historical testimony of an otherwise reliable and fairly well-informed annalist, which, if properly resolved, could have wider than purely personal significance in relation to prince Emeric*” (Rapant 1974, 53).²⁷

For this reason, there are hardly any theses in the works of Slovak historians that perceive Emeric's record as a misrepresentation in medieval writings. Although a territorial interpretation seems rather unlikely at this stage, according to the means at the disposal of the king's son (and in particular the principle of primogeniture), Emeric could have been given some authority over selected territories in the kingdom. As critically pointed out by D. Bagi, in the case of Emeric, none of these theories can be conclusively proven, due to the absence of more specific sources (Bagi 2020, 132-133).

An absolutely fundamental weakness in the case of Emeric is the austerity of his Hildesheim inscription. Deductions on the subject are countless, differing from one another on multiple levels, from simplicity to confusing complexity. Despite their contemporary perspectives, all views must be treated with extreme caution, even those that are no longer methodologically usable. Can Emeric be identified with confidence as the prince of the Rurikids? Almost certainly not. It is therefore necessary once again to leave behind historiographical analyses and return to the literal text of the source. Emeric's title clearly refers (in person) to *Ruizorum*, that is, to the ethnonym *Ruiz* and not to the territory of the Ruiz marks. It is safe to say that Emeric was indeed the only known son of a king chosen to sit on the Árpadian throne. If he did truly bear this title (which cannot yet be confirmed with certainty), it would have represented a high-ranking title in his case.

²⁷ „Spokojíme sa s úsudkom, lepšie povedané s odsudkom Paulerovým z roku 1893, že tu ide o nedorozumenie, nie zriedkavé vraj u stredovekých kronikárov, prípadne o písársku chybu. Nám sa však jednako len vidí, že tu ide predsa len o historické svedectvo inak spoľahlivého a dosť dobre informovaného annalistu, ktoré pri správnom rozriešení mohlo by mať aj širší ako čisto osobný význam v súvislosti s kráľovičom Imrichom“ (Rapant 1974, 53).

REFERENCES

Published Sources

- GddM*. Database Geschichtsquellen des deutschen Mittelalters. <https://geschichtsquellen.de/start>.
- Annales Hildesheimenses*. 2014. Annales Hildesheimenses. In Walkowski, Grzegorz. Kazimierz – Dyakowski, Adam (eds.). Annales Sacri Romani Imperii. Bydgoszcz.
- MPH I*. 1864. Bielowski, August (eds.). Monumenta Poloniae Historica. Pomniki dziejowe Polski. Tomus. I. Lwów.
- Gallus Anonymus*. 2009. Gallus, Martinus – Förster, Josef (eds. et transs.). Gallus Anonymus. Kronika a činy polských knížat a vládců. Praha.
- Annales Altahenses*. 1890. Annales Altahenses. In Giesebrecht, Wilhelm – Oefele, Edmund (eds.). Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum ex Monumentis Germaniae Historicis recusi. Hanovae.
- DHA*. 1992. Györffy, György (ed.). Diplomata Hungariae antiquissima. Accedunt epistolae et acta ad historiam Hungariae pertinentia. Volumen I. Ab anno 1000 usque ad annum 1131. Budapest.
- Uhorsko-poľská kronika*. 2009. Homza, Martin (ed.). Uhorsko-poľská kronika (Nedocenený prameň k dejinám strednej Európy). Bratislava.
- De Administrando Imperio*. 1967. Moravcsik, Gyula – Jenkins, Romilly (eds.). Constantine Porphyrogenitus. De Administrando Imperio. Washington DC.

Secondary Literature

- Bagi, Dániel*. 2020. Divisio Regni. The territorial divisions, power struggles, and dynastic historiography of the Árpáds of 11th- and early 12th-century Hungary, with comparative studies of the Piasts of Poland and the Přemyslids of Bohemia. Budapest.
- Biedermann, Hermann Ignaz*. 1862. Die ungarischen Ruthenen, ihr Wohngebiet, ihr Erwerb und ihre Geschichte. Innsbruck.
- Bogacki, Michał – Janowski, Andrzej – Kaczmarek, Łukasz*. 2019. Wikingowie w Polsce? Zabytki skandynawskie z ziem polskich. Gnieźno.
- Bogucki, Mateusz*. 2016. Intercultural relations of the inhabitants of Polish territory in the 9th and 10th centuries. In The past societies. Polish lands from the first evidence of human presence to the Early Middle ages 5, 224-276.
- Brather, Sebastian*. 2010. Silver, weights and scales around the Baltic, 8th to 11th centuries. In Trade and Communication Networks of the First Millennium AD in the northern part of Central Europe Neue Studien zur Sachsenforschung 1. Stuttgart, 143-164.
- Derwich, Marek*. 1994. Łysiec, Łysa Góra czy Świąty Krzyż? : o nazwie Łyśca i opactwa łysogórskiego w średniowieczu. In Monastycyzm. Słowiańszczyzna i państwo polskie. Wrocław, 113-129.
- Derwich, Marek*. 2004. Świątokrzyskie Opactwo i jego relikwia. In Kalendarz Świątokrzyski 2005. Kielce, 118-127.
- Dyba, Jurij*. 2010. Угорські чинники на політичній та культурній мапі Центральної Європи X-XI ст. [Hungarian Factors on the Political and Cultural Map of Central Europe in the 10th–11th cent.]. In Українсько-угорські етюди ЛІБІВ [Ukrainian-Hungarian sketches LVIV], 43-61.
- Font, Márta*. 2021. The Kings of the House of Árpád and the Rurikid Princes. Budapest.

- Florek, Marek.* 2019. Osadnictwo obcoplemienne i obcoetniczne w okolicach Opatowa i Sandomierza we wcześniejszym średniowieczu w świetle źródeł archeologicznych i toponomastycznych. In *Slavia Antiqua. Rocznik poświęcony starożytnościom słowiańskim* 59, 281-312.
- Gardela, Leszek.* 2025. The Vikings in Poland. Abingdon.
- Györffy, György.* 1988. Kontakty Polski i Węgier w dobie tworzenia się obu państw. In *Kwartalnik Historyczny* 95/4, 5-19.
- Györffy, György.* 2003. Święty Stefan I: król Węgier i jego dzieło. Warszawa.
- Chaloupecký, Václav.* 1923. Staré Slovensko. Bratislava.
- Halaga, Ondrej Roman.* 1947. Slovanské Osídlenie Potisia a Východslovenskí Gréckokatolíci. Košice.
- Hrušovský, František.* 1939. Slovenské dejiny. Turčiansky Svätý Martin.
- Hudáček, Pavol.* 2016. Castrum Salis - Severné pohraničie Uhorska okolo roku 1000. Bratislava.
- Hudáček, Pavol.* 2018. Štefan I. a Boleslav Chrabrý. Obsadenie časti Uhorska podľa Galla Anonyma a Uhorsko-poľskej kroniky* (Prvá časť). In *Historia Slavorum Occidentis* 19/4, 27-75.
- Hudáček, Pavol.* 2019. Štefan I. a Boleslav Chrabrý. Obsadenie časti Uhorska podľa Galla Anonyma a Uhorsko-poľskej kroniky* (Druhá časť). In *Historia Slavorum Occidentis* 20/1, 53-95.
- Katona, Cséte.* 2017. Vikings in Hungary? The Theory of the Varangian-Rus' Bodyguard of the First Hungarian Rulers. In *Vikings and medieval Scandinavia*. Turnhout, 23-60.
- Kniezsa, István.* 1938. Magyarország népei a XI században. In Serédi, Jusztnián (ed.). *Emlékkönyv Szent István király halálának kilencszázadik évfordulóján II*. Budapest, 365-472.
- Konečný, Stanislav.* 2015. Náčrt dejín karpatských Rusínov. Prešov.
- Kristó, Gyula.* 1980. Oroszok Az Árpád-Kori Magyarországon. In *Acta Historica*, 57-66.
- Labuda, Gerard.* 2008. Mieszko II. Król Polski w czasach przełomu 1025-1034. Czasy przełomu w dziejach państwa polskiego. Poznań.
- Lubik, Maciej.* 2020. Haraldr Sigurðarson's arrival in Rus' and his participation in the campaign against Poland in 1031. In *Historisk tidsskrift* 99/1, 6-20.
- Marek, Miloš.* 2006. Cudzie etniká na stredovekom Slovensku. Martin.
- Micjuk, Oleksandr.* 1939. Нариси з соціально-господарської історії Підкарпатської Русі [Essays on the socio-economic history of Subcarpathian Rus]. Uzhorod.
- Miskov, Ivan.* 2018. „Rutheni”, „Dux Ruizorum”, „Marchia Ruthenorum” у середньовічній Європі [“Rutheni”, “Dux Ruizorum”, “Marchia Ruthenorum” in medieval Europe. In *Studium-Carpato-Ruthenorum*.]. In *Studium-Carpato-Ruthenorum* 10. Prešov, 24-44.
- Moór, Elmer.* 1936. Westungarn im Mittelalter im Spiegel der Ortsnamen. Szeged.
- Moravcsik, Gyula.* 1947. The Role of the Byzantine Church in Medieval Hungary. In *The American Slavic and East European Review* 6, No. 3/4. Cambridge, 134-151.
- Moravcsik, Gyula.* 1970. Byzantium and the Magyars. Amsterdam – Budapest.
- Nazarenko, Aleksandr. Vasilievič.* 2001. Древняя Русь на международных путях: Междисциплинарные очерки культурных, торговых, политических отношений IX—XII веков [Ancient Rus' on International Routes: Interdisciplinary Essays on Cultural, Trade, and Political Relations of the 9th – 12th Centuries]. Moscow, 11-50.
- Niederle, Lubor.* 1922. Počátky Karpatské Rusi. Praha, 23-31.
- Paszkievicz, Henryk.* 1955. The Origin of Russia. New York.
- Rapant, Daniel.* 1974. Drobné štúdie k slovenskému stredoveku I, II, III: Provincia Wag, Dux Ruizorum, Filii jobagionum. In *Slovenská archivistika* 9/1, 47-74.
- Ritoók, Ágnes.* 2020. Fluorite – A marketable mineral commodity from the central region of medieval Hungary. In *Acta Archaeologica Academiae Scientiarum Hungaricae* 71, 157-176.

- Sommer, Petr – Třeštík, Dušan – Žemlička, Josef (eds.). 2009. Přemyslovci: budování českého státu. Praha.
- Steinhübel, Ján. 2016. Nitrianske kniežatstvo : počiatky stredovekého Slovenska. Bratislava.
- Steinhübel, Ján. 2021. The Nitrian Principality: The Beginnings of Medieval Slovakia. Leiden.
- Uličný, Ferdinand. 1995. Dejiny osídlenia Uzskej župy. Prešov.
- Mordovin, Maxim – Vargha, Mária. 2019. Dead Space. Topographical changes of cemeteries – causes and indicators. In Beiträge zur Mittelalterarchäologie in Österreich 35. 135-149.
- Vološčuk, Myroslav. 2013. The Medieval Slovakia and Croatia as a Second Homeland of Nobility and Peoples from the Rus' (13th – 14th). In Budak Neven – Homza Martin (eds.). Slovensko a Chorvátsko. Historické paralely a vzťahy (do roku 1780). Bratislava – Zagreb, 408-413.
- Vološčuk, Myroslav. 2014. «Русь» в Угорському королівстві (XI – друга половина XIV ст.): суспільно-політична роль, майнові стосунки, міграції [“Rus” in the Hungarian Kingdom (XI - second half of XIV centuries): socio-political role, property relations, migrations]. Ivano-Frankivsk.
- Voloshchuk, Myroslav. 2021. Ruthenians (the Rus') in the Kingdom of Hungary (11th to mid- 14th Century) Settlement, Property, and Socio-Political Role.
- Wood, Ian. 2014. Latinská hagiografická literatúra dokumentujúci misijní cesty od Rimberta po Bruna z Querfurtu. In Kouřil, Pavel (eds.). Cyrilometodějská misie a Evropa – 1150 let od příchodu soluňských bratrů na Velkou Moravu. Brno, 34-39.
- Wołoszyn, Marcin. 2013. Grody Czerwieńskie i problem wschodniej granicy monarchii pierwszych Piastów. Stan i perspektywy badań. In Studia nad dawną Polską 3, 85-116.
- Wołoszyn, Marcin – Florek, Marek. 2016. The early medieval settlement complex at Czermno in the light of results from past research (up to 2010). Material evidence = Wczesnośredniowieczny zespół osadniczy w Czermnie w świetle wyników badań dawnych (do 2010). Podstawy źródłowe. Kraków – Leipzig – Rzeszów – Warszawa.
- Wołoszyn, Marcin. 2020. Červeňské hrady - stav a perspektivy vzkumu. Příspěvek k problematice formování východní hranice piastovské monarchie. In Colloquia mediaevalia Pragensia 21. Raný český stát 10. století. Praha, 171-200.
- Sasinek, František Vítazoslav. 1869. Dejiny kráľovstva Uhorského. Banská Bystrica.
- Somogy, László. 1966. Die burgenländischen Magyaren in geographischer Sicht. Graz.
- Záborský, Jonáš. 2012. Dejiny kráľovstva Uhorského od počiatkov do časov Žigmundových. Bratislava.
- Zsoldos, Attila. 2000. Confinium és marchia. Az Árpád-kori határvédelem néhány intézményéről. In Magyar Történelmi Társulat 134/1, 99-116.

Mgr. Jakub Kurák, PhD.
 Jan Stanislav Institute of Slavistics SAS
 Dúbravská cesta 9
 841 04 Bratislava
 Slovakia
 jakub.kurak@savba.sk
 ORCID ID: 0000-0002-8949-5825

DOMINIKÁNI Z PROVINCIE *HUNGARIA* V SLUŽBÁCH UHORSKÉHO KRÁĽOVSTVA V 13. STOROČÍ¹

Dominicans from the Province of Hungaria in the Service of the Kingdom of Hungary in the 13th Century

Gabriel Peter Hunčaga

DOI: 10.17846/CL.2025.18.2.68-80

Abstract: HUNČAGA OP, Gabriel-Peter. *Dominicans from the Province of Hungaria in the Service of the Kingdom of Hungary in the 13th Century*. The Dominicans played a significant role in Hungary in the first half of the 13th century, which was reflected in their diverse activities. Some of them can be considered as activities in the service of the Kingdom of Hungary. One of them could be the missionary and Christianization expeditions aimed at locating the homeland of the ancient Hungarians (*Hungaria Magna*) and converting them to the Catholic faith. Another area was working among the pagan Kumans. However, all indications are that both the papal curia and the Hungarian crown were jointly involved in this engagement. A similar scenario took the work of the Order of Preachers in the schismatic and heretical environment of Bosnia. Here the Dominicans, at the instigation of the papal curia and with the support of the court as well as the Hungarian church hierarchy, found themselves in the position of bishops (John of Wildeshausen and Ponsa). The last activity performed by members of the Order of Preachers that meets the given characteristics was the negotium crucis. All these activities, except for the initial expeditions to the mythical homeland of the ancient Hungarians, should therefore be considered in conjunction with the requirements of the papal curia, the ruling dynasty, the regional church authorities, and the possibilities available to the Order in the territory of Hungary at the time. The question then becomes which “mandate” was of higher value. The interests of the papal curia, the court, and the local church hierarchy were in many ways overlapping. Therefore, even if individuals or groups of Dominicans were involved in some of these, they served several at the same time.

Keywords: *Dominicans, Kingdom of Hungary, Service to the Crown, Religious Life, Middle Ages*

Úvod

Uhorsko prešlo pod vedením Arpádovcov pomerne rýchlo od pohanstva ku klasickému stredovekému kresťanskému štátu, čoho výsledkom boli určité aktivity náboženských inštitúcií, ktoré by sa dali vyhodnotiť aj ako ich podiel na budovaní infraštruktúry monarchie podľa predstáv konkrétnych panovníkov. V 13. storočí sa to týkalo, samozrejme, aj novo založených mendikantov,

¹ This study was produced as part of the research project VEGA 1/0305/25 *Duobus dominis servire – Clergy in the Structures of Secular Power and Administration of the Late Medieval Kingdom of Hungary*.

predovšetkým dominikánov a františkánov.² Obidve rehole zohrávali signifikantnú rolu aj na panovníckom dvore (Berend – Urbańczyk – Wiszewski 2013, 360), čo sa nezaobišlo bez angažovanosti ich členskej základne na aktivitách, ktoré by sme mohli označiť ako činnosť v službách Uhorského kráľovstva, respektíve panovníka. V tejto súvislosti sa vynárajú bádateľské otázky o tom, ktoré aktivity by zniesli takéto kritériá a do akej miery sa samotní aktéri považovali za ich vedomých uskutočňovateľov v daných intenciách.

Myslíme si, že pokiaľ ide o dominikánov, mohli by byť takými aktivitami kristianizačná misia k starým Maďarom, ich pôsobenie na periférii latinského kresťanstva v rámci Uhorska a jeho nárazníkových zón v Bosne a prípadne aj participovanie na ohlasovaní účasti na krížových výpravách, známe ako *negotium Terrae Sanctae*, *negotium crusic* či *sermo de cruce* (Hunčaga 2015, 19–21). V prípade rehoľníkov je taktiež na mieste otázka, či sa ich pôsobenie v 13. storočí môže posudzovať ako činnosť jednotlivca (prípadne jednotlivcov), hoci aj v rámci individuálneho poverenia, napr. pri ustanovení za biskupa, alebo sa dá vnímať len ako inštitucionálna angažovanosť v rámci danej provincie (konventu), ktorá aj tak plní určité úlohy definované generálnou kapitulou celej rehole, prípadne provinciálnou kapitulou provincie. Široké spektrum pôsobnosti dominikánov v Uhorsku nemožno chápať ani ako službu typu *servientes regis* (hradní páni, služobníci panovníka, spomedzi ktorých sa regrutovala nobilita), keďže táto bola spojená s osobitným spoločenským a právnym postavením podriadenosti panovníkovi (Fügedi – Bak 1998, 3–18). Dominikáni a mendikanti do tejto kategórie nespádali, lebo boli súčasťou náboženskej skupiny, na ktorú sa už vzťahoval osobitný *status religiosus* (Hunčaga 2013, 141).

Cielene definovanú službu panovníkovi mohol v rámci stredovekého videnia sveta konať len príslušník jedného z dvoch slobodných stavov, teda buď prelát – klerik, mních, rehoľník alebo vodca – svetský vládca, príslušník nobility (Bloch 2004, 183). Jeden modlitbou, druhý zbraňou (Minichová 2013, 107). V rámci bipolárnej klasifikácie dobových spoločenských elít (*laboratores* neboli ich súčasťou)³ reprezentovali *regnum* a *sacerdotium*. Išlo o dva spolupracujúce úrady či stavy (*uterque potestas, uterque ordo*), ktoré ovládali spoločnosť. Prví z nich, svetskí vládcovia, mali v rukách moc – *potestas* a druhí disponovali duchovnou autoritou – *auctoritas* (Iogna-Prat 2002, 600). Z takto binárne rozdeleného sveta vzišli tí, ktorí by v oblasti služby korune prichádzali do úvahy. Pokiaľ ide o reprezentantov *sacerdotium* treba povedať, že sa mohli ocitať raz v službe tých, ktorých riadil pápež (biskup, opát, provinciál, prior), inokedy v službe tých, ktorých riadil panovník a jeho dvor. V prípade zhody záujmov sa nedá vylúčiť ani súčasná služba obidvom úradom. Uprednostnenie jednej služby pred druhou tak mohlo byť otázkou konkrétnej kolektívnej stratégie inštitúcie, z radov ktorej individuum či skupina v službe pochádzali. Z toho vyplýva otázka, aké by mohli byť očakávania pri výkone jednotlivých služobných úloh. Dôležitú funkciu v tom určite zohrávala skutočnosť, či išlo o službu kolektívnu (napr. celá komunita, diecéza, provincia a pod.) alebo len individuálnu. Od 13. storočia začína byť človek chápaný ako individuum

² Prví františkáni prenikali do Uhorska od roku 1229 na výzvu nemeckého provinciála Jána Carpina a stali sa tak v poradí druhou žobravou reholou, ktorá sa na jeho území usadila. Ich prvé kláštory vznikali v rokoch 1228 – 1229 a o samostatnej kustódii (*custodia*) sa prvýkrát hovorí v roku 1233. Prvý známy provinciál bol Ján z Francúzska (Johannes de Francia). Kráľovská rodina vyjadrila svoju dôveru k menším bratom tým, že si vybrala ich kláštor v Ostrihome za miesto uloženia telesných pozostatkov dynastie. V absolútnych číslach predstihli v Uhorsku františkáni dominikánov v počte členov, ako aj v počte kláštorov, ktorých bolo v roku 1282 už 54 (Csepregi – Klaniczay – Peterfi 2018, 7; Karácsonyi 1923, 13–16; Romhányi 2000, 152–153; Hunčaga – Hutka 2022, 153–154; Berend 2001, 277, pozn. 59).

³ V širšom slova zmysle bol v službe štátu a panovníka aj príslušník tejto najnižšie postavenej tripartitnej schémy rozdelenia spoločnosti. Napríklad roľníci (*agricolae, rustici*) svojou aktivitou tiež prispievali k fungovaniu stredovekého štátu, čím boli jedným z prvkov stability a hospodárskeho vzostupu. Nekonal tak ale v zmysle konkrétneho mandátu či osobitného poverenia (Le Goff 2005, 79–83).

(Le Goff 2002, 96-97), čím do celého procesu možnej služby vstupuje osobný postoj vykonávateľa, ktorý sa mohol, ale aj nemusel, so syntézou aktivít potrebných na výkon danej služby stotožniť. Pokiaľ chýbal ideový jednotiaci faktor medzi poverovateľom a vykonávateľom, očakávaný výsledok sa nemusel dostať.

Pre možný úspech nestačilo, že dobová sociálna realita vytvárala priestor a zároveň isté hranice preto, kto a za akých okolností smie v službe štátu či panovníkovi pôsobiť. V rámci stredovekej hierarchizovanej spoločnosti plnila síce funkciu určitého spojiva, ale nie absolútne. Vrcholný stredovek bol v mnohých ohľadoch viac dynamický ako statický. Prejavovalo sa to aj v tom, ako sa dokázalo plasticky meniť postavenie tých, ktorí sa raz mohli ocitnúť v panovníckej priazni, inokedy z nej úplne vypadli. Prvá možnosť zvyšovala šance pre podiel na výkone úloh v službách štátu, druhá, naopak, znamenala faktické vylúčenie z týchto lukratívnych činností. Skúsenosť s takouto zmenou postavenia mali aj bratia z Rehole kazateľov, ktorí sa pomerne rýchlo a úspešne udomácnili v prostredí panovníckeho dvora (Fügedi 1970, 970). Avšak niekoľko rokov po generálnej kapitule rehole v Budíne v roku 1254, na ktorej princezná Margita zložila do rúk čerstvo zvoleného magistra rehole Humberta z Romans jednoduché (dočasné) rehoľné sľuby (Tugwell 1982, 31; Stefaniak 2019, 135),⁴ sa situácia zmenila. Princezná odmietla otcovu snahu o jej politický sobáš s českým panovníkom Přemyslom Otakarom II. a pred nanúteným manželstvom dala prednosť zasvätenému životu v dominikánskom kláštore (Berend 2001, 277; Csepregi – Klaniczay – Peterfi 2018, 10). Uhorskí dominikáni, ktorých minimálne časť členskej základne bola dovtedy vo viacerých ohľadoch v službe panovníka, určité panovníkove postoje neprijali za svoje a odmietli slúžiť jeho záujmom, čím sa ocitli v nemilosti.⁵

V prípade dominikánov v Uhorsku v 13. storočí vidíme určitú decentralizáciu výkonu niektorých činností, ktoré v ich prípade môžeme vyhodnotiť ako službu panovníkovi a štátu. Na jednej strane bol vznik entity, akou bola *Provincia Hungaria Ordinis Praedicatorum* riadená z centra rehole, konkrétne generálnou kapitulou. Fundamentálnou misiou prvej generácie dominikánov v Uhorsku bolo zriadenie provincie a vybudovanie jej infraštruktúry. Na druhej strane spôsob, akým sa to všetko v miestnych reáliách odohrávalo, ukazuje na decentralizáciu týchto procesov. Prví bratia kazatelia v Uhorsku postupovali v duchu kompetencií, ktoré im v rámci hierarchického modelu centrálne spravovanej rehole prináležali. Magister rehole s generálnou kapitulou delegoval lokálnemu predstavenému (provinciálovi) a priorom právomoci, ktoré v daných podmienkach minimálne do šesťdesiatych rokov vykonávali aj v súčinnosti s priazňou panovníckeho dvora. To sa prejavilo v niektorých špecifických aktivitách, ktorým by bolo možné pripísať aktívnu participáciu na tom, čo si v daných záležitostiach želal panovnícky dvor.

⁴ Podľa svedectva z kanonizačného procesu išlo zrejme o tzv. jednoduchú (*professio temporalis*), teda dočasnú, a nie doživotnú (slávnostnú) profesiu (*professio solemnitis*). „Interrogata, quot annorum erat (tunc) ipsa Margaretha, respondit: ‚Nescio, erat professa, et non consecrata. Interrogata, quomodo scit, quod fuerit professa et non consecrata, ut dixit, respondit: ‚Quia simul fecimus professionem.‘“ (Csepregi – Klaniczay – Peterfi 2018, 274, pozn. 91).

⁵ Z pohľadu Bela IV. išlo o sabotovanie jeho predstavy o budúcnosti dcéry, z ktorého obviňoval dominikánov. Vtedajší provinciál Marcellus bol duchovný vodca a spovedník Margity a práve na jeho intervenciu sa mala princezná rozhodnúť pre zotrvanie v kláštore. Aby sa predišlo podobným incidentom, zorganizoval Marcellus na Margitinu žiadosť v utorok po Slávnosti zoslania Ducha Svätého zloženie jej doživotnej profesie spojenej so zahalením do posvätného závoja v prítomnosti ostrihomského arcibiskupa a biskupov z Vácu a Nitry (Hunčaga 2024, 147-148).

Kristianizačné výpravy a Kumáni

Jednou z nich, ako sme už naznačili, by mohli byť misijné-kristianizačné výpravy, ktoré mali za cieľ nájdenie pravlasti starých Maďarov (*Hungaria Magna*) a ich privedenie ku katolíckej viere (Marsina 2005, 64-65). Zo *Správy o prvej ceste dominikána brata Juliána od brata Richarda o Velkom Maďarsku nájdenom v čase pápeža Gregora Deviateho* vyplýva, že na realizácii prvej výpravy brata Juliána z rokov 1234 – 1236 bola zaangažovaná vládnuca dynastia.⁶ Autor Správy potvrdzuje, že náklady na expedíciu dominikánov znášal panovnícky dvor (*Cum ducatu et expensis domini Bele nunc regis Ungarie* (Marsina – Marek 2008, 27). Prepojenosť na kráľa naznačuje aj opis návratu autora správy naspäť do Uhorska, keď poznamenáva, že uhorskému panovníkovi priniesol list, ktorý mu adresoval chán.⁷

V rámci vyššie uvedeného zapadá do aktivít v službách Uhorského kráľovstva angažovanie sa Rehole kazateľov pod hlavičkou Uhorskej provincie v budovaní cirkevnej infraštruktúry v periférnom prostredí latinského kresťanstva. Uhorskí panovníci počas celého trinásteho storočia experimentovali s rôznymi metódami ochrany východných hraníc. Tie boli ešte pred vpádom Tatarov často terčom nomádskych lúpežných nájazdov, ktoré boli zamerané na krádeže zvierat, úrody a únosy zajatcov. Týkalo sa to aj Kumánov, ktorých nebezpečenstvo sa vládnuca dynastia pokúsila neutralizovať tým, že k nim vyslala kresťanské misie (Berend 2001, 256-257). Za týmto účelom povolal Ondrej II. už v roku 1211 do Sedmohradska Rád nemeckých rytierov (Fejér III/1 1829, 106-108). Zriadenie tzv. kumánskeho biskupstva aj s kapitulou, ktoré nasledovalo v roku 1218, sa v tejto súvislosti môže javiť ako pokus o ich postupnú integráciu do štruktúr uhorského štátu (Theiner 1859, 18, č. 27; RPR I 1957, 492, č. 5598; 515, č. 5863 a 5864). Žiaľ, zaangažovanie Rádu nemeckých rytierov stroskotalo na zhoršujúcich sa vzťahoch medzi panovníkom, uhorským klérom a rytiermi. Aj pod tlakom napätej vnútropolitckej situácie, série nedorozumení v komunikácii medzi rytiermi, dvorom a pápežskou kúriou vrátane pokusov o autonómiu a snahy rozšíriť pozemkové vlastníctvo na úkor kráľovského domína, (Pápež Honorius III. odsúdil rytierov za porušenie kráľovských majetkových práv v listine z 12. júna 1225. Zimmermann 2011, 194-196) sa ich misia skončila neúspechom a vyhostením z územia Uhorskej koruny v roku 1225 (Hautala 2017, 28, 31-32, 34).

Po týchto udalostiach prebrali pomyselnú štafetu v kristianizácii Kumánov dominikáni. V ich prípade nemáme k dispozícii poverenie panovníkom, akého sa pred nimi dostalo Rádu nemeckých rytierov. Všetko ale nasvedčuje tomu, že na dominikánskom angažované boli spoločne zainteresované pápežská kúria aj uhorská koruna.⁸ Prvé pokusy o dominikánsku misiu ku Kumánom boli v prameňoch ich vlastnej proveniencie opísané až v druhej polovici päťdesiatych rokov 13. storočia vo *Vitae Fratrum*.⁹ Najskôr ide o mystické videnie anonymného pustovníka, na ktorého

⁶ Pokiaľ ide o Juliánovu druhú výpravu, hlavnú úlohu v nej zohrávala pápežská kúria. Jej účastníci sa mali venovať zberu informácií o Mongoloch, ich vojsku, zriadení a podobne (Marsina 2005, 66).

⁷ „Predictas litteras a duce Sudal (!) mihi datas ad regem Ungarie deportavi“ (Marsina – Marek 2008, 45).

⁸ Obrana územia Burzenlandu, ktoré sa spájalo s prítomnosťou Kumánov (*terra Borza*) bola založená na ochrane oblastí v blízkosti siedmich karpatských priesmykov, ktorú zabezpečovali strážne oddiely Pečenehov. Podľa uhorskej koruny sa prípadná expanzia kráľovstva mala uskutočniť dobytím zakarpatských území, ktoré sa v uhorských prameňoch nazývali termínom „Cumania“. Po odchode Rádu nemeckých rytierov je badateľné dočasné zníženie záujmu pápežskej kúrie o túto uhorskú expanziu. Napriek absencii podrobných informácií však pápežské dokumenty a súčasné západné kroniky oplývajú alternatívnymi informáciami o misijnej činnosti medzi kočovníkmi, ktoré naznačujú ďalší vývoj vzťahov medzi Uhorským kráľovstvom a Kumánmi (Hautala 2017, 68-72).

⁹ Kronikárske dielo vzniklo na podnet Humberta z Romans, ktorý v liste z roku 1256 nariadil provinciálom, aby zozbierali materiál nielen o sv. Dominikovi, ale aj o „príbehoch a skutkoch, ktoré sa udiali v reholi,

sa obrátil istý brat, ktorý cítil potrebu ísť kázať ku Kumánom (podľa časti najstaršej dominikánskej tradície to mal byť sv. Dominik)¹⁰ a ktorému mala pomôcť rozptýliť obavy z tejto misie Panna Mária (MOPH I 1896, s. 38-39). Druhá správa vo *Vitae Fratrum* (tzv. *Appendix*) je už konkrétnejšia a veľmi pravdepodobne sa opiera o reálne udalosti, ktorým dominikáni medzi Kumánmi čelili. Jej autor podotýka, že Kumáni o Bohu nič nevedeli a že bratia k nim šli majúť na pamäti želanie sv. Dominika.¹¹ Dominikánski misionári museli znášať veľké ťažkosti, pohania ich odmietli a dokonca dvoch z nich, ktorí sa dostali až k Dnepru, miestni neveriaci zabili. Ostatní sa aj napriek tomuto neúspechu nenechali od ich kazateľskej činnosti odradiť.¹²

Pokiaľ ide o úspechy kumánskej misie, dozvedáme sa o nich z listu Gregora IX., ktorý adresoval 31. júla 1227 ostrihomskému arcibiskupovi a uhorskému prímasovi Róbertovi. Pontifik sa v ňom odvoláva na správu, ktorú pápežskej kúrii poslal sám arcibiskup a ktorá obsahovala informáciu o túžbe Bortza (*princeps Bort*) syna kumánskeho kniežata prijať krst. Z pápežovho listu je zrejmé, že táto udalosť mala byť dôsledkom aktivít bratov z Rehole kazateľov, ale kumánsky princ, ku ktorému sa pridalo ďalších dvetisíc mužov, trval na tom, aby sa krstu zúčastnila autorita spomedzi uhorských prelátov.¹³ Gregor IX. situáciu využil na to, aby ostrihomskému arcibiskupovi ako legátovi *in Cumania et Brodnic terra* udelil ďalšie právomoci, vrátane kázania, vysluhovania sviatostí, budovania kostolov, svätenia kléru a biskupov (RPR I 1957, 690, č. 7984; BOP I 1729, 22, č. 11; Theiner 1859, 86-87, č. 154; Fejér III/2 1829, 109-111). Do takto rozbehnutého misijného procesu sa zapojil aj vtedy korunný princ (*rex iunior*) a sedmohradský údelný vojvoda Belo, budúci kráľ Belo IV, ktorého pápež povzbudil, aby toto dielo obrátenia podporil aj v budúcnosti (RPR I 1957, 703, č. 8153; Theiner 1859, 87, č. 154; Fejér III/2 1829, 151-152). Aktívne zapojenie sa kráľoviča a neskoršieho panovníka do celého misijného procesu spravilo z toho podujatia moderovaného pápežskou kúriou, spoločný projekt koruny a prímasa. Belo mal dokonca v roku 1228 misijné kumánske územie v sprievode ostrihomského arcibiskupa aj osobne navštíviť (Hautala 2017, 75).

Zvýšená intenzita záujmu o kristianizáciu Kumánov mala za následok vymenovanie biskupa pre kumánsku diecézu, do čela ktorej bol podľa listiny z 21. marca 1228 na pápežský popud

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 rehoľní 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).

¹⁰ Zakladateľ rehole bol podľa Jordána Saského v roku 1205 súčasťou sprievodu biskupa Diega z Osmy, ktorý horel túžbou ohlasovať evanjelium práve Kumánom. Z tejto informácie sa zrodila predstava, že aj sv. Dominik cítil podobné povolanie. „Revelavit quoque summo pontifici, sui cordis esse propositum conversioni Comanorum.“ (MOPH XVI 1935, 34-35). V podobnom duchu vypovedali o sv. Dominikovi aj 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 acquiramus eos Domino“ (MOPH XVI 1935, 162).

¹¹ V poznámke k danému textu je informácia o tom, že ide o záznam z roku 1259, ktorý zostavil istý Peter alebo Sviperto Bodrogiensi (Poroč vernacule Patak). „Qui nullam Dei omnino notitiam habuerunt.“; „Deinde memores fratres devocionis beati Dominici de paganorum conversione et precipue Comanorum“ (MOPH I 1896, 305-306).

¹² „Repulsi sunt a paganis“; „Duo ab infidelibus sunt interempti, alii nichilominus in incepto predicationis officio constanter permanemant“ (MOPH I 1896, 306).

¹³ „Domine, baptiza me, cum duodecim istis et pater meus veniet ad te ultra silvas in tali loco cum duobus millibus virorum, qui omnes desiderant de manu tua baptizari“ (Pfeiffer 1913, 178, č. 31).

ostrihomským arcibiskupom Róbertom ustanovený dominikán Theodorik.¹⁴ Jeho menovaniu predchádzala čulá komunikačná aktivita medzi pápežskou kúriou a uhorskými dominikánmi, ktorých pápež v rokoch 1227 a 1228 pobádal, aby Kumánom slúžili omše a aby si tento divoký národ podmanili slovom života a nie zbraňami.¹⁵ V roku 1229 vzal Gregor IX. kumánsku diecézu pod osobitnú pápežskú ochranu a podriadil ju bezprostredne pápežskej kúrii (Theiner 1859, 90, č. 161). Domnievame sa, že dominikánsky podiel na náboženskej, a tým pádom aj na politickej integrácii Kumánov do uhorského štátu v podobe ich niekoľkoročnej účasti na kristianizačných aktivitách by sa v danej miere nemohol uskutočniť bez podpory panovníckeho dvora.

Bosna a Hercegovina

Podobný scenár malo aj pôsobenie Rehole kazateľov v prostredí Bosny. Presadzovanie latinského kresťanstva na pomedzí kultúr, jazykov, náboženstiev a politických zápasov v miestami ťažko dostupnom teréne ovplyvňovali zvonku pápežská kúria a zvnútra teritoriálne mocenské snahy uhorskej koruny. Aj v tomto prípade boli na celom procese v rôznej intenzite zaangažovaná pápežská kúria, panovnícky dvor, uhorská cirkevná hierarchia a dominikáni z provincie *Hungaria*. Bosnianska agenda nadobudla na intenzite za pápeža Honoria III. a od roku 1225 mala byť latinizácia Bosny v rézii arcibiskupa Kaloče po tom, ako sa týchto území vzdal Ondrej II. (Hunčaga 2020, 248–249). Dominikánska misia v tomto prostredí spadá do obdobia, kedy sa kaločský arcibiskup Uhrin dokonca pokúsil o zásah v Bosne.¹⁶ Podľa *Vitae Fratrum* bol účel dominikánskej bosnianskej misie za podpory princa Kolomana jasný (*beate memorie rege Colomano eis astante*, MOPH I 1896, 308), priviesť k pravej viere, obráteniu a jednote schizmatikov, ako aj heretikov, čo sa pri znášaní mnohých ťažkostí aj malo podať.¹⁷ Prameň však vzápätí informuje o vážnych problémoch slubne rozbehnutej činnosti. Autor kroniky píše o heretikoch, ktorí odmietli konverziu, o dvoch zničených konventoch (Mohlo by ísť o Čazmu, Nin či Dubicu. Rabić 2016, 59; Zovkić 2005, 594; Balázs 2001, 81), a dokonca o niekoľkých zavraždených bratoch.¹⁸ Zaujímavosťou je, že tieto nepokoje sa časovo prelínajú s tretou dekádou 13. storočia, počas ktorej sa v pozícii biskupov v Bosne objavili príslušníci Relohe kazateľov.

¹⁴ „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).

¹⁵ „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 pápež vyjadril aj v liste adresovanom uhorskému provinciálovi 21. marca 1228, v ktorom ho žiadal o vyslanie bratov na misiu medzi Kumánov: „plures pro christo se offerant ex fratribus supradictis“ (BOP I 1729, 26, č. 23).

¹⁶ Et haereticorum exterminium studiosus procuramus ... his robur perpetuae firmitatis adiicimus. Eapropter vestris supplicationibus grato concurrentes assensu castrum de Posega cum pretinentiis suis.“ Arcibiskup dokonca dostal k dispozícii hrad Posega ako základňu na podnikanie výbojov proti heretikom v Bosne (Fejér III/2 1829, 100).

¹⁷ „Tandem numero fratrum accrescente, missi a fratre Paulo intraverunt terram, que Ferevciensis vocatur, cuius habitatores schismatici pariter et publici heretici erant. Ubi multis tribulationibus perpersis, tandem convalescentes multos ab heresi ad veram fidem et a schismate ad ecclesiae unitatem converterunt“ (MOPH I 1896, 305).

¹⁸ „Et multi ex iisdem, qui converti nolebant...ubi etiam duos conventus habuimus, quos postea heretici combusserunt...et aliqui fratres ab hereticis sunt occisi“ (MOPH I 1896, 308, pozn. 1).

Prvý z nich bol Ján z Wildeshausenu. Tento pôvodne nemecký dominikán a niekdajší provinciál provincie *Hungaria*, známy aj ako Ján Teutónsky (*Johannes Teutonicus*), sa stal v poradí druhý známy dominikán z Uhorskej provincie, ktorý sa v Uhorsku posadil na biskupskú katedru. Hoci svoju biskupskú misiu vykonával veľmi krátko (prvýkrát je v prameňoch menovaný ako *episcopo bosnensi* 17. októbra 1234),¹⁹ ani po abdikácii z úradu (v liste Gregora IX. panovníkovi Belovi IV. z 21. mája 1237 je označený už ako niekdajší biskup Bosny)²⁰ nestratil v Uhorsku svoj vplyv. Dôvody jeho abdikácie nepoznáme, ale účinkovanie dominikánov v Bosne dlhodobo sprevádzali ťažkosti a odpor miestneho obyvateľstva. Nástupcom Jána z Wildeshausenu v úrade biskupa, a to už nielen v Bosne, ale aj v Hercegovine, sa podľa kuriálneho mandátu z 26. apríla 1238 pre kumánskeho biskupa Teodorika, stal ďalší dominikán z provincie *Hungaria* Ponsa.²¹ Tento sa dokonca z podnetu Gregora IX. z 23. decembra 1238 stal zároveň pápežským apoštolským legátom pre jemu zverené územie (Theiner I 1859, 169-170, č. 306; RPR I 1957, 905, č. 10 693; BOP I 1729, 104, č. 187). V súčinnosti s Ponsovým výkonom úradu biskupa a legáta vyzval pápež v auguste nasledujúceho roka aj uhorského provinciála, aby do Bosny vyslal bratov na potieranie herézy (Theiner I 1859, 170, č. 307; BOP I 1729, 106, č. 193). Nedostatok prostriedkov a chýbajúce funkčné zázemie výrazne sťažovali tamojšie dominikánske pôsobenie, a preto sa Ponsa obrátil na princa Kolomana so žiadosťou o pomoc (Theiner I 1859, 168, č. 301; RPR I 1957, 905, č. 10 688). Zároveň sa Gregor IX. s rovnakou požiadavkou obrátil na ostrihomského arcibiskupa Róberta a jeho sufragánov (BOP VII 1739, 15, č. 222; Theiner I 1859, 168, č. 302; RPR I 1957, 905, č. 10 692). Aj samotní uhorskí dominikáni mali finančne prispieť na budovanie katedrály pre ich spolubrata biskupa Ponsu a konvent v Pätkostolí mal ešte navyše vyslať aj ďalších bratov (Theiner I 1859, 169, č. 304-305; BOP I 1729, 107, č. 197). S podporou neotálala ani pápežská kúria. Gregor IX. schválil 7. decembra 1239 dar pre biskupstvo a pre kapitolu, ktorá je v dokumente menovaná ako Kapitula sv. Petra (Smičiklas CDCr IV 1906, 94, č. 87).²²

¹⁹ „Episcopo bosnensi, contra hereticos Sclavonie predicanti salutem etc... Ut omnibus qui ad tuam sollempnem predicationem accesserint, semel in hebdomada decem dies de iniuncta sibi penitentia valeas relaxare, nec non ut illis qui pro incendiis et iniectione manuum violenta in clericos vel alias religiosas personas excommunicationis laqueum incurrerunt, contra hereticos in Sclavonie partibus constitutos pro defensione fidei accedentibus, et ad tempus congruum in tam felice opere moraturis iuxta formam ecclesie beneficium absolutionis impendas tibi auctoritate presentium concedimus facultatem“ (Theiner I 1859, 129, č. 220).

²⁰ „Quondam Bosnensem episcopos“ (Theiner I 1859, 156, č. 277). Podľa *Scriptores ordinis* obdržal abdikáčnú fakultu v roku 1237 a vrátil sa do rehole. „Anno MCCXXXVII abdicandi facultatem obtinuerit & ad ordinem redierit“ (SOP 1719, 112). Stotožňuje sa s tým aj nové vydanie *Scriptores* (Kaeppli 1980, 47).

²¹ Teodorik bol pápežom poverený, aby zabezpečil v Bosne vhodného nástupcu Jána z Wildeshausenu. Okrem mandátu na výber a s pápežským súhlasom aj o ustanovení nového biskupa hovorí Gregor IX. tiež o rozšírení teritória biskupstva o *terra Cholim* (Hercegovina), o vybudovaní diecéznej infraštruktúry s katedrálou, katedrálnou kapitulou, prepoštom, klérom a cirkevnými desiatkami. „Iniungas ut de terra Cholim, per eiusdem Regis ministerium a pravitate consimili nutu divine potentie depurata, diligentem curam in spiritualibus habeat, quousque de illa per Romanam ecclesiam, quod oportunitate fuerit, disponetur. Ceterum quod ipse, postquam loco prefuerit necnon instituendi per te Prepositus et Capitulum future cathedralis ecclesie, ac terre clerus in decimis“ (Theiner I 1859, 162-163, č. 289; BOP I 1729, 101, č. 182).

²² Správu potvrdil archeologický výskum z druhej polovice štyridsiatych rokov 20. storočia. Po strhnutí mešity z 15. storočia bol odkrytý oltár z prvej polovice 13. storočia s poškodeným nápisom: [Apost]OLI PETRI VERB[osnensi] (Sergejevski 1947, 13-50).

Aj keď sa Ponsa na rozdiel od Jána z Wildeshausenu krátko po prijatí biskupského svätenia vydal do svojej diecézy a začal tam budovať nevyhnutnú infraštruktúru vrátane katedrály,²³ z toho, čo sme uviedli, vyplýva, že ani jeho účinkovaniu sa nevyhli vážne ekonomické a personálne ťažkosti. Ak sa k tomu pripočíta obyvateľstvo nepriateľsky naladené voči latinskému kresťanstvu, neprekvapí, že Ponsa niekedy na konci roka 1239 alebo začiatkom roka 1240 utiekol do Ďakova v dnešnom Chorvátsku (Bálint 2017, 257). Tatársky vpád z nasledujúceho roka zastavil vojenskú a náboženskú intervenciu uhorskej koruny v Bosne a práve Ďakovo sa po ústupe Tatárov stalo rozhodnutím Bela IV. z 20. júla 1244 sídlom diecézy pre Bosnu.²⁴ Jeho strategickou výhodou bolo, že sa nachádzalo v bezprostrednej sfére vplyvu uhorského dvora. Treba povedať, že dominikánske pôsobenie v Bosne bolo v 13. storočí sprevádzané rozpačitými výsledkami, čo bol jeden z dôvodov, prečo bola Rehoľa kazateľov v tomto prostredí neskôr vystriedaná menšími bratmi (Bálint 2017, 251).

Negotium crucis

Čo sa týka poslednej nami v tejto štúdii sledovanej aktivity dominikánov, ktorá spĺňa predpoklady pre to, aby mohla byť považovaná za činnosť v službe monarchii a panovníkovi, je participovanie na ohlasovaní účasti na krížových výpravách. Uhorsko podporovalo Latinské cisárstvo križiakmi už pred pontifikátom Gregora IX., ale až medzi rokmi 1231 a 1234 urgoval tento pontifik uhorskú cirkevnú hierarchiu intenzívnejšie, aby presviedčala miestnu nobilitu na účasť na krížových výpravách na podporu cisára regenta (Ján z Brienne) a na obranu Konštantínopolu (Maier 1994, 37). Keďže nebezpečenstvo nových útokov voči Latinskému cisárstvu každým rokom narastalo, nepoľavoval pápež v agitácii na jeho podporu ani medzi klérom a šľachtou v Uhorsku (Theiner I 1859, 97, č. 171; RPR I 1957, 750, č. 8739; Avray 1896, 418, č. 657 a 1063, č. 1957). V decembri roku 1235 sa Gregor IX. obrátil dokonca priamo na panovníka Bela IV., aby sa aj on pripojil ku križiakom (Theiner I 1859, 140, č. 249; RPR I 1957, 855, č. 10066; Avray 1907, 217, č. 2872). V zložitej politickej situácii, v ktorej o vplyv na Balkáne a v Konštantínopole súperili uhorský panovník, bulharský cár Ivan II. Asen a nikajský cisár Ján III. Vatatzes, reagoval Belo IV. na pápežovu výzvu vlašne (Maier 1994, 38). Preto pápež, usilujúci sa o nájdenie politického konsenzu najmä s Ivanom II. Asenom, v máji roku 1237 vymenoval dvoch legátov, aby v Uhorsku regrutovali križiakov (Avray 1907, 660, č. 3695; RPR I 1957, 880, č. 10369; Theiner I 1859, 155-156, č. 275-277).

Obidvaja mali skúsenosti z pôsobenia v Uhorsku a tamojšiu náboženskú, ako aj politickú situáciu dobre poznali. Jeden pôsobil ako biskup v Perugii (Salvius Salvi, Salvio de'Salvi) a druhý bol Ján z Wildeshausenu, niekdajší provinciál dominikánskej provincie *Hungaria* (Rother 1895, 152-154). Práve druhý menovaný mal s touto špecifickou činnosťou ako bývalý *praedicator crucis* bohaté skúsenosti (Hunčaga 2020, 244-245). Vzhľadom na skutočnosť, že rokovania s Ivanom II. Asenom nevedli v rokoch 1237 – 1238 k očakávaným výsledkom a on sa spojil s Jánom III. Vatatzesom, presmeroval Gregor IX. križiacke výzvy adresované Belovi IV. práve proti vládcovi Bulharska. Preto pápežská kúria poverila ohlasovaním krížových výprav najskôr episkopát Uhorska (Avray 1907, 875-877, č. 4056-4064; RPR I 1957, 890-891, č. 10505, 10506 a 10508;

²³ O existencii katedrály s patrocíniom sv. Petra informuje listina Bela IV. „In supra Vrhbozna Burdo cum omnibus suis pertinenciis, ubi ipsa ecclesia cathedralis sancti Petri est fundata“ (Smičiklas CDCr. IV 1906, 239, č. 208).

²⁴ „Proinde ad universorum noticiam harum serie volumus pervenire, quod nos attendentes in Bozna hereticorum perfidiam admodum invaluisse seu populasse, ita quod pauci invenirentur in partibus illis vere fidei zelatores vel cultores, quasdam possessiones in comitatu de Vulko Dyacou scilicet et Bleznam, in subsidium ecclesie Boznensis“ (Smičiklas CDCr IV 1906, 236-240, č. 208).

Theiner I 1859, 159-160, č. 283) a o niečo neskôr aj tamojších dominikánov a františkánov (Avray 1907, 1109, č. 4484; RPR I 1957, 901, č. 10639; Theiner I 1859, 167, č. 299; BF I 1759, 248-249, č. 273). Napriek úsiliu zo strany pápežskej kúrie nebolo uhorské odhodlanie ku krížovým výpravám v prospech Latinského cisárstva dostatočne silné na to, aby zohralo rozhodujúcu úlohu (Maier 1994, 38). Ešte v marci roku 1240 obdržali uhorskí dominikáni od Gregora IX. opätovnú výzvu na ohlasovanie krížových výprav a regrutovanie križiakov na podporu Konštantínopolu a Latinského cisárstva (BOP I 1729, 110, č. 200). Vpád Tatárov z nasledujúceho roka zamedzil ďalším podobným aktivitám v rézii dominikánov a na nejaký čas úplne prerušil kuriálne pokusy o zapojenie Uhorska do križiackych aktivít v prospech Latinského cisárstva (Maier 1994, 39).

Záver

Ako sme naznačili v úvode tejto štúdie, službu panovníkovi v užšom slova zmysle mohol vykonávať len príslušník jedného z dvoch slobodných stavov. V širšom slova zmysle, bez ohľadu na to, či išlo o slobodných alebo neslobodných, boli určitým spôsobom v službe panovníka všetci obyvatelia monarchie. Z podstaty dobového chápania jednotlivca, ako aj príslušnosti k niektorej spoločenskej vrstve, mali všetci povinnosť byť poslušní voči panovníkovi, čím sa de facto podieľali na naplňaní dynastických predstáv o správe a smerovaní štátu. Stredoveká spoločnosť bola spoločnosťou *sui generis*, ktorú charakterizovali procesy identifikované ako dostredivé – centralizujúce/konvergentné a odstredivé – decentralizujúce/divergentné (Minichová 2013, 103). Na spoločnosť pôsobili súčasne s tým, že niekedy prevážili jedny, inokedy druhé. V tejto súvislosti je v prípade latinského kresťanstva namieste spomenúť ešte jednu osobitnú spoločenskú kategóriu, a tou sú žobravé rehole. Ich exempcie nadobudnuté početnými pápežskými privilégiami z nich robili špecifické inštitúcie, na ktoré malo dobové *regnum*, ako aj *sacerdotium* obmedzený dosah (Hunčaga – Huťka 2022, 29-73). Jedinou inštanciou, ktorá v 13. storočí z pozície svojej autority cielene využívala mendikantský potenciál, a to neraz aj jeho nasmerovaním v prospech konkrétnej monarchie či lokálnej cirkvi, bolo pápežstvo. Rehoľa kazateľov si toho bola veľmi dobre vedomá a v uvedených spoločenských procesoch sa dokázala flexibilne pohybovať podľa toho, čo v danom čase a priestore najlepšie vyhovovalo predstavám pápežskej kúrie a jej vlastným potrebám. Dominikánska *Provincia Hungaria* nebola v tomto smere výnimkou.

Všetky aktivity, okrem prvých výprav na nájdenie bájnej pravlasti starých Maďarov, ktoré sme spomenuli ako činnosti vykonávané v službách Uhorskej koruny, by sa preto mali posudzovať v súčinnosti s požiadavkami pápežskej kúrie, panovníckej dynastie, regionálnych cirkevných autorít a možností, akými rehoľa na území Uhorska v danom čase disponovala. Otázkou potom zostáva, ktorý „poverovací mandát“ mal vyššiu hodnotu. Bol spočiatku heroický, ale v konečnom dôsledku neúspešný angažmán dominikánov v Bosne z ich strany myslený vo väčšej miere ako služba požiadavkám pápežskej kúrie, alebo mali vtedajší dominikáni väčšie sympatie k snahe uhorskej koruny rozšíriť politický vplyv smerom na Balkán, a preto sa na ňom podieľali? Nanešťastie pre historické bádanie sa pri hľadaní odpovedí na takto nastolené otázky nemôžeme oprieť o paralely s ďalším vývojom, keďže kontinuita bola prerušená vpádom Tatárov.²⁵ Inou výzvou zostáva, či je možné hovoriť o miere stotožnenia sa vykonávateľa/vykonávateľov aktivít posúdených ako činnosť v službách kráľovstva s požiadavkami zadávateľov ako aj s prostriedkami, akými sa deklarované ciele mali dosahovať. Do akej miery a akým spôsobom sa jednotlivec (prípadne skupina) na konkrétnej službe v prospech pápežstva, panovníka či miestnej hierarchie podieľal s týmto vedomím?

²⁵ Devastačné následky tatárskeho vpádu mali silný dopad na populáciu Uhorska. V závislosti od regiónu mohlo ísť o straty v rozmedzí od 15% až do 50% (Berend – Urbańczyk – Wiszewski 2013, 444).

Od koho mal mandát (ak existuje), čo bolo jeho obsahom? Napríklad listiny vydané pápežskou kúriou adresované dominikánom v Uhorsku sa za mandát určite považovať môžu. Realizácia požiadaviek, ktoré z nich vyplývali sa však môžu chápať aj ako služba kráľovstvu, v záujme ktorého ich splnenie taktiež bezpochyby bolo.

Vzhľadom na uvedené sme presvedčení, že až na jednu výnimku nemožno menovaným aktivitám prisúdiť jednoznačného a výlučného „objednávateľa“, v službe ktorého by ich členovia Rehole kazateľov v Uhorsku vykonávali. Záujmy pápežskej kúrie, dvora a domácej cirkevnej hierarchie sa v mnohých ohľadoch prelínali bez toho, aby sa dalo jednoznačne povedať, ktorý z nich je dominantný. Preto ak aj boli jednotlivci či skupiny dominikánov na niektorých z nich zaangažovaní, slúžili súčasne viacerým. Ignorovať nemožno ani fakt, že v radoch kléru, najmä toho vyššie postaveného, zohrávali dôležitú úlohu cudzinci.²⁶ Preto je možné uvažovať aj o tom, že cudzie prostredie, na ktoré sa každý z nich adaptoval iným spôsobom, mohlo byť prekážkou splnenia očakávaní v konkrétnej zverenej službe? V takom prípade by biskupská nominácia Ponsu, ktorý pochádzal z Uhorska, mohla byť považovaná za zámerné zvýšenie šancí na lepšie vyhliadky v Bosne ako v prípade jeho predchodcu Jána z Wildeshausenu, ktorý bol v Uhorsku cudzincom. Po počiatočných úspechoch a po tom, ako sa Rehoľa kazateľov v Uhorsku udomácnila a získala určitý vplyv, nastalo obdobie úpadku ich tamojšieho pôsobenia spôsobené tatárskym vpádom ako aj stratou exkluzívneho postavenia, čoho logickým korelátom bolo prevzatie viacerých ich aktivít konkurenčnými františkánmi (Fügedi 1970, 972; Marek 2018, 103; Vrankič 2022, 118-124).

REFERENCES

- Avray, Lucien (ed.). 1896. Les Registres de Grégoire IX. Tomus I, 1227 – 1235. Paris.
- Avray, Lucien (ed.). 1907. Les Registres de Grégoire IX. Tomus II, 1235 – 1239. Paris.
- Balázs, Zágorkhidi Czigány. 2001. A domonkos rend konventjei a XIII. századi Magyarországon, In Tanítvány 2, 81-95.
- Bálint, Ternovác. 2017. Domonkosok boszniában a rend megtelepedésétől a 14. század közepéig. In Czurgai Horváth, József (ed.). Az első 300 év Magyarországon és Európában. A Domonkos – rend a középkorban. Székesfehérvár, 251-263.
- Berend, Nora – Urbánčzyk, Przemysław – Wiszewski, Przemysław. 2013. Central Europe in the High Middle Ages. Bohemia, Hungary and Poland c. 900 – c. 1300. Cambridge.
- Berend, Nora. 2001. The Mendicant Orders and the conversion of pagans in Hungary. In Alle frontiere della cristianità. I frati mendicanti e l'evangelizzazione tra ,200 e ,300. Atti dei Convegni della Società internazionale di studi francescani e del Centro interuniversitario di studi francescani. Spoleto, 255-279.
- Bériou, Nicole – Hodel, Bernard. 2019. Sain Dominique de l'ordre des Frères prêcheurs. Témoignages écrits. Paris.
- Bloch, Marc. 2004. Králové divotvůrci. Praha.
- Fejér, Georgii (ed.). 1829. Codex diplomaticus Hungariae ecclesiasticus ac civilis III/1. Budae.
- Fejér, Georgii (ed.). 1829. Codex diplomaticus Hungariae ecclesiasticus ac civilis III/2. Budae.
- Fügedi, Erik – Bak, M. János. 1998. Fremde Ritter im mittelalterlichen Ungarn. In Quaestiones medii aevi novae, vol. 3, 3-18.

²⁶ Bartolomej, biskup z Páfkostolia, bol Burgundán, Raynald, biskup z Transylvánie, bol z Normandie, Berthold, biskup z Kaloče, a Ján z Wildeshausenu OP pochádzali z Nemecka, Róbert, kancelár kráľa a arcibiskup ostrihomský, pochádzal z Liège (Pfeiffer 1913, 78; Bálint 2017, 251).

- Fügedi, Erik. 1970. La formation des villes et les ordres mendiants en Hongrie. In *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* 25/4, 966-987.
- 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. 2020. 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 Peter. 2024. Provincia Hungaria Ordinis Praedicatorum do šesťdesiatych rokov 13. storočia. In *Historica LIV*, 130-155.
- Hunčaga OP, Gabriel. 2015. Tri kazateľské pomôcky Humberta z Romans OP – príklady homiletickej literatúry dominikánov 13. storočia. In Soláriková, Miroslava (ed.). *Kniha 2015. Zborník o problémoch a dejinách knižnej kultúry - Výskum dejín knižnej kultúry na Slovensku a v stredoeurópskom priestore*. Martin, 7-28.
- Hunčaga OP, Gabriel – Hufka, Miroslav. 2022. Žobravé rehole a stredoveké mestá. Pôsobenie mendikantov v stredovekom urbánnom prostredí. Ružomberok.
- Iogna-Prat, Dominique. 2002. Řády a stavy. In Le Goff, Jacques (ed.) *Encyklopedie středověku*, Praha, 599-610.
- Kaeppli OP, Thomas. 1980. *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, vol. III, Romae.
- Karacsónyi, János. 1923. *Szt. Ferencz rendjének története Magyarországon 1711-ig I*. Budapest.
- Laurent OP, Marie-Hyacinthe (ed.). 1935. *Monumenta sancti patris nostri Dominici – Acta canonisationis, Libellus de principiis praedicatorum, Legendae Petri Ferrandi, Constantini Urbevetani, Humberti de Romanis : Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica XVI*. Roma.
- Le Goff, Jacques. 2005. *Za jiný středověk*. Praha.
- Le Goff, Jacques. 2002. Čas. In Le Goff, Jacques (ed.). *Encyklopedie středověku*. Praha, 91-98.
- Maier, T. Christoph. 1994. *Preaching the Crusades. Mendicant Friars and the Cross in the Thirteenth Century*. Cambridge.
- 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. 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.
- Minichová, Margita. 2013. Analýza sociálnej štruktúry stredovekej spoločnosti. In *Historická sociologie. Časopis pro historické sociální vědy* 5/2, 97-115.
- Pfeiffer, Nikolaus. 1913. *Die ungarische Dominikanerordenprovinz von ihrer Gründung 1221 bis zur Tatarenverwüstung 1241 – 1242*. Zürich.
- 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 (eds.). *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.
- 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
- 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.
- Romhányi, Beatrix. 2000. Kolostorok és társaskáptalanok a középkori Magyarországon. Budapest.
- Rother, Aloysius. 1895. Johannes Teutonicus (von Wildeshausen) vierter General des Dominikanerordens. In Römische Quartalschrift für christliche Alterthumskunde und für Kirchengeschichte n. IX, Rom, 139-170.
- Sbaraglia, Giovanni – Giacinto. 1759. Bullarium Franciscanum I. Romae.
- Sergejevski, Dimitrije. 1947. Arheološki nalazi u Sarajevu i okolici. In Glasnik Zemaljskog muzeja u Sarajevu, Nova serija 2, 13-50.
- Smičiklas, Tadija (ed.). 1906. Codex diplomaticus regni Croatiae, Dalmatiae et Slavoniae IV. Diplomata annorum 1236 – 1255. Zagreb.
- Stefaniak, Piotr. 2019. Potęga świętości. Święta Małgorzata Arpadówna OP (1242 – 1270). In Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego 39/1, 131-150.
- Theiner, Augustinus (ed.). 1859. Vetera monumenta historica Hungariam sacram illustrantia. Tomus primus. Ab Honorio PP. III. usque ad Clementem PP. VI. (1216 – 1352). Romae.
- The Oldest Legend: Acts of the Canonization Process, and Miracles of Saint Margaret of Hungary. 2018. [Legenda vetus, Acta processus canonizationis et miracula sanctae Margaritae de Hungaria]. Csepregi, Ildikó – Klaniczay, Gábor – Peterfi, Bence (eds.). Budapest; New York.
- Tugwell, Simon. 1982. Early dominicans. Selected Writings. New York.
- 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.
- Zimmermann, Harald. 2011. Der Deutsche Orden in Siebenbürgen: Eine diplomatische Untersuchung (Studia Transylvanica, Band 26). Köln.
- 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 / List of abbreviations

BF = Bullarium Franciscanum

BOP = Bullarium Ordinis Praedicatorum

CDCr. = Codex diplomaticus regni Croatiae, Dalmatiae et Slavoniae

č. = číslo

MOPH = Monumenta Ordinis Praedicatorum Historica

n. = numerus

RPR = Regesta Pontificorum Romanorum

SOP = Scriptores Ordinis Praedicatorum

tom. = tomus

vol. = volumen

PhDr. Mgr. Gabriel Peter Hunčaga OP, PhD.

Trnava Univesrity 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

DIPLOMATICKÁ INTERVENCIA PÁPEŽA URBANA IV. V DYNASTICKOM KONFLIKTE MEDZI BELOM IV. A KRÁĽOVIČOM ŠTEFANOM (1262 – 1264)¹

The Diplomatic Intervention of Pope Urban IV in the Dynastic Conflict between Béla IV and Duke Stephen (1262 – 1264)

Jakub Palko

DOI: 10.17846/CL.2025.18.2.81-89

Abstract: PALKO, Jakub. *The Diplomatic Intervention of Pope Urban IV in the Dynastic Conflict between Béla IV and Duke Stephen (1262 – 1264)*. This study examines the diplomatic activity of Pope Urban IV during the escalation of the dynastic conflict between King Béla IV of Hungary and his son Stephen between 1262 and 1264. Drawing on preserved papal correspondence, it reconstructs the individual interventions made in favour of members of Béla's faction, most notably Queen Maria Laskarina, Duke Béla of Slavonia, and Duchess Anna of Mačva. The study explores how the Roman Curia sought to legitimize their political status amid the internal crisis. It further analyses a series of letters addressed to Prince Stephen and high-ranking members of the Hungarian ecclesiastical hierarchy, aimed at exerting pressure to reverse Stephen's actions against his mother and sister. The study evaluates both the scope and the limitations of this diplomatic strategy, demonstrating that, despite the Roman Curia's intense engagement, it ultimately failed to prevent the outbreak of civil war. It offers new insights into the functioning of papal diplomacy as an active political instrument in conflicts within medieval royal dynasties.

Keywords: *Urban IV, Béla IV, Prince Stephen, papal diplomacy, civil war in Hungary*

Úvod

Štúdia sa zameriava na analýzu angažovanosti pápeža Urbana IV. a Rímskej kúrie v dynastickom konflikte medzi uhorským kráľom Belom IV. a jeho synom Štefanom v rokoch 1262 – 1264. Na základe kritického rozboru pápežských listov a korešpondencie, adresovanej členom arpádovskej dynastie a vysokým predstaviteľom uhorskej cirkevnej hierarchie, sa usiluje rekonštruovať diplomatickú stratégiu pápežstva v čase vyhroteného vnútropolitického napätia v Uhorsku. Cieľom je zhodnotiť rozsah, charakter a účinnosť zásahov Rímskej kúrie v rámci dynastickej konfrontácie, ako aj poukázať na to, ako sa pápežská moc usilovala pôsobiť ako vonkajší garant stability vo vnútri Uhorského kráľovstva. Štúdia zároveň prináša nové poznatky o problematike konfliktov medzi kráľom Belom IV. a jeho synom Štefanom v prvej polovici šesťdesiatych rokov 13. storočia, respektíve koriguje niektoré doterajšie výskumy.

¹ Výskum bol financovaný EÚ NextGenerationEU prostredníctvom Plánu obnovy a odolnosti SR v rámci projektu č. 09I03-03-V05-00012.

V polovici 13. storočia sa priestor strednej Európy nachádzal v zložitej geopolitickej situácii. Po tom, čo v lete 1246 padol v bitke na rieke Litava Fridrich II. Bojovný, posledný rakúsky a štajerský vojvoda z dynastie Babenbergovcov, stredoeurópski panovníci okamžite začali vyvíjať úsilie o zaujatie uprázdnených panovníckych stolcov v oboch vojvodstvách (Lechner 1992, 299-307). Uhorskí Arpádovci a českí Přemyslovci boli hlavnými aktérmi tohto viac než tri dekády trvajúceho konfliktu, ktorý dostal v historiografii pomenovanie *vojna o babenberské dedičstvo* (1246 – 1278). Výsledkom prvej fázy vojny, ukončenej v apríli 1254 takzvaným budínskym mierom,² bolo rozdelenie babenberských štátov medzi českého a uhorského panovníka. Belo IV. zmluvou získal väčšinu Štajerska, Přemysl Otakar II. predovšetkým územie Rakúska (Mika 2008, 50-52). O neceľkých šiest rokoch neskôr sa však uhorský kráľ Belo IV. musel vzdať nárokov na Štajerské vojvodstvo, keď v rámci druhej fázy vojny bolo jeho vojsko porazené pri Kressenbrunne (Klima 2010, 29-40). Urobil tak na základe novej mierovej zmluvy s českou stranou, uzatvorenej vo Viedni v marci 1261, s ktorou sa ale nestotožnil jeho starší syn a následník Štefan. Práve mladý kráľovič porážkou pri Kressenbrunne a podpisom viedenskej mierovej zmluvy stratil prestížny titul štajerského vojvodu (*dux Styriae*), ktorý nadobudol len v roku 1258. Zahraničná politika jeho otca Bela IV. po týchto udalostiach nadobudla nové smerovanie a z Přemysla Otakara II. sa stal jeden z najvýznamnejších spojencov uhorského kráľa (Žemlička 2011, 110-117; Hoensch 1989, 113-120). Hoci Štefan bol po strate Štajerska opätovne ustanovený za sedmohradského vojvodu, práve tieto udalosti je potrebné považovať za začiatok konfliktov s jeho otcom Belom, ktoré nakoniec vyústili do otvorenej občianskej vojny v polovici šesťdesiatych rokov 13. storočia (Marsina 1979, 44-45).

Už na jeseň 1262 v Uhorsku vypukol prvý vážnejší konflikt medzi Belom IV. a Štefanom, ktorý bol nakoniec urovnaný kompromisnou dohodou uzatvorenou v Bratislave ešte v tom istom roku (Zsoldos 2007, 18-22; Bácsatyai 2020, 1 068-1 069). Dohoda Štefanovi formálne zabezpečila právo používať titul mladšieho uhorského kráľa (*iunior rex*), nezávislú vládu nad východnou časťou Uhorska, vlastnú správu, oprávnenie viesť samostatnú donačnú a zahraničnú politiku, ako aj raziť vlastné mince. Rovnako ako jeho otec sa zaviazal, že nebude podnikáť žiadne kroky smerujúce k opätovnému zhoršeniu vzťahov s ostatnými členmi kráľovskej rodiny. Štefanova matka, kráľovná Mária Laskarisová, jeho sestra, mačvianska vojvodkyňa Anna, i mladší brat, chorvátsko-slavónsky vojvoda Belo, totiž v dynastickom konflikte dôsledne podporovali Bela IV. (CDH IV/3, 69-77).

Bezprostredný vývoj politickej situácie však ukázal, že ani jedna strana nemala záujem plne rešpektovať dohodnuté rozloženie síl v rámci Uhorska. Najmä kroky kráľa Bela IV. smerovali k systematickému posilňovaniu vplyvu spomenutých členov jeho rodiny, predovšetkým jeho mladšieho syna, vtedy už chorvátsko-slavónskeho vojvodu Bela (Palko 2022, 96-97). Angažovanie sa Rímskej kúrie, v tom čase reprezentovanej pápežom Urbanom IV., dokladá list kráľa Bela IV., v ktorom pápeža informoval o uzavretí mierovej dohody so synom Štefanom. Dohoda bola uzavretá z iniciatívy domácich cirkevných predstaviteľov, najmä ostrihomského a kaločského arcibiskupa, ešte pred príchodom pápežského legáta. Pápež však následne vyslal do Uhorska svojho legáta, ktorému zveril právomoc dohliadať na trvalé urovanie sporu a v prípade jeho porušenia aj možnosť uložiť exkomunikáciu či cirkevný interdikt. Belo IV. vo svojom liste výslovne deklaruje ochotu podriať sa i svoje panstvo týmto trestom, ak by došlo k porušeniu bratislavského mieru (CDAC III, 34-36, č. 27).

V širšom kontexte upevňovania mocenských pozícií vo vnútri dynastie nadobúda osobitý význam zásah pápeža Urbana IV. z 20. apríla 1262, adresovaný českému kráľovi Přemyslovi Otakarovi II. V ňom pápež vyhlásil jeho skoršie manželstvo s Margitou Babenberskou za neplatné a zároveň

² Budínsku mierovú zmluvu pozri: SOAT, f. Historica Třeboň, sign. 2.

udelil dišpenz, ktorý legitimizoval Přemyslovo nové manželstvo s Kunigundou (Kunhutou), vnučkou Bela IV. (Epp. Saec. XIII III, 481-482, č. 518). Z právneho hľadiska išlo o nevyhnutný zásah, bez ktorého by bolo možné spochybniť legitimitu manželstva, a tým aj dynastickú väzbu medzi Přemyslovcami a Arpádovcami (Žemlička 2011, 121). Z uhorského pohľadu predstavovalo toto rozhodnutie Rímskej kúrie diplomatický úspech, pretože legitimizovalo rodinný zväzok, ktorý sa po zhoršení vzťahov so Štefanom stal jednou z opôr Belovej zahraničnopolitickej orientácie. Zblíženie s Přemyslom Otakárom II. po roku 1261, podporené oficiálnym potvrdením manželského zväzku s Belovou vnučkou, nebolo len výsledkom taktického úsilia, ale aj snahy Bela IV. o budovanie protiváhy voči mocenským ambíciám vlastného syna. Súhlas Urbana IV. tak posilnil postavenie Belovej vetvy v mocenskom zápase vnútri dynastie a zároveň upevnil pozíciu Rímskej kúrie ako sprostredkovateľa v konfliktach prebiehajúcich medzi predstaviteľmi uhorskej elity. Belovi IV. taktiež otváral ďalšie možnosti pre vystupňovanie ďalších diplomatických aktivít namierených voči Štefanovi, najmä po uzatvorení spomínanej bratislavskej dohody. Diplomacia ofenzíva Bela IV. proti strane kráľoviča Štefana od polovice roku 1263 citeľne zosilnela. V tomto období sa angažovanosť Rímskej kúrie v uhorských pomeroch ešte prehĺbila a nadobudla širší rozsah. Po uzavretí bratislavského mieru začal Belo systematicky upevňovať mocenské postavenie tých príslušníkov arpádovského rodu, ktorí ho v konflikte so Štefanom podporovali (Zsoldos 2007, 33-40).

V období od 21. decembra 1263 do 16. júla 1264 sa zachovalo osemnásť listov pápeža Urbana IV., adresovaných členom arpádovskej dynastie (kráľovnej Márii, vojvodom Štefanovi a Belovi, ako aj mačvianskej vojvodkyňi Anne) a popredným uhorským cirkevným hodnostárom. Pápež sa v nich usiloval zasiahnuť do eskalujúceho konfliktu medzi Belom IV. a jeho synom Štefanom, pravdepodobne na základe podnetov prichádzajúcich zo strany samotného Bela a jeho spojencov. Hoci sa tieto podnety nezachovali, ich existenciu možno celkom iste predpokladať na základe obsahu pápežských odpovedí. Zo znenia jednotlivých listov vyplývalo, že situácia v krajine sa postupne vyhrocovala, čo napokon viedlo k vypuknutiu otvorenej vojny medzi oboma táborami v druhej polovici roku 1264. Pápežská diplomacia v tejto konfrontácii stála jednoznačne na strane Bela IV. Pápež Urban IV. podporil majetkové nároky kráľovnej Márie, vojvodu Bela aj vojvodkyne Anny, zatiaľ čo Štefana opakovane karhal a vyzýval na dodržiavanie bratislavskej dohody z roku 1262.

Už v prvej polovici roku 1263 možno pozorovať systematické úsilie Bela IV. o posilňovanie mocenského postavenia tých členov arpádovskej dynastie, ktorí stáli na jeho strane v prehlbujúcom sa konflikte so Štefanom. Dôležitým nástrojom tohto posilňovania politického vplyvu bola zároveň intenzívna komunikácia s Rímskou kúriou, ktorá konala zjavne v súlade so záujmami Bela IV. Pápež Urban IV. vystupoval nielen ako sprostredkovateľ mieru, ale aj ako aktívny ochranca práv a majetkov jednotlivých členov Belovej strany. Podpora adresovaná kráľovnej Márii, vojvodkyňi Anne, jej synom, ako aj vojvodovi Belovi, mala výrazný legitimačný charakter a prispievala k upevňovaniu mocenských pozícií panovníka voči Štefanovi (Palko 2022, 95-97).

Dňom 21. decembra 1263 je datovaná prvá séria listov pápeža Urbana IV. adresovaných do Uhorska, ktoré sa týkali majetkovoprávných otázok viacerých členov Belovej strany. Ich obsahom boli vlastnícke nároky kráľovnej Márie Laskarisovej a jej syna, chorvátsko-slavónskeho vojvodu Bela, mladšieho brata kráľoviča Štefana. V jednom z listov pápež potvrdil Márii vlastnícke práva k hradu Vyšehrad na Dunaji spolu s celým Pilišským komitátom, ktoré jej Belo IV. predtým udelil ako odmenu za výstavbu hradu z vlastných prostriedkov. Urban IV. výslovne uznal výnimočnosť tohto prípadu, a to aj napriek platným kanonickým obmedzeniam darovania medzi manželmi (VMHH I, 252-254, č. 469). V osobitnom liste následne schválil aj darovanie Požeckého komitátu vo východnej časti Chorvátsko-slavónskeho vojvodstva. Aj v tomto prípade zdôraznil, že dar bol uskutočnený so súhlasom kráľoviča Štefana, ako aj vojvodu Bela, čím sa usiloval zdôrazniť konsenzus v rámci dynastie (CDCr. V, 276, č. 771). Rovnako nemáme k dispozícii priame správy

o tom, kedy presne Belo IV. udelil svojmu mladšiemu synovi Belovi rozsiahle pohraničné územia na západe kráľovstva. Išlo spolu o deväť kráľovských komitátov rozprestierajúcich sa pozdĺž západnej uhorskej hranice. K formálnemu udeleniu celého Chorvátsko-slavónskeho vojvodstva do Belových rúk, ktoré muselo prebehnúť ešte pred 13. októbrom 1260,³ tak pribudol súvislý pás územia siahajúci od Nitrianskeho komitátu na severe až po Dalmáciu na pobreží Jadranského mora (Palko 2022, 98-99). Zdá sa, že išlo o dve osobitne realizované donácie zo strany Bela IV., čo možno usudzovať zo skutočnosti, že pápež Urban IV. ich rozdelil do dvoch samostatných listov, adresovaných priamo vojvodovi Belovi. Prvý list sa týkal potvrdenia vlastníctva Bratislavského, Nitrianskeho, Šopronského a Mošonského komitátu (RPR I, 1519, č. 18 748), druhý list sa vzťahoval na potvrdenie držby Vasvárskeho, Tolnianskeho, Zalianskeho, Šomodského a Baranského komitátu (RPR I, 1520, č. 18 749). Zásah Rímskej kúrie v tomto prípade nepredstavoval len jednoduché potvrdenie kráľovského rozhodnutia, ale aj akt právneho spevnenia Belovej pozície vo forme explicitnej ochrany zo strany Rímskej kúrie. Urban IV. totiž výslovne vyhlásil, že vojvoda Belo, spolu s vojvodstvom v jeho správe, konkrétnymi komitátmi, soľnými žilami a súvisiacimi právami, je prijatý „*sub protectione sedis apostolice et nostra*“, teda „*pod ochranu Apoštolskej stolice a našu vlastnú*“ (VMHH I, 255, č. 472). Zároveň zakázal akémukoľvek subjektu, aby Belovi do držby týchto území svojvoľne zasahoval. Takto formulovaná pápežská ochrana mala nielen symbolický význam, ale v kontexte eskalujúceho konfliktu medzi Belom IV. a Štefanom poskytovala vojvodovi Belovi formálnu právnu oporu. Kúria týmto spôsobom priamo prispievala k legitimizácii mocenského usporiadania vytvoreného kráľom Belom IV., čím potvrdzovala svoju aktívnu rolu ako vonkajšieho garanta vnútropolitického poriadku v Uhorsku, no zároveň sa jasne stavala na stranu Belovej dynastickej politiky.

Len o poldruha mesiaca neskôr pápež vyvinul ďalšiu diplomatickú aktivitu, tentokrát sa však exkomunikáciou vyhrážal priamo kráľovi Belovi. Jeho list z 2. februára 1264 potvrdzuje, že už v tomto čase boli Rímskej kúrii známe správy o hroziacej vojne medzi Belom IV. a jeho synom Štefanom. Pápež výslovne reagoval na klebety, podľa ktorých sa Štefan údajne chystal povolať na pomoc Kumánov, zatiaľ čo Belo mal hľadať spojencov medzi pohanmi z Litvy. V prípade kráľoviča Štefana sa takýto postup javí ako logický, keďže Kumáni už niekoľko desaťročí žili na území Uhorska a samotný Štefan mal za manželku Alžbetu, pôvodom Kumánku.⁴ Na druhej strane predstava o povolani „*pohanov z Litvy*“ Belom IV. sa zdá byť viac než nepravdepodobná. Urban IV. ostro varoval Bela pred pokračovaním v tomto zámere a pod hrozbou exkomunikácie mu nariadil, aby sa zdržal vojenskej konfrontácie so synom. List zároveň dokrešuje celkové vyostrenie situácie po donáciách v prospech kráľovnej Márie a vojvodu Bela a naznačuje, že vojenské riešenie konfliktu sa už vnímalo ako reálna hrozba (CDH IV/3, 211-213).

Napriek výzvam pápeža Urbana IV. na zmierenie a mierové riešenie dynastického konfliktu sa situácia v Uhorsku v priebehu prvej polovice roka 1264 ďalej vyhrocovala. Svedčí o tom aj sústredená diplomatická aktivita Rímskej kúrie, ktorá sa zintenzívnila v júli toho istého roku, teda v čase, keď už ozbrojený stret medzi Belom IV. a jeho synom Štefanom nadobúdala konkrétnu podobu. Dňa 15. júla 1264 pápež Urban IV. datoval dva listy, ktorými opätovne potvrdil rozsiahle územné donácie pre chorvátsko-slavónskeho vojvodu Bela. V prvom z nich išlo o potvrdenie vlastníctva

³ Prvýkrát sa Belo spomína s titulom chorvátsko-slavónskeho vojvodu v listine vydanej v polovici októbra 1260 jeho otcom Belom IV. (MNL OL, DL 503; RA I/3, 381, č. 1 247).

⁴ Vo zvýšenej miere začali Kumáni prenikať do Uhorska koncom tridsiatych rokov 13. storočia, keď ich k posunom prinútili stále viac na západ postupujúci Mongoli. Svedectvo o príchode Kumánov v roku 1239 zachovala už spomínaná Carmen Miserabile magistra Rogeria z Torre Maggiore. So žiadosťou o prijatie sa na Bela IV. obrátil vraj sám kumánsky náčelník Kuten utekajúci na západ pred Mongolmi. Pozri: SRH II, 553-554.

pohraničných komitátov Nitrianskeho, Bratislavského, Mošonského, Šopronskeho a Vasvárskeho, ktoré Belo IV. predtým zveril svojmu mladšiemu synovi ako strategicky významné pohraničné pásmo. Pápež túto donáciu výslovne odôvodnil tým, že uvedené hrady by mohli kráľovstvu spôsobiť vážne škody, ak by padli do rúk nepriateľa, a že vojvoda Belo ich dokáže spravovať účelnejšie než ktokoľvek iný (CDCr III, 96-97, č. 65). Druhý list sa týkal Tolnianskeho, Baranského, Šomodského, Zalianskeho a Virovitického komitátu, teda území ležiacich hlbšie v rámci samotného Chorvátsko-slavónskeho vojvodstva (CDCr. V, 301-302, č. 797). Z listu však vyplýva aj ďalší významný moment. Belo IV. s veľkou pravdepodobnosťou pokračoval v systematickom posilňovaní mocenskej pozície vojvodu Bela. Na rozdiel od prvého zásahu pápeža Urbana IV. v tejto veci z decembra 1263, totiž tentoraz pápež výslovne potvrdil aj nárok na Virovitický komitát, ktorý v pôvodnej pápežskej confirmácii nefiguroval. Z toho možno usudzovať, že Belo IV. musel túto časť územia udeliť svojmu mladšiemu synovi dodatočne, pravdepodobne v prvej polovici roku 1264. Priame zmienky o tejto donácii sa však v dostupných prameňoch nezachovali.⁵

Ďalším krokom pápežskej intervencie v prospech vojvodu Bela bolo priame zapojenie uhorskej cirkevnej hierarchie do garantovania nastoleného stavu v Uhorsku. V ďalšom liste, rovnako z 15. júla 1264, Urban IV. oslovil ostrihomského arcibiskupa Filipa z rodu Türje a požiadal ho, aby aj on potvrdil a chránil vlastníctvo všetkých komitátov, ktoré Belo IV. predtým udelil svojmu mladšiemu synovi. Pápež zároveň nariadil, aby bol vojvoda Belo ochránený pred akýmkoľvek pokusmi o spochybnenie jeho práv, a výslovne zakázal uplatňovanie iných privilégií, ak neboli výslovne udelené dotknutej osobe (VMHH I, 227, č. 497; RPR I, 1 536, č. 18 973). Pápežská intervencia v prospech vojvodu Bela sa v polovici júla 1264 neobmedzila len na potvrdzovanie donácií či výzvy na ich rešpektovanie. Urban IV. tentoraz adresoval aj osobitné napomenutie vesprámskemu biskupovi Pavlovi, ktorého vyzval, aby sa zdržal akýchkoľvek zásahov proti majetkom a právam chorvátsko-slavónskeho vojvodu. Biskup mal, podľa nariadenia pápeža, zabezpečiť, že Belo nebude v žiadnej forme rušený pri výkone svojej právomoci, a mal potlačiť všetky pokusy o narušenie jeho postavenia (CDH IV/3, 234-235). Z obsahu listu vyplýva, že samotná správa rozsiahlych území zverených vojvodovi Belovi nemusela prebiehať hladko. Tón pápežskej výzvy môže pôsobiť ako reakcia na konkrétne podozrenie, že biskup Pavol mohol vystupovať rezervovane voči Belovej pozícii, prípadne sa skôr prikláňať na stranu kráľoviča Štefana. Urbanova výzva tak predstavovala preventívne opatrenie, ktorým kúria zasahovala do lokálneho napätia v Uhorsku s cieľom zabezpečiť stabilitu území pod formálnou správou vojvodu Bela v čase rastúceho vnútorného napätia.

Týmito intervenciami pápeža Urbana IV. v záležitostiach chorvátsko-slavónskeho vojvodu Bela sa však aktivity Rímskej kúrie z polovice júla 1264 zďaleka nekončili. Urban IV. sa vrátil aj k dvom donáciám kráľa Bela IV. v prospech jeho manželky Márie, ktoré predtým potvrdil v decembri 1263. Konkrétne išlo o donáciu hradu Vyšehrad a Pilišského komitátu a osobitne Požeckého komitátu vo východnej časti Chorvátsko-slavónskeho vojvodstva. Tentoraz však išlo o istý posun v podobe výziev adresovaných vysokým uhorským cirkevným predstaviteľom, ktorých úlohou malo byť zabezpečenie nedotknuteľnosti týchto donácií. Vo výzve adresovanej ostrihomskému arcibiskupovi Filipovi pápež znovu zhrnul okolnosti darovania Vyšehradu, vrátane zásluh Márie pri výstavbe hradu a jej práva s ním slobodne nakladať. Zároveň arcibiskupovi nariadil, aby kráľovnú chránil pred akýmkoľvek zásahom, ktorý by narušoval legitímne vykonávanie jej vlastníckych práv (VMHH I, 271-272, č. 494).⁶ Obdobnú výzvu pápež adresoval provinciálovi dominikánov, v ktorej sa venoval darovaniu Požeckého hradu. Aj tu pripomenul, že k daru došlo so súhlasom kráľoviča

⁵ Porovnaj: CDCr. V, 277, č. 772 a CDCr. V, 301-302, č. 797.

⁶ Porovnaj: VMHH I, 252-254, č. 469 a VMHH I, 271-272, č. 494.

Štefana i vojvodu Bela, a preto má byť majetok kráľovnej plne rešpektovaný a jej vlastnícke práva nedotknuteľné (CDCr. V, 302-303, č. 789).⁷

Osobitnú pozornosť venoval pápež Urban IV. aj mačvianskej vojvodkyni Anne, dcére Bela IV. a vdove po Rastislavovi Černigovskom, ktorá spolu so svojimi synmi Michalom a Belom zastávala významné postavenie v prostredí dynastickej vetvy vernej strane Bela IV. (Horička 2020, 20-22). V rámci série rozhodnutí pápež potvrdil vlastnícke práva na majetky, ktoré Anna so svojimi synmi nadobudla od Bela IV., konkrétne území Belín a Svätý Demeter s ich dôchodkami. Zdôraznil, že išlo o právoplatný a trvalý dar (*liberali dextra*), pričom osobitne poukázal na to, že Anna a jej synovia mali plné právo tieto majetky vlastníť (*sicut eas iuste ac pacifice possidetis*) (CDAC III, 99, č. 68). Celý zásah prebehol na podnet nielen samotnej Anny, ale aj kráľovnej Márie, ktorá spolu s Belom IV. žiadala o potvrdenie práv svojej dcéry a vnukov. Navyše, rovnako ako v prípade Márie a vojvodu Bela, sa Urban IV. v tejto veci rozhodol apelovať aj na uhorských cirkevných hodnostárov. V ten istý deň vyzval nemenovaného priora uhorských dominikánov, aby sa postaral o to, že vojvodkyni a jej synom nebude v držbe týchto majetkov nijako bránené, a aby zakročil proti prípadným narušiteľom ich práv (CDH IV/3, 235-236). Týmto spôsobom pápež rozšíril ochrannú politiku na ďalšieho člena kráľovskej rodiny, čím uzavrel sériu letných intervencií v prospech najbližších spojencov Bela IV. Pápežská podpora sa tak neobmedzila len na potvrdenie právneho stavu, ale zahŕňala aj aktívne, hoci formálne, zabezpečenie jeho nedotknuteľnosti v rámci duchovnej jurisdikcie v Uhorsku.

Deň po rozsiahlej sérii diplomatických zásahov smerujúcich na ochranu majetkov kráľovnej Márie, vojvodu Bela a vojvodkyne Anny Mačvianskej pápež Urban IV. zmenil tón a obrátil svoju pozornosť na druhú stranu dynastického konfliktu, na kráľoviča Štefana. Dôvodom bol jeho postup voči vlastnej matke a sestre, ktorým násilne zhabal časť majetkov v ich držbe. Práve tieto Štefanove postupy sa ukazujú ako bezprostredný podnet pre predchádzajúce zásahy v prospech Belovej strany (Zsoldos 2007, 30-31).

Urban Štefana ostro napomenul kvôli zhabaniu štyroch dedín svojej matke Márii (Bistrița, Rodna, Sălacea a *Querali*⁸), ktoré podľa výslovného tvrdenia pápeža patrili uhorským kráľovným „od nepamäti“ a nikdy neboli prevedené na neho (VMHH I, 275, č. 504). Odkaz na bratislavskú zmluvu z roku 1262 ako legitimačný základ Štefanovho zásahu pápež výslovne odmietol, keďže sa podľa jeho slov dohoda medzi otcom a synom uskutočnila „bez súhlasu kráľovnej“. Tento akt teda nebol podľa výkladu pápeža právne záväzný voči osobe kráľovnej Márie. Okrem výzvy na okamžité navrátenie majetkov pápež Štefana upozornil, že ak náprava nenastane, poverí nastolením spravodlivosti ostrihomského arcibiskupa a jágerského biskupa, ktorým bolo udelené plné právo použiť cirkevné tresty (VMHH I, 275-276, č. 504). V osobitnom liste zároveň ostrihomskému arcibiskupovi Filipovi nariadil, aby prinútil kráľoviča Štefana navrátiť Márii zhabané majetky (VMHH I, 276, č. 505).

Štefanova agresívna politika nezasiahla len jeho matku, ale aj jeho sestru Annu a jej synov Michala a Bela, ktorým, vraj protiprávne, skonfiškoval hrady Bereg a Füzer a dediny Salamon a Borsova (Zsoldos 2007, 31). Urban zároveň poznamenal, že skutok pobúrila nielen priamych poškodených, ale aj samotného Bela IV., ktorý sa za Annu a vnukov osobne prihovoral (CDH IV/3, 210-211). Pápež túto situáciu považoval za dostatočne vážnu na to, aby zasiahol rovnakým spôsobom, ako v prípade konfiškácie štyroch dedín v držbe Márie Laskarisovej. Povinnosť zabezpečiť navrátenie majetkov zveril vesprímskemu biskupovi, ktorému, rovnako ako ostrihomskému

⁷ Porovnaj: CDCr. V, 276, č. 771 a CDCr. V, 302-303, č. 789.

⁸ V súčasnosti je táto dedina neidentifikovaná, možno však predpokladať, že ide o lokalitu Crișeni v dnešnom Rumunsku.

arcibiskupovi a jágerskému biskupovi, dal možnosť Štefana exkomunikovať (VMHH I, 266-267, č. 507).

Medzi zásahy pápeža Urbana IV. zo 16. júla 1264 patril aj ostro formulovaný list adresovaný priorovi dominikánov v Uhorsku. V tomto prípade už nešlo o riešenie konkrétneho sporu, ale o reflexiu celkovej cirkevno-politickej situácie v kráľovstve. Urban IV. konštatoval, že viacerí uhorskí biskupi a preláti nedokázali vystupovať ako sprostredkovatelia mieru a jednoty medzi Belom IV. a kráľovičom Štefanom. Podľa jeho slov sami rozosievali spory a živili škandály, čím sa priamo podieľali na prehľbovaní vnútropolitického konfliktu v Uhorsku. Tento vývoj pápež označil za závažné zlyhanie, ktoré narušilo nielen vnútornú rovnováhu kráľovstva, ale aj autoritu cirkvi a dôveryhodnosť viery. Priorovi uložil povinnosť, aby dotknutých cirkevných hodnostárov napomenul, vyzval ich na nápravu a zabezpečil, aby obnovili svoju lojalitu voči kráľovi (CDH IV/3, 213-215).

Napriek rozsiahlym diplomatickým snahám pápeža Urbana IV., ktorý sa postavil jednoznačne na stranu Bela IV. a jeho spojencov, sa napätie v Uhorsku nepodarilo udržať pod kontrolou. Cirkevné výzvy, výstrahy a potvrdenia donácií síce posilnili pozíciu strany Bela IV., no nedokázali zabrániť vypuknutiu otvoreného konfliktu. Občianska vojna medzi kráľom a jeho synom Štefanom vypukla už na jeseň toho istého roka a po viacerých ozbrojených stretoch skončila v marci 1265 porážkou vojska Bela IV. v bitke pri Isaszegu (Kristó 1993, 214-217).

Záver

Pôsobenie pápeža Urbana IV. v dynastickom spore medzi Belom IV. a jeho synom Štefanom patrí medzi dôležité kapitoly vzťahu medzi Rímskou kúriou a Uhorskom v polovici 13. storočia. Od konca roku 1263 do leta 1264 sa Urban IV. mimoriadne aktívne zapájal do konfliktov v rámci arpádovského rodu. Jeho listy, adresované jednotlivým členom arpádovskej dynastie a uhorským cirkevným hodnostárom, jasne dokumentujú snahu zabezpečiť a legitimizovať postavenie tých, ktorí stáli na strane Bela IV. Išlo najmä o jeho manželku Máriu Laskarisovú, mladšieho syna Bela, dcéru Annu a jej synov. Na druhej strane sa Urban IV. staval mimoriadne kriticky ku kráľovičovi Štefanovi, ktorého opakovane napomínal za jeho zásahy do majetkových práv jeho matky a sestry. Zároveň sa Rímska kúria pokúsila zmobilizovať domácu cirkevnú hierarchiu a vyzývala ju, aby sa postavila na obranu práv členov panovníckej rodiny, ktorí podporovali stranu kráľa Belom IV. Napriek intenzívnej diplomatickej aktivite zo strany Rímskej kúrie napokon došlo na jeseň 1264 k vypuknutiu občianskej vojny, ktorá sa skončila v marci 1265 vojenskou porážkou Bela IV. a podpisom mierovej zmluvy v roku 1266. Vtedajší pápež Klement IV. mier následne formálne potvrdil. Intervencie Rímskej kúrie tak nedokázali zabrániť eskalácii sporu, avšak predstavovali významný pokus o zachovanie poriadku, pápežskej i panovníckej autority v regióne, ktorý bol v tom čase destabilizovaný nielen dynastickým konfliktom, ale aj postupným slabnutím pevnejšej vnútornej správy.

REFERENCES

Archívne pramene

Magyar Nemzeti Levéltár (MNL), Országos Levéltár (OL), fonf (f.) Diplomatikai Levéltár.
Státní oblastní archiv (SOAT), f. Historica Třeboň.

Publikované pramene

- CDAC III.* 1862. Wenzel, Gusztáv (ed.). Codex diplomaticus Arpadianus continuatus, Volumen III. Budae.
- CDCr. V.* 1907. Smičiklas, Tadija (ed.). Codex diplomaticus regni Croatiae, Dalmatiae et Slavoniae. Volumen V. Zagreb.
- CDH IV/3.* 1829. Fejér, Georgius (ed.). Codex diplomaticus Hungariae ecclesiasticus ac civilis. Tomus 4, Volumen III. Budae.
- Epp. Saec. XIII III.* 1894. Rodenberg, Carolus (ed.). Monumenta Germaniae historica. Eppistolae saeculi XIII e regestis pontificum Romanorum. Volumen III. Berolini.
- RA I/3.* 1930. Szentpétery, Emericus (ed.). Regesta regum stirpis Arpadianae critico-diplomatica. Diplomata regum Hungariae ab anno MI usque ad annum MCCLXX complectens. Budapestini.
- RPR I.* 1874. Potthast, Augustus (ed.). Regesta pontificum Romanorum. Volumen I. Berolini.
- SRH II.* 1938. Szentpétery, Emericus (ed.). Scriptorum rerum Hungaricarum tempore ducum regumque stirpis Arpadianae gestarum. Volumen II. Budapestini.
- VMHH I.* 1859. Theiner, Augustus (ed.). Vetera monumenta historica Hungariam sacram illustrantia. Volumen I. Romae.

Sekundárna literatúra

- Bácsatyai, Dániel.* 2020. Béla és István ifjabb király belháborújának időrendje. In Századok 154/5, 1047-1082.
- Hoensch, Jörg Konrad.* 1989. Přemysl Otakar II. von Böhmen. Der goldene König. Graz, Wien, Köln.
- Horička, Martin.* 2020. Rastislav Černigovský (1225 – 1264) a jeho úloha v uhorských dejinách. In Historický zborník 30/1, 13-34.
- Klima, Hermann.* 2010. Die Schlacht bei Groissenbrunn anno 1260 – Entscheidung am Marchfeld. Wien.
- Kristó, Gyula.* 1993. Die Arpadendynastie. Die Geschichte Ungarns von 895 bis 1301. Budapest.
- Lechner, Karl.* 1992. Die Babenberger. Markgrafen und Herzöge von Österreich 976 – 1246. Wien, Köln, Weimar.
- Marsina, Richard.* 1979. Přemysl Otakar II. a Uhorsko. In Folia historica Bohemica 1/1, 37-65.
- Mika, Norbert.* 2008. Walka o spadek po Babenbergach 1246 – 1278. Racibórz.
- Palko, Jakub.* 2022. Kráľovič Belo (1249 – 1269): Dux totius Sclavoniae, Dalmaciae et Croaciae. Bratislava.
- Zsoldos, Attila.* 2007. Családi ügy. IV. Béla és István ifjabb király viszálya az 1260-as években. Budapest.
- Žemlička, Josef.* 2011. Přemysl Otakar II. Král na rozhraní věků. Praha.

PhDr. Jakub Palko, PhD.
Comenius University in Bratislava
Faculty of Arts
Department of Slovak History
Gondova Street 2
811 02 Bratislava 1
Slovakia
jakub.palko@uniba.sk
ORCID: 0000-0002-4850-3251
Scopus Author ID: 57235665400
Web of Science Researcher ID: ISB-5014-2023

SVÄTÍ CYRIL A METOD V STREDOVEKÝCH MISÁLOCH. ČASŤ PRVÁ¹

Saints Cyril and Methodius in Medieval Missals. Part One

Eduard Lazorík

DOI: 10.17846/CL.2025.18.2.90-103

Abstract: LAZORÍK, Eduard. *Saints Cyril and Methodius in Medieval Missals, Part One*. This article examines the transformations of the Mass formulary for the feast of Saints Cyril and Methodius in the Diocese of Olomouc. Established in 1349 by Bishop John VII Volek in the synodal statutes, the feast's dissemination was initially slow, with its formulary appearing in only one mid-fourteenth-century missal. The formulary's author primarily drew upon texts for the feast of Saint Remigius. However, subsequent liturgical books did not adopt this form of the office. A different set of texts, including prayers specifically composed for the feast of Saints Cyril and Methodius, appears in the Missal of Sister Anežka, dating from between 1378 and 1385. Another variant of the formulary was established by the Olomouc Rubric, written in 1378, which Bishop John of Neumarkt (Ján ze Středy) ordered to be observed by all churches in the Diocese of Olomouc. However, it was only implemented in Brno from the 1380s until the second decade of the 15th century. The missals preserved in the library of the Metropolitan Chapter in Olomouc only partially follow this Rubric, incorporating prayers from the Missal of Sister Anežka. This Olomouc formulary spread to Brno in the 1430s and is also attested in the oldest printed missal of the diocese dated 1488.

Keywords: *Cyril, Methodius, Middle Ages, Liturgy, Mass, Missal, Moravia, Olomouc, Brno*

Podnetom k tomuto výskumu bolo objavenie zlomku misála z prvej polovice 15. storočia s takmer celým formulárom omše pre sviatok svätých Cyrila a Metoda. Fragment tvorí prednú predsádzku rukopisu *Speculum sanctorale* pochádzajúceho z mikulovskej dietrichsteinskej knižnice. Dnes je uložený v Moravskej zemskej knižnici.² Porovnávanie zlomku s ďalšími misálmi poukázalo na prekvapivo veľkú diverzitu textov pre cyrilo-metodskú omšu. Zároveň sa v liturgikách ukazuje rôznorodosť chápania ich kultu. Niektoré misály zdôrazňujú ich úlohu ako patrónov a niektoré toto označenie obchádzajú. Rozsiahla literatúra, analyzujúca najrôznejšie aspekty života solúnskych bratov a následnej tradície a kultu, tieto zvláštnosti takmer nereflektuje. Autori predovšetkým stavali na diplomatických a naratívnych prameňoch, pričom komplexný výskum liturgických kníh, ktorý by poukázal, ako sa deklarovaný kult preniesol do praktického bohoslužobného života, zatiaľ chýba. Ani táto štúdia problematiku nevyčerpá. Kvôli množstvu prameňov sa zameriava len na omšové formuláre a nenárokuje si na úplnosť. Ako pramene slúžia všetky dohľadané

¹ The paper was funded by the Institutional support for long term conceptual development of a research organization (The Moravian Library) by the Czech Ministry of Culture.

² MZK, sign. Mk-0000.005.

digitalizované misály s cyrilo-metodským formulářem.³ Z nedigitalizovaných zbírek boli preskúmané rukopisy z knižnice Fary svätého Jakuba v Brne⁴ a kódexy z knižnice Metropolitnej kapituly v Olomouci.⁵ Do analýzy boli zahrnuté aj neskorostredoveké tlačené misály Pražskej arcidiecézy a Olomouckej diecézy. Ku graduálom bolo prihladané len zriedkavo, pretože neobsahujú úplný formulár. Aj napriek zúženiu problematiky bolo nutné článok rozdeliť na dve časti. Prvá sa zameria na počiatky kultu a situáciu v Olomouckej diecéze a druhá na Litomyšlskú diecézu, Pražské arcibiskupstvo a širší kontext slávania sviatku.

Štúdiom liturgických kníh s formulárom k svätým Cyrilovi a Metodovi sa podrobne zaoberal Dušan Řezanina (1983 – 1986). Detailne popisuje jednotlivé rukopisy, všima si ich formuláre, avšak nevytvára z pozorovaní žiadne uzávery týkajúce sa liturgickej tradície. Jednotlivé knihy študuje najmä z dôvodu snahy odhaliť počiatky slávania sviatku Cyrila a Metoda. Článok Mareka Stawského (2016, 3-20) analyzuje liturgické texty v niektorých českých a poľských kódexoch a zdôrazňuje ich prepojenia, avšak opomína rozmanitosť formulárov.

Cieľom príspevku bude zosumarizovať postupný vývoj omšového formulára, ktorý sa nedá vtesnať do jednej postupne sa meniacej línie. Ukazuje sa totiž, že predovšetkým v Čechách v rovnakom čase a niekedy aj v blízkom geografickom priestore koexistovali odlišné omšové texty. Situácia sa stabilizovala až na konci 15. storočia so vznikom tlačných misálov.

Počiatky kultu

Cyril a Metod boli v latinskej liturgii úplne zabudnutí až do 14. storočia. Hoci naratívne prameňne spomínali ich existenciu, v liturgickom živote cirkvi nehrali významnejšiu rolu, čo je možné tvrdiť na základe neexistencie bohoslužobných textov alebo patrocínií, ktoré by sa k nim viazali. Výnimkou by mohli byť cyrilo-metodské legendy, ktoré sa mohli čítať v zhromaždeniach, no ich jednoznačné využitie v liturgii hodín je badateľné až od polovice 14. storočia (Kalhous 2014, 104). Situáciu, zdá sa, zmenil až Karol IV. Ešte ako moravský markgróf sa rozhodol, že v Prahe založí kláštor, kde bude slúžená slovanská bohoslužba. Pápež Klement VI. v liste pražskému arcibiskupovi Arnoštovi z Pardubic z 9. mája 1346 Karolov nápad schválil (MVB I 1903, č. 653). O rok neskôr 21. 11. 1347 Karol IV. už ako český kráľ založil samotný kláštor a daroval mu majetky, pričom stanovil, že konvent vyrastie na mieste vtedajšieho farského kostola svätého Kozmu a Damiána v Novom Meste Pražskom a jeho chrám má byť zasvätený Panne Márii, Hieronýmovi, Cyrilovi, Metodovi, Vojtechovi a Prokopovi ako patrónom Kráľovstva českého (RBM V/I. 1957, č. 257). Tú istú formuláciu potvrdzuje o rok neskôr (14. 12. 1348) aj Arnošt z Pardubic v jeho zakladacej listine (RBM V/II. 1960, č. 521). Solúnski bratia sa tak náhle z pozície, keď neboli nijako liturgicky pripomínaní, stali patrónmi Českého kráľovstva.

O motiváciách Karola IV. sa možno len domnievať, keďže v písomnostiach nie sú objasnené. Dva roky po zakladacej listine Emauzského kláštora sa olomoucký biskup Ján VII. Volek rozhodol ustanoviť ich sviatok pre svoju diecézu. Urobil tak prostredníctvom synodálnych štatútov datovaných Pavlom Krafom do roku 1349 (2014, 277-313). Ich jedenásty článok s názvom *De reliquiis et veneracione sanctorum* si všima sviatky svätého Kristína a svätej Korduly a okrem nich sa zameriava na svätých Cyrila a Metoda. Kvetnato opisuje ich kristianizačné zásluhy na území Olomouckej diecézy a udeľuje im tituly: vyznávači, biskupi, otcovia, apoštoli a naši patróni. Zároveň ustanovuje ich sviatok, pričom ho nariaďuje sláviť 9. marca. Biskup podporil ich pripomínanie si udelením

³ Pochádzajú z Čiech a Moravy, kde bol kult počas stredoveku rozšírený. Z Uhorska sa nezachoval ani jeden omšový formulár a poľské prameňne sú zhodnotené podľa článku Mareka Stawského (2016, 3-20).

⁴ Uložené v AMB vo fonde Svatojakubská knihovna (V2), ďalej v texte bude len signatúra rukopisov.

⁵ Knižnica je uložená v ZAO-O, pričom rukopisy sú značené v úvode značkou CO.

štyridsaťdňových odpustkov. Jeho motiváciu sa však z nariadenia nedozvieme. Rovnako ani nie je jasné, prečo bol ako deň oslavy zvolený práve 9. marec, ktorý sa nakoniec používal až do roku 1863. Nebude však náhodné, že označenie Cyrila a Metoda ako zemských patrónov sa znena-zdajky vyskytuje v prameňoch vydaných Karolom IV. a Jána VII. Volka, ktorí sa dobre poznali a spolupracovali.⁶ V závere 40. rokov 14. storočia sa tak rozhodli zaviesť kult bratov označených ako moravských kristianizátorov.

Okrem zmienky v jedenástom článku sa ich mená objavujú vo Volkových synodálnych štatútoch ešte raz. Jeden opis štatútov⁷ ich spomína aj v štvrtom článku *De festis celebrandis* vypočítavajúcom všetky sviatky, počas ktorých sa mali laici Olomouckej diecézy zdržať práce. V ostatných opisoch sa už nenachádza, preto o ich pôvodnom zaradení do tohto zoznamu možno pochybovať. Navyše sviatky sú zapísané presne v poradí podľa cirkevného roka, pričom zmienený rukopis zaraďuje sviatok Cyrila a Metoda spolu s Kordulou, Ludmilou, Prenesením svätého Václava a Prokopom až na záver výpočtu mimo pozíciu, ktorá by im mala náležať. Rukopis tak dokumentuje až neskoršie povýšenie pripomienky týchto svätcov k najvýznamnejším sviatkom počas roka.

V rovnakom roku, ako boli vydané synodálne štatúty Olomouckej diecézy, boli na pražskej synode odohrávajúcej sa 11. a 12. 11. 1349 publikované aj provinciálne štatúty Arnošta z Pardubic. Ich 55. článok obsahuje podobný zoznam sviatkov zaväzujúcich k oddychu od fyzickej práce. Je síce rozsiahlejší ako olomoucký, no nezaznamenáva Cyrila a Metoda a ani ďalšie články provinciálnych štatútov tak nečinia. V Pražskej arcidiecéze sa tak v polovici 14. storočia ešte bratia nepripomínali oficiálnym sviatkom.

Misál ZAO-O, sign. CO 138

Olomoucké štatúty síce podporujú liturgické slávenie Cyrila a Metoda, no z obdobia tesne po ich vyhlásení, čiže z tretej štvrtiny 14. storočia sa dochoval len jeden misál, ktorý obsahuje ich mená,⁸ čo kontrastuje so situáciou v liturgických knihách 15. storočia, keď je ich formulár bežný.⁹ Ich pripomienka sa ani nezvykla pripisovať do starších kníh ako z polovice 14. storočia. Zdá sa teda, že sviatok sa v prvých rokoch po svojom vyhlásení presadzoval len veľmi pomaly. Samotný kódex CO 138 je aj v časti literatúry vnímaný ako pamiatka s najstaršou dochovanou omšou k Cyrilovi a Metodovi (Černý 2020, 228-230). Pavol Černý ho datuje na základe výzdoby do druhej štvrtiny 14. storočia. Písmo rukopisu taktiež potvrdzuje jeho starší pôvod, keď si ešte nenesie znaky

⁶ Ján VII. Volek, Ľavoboček Václava II. mal významné postavenie na dvore Jána Luxemburského aj Karola IV. a zúčastnil sa vojenských a diplomatických výprav, dokonca bol vykonávateľ poslednej vôle Jána Luxemburského (Bobková 2003, 160, 181, 247, 252).

⁷ Celkovo sa synodálne štatúty z roku 1349 zachovali v jedenástich opisoch. Odchylný počet sviatkov sa vyskytuje v kódexe, ktorý je v edícii označený siglou L. (Krafl 2014, 228, 236, 288).

⁸ ZAO-O, Sbíрка rukopisů Metropolitní kapituly Olomouc, sign. CO 138.

⁹ Treba však uviesť, že presná datácia liturgík, pokiaľ čas ich vzniku nie je explicitne zmienený, je komplexnou záležitosťou a výsledkom často nie je jednoznačná odpoveď. Súčasný, stále slabý stav poznania tohto typu rukopisov často ani neumožňuje presnejšie datovanie. Zároveň jednotlivé disciplíny skúmajúce bohoslužobné knihy ako liturgika, muzikológia, kodikológia alebo dejiny umenia prichádzajú k rôznym výsledkom, ktoré sa však nemusia navzájom vylučovať, lebo kódex bol väčšinou živým organizmom a jednotlivé jeho zložky mohli vznikať v rôznych obdobiach a aj počas svojho používania sa menili. Nebolo v silách autora detailne preskúmať datovania všetkých rukopisov použitých v štúdiu, preto väčšina datácií bola prevzatá z najnovších katalógových záznamov k daným knihám. Až hlbší a zároveň aj širší výskum umožní lepšie datovať liturgiká, pretože, ako ukáže aj tento článok, prítomnosť rovnakého mena svätca v kalendári alebo v sanktoráli v rôznych rukopisoch ešte neznamena, že sú podobné a budúci výskum by sa mal ideálne zamerať aj na štúdium formulárov.

výraznej štylizácie rozšírenej v neskorších obdobiach. Zároveň sa v ňom zriedka objaví aj minuskulné „d“, ktoré sa v druhej polovici 14. storočia už nepoužívalo. Avšak na základe prítomnosti sviatkov solúnskych bratov aj svätej Korduly je možné jeho vznik pravdepodobne posunúť do obdobia blízkeho vydaniu olomouckých synodálnych štatútov. Misál sa používal na Morave, keďže podľa Stanislava Červenku zachováva olomouckú liturgickú tradíciu (2003, 56) a podľa Františka Pokorného sú melódie jeho prefácií moravské (1980, 40). Bližšie indície o mieste používania kódexu sa zatiaľ nepodarilo určiť. Je však zrejme, že slúžil liturgickým účelom ešte aj na začiatku 15. storočia, keď bola do neho vložená zložka s novým omšovým kánonom s ilumináciou Ukrižovania datovanou Pavlom Černým do tohto obdobia.

Za hlbší prieskum by určite stál jeho kalendár. Je jednoznačne písaný hlavným pisárom misálu a jeho porovnanie s výsledkami práce Michala Dragouna (1999, 74-84; 2024, 71-86) poukazuje na jeho ojedinelý charakter, pričom pisár vychádzal z predlohy so značne skreslenými menami.¹⁰ Je jednoznačne bohemikálny a prítomnosť solúnskych bratov a svätého Kristína s bratmi písaných rubrikou zas umiestňuje rukopis na Moravu.

Misál CO 138 zachováva formulár k svätým solúnskym bratom (f. 176v) v podobe, aká sa neobjavuje už v žiadnej knihe, aj keď jednotlivé jej časti našli uplatnenie. Olomoucká synoda z roku 1349 nestanovila žiadne záväzné texty pre omšu k Cyrilovi a Metodovi, a tak jej najstarší tvorca zostavil jej formulár zo známych textov z *commune sanctorum* (tabela 1). Všetky použité spevy sú bežné. Pôvod kolekty sa nepodarilo dohľadať, no zrejme kombinuje prvky z modlitieb označených v *Corpus orationum* číslami 465 a 5408 (CorpO 1992 – 1999).¹¹ Sekreta aj komplenda sú prevzaté z oficiá k svätému Remígiovi, k čomu už dospel Dušan Řezanina (1983, zv. 3, 49). Remígius bol remešským biskupom, ktorý pokrstil kráľa Chlodovika a založil niekoľko ďalších diecéz, čo mu prinieslo titul apoštol Frankov. Podobne Cyril a Metod kristianizovali Veľkú Moravu, vytvorili jej cirkevnú organizáciu a Metod pokrstil Přemyslovca Bořivoja. Jeho potomkovia následne vybudovali České kráľovstvo, rovnako ako Chlodovik vytvoril Franskú ríšu. Remígius formulár je síce rozšírený po celej Európe, no tiež pomerne nestabilný. Najčastejšie použitá epištola, graduálne evanjelium, sekretu, komúnio a komplendu podľa databázy *Usuarium* sa zhoduje s cyrilometodským omšovým formulárom z rukopisu CO 138, pričom do poslednej zmienenej modlitby zakomponoval zostavovateľ formuláru mená oboch solúnskych bratov. Spevy a modlitby mohol veľmi dobre použiť, keďže nezaznamenávajú žiadne konkrétne udalosti z Remígiovoho života. Spevy kladú dôraz na kňazstvo vo večnosti. Alelujový verš z Remígia nemohol byť použitý, keďže sviatok Cyrila a Metoda sa odohrával väčšinou v pôste. Nahradil ho vhodne traktus *Qui seminant*, ktorý sa dá dobre vzťahovať na evanjelizačnú úlohu bratov.

Cyrl a Metod ešte v misáli CO 138 nie sú označení ako patróni. Zostavovateľ im dal prívlastky vyznávači a biskupi. Ani vo formulári omše k patrónom (f. 251r) sa ešte neobjavujú. Ako patróni sú zmienení Panna Mária, apoštolí Peter a Pavol, Václav, Vít, Vojtech, z Piatich bratov Benedikt, Matej, Ján, Izák a Ludmila. Práve v úseku Piatich bratov sa nachádza v každej modlitbe razúra. Žiaľ, každá bola spravená precízne, takže pôvodný text sa nedá prečítať. Pravdepodobne sa tam nachádzalo meno svätého Kristína, ktorý v zozname chýba. Je však zvláštne, že on, ako najdôležitejší z Piatich bratov pre Olomouckú diecézu, bol zo zoznamu odstránený.

¹⁰ Napr. výrazné zmeny v mene Polocromii episcopi namiesto Polycarpi alebo aj premenenie sviatku jedného svätca Cyrus Ioannes na Cyri et Iohannis martyrum.

¹¹ Ďalej len CorpO a číslo modlitby. CorpO 465: *Beatorum martyrum pariterque pontificum Cornelii et Cypriani nos, domine, quaesumus, festa tueantur et eorum commendet oratio veneranda atque laetificet.* CorpO 5408: *Sanctorum consessorum tuorum nos, quaesumus, domine, merita tueantur et eorum commendet oratio veneranda.*

Misál sestry Anežky (KNM, sign. XIII B 8)

Chronologicky druhým najstarším misálom s cyrilo-metodským oficiom je tzv. Misál sestry Anežky (KNM, sign. XIII B 8). Pavel Brodský ho datuje do polovice 70. rokov 14. storočia a za jeho iluminátora označuje Majstra Biblie zo Sadské (2000, 168). Kunsthistorická dátacia sa zhoduje aj s datačnými indíciami získanými z obsahu. V omšovom kánone sa nachádzajú iniciály pápeža „U“, pražského arcibiskupa „I“ a kráľa „W“, ktoré umožňujú rukopis zaradiť do obdobia medzi rokmi 1378 – 1389. Vrchná hranica sa dá ešte znížiť absenciou sviatkov Navštívenia Panny Márie, Panny Márie Snežnej, Očistenia Panny Márie, ktoré boli do pražského kalendára zavedené v roku 1386, resp. 1385 (Dragoun 1999, 74-84). Sviatok Posvätenia pražskej katedrály je ešte zapísaný k 30. 9., čo opäť dokladuje, že misál vznikol pred rok 1385 (Dragoun 1999, 80). Zároveň to potvrdzuje, že misál bol určený pre Pražskú arcidiecézu, čo je aj explicitne zmienené na f. 16r. V akej lokalite sa používal, však nie je známe. Z nápisu oznamujúceho kúpu knihy sestrou Anežkou za 45 kóp bol vytvorený názov kódexu, no zatiaľ sa nikomu nepodarilo určiť, pre aký kostol ho Anežka kúpila.

V kalendáriu je sviatok Cyrila a Metoda zapísaný čiernym atramentom až dvakrát. Raz k 5. 3. a druhýkrát k 9. 3., pričom chybný zápis nie je preškrtnutý. Samotné oficium sa nachádza na f. 208v-209r. Oproti predchádzajúcemu misálu CO 138 je výrazne odlišné (tabela 2). Kľúčovou je zmena kolekty, sekrety aj komplendy. Ani jednu z týchto modlitieb sa nepodarilo dohľadať v *CorpO* a v databáze *Usuarium*, čo znamená, že boli veľmi pravdepodobne vytvorené priamo pre formulár solúnskych bratov. Kolekta dokonca priamo pomenúva ich zásluhy v šírení kresťanstva. Hovorí, že práve cez nich boli ľudia povolaní k viere a označuje ich ako patrónov. Rovnaký titul im je pripisovaný aj v sekrete a komplende, ktorých text je už však všeobecnejší. Tvorca formuláru zvyšné časti liturgie opäť vyberal predovšetkým zo spoločných častí. Aj on zdôraznil kňazskú úlohu bratov. Výberom evanjelia *Vos estis sal terrae* opäť poukázal na dôležitú úlohu Cyrila a Metoda v českých dejinách.

Olomoucká rubrika a jej rozšírenie

V roku 1376 vznikol na popud Jána zo Středy rukopis uvádzajúci záväzné znenie formulárov k liturgii hodín aj k omšiam pre Olomouckú diecézu (Červenka 2003, 46-47). Pôvodný kódex označovaný ako Olomoucká rubrika sa dodnes zachoval.¹² Biskupovo odôvodnenie jeho vydania sa nachádza na f. 1r-1v, 52v-53r a 93v-94r. Ján zo Středy v ňom píše, že v jeho diecéze nepanuje zhoda v liturgických sláveniach, a preto poveril olomouckých kanonikov revíziou liturgie. Rukopis CO 15 je výsledkom ich práce. Sú v ňom rozpísané všetky slávenia liturgie hodín aj omší, ktorých podoba sa stala pre kňazov Olomouckej diecézy záväzná. Biskupovo nariadenie je datované do 7. 1. 1376 a stanovuje v ňom, že do šiestich mesiacov si Rubriku musí kúpiť každý kostol Olomouckej diecézy.

V Rubrike sa nachádza oficiový aj omšový formulár k sviatku Cyrila a Metoda.¹³ Druhý zmienený nájdeme na f. 80v. Je síce neúplný, no aj tak je viditeľne odlišný od oboch vyššie zmienených (tabela 3). Spájajú ich najmä spevy z *commune*. Rubrika používa kolekту *Concede, quaesumus, omnipotens Deus*, ktorá sa podľa *CorpO* používa v celej Európe hlavne pre sviatok svätého Felixa z Noly (Felix in Pincis). Jeho spojitosť s Cyrilom a Metodom nie je jasná, i keď kolekta je zriedkavo zaznamenaná aj pri menách ako Germanus, Vedastus a Bavo oslavovaných spolu s Remígiom. Rubrika používa pre evanjelium text z Lukáša *Sint lumbi vestri* objavujúci sa už v CO 138. Novotou je ofertórium *Laetamini in Domino*, ktoré je však veľmi rozšírené v iných sviatkoch. Rubrika

¹² CO 15. Odpisy: CO 136; CO 492; AMB 33/71.

¹³ V rukopise CO 15 a AMB 33/71 sú uvedené v rovnakom znení.

neuvádza pri žiadnej festivite sekretu ani komplendu, čo by mohlo znamenať, že pri týchto úsekoch mali zostavovatelia misálov voľnú ruku. Formulár uvedený v Rubrike upúšťa od vznešených označení bratov uvedených v synodálnych štatútoch z roku 1349. V rubrike pred omšovým oficiom je napísané len ich meno a do kolekty sa vkladal len prívlastok svätých vyznávačov.

Na príklade všetkých troch liturgík sa ukazuje, že v období prvých desaťročí po ustanovení sviatku Cyrila a Metoda, nebolo vôbec jasné, aký formulár pre neho používať a aká veľká úcta bratom prináleží. V misáloch tretej štvrtiny 14. storočia sa formulár vôbec neobjavuje, čo je možno spôsobené práve nejasnosťou, aký formulár pre neho použiť. Výskyt kolekty *Concede* v Rubrike naznačuje, že tvorcovia olomouckej liturgie ešte nepoznali originálne cyrilo-metodské modlitby zaznamenané v Misáli sestry Anežky, pretože inak by ich pravdepodobne použili. Ich vznik teda možno datovať do obdobia medzi rokom vydania Rubriky a rokom, pred ktorým musel Misál vzniknúť (1376 – 1378/1384).

Cyrilo-metodský formulár z Olomouckej rubriky si v diecéze našiel uplatnenie, ale nie také široké, ako by sa dalo predpokladať na základe listu Jána ze Středy, ktorým bol vyhlásený. Zatiaľ sa podarilo identifikovať jeho použitie len v kódexoch z brnianskych kostolov. Nachádza sa vo väčšine tamojších misálov z Fary svätého Jakuba, v jedinom zachovanom misáli z Kapituly svätých Petra a Pavla a z augustiniánskeho Kláštora svätého Tomáša. Až na jednu neskorú výnimku pochádzajú všetky z obdobia od poslednej štvrtiny 14. storočia do druhého desaťročia 15. storočia. Potom sa podľa zachovaných prameňov Rubrika v Brne prestala používať.

V Rubrike neudaná sekreta a komplenda je v takmer všetkých brnianskych rukopisoch (okrem 4/13) doplnená rovnakým spôsobom. Ako sekreta bola použitá modlitba *Hostias tibi, Domine, pro commemoratione sanctorum confessorum tuorum Cyrilli et Metodii offerimus, suppliciter deprecantes, ut, sicut illi praeuisti sacrae fidei claritatem, sic nobis indulgentiam largiaris et pacem.* (CorpO 3000). Podľa CorpO a databázy *Usuarium* je jej výskyt celoeurópsky. Používa sa predovšetkým pre sviatky svätého Apolinára, ale aj už zmieneného Felixa z Noly a niekoľko ďalších svätých vyznávačov a často aj biskupov. Komplenda *Quaesumus, Domine, salutaribus misteriis repleti, ut quorum sollempnia colimus,¹⁴ eorum orationibus adiuvemur.* (CorpO 4850) je omnoho používanejšia a opäť sa vyskytuje aj pri Felixovom sviatku.

Misály z brnianskej Fary svätého Jakuba dokazujú, že miestni kňazi poslúchli nariadenie svojho biskupa. Až deväť liturgík napísaných v období po vydaní Rubriky obsahuje formulár, ktorý nariadila.¹⁵ Vo farskej knižnici sa dochoval aj odpis Rubriky z roku 1392.¹⁶ Sviatok Cyrila a Metoda sa však v Brne určite slávil ešte pred týmto rokom. Z tamojších kostolov sa zachovali dva misály, ktoré možno datovať do obdobia po vydaní Rubriky a pred zavedením sviatku Navštívenia Panny Márie v roku 1386. Oba misály už majú formulár k solúnskym bratom. Ako prvý bol napísaný pravdepodobne rukopis 4/13. Ešte totiž nemá doplnenú sekretu a komplendu, čo svedčí, že vznikol krátko po vydaní Rubriky, keď ešte nebolo jasné, aké modlitby budú používané. Jeho formulár na tomto mieste odkazuje len na spoločné časti pre viacerých vyznávačov. Na príslušnom mieste v misáli (f. 212v) sa nachádza sekreta *Sacrificium tibi Domine* (CorpO 5234) a komplenda *Tua sancta sumentes, quaesumus, Domine, Deus noster, ut beati N confessoris tui atque pontificis foveant nos continuata praesidia.*¹⁷ Takáto všeobecná voľba sa však neujala a nedokumentuje ju už žiadny misál.

¹⁴ CorpO tu má *celebramus*, pričom použitie slova *colimus* nie je v edícii evidované.

¹⁵ AMB 15 (222r), 1/10 (293v), 2/16 (227r), 4/13 (165v), 9/12 (225v), 10/8 (214v), 11/21 (188v), 12/23 (177v), 13/19 (173v).

¹⁶ AMB 33/71. Omša k Cyrilovi a Metodovi (80r) je v nej uvedená rovnakým spôsobom ako v pôvodine.

¹⁷ Modlitba založená na CorpO 5966, no upravená, pričom v CorpO sa daná varianta nenachádza.

V poradí druhý najstarší brniansky misál s omšou k solúnskym bratom pochádza z augustiniánskeho Kláštora svätého Tomáša,¹⁸ čo ukazuje, že augustiniáni eremiti preberali diecéznu liturgiu veľmi pohotovo. Misál ešte tiež nemá v kalendári sviatok Navštívenia Panny Márie. Formulár na f. 227r už obsahuje doplnené modlitby *Hostias tibi, Domine* a *Quaesumus, Domine, salutaribus*, ktoré sa následne objavujú vo všetkých ďalších brnianskych misáloch nadväzujúcich na Olomouckú rubriku.

Jej dodržiavanie vo formulári pripomínajúcom solúnskych bratov môžeme kontinuálne sledovať cez 90. roky 14. storočia v misáli 9/12 a v doplnku k misálu 1/10 pôvodne patriacemu brnianskej Kapitule svätých Petra a Pavla. Dodržiaval sa aj na prelome 14. a 15. storočia, kedy vznikol misál 15, kde sa sviatok Navštívenia už objavuje, ale zároveň chýba sv. Longin zavedený pre Olomouckú diecézu na synode v roku 1413 (Krafl 2014, 324-325). Ďalšia vlna tvorby misálov pre Kostol svätého Jakuba sa datuje do druhého desaťročia 15. storočia, keď vznikli štyri rukopisy (10/8, 11/21, 12/23, 13/19). Všetky taktiež dodržiavajú Olomouckú rubriku. Po tejto skupine sa formulár z Rubriky objavil až v kódexe 2/16. Bol napísaný niekedy po roku 1476, keďže obsahuje formulár k sviatku Nepoškvrneného počatia Panny Márie zavedený v tomto čase pápežom Sixtom IV. (Dostál 1926, 87-88). Napriek niektorým novotám obsahuje veľké množstvo konzervatívnych prvkov siahajúcich až do obdobia pred Olomouckou rubrikou (Pokorný – Červenka 2014, 356-357). Aj cyrilo-metodský formulár zapísaný podľa Rubriky bol v danom období už archaizmom a brnianske liturgiká druhej polovice 15. storočia si osvojili iné texty.

V menovaných misáloch nájdeme Cyrila a Metoda aj v kalendároch. Väčšinou sú zapísaní čiernym atramentom bez akéhokoľvek titulu alebo s jednoduchým označením vyznávači. Červenou farbou sú zaznačení jedine v misáloch 10/8 a 15. V poslednom zmienenom majú aj titul biskupov. V neskorom misáli 2/16 sú síce zapísaní len čiernym atramentom, no pisár ich označil ako patrónov.

O zaradení solúnskych bratov medzi zemských patrónov Moravy svedčia takmer všetky formuláre votívnych omší k patrónom (*De patronis*) v brnianskych misáloch. V rukopisoch nadväzujúcich na Olomouckú rubriku sa ich mená objavujú v kolekte.¹⁹ V sekrete a komplende sú prekvapivo vynechaní, aj keď mená ostatných patrónov sa v nich nachádzajú, čo opäť poukazuje na zvláštnu povahu cyrilo-metodského sviatku. Výnimočne sa meno svätcov neobjavuje v kolekte augustiniánskeho misála a ani v misáli 9/12.

Olomoucký formulár

Podľa skúmaných misálov sa zdá, že formulár pre omšu k Cyrilovi a Metodovi uvedený v Olomouckej rubrike sa neuplatnil veľmi široko. Zachované rukopisy mimo Brna totiž dokumentujú odlišný výber textov už od konca 14. storočia. Je prekvapivé, že ani rukopisy olomouckej katedrály nerešpektujú Rubriku. Dokonca sa nedochoval žiadny misál z biskupského sídla, ktorý by pri cyrilo-metodskej omši prebral normatívne zavedené texty. V centre diecézy sa uplatnil formulár nadväzujúci na Misál sestry Anežky, ktorý nakoniec úplne zatienil Olomouckú rubriku. Bol zatiaľ odhalený v 22 rukopisných kódexoch a bol využitý aj v prvom tlačennom misáli Olomouckej diecézy. Kvôli jeho rozšíreniu na území Olomouckej diecézy bol nazvaný v tomto článku ako olomoucký formulár.

¹⁸ MZK, A-0000.012 (227r).

¹⁹ Mená patrónov sú väčšinou uvedené v nasledujúcom poradí: *Wenczeslai, Viti, Adalberti, Procopii, Cristini, Benedicti, Mathei, Iohannis atque Ysaac, Cyrilli et Metudii, nec non sanctae Ludmillae, sanctaeque Cordulae*.

Najstarším misálom, ktorý ho dokumentuje je Misál pisára Štefana²⁰ datovaný na základe svojej výzdoby do obdobia okolo roku 1400 (Černý 2020, 591-596). Možno sa používal v olomouckej Katedrále svätého Václava, pretože rozsiahle rubriky Svätého týždňa zmieňujú úlohy pre biskupa aj pre kanonikov. Zároveň na záver prefácií (f. 125v) pisár Štefan dodal kolofón, kde menuje sám seba a aj to, že ich prepísal podľa zvyklostí Olomouckej diecézy, čo je prekvapivé tvrdenie, keďže minimálne v prípade sviatku Cyrila a Metoda sa od nej odkláňa. Formulár k solúnskym bratom (f. 211r) nerobí z hľadiska spevov a čítaní žiadnu zmenu oproti Olomouckej rubrike, ktorú bez zmeny prijal (tabela 4). Je to viditeľné predovšetkým pri ofertóriu *Laetamini in Domino*, ktoré sa nenachádza v misáli CO 138 a ani v Misáli sestry Anežky. Pri evanjeliom čítaní nepoužíva úsek z Matúšovej piatej kapitoly *Vos estis sal terrae*, ale prikláňa sa k úryvku z Lukáša *Sint lumbi vestri* použitom v Rubrike aj v misáli CO 138. Kľúčové však je, že zostavovateľ použil pre kolekту, sekretu a komplendu nové, cyrilo-metodské modlitby známe z Misálu sestry Anežky a ponechal ich v rovnakej podobe. Pravdepodobne kvôli tejto prispôsobenosti textov priamo na svätcov sa olomoucký formulár stal obľúbeným a vytlačil všeobecný formulár Olomouckej rubriky. Nájdeme ho bez výnimky vo všetkých mladších olomouckých rukopisoch v takmer nezmenenej podobe.

Pri rukopisoch s olomouckým formulárom nastala zmena aj vo votívnej omši k patrónom. Cyril a Metod sú už zmieňovaní aj v sekrete a komplende na rozdiel od vyššie popísaných brnianskych misálov. Zdá sa teda, že až v tomto formulári boli úplne prijatí do zoznamu moravských patrónov. V Misáli Jána z Bludova (CO 45) je ich význam pre objednávateľa špeciálne zvýraznený aj ich vyobrazením umiestneným pred text omše (f. 244v). Na iluminácii sú namaľovaní ako dvaja svätí biskupi s berlami, mitrami a knihami. Toto ich najstaršie zobrazenie v kódexoch sa zopakovalo až v tlačенých misáloch.²¹

Olomoucký formulár sa objavil v Brne prvýkrát v 30. rokoch 15. storočia. Z tohto obdobia sa v svätjakubskej knižnici dochovali dva misály vykazujúce príklon k uhorskej liturgickej tradícii. Starší z nich (7) dával František Pokorný na začiatok cisárskej vlády Žigmunda Luxemburského podľa zmienky o cisárovi v Exsultete (Pokorný – Červenka 2014, 344). Kódex obsahuje prekvapivo dva zvláštne cyrilo-metodské formuláre nezapaďajúce do žiadnej liturgickej tradície (f. 173v a 217r). Hoci sa v kalendári solúnski bratia nachádzajú pri 9. marci, tak v sanktoráli sú umiestnení správne po Prenesení svätého Václava (4. 3.), ale pred svätou Perpetuou a Felicitou aj svätým Tomášom Akvinským (oba sviatky 7. 3.). Druhýkrát sú v sanktoráli misála zapísaní po sviatku svätého Martina a Menneho (oba 11. 11.) a pred Piatimi bratmi (12. 11.) už bez opory v kalendári. V žiadnej ďalšej knihe sa nenašla analógia k takejto situácii. Druhý formulár je taktiež úplne výnimočný. Z predstavených textov preberá jedine kolekту z Olomouckej rubriky, ktorú významnejšie rozširuje,²² no formulár je všeobecný, dokonca časti po epištole preberá z nasledujúceho sviatku Piatich bratov. Dôvod prítomnosti druhého sviatku k Cyrilovi a Metodovi nie je známy. Nevysvetľujú to ani uhorské liturgické knihy, z ktorých výrazne čerpá misál 7. Sviatok solúnskych bratov sa v niektorých z nich nachádza len v kalendároch, a to k 8. 3. alebo 9. 3. (Marsina 2004, 154-161).²³ Marcový formulár už obsahuje modlitby známe z Misálu sestry Anežky avšak s menšími zmenami. Kolekta začína slovom *piissime* a komplenda zas mení úvodné slovo *pasti* na *sacrati*.

²⁰ VKOL, M III 6.

²¹ V bohato zdobenom pražskom misáli z roku 1522 sú zobrazení ako biskupi nesúci kostol (f. 219).

²² Získava takúto podobu: *Concede, quaesumus, omnipotens Deus, ut ad meliorem vitam sanctorum confessorum tuorum Cyrilli et Metudii exempla nos provocent, quatenus, pro eorum interventione ad illam perveniamus hereditatem, in qua idem felices sanctorum cecibus aggregati tuae semper maiestatis perfruimus in effabili claritate.*

²³ Marsina uvádza dva misály uložené v Széchenyiho národnej knižnici Clmae 92 (Spišský misál) a Clmae 218 (Bratislavský misál E). Ďalší záznam v kalendári sa nachádza aj v košickom misáli uloženom v knižnici Batthyaneum R I 23. Sviatok je tu umiestnený k 8. 3.

Ako evanjelium bolo zvolené čítanie *Vos estis sal terrae*. Spevy sú tiež iné ako v ostatných zmienených misáloch. Rovnaká kombinácia textov sa nachádza jedine v o polstoročie mladšom misáli DG III 20 zo Strahovskej knižnice používanom jednoznačne v Čechách.

Olomoucký formulár sa v brnianskych rukopisoch objavuje až v misáli 6, ktorý vznikol krátko pred rokom 1435, keď ho Kostolu svätého Jakuba daroval Nicolaus Iohannis. Aj on zachováva niektoré uhorské prvky ako výskyt sviatkov svätého Štefana kráľa, jeho syna Imricha a ďalšieho svätého uhorského kráľa Ladislava. Cyril a Metod sa však v sanktoráli objavujú už len vo zvyčajnom marcovom termíne (f. 172v) a ich formulár je olomoucký s jednou malou odchýlkou. Kolekta nezačína slovom *piissime*, ale *mitissime*. Tri misály z Brna vzniknuté v mladšom období používajú tiež olomoucký formulár a vždy bezchybne.²⁴

Všetky brnianske misály s olomouckým formulárom zmieňujú solúnskych bratov vo votívnej omši k patrónom vo všetkých troch modlitbách, nielen v kolekte, ako to bolo v rukopisoch ríadiacich sa Olomouckou rubrikou. Zároveň v kalendároch sú až na misál 6 vždy zapísaní červeným atramentom, čo značí, že olomoucký formulár prikladal ich sviatku väčší význam.

V závere 15. storočia pristúpila väčšina diecéz k vydaniu svojich liturgických kníh tlačou. Bola to pre nich príležitosť zredigovať vlastnú liturgickú tradíciu, ktorá sa následne mohla vďaka zmene techniky výroby knihy masovo a bezchybne šíriť do farností. Olomoucké biskupstvo vydalo svoj misál tlačou v Bambergu v roku 1488 v celkovom náklade 420 exemplárov (Boldan 2018, 112). Na jeho začiatku je umiestnené nariadenie vtedajšieho biskupa administrátora Jána Filipca s podobným obsahom ako sa nachádza v texte Jána ze Středy v Olomouckej rubrike. Filipec konštatuje, že liturgické rukopisy sú často poškodené, obsahujú chyby a sú odlišné od Rubriky. Preto sa rozhodol nechať vytlačiť misál zo skorigovaných kódexov a prikazuje, aby sa používal namiesto starých kníh. Inkunábula tak slúžila ako aktualizovaná forma Rubriky, teda ako záväzná forma liturgických slávení pre celú diecézu. Omša k Cyrilovi a Metodovi je v nej uvedená vo verzii olomouckého formulára bez akejkoľvek zmeny, čím sa stredoveký formulár zakonzervoval až do po-tridentského obdobia.

REFERENCES

Primary sources

- AMB, f. V2, sign. 6.
- AMB, f. V2, sign. 7.
- AMB, f. V2, sign. 15.
- AMB, f. V2, sign. 17.
- AMB, f. V2, sign. 1/10.
- AMB, f. V2, sign. 2/16.
- AMB, f. V2, sign. 3/20.
- AMB, f. V2, sign. 4/13.
- AMB, f. V2, sign. 5/9.
- AMB, f. V2, sign. 8/14.
- AMB, f. V2, sign. 9/12.
- AMB, f. V2, sign. 10/8.
- AMB, f. V2, sign. 11/21.

²⁴ 5/9 (f. 177v), 3/20 (f. 239r), 17 (f. 208v).

- AMB, f. V2, sign. 12/23.
 AMB, f. V2, sign. 13/19.
 AMB, f. V2, sign. 33/71.
 KNM, sign. XIII B 8.
 Královská kanonie premonstrátů na Strahově, sign. DG III 20.
 MZK, sign. A-0000.012.
 MZK, sign. Mk-0000.005.
 VKOL, sign. M III 6.
 VKOL, sign. M III 7.
 VKOL, sign. M III 8.
 ZAO-O, f. Sbírka rukopisů Metropolitní kapituly Olomouc, sign. CO 1.
 ZAO-O, f. Sbírka rukopisů Metropolitní kapituly Olomouc, sign. CO 15.
 ZAO-O, f. Sbírka rukopisů Metropolitní kapituly Olomouc, sign. CO 45.
 ZAO-O, f. Sbírka rukopisů Metropolitní kapituly Olomouc, sign. CO 50.
 ZAO-O, f. Sbírka rukopisů Metropolitní kapituly Olomouc, sign. CO 81.
 ZAO-O, f. Sbírka rukopisů Metropolitní kapituly Olomouc, sign. CO 132.
 ZAO-O, f. Sbírka rukopisů Metropolitní kapituly Olomouc, sign. CO 137.
 ZAO-O, f. Sbírka rukopisů Metropolitní kapituly Olomouc, sign. CO 138.
 ZAO-O, f. Sbírka rukopisů Metropolitní kapituly Olomouc, sign. CO 260.
 ZAO-O, f. Sbírka rukopisů Metropolitní kapituly Olomouc, sign. CO 275.
 ZAO-O, f. Sbírka rukopisů Metropolitní kapituly Olomouc, sign. CO 278.
 ZAO-O, f. Sbírka rukopisů Metropolitní kapituly Olomouc, sign. CO 296.
 ZAO-O, f. Sbírka rukopisů Metropolitní kapituly Olomouc, sign. CO 355.
 ZAO-O, f. Sbírka rukopisů Metropolitní kapituly Olomouc, sign. CO 586.
 ZAO-O, f. Sbírka rukopisů Metropolitní kapituly Olomouc, sign. CO 636.
Corpo I-XI. 1992 – 1999. Wallant, Bertrandus Coppieters't – Moeller, Eugenius – Clément, Ioannes Maria (eds.). *Corpus orationum. I-XI. Corpus christianorum CLX.* Turnhout.
Krafl, Pavel. 2014. Synody a statuta olomoucké diecéze období středověku. Praha.
MVB I. 1903. Klicman, Ladislav (ed.). *Monumenta Vaticana res gestas Bohemias illustrantia.* Tomus I. *Acta Clementis VI.: pontificis Romani, 1342 – 1352.* Praha.
RBM V/I. 1957. RYNEŠOVÁ, Blažena – SPĚVÁČEK, Jiří (eds.). *Regesta diplomatica nec non epistolaria Bohemiae et Moraviae. Pars V. Fasciculus I. 1346 – 1355.* Praha.
RBM V/II. 1960. RYNEŠOVÁ, Blažena – SPĚVÁČEK, Jiří (eds.). *Regesta diplomatica nec non epistolaria Bohemiae et Moraviae. Pars V. Fasciculus II. 1348– 1350.* Praha.
The Slovak Early Music Database - Cantus Planus in Slovakia. The Slovak Early Music Database – Cantus Planus in Slovakia. <https://cantus.sk>.
Usuarium. A Digital Library and Database for the Study of Latin Liturgical History in the Middle Ages and Early Modern Period. <https://usuarium.elte.hu/>.

Secondary sources

- Bobková, Lenka. 2003.* Velké dějiny zemí Koruny české. Svazek. IVa (1310 – 1402). Praha.
Boldan, Kamil. 2018. Počátek českého knihtisku. Praha.
Brodský, Pavel. 2000. Katalog iluminovaných rukopisů Knihovny Národního muzea v Praze. Praha.
Černý, Pavol. 2020. Středověké a raně novověké iluminované rukopisy ve sbírkách Olomouce a Kroměříže. Olomouc.

- Červenka, Stanislav. 2003. Prameny k dějinám hudby v olomoucké katedrále ve 13. a 14. století. Rukopisy mešního obsahu. In Vičarová, Eva (ed.). *Hudba v Olomouci. Historie a současnost I.* In honorem Pavel Čotek. Olomouc, 46-56.
- Dostál, Eugen. 1926. Iluminované rukopisy svatojakubské knihovny v Brně. Brno.
- Dragoun, Michal. 1999. Kalendáře liturgických rukopisů jako datační pomůcka. In *Problematika historických a vzácných knižních fondů Čech, Moravy a Slezska*. Brno, 74-84.
- Dragoun, Michal. 2024. Kalendáře moravských liturgických rukopisů. In Bar, Přemysl et al. (eds.). *Moc inkoustu. Středověká knižní kultura na Moravě*. Brno, 71-86.
- Kalhous, David. 2014. Vrcholně středověká tradice o Velké Moravě – K instrumentalizaci historické tradice. In Vepřek, Miroslav (ed.). *Velká Morava a velkomoravská staroslověnština*. Olomouc, 90-120.
- Marsina, Richard. 2004. Cyrilometodská tradícia na Slovensku. In *Studia historica Tyrnaviensia IV*, 154-161.
- Pokorný, František. 1980. Mährens Musik in Mittelalter. In *Hudební věda XVII*, 36-52.
- Pokorný, František – Červenka, Stanislav (ed.). 2014. Chronologie brněnských misálů sv. Jakuba, rukopisů v Archivu města Brna. In *Brno v minulosti a dnes XXVII*, 313-369.
- Stawski, Marek. 2016. Mezi Krakovem a Prahou. Kult sv. Cyrila a Metoděje v obou církevních provinciích ve svědectví liturgických textů. In *Časopis Matice Moravské CXXXV/1*, 3-20.
- Řezanina, Dušan. 1983 – 1986. K problematice kultu sv. Cyrila a Metoděje v období Lucemburků. *Zvázok I-X*. [Praha].

Zoznam skratiek / List of abbreviations

- AMB = Archiv města Brna
KNM = Knihovna Národního muzea
MZK = Moravská zemská knihovna
NK ČR = Národní knihovna České republiky
VKOL = Vědecká knihovna Olomouc
ZAO-O = Zemský archiv v Opavě, pobočka Olomouc

Prílohy / Appendix

Tabela 1 Omšový formulár z misála ZAO-O, sign. CO 138 / Mass formulary from the missal ZAO-O, shelfmark CO 138

Introit a verš	Sacerdotes ejus induant salutare et sancti ejus exsultatione exsultabunt. (g02264) ²⁵ Memento Domine David et omnis mansuetudinis ejus. (g02264a)
Kolekta	Sanctorum confessorum tuorum atque pontificum Cyrilli et Metudii, nos, quaesumus, Domine, festa tueantur et eorum commendet oratio veneranda.
Epištola	Plures facti sunt sacerdotes* (Heb 7,23–27)
Graduále a verš	Sacerdotes ejus induant salutare et sancti ejus exsultatione exsultabunt (g01339) Illuc producam cornu David, paravi lucernam Christo meo. (g01339a)
Traktus	Qui seminant* (g01314)
Evanjelium	Sint lumbi vestri praecincti* (L 12,35–40)
Ofertórium	Exsultabunt sancti in gloria, laetabuntur in cubilibus suis exsultationes Dei in faucibus eorum. (g01323)
Sekreta	Preces nostras, quaesumus, Domine, et tuorum propitius respice oblationes fidelium, ut tibi gratae sint in tuorum festivitate sanctorum et nobis conferant tuae propitiationis auxilium. (CorpO 4606c)
Komúnio	Ego vos elegi* (g00225)
Komplenda	Repleti sacramento reparationis humanae, praesta, quaesumus, Domine, ut per ea, que nobis munere caelesti dignatus es praebere, intercedentibus sanctis tuis Cyrillo et Metudio, per haec eadem nobis tribuas inhaerere donis caelestibus.

Tabela 2 Omšový formulár z Misála sestry Anežky KNM, sign. XIII B 8 / Mass formulary from the Missal of sister Anežka KNM, shelfmark XIII B 8

Introit	Sacerdotes Dei* (g01280)
Kolekta	Piissime Deus, qui nos per beatos pontifices ac confessores tuos, nostrosque apostolos et patronos Cirillum ac Metudium ad credulitatem fidei Christianae vocare dignatus es, praesta, quaesumus, ut, qui eorum festivitate in praesenti gloriamur, eorum etiam gloriam aeternam consequamur.
Epištola	Plures facti sunt sacerdotes* (Heb 7,23–27)

²⁵ Čísla spevov pochádzajú z online databázy Cantus Index. <https://cantusindex.org/>. Symbol * označuje spev zapísaný len incipitom.

Graduále	Exultabunt sancti* (g00475)
Traktus	Qui seminant in* (g01314)
Evanjelium	Vos estis sal terrae* (Mt 5,13–16)
Ofertórium	Anima nostra sicut* (g00576)
Sekreta	Tribue nos, quaesumus, Domine, sacrificiis praesentibus adiuvari in memoria sanctorum tuorum, confessorum ac pontificum, nec non apostolorum et patronorum nostrorum Cirilli et Metudii, quam hodie facimus gloriosa.
Komúnio	Ego vos elegi* (g00225)
Komplenda	Pasti caelestibus sacramentis, imploramus clementiam tuam, Domine Deus, ut beatorum confessorum ac pontificum tuorum, nec non apostolorum ac patronorum nostrorum Cirilli ac Metudii meritis adiuvemur, quorum hodierna die festivitate gloriamur.

Tabela 3 Omšový formulár z Olomouckej rubriky ZAO-O, sign. CO 15 / Mass formulary from the Olomouc rubric ZAO-O, shelfmark CO 15

Introit	Sacerdotes ejus induant* (g02264)
Kolekta	Concede, quaesumus, omnipotens Deus, ut ad meliorem* (CorpO 739)
Epištola	Plures facti sunt* (Heb 7,23–27)
Graduále	Sacerdotes ejus* (g01339)
Traktus	Qui seminant in* (g01314)
Evanjelium	Sint lumbi vestri praecincti* (L 12,35–40)
Ofertórium	Laetamini* (g00116)
Sekreta	-
Komúnio	Ego vos elegi* (g00225)
Komplenda	-

Tabela 4 Olomoucký formulár z misála VKOL, sign. M III 6 / Mass formulary from the Missal VKOL, shelfmark M III 6

Introit a verš	Sacerdotes ejus induant salutari et sancti ejus exultatione exsultabunt. (g02264) Memento Domine David et omnis mansuetudinis ejus. (g02264a)
Kolekta	Piissime Deus, qui nos per beatos pontifices et confessores tuos, nostrosque apostolos et patronos Cirillum et Metudium ad credulitatem fidei Christianae vocare dignatus es, praesta, ut, qui eorum festivitatem in praesenti veneramur, eorum etiam gloriam aeternam consequi mereamur.
Epištola	Plures facti sunt sacerdotes* (Heb 7,23–27)
Graduále a verš	Sacerdotes ejus induant salutari et sancti ejus exultatione exsultabunt. (g01339) Illuc producam cornu David, paravi lucernam Christo meo. (g01339a)
Traktus	Qui seminant in lacrimis* (g01314)
Evanjelium	Sint lumbi vestri praecincti* (L 12,35–40)
Ofertórium	Laetamini in Domino et exsultate justi et gloriamini omnes recti corde. (g00116)
Sekreta	Tribue nos, quaesumus, Domine, sacrificiis praesentibus adiuvari in memoria sanctorum tuorum, confessorum atque pontificum, nec non apostolorum et patronorum nostrorum Cirilli et Metudii, quam hodie facimus gloriosam.
Komúnio	Ego vos elegi de mundo, ut eatis et fructum afferatis et fructus vester maneat. (g00225)
Komplenda	Pasti caelestibus sacramentis, imploramus clementiam tuam, Domine Deus, ut beatorum confessorum atque pontificum tuorum, nec non apostolorum et patronorum nostrorum Cirilli et Metudii meritis adiuvemur, quorum hodierna die festivitate laetamur.

Mgr. Eduard Lazorík, Ph.D. et PhD.
Moravian Library
Kounicova 65a
601 87 Brno
Czech Republic
eduard.lazorik@mzk.cz
ORCID ID: 0000-0002-0204-917X

NITRIANSKY EVANJELIÁR V KONTEXTE CYRILLO-METODSKEJ TRADÍCIE A JEHO VÝZNAM PRE ROZVOJ JEJ EDUKAČNO-PEDAGAGICKEJ DIMENZIE¹

The Nitra Evangeliary in the Context of the Cyrillo-Methodian Tradition and Its Significance for the Development of its Educational and Pedagogical Dimension

Viliam Judák – Ľubomír Hlad – Peter Mišovič – Petra Jedličková

DOI: 10.17846/CL.2025.18.2.104-118

Abstract: JUDÁK, Viliam – HLAD, Ľubomír – MIŠOVIČ, Peter – JEDLIČKOVÁ, Petra. *The Nitra Evangeliary in the Context of the Cyrillo-Methodian Tradition and Its Significance for the Development of its Educational and Pedagogical Dimension*. The Nitra Evangeliary, the oldest book of the Slovak liturgical tradition, stands as a significant example of the early proclamation of the Gospel in the territory of present-day Slovakia. Due to its antiquity and the historical context of its creation, it serves as a compelling illustration of inculturation a key element in the missionary work of Saints Cyril and Methodius of Thessalonica. This is further evidenced by the establishment of the Diocese of Nitra in 880, highlighting the region's prominent role within Great Moravia. Beyond its value as a preserved liturgical relic, the Evangeliary also offers lasting educational and cultural relevance. Its Gospel texts continue to inspire inclusive pedagogical practices, reflecting the integrative spirit present in Slovak territory as early as the 9th century.

Keywords: *Cyrillo-Methodian Tradition, The Nitra Evangeliary, Mission, Education, Pedagogy.*

Úvod

Spojenie „cyrilo-metodská tradícia“² je mnohovrstevné a mnohodimenzionálne. Vo fundamentálno-teologickom význame sa pod *tradíciou* rozumie akt odovzdávania a zároveň odovzdávaný obsah³ (por. Dei Verbum, 8). Cez optiku dvoch teologických významov termínu tradícia je možné

¹ Táto práca bola financovaná s podporou vedeckých projektov: APVV22-0204 *Religiozita a hodnoty trvalej udržateľnosti* a VEGA 1/0262/25 *Kerygmaticko-teologické a dejinné piliere vízie kresťanstva Jána Chryzostoma Korca ako prorocký korektív materializmu*.

² Spôsobom pravopisného zápisu adjektíva *cyrilo-metodský* sa venoval P. Petráš (2017, 251-261).

³ Fundamentálny teológ Pavol Linet pri objasňovaní pojmu *tradícia* v jeho dvoch aspektoch uvádza: „Ako vyplýva z etymológie (*traditio, parádosis, massoreth*), je dôležité chápať tradíciu [...] v jej dynamickej povahe ako proces komunikácie. Výraz tradícia naznačuje odovzdanie niečoho niekomu. Tradícia je [...] proces prenosu celého Zjavenia, celého Kristovho ohlasovania. [...] Nemožno [však] hovoriť o tradícii ako procese bez jej obsahu, teda bez toho, čo je tradíciou odovzdávané. Všeobecne je tradícia z hľadiska obsahu nazývaná pasívna tradícia (*traditio passiva*). Vďaka tomuto určeniu je možné jednoznačne odlíšiť obsah tradície od formálneho úkonu odovzdávania, aktívnej tradície (*traditio activa*) (Linet 2005, 20-21).

nahliadnuť aj na tradíciu cyrilo-metodskú. Vo svojej najvlastnejšej podstate – vo význame *traditio passiva* – je cyrilo-metodská tradícia spätá s Božím zjavením uchovávaným Cirkvou v jej písanej i nepísanej forme, takže platí tvrdenie, že cyrilo-metodská tradícia je v obsahovom aspekte náukou univerzálnej Cirkvi. Vo význame *traditio activa*, čiže vo význame formálneho úkonu odovzdávania, je cyrilo-metodská tradícia skutočnosťou, ktorá trvalo nesie špecifickú črtu misijnej formy svätých solúnskych bratov, a teda je niečím, čo odlišuje veľkomoravskú misiu od ostatných, a zároveň niečím natolko originálnym a prorockým, že si zasluhuje trvalú pozornosť a jej kreatívno-edukačný rozvoj – ako tiež pripomínajú významné postavy Cirkvi (pápež Ján Pavol II., Benedikt XVI., František...).

Cyrilo-metodská tradícia a nitriansky evanjeliár

Na definovanie vzťahu medzi Tradíciou Cirkvi (Božím zjavením) a tradíciou cyrilo-metodskou je možné použiť termín Druhého vatikánskeho koncilu „*subsistit in*“ („*jestvuje v*“), ktorý Cirkev na Druhom vatikánskom koncile použila na opis vzťahu medzi jedinou Kristovou cirkvou a cirkvou Katolíckou: „Táto Cirkev ustanovená a usporiadaná na tomto svete ako spoločnosť *jestvuje* (*subsistit in*) v Katolíckej cirkvi“ (Lumen gentium 8). Takže platí, že v cyrilo-metodskej tradícii „*jestvuje*“ (*subsistit in*) Tradícia Kristovej cirkvi. Vhodným pojmovým označením vzťahu oboch tradícií je pojem *sviatosť*, takže cyrilo-metodskú tradíciu je možné označiť za *sviatosť* (za dejinně-hmatateľný znak) tradície Cirkvi (Kondrla et al. 2022, 160-169). Keďže spojenie „cyrilo-metodská tradícia“ má primárne teologický význam, je správne považovať tento význam za normatívne kritérium pre všetko, čo je podobným slovným spojením dodnes označované. V cyrilo-metodskej tradícii je pre jej bytostnú spätosť s Tradíciou Cirkvi, ako aj s jej odovzdávaním, možné rozpoznať viaceré dimenzie, ktoré patria k jej najtypickejším znakom: dimenzia slovná – spätá so Svätým písmom (preklad, ohlasovanie Slova); dimenzia liturgická (spätá s kresťanským kultom v staroslovienkom jazyku); dimenzia edukačno-morálna (spätá s aplikáciou biblickej Tradície do dobovej každodennosti – por. napomenutie vladárom, zákon sudji ľudem...). Ak by sa chcel nájsť výrečný symbolický výraz troch naznačených dimenzií cyrilo-metodskej tradície, ktorá zahŕňa obsah aj formu (*traditio passiva* aj *traditio activa*), tak je to nespochybniteľne kniha *evanjeliára*. Evanjeliár používaný pri liturgii Eucharistie – odporúčaný synodou o Božom slove (2010) – symbolicky v sebe spája ideu ohlasovania zjavenej pravdy (*lex credendi*), ktoré v kontexte liturgie (*lex orandi*) nadobúda najvyššiu posväcujúcu účinnosť⁴ a zároveň poskytuje poslucháčom slova a účastníkom liturgie vonkajšie i vnútorné impulzy pre morálne konanie (*lex vivendi*). Je preto pochopiteľné, prečo mal a dodnes by mal mať evanjeliár svoje miesto v živote Cirkevných komunít žijúcich z Božieho slova, sláviacich Božie slovo a aplikujúc Božie slovo do praxe života. Synoda o Božom slove v tomto zmysle o knihe evanjeliára uvádza:

Ďalší návrh, ktorý vzišiel zo synody, odporúča dať hlásaniu Slova slávnostný ráz, najmä pri významných liturgických príležitostiach, predovšetkým čítaniu evanjelia použitím evanjeliára, ktorý

⁴ V naznačenej súvislosti je vhodné pripomenúť slová prednášky „Eucaristia ed evangelizzazione“, ktoré na 47. medzinárodnom eucharistickom kongrese predniesol José Saraiva Martins: „Medzi *Mensa Verbi Dei*, ktorá v sebe formálne nesie to, čo je vlastné evanjelizácii, a *Mensa Eucaristica* existuje existenciálny paralelizmus. To, čo je vlastné jednej, možno v skutočnosti analogickým spôsobom pripísať druhej. Avšak iba v Eucharistii, slávnostnom ohlasovaní Božieho slova, to isté slovo ohlasované spolu s eucharistickou liturgiou tvorí jediný úkon bohoslužby, ako pripomína Sacrosantum Concilium 56. To znamená, že dynamizmus Eucharistie zahŕňa Božie slovo, ktoré dosahuje najvyšší spôsob posvätenia, vďakvyzdania a uctievania. Preto možno povedať, že Božie slovo sa stáva slávením a slávenie nie je nič iné ako Božie slovo aktualizované tým najvýznamnejším spôsobom“ (Martins, José Saraiva 2000, online).

sa prináša v procesii počas úvodných obradov a potom ho diakon alebo kňaz prináša na čítanie na ambonu. Takýto spôsob pomáha Božiemu ľudu uvedomiť si, že „čítanie evanjelia je vrcholom samotnej liturgie slova“. Podľa usmernení, ktoré uvádzajú Všeobecné smernice lekcionára, je osožné dať váhu hlásaniu Božieho slova, najmä evanjeliu, spevom, zvlášť pri určitých slávnostiach. Pozdrav, úvodné zvolanie: „Čítanie z evanjelia [...]“ a záverečné „Počuli sme slovo Pánovo“ by bolo dobré spievať, aby sa zdôraznila dôležitosť toho, čo sa číta (Benedikt XVI. 2010, online).

Keďže náš náhľad nie je liturgicko-dejinný, nebudeme sa venovať liturgickej praxi používania evanjeliára vo všeobecnosti. Je dostačujúce uviesť, že pre cirkevné spoločenstvá východnej liturgickej tradície – o ktorú sa opierala aj samotná solúnska misia na Veľkej Morave – je dodnes charakteristické hojné využívanie evanjeliára v každodennej i slávnostnej liturgii – čo nepochybne zrkadlí najstaršie liturgické tradície. Preto sa dá opodstatnene predpokladať, že používanie evanjeliára v staroslovanskom, ale neskôršie aj v latinskom ríte používanom na našom území, súvisí s misijnou činnosťou slovanských apoštolov. Je preto rukolapným/zreteľným/neodškriepiteľným cyrilo-metodským dedičstvom či tradíciou. Našu pozornosť zúžime na konkrétnu knihu tzv. „zoborského evanjeliára“ – Nitriansky kódex. Jeho liturgické používanie v západných podmienkach – vrátane cirkevného prostredia, pre ktorý zoborský evanjeliár vznikol – je možné rovnako považovať za dedičstvo cyrilo-metodskej liturgickej tradície, ktorá vyviera z východného teologicko-spirituálneho prostredia, hoci vo veci staroslovienskej liturgie a jej orientálneho pôvodu nejestvuje definitívny vedecký konsenzus.⁵ Tu – v naznačenom širšom význame – sa však spojenie evanjeliára a cyrilo-metodskej tradície nevčerpáva. Zoborský evanjeliár nesie – podľa hypotézy Adriána Káčerika – oveľa konkrétnejšiu cyrilo-metodskú stopu, pretože obsahová štruktúra evanjeliára s veľkou pravdepodobnosťou zrkadlí konkrétny cyrilo-metodský liturgický odkaz, ktorý bol živý na našom území. V prvom kroku si preto Nitriansky evanjeliár predstavíme po formálnej aj obsahovej stránke. V druhom kroku si predostrieme argumenty hovoriace v prospech cyrilo-metodskej obsahovej črty evanjeliára. V treťom kroku zistenia aplikujeme do pedagogickej praxe, keďže evanjeliár syntetizuje počúvanie, slávenie, uskutočňovanie (výchovnú aplikáciu) Slova.

Nitriansky evanjeliár (1083) liturgické špecifiká a miesto vzniku

Je písaný po latinsky na pergamene karolínskym minuskulným písmom, teda formou písma neskoršieho karolínskeho obdobia (*carolina posterior*), v jednej columnne (stĺpci). Písal ho i ilustroval jeden skriptor, pričom iniciálky sú červené, belasé a hnedozelené. Výzdoba sa nevyznačuje veľkým bohatstvom figurálnej kompozície. Iniciálky sú pomerne jednoduché, zapadajú však do rámca dobových kláštorných umeleckých diel podobného druhu. Neznámy iluminátor sa usiloval napodobniť umelecké prvky cirkevného umenia, prejavujúce sa u nás v 11. storočí. Najviac ho snáď mohla ovplyvniť ornamentika výzdoby hlavíc stĺpov a chrámových pilierov. Typy iniciálok sú jednotné. Pôvodne Evanjeliár mal 54 nečíslovaných fólií, štyri chýbajú (20-21 a 51-52) (Markovič 1961a, 122). Chýba teda značná časť textu Matúšových paší na Kvetnú nedeľu, ako aj niektoré perikopy zo spoločnej časti svätých (Sopko 1987, 12). Rozmery jednotlivých strán – fólií sú 190 x 275 mm.⁶

⁵ Jestvuje mienka, ktorá spája starosloviensku liturgiu so západnou liturgiou sv. Petra. Pápež Hadrián II. podľa viacerých pohľadov „schválil rímsko-slovanskú, čiže glagolskú bohoslužbu“ (Lacko 1990, 124, 149).

⁶ Rozmery sa uvádzajú rozličné s odchýlkou niekoľkých mm; tu uvedené údaje sú presné.

Nitriansky evanjeliár sa skladá z častí: „De tempore“ (podľa jednotlivých nediel) a „De Sanctis“ (*Sanctorale* – sviatky svätých). Takže obsahuje evanjeliové texty iba na nedele a sviatky, nie na všedné (feriálne) dni, okrem malej výnimky.

Časť „De tempore“ začína veľkonočnou perikopou o troch „veľkonočných“ ženách: Márii Magdaléne, Márie Jakubovej a Salome, ktoré prichádzajú s voňavými olejmi vo veľkonočné ráno k Ježišovmu hrobu. V hrobe však nachádzajú mladíka oblečeného v bielom, ktorý sa im prihovril: „Neľakajte sa! Hľadáte Ježiša Nazaretského, ktorý bol ukrižovaný. Vstal z mŕtvych. Niet ho tu. Hľa, miesto, kde ho uložili. Ale choďte a povedzte jeho učeníkom a Petrovi: „Ide pred vami do Galilei. Tam ho uvidíte, ako vám povedal.“ Správa je z evanjelia sv. Marka (16, 1-7).

Liturgický rok sa v Evanjeliári končí Svätou sobotou. Túto skutočnosť niektorí liturgisti pokladajú za dedičstvo starofrancúzskej liturgie – starogalského liturgického zaužívaného spôsobu (Markovič 1961a, 123).

Nitriansky evanjeliár je slávnostná kniha evanjelií, ktorá bola prepísaná pre potreby významného napríklad biskupského chrámu alebo opátstva. Už aj z dôvodu náročnosti jeho zhotovenia, a tak aj jeho hodnoty. Preto sa pri otázke miesta vzniku bádatelia uberajú k benediktínskym kláštorom. Dôvodom k tomu je aj skutočnosť, že sviatky svätých tejto rehole sú tu zvýraznené. Vedie to u viacerých k názoru, že mohlo ísť o opátstvo či kláštor, ktorý mal za hlavného patróna svätého Benedikta z Nursie, prípadne sv. Jána Krstiteľa. Korešponduje to s podielom sviatkov týchto svätcov v Evanjeliári. Nachádzame tu tri sviatočné dni sv. Benedikta. Predovšetkým je to 21. marec – deň smrti r. 547 (ktorý vždy pripadol na obdobie Veľkého pôstu), preto bol slávený s veľkou pompéznosťou v benediktínskych chrámoch 11. júla. Sviatok má vigíliu a oktávu, ako sa to nachádza aj v Nitrianskom evanjeliári (fol. 37v). Ide o prenesenie – *translatio* – ostatkov sv. Benedikta a jeho sestry sv. Scholastiky, po zničení Opátstva na Monte Cassino Longobradmi. Relikvie boli prinesené 4. decembra 674 a uložené 11. júla 675 v Kostole Panny Márie vo Fleury vo Francúzsku. Slávnostnosť tohto dňa, ktorá pokračovala aj nasledujúce dni (oktáva) treba chápať nielen ako sviatok zakladateľa benediktínskeho rádu, ale aj ako sviatok patróna opátstva a jeho kostola. Nitrianska evanjeliová kniha by teda mohla byť verným svedectvom o praxi najvyššej formy slávania tohto sviatku práve v Opátstve v Hronskom Beňadiku, kde sa sv. Benedikt z uvedených dôvodov mohol sláviť trikrát do roka. Zvláštne je, že sviatok sv. Benedikta 11. júla s vigíliou a oktávou sa nenachádza ani v Hahótskom, ani v Prayovom kódexe, ani v Sakramentári Ratoldiho, ba ani v Oláhovom evanjeliári (Markovič 1961b, 143-144).

Zaujímavosťou je, že okrem sv. Benedikta je v Evanjeliári zvýšený kult sv. Jána Krstiteľa. Slávi sa vigíliou (fol. 36r) a s rannou svätou omšou 24. júna (fol. 36f); tiež je tu uvedený deň mučeníckej smrti – „Sťatie“ sv. Jána Krstiteľa slávený 29. augusta (fol. 40r). Jeho úcta je doložená v starovekých sakramentároch. Dokonca v Opátstve Sankt Gallen (*Cod. Sangallensis*) sa slávil aj sviatok „Počatia“ sv. Jána Krstiteľa. Vzhľadom na to, že sv. Benedikt zostavil oratórium na počesť tohto svätca, spôsob tohto slávania v Nitrianskom evanjeliári môže vyplývať z jeho rozšírenej úcty v kláštoroch benediktínskeho rádu vôbec. Nemožno však úplne vylúčiť ani hypotézu, že Evanjeliár bol pripravovaný so zámerom na použitie v niektorom benediktínskom opátstve zasvätenému sv. Jánovi Krstiteľovi v 11. storočí na území starého Uhorska, zatiaľ neznámeho (Káčerik 1998, 229).

Z tohto hľadiska nemožno obísť názor Jaroslava Nemeša, ktorý vznik Nitrianskeho evanjeliára kladie práve do benediktínskeho opátstva, ktoré bolo zasvätené sv. Jánovi Krstiteľovi v Burtscheide neďaleko Achenu. Vznik Evanjeliára umiestňuje do tretieho desaťročia 12. storočia. Zdôvodňuje, že cisterciáni zo Salvatorbergu zdedili po vyhnaní benediktínov z Burtscheidu v roku 1220 ich chrámový poklad a kláštornú knižnicu. Po prestavbe kláštorného kostola svätého Jána Krstiteľa v druhej polovici 14. storočia predali kódex opátovi cisterciánskeho kláštora Panny Márie v Pilise (dnes Pilisszentkereszt, Maďarsko). Jeho opát Heinrich bol kaplánom uhorského kráľa Ľudovíta Veľkého (1342 – 1382) (Nemeš, 2007). Tak sa Evanjeliár mohol dostať do Uhorska.

Tomuto tvrdeniu by mohol napomáhať pohľad do častí Nitrianskeho evanjeliára „De sanctis“ (*Sanctorale*), kde sa nachádzajú sviatky svätých, ktorí tam mali iba lokálny kult a ktoré prevzal Nitriansky evanjeliár.⁷

Z uvedeného vyplýva, že franský vplyv je tu síce značný, avšak v porovnaní s ďalšími oblasťami Nemecka je pomerne nepatrný. V Nitrianskom evanjeliári sa z tejto oblasti nachádza sviatok sv. Pantaleóna, lekára v Nikodémii – 27. júla; sv. Gereóna – 10. októbra; sviatok Jedenásťtisíc mučeník panien – De ss. Virginib XI. milib – ktoré Húni zavraždili pri dobývaní Kolína nad Rýnom – 21. októbra (Markovič 1961b, 143).

O benediktínskom charaktere Evanjeliára svedčia i početné benediktínske sviatky.⁸

Prvý, kto poukázal na Opátstvo sv. Benedikta v Hronskom Beňadiku ako na možné miesto vzniku Nitrianskeho evanjeliára, bol maďarský historik Kilián Szigeti v štúdiu *A Szelepchényi-kódex*, kde uvádza, že miesto vzniku tejto evanjeliovej knihy treba hľadať v niektorom opátstve v Ostrihomskej diecéze. Predtým však uvádza názor historika Polykarpa Radó, ktorý tvrdí, že Evanjeliár bol určený pre Ostrihomskú kapitolu, kde členmi kapituly boli od začiatku sčasti aj benediktíni. Je pravda, že okolo roku 1028 – 1030 navštevuje arcibiskupa Anastáza v Ostrihome mních Arnoldus z Regensburgu a tam píše antifóny a responzoriá k úcte sv. Emeráma. Uvádza sa tu, že tento biskup podľa nových antifón „vyučuje mníchov a klerikov“ (*monachos et clericos suos fecit discere*) (Szigeti 1961, 363).

Pôvod Evanjeliára v Hronskom Beňadiku možno podporiť aj hypotézou o príbuznosti výzdoby súčasnej väzby Evanjeliára so zachovaným mohutným gotickým krížom, ktorý je ozdobou víťazného oblúka tohto chrámu doteraz. Na kríži sa nachádzali symboly štyroch evanjelistov, ktoré boli v 19. storočí nahradené novými. Podľa tohto vzoru – ako tvrdí hypotéza – opát Ján III. nariadil zhotoviť strieborný a pozlátený obal Nitrianskeho evanjeliára (Szigeti 1961, 363). Vyhodenie väzby sa totiž kladie do neskoršieho obdobia ako jeho text, teda cca do polovice 15. storočia. Predná doska Evanjeliára zobrazuje Ukrižovaného s postavami Panny Márie a sv. Jána, apoštola. Obalová doska má rozmery 200 x 288 mm. Na okrajoch je široký plastický rám a v ľavom dolnom rohu je erb – stojaci lev obrátený doľava a v pazúroch držiaci heraldický ružový kvet so štyrmi listami, ktorý sa pripisuje rodine Sečení. Práve opát Ján III. pochádzal z tohto rodu. V pravom dolnom rohu obalu je prázdne miesto, pravdepodobne tam bol druhý erb (Selepčeniho). Na ráme sa zachovali tri znaky evanjelistov: okrídlený lev, okrídlený býk a anjel. Štvrtý symbol evanjelistu sv. Jána – orol – chýba. Reliéf možno rátať k najcennejším dielam zlatníckej plastiky na Slovensku. Aj keď sú názory rozličné – napríklad, že mohol vzniknúť pod vplyvom talianskej renesancie – s najväčšou pravdepodobnosťou pochádza zo svetoznámych zlatníckych dielní v Transylvánii. V dolnej časti je prázdny relikviár v podobe dvojramenného kríža, na uchovávanie relikvie Sv. kríža.⁹

⁷ Ide o sviatky nasledovných svätých: sv. Medard a Gildard – 8. júna; sv. Lambert – 18. septembra; sv. Michal „in perculo maris“ (zvlášť sa slávil v severnej Normandii v kláštore Mont St. Michel) – 16. októbra. Ďalší franskí svätí, ktorí sa tu nachádzajú, sú: sv. Hilar, biskup v Poitiers – 13. januára; sv. Petronela – 31. mája; translatio S. Martini – 4. júla; a samotný sviatok sv. Martina, národného svätca Francúzska – 11. novembra; sv. Maurícia a spoločníkov – 22. septembra; sv. Remigia, apoštola Frankov – 1. októbra; sv. Dionýza, prvého biskupa Paríža – 9. októbra; sv. Krišpína a Krišpiniána – 25. októbra; sv. Bricitia, nástupcu sv. Martina v Tours – 13. novembra; sv. Anania, biskupa v meste Orleans – 17. novembra (jemu je zasvätené opátstvo v Tihányi, založené 1055 Ondrejom I., kde sa doteraz slávi jeho sviatok v tento deň) (Markovič 1961a, 123-124).

⁸ Ide o nasledovných svätých: sv. Maurus – 15. januára; sv. Brigita – 1. februára; sv. Scholastika – 10. februára; sv. Vojtech – 23. apríla; sv. Bonifác – 5. júna; sv. Donát – 7. augusta; sv. Leodegar – 2. októbra; sv. Gallus – 16. júna; sv. Maglorius – 24. októbra; sv. Vilibrord – 7. novembra; sv. Otmar – 6. novembra; sv. Kolumbán – 21. novembra; sv. Maximin – 15. decembra (Sopko 1987, 8).

⁹ Miesto vzniku obalu Evanjeliára objasnila čiastočne aj výstava *Sigmundus-rex et imperator*, ktorá sa konala v Budapešti v Múzeu krásneho umenia (*Szépművészeti múzeum*) v roku 2006. Osobne sa na vernisáži

Téza, že miesto vzniku Evanjeliára nemohla byť Pannonhalma, sa opiera o fakt, že slávenie patróna tohto Opátstva – sv. Martina z Tours – je v Evanjeliári uvedené bez vigílie a oktávy, čiže len ako spomienka s incipit evanjelia *Homo quidam peregre proficiens* (Mt 25,14; fol. 42v) (Sopko 1987, 9). Podobne je to tiež so slávením sv. Hipolyta – patróna Zoborského kláštora – ktorý sa uvádza 13. augusta so spoločníkmi, mučeníkmi s incipit evanjelia *Attendite a fermento* (Lk 12,1; fol. 39r). Toto slávenie je uvedené rovnako bez vigílie a oktávy, čo sa dá považovať za dôkaz hovoriaci v neprospech Pannonhalmy ako mieste vzniku Evanjeliára. Keby totiž vznikol Evanjeliár v tomto kláštore, spomínané slávenia by tam boli celkom určite uvedené s vyššou liturgickou „kvalitou“ (Szigeti 1961, 363).

Zaujímavý je tiež názor Vincenta Múcsku, ktorý kladie vznik Nitrianskeho evanjeliára do Ostrihomu. Odvoláva sa na silný kult sv. Mikuláša v Ostrihome a zároveň tiež na skutočnosť, že tento kult sa odrazil aj v jeho uvedení do tunajších liturgických príručiek. Nemožno však vylúčiť ani názor, že miestom vzniku mohlo byť Opátstvo sv. Hipolyta na Zobore pri Nitre (aj v 11. stor.), pretože tam existovalo scriptorium a pôsobila tu tiež latinská škola. Práve benediktínske opátstvo v Nitre, blízke vznikajúcemu opátstvu v Hronskom Beňadiku, mohlo riadiť nielen stavebné práce, ale aj zostavenie Nitrianskeho evanjeliára pre potreby vznikajúceho opátstva. Tento názor má svoju váhu, pretože výstavba nového opátstva bola s určitosťou v rézii niektorého blízkeho benediktínskeho kláštora, ktorý už v tomto prostredí existoval, ale najmä preto, že opátstvo, v ktorom pôsobil scriptor – pisár, ktorý Evanjeliár zhotovoval, malo byť oboznámené aj s byzantskou liturgickou tradíciou, čo ukazuje smerom k Nitre. Hoci naznačená skutočnosť kontrastuje s účelom, pre ktorý bolo opátstvo v Hronskom Beňadiku vybudované – latinizovať byzantsko-slovenský obrad a zjednotiť Uhorsko so západnou kultúrou (Káčerik 1998, 269) – byzantské črty sú v Evanjeliári prítomné.

Cyrilo-metodská liturgická črta Nitrianskeho evanjeliára

Adrián Káčerik, ktorý sa venoval podrobnému výskumu Nitrianskeho evanjeliára, následne publikovanému v štúdiu *Codex Nitriensis latinus. Edizione critica del codice* (1998) jednoznačne uvádza: „V *Codex Nitriensis latinus* sme nenašli reminiscencie na galsko-antickú liturgiu, o ktorých Radó tvrdil, že ich tam objavil, a v dôsledku toho nesúhlasíme s názorom bádateľov, podľa ktorých tento rukopis je odkazom na galsko-antickú liturgiu“ (Káčerik 1998, 230).¹⁰ Ide o významné tvrdenie, ktoré autorovi umožňuje formulovať a verifikovať tézu obsiahnutú v kapitole *Liturgický ohlas misie svätých Cyrila a Metoda* o tom, že Nitriansky evanjeliár je svedkom liturgického vplyvu veľkomoravskej misie sv. Cyrila a Metoda.

Aby vysvetlil svoje tvrdenie, Káčerik poukazuje na skutočnosť, že Nitriansky evanjeliár sa začína Veľkou nocou, čiže nie tak, ako je to bežné v rukopisoch galsko-antickej liturgie. Práve skutočnosť, že Evanjeliár začína Veľkonočnou nedeľou, zakladá tézu o byzantskom vplyve, keďže ide o prax prítomnú na kresťanskom Východe. Je zrejmé, že pri požehnanom misijnom pôsobení sv. Cyrila a Metoda medzi slovanskými národmi slovenskej Moravy a Panónie používali metódu tzv. „inkulturácie“, ako uvádza pápež Ján Pavol II.: „Aby vyhovel potrebám svojej evanjelizačnej

zúčastnil nitriansky biskup Viliam Judák. Pri Nitrianskom evanjeliári bol vystavený, pravdepodobne z tej istej dielne, oltárny kríž s nádobkou na uchovávanie Kristovej Krvi z Transylvánie. Kým Evanjeliár má v dolnej časti relikviár na uchovávanie relikvie Sv. kríža v podobe dvojramenného kríža. Žiaľ, v tomto čase je bez relikvie. Zámerom výstavy bolo prezentovať umelecké diela z čias vlády panovníka Žigmunda (1387 – 1437), teda aj zo zlatníckych svetoznámych dielní Transylvánie, odkiaľ by mal pochádzať spomínaný kalich i obal Evanjeliára.

¹⁰ Autor sa okrem iného prikláňa k téze, že Evanjeliár vznikol pre potreby opátstva v Hronskom Beňadiku.

medzi týmito národmi, preložili božské písma do ich reči, ktorá sa používala pri posvätnnej liturgii a pri vzdelávaní ľudu. Tak sa stalo, že tým sa položili základy celého písomníctva týchto národov v ich vlastnej reči“ (Ján Pavol II. 1980, online). Káčerik v tejto súvislosti uvádza, že spomedzi biblických textov, ktoré sv. Cyril a Metod preložili do staroslovienciny, to boli najmä texty evanjeliára. Opiera sa pritom o názor Bruce Metzgera, ktorý vyslovuje mienku, že preklad evanjelií bol urobený „pravdepodobne vo forme gréckeho lekcionára.“ Toho istého názoru je Michal Olszewski, podľa ktorého sv. Cyril ešte pred odchodom na Veľkú Moravu (863) preložil grécky evanjeliár. Svoju argumentáciu formuluje autor nasledovne: „Nenašli sme významnejších bádateľov, ktorí by niečo namietali voči tomuto názoru, pretože v Živote svätého Cyrila sa uvádza, že prvý text evanjelia, ktorý svätec preložil do staroslovienciny, sa začína slovami: „Na počiatku bolo Slovo a Slovo bola u Boha a Slovo bol Boh“ (*Jn* 1,1). Chceme zdôrazniť, že týmito slovami sa začínajú byzantské evanjeliáre, počínajúc Nedelou zmŕtvychvstania. Aj najstarší text, ktorý sa zachoval podnes v starosloviencine a napísaný hlaholikou v *Codex Assemani* (10. – 11. stor.), sa začína týmito slovami sv. Jána. Nie sú to však začiatkové slová evanjelia sv. Jána v byzantských evanjeliároch, na čo sme chceli poukázať, ale je to sviatok, pre ktorý je určená táto stať, čiže Veľkonočná nedeľa. Je jasné, že od čias misie svätých Cyrila a Metoda sa začali používať evanjeliáre byzantského typu, ktoré sa začínajú Veľkonočnou nedeľou, čiže tou istou nedeľou, ktorou sa začína časť *Proprium de Tempore* v *Codex Nitriensis latinus*“ (Káčerik 1998, 248-249). Svoje tvrdenie autor zdôvodňuje aj ďalej: „Neprekvapuje skutočnosť, že svätí Cyril a Metod preložili do staroslovienciny evanjeliár byzantského typu a že ho používali počas svojej misie (dozaista aj s ďalšími liturgickými knihami), pretože vo východných cirkvách bolo bežným zvykom používať vlastný jazyk. Ale zo Života Konštantína sa dozvedáme, že počas cesty svätých Cyrila a Metoda do Ríma pápež Hadrián II. slávnostne schválil slovanské liturgické knihy, pozhnal ich a položil na oltár Baziliky Santa Maria Maggiore. Po tomto akte pravdepodobne nasledovala eucharistická liturgia. Jestvuje však pochybnosť, že by pápež Hadrián II. bol schválil byzantské liturgické knihy. Zrejme išlo o liturgické knihy rímskeho obradu preložené do staroslovienciny. Totiž existenciu takýchto liturgických kníh dosvedčuje 7 listov, nazvaných *Kyjevské listy* (10. stor.), ktoré obsahujú omšové modlitby v slovanskom jazyku, písané hlaholikou. Modlitieb je celkom 38 a sú prekladom z latinčiny zo sakramentára rímskej liturgie. *Kyjevské listy* sa považujú za prvú kópiu cyrilo-metodského originálu“ (Káčerik 1998, 249-250). V ďalšej časti svojej rozsiahlej štúdie Adrian Káčerik pripomína aj ďalšie historické skutočnosti týkajúce sa slovanskej liturgie schválenej pápežom Hadriánom II., zvlášť koexistenciu dvoch rôznych liturgií: „Územie dnešného Slovenska so svojím kniežatstvom, a to najmä od roku 880, keď vznikla Nitrianska diecéza, bolo podstatnou časťou slovanskej Moravy. Z misie dvoch solúnskych bratov (Cyrila a Metoda) môžeme vydedukovať existenciu dvoch rôznych liturgií: rímsko-slovanskej a byzantsko-slovanskej. Je pravda, že iba niekoľko mesiacov po Metodovej smrti (6. apríla 885) bohoslužbu v slovenčine zakázal pápež Štefan V. krátko po tom, čo nastúpil na trón a bol falošne informovaný Wichingom a on následne zrušil povolenia svojich predchodcov Hadriána II. a Jána VIII. Súbežné jestvovanie dvoch liturgií však nezaniklo. Oba obrady ostali aj po príchode Maďarov, s ktorými Slováci našli spôsob mierového spolunažívania, a zachovali sa aj po početných vpádoch bavorských a českých vojsk v období 897 – 1135, ktoré zdevastovali a vyplienili západné Slovensko“ (Káčerik 1998, 251). Berúc do úvahy spomenuté skutočnosti, Káčerik formuluje presvedčenie: „Ak zvážime všetky uvedené fakty a údaje, podľa ktorého „Liturgia svätého Petra“, ktorú svätí Cyril a Metod od začiatku používali, sa označuje ako „západná rímska omša zasadená do byzantského liturgického prostredia“, môžeme sformulovať konečnú otázku nášho výskumu: V niektorom benediktínskom kláštore, ktorý zdedil obe liturgické tradície, bol vskutku možný vznik liturgického rukopisu, ktorý sa podľa výberu evanjeliových častí v latinskom jazyku pridrižiava rímskeho zvyku, pokiaľ ide o čítania, napriek tomu, že sa začína prvou časťou „*Proprium de Tempore*“, na spôsob byzantských

evanjeliárov, čiže Veľkonočnou nedeľou? Sme presvedčení, že vzácny evanjeliár cirkvi na Slovensku, *Codex Nitriensis Latinus*, uchovávaný v biskupskom archíve Nitrianskej diecézy, najstaršej v strednej Európe, vznikol, ako bolo povedané. Z tohto hľadiska sa *Codex Nitriensis Latinus* predstavuje buď ako liturgická kniha, v ktorej sa stretáva celkom prirodzene dedičstvo dvoch liturgií, asimilovaných v tomto prostredí, alebo ako liturgická kniha pripravená veľmi citlivo rádom benediktínov“ (Káčerik 1998, 252-253). Ako dôkaz svojho tvrdenia o cyrillo-metodskom vplyve, prítomnom v Nitrianskom evanjeliári, autor štúdie ponúka ešte jednu významnú skutočnosť: „V sanktoráli *Codex Nitriensis latinus* nachádzame jednu črtu, ktorá môže pochádzať iba z dedičstva misie solúnskych bratov. Je to prenesenie sviatku sv. Kolumbána v prospech sviatku sv. Klementa. Ak máme na pamäti, že sv. Kolumbán, ktorý zomrel 23. novembra 615, bol zakladateľom rôznych opátstiev (Luxeuil, Annegray, ale hlavne známeho opátstva v Bobbio), je možné považovať za logické, že jeho sviatok bol v benediktínskom liturgickom rukopise prenesený z 23. novembra na prvý voľný deň (čiže v prípade *Codex Nitriensis latinus* na 21. november) iba z veľmi vážnych dôvodov. Sviatok sv. Klementa, pápeža a mučeníka, ktorý ostal v sanktoráli *Codex Nitriensis latinus* na svojom pôvodnom mieste (23. novembra), možno zdôvodniť takýmito pohnútkami. Vieme totiž, že relikvie tohto svätca našiel sv. Cyril počas svojho pobytu v Chersone, na Kryme. Sv. Cyril po tom, čo objavil relikvie, ich vzal a priniesol ich počas misie na slovenskú Moravu. Keď svätí Cyril a Metod prišli do Ríma, slávnostne ich prijal pápež Hadrián II. (867-872), pretože priniesli relikvie sv. Klementa. Sv. Cyril napísal aj krátky príbeh objavenia relikvií tohto svätca. *Kyjevské listy*, ktoré sa pokladali za prvú kópiu cyrillo-metodského originálu, obsahujú medzi euchologickými formulármi aj formuláre pre omšu k úcte sv. Klementa v staroslovienčine (preložené z latinčiny). Na dôvažok práve pri Nitre sa nachádza obec Močenok (lat. martyr = mučeník), s kostolom zasväteným svätému Klementovi. V každom prípade kult sv. Klementa nemožno odlúčiť od misie solúnskych bratov na Veľkej Morave. Ak v sanktoráli *Codex Nitriensis latinus* nachádzame sviatok sv. Klementa zaradený na 23. novembra, kým zvyčajne v každom benediktínskom rukopise sa nachádza sviatok zasvätený sv. Kolumbánovi, znamená to, že benediktínski mnísi mali vážny dôvod uprednostniť úctu k sv. Klementovi pred úctou k sv. Kolumbánovi. Takáto situácia sa mohla vyskytovať v prostredí slovenskej Moravy, najmä v centrálnej časti misie svätých Cyrila a Metoda, čiže v Nitre. V žiadnom benediktínskom rukopise opátstva sv. Gallen, sviatok sv. Kolumbána nebol prenesený na 21. novembra v prospech sv. Klementa. V dvadsaťjeden rukopisoch opátstva, ktoré sme skúmali, je 21. november prázdny deň a sviatok sv. Kolumbána jestvuje ako jediný sviatok alebo ako spojený so sviatkom sv. Klementa 23. novembra. Keď zvážime túto skutočnosť, zdá sa, že v CNL prenesenie sviatku sv. Kolumbána v prospech sviatku sv. Klementa je ďalším z javov dedičstva misie svätých Cyrila a Metoda“ (Káčerik 1998, 253-254). Konečné vyjadrenie liturgistu Adriana Káčerika, ku ktorému sa možno pripojiť, je jednoznačné: „Vzhľadom na uvedené je zrejmé, že v najstaršej liturgickej knihe Slovenska máme nachádzať nie *reminiscenciu galskej antickej liturgie*, ale vlastné korene slovanského kresťanského dedičstva, čiže *reminiscenciu liturgie z dedičstva misie svätých Cyrila a Metoda*“ (Káčerik 1998, 254).

Edukačný koncept nitrianskeho evanjeliára

Výchovu, ktorá je zložitým a dynamickým procesom a je spolu so vzdelávaním súčasťou edukačného procesu, chápu a definujú viacerí autori (Zelina 2010; Průcha 2015; Petlák 2016) ako cieľavedomé, zámerné, organizované, plánovité a systematické pôsobenie na rozvoj osobnosti po stránke kognitívnej, emocionálnej, sociálnej, ale aj morálnej, ktoré vedie človeka k osvojeniu si nielen spoločenských noriem, morálnych zásad, ale zároveň aj hodnotových orientácií. Výchova je teda

komplexná pedagogická činnosť, ktorej hlavnou úlohou je formovať človeka v súlade so spoločenskými a kultúrnymi hodnotami, pripraviť ho na plnohodnotný život a pomôcť mu dosiahnuť osobnú seberealizáciu a zrelosť (Králík et al. 2024, 44-52).

Medzi kľúčové funkcie výchovy okrem socializačnej, individualizačnej, personalizačnej patrí aj kultivačná funkcia, ktorá sa zameriava práve na rozvoj kultúrnych a morálnych hodnôt bez ohľadu na vek (Kondrla – Török 2017, 79-86).

V tomto kontexte možno nahliadať aj na Nitriansky evanjeliár, ktorého obsah a poslanstvo možno využiť (nielen) v náboženskej výchove, ale aj na rôznych vzdelávacích a formálnych stretnutiach s deťmi a mládežou, ako cenný nástroj na podporu výchovy k hodnotám, ktoré sú dôležité najmä z hľadiska nachádzania zmysluplnosti životného smerovania mladého človeka. Tento významný historický dokument s hlbokými koreňmi v cyrilo-metodskej tradícii, ponúka teda nielen bohatý liturgický a teologický obsah, ale aj významné edukačné poslanstvo. Ako kniha, ktorá v sebe spája teologické učenie, liturgickú prax a etické princípy, poskytuje ideálny základ pre rozvoj výchovy k hodnotám v súčasnej pedagogickej praxi. Výchovný potenciál evanjeliára, okrem rozvoja hodnotovej orientácie, možno chápať v troch hlavných oblastiach: rozvíjanie duchovnej identity, formovanie etických postojov a uplatnenie princípu inkulturácie. Nesie v sebe tiež silný etický odkaz založený na princípoch spravodlivosti, lásky k blížnemu a sociálnej zodpovednosti. Tieto hodnoty sú jasne vyjadrené v evanjeliových textoch, ktoré sú jadrom Evanjeliára. Vo výchovno-vzdelávacom procese je možné tieto hodnoty konkretizovať prostredníctvom diskusií a aktivít, ktoré povzbudzujú žiakov k hlbšiemu premýšľaniu o morálnych dôsledkoch ich konania. Evanjeliár tiež umožňuje učiteľom zamerať sa na konkrétne evanjeliové príbehy, ktoré sú nositeľmi jasných morálnych posolstiev. Tieto príbehy možno využiť na diskusiu o aktuálnych spoločenských problémoch, ako sú spravodlivosť, sociálna rovnosť, solidarita a medzigeneračná úcta. Vďaka tomu žiaci môžu chápať etiku ako živý a neustále aktuálny aspekt ich každodenného rozhodovania (Kohútová et al. 2021, 307-321).

Evanjeliár ako nástroj etickej reflexie a formovania morálneho vedomia žiakov

Evanjeliár je možné vo vzdelávaní využiť ako nástroj systematickej etickej reflexie, ktorá žiakov vedie k hlbšiemu zamysleniu nad vlastným konaním a hodnotovým rámcom spoločnosti. Texty Evanjeliára poskytujú príklady morálnych dilem a rozhodnutí, ktoré môžu byť aplikované na súčasné životné situácie žiakov. Prostredníctvom práce s Evanjeliárom môžu pedagógovia cielene rozvíjať morálne vedomie študentov, podporovať ich schopnosť kritického myslenia a empatie. Žiaci a študenti získavajú schopnosť analyzovať a interpretovať morálne posolstvá a aplikovať ich vo svojom osobnom živote. Tento prístup umožňuje rozvoj schopností, ako sú etická senzitivita, empatia a schopnosť riešiť konflikty v súlade s princípmi sociálnej spravodlivosti a vzájomného rešpektu (Brestovanský 2023).

Praktické využitie Evanjeliára vo vyučovaní sa môže zamerať na nasledujúce didaktické aktivity:

- Tvorba etických diskusií a debát na základe textov Evanjeliára.
- Projektové vyučovanie zamerané na historicko-kultúrny význam Evanjeliára.
- Aktivity na rozvoj medzipredmetových vzťahov, napr. medzi náboženskou výchovou, etickou výchovou, dejepisom a literatúrou.

Následne uvádzame konkrétne príklady textov z Evanjeliára a ich morálne implikácie pre súčasnosť, ktoré môže učiteľ tiež využiť v rámci výchovno-vzdelávacieho procesu:

- Ženy pri prázdnom hrobe (Mk 16,1-7): Tento text je príkladom odvahy a vernosti žien, ktoré napriek strachu a neistote preukázali vernosť a odhodlanie. V súčasnosti je tento odkaz mimoriadne relevantný pre povzbudenie odvahy a vytrvalosti v ťažkých životných situáciách.
- Podobenstvo o talentoch (Mt 25,14-30): Tento text kladie dôraz na zodpovednosť za využitie svojich schopností a možností v prospech druhých, čo je dnes relevantné najmä v oblasti rozvoja osobných i profesionálnych kompetencií s etickým a sociálnym rozmerom.
- Podobenstvo o milosrdnom Samaritánovi (Lk 10,25-37): Toto podobenstvo zdôrazňuje lásku k blížnemu bez ohľadu na sociálne či kultúrne bariéry. Je výnimočne relevantné v dnešnej dobe, keď sa stretávame s otázkami migrácie, tolerance a medzilidskej solidarity.

Tieto príklady jasne ukazujú, ako môžu perikopy Nitrianskeho evanjeliára prispievať k etickej formácii jednotlivcov a spoločnosti ako celku.

Evanjeliár a axiologizácia

Problematike vytvárania a rozvíjania hodnôt či hodnotovej orientácie sa v rámci teórie výchovy venujú autori ako napr. Miron Zelina či Soňa Grofčíková (Zelina 2011; Grofčíková – Mendelová, 2015). V našom príspevku nahliadneme na chápanie hodnôt z pohľadu Viktora Frankla, ktorý považuje ich existenciu v živote človeka za nevyhnutný predpoklad pre nachádzanie zmyslu života (Frankl 2023). Vo svojich dielach sa zmieňuje o troch druhoch hodnôt: *zážitkových*, *tvorivých* a *postojových*. Na možnosť využitia Nitrianskeho evanjeliára nahliadneme v tejto jeho optike.

Nitriansky evanjeliár a Franklova teória hodnôt sa prirodzene dopĺňajú, pretože oba zdroje majú silný výchovný potenciál a sú zamerané na hľadanie zmyslu a autentických hodnôt v živote človeka. Franklove tvorivé, zážitkové a postojové hodnoty majú priamy vzťah k jednotlivým funkciám výchovy, ktoré sme uviedli na začiatku tejto podkapitoly, najmä však ku kultivačnej a personalizačnej.

1. Tvorivé hodnoty a Nitriansky evanjeliár

Franklove tvorivé hodnoty sa viažu na to, čo človek dáva svetu prostredníctvom vlastnej tvorivej činnosti, práce alebo konkrétneho konania. Nitriansky evanjeliár je výsledkom tvorivého úsilia ľudí v oblasti literárnej, jazykovej, náboženskej a kultúrnej. Použitie Evanjeliára v pedagogickom procese môže žiakov podnietiť k tvorivému prístupu k hodnotám, napríklad cez písanie vlastných reflexívnych textov, tvorbu umeleckých projektov či dramatizáciu príbehov, čím žiaci objavujú zmysel v tvorivosti a osobnej angažovanosti.

2. Zážitkové hodnoty a Nitriansky evanjeliár

Zážitkové hodnoty sa chápu ako schopnosť objaviť zmysel cez prežívanie krásy, vzťahov, kultúry či duchovna. Nitriansky evanjeliár, ktorý je spätý s liturgickými textami a kresťanskou spiritualitou, môže byť pre žiakov zdrojom duchovného zážitku, ktorý prehĺbuje ich vlastné chápanie hodnotového sveta. Didaktické využitie textov Evanjeliára v meditatívnych, reflexívnych či umeleckých aktivitách umožňuje žiakom autenticky prežiť kresťanské hodnoty a uvedomiť si ich osobný význam.

3. *Postojové hodnoty a Nitriansky evanjeliár*

Postojové hodnoty umožňujú človeku zaujať pozitívny a zmysluplný postoj k životným situáciám, ktoré nemôže zmeniť (napríklad utrpenie či ťažkosti). Evanjeliové príbehy obsiahnuté v Nitrianskom evanjeliári sú plné situácií, v ktorých sa kladie dôraz práve na schopnosť človeka zaujať autentický postoj k utrpeniu, odpusteniu, milosrdenstvu a nádeji. Žiaci sa tak prostredníctvom analýzy a reflexie týchto príbehov učia chápať význam svojho postoja k životným udalostiam a nachádzať v nich zmysel.

Prepojenie Nitrianskeho evanjeliára s Franklovými hodnotami je možné realizovať prostredníctvom:

- skupinových diskusií: Rozhovory o konkrétnych príbehoch z Evanjeliára a ich analýza cez prizmu Franklových hodnôt.
- tvorivých projektov: Umelecké projekty založené na témach z Evanjeliára, v ktorých žiaci objavujú tvorivú hodnotu.
- zážitkových aktivít: Reflexívne čítanie alebo meditácia nad textami, ktoré podporujú rozvoj zážitkových hodnôt a hlbšie duchovné prežívanie.
- postojových aktivít: Riešenie problémových situácií alebo dilematických príbehov z Evanjeliára na rozvoj schopnosti zaujať pozitívny postoj aj v náročných životných momentoch.

„Inkultúrácia“ ako pedagogická hodnota – rešpektovanie jazyka a kultúry vo výchove

Sv. Cyril a Metod vo svojej misii využívali princíp inkultúrácie, teda začlenenia evanjeliovej pravdy do lokálnej kultúry a jazyka národov, ktorým prinášali kresťanskú vieru (Ivanič et al. 2023, 15-30; Maturkanič et al. 2023, 58-72). Tento prístup je dnes mimoriadne aktuálny najmä v kontexte multikultúrneho vzdelávania, ktoré má v súčasnej dobe miesto v každom type a stupni školského vzdelávania. Edukačná hodnota inkultúrácie spočíva v rešpektovaní jazykových, kultúrnych a historických špecifik žiakov, čo prispieva k ich hlbšiemu pochopeniu učiva a zároveň k rozvoju pozitívnej identity a sebaúcty. Evanjeliár ako nástroj inkultúrácie umožňuje žiakom pochopiť kresťanstvo ako vieru, ktorá sa neuzatvára do seba, ale aktívne vstupuje do dialógu s kultúrnym prostredím (Plašienková – Bizon 2022, 723-726).

Pedagogická implementácia princípu inkultúrácie spočíva vo vytváraní priestoru, kde žiaci môžu vidieť prepojenie medzi kresťanskými hodnotami a ich vlastným kultúrnym dedičstvom. Tento prístup rozvíja u žiakov schopnosť kritického myslenia a rešpektovania kultúrnej diverzity. Evanjeliár poskytuje konkrétne príklady, ako môže byť kresťanské učenie organicky spojené s lokálnymi tradíciami a zároveň obohatiť ich duchovný a kultúrny život. Inkulturačný princíp, ktorý bol nosným pilierom cyrilo-metodskej misie, prirodzene korešponduje s Franklovým dôrazom na osobnú angažovanosť a prežívanie hodnôt vo vlastnom kultúrnom a spoločenskom kontexte. Evanjeliár sa tým stáva nástrojom, ktorý umožňuje žiakom objavovať a autenticky prežívať hodnoty práve v ich bezprostrednom životnom prostredí.

Prepojenie misijného diela Cyrila a Metoda s modernými princípmi inklúзивnej pedagogiky

Žijeme v dobe, kde je stále viac pretraktovanou a diskutovanou témou inklúzia, a to tak medzi odbornou verejnosťou, ale aj laickou populáciou, preto považujeme za dôležité v poslednej časti nášho príspevku poukázať na fakt, že misijné dielo Cyrila a Metoda možno považovať za historický

predobraz inkluzívnej pedagogiky. Ich úsilie zamerané na vzdelávanie všetkých vrstiev spoločnosti, bez rozdielu pôvodu, sociálneho statusu alebo schopností, je jasným prejavom inkluzívneho prístupu (Krupa 2022, 160-169).

Dnes inkluzívna pedagogika zdôrazňuje dostupnosť vzdelávania pre všetkých žiakov bez ohľadu na ich fyzické, intelektové, emocionálne, kultúrne alebo sociálne zvláštnosti (Lechta 2016; Slowík 2022; Dedová – Baník 2021, 60-69). Podobne sv. Cyril a Metod prispôbili svoj prístup a svoje edukačné metódy rôznym skupinám ľudí, čím vytvorili inkluzívne vzdelávacie prostredie, ktoré rešpektovalo individuálne potreby žiakov (Jirířtřová – Medzihorský 2023, 812).

Záver

Využitie Nitrianskeho evanjeliára, ako výchovno-vzdelávacieho nástroja, má potenciál výrazne ovplyvniť hodnotovú orientáciu žiakov. Predstavuje konkrétny didaktický nástroj, ktorý efektívne naplňa všetky charakteristiky výchovy, a to najmä zámernosť, systematickosť a organizovanosť pri formovaní hodnotovej orientácie žiakov. Nie je teda iba historickým či teologickým dokumentom, ale aj aktívnym nástrojom výchovy k autentickým hodnotám (Krupa 2024, 1-15). Prostredníctvom jeho evanjeliových textov môžu žiaci nielen poznávať kresťanské učenie, ale prostredníctvom rôznorodých aktivít rozvíjať svoj hodnotový potenciál ako predpoklad pre nachádzanie zmyslu života (Kondrla 2016, 117-128). Tento prístup k výučbe ponúka ucelený rámec pre rozvoj duchovnej, etickej a kultúrnej identity, ktorý je potrebný pre komplexnú formáciu osobnosti v súčasnej multikultúrnej spoločnosti (Kovaleva – Plašienková 2022, 332-340; Maturkanič et al. 2022, 106-124).

REFERENCES

- Benedikt XVI. 2010. Verbum Domini. <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/postsynodalna-exhortacia-verbum-domini>.
- Brestovanský, Martin. 2023. Teoretické základy etickej výchovy. Trnava.
- Bursová, Janka – Cherchowska, Justyna – Budayová, Zuzana – Maturkanič, Patrik. 2024. Educational activity and life satisfaction of people in senior age. In *Journal of Education Culture and Society* 15/2, 249-264.
- Dedová, Mária – Baník, Gabriel. 2021. Adaptation to Cancer in the Context of Spirituality. In *Spirituality Studie* 7/2, 60-69.
- Frankl, Viktor Emanuel. 2023. Hľadanie zmyslu života. Eastone Books.
- Grořčíková, Soňa – Mendelová, Eleonóra. 2015. Values – Target Categories in Family and School Education. In *e-Pedagogium* 15/1, 90-100.
- Ivanič, Peter – Kramáreková, Hilda – Krogmann, Alfred – Grežo, Henrich – Petrikovičová, Lucia. 2023. Potential of the European Cultural Route of Saints Cyril and Methodius for the Development of Cultural Tourism. In *International Journal of Religious Tourism and Pilgrimage* 11/4, 15-30.
- Ján Pavol II. 1980. Egregiae virtutis viri. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/apost_letters/1980/documents/hf_jp-ii_apl_31121980_egregiae-virtutis.html.
- Jirířtřová, Diana – Medzihorský, Štefan. 2023. Relation of personality characteristics to performance motivation and search for the meaning. In *International Journal of Psychology* 58/Suppl. 1, 812.

- Káčerik, Adrian.* 1998. Codex Nitriensis latinus. Edizione critica del codice. Tesi per il conseguimento del Dottorato in Sacra Liturgia. Romae.
- Kohútová, Veronika – Spajdel, Marian – Dedová, Mária.* 2021. Emerging Adulthood – an Easy Time of Being? Meaning in Life and Satisfaction with Life in the Time of Emerging Adulthood. In *Studia Psychologica* 63/3, 307-321.
- Kondrla, Peter.* 2016. Apophatic theology, philosophy of dialogue and communication perspectives. In *European Journal of Science and Theology* 12/1, 117-128.
- Kondrla, Peter – Majda, Peter – Králik, Roman – Máhrik, Tibor.* 2022. Transformations of Cyrillo-Methodian Tradition in Contemporary Religiosity. In *Konštantínove listy [Constantine's Letters]* 15/2, 160-169.
- Kondrla, Peter – Török, Luba.* 2017. Objective faith and weak truth. In *European Journal of Science and Theology* 13/1, 79-86.
- Kovaleva, Tatiana V. – Plašienková, Zlatica.* 2022. Socio-philosophical paradigmatic approaches to the typology of modern humanitarian expertise. In *Vestnik Sankt-Peterburgskogo Universiteta-Filosofiya i Konfliktologiya [Bulletin of St. Petersburg University – Philosophy and Conflictology]* 38/3, 332-340.
- Králik, Roman – Máhrik, Tibor – Spuchliak, Juraj – Maturkanič, Patrik – Pavlíková, Martina.* 2024. Narcissistic Privacy as a Barrier to Socialization. In *Clinical Social Work and Health Intervention* 15/4, 44-52.
- Krupa, Jozef.* 2022. Clarification of the Term 'Unbeliever' as a Contribution to the Development of the Cyrillo-Methodian Philosophical Heritage. In *Konštantínove listy [Constantine's Letters]* 15/2, 160-169.
- Krupa, Jozef.* 2024. Suggestions for Refining Theological Terminology in Slovak. Part V. In *Studia Theologica* 26/3, 1-15.
- Lacko, Michal.* 1990. Svätý Cyril a Metod. Rím.
- Lechta, Viktor.* 2016. Inkluzivní pedagogika. Praha.
- Linet, Pavol.* 2005. Tradícia a Zjavenie: význam Tradície v dejinách odovzdávania Božieho zjavenia. Nitra.
- Lucasová, Elisabeht.* 1997. Logoterapie ve výchově. Praha.
- Markovič, Karol.* 1961a. Nitriansky evanjeliár z XI. storočia. In *Duchovný pastier* 36/7, 122-124.
- Markovič, Karol.* 1961b. Nitriansky evanjeliár z XI. storočia. In *Duchovný pastier* 36/8, 143-144.
- Martins, José Saraiva.* 2000. Eucaristia ed evangelizzazione. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/csaints/documents/rc_con_csaints_doc_20000531_saraiva-martins_it.html.
- Maturkanič, Patrik – Jiříštová, Diana – Gruber, Jan – Šuráb, Marian – Majda, Peter.* 2023. "North Bohemian" God – does he speak or remain silent? A Pastoral-theological Reflection on the Phenomena of the "Absent" God in the Litomerice diocese and its Psycho-Social dimension. In *Acta Missiologica* 17/1, 58-72.
- Maturkanič, Patrik – Tomanová Čergetová, Ivana – Majda, Peter – Thurzo, Vladimír – Kondrla, Peter.* 2022. Perception of the personality of Jesus Christ and its influence on the stoeuropean man of the 21st century. Comparative studies between the population of the Czech Republic and Slovakia. In *Acta Missiologica* 16/1, 106-124.
- Nemeš, Jaroslav.* 2007. Kodex von Neutra. Geistige Erbschaft der italienisch-griechischen Mönche und ihrer Nachfolger von Aachen. Győr.
- Petlák, Erich.* 2016. Všeobecná didaktika. Bratislava.
- Petráš, Patrik.* 2017. Problematika používania zloženého adjektíva cyrilo-metodský (cyrilo-metodovský): kodifikácia a jazyková prax. [The Topic of the Usage of the Complex Adjective 'cyrilo-metodský' ('cyrilo-metodovský'): Codification and Use in Language Practice]. In *Konštantínove listy [Constantine's Letters]* 10/1, 251-261.

- Plašienková, Zlatica – Bizon, Michal.* 2022. Jesus Christ and the apostle Paul in the philosophy of Baruch Spinoza. In *Filozofia* 77/9, 723-726.
- Průcha, Jan.* 2015. Přehled pedagogiky. Praha.
- Slowík, Josef.* 2022. Inkluzivní speciální pedagogika. Praha.
- Sopko, Július.* 1987. O vzniku, pôvode a histórii Nitrianskeho kódexu. In *Nitriansky kódex*. Martin.
- Szigeti, Kilián.* 1961. Szelepchényi kódex. In *Magyar Könyvszemle* 1-4, 363.
- Zelina, Miron.* 2011. Stratégie a metódy rozvoja osobnosti . Bratislava.
- Zelina, Miron.* 2010. Teórie výchovy alebo Hľadanie dobra. Bratislava.

prof. ThDr. Viliam Judák, PhD.
Comenius University in Bratislava
Faculty of Roman Catholic Theology of Cyril and Methodius
Kapitulská 26
814 58 Bratislava
Slovakia
judak1@uniba.sk
ORCID ID: 0000-0003-4415-4776
WOS Researcher ID: AGV-9346-2022
SCOPUS Author ID: 57352912000

doc. ThDr. Lubomír Hlad, PhD.
Constantine the Philosopher University in Nitra
Faculty of Arts, Institute for Research of Constantine and Methodius' Cultural Heritage
Štefánikova 67
949 74 Nitra
Slovakia
lhlad@ukf.sk
ORCID ID: 0000-0003-1690-0057
WOS Researcher ID: ADO-9252-2022
SCOPUS Author ID: 57247264500

ThLic. Peter Mišovič
Comenius University in Bratislava
Faculty of Roman Catholic Theology of Cyril and Methodius
Kapitulská 26
814 58 Bratislava
Slovakia
misovic6@uniba.sk

doc. PhDr. Petra Jedličková, PhD.
Constantine the Philosopher University in Nitra
Faculty Education
Dražovská 4
949 74 Nitra
Slovakia
pjedlickova@ukf.sk
ORCID ID: 0000-0001-5395-6696
WOS Researcher ID: AAF-6927-2020
SCOPUS Author ID: 59552298900

SVĀTOPLUK IN CZECH AND CZECH-WRITTEN HISTORIOGRAPHY. A FEW CRITICAL REMARKS.

PART TWO: FROM THE 1960S TO THE 1990S

Martin Homza

DOI: 10.17846/CL.2025.18.2.119-133

Abstract: HOMZA, Martin. *Svātopluk in Czech and Czech-written Historiography. A Few Critical Remarks. Part two: from the 1960s to the 1990s.* For many reasons, Czech historiography in the 19th – 21st centuries established the main themes and trends in the research of Svātoplukian topics. This article presents the second part of a detailed analysis of the interpretive arc from the glorification of Svātopluk to the reduction of his significance as a ruler, which this Central European school of history underwent in the period under review. The article has been divided into several parts because of its large scope. In the second part I focus primarily on two giants of their time – Lubomír E. Havlík and Dušan Třeštík. Both of them created powerful lines of understanding of the Great Moravian period and the reign of Svātopluk I. Nevertheless, there is an abysmal difference between their approaches to examining the same issue. Havlík looks at it from a Moravian perspective, while Třeštík perceives the same topic from a Czech perspective. For Havlík, the Roman and papal dimensions of Svātopluk are important; for Třeštík, the emphasis is more imperial, although sometimes Central European. For Havlík, Svātopluk is clearly the king of the Moravians, whereas for Třeštík, the same ruler is rather a duke of the East Frankish Empire. It should also be noted that Havlík's image of Svātopluk is complex, while Třeštík's is rather selective. Paradoxically, however, contemporary Czech historiography tends to build on Třeštík rather than Havlík.

Keywords: *Svātopluk I, Borivoj, St. Methodius, Cosmas of Prague, (Pseudo)Christian, Moravian tradition, legitimism, Central Europe, Papacy, Empire, rex Sclavorum*

In the introduction to my first article devoted to the figure of King Svātopluk in Czech historiography, I suggested that the view of the first Czech chronicler, Cosmas of Prague, which frames thinking about the earliest history of the Czech lands to this day, does not correspond to the idea that Czech-speaking Moravians have of the same topic. It should also be noted that despite timid attempts, the Moravians failed to create a convincing concept of their own history in the Middle Ages (Wihoda 2001, 25-32). However, this does not mean that they did not try to do so in later times as well. In chronological order, this includes in particular the following authors writing in Latin, German, or Czech – Dubravius († 1553), Bartolomej Paprocký († 1614), Tomáš Jan Pešina z Čechorodu († 1680), Jan Jiří Ignác z Středovský († 1713), Bonaventura Josef Pitr († 1764), Alexius Habrich († 1794), Antonín Boček († 1847), Josef Chytil († 1861), Řehoř Tomáš Volný († 1871), Beda František Dudík († 1890), Vincenc Brandl († 1901) and Berold Bretholz († 1936)... (Vojen Drlík – Jindra Pavelková (eds.) 2008). It is only understandable that the starting point in all known attempts to conceptualise a distinctive Moravian history was the so-called Great Moravian period. The central figure of such a history then, alongside St. Constantine the Philosopher and his brother St. Methodius, was understandably the Moravian king Svātopluk.

Another Moravian historian writing in Czech, Lubomír Havlík († 2000), also attempted a Moravian aspect, yet at the same time avoided a Marxist view of the interpretation of Great Moravian history. A native of the South Moravian town of Znojmo, Havlík took on the theme of Great Moravia relatively early, in the mid-1950s, and devoted himself to it continuously and systematically until the end of his life. Therefore, the international scene considers him one of the leading authorities on this topic. Havlík's unsurpassed merit is that he, together with a team of other scholars, comprehensively made available the source database for the history of Great Moravia, known as *Magnae Moraviae Fontes Historici* (hereafter MMFH).¹ A total of five volumes were published gradually between 1966 and 1977. Havlík also added extensive critical comments to the source texts dealing with Svätopluk. Focusing on these comments in detail is beyond the scope of this article, however.

Havlík was one of the few historians able to grasp the significance of Svätopluk as a contemporary ruler. He was also one of the first scholars to stress the necessity of paying attention to the development of the memory of Svätopluk not only in the Czech and Central European countries but also in a wider European context (Havlík 1991, 164-188). This concerns above all his reflection on Old Rus' (Havlík 1972b, 282-292; 1975, 178-194) and the Balkan dimension of the life of the *Legend of Svätopluk* (Havlík 1972a, 197-200; 1976, 13-15).

Particularly memorable here is his work *The Chronicle of Duklja and the Dalmatian Legend* from 1976, especially its section "*The History of King Svetopelek*" (Havlík 1976, 13-45) which I will analyze and quote from further on. The introductory part of this monograph describes the evolution of the memory of Svätopluk in Czech medieval hagiography. In my opinion, this is the work of Czech historiography that goes most deeply into the issue in question. In it, Havlík returned to the genesis of the different medieval hagiographic texts of Czech provenance focusing – like František Graus (1963, 289-305) and Rudolf Urbánek (1915, 1-9) before him – on the image of the Moravian ruler Svätopluk. Let me just state that the negative image of Svätopluk embedded in the *Legend of the so-called Christian* – arising from the conflict between Saint Methodius and Svätopluk, which resulted in Svätopluk being cursed – was precisely the reason why Havlík in his work from 1976 legitimately questioned the authenticity of the "most disputed" Czech medieval legend: "*Although the original core of the so-called "Christian" is likely to have originated in the period it refers to, later amendments from the 12th and 13th/14th centuries largely modified, expanded, altered, and interpolated the original wording...*" (Havlík 1976, 27) In line with the well-founded conclusion that no negative image of Svätopluk can be found in the domestic sources of the period, Havlík explains that this literary *topos* of an evil and debauched secular ruler and a holy bishop must have been introduced into the *Legend of (Pseudo)Christian* at a later point in time and had to come from a different area. (*Legenda Christiani*, 1978, 16 and 17). In this respect, Havlík saw two possible sources. The first might have been the negative image of Svätopluk depicted in *The Life of St. Clement of Ohrid* – what Havlík called "the Balkan source." The second could have been the image of the godson of Svätopluk I, Zwentibold of Lotharingia. Havlík then summarized his findings as follows: "*In the case of the so-called Christian, therefore, the question begs whether the negative characteristic [of Svätopluk] is genuinely of Czech origin or whether it is the result of contamination with the King of Lotharingia and King of Burgundy of the same name, or with the Ohrid environment...*" (Havlík 1976, 24)

I have long had a similar opinion about the origin of the "*black legend of Svätopluk*" in the Czech literary environment. It was (Pseudo)Christian who introduced the negative stereotype of Svätopluk into Czech medieval literature in the second half of the 12th century. This was

¹ MMFH I-V 1966-1977. After being re-edited and complemented, the first four volumes of this monumental work were published again between 2008 and 2013.

connected with the need to strengthen the legitimation scheme of the Přemyslids of Prague over those of Moravia, whose political imagination of Svātopluk was expressed by naming their descendants Svātopluk. For the Moravian Přemyslids, the positive image of Svātopluk could serve as an effective ideological and legal tool to justify their claims to the princely throne of Prague, as was the case with Svātopluk I of Olomouc (the Lion), at the turn of the 12th century. This also explains Graus' earlier observation about the "*conspicuous occurrence of this name in Moravia*" (Graus 1963, 295).

In the second part of the first chapter of the analysed work, Havlík introduced into the Czech environment the South Slavic variant of the "brightest" legend of King Svātopluk contained in chapter IX of the *Gesta Regum Sclavorum*, otherwise known as the *Chronicle of the Priest of Duklja* (GRS I 2009, 30-64; GRS II 2009). After a rigorous linguistic analysis of this fragment, Havlík in the quoted monograph from the mid-1970s went on to analyse the contents of this source, dividing the wording of the legend – known in several versions – according to the most important motifs it contains. One by one, Havlík broke down all the different characters that appear in the story as well as the events it describes. However, he failed to pay the necessary attention to some legal stylisations contained in the work. Taking into consideration the recent tendency among Czech medievalists to negate Svātopluk's royal title – which will be dealt with later – I need to comment on his sentence: "*The coronation ritual of [Svātopluk] more Romanorum regum must, therefore, be [...] admitted to have existed since the 9th or 10th century and might have been known to the priest of Duklja [Dukljanin's Chronicle]...*" (Havlík 1976, 38-39) In my opinion, the examples Havlík presents testify in favor of Svātopluk's coronation by a papal legate roughly ten years before his death. These arguments appear convincing, especially in connection with a series of powerful rulers related to the Carolingians, such as the Italian kings Berengar and Quido (Wido), who received their crowns from the Pope in the late 9th century. Probably just an oversight, Havlík forgot to mention perhaps the most analogous example to that of Svātopluk, namely the elevation of the ruler of Provence, Louis III the Blind, to the rank of king by the same Pope Stephan V.

Havlík summarized his research of chapter IX of the *Gesta regum Sclavorum* (*Dukljanin's Chronicle*) in the sentence: "*It is quite clear that the information the Chronicle of the Priest of Duklja provides on the life and activities of Svetopelek – even though many facts are cases of contamination with the Dalmatian environment – indicates that many facts might have been taken over from the history of 9th-century Moravia... [...] Therefore, it begs the question of whether the priest of Duklja also knew the assumed Moravian Chronicle...*"

My research led me to a similar conclusion, although I formulated it a little differently. What is important is that I also consider the original chapter IX of the *Gesta regum Sclavorum* (*Dukljanin's Chronicle*) to have originated in the 880s. (Homza 2024a, 127-150). Today I am no longer alone in this view (Kunčer 2023, 43-66).

Great Moravia and, therefore, Svātopluk as well were the main topics of Havlík's professional career. Reflecting on this work requires hard, systematic effort, and even then some significant findings of Havlík's work – especially those hidden in small nuances – can remain unnoticed. Despite this risk, let me try to analyse yet another of Havlík's more synthetic works, the 1987 study *Moravians in the Middle Danube; Moravia and the Principality of Nitra – Great Moravia*. (Havlík 1978, 63-83). In this article, Havlík chronologically mapped the reign of the historical Svātopluk I, bringing out some new aspects to take into account when studying this ruler. He clearly identified the main vector of Svātopluk's foreign policy, namely Rome and the Holy See.

Havlík also analyzed the papal correspondence with Svātopluk, a truly daring achievement for his time – two years before the fall of the Iron Curtain – and a downright revolutionary breakthrough in the context of previous Czech historiography works. On its basis, Havlík came to the relatively clear conclusion that for Svātopluk "*the Papacy came before all worldly rulers.*"

Therefore, he argues, the legitimacy of Svätopluk's power derived from Rome. In the spirit of Pope John VIII's letter *Industriae tuae*, Svätopluk, his leaders, and all his people were taken under the patronage of the Roman Curia (Havlík 1983, 23-37). Havlík further developed this pro-Roman tone by analysing other letters from the Papal Curia to Svätopluk. Based mainly on two of these letters from Pope Stephen V to Svätopluk, the Moravian author was the first historian writing in Czech to note – not only Svätopluk's royal title – but also the “*theocratic origin of Svätopluk's power*.”

In this context, and on the basis of chronicler Regino and other sources, both contemporary – Pope Stephen V's letter *Quia te zelo fidei* – and retrospective – *Gesta regum Sclavorum*/ *Dukljanin's chronicle* – Havlík writes that in 885 “*the Moravian ruler, rex, as most sources referred to him, changed from being a real king, so titled because of his power and position, into a king in the hierarchical system of the West-European universe*,” a thesis I fully endorse. In connection with the “*theocratic origin of Svätopluk's power*,” however, let me add that rather than the person of Svätopluk, it is the Kingdom, the institution, that Pope Stephen V's letter *Quia te zelo fidei* to Svätopluk, “*King of the Slavs*”, defines as “*coming from God*”. What this actually means can be the topic of a longer study.

It is practically impossible not to agree with most of these theses of the top expert on Great Moravia and, therefore, also on Svätopluk I. True, they can also be ignored, as Martin Wihoda decided to do recently (Wihoda 2015, 37). However, I will pay more attention to Wihoda only in the third part of this article. On the other hand, it is also necessary to make several observations or objections regarding some of them. For instance, the role of “*adversary of the Franks*” that Havlík assigned to Svätopluk on behalf of the Papacy. There is no doubt that Svätopluk was well aware of the significance of the Papal patronage he had managed to obtain. However, in terms of the Empire and the Carolingians, he was rather looking for some degree of mutually beneficial balance. Essentially, he was neither a collaborator of the Empire – as some claim – nor its opponent, as others – not only Czech – historians would like to have him be. It was not until 992 that Svätopluk and his relative, the East Frankish king Arnulf, became enemies.

It is also necessary to express disapproval of Havlík's “blindness” concerning the Nitra dimension of Svätopluk's rule. As a matter of fact, in Havlík's work, one would look in vain for Nitra, the starting point, residence, and supposed burial place of Svätopluk.

As already mentioned, it is really difficult to select from Havlík's prolific production of articles that examine the topic in question. Therefore, to sum up how Havlík understood Svätopluk towards the end of his life, let me focus on the only monograph about Svätopluk I ever written in Czech. Its title is *Svätopluk the Great, King of the Moravians and the Slavs*. This predominantly positivist work was published in Brno in 1994 and summarises the knowledge Havlík gathered over many years about this ruler. Like Václav Novotný (Homza 2024a, 102-103) before him, Havlík sought to evaluate Svätopluk's role in history as objectively as possible. The introduction of the work states: “*When focusing on Svätopluk today, our goal is not to idealise him, but to obtain an objective and comprehensive image of Svätopluk's place and role in history, with all the pros, cons, and contradictions found in the available written sources. Earlier historiography – often influenced by a Czech perspective – tends to accentuate the contradictions in Svätopluk's thinking as well as his negative attitude towards the Slavic liturgy and Archbishop Methodius, but has failed to examine the reasons behind this stance, especially in terms of the political situation of the time and the universalist philosophy of rulership in the Christian world. It has not considered it necessary to investigate the roots of the highly dramatised contradictions in Svätopluk. Nor has it attempted to answer the question of how, on the contrary, the representatives of secular and spiritual power in Moravia found common ground and where these joint efforts and mutual support were directed within the European oecumene*.” It was with this goal in mind that Havlík designed the composition and style of his work.

While Novotný created a kind of formula for how Czech historiography should approach Svätöpluk, Havlík chose to polemicise with some of the one-sided schemes – based on Novotný’s dictum – that Czech historiography had traditionally used to interpret Svätöpluk. For the most part, Havlík was successful. For instance, he again sought to outline Svätöpluk I’s foreign policy more clearly. Havlík correctly identified the 874 peace treaty Svätöpluk concluded with Louis the German in Forcheim as the key point of this policy. It was negotiated in Svätöpluk’s absence by his emissary, John of Venice. As in his previous works, I think that Havlík somewhat underestimated the degree of independence Svätöpluk’s realm enjoyed in relation to the East Frankish Empire, and, conversely, overestimated the role the Papacy played in Svätöpluk’s foreign policy. However, he was correct to conclude that Svätöpluk valued the Papacy more than the Empire, especially on symbolic and legal levels.

That is one of the reasons why Havlík paid a lot more attention than other scholars – except, perhaps, for František Dvorník, another historian from Moravia – to researching Svätöpluk I’s relationship with the papacy (Havlík 1965, 100-122). Similar to Dvorník (Homza 2018, 166-177), Havlík also analysed the meaning of the expressions *unicus filius* – “my sole son” or *dilectus filius* – “my beloved son” that the popes used to address Svätöpluk in their correspondence. Moreover, no other historian writing in Czech has paid more attention to Pope John VIII’s letter *Industriae tuae* from 880.

Havlík also drew attention to the analogy between the right to choose bishops – which was granted to Svätöpluk by Pope John VIII – and the later apostolic rights of the Hungarian kings. Nevertheless, he did not explicitly call it a legal precedent. His biased Moravian perspective also prevented him from taking a deeper look at the relationship between the Nitra bishop Wiching and Svätöpluk. And then, once more, he did not openly recognize Nitra as Svätöpluk’s seat.

As already indicated, Havlík was one of the first scholars to analyse in detail the letter *Quia te zelo fidei* that Pope Stephen V sent to Svätöpluk, King of the Slavs, in 885. However, he did not note that the Pope did not address Svätöpluk “King of the Moravians” but as King of (all) Slavs (*rex Sclavorum*). In my opinion, it is precisely in this respect that Havlík failed to sufficiently recognize the universal dimension of Svätöpluk’s policy, whose Slavic quality thoroughly suited the vision of a Christian Europe.

In connection with Svätöpluk’s relationship to Wiching and St. Methodius, Havlík is of the opinion that Svätöpluk was not against the Slavic liturgy itself and that his support for Latin primarily had to do with his intention to direct his realm towards the political, religious and cultural concepts of the Latin universe of the time. Havlík also exonerated Svätöpluk – as depicted in *the Life of Saint Clement* – from expelling the disciples of Saint Methodius from Great Moravia. In an insightful way, he put this in connection with the letter *Qui te zelo fidei* that Pope Stephen V sent Svätöpluk in 885, which indicates the need to organize a synod to discuss the origin of the Holy Trinity, i.e. the *Filioque* controversy concerning the procession of the Holy Ghost from the Son as well as from the Father.

Like Palacký and other older Czech historians (Homza 2024b), Havlík devoted a lot of effort to clarifying the relationship between Moravia and Bohemia. Havlík did not forget to emphasise the dependence of Bohemia on Svätöpluk, which was formally recognised by the East Frankish king Arnulf in 890. Furthermore, like other Czech and Moravian historians, he also saw one of the keys to understanding an earlier relationship between Moravia and Bohemia in having the (semi-) mythical first prince of Bohemia, Borivoj, baptised by St. Methodius in Moravia.

Havlík took a close look at Svätöpluk’s death, too. And similarly to Urbánek and Graus (Homza 2024b, 105-106, 108-110), he also dealt in more detail with Svätöpluk’s posthumous literary life. Once again, he went back to the South Slavic “brightest” legend of Svätöpluk included in chapter IX of the *Gesta Regum Sclavorum*, formerly known as the *Chronicle of Pope Dukljanin*. This legend

has Svätopluk reigning for 40 years and 4 months. Based on this information, Havlík calculated that Svätopluk stayed on the central seat of the Moravian Slavs from 871 to 894, that is, for 23 years. The remaining 17 years, in his words, correspond to Svätopluk's rule in the Principality of Nitra. However, Havlík did not put this finding in connection with Cosmas' rendering of the *Nitra Legend of Svätopluk*.

The last chapter of Havlík's monograph gives a brief yet perhaps the most comprehensive overview of the historical literary tradition about Svätopluk I. Again, however, it is necessary to emphasise that he made no deeper attempt to explain the causes of its origin or to find its commissioners, bearers, or the functions it played at a specific time and space. In the conclusions of his book, Havlík once again claims in a different way that Svätopluk was the king of the Moravians and refuses the idea that he was the king of all Slavs, conceding that perhaps that was what Rome thought he was. Although it would be possible to agree with this opinion considering that Rome at that time did indeed use some ethnic abstraction in its notion of a universalistic Christian Europe (Ivanova 2021, 574-586), this claim goes against the Slavic – not Moravian – character the unknown author of the *Life of St. Methodius* clearly emphasises in the fifth chapter of his work (The Life of Methodius 1983, 111). In fact, the well-known message that Rastislav and Svätopluk sent to the Byzantine emperor Michael III reads “...but we Slavs are simple people” = “..., а мы словѣни проста чадъ...” (MMFH II 2010, 124).²

As shown above, although the findings of Lubomír E. Havlík's monograph can be largely disputed, there is no doubt that this remains the most comprehensive monograph on Svätopluk I to date. On the other hand, one cannot help but get the impression that it was written as if in a hurry. The editing of the work is poor at best, and it also lacks footnotes providing supporting critical information. However, this is compensated to some extent by Havlík's comments on the first edition of the *Magnae Moraviae fontes historici*, as well as by over 300 further studies on Great Moravia and other Slavic themes.

Clearly, this historian from Moravia wanted to avoid the anachronistic interpretation of Svätopluk I that had distorted the hitherto Czech historical discourse on this issue. He wanted to look at Svätopluk I from the point of view of “the perception of the history of Moravia as a subject within a wider Central- and Pan-European context.” (Havlík 1994, 5-6). Obviously, this perception was directed mainly against Palacký and his contemporary followers, who understood Czech-Moravian history as a kind of whole. As the title of his book lets one expect, Havlík made Svätopluk I the ruler of Moravia, especially by building on the historical works that synthesised 19th-century Moravian patriotism. As already noted, for Lubomír E. Havlík, Svätopluk is mainly the bearer of the title “King of the Moravians.” That is why he made the Nitra dominium (*regnum*) of Svätopluk a fiefdom principality of Moravia as a part of the “Kingdom of the Moravians.” If truth be told, Havlík calls the Principality of Nitra – “Lower Moravia.” (Havlík 1976, 22-27). Havlík looked at Svätopluk through the lens of the neglected Moravian perspective of history, indeed.

A large part of today's Czech historians cannot come to terms with Havlík's interpretation (not only regarding Svätopluk himself). David Kalhous, for example, a contemporary historian from

² On the other hand, in the *Life of Saint Constantine*, one can read that the message was conceived by Rastislav in agreement with his “princes and moravians”. Writing Moravians with a small “m” is quite appropriate here, although Havlík (MMFH II 2010, 78) prefers a capital letter in its Czech translation. The reason is, as the translator and editor himself finally acknowledges when commenting on this term, that it refers to a privileged upper military stratum of society, not a nation, even in its medieval sense. In contrast, the self-identification “we, Slavs” describes the collective cultural identity of the entire community Rastislav and, of course, Svätopluk after him, ruled and with which they identified themselves. Marvin Kantor's English translation (Kantor 1983, 65) “his Moravian princes”, is inaccurate, as he omitted the conjunction “и с.” The correct translation is “princes and Moravians.”

Masaryk University in Brno, commented on it with the words: "...*Havlík's book* (Světopluk the Great) *did not meet with any particular criticism in the Czech environment. [...] this book is generally considered marginal, and no one builds upon its conclusions.*" (Kalhous 2017, 64). Although it seems inaccurate to call it "marginal," Kalhous' claim that Havlík has few open critics or successors in Czech historiography appears to be a symptomatic feature of contemporary Czech medieval studies. Havlík's interpretation of Světopluk deviates from the official Czech line, which was set primarily by Dušan Třeštík. As a matter of fact, it does not fit any of the Slovak interpretations of Světopluk I either. It does resonate with some of the ideas of František Dvorník († 1975), another great Moravian scholar. Dvorník, however, favoured the universalist legacy of Světopluk I rather than his Moravian aspect. When assessing Havlík's overall contribution to historiography, the political context of his last work should not be forgotten, for it stands in close connection with the unsuccessful emancipation efforts of the Moravians within the Czech Lands in the first half of the 1990s.

Cosmas' conceptualisation of the earliest Czech history is a vicious circle in Czech-language medieval studies. One of František Graus' most skilled students, Dušan Třeštík († 2007), grappled with it throughout his entire work (Wihoda 2003, 639-642; Sommer – Žemlička – Marková 2007, 1013-1019). An unusually original historian and inspiring thinker from the village of Soběduhy near Teplice, Třeštík was born to a Czech family in the once predominantly German Sudetenland. His career culminated in his role as a professor at Charles University in Prague. Although he started publishing relatively late, his subsequent scientific outputs were all the more significant. Třeštík's work exhibits its own internal evolution and contradictions. And there are quite a few of them, indeed.

Most importantly, as a scholar of Czech history in particular, he spent his whole life trying to harmonise it with the history of wider Europe. There was, however, a certain tension, that eventually became characteristic of Dušan Třeštík's work and could be simplistically described as a tensivity between Cosmas of Prague's conception of Czech history and František Palacký's conception of Czech history. As is well known, Cosmas set the history of the Czechs and their main dynasty, the Přemyslids, mainly in the context of the Holy Roman Empire, its emperors, and kings (Třeštík 1968). In contrast, Palacký saw the place of Czech history within the Habsburg Empire and in Central Europe. It did not escape Třeštík's attention that the concept of Central Europe in the form of the Habsburg Empire was in some way associated with the Great Moravian Empire at the time of Světopluk. After all, this was just as the case with Slovak historians of the late 18th century, who considered the Habsburg Empire to be a continuation of Světopluk's 9th century *Regnum Sclavorum* (Pilingová 2014, 387).³

After the fall of communism, Dušan Třeštík undertook to retell the general line of the "successful story of the Czechs (Přemyslids)" in a new fashion. He did so mainly in his publications *The Beginnings of the Přemyslids: The Appearance of the Czechs in History (530–935)* as well as *Thinking about History* (Třeštík 1997; 1999). By combining the key terms of postmodernism and contemporary historiography (Třeštík 2005), Třeštík successfully eliminated the latent inculcation of approaching the national history of the Czechs from an overly restricted perspective. He managed to do so to the point that he became a popular authority whom contemporary scholars of Czech medieval studies – as well as their less creative Slovak epigones – are very keen to cite (Lysý 2014).

In the end, it is difficult to decide which of the two mentioned visions of Czech history was more dominant in the work of Dušan Třeštík. What is certain is that even his view of history was

³ This was especially the case with Juraj (Georgius) Papánek († 1802), who viewed the kingdom administered by Maria Theresa as a continuation of Světopluk's Great Moravia.

strongly influenced by the political events of the time. The question that begs asking is, to what extent the notions contained in Třeštík's work were determined by the smoldering split of Czechoslovakia, which culminated on 1 January 1993. It will also be necessary to reflect on whether and how the formulation of his scientific theses was inspired by the vision of the re-anchoring of Czech history in the ongoing project known as the European Union, which, in the second half of the 1990s, was conflated with the idea of a restored Holy Roman Empire of the German nation by some thinkers of the time. Dušan Třeštík was not the only prominent Czech of his time who, after the fall of communism, succumbed to the tempting idea of putting the Czech Lands back into the new universalist project of Europe by renewing their ancient borders at the Morava and the Leitha rivers, i.e., in the spirit in which Czech history was once conceived by the aforementioned Cosmas of Prague. No wonder, then, that all of a sudden the Czechs were willing to get rid of the Slovak "appendage", by which Czech thinkers had been so keen to attach it to their history in previous decades (Homza 2024b).

His exclusively Czech and exclusively "Empire-oriented" approach to the beginnings of Czech history meant that Třeštík, as well as all those who preferred Cosmas' narrower concept of Czech history, needed to find a way to incorporate the history of Great Moravia and, necessarily, its inextricable king Svätopluk into it (Ludvíkovský 1965, 525-566). In this respect, he built on František Graus' thesis – formulated in his 1963 article *The Great Moravian Empire in the Czech Medieval Tradition* – about the discontinuity of the Great Moravian political and ecclesiastical structures in the early Czech environment.

Třeštík supported this idea, although only partially. In his book "Myslití dějiny" (*Thinking about History* he writes): "If we accept the fact that Great Moravia was the polity of the Moravian tribe, a "political" ethnic group that came to an end (but did not disappear!) together with its polity at the beginning of the 10th century, this means that it did not continue directly into any of the new polities that originated in the area in the 10th century" (Třeštík 1999, 163).

Třeštík characterized the relationship between contemporary Bohemia and Svätopluk as follows: "This Great Moravia is said to have been the 'first common polity of Czechs and Slovaks.' The fact is, however, that the Czech 'tribe' had no share in it. Bohemia was only conquered by Svätopluk, annexed to his empire by force, and remained part of it for only 12 years." (Třeštík 1999, 140). By the way, this conclusion is reminiscent of an earlier view that Slovak historian Milan S. Ďurica had expressed back in 1976 (Homza 2022, 7).

The basic contours of Třeštík's particular understanding of Svätopluk can already be found in his first major work, *The Chronicle of Cosmas*, from 1968. He would eventually develop them in more detail in the first edition of *The Beginnings of the Přemyslids* from 1981 and then again in 1985 (Třeštík 1985, 273-301) and 1986 in a German article that, symptomatically, deals with the relationship between Borivoj and Svätopluk (Třeštík 1986, 311-344). The title of the collective work "Great Moravia and the Beginnings of the Czecho-Slovak Statehood" in which Třeštík published his theses, as well as the title of his essay "Borivoj and Svätopluk, the Origin of the Bohemian State and Great Moravia", clearly show that Czech historiography was not quite ready to part with Great Moravia and Svätopluk yet. On the contrary, Třeštík had good reasons to try to connect the first Christian Czech prince, Borivoj, with Svätopluk and St. Methodius. The second edition of his book *The Beginnings of the Přemyslids* from 1997 somehow attempts to justify this connection: "the tradition about the baptism of Borivoj by Methodius and in connection with the rule of Svätopluk in Bohemia was apparently alive in Prague at least around the year 975." (Třeštík 1997, 323).

The chapter "The Baptism of Borivoj" of this book (312-325) developed this thesis in detail. The very question of Borivoj's baptism had been studied many times in Czech medieval studies before him. Indeed, this baptism had often been made into the stamp that validated the Czech Přemyslids as successors to the Moravian Moymirids. However, no one before Třeštík

had elaborated on this issue to such an extent. This paper does not intend to analyse all of his conclusions, but let me just point out the shortcomings of the construction he built around the first Czech prince – Svātopluk's court – and Archbishop St. Methodius. Třeštík was well aware of these deficiencies: "*The situation (providing historical proof of Borivoj's baptism) looks almost hopeless...*" For, as is well known, it is difficult just to prove that a Czech prince named Borivoj really existed in the 9th century, since there is only one, if ever, source (the later redaction of *the Annals of Fulda*) that could prove his historical realness (The Annals of Fulda II 1992, 68). The issue is rather problematic. Equally questionable is whether the first Přemyslid to be baptised was not Borivoj's son – Spitihnev (Vlasto 1970, 86-87). Even the prolific Czech medieval hagiographic works do not make this straightforwardly clear. Třeštík was conscious of this himself: "*Not even these (hagiographical texts) agree on who, in fact, was the first Czech Christian prince.*" (Třeštík 1997, 312).

So, what could have made him try to connect Borivoj – St. Methodius and Svātopluk? (Legenda Christiani 1978, 20). The key to understanding his motives does not seem to lie in proving any Moravian-Czech continuity – which Třeštík had already dissociated from anyway – or discontinuity, but rather to support the authenticity of (Pseudo)Christian, an effort that at times appears to go just too far. In his opinion, this work was written at the end of the 10th century or the first third of the 11th century. The dates, however, simply do not add up. Cosmas has Borivoj being baptised in the year Svātopluk died, i.e. 894 (Cosmae Pragensis 1923, 32). However, since (Pseudo)Christian insists that Borivoj was baptised by St. Methodius, this must have happened before the archbishop died, i.e. on 6 April 885.

Consequently, if Třeštík wanted to defend the authenticity of (Pseudo)Christian, he had to accept his version of the baptism of Borivoj (Třeštík 1997, 312-347). Whether he succeeded or not, and to what extent, I cannot say. However, I am afraid that the fable about the baptism of Borivoj by St. Methodius at the court of King Svātopluk and the sentence that (Pseudo)Christian has St. Methodius saying to Borivoj before baptising him: "*...you will become the lord of your lords, and all enemies will be subject to your power...*" (Legenda Christiani 1990, 169) – especially in its intent – rather clearly points to the 12th-century political status of Moravia. As a matter of fact, at the very time Třeštík would like to have (Pseudo)Christian writing his chronicle, the Czech elites had to tackle completely different issues than trying to legitimise their claim over Moravia by having their first prince baptised by St. Methodius.

In this respect, it seems best to return to the explanation that Cosmas of Prague offers, namely: "*In the year of the Lord's incarnation 894. Bořivoj, the first Catholic duke of the holy faith, was baptized.¹⁵⁶ It is commonly said that in the same year, Svatopluk, the king of Moravia, vanished from the midst of his army and was never seen again.*" (Cosmas of Prague 2020, 60-61). As I have already suggested above, with this statement the Czech historical tradition dissociates itself from Svātopluk – according to František Graus, in fact, Czech tradition denies any connection with the king of Moravia – just as the Arpadians dissociated themselves from Svātopluk as the *Rex Sclavorum*.

Even for Dušan Třeštík it was not easy to organically integrate the history of Great Moravia into the Czech "storyline." Seeing that he could not accomplish this in as perfect a way as he originally intended, Třeštík decided to make it impossible for anybody else to appropriate this history for themselves. The cited essay from the book *Thinking about History* ("Myslití dějiny") says: "*Great Moravia was not the polity of any of today's nations or their predecessors*" (Třeštík 1999, 162-163). He certainly had the Czechs, Slovaks, and Moravians in mind. However, depriving the Slovaks and, especially, the Moravians of the Great Moravian tradition requires a lot more than that. There are plenty of arguments to refute that claim, indeed.

In principle, Třeštík made the same mistake that Havlík had done before him. Essentially both Havlík and Třeštík *prima facie* ascribed the history of Moravia to the Moravians. The difference is that whereas Havlík had the present-day Moravians in mind, Třeštík meant those of the 9th century. The problem is that in the 9th century there were no Moravians as a distinct nation or tribe. The Moravians of that time were an exclusively military estate and the holders of the executive power in the political system of Great Moravia. The *Life of Saint Constantine* (chapter XIV) writes that these “moravians” together with the “princes” helped draft the legacy to the Byzantine Empire (The *Life of Constantine* 1983, 65). This clearly shows that the “moravians” and the “princes” constituted a privileged class. However, the cultural identity of Great Moravia was an attribute of the entire population of Great Moravia, of the “common people” who identified themselves as “we, Slavs.” It was, in all important respects, in their name that the mentioned message was formulated, as the *Life of St. Methodius* gives testimony of in the mid-880s (chapter V).

That indicates that the Great Moravian Empire primarily belonged to all the Slavs living in Moravia, Slovakia, Transdanubia and the Tisza region. The ancestors of the Czechs and also the Moravians are likely to have come from among these Slavs, as Nestor describes in *A Tale of Bygone Years* (the *Russian Primary Chronicle*) at the beginning of the 12th century: “There was at the time one Slavic race [nation] [...] the Slavs who settled along the Danube...” (Hazard Cross – Sherbowitz-Wetzor 1953, 53). Curiously, Třeštík refers to this source to set the Czechs along the Danube in the mid-6th century. He does so in his book *The Beginnings of the Přemyslids*, which bears the subtitle *The Appearance of the Czechs in History (530 – 935)*. The truth is that *A Tale of Bygone Years* nor any other source makes any mention of the Czechs at around 530. As it is clear from the quotation, it only mentions the Slavs living in the Danube area. As a matter of fact, also here, Třeštík once again followed the line of Czech medieval tradition, which has the Czechs coming from Croatia to the Elbe led by their great-grandfather who was called “Czech.”

In line with his thesis, according to which if the history of Great Moravia does not belong to the Czechs, it belongs to no one, the second amended edition of *The Beginnings of the Přemyslids* cunningly undermines the basic arguments many Slovak scholars had used to put Slovak history in direct connection with the Great Moravian tradition for centuries. True, Třeštík does not do it systematically – attacking just some details rather than the general concept – but instead in short, isolated bursts. For him, Pribina was “an adventurer of Moravian origin” (Třeštík 1997, 103), the Pannonian prince Kocel was “a petty Frankish vassal” (1997, 277). He also questioned the Nitra Principality as the traditionally accepted location of Svätopluk’s original military and political base: “We do not know exactly where Svätopluk’s regnum was located. The Nitra Principality is usually thought of in this respect, but it is not certain.” (1997, 279). On the other hand, he writes: “However, we can locate Rastislav’s regnum relatively precisely.” Of course, the core of Great Moravia is meant, i.e., South Moravia with castles such as Mikulčice, Pohansko, and Uherské Hradiště. However, in another book – *The Origin of Great Moravia* (Třeštík 2010, 131), he has no doubt about the Nitra Principality of Svätopluk. “The territory of the ‘Merehans’ is thus identical to Svätopluk’s regnum in 869 and to Wiching’s Nitra diocese in 880.”

All these mentioned inconsistencies were not the first and certainly not the only disdainful words the Prague professor wrote against the Slovak perception or against any exclusively Moravian interpretation of Great Moravia. Possibly he started doing that quite inconspicuously, but all the more unconventionally. For instance, in the article named *Digression I: Methodius and the Hungarian King*, which appeared in 1987 as part of the more broadly conceived article *The Fall of Great Moravia*, page 66 contains Třeštík’s now already legendary sentence opposing Havlík’s earlier argumentation in favor of Svätopluk’s royal title: “here I cannot refute that Svätopluk had a royal title. It is based on a misinterpretation of Regino’s report a. 890, MMFH I, 137-139 and other sources.” Although Třeštík never explained what he actually meant by that, the sentence became

a “holy inspiration” for all those who later refused to recognize Svätöpluk’s royal rank. However, as this paper and my previous article on the Czech written tradition of Svätöpluk (Homza 2024b, 1-15) and on the history of Svätöpluk in Slovak historiography show (Homza 2022), Svätöpluk being a king was not just Havlík’s belief but a deep conviction shared by practically the whole of the hitherto Czech, Slovak, and Moravian historical tradition, which forms an integral part of the broader European historical tradition. By refusing to recognize, without further explanations, the royal crown for Svätöpluk, Třeštík also opposed the hitherto Czech tradition dating as far back as to Cosmas of Prague. It is difficult to disclose the reason why Třeštík adopted the official viewpoint of the East Frankish Empire contained in *The Annals of Fulda*. This approach is understandable in the case of Austrian historian Herwig Wolfram (Wolfram 2024; Homza 2018, 166-177), but – for the foregoing reasons – not for a Czech historian. Therefore, Třeštík’s 1986 stance on Svätöpluk’s royal title strikes me as deliberate.

Such a turn in the way Czech historiography approached Svätöpluk seems very contradictory, even in terms of Třeštík’s later work. Let me illustrate it with one of the possible examples from the second edition of *The Beginnings of the Přemyslids* (1997). Most of them can be found in chapter 14, which Třeštík symptomatically called *Great Moravia*. Pages 277-296 deal rather extensively with Svätöpluk. In connection with the most important ruler of Great Moravia, however, Třeštík had no problem acknowledging “that Great Moravia (thanks to Pope John VIII’s letter *Industriae Tuae* to Svätöpluk from 880) became coequal to the European family of nations, alongside Louis the German’s East Frankish Empire, Alfred the Great’s empire in Anglo-Saxon England, and the Spanish-Asturian empire on the Iberian Peninsula.” (Třeštík 1997, 283). The rulers of all these countries were considered Christian kings. Would this mean, then, that Svätöpluk was also a king of a Christian monarchy, according to Třeštík?

Where we need to look for the sources of Dušan Třeštík’s provocative pronouncements regarding the royal dignity of Svätöpluk and the Slovak conception of their early medieval history is suggested by an episode that, at first glance, does not so much belong to historiography. Although it does not seem to have anything to do with the writing of history, it still needs to be recalled. In the mid-1980s, the Slovak film studio Koliba wanted to make a historical feature film about Svätöpluk. Unfortunately, Dušan Třeštík together with another Moravian scholar Josef Poulik († 1998) – who was a professor at the University of Brno (then called Ján Evangelista Purkyně University) and a high functionary of the Communist Party of Czechoslovakia – put a stop to the project. Their argument against it was that a film about Svätöpluk, or about Saints Constantine (Cyril) and his brother Saint Methodius, “could lead to some discord and even ill feelings within the Czech nation.” (Kopal 2014, 210).

As has been shown here, Třeštík’s interpretation of Svätöpluk is full of contradictions. On the one hand, he actually rejected the royal title of Svätöpluk as well as Havlík’s arguments in favor of it. On the other hand, however, based on Havlík’s analysis – let me redress here David Kalhous’ (2017, 64) claim, according to which no one in Czech historiography follows up on it (sic!). Třeštík acknowledged the significance that Havlík ascribes to the privilege granted by the papal letter *Industriae tuae* grants. On a practical level, he saw its importance in the fact that Svätöpluk and St. Methodius received a distinct archbishopric subordinated to the Pope. On a symbolic level “...however, it was of great significance for the legitimacy of the polity in question, which no longer derived from the empire but, in fact, from God directly and was, therefore, almost equal to the legitimacy of the empire in terms of ‘power’.” Building on Havlík, Třeštík even understood that this document had a constitutive character for Central Europe, as around the year 1000 – based on Pope John VIII’s bull to Svätöpluk – first Poland under Mieszko I (with the document *Dagome iudex*) and later the Pannonian (Hungarian) kingdom of Stephen I: “Poland and Hungary achieved both a royal title and an archbishopric, both a kingdom and an archbishopric, as subordinates of

St. Peter, most likely according to the model of Great Moravia.” Třeštík failed to notice, however, that this bull was also referred to in the Balkans for similar purposes, as Havlík had once again pointed out. Whereas Třeštík did notice the fact that one of Miesco (Mieszko) I’s sons was named Świętopelk, he forgot to mention that Vladimir I – the Great or the Saint – of Kievan Rus’ also named his son Sviatopolk (I the Accursed). Although Dušan Třeštík liked to identify himself as a regular non-partisan civilian and preferred to reproach nationalism, especially to his Slovak friends, he remains a historian of the Czech nation. As his essays in *Thinking about History* show, however, his biased stance did not represent the slightest problem for him.

As already mentioned, from a scholarly point of view, his perception of the beginnings of Czech history was most influenced by the first Czech chronicler, Cosmas of Prague, as well as by his *prima facie* determination to defend the authenticity of (Pseudo)Christian at all costs. Although Třeštík’s stance towards the father of the modern concept of Czech history, František Palacký, was basically critical, in the end he simply retold and reshaped Palacký into a postmodern version of the “successful” beginning of the Czechs (starting with the Přemysls).

Despite the fact that Třeštík’s interpretation of Svätopluk is self-contradictory in itself, as well as selective – compared to Havlík – and that it lacks Novotný’s objectivity (Homza 2024a, 102–103), he still managed to become the person most responsible for the modern tendency in Czech-language historiography to gradually “diminish” the significance of Svätopluk for Czech history. Třeštík formulated this trend in the form of two historiographic theses. The first one consists – like his tutor Graus – in dissociating from the hitherto generally accepted view that Svätopluk’s royal tradition continued into the beginning of the Přemyslid monarchy in the 10th century. In other words, Třeštík did not consider the Czech Kingdom to be the direct heir of Svätopluk’s Kingdom of the Slavs. However, his divergence from the royal tradition of Svätopluk did not prove to be tight enough in Czech literary tradition. In order to address any gaps, Třeštík decided to elaborate on the construction of the baptism of Borivoj at the court of King Svätopluk by the archbishop of Moravia, St. Methodius. The second historiographical thesis is perhaps more vaguely defined and derives from Třeštík’s overall work. It consists in inconspicuously and implicitly giving the history of Great Moravia a Czech character while weakening its Slovak, Moravian, and even Transdanubian dimension.

To sum up, in the second part I focus on two giants of their time – Lubomír E. Havlík and Dušan Třeštík. Both of them created powerful lines of understanding of the Great Moravian period and the reign of Svätopluk I. Nevertheless, there is an abysmal difference in their approaches to examining the same issue. Havlík looks at it from the perspective of a Moravian. Třeštík perceives the same topic from a Czech perspective. For Havlík, the Roman and papal dimension of Svätopluk is important. For Třeštík, it is more Imperial, although sometimes Central European. For Havlík, Svätopluk is clearly the king of the Moravians. For Třeštík, the same ruler is rather a duke of the East Frankish Empire. And it should also be said that Havlík’s image of Svätopluk is complex. For Třeštík it is rather selective. Paradoxically, however, contemporary Czech historiography tends to build on Třeštík rather than on Havlík.

REFERENCES

Primary Sources

- Cosmae Pragensis*. 1923. Bretholz, Berthold (ed.). *Cosmae Pragensis Chronica Boemorum*. Monumenta Germaniae Historica: Scriptorum Rerum Germanicarum: Nova Series. Vol. 2. Berlin.
- Cosmas of Prague*. 2020. Bak, János M. – Rychterová, Pavlína et. al. (eds. et transs.). *The Chronicle of the Czechs*. Cosmas of Prague. Budapest – New York.
- GRS I*. 2009. Kunčer, Dragana (ed.). *Gesta Regum Sclavorum*. Vol. I. Beograd, 30-64.
- GRS II*. 2009. Živković, Tibor (comment). *Gesta regum Sclavorum*, Vol. II. Beograd.
- Hazzard Cross – Sherbowitz-Wetzor*. 1953. Hazzard Cross, Samuel – Sherbowitz-Wetzor, Olgerd P. (eds. et transs.). *The Russian Primary Chronicle: Laurentian Text*. Cambridge, Massachusetts [Mass].
- Legenda Christiani*. 1978. Ludvíkovský, Jaroslav (ed. et trans.). *Legenda Christiani. Vita et Passio Sancti Wenceslai et Sancte Ludmille Ave eius*. Praha.
- Legenda Christiani*. 1990. *Legenda Christiani. Life and Martyrdom of St. Wenceslas and His Grandmother, St. Ludmila*. In Kantor, Marvin (ed. et trans.). *The Origins of Christianity in Bohemia Sources and Commentary*. Evanston [IL], 155-203.
- MMFH I-V*. 1966-1977. Havlík, Lubomír E. (ed. et trans.). *Magnae Moraviae Fontes Historici I-V*. Brno.
- MMFH I*. 2008. Bartoňková, Dagmar et al. (eds. et transs.). *Magnae Moraviae Fontes Historici I*. Brno.
- MMFH II*. 2010. Bartoňková, Dagmar – Večerka, Radoslav (eds. et transs.). *Magnae Moraviae Fontes Historici II*. Praha.
- The Annals of Fulda II*. 1992. Reuter, Timothy (ed. et trans.). *The Annals of Fulda: Ninth-Century History*. Vol. II. Manchester/New York.
- The Life of Constantine*. 1983. *The Life of Constantine*. In Kantor, Marvin (ed. et trans.). *Medieval Slavic Lives of Saints and Princes*. Michigan [MI], 23-96.
- The Life of Methodius*. 1983. *The Life of Methodius*. In Kantor, Marvin (ed. et trans.). *Medieval Slavic Lives of Saints and Princes*. Michigan [MI], 97-138.

Literature

- Graus, František. 1963. Velkomoravská říše v české středověké tradici. In *Československý časopis historický* 11, 289-305.
- Havlík, Lubomír E. 1965. The Relationship between the Great Moravian Empire and the Papal Court in the Years 880 – 885. In *Byzantinoslavica* 26, 100-122.
- Havlík, Lubomír E. 1972a. Dubrovnické kroniky a tradice o Svatoplukovi. In *Slovanský přehled* 58/3, 197-200.
- Havlík, Lubomír E. 1972b. Ruská pověst vremenných let a tzv. Moravskaja istoria slavjan. In *Slovanský přehled* 52/4, 282-292.
- Havlík, Lubomír E. 1975. Morava a Rus v 9. – 12. století (K problematice nejstarších moravsko-ruských vztahů). In *Vlastivědný věstník moravský* 27/2, 178-194.
- Havlík, Lubomír E. 1976. Dukljanská kronika a Dalmatská legenda. In *Rozpravy Československé akademie věd* 86, 92 pp. (here *Historie krále Svatopeleka*, pp. 13-45).
- Havlík, Lubomír E. 1978. *Slovanské státní útvary raného středověku*. Praha, 63-83.

- Havlík, Lubomír E.* 1983. The Roman Privilege 'Industriae Tuae' for Moravia (1100th Anniversary). In *Cyilomethodianum* 7, 23-37.
- Havlík, Lubomír E.* 1991. The Image of King Svatopluk of Moravia in the Middle Ages. In *Critica storica* 28, 164-188.
- Havlík, Lubomír E.* 1994. Svatopluk Veliký král Moravanů a Slovanů. Brno.
- Homza, Martin.* 2018. Svätopluk v anglicko- a nemeckojazyčnej historickej spisbe posledného obdobia. In Viršinská, Miriam (ed.). *Vita historiae dedicata : zborník štúdií venovaný životnému jubileu prof. PhDr. Júliusa Bartla, CSc.* Bratislava, 166-177.
- Homza, Martin.* 2022. The Image and Interpretation of Svatopluk in the Eyes of Slovak Historians over the Last Hundred Years and One Short Remark at the End. In *Konštantínove listy [Constantine's Letters]* 15/2, 16-34.
- Homza, Martin.* 2024a. "Realm of the Slavs" and the Coronation of Svatopluk, King of the Slavs: Historical Fiction or Fact? A Few Sentences on the Origins of the Political Imagination of Regnum Sclavorum. In *Hiperborea* 11/2, 127-150.
- Homza, Martin.* 2024b. Svatopluk in Czech and Czech-written historiography a few critical remarks, part one: up to the 1960s. In *Konštantínove listy [Constantine's Letters]* 17/2, 1-15.
- Ivanova, Mirela.* 2021. Inventing and Ethnicising Slavonic in the Long Ninth Century. In *Journal of Medieval History* 47/4-5, 574-586.
- Kalhous, David.* 2017. Svatopluk I. – kníže nebo král? K otázce legitimizace velkomoravských knížat ve středověké i moderní historiografii. In *Historia Slavorum Occidentis* 11/2, 63-88.
- Kopal, Petr.* 2014. Velká Morava – pokus o slovenský národní velkofilm. In Petr Kopal (ed.) *Film a dějiny. Vol. 4: Normalizace.* Praha, 205-219.
- Kunčer, Dragana.* 2023. On the Origins of the Story of the Synod of Dalma. In *Istorijski časopis* 72, 43-66.
- Ludvíkovský, Jaroslav.* 1965. Great Moravian Tradition in Tenth Century Bohemia and Legenda Christiani. In *Magna Moravia: Spisy University J. E. Purkyně v Brně, Filosofická Fakulta* 102, 525-566.
- Lysý, Miroslav.* 2014. Moravia, Mojmirovci a Franská říša. Bratislava.
- Pillingová, Martina.* 2014. Svatoplukovská legenda medzi humanizmom a osvietenstvom v českej a moravskej historiografii. In Homza, Martin et al. *Svatopluk v európskom písomníctve.* Bratislava, 283-331.
- Sommer, Petr – Žemlička, Josef – Marková, Markéta.* 2007. Dušan Třeštík (1.8.1933 –23.8.2007). In *Český časopis historický* 105/4, 1013-1019.
- Třeštík, Dušan.* 1968. Kosmova kronika: Studie k počátkům českého dějepisectví a politického myšlení. Praha.
- Třeštík, Dušan.* 1985. Bořivoj a Svatopluk, vznik českého státu a Velká Morava. In Poulík, Josef – Chropovský, Bohuslav (eds.). *Velká Morava a počátky československé státnosti.* Praha, 273-301.
- Třeštík, Dušan.* 1986. Bořivoj und Svatopluk die Entstehung des böhmischen Staates und Großmährens. In Poulík, Josef – Chropovský, Bohuslav (eds.). *Großmähren und die Anfänge der tschechoslowakischen Staatlichkeit.* Prag, 311-344.
- Třeštík, Dušan.* 1997. Počátky Přemyslovců: Vstup Čechů do dejin (530–935). Praha.
- Třeštík, Dušan.* 1999. Myslet dějiny. Litomyšl.
- Třeštík, Dušan.* 2005. Češi a dějiny v postmoderním očistci. Praha.
- Třeštík, Dušan.* 2010. Vznik Velké Moravy: Moravané, Čechové a střední Evropa v letech 791-871. Praha.
- Urbánek, Rudolf.* 1915. K české pověsti královské. In *Časopis Společnosti přátel starožitností českých v Praze* 23, 1-9.

- Vlasto, Alexis Peter.* 1970. The Entry of the Slavs into Christendom: An Introduction to the Medieval History of the Slavs. Cambridge.
- Wihoda, Martin.* 2001. Anály hradištsko-opatovické nebo první moravská kronika? Po stopách nekosmovského pojetí českých dějin. In Jiří Malír – Radomír Vlček (eds.). Morava a české národní vědomí od středověku po dnešek. Sborník příspěvků z conference “Češi nebo Moravané? K vývoji národního vědomí na Moravě”. Brno, 25-32.
- Wihoda, Martin.* 2003. Věčně hledající poutník Dušan Třeštík. In Časopis Matice moravské 122/2, 639-642.
- Wihoda, Martin.* 2015. První česká království. Praha.
- Wolfram, Herwig.* 2024. Arnulf von Kärnten? Eine biografische Skizze. Memmingen.

prof. Martin Homza, Dr.
Comenius University Bratislava
Faculty of Arts
Department of Slovak History
Gondova 2
811 02 Bratislava
Slovakia
martin.homza@uniba.sk
ORCID ID: 0000-0002-9557-0908
WOS Researcher ID: GMW-7722-2022
SCOPUS Author ID: ID 56043614800

PRODUCTION OF THE TRNAVA PRINTING HOUSE OF VÁCLAV JELÍNEK AND JÁN KRSTITEĽ JELÍNEK (1788 – 1841) IN A RURAL PARISH ENVIRONMENT¹

Zuzana Lopatková – Radoslava Ristovská

DOI: 10.17846/CL.2025.18.2.134-146

Abstract: LOPATKOVÁ, Zuzana – RISTOVSKÁ, Radoslava. *Production of the Trnava Printing House of Václav Jelínek and Ján Krstiteľ Jelínek (1788 – 1841) in a Rural Parish Environment.* Since the beginning of the modern era, Trnava has been not only a religious center, but also an educational and cultural center, mainly due to the founding of Trnava University in 1635. One of its most important parts was the printing house. However, after the university moved to Buda in 1777, book printing in Trnava did not end, as typographer Václav Jelínek founded his own printing workshop in 1788, continuing the Trnava printing tradition. Trnava thus remained an important cultural center at the turn of the 18th and 19th centuries, when it became the center of the Bernolák movement. During its existence, the Jelínek printing house published several hundred book titles and became the central printing workshop of the Slovak Learned Society. The aim of this study is to map and analyze the production of the Jelínek printing house in the context of rural parishes, specifically in selected parishes of the Lesser Carpathian region and on the Great Rye Island, with particular emphasis on the contribution of these publications to the studied environment, as evidenced through canonical visitations from the first half of the 19th century.

Keywords: *history, editorship, printer, Trnava, parish library*

As a political, cultural, and religious center, Trnava played an important role in the development of science, education, culture, and literature, even at the turn of the 18th and 19th centuries, after the Trnava University moved to Buda in Hungary. From a cultural and religious point of view, Trnava was not only the center of the emerging Bernolák movement, but also of Hungarian Roman Catholic life, serving as the seat of the Esztergom Chapter and the archbishop – the Primate. Book production in Trnava in the 18th century was dominated by the Trnava University as a prominent educational and scientific institution with a society-wide impact. Almost from its inception, it had its own printing house, which was an important part of the university, but during the relocation of parts of the university to Buda, part of the printing house was also moved, along with nine university printers.²

¹ The study is part of the VEGA grant project No. 1/0148/23 *Novoveké hradné panstvo a jeho štrukturálne premeny* and the grant APVV-16-0619 *Rímska kúria a Uhorské kráľovstvo v komunikačnej interakcii v stredoveku (s osobitným zreteľom na územie dnešného Slovenska)*.

² Lopatková – Ristovská 2021, 200-236; Kočíš 1996, 21-28; Poriežová 2009, 105-114; Bucko 1935, 26; Czako 1927, 192; Radváni 1987, 221; Empress Maria Theresa's edict to move Trnava University to Buda is published in the Šimončič – Škoviera edition, 2002, 42-45.

After the Trnava University printing house moved to Buda, one of its employees, typographer Václav Jelínek, established his own family printing house in Trnava.³ Václav Jelínek was originally from Prague and first appears in the Trnava archives in 1764, when Alžbeta, the daughter of Václav and Katarína Jelínek, was registered in the Trnava birth register.⁴ At a meeting of the Trnava magistrate on June 14, 1771, Václav Jelínek was accepted as a citizen of Trnava, took the prescribed oath, and paid a tax of 25 gold coins.⁵ On November 7, 1788, the Lieutenantcy Council of Bratislava announced that Václav Jelínek, an employee of the Trnava University Press, was allowed to establish his own printing house, on the condition that it did not harm the operations of the Buda University Press in any way.⁶ The existence of the Jelínek printing house in Trnava can thus be dated to the years 1788-1841. The first publication printed by Václav Jelínek as a municipal printer in 1789 was the first volume of Christian Catholic Religion by Jozef Ignác Bajza (Bajza 1789, 718). He soon took advantage of the potential consumer market of the founders and supporters of the Slovak Learned Society, seeking to meet the production needs of its members and other interested readers. In his will dated to August 16, 1822, Václav Jelínek bequeathed the printing house, publishing house (in 1788, he moved the enterprise to Halenárska Street No. 557, where he bought part of the house)⁷ and stocks of white paper to his son Ján Krstiteľ, who ran the printing house for the last 20 years until his death (1841).⁸ Ján Krstiteľ remained in the house on Halenárska Street in Trnava until 1833, when he moved the printing house to another house on Zámocnícka Street, and later to Divadelná Street in Trnava. He ran the printing house there until his death on April 17, 1841.⁹

During its nearly 53-year history, the printing house existed in the multicultural environment of Trnava, a city with at least three nationalities and multiple languages present, which significantly influenced the titles it published, while remaining linguistically neutral to all nations coexisting in this area. The Jelínek's commercial and entrepreneurial attitude towards all parties equally reflected its publishing policy, which initially oscillated and only later crystallized into a specific editorial intention. According to D. Ružiaková (Ružiaková 3/1979, 235-236), the Jelínek family published at least 581 volumes of publications in several editions (190 of which were Slovak) and probably another 16 Slovak prints (this is an assumption, as they are not stated

³ Václav Jelínek was 38 years old at the time and had three children. The census records show that he spoke German and Slovak. Czako 1927, 192; SA TT, f. MMT, Protocollum electae communitatis l.r.c. Tyrnaviensis 1797, 167-8, sessio 20.3. 1797.

⁴ SA BA, RM, Registers of the Parish of St. Nicholas in Trnava, Matricula baptisatorum 1753 – 1772, 17.11.1764. At this point, we would like to note that research into the Jelínek family in Trnava and the history of their printing house is very difficult due to the fact that the printing house's archives have not been preserved, the available data are fragmentary, and the reconstruction of historical facts is difficult.

⁵ SA TT, f. MMT, MCT 1708 – 1892. *Dies receptionis 14.6.1771, nomen: Venceslaus Jelinek, typographus, patria: Pragensis, nomen fideiussoris: pro concivilitate: 25 aurei Cremnicenses, pro hydria: 3. fl.*

⁶ SA BA, Župa Bratislavská I., AC 3341/1788; SA TT, f. MMT, Acta Josephiana, č. 829/1788.

⁷ SA TT, f. MMT, Protocollum electae communitatis l.r.c. Tyrnaviensis 1788, 64-5, sessio 31.1.1788, sessio 4.2.1788, sessio 26.2.1788.

⁸ SA TT, f. MMT, Testamenty, fasc. 23, nro 31; Protocollum magistratuale 1822, nro 748. The will of V. Jelínek was published in full by Šimončík 1965, 123–125.

⁹ J. K. Jelínek was also a municipal official in Trnava and was involved in local politics; he left no descendants and bequeathed the printing house and publishing house to his four sisters. He maintained close contacts with the poet Ján Hollý and was instrumental in the publication of his works. *Biografický lexikón Slovenska IV.* 2010, s. 244; The letter of J. Hollý to J. Palkovič from 12 July 1823. Ambruš 1967, 40-42.

in the imprints), i.e. a total of 597.¹⁰ Furthermore, 238 works are in Latin, 79 in German, 68 in Hungarian, and 6 in other languages (French and Italian). The total number would thus be 597 volumes of publications. The share of Slovak titles in the printer's total production can thus be estimated at 27.5%. The Jelínek family did not consistently label second and subsequent editions. Bernolák's prints are the undisputed leaders in Slovak-language production; in 19th and 20th century historiography, Václav Jelínek is often referred to as the „printer of the Slovak Learned Society.“¹¹ He was their exclusive printer, especially in the years 1792 – 1795, and although the first Bernolák's works were published in Bratislava, the Society's publications and others were already being published in Trnava (Šimončič 1965, 119-120). Through its publishing activities, the printing house significantly helped the followers of Bernolák's standard in their linguistic and cultural efforts; it was in this printing house that their most important works and polemics were published. In terms of content and subject matter, the printing house published works on religion, linguistics, enlightenment, and popularization, and played a significant role in shaping Trnava's profile as a cultural and educational center of Hungary. Its output offers insight into the mentality of the time.¹²

All the major works of the 1790s in Bernolák's Slovak language were printed at the Jelínek printing house, in particular Fándly's *Compendiata Historia Gentis Slavae* (Fándly 1793a, 288), *Zelinkár* (The Herbalist) (Fándly 1793b, 360), four volumes of *Pilný hospodár* (The Diligent Farmer) (Fándly 1792a, 234), two volumes of *Prihodné a swátečné kázne* (Occasional and Festive Sermons) (Fándly 1795, 546; Fándly 1796, 627), *O úhoroch a včelách rozmlúwání* (On Fallow Land and Bees) (Fándly 1801, 86), the dramatic play *Krizant a Daria* (Krizant and Daria 1793, 184), as well as the vast majority of Jozef Ignác Bajza's works. The Jelínek printing house printed for various publishers. The most important authors whose works were published by the Jelínek family were, besides J. I. Bajza and J. Fándly, J. Zbrankovič, O. Mesároš, J. Podvaský, F. Dravecký, and A. Bernolák. Last but not least, the printing house published a number of (even minor) prints for official publishers, such as the city of Trnava (documents, lists of city magistrates and officials, contracts, texts, guidelines, public announcements, wills, fire certificates, etc.), the county (contracts, other texts, guidelines, public announcements, etc.) and church institutions: the Archdiocese and Chapter of Esztergom, the vicariate, Trnava and surrounding parishes (prayer books, catechisms, religious exercises, manuals, reflections, songs and hymns), seminaries, grammar schools, and others (Radváni 1996, 152).

Production of the Jelínek printing house in a rural parish environment

It is undoubtedly interesting to observe the production of the Jelínek printing house in a non-urban environment. Trnava, as the center of the catchment area, concentrated the surrounding countryside to itself, where many wealthy farmers lived in densely populated villages. In addition, the rural inhabitants around Trnava had strong support from the Roman Catholic Church at that time, especially from the emerging generation of young priests stationed in the surrounding parishes, many of whom were members and supporters of the Slovak Learned Society and the Bernolák movement in general. For the purpose of a more in-depth analysis, we selected several parishes in the Lesser Carpathian region and on the Great Rye Island in southwestern Slovakia.

¹⁰ The Jelínecs did not own and therefore did not use their own printing seal, but their prints can be identified with certainty based on the layout of the books, especially the vignettes used (Štetina 1970, 93-97).

¹¹ Václav Jelínek himself is not listed among the members of the Trnava branch of the Slovak Learned Society, as J. Fándly mentions in the introduction to *Zelinkár*'s work (Fándly 1793b, 3-5).

¹² Bibliography of published works published by Radváni 1996, 152.

At that time, this area was part of the Bratislava county and belonged to the Archdiocese of Esztergom and the Trnava vicariate in terms of church organization.¹³ Some canonical visitations also recorded the condition of individual parish libraries at that time. They even contain lists of books in which church books used in the parish and parish priests' books were recorded. In a special section of the visitation, the visitor was to find out what books the parish priest had in his parish, i.e. which ones belonged to the parish church and which ones belonged directly to the parish priest.¹⁴

In this study, we focus on the rural parish environment in the first half of the 19th century in parishes around Trnava (Dolná Krupá, Dolné Dubové, Trstín, Smolenice) and in the south of present-day western Slovakia (Dolný Štál, Michal na Ostrove, Topoľníky, Trhová Hradská, and Zlaté Klasy).

The parish of Dolná Krupá was a particularly interesting case study, as its parish library was one of the most extensive among the selected parishes. The visitor recorded 302 book titles in a total of 379 volumes. What is particularly remarkable, however, is that there was not a single book from the V. Jelínek printing house among them, even though this parish was the closest to Trnava among the selected parishes and was served by nationally conscious priests active in the revivalist movement.¹⁵

The parish library in Dolné Dubové was one of the richer ones; according to a visitation in 1813, it consisted of 257 book titles in 351 volumes.¹⁶ It was here that we found the most works from Jelínek printing house of all the parishes, namely 13 titles in 20 volumes. This was probably due to the long-term work of the local priest and writer J. I. Bajza (Lopatková 2016, 151-161). His works, published by Jelínek, were also part of the parish library of Dolné Dubové. These were two single-volume books, *Cvičenj Pobožnosti z Písma swatého...* (Exercises in Piety from the Holy Scriptures...) (Bajza 1791, 288), which, when published in 1791, historian H. Radváni listed Bajza himself as the author in his *Bibliography* (Radváni 1996, 27). However, in 1809, the book was republished, this time with Filip F. Mésenguy listed as the author (Mésenguy 1809, 288). Another work was an unspecified volume of Bajza's *Epigrammat*, which was first published in 1794 in two volumes (Bajza 1794a, 64; Bajza 1794b, 71). However, since the books were divided into books belonging to the church or parish and books belonging to the parish priest in the visitations, including this one, the *Epigrammat* in one volume are mentioned twice in the visitation of Dolné Dubové. Since the work was published at the time of Bajza's disputes with the followers of Bernolák's standard, these also became part of and the subject of regularly exchanged polemical writings. The parish library also contained another work by Bajza from 1795 (Bajza 1795, 364). The library also included two volumes of a work written in the Hungarian language entitled *Antidoton Katholika-béli Vallás Magyar-országban-való fön-tartásácr*, which was first published in 1792 (Bajza 1792, 130). The last works by J. I. Bajza are five volumes from the series entitled *Christian Catholic Religion...* The visitor lists the individual parts according to their titles, namely „focused on faith, hope, and love.“ The first book in this series was published by Jelínek in 1789, and in its 718 pages, the author discussed faith (Bajza 1789, 718). The second

¹³ During the 18th century, the ecclesiastical organizational structure in the Bratislava diocese was relatively stable, although at the lowest level of ecclesiastical administration – parishes – there were certain changes in terms of their affiliation to deaneries (Lopatková 2013, 110-121; Lopatková 2010a, 473).

¹⁴ Library lists are recorded in the visitation records in the *Parochia* section and are divided into *Libri Parochiales* and *Libri Ecclesiae*. It is important to note that the visitation records do not contain precise bibliographic records as we know them today, nor were the titles of books recorded in full, and in many cases the authors are not mentioned (Lopatková 2010b, 69-77).

¹⁵ RCPO DK, VCE AK, (Anno 1813 peracta), 29-35.

¹⁶ RCPO DD, VCE AD, (Anno 1813 peracta), 13-22.

volume, much shorter, dealt with hope and was published in 1790 (Bajza 1790a, 178). The third part, focused on love, was divided into two separately published books, as they were too extensive. Both were published in 1790, which testifies to the fact that Bajza was an extremely active priest and writer during this period (Bajza 1790b, 524; Bajza 1790c, 770). The fifth volume was probably the fifth part of this series, in which the author dealt with the theme of the sacraments, and was also published in Trnava in 1796 (Bajza 1796, 797). The library at the parish house in Dolné Dubové also included works by J. Fándly, a prominent member of the Bernolák movement, who is known to have had a complicated relationship with Bajza, as evidenced by the polemics they addressed to each other. In 1795, the printer V. Jelínek published the first volume of Fándly's extensive work *Príhodné a Swátečné Kázne* (Occasional and Festive Sermons). The second volume, comprising of 627 pages, was published a year later. Ondrej Turzo, who served as a priest and administrator of the parish of Veľký Klíž from 1790 to 1814, was responsible for the Slovak translation of the work of Abbot Barthélemy Beaudran, which was published by Jelínek in 1807 (Beaudran 1807, 474). The Archbishop of Eger, František Xaver Fuchs, who was also a co-founder of the Slovak Learned Society, was responsible for the publication of the work (Lopatková 2024, 22-23, 1934-211). This was followed by a translation from German into Bernolák's language by the priest and writer Matej Kysel' (Dowerné, a spasitelné Rozmlúvaní 1795, 175). František Dravecký is the author of the work *Arcta Via Vita Pia*, published by Jelínek in 1797 (Dravecký 1797, 290). Other authors in the collections of the Dolné Dubové library included G. Hannenberg (Hannenberg 1791, 170), Jesuit P. Dagonel (Dagonel 1807, 385), and the aforementioned J. Baernkopf, referred to in the visitation as Ignác, with one volume of the work *Methodus recte gubernandi Parochiam* from 1803.

The parish of Smolenice was visited by the visitor in 1851, who recorded in his report the existence of a parish library containing 158 book titles in 271 volumes. According to the visitation, Smolenice had the second largest number of books produced by Jelínek, namely 11 works in 16 volumes.¹⁷ In the case of one two-volume work, it was not possible to determine exactly whether it was a work from the Jelínek printing house. The visitor recorded the work as *Vinaučowaní o viri a Naboženstwi* (The Teachings of Faith and Religion). Several of the works published by the Jelínek family bore the term „winaučowaní,“ but none of the titles exactly matched the visitor's record. However, the parish library did not lack works by J. Baernkopf or works written or translated into the standard Slovak of the time. These included two unspecified volumes of Ján Lang's *Účení Múdrosti kresťanskég* (The Teachings of Christian Wisdom) from 1802. The author of another work is the prominent figure, priest, writer, and editor Michal Rešetka. The work is entitled *Kázne Príhodné od rozličných někdi Kazatelow...* (Occasional Sermons from Various Preachers...), in which Rešetka himself collected and published the sermons, with the help of J. Palkovič, canon of Esztergom (Rešetka 1831, 718). Another important representative of the followers of Bernolák's standard and Slovak literature in general is J. Fándly (Lopatková 2011, 1-4), a well-known author of educational works focusing on farming. The visitor noted two volumes of the work *Hospodár* (The Farmer) and several other works under his name (Fándly 1792b, 464; Fándly 1792a, 234; Fándly 1800, 190). This is followed by a book to comfort the sick and dying, originally published in German by Anton Müller and translated into Slovak by the priest Anton Knapp (Müller 1829, 228). Fándly's *Zelinkár* (The Herbalist) is also one of his educational works. It was published by the Slovak Learned Society, and some students from the seminary in Bratislava also participated in its preparation. The aim was to help ordinary people use medicinal herbs, how to collect, dry, and use them. This is followed by the Latin text *Doctrina Christiana ante Meridiam*, which was published in a Trnava printing house at the end of the 18th century.

¹⁷ RCPO SM, VCE SZ, (13. et 14. Maji 1851 peracta), 36-42.

A truly interesting work is Fándly's *Compendiata Historia Gentis Slavae* (A Brief History of the Slavic Nation) from 1793, in which he drew mainly on the work *Historia Gentis Slavae* by Juraj Papánek and *Vetustissimus Magnae Moraviae situs* by Juraj Sklenár. There was also a catechism by an author whose surname, Kubáni, was recorded by the visitor. Jelínek published two catechisms, which were translated by Jozef Kubáni, the then priest in Cífer. The author of the first was Imrich Peréni (Perényi 1806, 304), of the second Claudius Fleuri, who served at the court of the French monarchs (Fleuri 1808, 212). The visitor also recorded the Gospel and epistles intended for each day of the forty-day Lent from 1800 (*Ewándélie a Epištole na každý Deň 1800*, 160). The library also included two unspecified volumes of J. I. Bajza's five-volume work entitled *Kresťanské Katolícke Náboženstvo* (Christian Catholic Religion).

In the neighboring parish of Smolenice, in Trstín, a visitation took place in 1847. This parish, like Smolenice, belonged to the Smolenice deanery at that time. According to the visitation protocol, the parish had a relatively extensive library consisting of 168 book titles in 246 volumes. However, only one book in two volumes was published by the Jelínek family. The visitor divided the books thematically according to genre, namely into dogmatic, moral writings, sermons, legal works, philosophical works, poetry, historical and geographical works, and miscellaneous works.¹⁸ The only work from Jelínek's production was two volumes of *Methodus recte gubernandi Parochiam* by J. Baernkopf.

In the 18th and 19th centuries, the parish of Dolný Štál belonged to the Dunajská Streda deanery in terms of church organization. A canonical visitation took place in 1830 in the parish, located on the Great Rye Island.¹⁹ Also in this case, the visitor recorded a relatively extensive parish library – 188 book titles in 268 volumes, of which four titles were from Jelínek's production and one work could not be attributed to a specific author or publisher.²⁰ The work that could not be identified with certainty as having been published by Jelínek was a work that the visitor identified as *Tractatus Theologia moralis*. A work with a similar title was published in Trnava, but the title was slightly modified (*Moralis Philosophia Christianae Tractatus* 1805, 251). The local parish also had a volume of J. Baernkopf's *Methodus recte gubernandi Parochiam*, which, if we do not take into account religious books such as the Bible, breviaries, and missals, was one of the most frequently represented works in the parishes we surveyed. Another work from the Jelínek printing house was also written in Latin. It was a work without a named author. The remaining two works were in Hungarian. The author of one of them is I. Peréni (Perényi 1804, 288), and the author of the other is the aforementioned F. Dravecký, who discussed pious life in his work (*Dravecký* 1797b, 242).

In the 18th and 19th centuries, the parish of Michal na Ostrove was part of the Dunajská Streda deanery. A canonical visitation took place in the parish in 1830. According to the record from the protocol, there was a library in the parish consisting of 134 book titles in 170 volumes. Of these, only four titles in five volumes were produced by the Jelínek family, and the author of one title could not be determined.²¹ The visitor recorded the unspecified title, written in Hungarian, as *Kereszteny Tudomány Egyed.*, although only Jelínek published several works whose titles included this notation. There were several authors, such as I. Peréni, F. Freindaller, and A. Hye. It is also unclear whether these are four volumes from a single series by one author, or whether the visitor simply listed works by several authors as a single entity. We have already encountered the first work published by V. Jelínek, authored by František Krammer. One of the works was recorded

¹⁸ RCPO TR, VCE NA, (Anno 1847 peracta), 13-17.

¹⁹ RCPO DŠ, VCE AS, (Anno 1830 peracta), 26-35.

²⁰ RCPO DŠ, VCE AS, (Anno 1830 peracta), 26-35.

²¹ RCPO MnO, VCE SMF, (Anno 1830 peracta), 35-40.

by the visitor only as *Examen Schediasmatis*, which we can identify as one of the fragments by František Krammer. The first possibility is the aforementioned propaedeutic fragment from 1814, when two other parts of this work were also published by V. Jelínek's printing house. The fourth, fifth, and sixth parts were published in 1817 and 1818, respectively. As the visitation does not contain any further details, it is not possible to identify the author, the work or its part more precisely. There are also two volumes devoted to the administration of the parish by J. Baernkopf and the catechism by I. Peréni.

A similar example to Dolná Krupá was the parish of Zlaté Klasy on the Great Rye Island, which belonged to the Šamorín deanery. A visitation took place here in 1831, when the visitor recorded the existence of a modest parish library – 33 titles, but did not specify the number of volumes. Here, too, not a single book from the Jelínek's production was recorded.²²

In the 18th and 19th centuries, the parish of Topoľníky, like Dolný Štál and Michal na Ostrove, belonged to the Dunajská Streda deanery. A canonical visitation took place in the parish in 1830. The visitor found a library in the parish, which included 179 book titles in 302 volumes. Of the total number, seven titles were published by Jelínek in Trnava.²³ In the case of one work, it was not possible to state with certainty that it was published in Trnava. The visitor recorded it as *Rovd. Keresztényi Tudomány*, from which we could conclude that it is Peréni's Catechism, but this is listed separately in the visitation. Among the recurring works was the work of J. Baernkopf, for which the visitor listed three volumes, despite the fact that it is a two-volume work. Another was I. Peréni's Catechism, which was one of the most widely represented works in parishes. This is followed by a brief, only 12-page work from 1802 known as *Officia Sanctorum*, which was mentioned twice in the visitation (*Officia Sanctorum, quae in Antiquioribus Breviarii non reperiuntur* 1802, 12). Another work in Latin contained instructions for celebrating Holy Mass in accordance with the Roman Missal and other decrees, supplemented by additional theological and liturgical conclusions and texts by various authors (*Candidatus Presbyterandus practice instructus* 1807, 406). The parish library also included three parts of J. Lang's work *Účení Múdrosti kresťanskég* (The Teachings of Christian Wisdom). In them, similar to J. I. Bajza, the author discussed faith, love, and hope. The author of the last work from the Jelínek printing house, which was part of the parish library, is Karol Latasse. The German original was translated by Ondrej Mesároš, a priest from Dubnica (Latasse 1799, 408).

The last one we examined was the parish library in Trhová Hradská near Dunajská Streda. It was here that we found the most extensive library of all the parishes we selected, which in 1830 consisted of 337 book titles in almost 700 volumes. Of this number, six titles in 11 volumes were from the Trnava printing house, and in the case of one work, it was not possible to determine with certainty whether it was published in Trnava.²⁴ The visitor simply labeled this one work as *Examen Ordinandorum*, although a work with this title was published twice directly in Trnava, in 1804 and again in 1807. We have already encountered some of the works that were part of the parish library in other parishes. These include, for example, *Arcta Via Vita Pia* by F. Dravecký, two volumes of J. Baernkopf's work, as well as two and then another four unspecified parts of F. Krammer's six-volume work *Fragmentum*, and the Catechism by I. Peréni. The last was the work *Officia Episcoporum* from 1806 (*Officia Episcoporum Sacris Sentiis* 1806, 192).

²² RCPO ZK, VCE NM, (Anno 1831 peracta), 26-27.

²³ RCPO TO, VCE NY, (Anno 1830 peracta), 32-38.

²⁴ RCPO TH, VCE VA, (Anno 1830 peracta), 57-71.

Conclusion

The output of the Jelínek printing house little by little became an important source of information, education, and propaganda in rural areas. At the same time, its output was clearly intended for consumption in the religious or religious-legal sphere, conditioned by the nature of the publisher. The recipients of its book production in rural parishes were priests and, slowly and gradually, expanding social classes. The interest of priests in the literary and theological production of the Slovak Learned Society, published by the Jelínek printing house, was very specific and cannot be generalized. However, it is clear that the interest of the educated clergy led to the systematic building of libraries in parishes. In addition, each priest had his own books, which he owned and took with him when he changed his place of work. This fact is also documented by the above-mentioned fact that in parish lists, books were divided into two parts, namely books belonging to the church and books belonging to the parish priest. The expansion of book collections made it possible to improve the indexes and divide the books thematically, most often into theological writings (which were the most numerous), then sermons, legal and philosophical works, speeches and poetry, historical and geographical works, and the like. The state of parish libraries in the period under review is evidence of the fact that book production was expanding quantitatively, which was also due to its greater factual availability in parish libraries. As a result, despite this observation, the analysis of rural parish libraries yielded a number of interesting findings. The composition of parish libraries was thus the result of several factors. Some of the books were allocated to libraries „from above,“ some were part of a parish library built up over the years, and some books in the local parish library remained from the original parish priest's library.

In this sense, we cannot overlook the enlightenment social and religious principles embodied in Josephinian reforms. The orderers and readers of Jelínek printing house's output were primarily priests, in rural areas parish administrators, who were almost the only educated representatives of the intelligentsia in this environment. In the spirit of Josephinian reforms, the parish priest was supposed to be a pastor to the faithful in the original sense of the word, i.e., an intellectual leader of his parishioners, instructing them in times of need and showing them the „truth“ not only in religious matters but also in other issues that the plebeian people could not grasp with their intellect and cognitive abilities (Nešpor 2006, 364). The priest was therefore supposed to be adequately educated and familiar with the latest knowledge, while also being able to convey it to conservative people. Through the priest as an irreplaceable mediator of information and education in rural areas, book production found its application not only in the form of book loans to the exclusive minority of educated rural intelligentsia, but was also accepted through the priest's preaching and catechetical activities (Vrabc - Fabian 2001, 433; Brtáňová 2018, 214).

Another important fact worth mentioning is that the Jelínek printing house existed between 1788 and 1841, a period when the Enlightenment was coming to an end and the national revival was reaching its peak in our country. It was this printing house that published the important educational works of the period, represented by the works of J. Fándly and J. Holý. The Jelínek printing house was not only a publisher, but also a distributor and bookstore. Thanks to the printing house, Trnava became the center of the Bernolák movement, organized by the Slovak Learned Society. Thanks to his broad-mindedness and contacts with leading figures in literary life in a wider geographical area, Ján Krstiteľ Jelínek in particular turned the family printing house into one of the leading enterprises, which was not only a contribution to the sphere of book production, but also a prosperous business with considerable profits. As a side effect of this production, the company contributed to the growth in the volume of publications in national languages, to the widespread use of national languages, and thus to the process of forming the Bernolák's language. Differences can also be seen in the individual parish libraries in terms of

language. The presumed recipient base can be identified on the basis of the results of linguistic and content analyses. The composition of the parish library reflects the language preferences of its recipients, but to a certain extent it also testifies to the linguistic skills of parish administrators or the national characteristics of the local population, which is particularly evident in the multilingual environment of Hungary. In our case, this fully reflects the situation on the Great Rye Island. It appears that in the first half of the 19th century, parish libraries grew in quantity, and works in national languages were added to them. Older works in Latin still predominated, but dozens of works in German, Hungarian, and Slovak were also added. Ultimately, the linguistic accessibility of this literature suited the interests of the clergy and other educated classes, although the literacy rate of the population did not give much hope for its penetration into the lower social classes until the end of the 19th century.

REFERENCES

Archives

- State archive in Trnava (next SA TT), fond (next f.) Magistrát mesta Trnava (next MMT), *Protocollum electae communitatis l.r.c. Tyrnaviensis* 1797, 167-8, sessio 20.3. 1797.
- State archive in Trnava, fond Magistrát mesta Trnava, *Protocollum electae communitatis l.r.c. Tyrnaviensis* 1788, 64-5, sessio 31.1.1788, sessio 4.2.1788, sessio 26.2.1788.
- State archive in Trnava, fond Magistrát mesta Trnava, *Matricula civium Tyrnaviensium* 1708-1892 (ďalej MCT 1708 – 1892).
- State archive in Trnava, fond Magistrát mesta Trnava, *Acta Josephiana*, č. 829/1788.
- State archive in Trnava, fond Magistrát mesta Trnava, *Testamenty*, fasc. 23, nro 31; *Protocollum magistratuale* 1822, nro 748.
- State archive in Bratislava (next SA BA), Registry Office (ďalej RM), Registers of the Parish of St. Nicholas in Trnava, *Matricula baptisatorum* 1753 – 1772, 17.11.1764.
- State archive in Bratislava, Župa Bratislavská I., AC 3341/1788.
- Roman Catholic Parish Office Dolná Krupá (next RCPO DK), *Visitatio Canonica Ecclesiae Also Korompa* (next VCE AK), (Anno 1813 peracta), 29-35.
- Roman Catholic Parish Office Dolné Dubové (next RCPO DD), *Visitatio Canonica Ecclesiae Also Dombo* (next VCE AD), (Anno 1813 peracta), 13-22.
- Roman Catholic Parish Office Dolný Štál (next RCPO DŠ), *Visitatio Canonica Ecclesiae Alistál* (next VCE AS), (Anno 1830 peracta), 26-35.
- Roman Catholic Parish Office Michal na Ostrove (next RCPO MnO), *Visitatio Canonica Ecclesiae Szentmihályfalva* (next VCE SMF), (Anno 1830 peracta), 35-40.
- Roman Catholic Parish Office Smolenice (next RCPO SM), *Visitatio Canonica Ecclesiae Szomolanensis* (next VCE SZ), (13. et 14. Maji 1851 peracta), 36-42.
- Roman Catholic Parish Office Topoľníky (next RCPO TO), *Visitatio Canonica Ecclesiae Nyarasd* (next VCE NY), (Anno 1830 peracta), 32-38.
- Roman Catholic Parish Office Trhová Hradská (next RCPO TH), *Visitatio Canonica Ecclesiae Vásárút* (next VCE VA), (Anno 1830 peracta), 57-71.
- Roman Catholic Parish Office Trstín (next RCPO TR), *Visitatio Canonica Ecclesiae Nadasiensis* (next VCE NA), (Anno 1847 peracta), 13-17.
- Roman Catholic Parish Office Zlaté Klasy (next RCPO ZK), *Visitatio Canonica Ecclesiae Nagymagyar* (next VCE NM), (Anno 1831 peracta), 26-27.

Literature

- Ambruš, Jozef (ed.). 1967. Korešpondencia Jána Hollého. Documenta Litteraria Slovaca. Zv. 3. Martin.
- Bajza, Jozef Ignác. 1789. Kresťanského Katolíckého Náboženstvá, ktoré lidu swému wkládal, a pre wsseobecný prospech widal Joseph. Ignat. Bajza Farár Dolno-Dubowský. Díl Iý. O Wíre. Trnava.
- Bajza, Jozef Ignác. 1790a. Kresťanského Katolíckého Náboženstvá, které lidu swému wkládal, a pre wsseobecný prospech widal... Farár Dolno-Dubowský. Díl IIý. O Nádeji. Trnava.
- Bajza, Jozef Ignác. 1790b. Krefanského Katolíckého Náboženstwa... IIIho Lásku obsahugícího Dílu Částka Iá. O desaterém Boském, a paterém Cirkwe Prikázání. Trnava.
- Bajza, Jozef Ignác. 1790c. Kresťanského Katolíckého Náboženstwa... IIIho Lásku obsahugícího Dílu Částka IIá. O zlém, a dobrém mráwném o hríchch, čnostách, a dobrích krasťanských skutkách... Trnava.
- Bajza, Jozef Ignác. 1791. Cwičenj Pobožnosti z Písma swatého... Ktoré w slowenský gazik... Druhé widání. Trnava.
- Bajza, Jozef Ignác. 1792. Antidoton Katholika-béli Vallás Magyar-országban-való fön-tartásácart. Trnava.
- Bajza, Jozef Ignác. 1794a. Bajza Josefa Ignáca Farára Dolno-Dubowského Slowenské dwognásobné Epigrammata Gednako-konco-hlasné, a zwuko-mírné. Prwná Knižka obsahugící Gednako-konco-hlasné. Trnava.
- Bajza, Jozef Ignác. 1794b. Bajza Josefa Ignáca Farára Dolno-Dubowského Slowenské dwognásobné Epigrammata. Druhá knížka obsahugící Zwuko-mírné. Trnava.
- Bajza, Jozef Ignác. 1795. Weselé Učinki, a Rečeňj, ktoré k stráweňu trúchlíwích hodín Zebrał, a widal... Farár Dolno-Dubowski. Trnava.
- BAJZA, Jozef Ignác. 1796. Kresťanského Katolíckeho Náboženstwa, ktoré lidu swému wkládal, a pre wsseobecný prospech widal... Farár Dolno-Dubowský. Díl V-ý. O Swátostách, a wšéch weregních Cirkewních, Poswatoobičagoch. Trnava.
- Beaudran, Barthélemi. 1807. Příkladné a obzwláštné Historie z naghodnowernegších Spisuwatelow zebnané, s krátkim, Mráwním Naučením pri Konci godnég každég Historii pridáním. Trnava.
- Biografický lexikón Slovenska IV. 2010. Biografický lexikón Slovenska IV. Martin.
- Brtánová, Erika. 2018. Slovo Pánovo zostáva naveky: z kázňovej tvorby slovenských spisowateľow 18. – 19. storočia. Bratislava.
- Bucko, Vojtech. 1935. Pohľad na dejiny kníhtlačiarstva v Trnave. In Sborník LVO SSV, Trnava.
- Candidatus Presbyterandus practice instructus. 1807. Candidatus Presbyterandus practice instructus, sive Instructio practica ad Missam Privatam exactissimae celebrandam,... Trnava.
- Czakó, Elemér. 1927. A királyi magyar egyetemi nyomda története. Budapest.
- Dagonel, Petrus. 1807. Regulae Salesianae sive norma Christiane ac devote vivendi directiones cuivis hominum statui ac conditoni utilissimas complectens. Trnava.
- Dowerné, a spasitelné Rozmlúwání. 1795. Dowerné, a spasitelné Rozmlúwání medzi Kňazom Frančískom Grundmagerom Farárom u swatého Petra, w Minichu, a ctihodním Manželom Reformátom, i Manželku gehu Náboženstwa ewandélicko-reformátského. Trnava.
- Dravecky, Franciscus. 1797a. Arcta Via Vita Pia, Seu Salutaria quaendam Media ad has in Offenso pede decurrendas, ... Trnava.
- Dravecky, Ferencz. 1797b. Jámbor Élet Szoros Ösvény azaz: Üdvességre emlékeztető, a vezérlo gyakorlások, melyeket hasznos munkával össze rakott,... Trnava.
- Ewándélie a Epištole na každí Deň. 1806. Ewándélie a Epištole na každí Deň štiricať Dňow swatého Póstu wiznačené a zridené. Trnava.

- Fándly, Juraj. 1792a.* Piľní domagší a poľní Hospodár, winaučugíci ňewedomého, pochibugícího Hospodára. Trnava.
- Fándly, Juraj. 1792b.* Druhá Stránka, w kterég po Smrti prwného, Druhí Hospodár Wikládá ňewedomému Hospodárowi, a ľeňiwég Gazdiňe,... Trnava.
- Fándly, Juraj. 1793a.* Compendiata Historia Gentis Slavae... Trnava.
- Fándly, Juraj. 1793b.* Zelinkár, z welkých zelinkárskích Kňich witáhnutí, wikladagící krátké, aľe zretedelné, a welmi užiečné Radi z običagními Zelinkármí,... Trnava.
- Fándly, Juraj. 1795.* Příhodné a Swátečné Kázňe, od mnohowelebného Pána... Naháčského Farára zložené aj kázané. Prwní Zwazek. Trnava.
- Fándly, Juraj. 1796.* Příhodné a Swátečné Kázňe, od mnohowelebného Pána... naháčskeho Farára zložené ai kázané. Druhí Zwazek. Trnava.
- Fándly, Juraj. 1800.* Štwrtá Stránka piľného domagšého a polného Hospodára, ktorú napísal Mnohowelební Pán Guro Fándli Naháčský Farár. Trnava.
- Fándly, Juraj. 1801.* O úhoroch ai včelách rozmlúváňí. Trnava.
- Fleuri, Claudius. 1808.* Klaudius Fleuri Opatá Malí hisotrickí Katechismus, w kterém biblická Historia, a kresťanské Učeňí na krátce sa predkladá. Trnava.
- Hannenberg, Godfried. 1791.* Defensio Beatissimae Virginis Dei Genitricis Mariae Contra nostrae tempestatis Haereses. Trnava.
- Hye, Antal. 1818.* Hitbéli oktatás a Keresztény Katholikus anyaszentegyháznak korosabb ifjusága, ... Trnava.
- Latasse, Karol. 1799.* Dom Swatí: to gest Žiwot Tobášow wšeckím kresťanskím Domowom ku Příkladu predstavení... Trnava.
- Lopatková, Zuzana. 2010a.* Vývoj cirkevnej správy na území neskoršieho Trnavského vikariátu v 16. – 18. storočí. In Rábik, V. a kol. (eds.). Vývoj cirkevnej správy na Slovensku. Kraków.
- Lopatková, Zuzana. 2010b.* Kanonická vizitácia - k jej interpretácii, limitom a metodologickým otázkam v historickom výskume. In Prameň – jeho funkcia, význam, interpretácia a limity v historickom výskume. Nitra, 69-77.
- Lopatková, Zuzana. 2011.* Juraj Fándly (1750 – 1811). In Národné dni Juraja Fándlyho. Spomienková slávnosť pri príležitosti 200. výročia jeho úmrtia. Dolány.
- Lopatková, Zuzana. 2013.* K cirkevnej správe na území juhozápadného Slovenska od druhej polovice 16. do prvej polovice 17. storočia. In Konštantínove listy [Constantine's Letters] 6, 110-121.
- Lopatková, Zuzana. 2016.* Jozef Ignác Bajza a jeho pôsobenie vo farnosti Dolné Dubové. In Jozef Ignác Bajza v kultúrnom a literárnom kontexte. Bratislava, 151-161.
- Lopatková, Zuzana – Ristovská, Radoslava. 2021.* Produkcia univerzitnej tlačiarne Trnavskej univerzity (1635 – 1777) vo vidieckom farskom prostredí. In Kultúrne dejiny 12/2, 200-236.
- Lopatková, Zuzana. 2024.* Monumenta Vaticana Slovaciae Recentioria. Tomus I. Trnava.
- Kočiš, František. 1996.* Vedecký a ideový odkaz Trnavskej univerzity. In Šimončíč, Jozef (ed.). Trnavská univerzita 1635 – 1777. Trnava, 21-28.
- Krammer, Franciscus. 1814.* Fragmentum Isagogicum de Religione, et Ecclesia Catholica, Sola Salvifica, et de Neotericae Catholicistat Originibus. Trnava.
- Krizant a Daria. 1793.* Krizant a Daria, to gest, werní swég Wire, a swému Bohu Kresťan. W Trnawe.
- Mésenguy, Franciscus Philippe. 1809.* Cwičenj Pobožnosti z Písma Swatého a z Modlitéb Cirkewních wíahlé, ktoré w slovenskí Gazik uvédel Joseph. Ign. Bajza, Cirkwi Ostrihomskég Farár Dolno-Dubowský. Treté prehľadné widánj. Trnava.
- Moralis Philosophia Christianae Tractatus. 1805.* Moralis Philosophia Christianae Tractatus ad Formandum, Perficiendumque Characterem Morales, Seu Ascesis Christiana. Trnava.

- Müller, Anton. 1829. Veľmi užitečná k Potešenú Nemocných a Umíragícich Knižka, pre duležitu Potrebu wšech we Wiňici Pána Pracugícich. Trnava.
- Nešpor, Zdeněk. 2006. Náboženství na prahu nové doby. Česká lidová zbožnost 18. a 19. století. Ústí nad Labem.
- Officia Sanctorum, quae in Antiquioribus Breviarii non reperiuntur.* 1802. Officia Sanctorum, quae in Antiquioribus Breviarii non reperiuntur. Trnava.
- Officia Episcoporum Sacris Sententiis.* 1806. Officia Episcoporum Sacris Sententiis et Ecclesiasticis Constitutionibus Illustrata. Trnava.
- Perényi, Imrich. 1804. Katekismus, mellyben a 'keresztény katolika tudományak rövid summáját öszve foglalta B. Perényi Imre, Bácsi Püspök,... Trnava.
- Perényi, Imrich. 1806. Katekismus w kterém Krestanské Katolické Učení w krátkém Wítahu predložil Oswítení, a Wisoce Cťihodní Pán Baron Imrich Perényi... Z Uherského Gazika na slowenski obrazení skrz Gozefa Kubányi, Farára Ciferského. Trnava.
- Poriežová, Miriam. 2009. Vydavateľsko-kníhkupecké katalógy trnavskej Akademickej tlačiarne. In Problematika historických a vzácných knižných fondů 2008. Olomouc, 105-114.
- Radváni, Hadrián. 1987. Knižnica a kníhtlačiareň Trnavskej univerzity. In Čičaj, Viliam (ed.). Trnavská univerzita v slovenských dejinách. Bratislava, 209-221.
- Radváni, Hadrián. 1996. Bibliografia tlačí kníhtlačiarne Václava a Jána K. Jelínka v Trnave 1789 – 1841. Martin.
- Rešetka, Michal. 1831. Kázňe Príhodné od rozličných ňekdi Kazatelow w Gaziku slowenským powedané, a na Swetlo widané. Zwazek prwní. Trnava.
- Ružiaková, Darina. 1979. K slovenskej produkcii Jelínkovcov. In Kniha 3, 231-246.
- Šimončíč, Jozef. 1965. Jelínkovská tlačiareň v Trnave. In Hanakovič, Štefan (ed.). Knižničný sborník 1965. Martin, 119-131.
- Šimončíč, Jozef – Škoviera, Daniel. 2002. Trnavská univerzita v dokumentoch (1635 –1998). Documenta historica Universitatis Tyrnaviensis. Bratislava.
- Štetina, Michal. 1970. Kníhtlačiarne Václava Jelínka, Jána Krstiteľa Jelínka a Michala Spanrafta. Roky 1789 – 1852. In Trnavské tlačiarne 1578 – 1968. Bratislava.
- Vrablec, Jozef – Fabian, Anton. 2001. Homiletika [základná a materiálna]. 1.-2. Trnava.

Prof. PhDr. Zuzana Lopatková, PhD.
Trnava University
Faculty of Philosophy and Art
Department of History
Hornopotočná 23
918 43 Trnava
Slovakia
zuzana.lopatkova@gmail.com
ORCID ID: 0000-0001-8890-4562

Mgr. Radoslava Ristovská, PhD.
Trnava University
Faculty of Philosophy and Art
Department of History
Hornopotočná 23
918 43 Trnava
Slovakia
e-mail: radoslava.ristovska@gmail.com
ORCID ID: 0000-0003-3762-192X

JOSEPH AUGUSTIN GINZEL (1804 – 1876): A FORGOTTEN BOHEMIAN SCHOLAR OF THE CYRILLO- METHODIAN TRADITION AND CHURCH HISTORIAN

Jakub Zouhar

DOI: 10.17846/CL.2025.18.2.147-173

Abstract: ZOUHAR, Jakub. *Joseph Augustin Ginzel (1804 – 1876): A Forgotten Bohemian Scholar of the Cyrillo-Methodian Tradition and Church Historian*. This article examines the largely overlooked historian Joseph Augustin Ginzel (1804 – 1876), who devoted his scholarly efforts to the Cyrillo-Methodian question and to ecclesiastical history spanning the Middle Ages, the early modern period, and the 19th century. His seminal work on Saints Cyril and Methodius, entitled *Geschichte der Slawenapostel Cyrill und Method und der slawischen Liturgie* (Leitmeritz, 1857; 2nd ed., Wien, 1861), was, at the time of its publication and for several decades thereafter, an important source of knowledge about the lives and legacies of the two missionaries as well as about the Slavic liturgy. Although many of the claims presented in the book were later disproved by subsequent research, Ginzel's work nonetheless exerted a positive influence on numerous scholars within the territories of the former Austro-Hungarian Monarchy and the German Empire. Ginzel's significance also lies in his evolving relationship with the Catholic Church, which underwent dramatic changes over the course of his lifetime. Initially, he was a devoted supporter not only of the Catholic Church but also of the state, as he maintained a strong affinity for the Habsburgs and the Austrian Empire. However, when the state began to distance itself from the Catholic Church in the 1860s, Ginzel aligned himself more closely with the state than with the Church.

Keywords: *Joseph Augustin Ginzel; Cyrillo-Methodian Scholarship; History of Ecclesiastical Historical Writing; Bohemia; 19th Century*

I/ Interest in the Life and Work of Joseph Augustin Ginzel

There exists an extensive body of literature on Slavic studies, particularly on the mission and legacy of the apostles Constantine-Cyril and Methodius. A closer reading of this scholarship soon reveals the recurring mention of a figure who, though frequently cited, has yet to be the subject of a thorough and systematic analysis of his life and scholarly contributions. This figure is Joseph Augustin Ginzel, a native of Liberec, who, as late as 1904, was described as an “unbiased German” who had, in connection with Cyril and Methodius, “spoken the truth” (Anonym. Jubileum, 4).¹

A review of Stefan Albrecht's survey on Cyrillo-Methodian scholarship in the Czech lands and Slovakia reveals that Ginzel receives no more than a passing mention (Albrecht 2003, 44).² Nor is the situation significantly better in the classic Czech overviews of Slavic studies from the late 1980s and early 1990s, where – although his principal works are listed – the author himself

¹ “Měl tedy pravdu nepředpojatý Němec J. Ginzel, když o našich apoštolech slovanských Cyrillu a Methodu se pronesl, že *příchod jejich na Moravu byl nejpůsobivější událostí na duševní i národní rozvoj slovanských národů pro všecku budoucnost* (p. 36).”

² “Unter den deutschen Historikern Böhmens befaßte sich lediglich der Professor am bischöflichen Seminar zu Leitmeritz/Litoměřice Domkapitular J. A. Ginzel (1804 – 1876) mit dem Thema”.

is misidentified as “Josef Anton” instead of “Josef Augustin” (Kudělka – Šimeček – Večerka 1995, 220).³ Nevertheless, these authors rank Ginzel, in terms of his methodological approach and use of historical-critical methods, above Václav Svatopluk Štulc (1814 – 1887), a Catholic priest and Czech patriot (Vejvar 2006, 16-25; Zlámál 2013, 144-146).

Although experts in Cyrillo-Methodian studies often place Ginzel in an honourable position just after Josef Dobrovský, he has yet to receive more substantial scholarly attention (Tkadlčík 1995, 31; Snopek 1913, 31, 52, 59, 63 and 65). He is absent even from the *Biografický slovník českých zemí* [Biographical Dictionary of the Czech Lands],⁴ despite his inclusion in several older encyclopaedias and learned lexicons (Schulte 1879, 179-180 – the most extensive entry; Lišková 1994, 75; ČSB 1930, 532; BLGBL 1979, 439; OSN 1896, 136-137; RSN⁵ 1863, 386 and 1890, 805). The only somewhat comprehensive contribution to the understanding of his life and work remains his obituary, published in the *Jahresbericht der Königlich böhmischen Gesellschaft der Wissenschaften* in 1877 (Jahresbericht 1877, LII–LIII). This notice, however, presents only a series of basic facts, which are frequently repeated elsewhere (notably, with more detail, in Rieger’s dictionary). Its chief value lies in the bibliography of Ginzel’s works it provides, including his anonymously published articles in the *Bohemia* from 1869 to 1876 – although the titles are often imprecise and occasionally misdated. Notably, his Czech-language writings are not mentioned at all. As a result, Ginzel has remained largely unknown, even among specialists. The present study seeks to address, at least in part, this longstanding scholarly neglect.

II/ The Life of Joseph Augustin Ginzel

The biography of Joseph Augustin Ginzel is well documented today. Ginzel was born on 1 May 1804 into a Catholic family in Liberec/Reichenberg, in house No. 182 (2/4) (SOA Litoměřice, f. Matrika, N, I-N, inv. no. 4238, sign. L84/27, 1799–1807).⁶ He was baptised the following day by chaplain Ludovít Sommer.⁷ His father, Jacob, was a master tailor (*Schneidermeister*), and his mother, Elisabeth (née Hübner), was the daughter of Christian Hübner, a schoolteacher in the village of Ludvíkov pod Smrkem (Ludvíkov pod Smrkem 2025).⁸ Among his extended relatives was the noted academic painter Jacob Ginzel (1792 – 1862) (Müller 1879-80, 181-192; Výtisková 1992).

Ginzel devoted his life to the Catholic Church and the humanities – a path not uncommon in his time.⁹ He began his secondary education privately (residing at home), but completed it publicly in 1819 in Litoměřice.¹⁰ He then pursued studies in philosophy at the University of

³ His name, for example, is not even included in the overview Kudělka – Šimeček 1972 or Zlámál 2013. The name is not included in the online database *KDO JE KDO v české slavistice* (<https://www.slaviste.cz/index.php>), as well as in the work Ježek 1880.

⁴ See the list of names available online: https://obchod.hiu.cas.cz/user_uploads/Knihy%20ke%20sta%C5%BEn%C3%AD/heslar_bscz_komplet.pdf.

⁵ The entry was most likely authored by Ginzel himself and stands out as the most factually substantive and reliable among the available sources.

⁶ To the ancient draper’s trade family Ginzels see Státní okresní archiv v Liberci [District Archives in Liberec; hereafter SOKA Liberec], lb//855 Hübner Ludwig, no. aid 0192, inv. no. 19, box no. 5 (between 1500 and 1910).

⁷ Anton Augustin Heke, *Schönfärber*, and his wife Helena stood as godfather to him.

⁸ Until 1946 as Lusdorf pod Smrkem, in German Lusdorf or Lusdorf an der Tafelfichte.

⁹ To the phenomenon of the educated priests throughout the 19th century, see Fasora – Hanuš – Pavlíček et al. 2017.

¹⁰ For its history until 1850, see Klucak 1877, 19.

Prague (in the academic year 1819/20 under Bernard Bolzano [Pavlíková 1985, 109]), but due to serious illness, he completed his philosophical education only later, in Plzeň (1823/24).¹¹ This was a relatively rare choice; only 1.9% (52 individuals) of students from Litoměřice opted to continue their philosophical studies in Plzeň.¹² The reasons for Ginzel's selection of Plzeň remain unknown.

Upon graduation, Ginzel entered the seminary in Litoměřice, which at the time enjoyed a strong reputation and held significance beyond the region.¹³ After the appointment of Michal Josef Fesl¹⁴ (1788 – 1863) (Wesseling 2002, 494–499), a supporter of Bernard Bolzano, as rector in 1816 – with the backing of the local ordinary, Josef František Hurdálek¹⁵ (in office 1815 – 1822) – the intellectual standard at the seminary rose to international prominence. However, following Fesl's forced resignation in 1825, Ginzel came under the influence of his successor, Vinzent Eduard Johann Nepomuk Franz Milde (1777 – 1853), who served as bishop of Litoměřice from 1823 to 1832 and had a significant impact on Ginzel's subsequent path. Although Milde was more conservative than Hurdálek, he remained more moderate than his own successor, Bishop Augustin Bartoloměj Hille (1786 – 1865), who held office from 1831 to 1865 and with whom Ginzel ultimately collaborated most closely.

Ginzel played a notable role as a confidant or operative of Bishop Hille, particularly in monitoring and reporting on Bolzano's followers in Litoměřice. Bishop Hille sought to establish an advisory council within the chapter, distinct from the consistory, where the primary authority rested with

¹¹ Archiv města Plzně [Archives of the City of Plzeň; hereafter AMP], Fonds Filozofický ústav [hereafter f. FÚ], Imatrikulační kniha 1809–1839, inv. no. 1, sign. 13 b 125; *Im Jahr 1823*. Nationality: *Böhmen*; Place of Birth: *Reichenberg*; Age: 18; Father: Jacob Ginzel, „Schneider“; Place of Residence: Liberec; Student from the Boleslav Region; Legal Guardian (*Vormund*): Karl Bonte works as „Schönfärber“; Student came from Litoměřice; Marks: Religion 1, Latin *Eminenter*, Old Greek *Eminenter*, Geography and History 1, Mathematic 2, Manners 1. <https://digiarchiv.plzen.eu/vademecum/permalink?xid=55062148b61f46ddbaf484e9365300b&scan=98c136731783fb894ab47e6aaf359218>. See also RSN 1863, 386. AMP, f. FÚ, Hlavní katalog 1805–1834, inv. no. 3, sign. 13 b 127, 122. *Im Jahr 1823/24*. Throughout all four semesters, he achieved the highest possible evaluations in every subject: *Eminenter*. <https://digiarchiv.plzen.eu/vademecum/permalink?xid=3b1b7d3f4bf3497ea1fe01484bb1c80b&scan=c19d5d81b237144ef2914d8ad5305a99>.

¹² If Plzeň is excluded from consideration, the majority of students admitted to the institute originated from Cheb (312, 11.5%). Kotorová 2020, 73.

¹³ Unfortunately, no detailed history of the seminary exists to this day. Instruction at the newly established theological institute, known by its Latin name *Studium theologicum episcopale Litomericense*, commenced on 4 November 1804. The year 1806 marked a significant turning point. By decree of the imperial court dated 1 January 1806 the institute was granted use of the former Jesuit college building, as well as the Jesuit Church of the Annunciation of the Virgin Mary. At the same time, the institute was authorised not only to operate as a theological faculty under the direction of a director, but also as a diocesan episcopal seminary (*Episcopale seminarium Dioecesanum*), led by a rector and praeses. The theological institute was tasked with the education of future priests, while the episcopal seminary focused primarily on the formation of seminarians. In 1824, the seminary's leadership was expanded to include a spiritual director (*spiritualis*), whose role was to oversee the moral and religious development of the students. In practice, the theological institute and the episcopal seminary were closely integrated. During the 1850s and early 1860s, the institution struggled to survive. In 1861, only ten seminarians completed their studies. See Künne 2024, 628–641 and 701–707; Donat 1927, 119–123; to the bishopric, see Macek 2013.

¹⁴ His literary remains including correspondence in Literární archiv Památníku národního písemnictví, Praha, *Fesl Michal Josef* (archival collection no. 350), 41 boxes, the years (1771) 1805–1863, no inventory yet.

¹⁵ According to Ginzel ein „durchweg hochgebildete[r], erfahrene[r] und musterhafte[r] [Mann]“. Anonym 1876, 1.

the capitulars and consistory assessors. Ginzel's activities aligned well with Hille's broader strategic goals and ecclesiastical governance.¹⁶

Joseph Augustin Ginzel was ordained a priest on 3 September 1828. Between 1828 and 1831, he pursued advanced theological education at the renowned Viennese seminary *Frintaneum*, supported by Bishop Johann Michael Leonhard von Milde (Ginzel 1872, 207), where he also obtained the obligatory doctorate in theology.¹⁷ From 1831 to 1835, Ginzel served as a chaplain in Česká Kamenice/Böhmisch Kamnitz.¹⁸ However, his life and career were predominantly intertwined with the city of Litoměřice, where he initially worked as a municipal chaplain (*Stadtkaplan*). From the second semester of 1835 until the end of the first semester of 1836, he substituted at the local grammar school (*gymnasium*) as a licentiate of theology, teaching religion (Klucak 1877, 24).¹⁹ Subsequently, he held numerous ecclesiastical administrative and judicial roles: assessor of the diocesan consistory, vice-president of the matrimonial court (*Vicepräses*), *Defensor matrimonii*, synodic examiner (*Prosynodal Examiner*), and episcopal notary. Most notably, beginning in 1837, he served as professor of moral theology, and from 1841 on, also as professor of church history and canon law at the theological institute affiliated with the Litoměřice bishopric.

Ginzel was appointed honorary canon (*Ehren-Domherr*) of the Litoměřice cathedral chapter on 3 March 1857 (Macek 2007, 273),²⁰ and became a resident canon on 13 January 1861,²¹ as the holder of the so-called Königsegg Canonry I.²² However, in 1863, he resigned from this specific canonry while remaining a resident canon.

¹⁶ In the final years of his episcopate, efforts to institute an additional canonry and to revive the office of provost became increasingly pronounced. Macek 2007, 273.

¹⁷ Bericht 1909-1910, in which there is a list of all students between 1816 and 1848. In these years, 364 students (58 of them from the Bohemian lands) graduated from it. To the *Frintaneum* students out of the Bohemian lands, see Frankl – Tropper 2006, 21-38; Šebek 2008, 181-194; see also a brief paragraph in Czech Tumpach 1910, 585; Zlámál 2008, 391-392. On the seminary formation, for instance, in Brno, see Husák 2021, 100-157.

¹⁸ He served there under the deans Georg Wenzel (1812 – 1834) and Florian Kindermann (1834 – 1862). In 1834, under the deanship of F. Kindermann, the Church of St. James the Greater (originally dating from the 15th century) underwent extensive restoration. The work primarily affected the façades, and the interior of the church was fitted with a granite floor.

¹⁹ On 9 March 1836 he was replaced as a religion professor with catechist Franz Roleczek, chaplain in the town of Nymburk.

²⁰ Until 1834, six honorary canons had existed, with records attesting to their presence since the 17th century. They were typically selected from among the meritorious clergy of the diocese, although Vienna could influence the selection process. In 1834, the Emperor decreed that two honorary canons would henceforth be appointed by himself, two by the bishop, and the remaining two elected by the cathedral chapter.

²¹ SOA Litoměřice, fond Kapitula Litoměřice, no. box 89, the charter of the Litoměřice bishop A. B. Hille, dated on 18 January 1861.

²² The two Königsegg Canonries were established by the third Bishop of Litoměřice, Hugo Franz von Königsegg-Rottenfels, on 1 October 1717. The endowment for their foundation amounted to 24,000 gulden, drawn from the so-called salt treasury (*Solní pokladna*). Since their inception, the Königsegg I and II canonries have been continuously filled by prominent clergy of the Litoměřice diocese. The holders of these canonries bear the titles *Königsegg Canon I* and *Königsegg Canon II*, respectively, and, as resident canons, they are entitled to wear the proper insignia of their office. *I. a II. königseggovský kanonikát v Litoměřicích* https://cs.wikipedia.org/wiki/Kanonik%C3%A1t_k%C3%B6nigseggovsk%C3%BD_I._a_II.

Ginzel was deeply engaged in the ecclesiastical life of Litoměřice. Canon Ignaz Jaksch (1792 – 1857), a devoted follower and former student (1809/1810) of Bernard Bolzano, described Ginzel in a letter to Fesl dated 1 May 1840:

“In him, the Roman Curia has a biting combatant. As a pupil of the *Frintaneum*, he was more than liberal. The first treatise of the yearbook he proposed was, as expected, directed against Bolzano [...] I had to engage in a harsh battle. It was nothing less than defending myself against false and malicious accusations – that I was supposedly leading an oppositional faction in the diocese created by our good Bolzano, that I was a Bolzanist, a Feslian, and who knows what other slanders they fabricated. Here you have further proof of the methods employed by our theological zealots, who have Christ on their lips and the devil in their hearts” (Winter 1945, 311).²³

As Eduard Winter – among the first historians to examine the situation in detail – noted:

“It was Ginzel who accused Jaksch and his associates of being Bolzanists and Feslians and who, in particular, fuelled suspicion in the mind of Bishop Hille, suggesting that these men sought once more to organise an opposition party against the bishop” (Winter 1945, 311).

In the revolutionary year of 1848, Ginzel firmly sided with the anti-reformist camp. Under the pseudonym “*Dr. Sylvius*” (Vopravil 1973, 574),²⁴ he published a pamphlet entitled *Über die Zukunft der Kirche in Österreich* [On the Future of the Church in Austria] (Regensburg, 1848), which he presented to the “Most Worthy Episcopate” and the “Highly Respected First Constitutional Imperial Assembly” for their consideration. Across seven letters, dated 8 to 30 June 1848, Ginzel addressed the question of church reform from a higher theological standpoint. He acknowledged the necessity of reform but insisted that it could only be legitimately carried out by “duly commissioned organs of the Holy Spirit and the Church” – namely, the bishops (Dr. Sylvius 1848, 15).

Ginzel argued that the Church in the Habsburg monarchy had been compromised by its subjugation to the state through police control and the monopolisation of ecclesiastical authority. He asserted that the Catholic Church could not flourish under secular rule and advocated a return of authority to the Pope and Rome, from whom it had been stripped by Maria Theresa and Joseph II. Ecclesiastical property, he contended, should be administered exclusively by bishops rather than by the state; monastic institutions should likewise be governed by Rome, not dissolved or diminished by civil power. Ginzel calls for a special concordat with the Holy See that would regulate all of these matters.

While he supported the Prague clergy’s proposal to increase the number of dioceses – as this would strengthen metropolitan and synodic structures – he diverged from them in rejecting the

²³ Originally Winter 1943, 405: “In ihm hat die römische Kurie einen bissigen Kämpfer. Als Zögling des Frintaneums war er mehr als liberal. Der erste Aufsatz des von ihm geplanten Jahrbuches soll gegen Bolzano, wie zu erwarten, gerichtet sein. [...] Ich hatte deswegen einen harten Kampf auszufechten. Es galt nichts geringeres als mich gegen die lügenhaften, boshaften Beschuldigungen, als sei ich an der Spitze einer von unserem guten Bolzano in der Diözese erst gebildeten feindseligen Partei, als sei ich Bolzanist, Feslianer und weiss der liebe Gott was noch man mir andichtete, zu verteidigen. Sie haben hier diesen neuen Beweis von der Handlungsart...”. Winter refers to Fesl’s remains, in which the letter was preserved.

²⁴ Ginzel also published under the pseudonym “Immanuel Reichenbach”. See Ginzel’s clarification to it in Ginzel 1872, 250–251. The identity of the author concealed under this pseudonym remained unknown even in the 1860s. See, for instance, Weller 1862, 233.

idea of a fully autonomous national church. Ginzel envisioned a Church detached entirely from the state and closely bound to Rome, to an even greater extent than Hermann Dichtl (1802 – 1887) (Huber – Bahlcke – Grulich 2005, 494-554). He also opposed the introduction of vernacular languages into the liturgy, defending “Latin as the unifying liturgical language rooted in Christianity’s universal mission”. He derided proponents of vernacularisation as men who “set the supposed necessity of national languages in liturgy as the demand of the times”. Unsurprisingly, he also vehemently opposed the abolition of clerical celibacy, which he viewed as “essential to the dignity and nature of the priestly office”. “Such an office and vocation – namely, the care for the eternal matters of the human soul, [...] the life of servants of the divine – is incompatible with married life”. Ginzel argues that in the early days of Christianity, priests did not strive to live as servants of the divine, for only priests living in celibacy attend to “the eternal matters of the human soul” (Winter 1943, 358-360).

However, times changed, and so did Ginzel’s views. As evidenced by his *Handbuch des neuesten in Österreich geltenden Kirchenrechtes* [A Handbook of the Most Recent Canon Law in Austria] (1856 – 1862), while he remained an ultramontanist in principle, he increasingly prioritised the education of the clergy and equitable governance within the Church. A committed patriot, he eventually distanced himself from his bishop and the prevailing ecclesiastical current when it became explicitly anti-statist – a stance evident in his post-1855 writings.

From the First Vatican Council onwards, Ginzel became a staunch opponent of what he termed “papal innovations”. His signed reviews of council-related brochures by theologians such as Hefele and Rauscher in the *Theologisches Literaturblatt*²⁵ (Bonn) unequivocally reflect his dissent. On the eve of the Council, in 1869, he anonymously published *Die Reform der Kirche an Haupt und Gliedern* [The Reform of the Church in Head and Members] (Leipzig, 1869), wherein he argued for de-centralisation, the curtailment of bureaucratic excesses in the Roman Curia, the restoration of episcopal privileges, and the renunciation of temporal power and hierarchical despotism. He called for the reassessment of marriage legislation, the suppression of certain monastic orders, the abolition of solemn vows for all religious, a revision of the celibacy requirement, the use of vernacular languages in the liturgy, greater lay involvement in Church affairs, and theological education at secular universities – an overall rejection of mediaeval theocratic aspirations.

The English Catholic historian and political thinker John Emerich Edward Dalberg-Acton (1834 – 1902) (Pezzimenti 2001; Hill 2000) noted the significance of Ginzel’s pamphlet in his 1870 article *The Vatican Council*, (Acton 1870, 183-229)²⁶ describing it as “the most important expression of reformist thought” regarding the Catholic Church, praising its empirical foundation over mere theory (Acton 1870, 185).²⁷ As Eduard Winter aptly remarked (Winter 1940, 274-275), not a single one of Ginzel’s reform proposals – neither from 1848 nor 1869 – was realised. Although the 1855 Concordat constituted a political victory for Rome, it did not bring about

²⁵ See, for instance, Jahrgang 5, 1870, no. 9, coll. 331-338; no. 11, coll. 419-421; no. 12, coll. 442-448 (Hefele); no. 14, coll. 529-537 (Rauscher); no. 15, coll. 569-581 (Hefele); no. 20, coll. 753-765; no. 23, coll. 880-883.

²⁶ Reprinted in *Selected Writings of Lord Acton*, vol. 3, 290-338. In the German-speaking world known thanks to the translation by Wilhelm Karl Reischl as the book *Zur Geschichte des vaticanischen Conciles*. Von Lord Acton, München 1871 (114 pp.). The translator is not mentioned. See in the book, anonymously, 5-6.

²⁷ “From a Bohemian priest, whose work, *The Reform of the Church in its Head and Members*, is founded on practical experience, not only on literary theory, is the most important manifesto of these ideas. The author exhorts the Council to restrict centralisation... Many Catholics in many countries concurred in great part of this programme; but it was not the symbol of a connected party.” See other opinions, 198 and 209.

the improvements Ginzel had envisioned for the Church in the monarchy (Valeš 2006).²⁸ Ginzel himself engaged in the public debate surrounding the Concordat, a matter which merits further discussion in this paper.

Even after 1870, Ginzel remained a vocal critic, especially of clerical education, although he never left the Catholic Church. At the likely behest of the government, he authored a controversial pamphlet in 1873, *Die theologischen Studien in Österreich und ihre Reform* [Theological Studies in Austria and Their Reform] (Wien, 1873), which stirred ecclesiastical tensions (Hlas 1873, 86-87). Nevertheless, he retained a respected position in the town of Litoměřice into the 1860s, especially among anti-liberal circles – a reputation that eventually propelled him into politics (Kotyza – Smetana – Toman 1997, 268).²⁹

Ginzel served as a deputy in the Bohemian Diet (*Landtag des Königreiches Böhmen*),³⁰ which subsequently elected him to the Imperial Council (*Reichsrat*) – at the time composed of delegates from the provincial assemblies rather than directly elected members. He took his oath on 11 November 1870, and again on 7 May 1872, for the following term (1871 – 1873). Notably, in 1871 he advocated for higher pensions for parish clergy.³¹ In autumn 1873, he resigned both mandates.³² Though representing the landed gentry (*Großgrundbesitzes*) of Bohemia, he somewhat surprisingly aligned himself with the liberal faction.

Ginzel also played a founding role in the *Verein für die Geschichte der Deutschen in Böhmen* [Association for the History of Germans in Bohemia],³³ which commemorated him upon his death.³⁴ For his contributions to the humanities, particularly to historical scholarship, he was elected in 1858 a corresponding member (*Correspondierendes Mitglied*) of the Royal Bohemian Society of Sciences, which also honoured him in an obituary.³⁵

Joseph Augustin Ginzel died of a heart attack (*Herzschlag*) on 1 June 1876, in Litoměřice, at house no. 6, at two o'clock in the afternoon. His funeral took place two days later, at 5:30

²⁸ The Concordat in the Czech translation is published on the pages 57 to 69.

²⁹ Based on a manuscript of the memorandum of mayor Dr. Fleischer, *Gedenkbuch 1862–1882*, 224 (dated 29 March 1868) and 227.

³⁰ See “Hoher Landtag! An der ans den 22. April l. J. anberaumten und auch vorgenommenen Wahl von 54 Landtagsabgeordneten ans dem Wahtkörper des mit keinem Fideikommißbände behafteten Großgrundbesitzes haben sich von den in der Wählerliste vom 22. April 1872 aufgenommenen 509 Wählern 261 Wähler u. z. 168 persönlich und 93 durch Bevollmächtigung betheilt und erhielten die absolute Stimmenmehrheit: [...] 14. P. Jos. Ginzel”. Online Stenographischer Bericht über die IV. Sitzung der ersten Jahres=Sesion des böhmischen Landtages vom Jahre 1872, am 29. April 1872 <https://www.psp.cz/eknih/1872skc/1/stenprot/004schuz/s004001.htm>. To the oath dated 30 April 1872 at the 5th meeting of I session of the Bohemian Diet, see the online protocol from the meeting <https://www.psp.cz/eknih/1872skc/1/stenprot/005schuz/s005001.htm>.

³¹ Moravské noviny 1871, 1; to the issue see Hlas 1871, 349-350.

³² He resigned at the first meeting of the II session of the Bohemian Diet, on 26 November 1873. See the online protocol from the meeting: <https://www.psp.cz/eknih/1872skc/2/stenprot/001schuz/s001001.htm>.

³³ He was a member of the Association as far back as in 1862. See MVGBD 1, no. 1, 1862-3, 18, where he is labelled as the *Ordentlicher Mitglied* [Full Member]. Further see, for instance, the year 1873 (MVGBD 11, 1873, 17). On the Association see Oberdorfer 1962, 9-29.

³⁴ Bericht 1876-1877, 3: “Am 1. Juni 1876 aber hat der Verein [für Geschichte der Deutschen in Böhmen; J.Z.] in der Person des Leitmeritzer Domherrn W. Ginzel [!] ein Mitglied verloren, dessen literarische Leistungen namentlich zu dem lebhaften Wunsche berechtigen, daß diesem verdienstvollen Manne recht bald von berufener Feder ein würdiges biographisches Denkmal in der Zeitschrift unseres Vereines gesetzt werde”. He is always named “W. Ginzel” in the *Bericht*.

³⁵ Sitzungsberichte 1859, 2d.

p.m., and was conducted by the chair of the diocesan consistory, Canon Jan Nepomuk Řehák³⁶ (1811 – 1901).³⁷

III/ The Work

It appears that Ginzel devoted himself to ecclesiastical and legal-historical research from his school years onwards. Even as a theology student, he authored a piece for the Würzburg theological journal titled *Briefe über christliche Dogmatik als Wissenschaft* [Letters on Christian Dogmatics as a Science].³⁸ Several stimuli for his future scholarly orientation stemmed from his studies at the *Frintaneum* in Vienna.³⁹ He also demonstrated an interest in the modern history of his diocese, as evidenced by his letter dated 4 May 1854, in which he requested materials from Fesl for a history of the Diocese of Litoměřice at the beginning of the 19th century (Winter 1943, 353).⁴⁰ This request came despite the fact that Fesl had criticized the first volume of Ginzel's church history in 1846 (Ginzel 1846), describing it as resembling a novel – “perhaps legitimately recounting a kind of struggle, yet full of conjecture” (Neumaier 2023, 70, footnote 332).⁴¹ Bolzano alludes to this criticism in his letter to Fesl dated 10 August 1846 (Neumaier 2023, 70).⁴² Nonetheless, Bishop Hille consistently supported Ginzel's scholarly (albeit not necessarily ecclesio-political) interests and provided him with enthusiastic encouragement (*eifrige Förderung*) (Reike 1910, 150, footnote 1).

In the early 1850s, Ginzel published three volumes of the *Archiv für Kirchengeschichte und Kirchenrecht* [Archives for Ecclesiastical History and Canon Law], a compendium intended “for all ecclesiastical and secular educated men, theologians, canonists, clergy, legal experts, historians, and friends of history.”⁴³ In these volumes, he assembled sources that were, in his view, difficult

³⁶ For his person, see https://cs.wikipedia.org/wiki/Jan_Nepomuk_%C5%98eh%C3%A1k.

³⁷ SOA Litoměřice, Matrika zemřelých, Z, I-Z, inv. no. 9970, sign. 99/13, 1826–1929, Litoměřice, Rybáře, 94, Online: <https://vademecum.soalitomerice.cz/vademecum/permalink?xid=09ddd7cea03b9b8d:4e496e4e:12216bae987:-6c88&scan=4b639b341d764ab6b41a09a314dff152>.

³⁸ In Benkert 1828. The journal was published by Benkert between 1822 and 1847, bearing this title from the year 1828 onwards.

³⁹ See the prefaces of the texts of 1831 and 1840.

⁴⁰ Based on the literary remains of Fesl. See also a note in Ginzel 1856, 485.

⁴¹ “[S]ie mir wie ein Roman vorkome, von dem Strauß mit Recht sagen würde, sie sei vol Voraussetzungen”. Fesl's letter, 29 July 1846.

⁴² “Der dumme Streich, dessen Sie sich in Betreff des Prof[essors] Ginzel a[us] L[e]i[tm]e[r]i[tz] anklagen, hat w[o]hl nicht viel zu bedeuten; sintemal wir w[o]hl einmal schwarz sind u[nd] uns nicht weiß brennen wollen” [= sich als unschuldig darzustellen suchen; J.Z.].

⁴³ *Archiv für Kirchengeschichte und Kirchenrecht* 1, 1851, s. IV. The preface is dated in Litoměřice, at Pentecost 1851. The second volume contains a preface dated in Litoměřice at the beginning of November 1851, and the third volume at Easter 1852. Ginzel had wished to publish such a collection earlier, but he reportedly lacked support, funding, and time. All of these, he found only later in Germany. According to Fesl's correspondence, the project had encountered opposition already in the 1840s, when the censor Josef Scheiner stood against it; Ginzel had reached out to Bernard Bolzano, which apparently provoked disapproval from the authorities. See Neumaier 2022, 367, footnote 1626 (Bolzano's letter to Fesl, 19 October 1840). See also Fesl's letter to Bolzano from 22 July 1840 and from 14 October 1840 in Neumaier – Schenkel 2022. See at last *Der Correspondent* 1840: “Der Professor der Moralthologie an der theologischen Lehranstalt zu Leitmeritz in Böhmen, Dr. J. A. Ginzel, beabsichtigte die Herausgabe eines katholischen Archivs für kirchliche Wissenschaft, die aber ungeachtet der Approbation des bischöflichen Ordinariats von der Zensurhofstelle nicht gestattet wurde. Die deßfalls von dem k. k. Gubernium in Prag erlassene Entschließung enthält nachstehende beachtenswerthe Stelle: *Nach der übereinstimmenden*

to access, concerning the (recent) history of the Catholic Church, portraying a church free from state interference. The documents are presented in their original form (i.e. mostly Latin) and – if not in German – translated into German. If originally written in a vernacular language, only the German translation is provided. Some reviewers criticised Ginzel for this editorial practice. It is evident that in so doing, he sought to contribute to the future reform of the Church – well before the 1855 Concordat.

The Concordat, in fact, became one of his most publicly discussed topics. Among other provisions, the agreement granted the Catholic Church a privileged role in the field of education, including oversight of schools and textbooks. However, it was soon violated in many respects by Austrian legislation. After 1866, a series of educational laws gradually undermined the rights guaranteed by the Concordat,⁴⁴ culminating in the so-called Hasner Law of 1869, which effectively secularised Austrian public education. Even prior to this, the Fundamental State Law of 21 December 1867 had enshrined full freedom of religion and conscience (Article 14). The law of 25 May 1868, “On the Relationship Between School and Church,” continued in this vein, curtailing ecclesiastical authority over textbooks and school supervision. In response, Pope Pius IX, in an allocution dated 22 June 1868, protested the violation of the Concordat, declaring those provisions of law and the so-called fundamental state laws invalid and non-binding insofar as they contravened the doctrine and rights of the Catholic Church. A joint pastoral letter and instruction from the Bohemian bishops, dated 24 June 1868, was confiscated, and civil courts deemed its contents criminal for disturbing public order.

Ultimately, the Concordat was unilaterally annulled in the wake of the First Vatican Council by a dispatch from Foreign Minister Count Beust dated 30 July 1870;⁴⁵ however, the Vatican

Manuskript an jener Ruhe und Unparteilichkeit, welche stets, besonders aber in unseren Tagen, zu würdiger Behandlung kirchlicher Zustände unerlässlich ist, und ohne welche die schwebenden Fragen der Zeit, statt ihre Lösung zu finden, nur noch mehr verwickelt und das Verständniß der Parteiensichere wird. Eben so wie die Richtung dieser Schrift im Allgemeinen, erklären die Wiener Zensoren auch die einzelnen Aufsätze, theils wegen der leidenschaftlichen Hitze der Darstellung, theils wegen der Wiederanfachung literarischen Streitigkeiten, welche für immer der Vergessenheit überantwortet werden sollten, theils endlich wegen der Behandlung von Streitfragen, deren Lösung auf andern Wegen als auf die Druckzulässigkeit des erwähnten Manuskripts aussprechen könnten. – Diesem Antrag der Wiener Weisung wegen Hintanhaltung der Verbreitung von Druckschriften, durch welche unter den religiösen Parteien Erbitterungen und Reibungen veranlaßt werden könnten, beizupflichten bestimmt u. s. w.” Quoted from Berg 2005, 478, footnote 941.

⁴⁴ In 1867, the acting Minister of Education, Hye, summoned Professor Johann Friedrich Schulte from Prague in order to draft proposals for the revision of certain articles of the Concordat. Schulte subsequently discussed these proposed revisions in Rome together with the ambassador, Baron Hübner. In the meantime, Imperial Chancellor Count Beust secured the Emperor's permission to deliberate, in the *Reichsrat*, on proposals put forward by the Prague professor Herbst, later Minister of Justice, which were submitted to the *Reichsrat* on 13 June 1867. These proposals aimed to abolish two key articles of the Concordat: those concerning the civil validity of ecclesiastical marriage and the Church's substantial influence over education. They also sought to balance interconfessional relations. On 10 July 1867, Deputy Mühlfeld even submitted a motion for the complete abrogation of the Concordat and its replacement with a comprehensive religious law. The following day, Herbst introduced several proposals, including an education bill intended to emancipate schools from ecclesiastical control. In response, the Austrian bishops objected to the draft legislation in a letter dated 28 September 1867, addressed to the Emperor. The Emperor replied in a stern tone, invoking his duties as a constitutional monarch.

⁴⁵ In their memorandum dated 20 March 1874, the bishops also declared that they did not consider the Concordat to be abrogated and that they would submit to the provisions of the draft law “On the External Legal Relations of the Catholic Church” only insofar as they were consistent with the Concordat. This resolution was communicated to the Pope, who approved it on 29 April 1874. It was not until 21

did not recognise this unilateral abrogation. As the Austrian government increasingly violated the Concordat, Ginzel defended governmental measures and publicly rebutted accusations that Austria intended to terminate the agreement. In so doing, he contributed to the prevailing public perception of the Catholic Church as an extension of state authority within the monarchy. As early as 1868, Ginzel argued that the Concordat was revocable and had ceased to apply in the former Italian territories and post-1867 Cisleithania. He ultimately expressed his conviction that political and constitutional liberty would best ensure the Church's development.⁴⁶

This stance provoked fierce polemics. Ginzel's views garnered both praise and defence (Zur Verständigung 1868, 1-2)⁴⁷ from the liberal political camp – for instance, the Litoměřice city council sent him a letter of commendation (*Anerkennungsadresse*) (Leitmeritzer Wochenblatt 1868, 108) – and condemnation from the conservative wing of society.⁴⁸ He responded to these criticisms by refining his views further, asserting that while he did not support unilateral revocation of the Concordat by Austria, he did advocate a “free Church in a free state”.⁴⁹ This declaration caused further outrage in conservative circles. Ginzel eventually retracted certain statements, declaring: “nichts fürchte ich aber mehr, als worin immer und wenn auch wider meinen Willen in einen Gegensatz mit dem heiligen Stuhle und dem hochwürdigsten Episcopate zu kommen” [I fear nothing more than to come, in any way and even against my will, into conflict with the Holy See and the most venerable episcopate] (Volksfreund 1868, 1). The liberal press sought to clarify his position for their readers (Ueber Dr. Ginzels „Erklärung“ 1868, 2). Conservative groups, meanwhile, attempted to portray Ginzel as a defender of the Catholic Church, misunderstood by liberals and by those ignorant of ecclesiastical matters⁵⁰ – despite the fact that a circular letter from the bishopric of Litoměřice was circulating at the time, condemning Ginzel's initial positions.⁵¹

November 1921, through an allocution of Benedict XV, and subsequently through the constitution *Fin dall primo* issued by Pius XI on 23 December 1922, that the Roman Curia declared it did not consider the successor states to be legal successors of the defunct states with regard to the rights and obligations owed to the Catholic Church.

⁴⁶ Eine Stimme 1868, 1-2: “Ich lebe vielmehr der Hoffnung, es werde der Kirche in den nichtungarischen Ländern Österreichs auch bei revidirten oder aufgehobenem Concordate nicht an jener Freiheit und Selbstständigkeit fehlen, deren sie zur fruchtbringenden Erfüllung ihrer erhabenen Sendung bedarf. Dafür ist mir Bürge das Wort der Reichsvertretung, welches in der Adresse des Abgeordnetenhauses an den Stufen des Thrones niedergelegt wurde: *Wir ehren die Unabhängigkeit der Kirche und sind weit entfernt, derselben jemals nahetreten zu wollen.* Dafür bürgt mir aber vorzüglich die dem Reiche gewordene politische, verfassungsmäßige Freiheit. In ihr ist dem katholischen Volke das beste Mittel gegeben, seiner Kirche die nöthige Freiheit und Selbstständigkeit – falls sie ihr vorenthalten werden wollte – zu erringen, und diese erstrittene Freiheit wird sicher reichere Frucht bringen, als die ohne Mühe und Streit erworbene”.

⁴⁷ In detail Bozner Zeitung no. 97, 28 April 1868, 1-2, which praises Ginzel for having the courage, as a priest and faithful Catholic, to hold his own opinions – even when they may not align with those of the ecclesiastical hierarchy. To the point Zur Concordats-Revision 1868, 225-226.

⁴⁸ He was reportedly not invited to the bishop's table during Easter Week and did not perform any ecclesiastical rites during Holy Week either. See Neues Fremden-Blatt 1868, 4.

⁴⁹ See, for instance, Wiener Kirchenzeitung 1868, 268-269; against Ginzel see an anonymous text in the Catholic-aristocratic oriented newspaper Das Vaterland 1868a, 1 and ibidem, 9/117, 28 April 1868, *Abschluß der Sache „Ginzel und das Concordat“*, 1. The author, writing in this newspaper, argued that the liberals had either misunderstood Ginzel's views or, worse, deliberately distorted them.

⁵⁰ See, for instance, Moravské noviny 1868, 1: “Již kanovník Litoměřický, dr. Ginzel, dokázal, že konkordát potřebí není”.

⁵¹ Das Vaterland 1868b, 1: “...nach dem *Volksfreund* unter den Geistlichen der Leitmeritzer Diöcese ein Rundschreiben ihres hochw. Bischofs circulirt, welches sich entschieden gegen die früher von uns

Even for post-1867 Cisleithania, Ginzel considered the legal validity of the Concordat in 1868 to be highly questionable in light of the many transformations that had occurred since 1855. By 1874, the majority of Austrian bishops – including the Archbishop of Vienna, Cardinal Rauscher – had effectively capitulated to the state (Kadlec 1991, 208).

With regard to nationalism, Ginzel proceeded with considerable impartiality. He drew on editions and scholarly works from across the monarchy, including from the German-speaking world and occasionally from authors of Balkan origin, although his referencing of Czech-language titles sometimes contained errors. Toward his scholarly opponents, he was uncompromising; however, he did not hesitate to commend them on specific points even when he disagreed with them – for example, in the case of Wattenbach. Confessional bias appears not to have played a significant role in his scholarly methodology. His works were cited both by contemporaneous and slightly later historians (Gieseler 1880, 195, footnote 1),⁵² and in some cases, they still appear in footnotes today (Fillfer 2020, 203, footnote 24).⁵³

The primary focus in what follows will be Ginzel's work on Great Moravia and, more specifically, on the Thessalonian brothers, Constantine-Cyril and Methodius. His other works will be addressed only briefly.

III/1 Research on Cyril and Methodius

The foundations of Slavonic and Old Church Slavonic studies were unquestionably laid by Josef Dobrovský (Dudášová-Křišáková 2019, 156-165). The culmination of his efforts was the monumental *Institutiones linguae slavicae dialecti veteris* (Vienna, 1822; 2nd edition 1852; Russian translation 1833 – 1834) (Weingart 1923 and 1925; Hannick 2004, 243-260), a comprehensive and detailed grammar of Old Church Slavonic which, through its comparative method, effectively served as a substitute for a full comparative Slavic grammar at the time (Večerka 1989-2003). In 1835, Franz Bopp – the father of Indo-European comparative linguistics – under Dobrovský's influence, included *Altslawisch* (Old Slavonic) in his six-volume Indo-European grammar alongside the Indian, Persian, Greek, Latin, and Germanic branches. He grouped it with Armenian, Lithuanian, and Celtic as part of the Indo-European family. Many within the German-speaking academic world were reluctant to accept this classification, and it continued to be doubted well into the mid-20th century.

Ginzel was undoubtedly influenced by the broader European atmosphere of interest in Constantine-Cyril and Methodius. As early as the 1840s, he contributed numerous entries on early mediaeval Bohemia and the spread of Christianity there to a newly emerging theological and related scholarly encyclopaedia.⁵⁴ This work served as a kind of prelude to his later engagement with the Cyrillo-Methodian theme, which is of particular relevance to our inquiry here.

besprochene, thatsächlich mehrfach irrige Ansicht des Canonicus Dr. Ginzel ausspricht”.

⁵² It is stated there that Ginzel opposed the view that Clement XIV had been poisoned, citing his work as evidence *Wie lebte und starb Ganganelli? Aus den Quellen beantwortet von Immanuel Reichenbach*, Neustadt an der Orla 1831. Ginzel's name is not given.

⁵³ In it Ginzel's work *Bischof Hurdálek, ein Charakterbild aus der Geschichte der böhmischen Kirche* (Prag, 1873) is cited.

⁵⁴ *Böhmen, Einführung des Christenthums daselbst* (Bd. 2, 1848, 61-64); *Böhmische und mährische Brüder* (Bd. 2, 1848, 65-69); *Johannes von Nepomuk* (Bd. 5, 1850, 725-732); *Leitmeritz, Bisthum* (Bd. 6, 1851, 432-434); *Slawen, Bekehrung derselben zum Christenthum* (Bd. 10, 1853, 220-230). In *Kirchen-Lexikon: oder, Encyclopädie der katholischen Theologie und ihrer Hilfswissenschaften*, 13 Bde., Hrsg. von Heinrich Joseph Wetzer und Benedikt Welte, Freiburg im Breisgau 1847-1856.

Ginzel addressed the topic in several extensive studies as well as shorter articles. The first major issue he tackled was the authenticity – or spuriousness – of the papal letters of Hadrian II and Stephen V addressed to Great Moravia, discussed in his article *Zur Geschichte der Slawenapostel Cyrill und Method* [A Study on the History of Saints Cyril and Methodius, Apostles to the Slavs].⁵⁵ In this piece, he critically responded to several works published since 1847⁵⁶ and would return to the issue repeatedly, warranting a more detailed examination in a separate section of this study.

However, Ginzel's most significant contribution to Cyrillo-Methodian scholarship was undoubtedly his book *Geschichte der Slawenapostel Cyrill und Method und der slawischen Liturgie* [A History of Apostles of the Slavs, Cyril and Methodius, and the Slavonic Liturgy] (Leitmeritz, 1857; 2nd unchanged edition, Vienna, 1861; reprint of the second edition, 1969), which he dedicated to Jacob Beer (Tříšková 2005, 334), described as a “connoisseur, protector, and patron of scholarship” (Ginzel 1861, dedication). This work quickly gained Ginzel recognition and respect on a European scale. A Czech summary of the book was prepared as early as 1857 by František Egert (1815 – 1896), a parish priest in Neklěrov, for the journal *Blahověst* (Egert 1857, 130-139). Egert added nothing of his own, admitting he did not feel qualified to do so (Egert 1857, 139).⁵⁷ The journal's editorial board, however, appended a note expressing disagreement with many of Ginzel's views and referred readers to Václav Štulc's Czech-language treatise (Štulc 1857), as well as the forthcoming work of Jan Evangelista Bílý (1819 – 1888), who had in 1850 initiated the founding of the Czech Catholic association *Dědictví sv. Cyrilla a Methoděje* [The Legacy of Saints Cyril and Methodius] (Masák 1932; Zlámal 2013, 222-224). Štulc's work, however, is considerably more superficial in comparison with Ginzel's book and does not meet the standards of professional historiography. It is also rarely mentioned that František Vodička (1812 – 1884) later authored a Czech-language book based directly on Ginzel's work (Vodička 1863).⁵⁸

Ginzel's book is situated within a wider context of interest in the two missionaries both within and beyond the Habsburg Monarchy. As the author states, “the history of the two missionaries enjoys considerable and enduring interest among the Slavic nations of the monarchy” (Ginzel 1861, Vorwort). This interest, he claims, was the very reason he devoted his “leisure hours” (*Mußestunden*) to their history. He is also careful to note that the two brothers are of significance not only for the Slavic peoples but also for the non-Slavic nations of “Austria”, as they were “representatives of the Greek side, which in the 9th century did not oppose Rome and in which the unity of the Eastern and Western Churches was harmoniously joined” (Ginzel 1861, Vorwort). According to Ginzel, this is the greatest legacy of the Thessalonian brothers.

The book is divided into two main parts: the first (pp. 1–104) deals with the life and mission of the two apostles, including a critical analysis of the relevant historical sources; the second (pp. 105–174) focuses on the history of the Slavonic liturgy. These are followed by three extensive and important appendices (132 pages, separately paginated), which not only introduce numerous new findings but also reprint several essential historical texts. Many of these are drawn from the work of Josef Dobrovský (e.g. Salajka 1962, 194-239), whose “estimable achievements” (*schätzenswerthen Leistungen*) Ginzel acknowledges in the preface dated 3 April 1857. There he

⁵⁵ In *Zeitschrift für die gesammte katholische Theologie* 7, 1855, 345-380. Ginzel himself states incorrectly pages 348 to 380. Ginzel 1871, 19.

⁵⁶ Miklosisch 1847; Wattenbach 1849; Šafařík 1851 (Ginzel renders the title with a linguistic inaccuracy); Dümmler 1854, 145-199.

⁵⁷ “Obširnější zprávu o pořádanosti spisu toho a především úsudek o ceně celého díla nastavujeme jiným, jmenovitě pak výtečným našim znatelům dějin církve slovanské”.

⁵⁸ See Zíbrt 1902, 893, no. 7733.

admits that he adopted much from Dobrovský and other “learned men”.⁵⁹ This includes (Ginzel 1861, Anhang 19-20), for example, the Latin legend *Diffuntente sole*, which survives in seven Latin manuscripts from the 15th and early 16th centuries and in three Old Czech translations from the late 14th and 15th centuries – critically edited for the first time by Dobrovský (Dobrovský 1803, 70).⁶⁰ Ginzel (Ginzel 1861, Anhang 12-18) also relied on Dobrovský’s edition and commentary (Dobrovský 1826) for the so-called *Moravian Legend* (*Tempore Michaelis Imperatoris – Legenda Moravica*).⁶¹ Because the book also discusses the contemporary use of the Slavonic liturgy, a third supplementary appendix contains statistical data from South Slavic dioceses within the monarchy where the liturgy was still in use at the time.⁶²

In his preface, Ginzel also informs the reader that his views differ from those of many learned men on specific points, but this, he claims, in no way diminishes their merit, and he expresses hope that they will regard him not as an adversary but as a fellow collaborator. The German-language press of the 1860s had no doubt that Ginzel was “a German,” and insisted that his work on the apostles of the Slavs in no way detracted from this identity, since it was a purely scholarly endeavour (*rein wissenschaftlich*), and any pro-Slavic bias could be assumed only by someone who had never read the work (Neue Freie Presse 1868, 3-4).

Ginzel also published a Czech-language version (Ginzel 1872, 16)⁶³ of a related article in the *Časopis katolického duchovenstva*, the oldest theological journal to publish in Czech.⁶⁴ The article, titled *Historicko-kritické příspěvky k dějinám sv. apoštolů Slovanských Cyrilla a Methoděje* [Historical-Critical Contributions to the History of the Holy Apostles of the Slavs, Cyril and Methodius],⁶⁵ again focuses primarily on an analysis of the papal letters of Hadrian II and Stephen V. Ginzel’s aim was to definitively prove the spuriousness of both documents and to refute scholars such as Wattenbach, Dümmler, Štulc, and Dudík, who defended their authenticity. Despite his considerable effort and scholarly diligence, Ginzel was ultimately unsuccessful in achieving this goal. The Czech-language article merely repeats the arguments he had already laid out in 1855, 1857, and 1861 respectively.

⁵⁹ Dobrovský’s study Dobrovský 1948 likewise served as a model for Ginzel. Originally published in German in 1823, Dobrovský’s treatise aimed to shed light on the obscure and, at the time, confused history of the brothers Cyril and Methodius. His goal was to demonstrate the activity and significance of the Slavic apostles, the beginnings of Christianity in the Bohemian lands, and the fate of the Slavonic liturgy on Bohemian soil.

⁶⁰ Mentioned, for instance, in MMFH II, 1967, 277 (The 2010 edition does not contribute any new findings.); Rogov – Bláhová – Konzal 1976, 268-269, footnote 7.

⁶¹ For a critical edition, see MMFH II, 1967, 257-268 (ed. 2010, 229-241).

⁶² See a note dated 5 May 1857 in Litoměřice. Ginzel 1861, 124 (Anhang III).

⁶³ The translation was allegedly made by Tomáš Novák, “a young priest from the Diocese of Prague”, and edited by Klement Borový as an editor of the journal.

⁶⁴ The periodical was founded in 1828 under the title *Časopis pro katolické duchovenstvo* (Journal for the Catholic Clergy, abbreviated ČKD), with the aim of enlightening and educating Czech Catholic priests. The initiative for its establishment came from Karel Alois Vinařický. The journal focused on all areas of theology as well as related disciplines (such as church history and religious literature), and it exclusively published texts in the Czech language. Until 1851, it was issued quarterly; in 1852, its frequency was first increased to monthly, and then to every six weeks (resulting in a total of 11 issues that year). However, at the end of that same year, publication was discontinued due to a decline in subscribers and increasing censorship pressure. Eight years later, thanks to Vinařický’s efforts, the periodical was revived. From its renewal in 1860 until its cessation in 1949 (with the exception of the 1939 volume), ČKD was published continuously, albeit with varying frequency.

⁶⁵ ČKD 12/1, 1871, 18-53; 12/2, 137-151.

We will now turn our attention to three selected and specific issues that Ginzel addressed in his writings on Cyril and Methodius.

III/1.1 Old Church Slavonic and Latin Legends of Saints Constantine-Cyril and Methodius

The first group of scholarly questions arose around the authenticity and authorship of the Old Church Slavonic legends of Saints Constantine-Cyril and Methodius. These texts initially sparked enthusiasm in A. V. Gorskij, who published on the topic in *Moskvityanin* (1843), an enthusiasm conveyed to Czech audiences by Václav Hanka (Hanka 1846, 5-33) and shared by Pavel Josef Šafařík and others. However, by the mid-19th century, sceptical voices began to emerge concerning the reliability of the information contained in these legends. Ginzel expressed doubts (Ginzel 1857, 17-18), which were echoed – more forcefully – by Alexander Brückner (Brückner 1913) in the early 20th century, and even by František Snopek (Snopek 1916, 11-45) who otherwise defended the legends against Brückner's critique (Vašica 1996, 97).

Unlike Ginzel, however, both Brückner and Snopek had access to the papal *regesta* from the 9th century, discovered in the 1870s at the British Museum. These documents confirmed the account found in the *Life of Methodius* regarding his imprisonment in Pannonia. Ultimately, both hagiographies were definitively accepted by František Dvorník, who demonstrated that they belong among the finest examples of 9th-century Byzantine literature (Dvorník 1933, 336).

Ginzel also contributed to the scholarly debates surrounding the so-called Roman (or Italian) legend – a Latin text serving as a source for the *Life of Saint Constantine* (Ginzel 1861, 47). He was among the few scholars to assert that the statement in chapter nine of this legend, regarding Constantine's ordination as a bishop, was historically accurate.

III/1.2 The Nature of the Slavic Liturgy

The question of the Slavic liturgy is even more complex. A number of scholars began to examine the nature and origins of the Slavic liturgical rite. Josef Dobrovský, the Freiburg cathedral capitular vicar Joseph Kössing (1804 – 1891), the German historian Ernst Ludwig Dümmler (1830 – 1902), and various linguists considered the Slavonic liturgy to have been of Greek origin. Advocates of its Roman character included the Lebanese scholar Joseph Assemani (1710 – 1782), the Bohemian historian Gelasius Dobner (1719 – 1790), the Benedictine of Rajhrad, Moravia, Beda Dudík (1815 – 1890), and Ginzel himself,⁶⁶ who thus took a position directly opposed to that of Dobrovský (Ginzel 1861, 107-108).

The ambiguity and contested nature of the issue were highlighted by the Moravian linguist František Bartoš (1837 – 1906), the Slovene Slavist Bartolomäus Kopitar (1780 – 1844), and the Austrian philologist Franz von Miklosich (1813 – 1891) (Bílý 1862, 42). The Sinaitic Leaves (a fragment of the Euchologion of Sinai, containing parts of the liturgies of St. John Chrysostom

⁶⁶ Ginzel even claimed that Saint Cyril celebrated the Holy Mass in Latin while in Moravia, and that it was only Saint Methodius who later celebrated it in the Slavic language – yet according to the Roman rite. V. TKADLČÍK, *Východní a západní obřad ve slovanské liturgii cyrilometodějské*, (typescript), 2. The inventory of the literary remains of prof. ThDr. Vojtěch Tkadlčík (1915 – 1997) preserved in the Centrum Aletti, Olomouc, no. box 48. Quoted from Hudec 2013, 37.

and St. Basil the Great⁶⁷) provide evidence that Constantine, at least upon his arrival in Moravia, celebrated the liturgy according to the Eastern rite. However, the Kiev Folia provide a counterpoint, indicating that after the Slavonic liturgy was approved by Popes Adrian II and John VIII, Methodius celebrated Mass according to the Western rite (Dobrovský 1948, 169). Ginzel (Ginzel 1861, 42) reproached Dobrovský for what he considered an erroneous claim – that the Slavonic language had been introduced into the liturgy under the Eastern rite prior to 867. Ginzel viewed this assertion as premature, even if he was ultimately closer to the truth on this point than the “Patriarch of Slavistics” himself.⁶⁸ This also relates to Dobrovský’s interpretation of the hostility shown by Latin Western clergy toward Methodius, which he attributed to the use of the Eastern rite. Ginzel rejected this explanation as unfounded (Ginzel 1861, 42).

III/1.3 The Letters of Popes Hadrian II and Stephen V to Great Moravia

As we have seen, Ginzel (Ginzel 1861, 8 and 14; Ginzel 1871, 18-53) also denied the authenticity of Hadrian’s letter *Gloria in excelsis Deo* (869), which is today considered genuine, even though precise dating of the document remains difficult.⁶⁹ He was not alone in his view; his position was shared by Václav Vondrák (Vondrák 1898, 141-147),⁷⁰ Alexander Brückner (Brückner 1913, 60), August Naegle (Naegle 1915, 72 and 285), František Hýbl (Hýbl 1908, 1-18, 153-171, 287-297, 406-416), and, more broadly, by Johann Friedrich (Friedrich 1892, 411), Leopold Karl Goetz (Goetz 1897, 13-17 and 50-58), and others. Conversely, Vatroslav Jagić (Jagić 1913, 41), František Pastrnek (1902, 94), František Snopek (Snopek 1902), and naturally many other scholars argued in favour of the letter’s authenticity.

Ginzel likewise denied the authenticity of the 885 letter of Pope Stephen V, in which the pope informs Svatopluk that he will be his protector in all matters and embraces him as a spiritual son.⁷¹ Ginzel (Ginzel 1861, 9-10, Anhang I, 63-67; Ginzel 1872, 24-25; Ginzel 1871, 137-151) considered the letter to be the work of Wiching – a view also held by numerous other scholars. Gustav Friedrich (CDB I, 32), however, had already noted that the letter closely matches the *commonitorium* issued by Pope Stephen V to his legates Bishop Dominic and the clerics John and Stephen, to such an extent that its authenticity can hardly be doubted. This view is supported by most contemporary experts, although certain passages in the letter remain difficult to explain, and interpretations vary among individual scholars.

III/2 Other Topics

Setting aside contemporary issues concerning the activities of the Catholic Church and research on Saints Cyril and Methodius, two thematic areas remain that engaged Ginzel to such an extent that he dedicated both his time and scholarly expertise to them.

The first of these is the history of the Catholic Church in Bohemia. This interest is reflected both in his entries written between 1848 and 1853 for the aforementioned German encyclopaedia focused on the mediaeval period, and in the biographical sketches he published in the Bohemian

⁶⁷ Today, we know that Constantine-Cyril indeed translated both the liturgy of St. John Chrysostom and that of St. Basil the Great, as well as a sacramentary according to the Western rite.

⁶⁸ Still Bishop Gorazd II does not agree with him. See Gorazd 2013, 97.

⁶⁹ For a summary of research on the letter, see MMFH III, 154-155, no. 39 (ed. 2011, 121-122).

⁷⁰ In Czech in Vondrák 1903, 104.

⁷¹ Published with comments in MMFH III, 215-226, no. 101 (ed. 2011, 179-190).

regional periodical *Bohemia*⁷² toward the end of his life. The figures he profiled hailed from the Catholic Enlightenment milieu of Bohemia (Joseph Anton Riegger, Stephan Rautenstrauch, and Kaspar Royko). He consistently praised and highlighted their contributions, valuing Riegger in particular for his advocacy of the Czech language in schools and for supporting the establishment of a Czech language professorship at the University of Prague (Joseph Anton Riegger 1876, 1).⁷³ Ginzel did, however, regard Riegger's lack of proficiency in Czech as a shortcoming, one that proved disadvantageous on several occasions during the preparation of his works, since as editor he was unable to assess Czech-language texts. Of Rautenstrauch, Ginzel commended his concept of theological education, which, in his view, should not serve as a mere "handmaiden of theology", but rather, thanks to Rautenstrauch's influence, should support theology as a scholarly discipline. The learned abbot also emphasised training in Oriental languages, particularly Old Greek and Hebrew, in order to enable young theologians to gain a proper understanding of the Bible (Stephan Rautenstrauch 1876, 1).

In these texts from 1876, Ginzel unequivocally aligns himself with Catholic Enlightenment ideals, positioning himself against censorship and the state bureaucracy of the Josephine era. The writings are objective and, although the author nowhere cites sources or literature, they represent, from a historiographical perspective, factual and well-informed contributions to the intellectual history of Enlightenment era in Bohemia.

Conclusion

Joseph Augustin Ginzel was a formidable polemicist who did not shy away from contemporary church-political issues, nor from the popularisation of (church) history through the daily press – most notably the Prague-based German-language newspaper *Bohemia*. His textbooks on canon law and church history fulfilled their function from the state's perspective at the time, yet they never achieved widespread dissemination or popularity. Ginzel's greatest scholarly contribution thus lies in the field of Cyrillo-Methodian research, where he received both praise and agreement on many specific points. He was commended by both Czech- and German-speaking colleagues and successors, as he was consistently regarded as an "unbiased German". Even those who frequently debated with him did not question the scholarly value of his texts in this domain. František Pastrnek (Pastrnek 1902, 30 and 36), for instance, praised Ginzel for advancing the view – supported by a sound reading of Latin sources – that the missionaries arrived in Great Moravia directly from Constantinople, rather than from Bulgaria (Ginzel 1861, 25). As late as 1948, Josef Vajs still leaned toward Ginzel's interpretation (Ginzel 1861, 32-33) concerning the political success that Prince Rastislav of Great Moravia achieved by inviting the two missionaries from Constantinople. Vajs, in fact, referred to Ginzel positively on several occasions in his commentary (Dobrovský 1948, 168 and 178).

⁷² *Bohemia* was a German-language daily newspaper published in Prague from 1828 to 1938. Following the restoration of constitutional government in 1861, it positioned itself as the principal press organ of the German liberal political current in Bohemia (the so-called Constitutional Party).

⁷³ "Wirklich ist es nur Riegger zu danken, daß an der Hochschule in Prag ein Lehrstuhl der böhmischen Sprache errichtet wurde. Es ist nicht überflüssig zu bemerken, daß Riegger mit der čechischen Sprache durchweg unbekannt war; er versuchte wohl sie zu lernen, seine Zunge war aber zu ungelenk, zu widerspänstig, um sich in den čechischen Wort- und Satzbildungen heimisch finden zu können". To a history of the first Department of the Czech language within the Bohemian lands, see Johanides – Šimeček – Koblížek 1993.

From the perspective of the Catholic Church, Ginzel's figure is somewhat ambivalent. Initially, he was a devoted supporter not only of the Catholic Church but also of the state, as he maintained a strong affinity for the Habsburgs and the Austrian Empire. However, when the state began to distance itself from the Catholic Church in the 1860s, Ginzel aligned himself more closely with the state than with the Church. Toward the end of his life, he withdrew from public life, published his articles anonymously, and resigned from both the Bohemian Diet and the Imperial Council (*Reichsrat*).

Nonetheless, his name continued to resonate after his death, especially among scholars engaged in Cyrillo-Methodian studies. His legacy began to fade only in the second half of the twentieth century, as his research was superseded by new discoveries and the interpretive paradigms they introduced. This, however, is the fate of many scholars – only a few exert influence that endures for centuries.

REFERENCES

- Acton, John*. 1870. The Vatican Council. In *The North British Review* 53, October, 183-229.
- Albrecht Stefan*. 2003. Geschichte der Grossmährenforschung in den Tschechischen Ländern und in der Slowakei. Praha.
- Anonym* 1876. Stephan Rautenstrauch. In *Bohemia* 49 (Beilage zur *Bohemia* Nr. 172), 23. Juni 1876, 1.
- Anonym*. Jubileum encykliky cyrillomethodějské (Jubileum 25leté, trvá do 30. září 1905), část XII.: Ještě o slovanské bohoslužbě. In *Hlas. Týdeník politicko-náboženský* LXXXI/2, 8. prosince 1904, 4.
- Archiv města Plzně [Archives of the City of Plzeň; hereafter AMP], fond Filosofický ústav [hereafter FÚ], Imatrikulační kniha 1809–1839, inv. no. 1, sign. 13 b 125. <https://digiarchiv.plzen.eu/vademecum/permalink?xid=55062148b61f46ddbafb484e9365300b&scan=98c136731783fb894ab47e6aaf359218>.
- Archiv města Plzně [Archives of the City of Plzeň; hereafter AMP], fond Filosofický ústav [hereafter FÚ], Hlavní katalog 1805–1834, inv. no. 3, sign. 13 b 127. <https://digiarchiv.plzen.eu/vademecum/permalink?xid=3b1b7d3f4bf3497ea1fe01484bb1c80b&scan=c19d5d81b237144ef2914d8ad5305a99>.
- Benkert, Franz Georg* (ed.). 1828. Allgemeiner Religions- und Kirchenfreund und Kirchen correspondent. Eine theologische und kirchenhistorische Zeitschrift, Jahrgang 1, Bd. 2, Würzburg.
- Berg, Jan* (ed.). 2005. Bernard Bolzano – Gesamtausgabe. Reihe III, Briefwechsel. Band 3, Bernard Bolzano Briefe an František Příhonský (1824–1848). Stuttgart – Bad Cannstatt.
- Bericht* 1876 – 1877. Bericht über den Stand und die Thätigkeit des Vereines während des 14. Vereinsjahres. In *Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Deutschen in Böhmen* 15/1, 3.
- Bericht* 1909 – 1910. Bericht über das K. und K. Höhere Weltpriester-Bildungs-Institut zum Heil. Augustin (Frintaneum) in Wien im Studienjahre 1909-10, 6. Jahrgang.
- Bílý, Jan Evangelista*. 1862. Dějiny ss. apoštolů slovanských Cyrilla a Methoda. Praha.
- BLGBL* 1979. Biographisches Lexikon zur Geschichte der böhmischen Länder 1. München.
- Brückner, Alexander*. 1913. Die Wahrheit über die Slavenapostel. Tübingen.
- CDB* 1904. Friedrich, Gustav (ed.). Codex diplomaticus regni Bohemiae I. Pragae.
- ČSB* 1930. Český slovník bohovědný 4. Praha.
- Das Vaterland* 1868a. Das Vaterland. Zeitung für die österreichische Monarchie 9/108, 19 April 1868, Ginzel und das Concordat, 1.

- Das Vaterland 1868b.* Das Vaterland. Zeitung für die österreichische Monarchie 9/117, 28 April 1868, Abschluß der Sache „Ginzel und das Concordat“, 1.
- Der Correspondent 1840.* Der Correspondent von und für Deutschland, Jahrgang 1840 (Wien, 27 September), column Oesterreich †.
- Dobrovský, Josef.* 1803. Kritische Versuche I.: Bořiwoy's Taufe. Prag.
- Dobrovský, Josef.* 1826. Mährische Legende von Cyrill und Method. Prag.
- Dobrovský, Josef.* 1948. Cyril a Metod, apoštolové slovanští, ed. a komentáře Josef Vajs. Praha.
- Donat, Heinrich.* 1927. Das Priesterseminar in Leitmeritz. In Festschrift Leitmeritz 700 Jahre Stadt. Leitmeritz, 119-123.
- Dr. Sylvius [= J. A. Ginzel].* 1848. Über die Zukunft der Kirche in Österreich. Regensburg.
- Dudášová-Kriššáková, Júlia.* 2019. Od staroslovienčiny k cirkevnej slovančine. In *Slavica Slovaca* 54/2, 156-165.
- Dümmeler, Ernst (ed.).* 1854. Die pannonische Legende vom heiligen Methodius. In *Archiv für Kunde österreichischer Geschichtsquellen*, Bd. 13, Heft 1, Wien, 145-199.
- Dvorník, František.* 1933. Les légendes de Constantin et de Méthode vues de Byzance. Prague.
- Egert, František.* 1857. Život a působení sv. Cyrilla a Methoděje, apoštolů slovanských. Dle Dr. A. Ginsla. In *Blahověst. Katolický týdeník pro Čechy, Morawany, Slowáky a Slezany* 2 (17 December 1857), 130-139.
- Eine Stimme 1868.* Eine Stimme aus dem Clerus über das Concordat. In *Neue Freie Presse, Abendblatt*, no. 1287, Wien, 30 March 1868, 1-2.
- Fasora, Lukáš – Hanuš, Jiří – Pavlíček, Tomáš et al.* 2017. Kněžské identity v českých zemích (1820–1938). Praha.
- Fillfer, Franz Leander.* 2020. Aufklärung habsburgisch. Staatsbildung, Wissenskultur und Geschichtspolitik in Zentraleuropa 1750–1850. Göttingen.
- Frankl, Karl H. – Tropper, Peter G. (ed.).* 2006. Das „Frintaneum“ in Wien und seine Absolventen aus den Kirchenprovinzen Wien, Salzburg und Görz (1816–1919). Ein biographisches Lexikon = Dunajski Frintaneum in njegovi člani iz cerkvenih pokrajin Dunaj, Salzburg in Gorica (1816–1918). Biografski leksikon. = Il Frintaneum di Vienna ed i suoi allievi delle Provincie ecclesiastiche di Vienna, Salisburgo e Gorizia (1816–1918). Un dizionario biografico. = Bečki Frintaneum i njegovi članovi iz crkvenih pokrajina Beč, Salzburg i Gorica (1816–1918). Biografski leksikon. (= Studien zum Frintaneum. Bd. 1). Hermagoras/Mohorjeva. Klagenfurt u. a.
- Friedrich, Johann.* 1892. Ein Brief des Anastasius bibliothecarius an den Bischof Gaudericus von Velletri über die Abfassung der „Vita cum translatione s. Clementis Papae“: Eine neue Quelle zur Cyrillus- und Methodius-Frage. In *Sitzungsberichte der königlichen bayerischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-philologische Classe, Sitzung vom 2. Juli 1892*, 393-442.
- Gieseler, John C. L.* 1880. A Text-Book of Church History, vol. 5 (1517–1834), translated by Henry B. Smith. New York.
- Ginzel, Joseph Augustin* 1857. Geschichte der Slavenapostel Cyrill und Method und der slawischen Liturgie. Leitmeritz.
- Ginzel, Joseph Augustin* 1861. Geschichte der Slavenapostel Cyrill und Method und der slawischen Liturgie. Wien.
- Ginzel, Joseph Augustin* 1871. Historicko-kritické příspěvky k dějinám sv. apoštolů Slovanských Cyrilla a Methoděje. In *Časopis katolického duchovenstva* 12/1, 18-53; 12/2, 137-151.
- Ginzel, Joseph Augustin.* 1846. Geschichte der Kirche, Band 1. Wien.
- Ginzel, Joseph Augustin.* 1856. Urkundlicher Bericht über die Säcularisirung des Bisthums Meissen unter dem Bischofe Johann von Haugwitz, und die Erhaltung des Collegiatstiftes von St. Peter zu Budissin in der Lausitz. In *Theologische Quartalschrift (Tübingen)* 38/3, 485-528.

- Ginzel, *Joseph Augustin*. 1872. *Kirchenhistorische Schriften*, Bd. 2. Wien.
- Goetz, *Leopold Karl*. 1897. *Geschichte der Slavenapostel Konstantin (Kyrillus) und Methodius*. Gotha.
- Gorazd II., *biskup*. 2013. *Cyril a Metoděj: apoštolové Slovanů*. Praha.
- Hanka, *Václav*. 1846. O sv. Kyrille i Methodiu (překl. z ruštiny). In *Časopis českého musea* 20/1, 5-33.
- Hannick, *Christian*. 2004. Die Institutiones linguae slavicae von Dobrovský und seine sprachgeschichtlichen Auffassungen. In *Josef Dobrovský – Fundator studiorum slavicum: příspěvky z mezinárodní vědecké konference v Praze 10.-13. června 2003*. Praha, 243-260.
- Hill, *Roland*. 2000. *Lord Acton*. New Haven, CT – London.
- Hlas 1871. Hlas. Týdeník politicko-náboženský 23/28, 13 July 1871, 349-350.
- Hlas 1873. Hlas. Týdeník politicko-náboženský 25/2, 14 March 1873, 86-87.
- Huber, *Kurt Augustinus* – *Bahlcke, Joachim* – *Grulich, Rudolf* (ed.). 2005. *Katholische Kirche und Kultur in Böhmen: ausgewählte Abhandlungen*. Münster.
- Hudec, *Petr*. 2013. *Svátost jednoty: historie slavení slovanské liturgie na Velehradě*, rigorous work, Teologická fakulta, Univerzita Palackého v Olomouci. Olomouc.
- Husák, *Petr*. 2021. *Když rozpínají ruce, dotýkají se temnot: proměny kněžské identity v prostředí českého katolicismu v 19. a 20. století*. Brno.
- Hýbl, *František*. 1908. Slovanská liturgie na Moravě v IX. století. In *Český časopis historický* 14/1, 1-18; 14/2, 153-171; 14/3, 287-297; 14/4, 406-416.
- I. a II. *königseggovský kanonikát v Litoměřicích* https://cs.wikipedia.org/wiki/Kanonik%C3%A1t_k%C3%B6nigseggovsk%C3%BD_I._a_II.
- Jagić, *Vatroslav von*. 1913. *Entstehungsgeschichte der kirchenslavischen Sprache*. Berlin.
- Jahresbericht 1877*. Jahresbericht der Königlich böhmischen Gesellschaft der Wissenschaften, Jg. 1877 (9 May 1877). Prag.
- Ježek, *J[an]*. 1880. *Zásluhy duchovenstva o řeč a literaturu českou (1780–1880)*. Praha.
- Johanides, *Josef* – *Šimeček, Zdeněk* – *Koblížek, Vladimír*. 1993. *František Martin Pelcl, první profesor české řeči a literatury na pražské univerzitě*. Rychnov nad Kněžnou.
- Joseph Anton Riegger. 1876. Anonym. Joseph Anton Riegger. In *Bohemia* 49 (Beilage zur Bohemia Nr. 133), 14. Mai 1876, 1.
- Kadlec, *Jaroslav*. 1991. *Přehled českých církevních dějin*, vol. 2. Praha.
- KDO JE KDO v české slavistice (<https://www.slaviste.cz/index.php>).
- Klucak, *Heinrich*. 1877. *Geschichte des Leitmeritzer Gymnasiums 1 (Bis 1850)*. In *Jahres-Bericht des K.K. Ober-Gymnasiums zu Leitmeritz in Böhmen 1877*. Leitmeritz, 3-40.
- Kotorová, *Dagmar*. 2020. *Filozofický ústav v Plzni 1804–1849*, MA thesis, Filozofická fakulta, Západočeská univerzita v Plzni. Plzeň.
- Kotyza, *Oldřich* – *Smetana, Jan* – *Toman, Jindřich*. 1997. *Dějiny města Litoměřic*. Litoměřice.
- Kudělka, *Milan* – *Šimeček, Zdeněk* – *Večerka, Radoslav*. 1995. *Česká slavistika v prvním období svého vývoje do počátku 60. let 19. století*. Praha.
- Kudělka, *Milan* – *Šimeček, Zdeněk*. 1972. *Československé práce o jazyce, dějinách a kultuře slovanských národů od r. 1760: biograficko-bibliografický slovník*. Praha.
- Künne, *Wolfgang*. 2024. *Bernard Bolzano. Seine Zeit und sein Leben, sein Werk und seine Wirkung*, 4 Bde. Frankfurt am Main.
- Leitmeritzer Wochenblatt 1868*. Leitmeritzer Wochenblatt zu allem Wissenswerthen für Stadt und Land 13/14, 4 April 1868, 108.
- Lišková, *Marie*. 1994. *Slovník představitelů zemské samosprávy v Čechách v letech 1861–1913*. Praha.
- Ludvíkov pod Smrkem 2025*. https://cs.wikipedia.org/wiki/Ludv%C3%ADkov_pod_Smrkem.

- Macek, Jaroslav. 2007. 950 let litoměřické kapituly. Kostelní Vydří.
- Macek, Jaroslav. 2013. Das Bistum Leitmeritz: die Bischöfe und das Schicksal der Leitmeritzer Diözese 1655–2005, aus dem Tschechischen übersetzt von Jana Niedermaier. München.
- Masák, Emanuel. 1932. Dějiny Dědictví sv. Cyrila a Metoděje v Brně 1850–1930. Brno.
- Miklosisch, Franz (ed.). 1847. Vita S. Clementis Episcopi Bulgarum, Graece. Wien.
- MMFH 1967, 1969. Bartoňková, Dagmar – Večerka, Radoslav (eds.). Magnae Moraviae fontes historici = Prameny k dějinám Velké Moravy II, III. Brno.
- Moravské noviny 1868. Moravské noviny 20/62, 23 May 1868, Z Vídně, dne 22. května: Katoličtí bohoslovci o konkordátu rakouském, 1.
- Moravské noviny 1871. Moravské noviny 33/33 (18 March 1871), 1.
- Müller, Rudolf. 1879-1880. Künstler der Neuzeit Böhmens VIII: Jacob Ginzel. In Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Deutschen in Böhmen 18/3, 181-192.
- Naegle, August. 1915. Kirchengeschichte Böhmens, Bd. 1. Berlin.
- Neue Freie Presse 1868. Leitmeritz. 8. April [Orig.-Corr.]. In Neue Freie Presse, Morgenblatt, Wien, no. 1299, Samstag, 11 April 1868, 3-4.
- Neues Fremden-Blatt 1868. Neues Fremden-Blatt, Morgenblatt, Wien, 4/112, 23 April 1868, 4.
- Neumaier, Otto – Schenkel, Peter Michael (ed.). 2022. Michael Josef Fesl: Briefe an Bernard Bolzano 1839–1841 (Beiträge zur Bolzano-Forschung 32). Baden – Baden.
- Neumaier, Otto (ed.). 2022. Bernard Bolzano – Gesamtausgabe. Reihe III, Briefwechsel. Band 3, Briefwechsel mit Michael Josef Fesl (1834–1840). Stuttgart – Bad Cannstatt.
- Neumaier, Otto (ed.). 2023. Bernard Bolzano – Gesamtausgabe. Reihe III, Briefwechsel. Band 5, Briefwechsel mit Michael Josef Fesl (1841–1846). Stuttgart – Bad Cannstatt.
- Oberdorfler, Kurt. 1962. Verein für die Geschichte der Deutschen in Böhmen 1862–1938. In Bohemia 3/1, 9-29.
- OSN 1896. Ottův slovník naučný 10. Praha.
- Pastrnek, František. 1902. Dějiny slovanských apoštolů Cyrilla a Methoda s rozbohem a otiskem hlavních pramenů. Praha.
- Pavlíková, Marie. 1985. Bolzanovo působení na pražské univerzitě. Praha.
- Pezzimenti, Rocco. 2001. The Political Thought of Lord Acton: The English Catholics in the Nineteenth Century. Leominster.
- Reike, Franz Xaver. 1910. Augustinus Bartholomäus Hille, Bischof von Leitmeritz. Ein Lebensbild. Wien.
- Rogov, Aleksandr Ivanovich – Bláhová, Emilie – Konzal, Václav (ed.). 1976. Staroslověnské legendy českého původu. Nejstarší kapitoly z dějin česko-ruských kulturních vztahů. Praha.
- RSN 1863. Riegrův slovník naučný 3. Praha.
- RSN 1890. Riegrův slovník naučný 12. Praha (abbr. Bč).
- Salajka, Antonín. 1962. Prameny k životu a dějinám Konstantina-Cyrila a Metoděje. In Václav Bartůněk (ed.). Soluňští bratři. 1100 let od příchodu sv. Cyrila a Metoděje na Moravu. Praha, 194-239.
- Schulte, Johann Friedrich von. 1879. Ginzel, Joseph Augustin. In Allgemeine Deutsche Biographie 9, 179-180 [Digitale Volltext-Ausgabe in Wikisource, URL: https://de.wikisource.org/w/index.php?title=ADB:Ginzel,_Josef_Augustin&oldid].
- Sitzungsberichte 1859. Sitzungsberichte der königlichen böhmischen Gesellschaft der Wissenschaften in Prag, Jahrgang 1859, Prag.
- Snopek, František. 1896. List papeže Hadriána II. v panonských legendách a bulla Jana VIII. Industriae tuae. Historicko-kritický pokus. In Sborník velehradský 6, 1-131.
- Snopek, František. 1913. Apoštolové slovanští Konstantin-Cyryll a Methoděj: slovo odvetu univ. prof. dru Brücknerovi. Praha.

- Snopek, František*. 1916. Studie Cyrilometodějské. Brno.
- Státní oblastní archiv Litoměřice [County Archives in Litoměřice; hereafter SOA Litoměřice], Matrika, N, I-N, inv. no. 4238, sign. L84/27, 1799–1807: <https://vademecum.soalitomerice.cz/vademecum/permalink?xid=09ddd7cea03b9b8d:30bdd2c7:1201ea2ef5b:-7363&scan=49f1799ad8c34998bf0433159e660456>.
- Státní oblastní archiv Litoměřice [County Archives in Litoměřice; hereafter SOA Litoměřice], fond Kapitula Litoměřice, no. box 89.
- Státní oblastní archiv Litoměřice [County Archives in Litoměřice; hereafter SOA Litoměřice], Matrika zemřelých, Z, I-Z, inv. no. 9970, sign. 99/13, 1826–1929, Litoměřice, Rybáře, 94, Online: <https://vademecum.soalitomerice.cz/vademecum/permalink?xid=09ddd7cea03b9b8d:4e496e4e:12216bae987:-6c88&scan=4b639b341d764ab6b41a09a314dff152>.
- Stenographischer Bericht über die IV. Sitzung der ersten Jahres=Sesion des böhmischen Landtages vom Jahre 1872, am 29. April 1872 <https://www.psp.cz/eknih/1872skc/1/stenprot/004schuz/s004001.htm>.
- Stephan Rautenstrauch* 1876. Anonym. Stephan Rautenstrauch. In *Bohemia* 49 (Beilage zur *Bohemia* Nr. 171), 22. Juni 1876, 1.
- Šafařík, Pavel Josef*. 1851. Památky dřevního písemnictví Jihoslovanův. Praha.
- Šebek, Jaroslav*. 2008. Im Dienst für Gott und die Nation. Katholische Kirche und Klerus in den Böhmisches Ländern im 19 und Frühen 20. Jahrhunder. In Frankl, Karl H. – Klieber, Rupert (ed.). *Das Priesterkolleg St. Augustin „Frintaneum“ in Wien 1816 bis 1918. Kirchliche Elite-Bildung für den Donau-Alpen-Adria-Raum (= Studien zum Frintaneum. Bd. 2).* Wien u. a., 181-194.
- Štulc, Václav*. 1857. Život sv. Cyrilla a Methodia. Brno.
- Tkadlčík, Vojtěch*. 1995. Cyrilometodějský kult na křesťanském Západě. Olomouc.
- Tříšková, Alena*. 2005. Beer, Jakob. In *Biografický slovník českých zemí* 3. Praha. (Online: <https://biography.hiu.cas.cz/wiki/index.php?curid=40702>).
- Tumpach, Josef*. 1910. C. a k. Frintaneum ve Vídni. In *Časopis katolického duchovenstva* 51, 585.
- Ueber Dr. Ginzels „Erklärung“* 1868. *Ueber Dr. Ginzels „Erklärung“*. In *Salzburger Zeitung* 99, 30 April 1868, 2.
- Valeš, Václav*. 2006. Konkordát z roku 1855 mezi Apoštolským stolcem a Rakouským císařstvím, bachelor's thesis, Katolická teologická fakulta, Univerzita Karlova. Praha (online https://dspace.cuni.cz/bitstream/handle/20.500.11956/4749/BPTX_2005_1_11260_KBAK000_48773_0_14816.pdf?sequence=1&isAllowed=y).
- Vašica, Josef*. 1996. Literární památky epochy velkomoravské 863–885, 2nd ed. Praha.
- Večerka, Radoslav*. 1989-2003. Altkirchenslavische (altbulgarische) Syntax. T. 27, Bd. 1: Die Lineare Satzorganisation; Bd. 2: Die innere Satzstruktur; Bd. 3: Die Satztypen: der einfache Satz; Bd. 4: Die Satztypen: der zusammengesetzte Satz; Bd. 5, Registerband. Freiburg im Breisgau.
- Vejvar, Stanislav*. 2006. Prelát Václav Svatopluk Štulc a konzervativní vlastenectví 19. století. K národně buditeckému působení kladenského rodáka V. S. Štulce, probošta vyšehradského, spisovatele, básníka a publicisty. In *Posel z Budče: almanach poutníků na staroslavnou Budeč, Kladno: Sládečkovo vlastivědné muzeum v Kladně* 23, 16-25.
- Vodička, František*. 1863. Tisíciletá památka swatých aposstolů slowanských Cyrilla a Methoda. Olomouc.
- Volksfreund* 1868. *Volksfreund*, 18 April 1868. Quoted from *Das Vaterland. Zeitung für die österreichische Monarchie* 9/117, 28 April 1868, Abschluß der Sache „Ginzels und das Concordat“, 1.
- Vondrák, Václav*. 1898. Einige Bedenken gegen die Echtheit des Briefes v. P. Hadrian II. in der Vita S. Methodii c. VIII. In *Archiv für slavische Philologie* 20, 141-147.

- Vondrák, Václav. 1898. Studie z oboru církevněslovanského písemnictví. Praha.
- Vopravil, Stanislav Jaroslav. 1973. Slovník pseudonymů v české a slovenské literatuře (anagramů, kryptonymů, značek, jmen původních, přijatých, dvojitych, polatinštělých atd.). Praha.
- Výtisková, Eva. 1992. Jacob Ginzel (1792–1862), soupis díla, katalogové údaje, OG. Liberec.
- Wattenbach, Wilhelm. 1849. Beiträge zur Geschichte der christlichen Kirche in Mähren und Böhmen. Wien.
- Weingart, Miloš. 1923 and 1925. Dobrovského Institutiones: na vděčnou paměť jejich stoletého jubilea. Part I, Církevněslovanské mluvnice před Dobrovským. In Sborník Filozofické fakulty University Komenského v Bratislavě 1/16, 635–695; Part II, Rozbor Institucí, ibidem 3/38 (12.), 67–232.
- Weller, Emil. 1862. Index pseudonymorum. Wörterbuch der Pseudonymen oder Verzeichniss aller Autoren, die sich falscher Namen bedienen, 2. neuvermehrte Ausgabe. Leipzig.
- Wesseling, Klaus-Gunther. 2002. Fesl Michael Josef. In: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon 20, 494–499 (online: <https://www.bbkl.de/index.php/frontend/lexicon/F/Fe/fesl-michael-josef-56066>).
- Wiener Kirchenzeitung 1868. Wiener Kirchenzeitung 17, 25 April 1868, 268–269.
- Winter, Eduard. 1940. Tisíc let duchovního zápasu [náboženské zápolení dvou národů]. Praha.
- Winter, Eduard. 1943. Der Josefinismus und seine Geschichte. Beiträge zur Geistesgeschichte Österreichs 1740–1848. Brünn – München – Wien.
- Winter, Eduard. 1945. Josefinismus a jeho dějiny. Příspěvky k duchovním dějinám Čech a Moravy: 1740–1848. Praha.
- Zíbrt, Čeněk (ed.). 1902. Bibliografie české historie, vol. II. Praha.
- Zlámal, Bohumil. 2008. Příručka českých církevních dějin V. Doba barokní katolicity (1650–1750), Doba osvícenská (1750–1848). Olomouc.
- Zlámal, Bohumil. 2013. Galerie cyrilometodějských pracovníků nové doby. Olomouc–Roma.
- Zur Concordats-Revision 1868. Zur Concordats-Revision. In Salzburger Chronik für Stadt und Land 4/45, 22 April 1868, 225–226.
- Zur Verständigung 1868. Zur Verständigung und Abwehr. In Deutsche Volks-Zeitung 2/16, 17 April 1868, 210.

Doc. PhDr. et Mgr. Jakub Zouhar, Ph.D.
University of Hradec Králové
Philosophical Faculty
Department of Auxiliary Sciences of History and Archival Studies
Náměstí Svobody 331
500 03 Hradec Králové 3
Czech Republic
jakub.zouhar@uhk.cz
ORCID ID: 0000-0002-4681-7214
SCOPUS Author ID: 35759984300

Appendix

Bibliography of the Works of Joseph Augustin Ginzel⁷⁴

1828

- *Briefe über christliche Dogmatik als Wissenschaft*, in: Franz Georg BENKERT (ed.), *Allgemeiner Religions- und Kirchenfreund und Kirchenrespondent. Eine theologische und kirchenhistorische Zeitschrift* 1, Bd. 2, Würzburg, 1828.

1831

- *Wie lebte und starb Ganganelli? Aus den Quellen beantwortet von Immanuel Reichenbach*, Neustadt an der Orla, 1831 (VIII + 56 pp.) [revised and reprinted under the title *Papst Clemens XIV. Eine biographische Skizze mit besonderer Rücksichtnahme auf die durch ihn vollzogene Aufhebung der Gesellschaft Jesu und auf die Art seines Todes*, in: *Kirchenhistorische Schriften*, Bd. 2, Wien, 1872, pp. 205-282].

1840

- *Legatio apostolica Petri Aloysii Carafae episc. Tricaricensis etc. ad tractum Rheni et ad provincias inferioris Germaniae ab anno 1624 usque ad 1638*, Wirceburgi, 1840 (VI + 202 pp.).

1843

- *Evangelium und Kirche. Eine katholische Protestation gegen den Protestantismus, welcher sich „Kirche“ nennt*, Regensburg 1843 (200 pp.) [pseudonym “Dr. Sylvius”].

1846

- *Geschichte der Kirche*, Band 1, Wien, 1846 (XIV + 353 pp.).
- *Katholische Wahrheit und protestantischer Irrthum in fünfzig Fragen und Antworten. Ein Controverskatechismus für's katholische Volk*, Regensburg, 1846 (168 pp.) [anonym].
- *Lehren der katholischen Kirche gegenüber den Irrthümern der deutschen Sectirer: ein Vademecum für jeden Katholiken*, Regensburg, 1846 (VI + 153 pp.) [anonym].

1847

- *Geschichte der Kirche*, Band 2, Wien, 1847 (XV + 395 pp.).

1848

- *Über die Zukunft der Kirche in Österreich. Briefe von Dr. Sylvius*, Regensburg, 1848 (132 pp.).
- *Der Geist des heiligen Augustinus in seinen Briefen*, *Theologische Quartalschrift* (Tübingen) 30, 4. Heft, 1848, pp. 540-599 and 31, 1. and 3. Heft, 1849, pp. 44-99 and 379-438 [reprinted and supplemented with the original Latin versions of the letters in *Kirchenhistorische Schriften*, Bd. 1, Wien, 1872, pp. 123-245].

1851

- *Die canonische Lebensweise der Geistlichen. Ein Votum für die Wiedereinführung derselben*, Regensburg, 1851 (239 pp.).
- *Archiv für Kirchengeschichte und Kirchenrecht*, 3 Bände, Regensburg, 1851-1852 (VIII + 488 pp.; VIII + 311 pp.; VIII + 218 pp.) [Edited by Ginzel; reprint edition, 1968].

⁷⁴ The bibliography does not claim to be exhaustive, as it is particularly difficult – and in practice virtually impossible – to comprehensively identify polemical articles and certain reviews published anonymously.

1852

- *Beiträge zur Dogmengeschichte I. und II.*, Zeitschrift für die gesammte katholische Theologie 3 and 4, 1852, pp. 3-53 and 255-296 [reprinted in incomplete form in Kirchenhistorische Schriften, Bd. 1, Wien, 1872, pp. 247-409].

1853

- *Reliquien von Vincenz Eduard Milde, weiland Fürsten-Erzbischofe der Kirche von Wien. Nebst einem Abrisse seines Lebens*, Prag, 1853, 2nd ed., Wien, 1855 (XLVII + 188 pp.).

1855

- *Zur Geschichte der Slawenapostel Cyrill und Method*, Zeitschrift für die gesammte katholische Theologie 7, 1855, pp. 345-380 [reprinted in Kirchenhistorische Schriften, Bd. 2, Wien, 1872, pp. 15-66].

- *Die Pfarrconcurs-Prüfung nach Staats- und Kirchengesetz*, Wien, 1855 (183 pp.).

1856

- *Handbuch des neuesten in Österreich geltenden Kirchenrechtes*, Band 1, Wien, 1856 (389 pp.).

- *Urkundlicher Bericht über die Säcularisirung des Bisthums Meißen unter dem Bischofe Johann von Haugwitz, und die Erhaltung des Collegiatstiftes von St. Peter zu Budissin in der Lausitz*, Theologische Quartalschrift (Tübingen) 38, 3. Heft, 1856, pp. 485-528 [reprinted with additions and corrections in Kirchenhistorische Schriften, Bd. 2, Wien, 1872, pp. 123-203].

- *Gegen eine ungebührliche Kritik*, Wien, 1856 (14 pp.)

1857

- *Geschichte der Slawenapostel Cyrill und Method und der slawischen Liturgie* (Leitmeritz, 1857, XI + 174 pp. and 132 pp.; 2nd ed., Wien, 1861, XI + 174 pp. and 132 pp.; reprint, 1969).

1859

- *Handbuch des neuesten in Österreich geltenden Kirchenrechtes*, Band 2, Abteilung 1, Wien, 1859 (XI + 317 pp.).

1862

- *Handbuch des neuesten in Österreich geltenden Kirchenrechtes*, Band 2, Abteilung 2, Wien, 1862 (XVIII + 653 pp.).

- *Ein Wort über mein kirchenrechtliches Handbuch gegen Herrn Dr. Vering*, Wien, 1862 (7 pp.).

1867

- *Zur achtzehnten Säcularfeier des Martyriums Petri. Neue Untersuchung über den Episcopat und den Martyrtod des heiligen Petrus in Rom*, Österreichische Vierteljahresschrift für katholische Theologie 6, 1867, pp. 449-491 [Reprinted, revised, and expanded in Kirchenhistorische Schriften, Bd. 1, Wien, 1872, pp. 1-112].

1868

- *Der h. Malachias und die ihm zugeschriebene Weissagung von den Päpsten*, Österreichische Vierteljahresschrift für katholische Theologie 7, 1. Heft, 1868, pp. 71-132 [reprinted in Kirchenhistorische Schriften, Bd. 2, Wien 1872, pp. 67-122].

- [Short press reports on the 1855 Concordat appearing in various periodicals of the Habsburg Monarchy in 1868.].

- *Zum Frieden zwischen Kirche und Staat*, Sammlung von Aufsätzen, die unter dem Titel *Wiener Briefe über die Zukunft der Kirche in Österreich* in den *Kölnischen Blättern* erschienen waren,

Leipzig, 1868 (101 pp.) [Selected press coverage from June–July 1868 reflecting the favourable stance of Charles-Forbes-René de Montalembert regarding the Concordat.].

1869

- *Politische Zustände Oesterreichs. Von einem Oesterreicher*, Leipzig, 1869 (VI + 128 pp.) [anonym].
- *Reform der römischen Kirche in Haupt und Gliedern. Aufgabe des bevorstehenden römischen Concils*, Leipzig, 1869 (IV + 187 pp.).
- *Das Concil*, Bohemia 42, I. no. 280, 24. November, pp. 2889-2890; II. no. 282, 26. November, pp. 3915-3916; no. 283, 27. November, pp. 3929-3930; III. no. 287, 2. December, pp. 3999-4000; no. 288, 3. December, pp. 4013-4014; no. 289, 4. December, pp. 4027; IV. no. 292, 8. December 1869, pp. 4080-4081 [anonym; it is noted in the article that the author is identified as a Catholic priest].

1870

- *Die Werbungen des russischen Schisma*, Bohemia 43, I. no. 191, 12. August, pp. 2885-2886; II. no. 222, 17. September, pp. 3312-3313; III. no. 226, 22. September, pp. 3376-3377; IV. no. 227, 23. September, pp. 3392-3393; V. no. 230, 27. September, pp. 3447-3448; VI. no. 231, 28. September 1870, pp. 3463-3464 [anonym].

1871

- *Historicko-kritické příspěvky k dějinám sv. apoštolů Slovanských Cyrilla a Methoděje*, Časopis katolického duchovenstva 12, 1871, no. 1, pp. 18-53; no. 2, pp. 137-151.
- *Die Geschäftsordnung des Concils von Trient: aus einer Handschrift des Vaticanischen Archives zum Erstenmale genau und vollständig an's Licht gestellt*, Wien, 1871 (XLVIII + 56 pp.) [anonym; 2 editions].⁷⁵
- *Die Vorgänge des Jahres 1871 auf kirchlich-politischem Gebiete*, Bohemia 44, I. no. 303, 21. December, pp. 4586-4588; II. no. 306, 24. December, pp. 4641-4643; III. no. 307, 27. December, pp. 4673-4674; IV. no. 309, 29. December 1871, pp. 4704 [anonym].

1872

- *Kirchenhistorische Schriften*, 2 Bände, Wien, 1872 (XVII + 409 pp.; XV + 282 pp.) [previously published texts revised, corrected, and supplemented].

1873

- *Bischof Hurdálek, ein Charakterbild aus der Geschichte der böhmischen Kirche*, Prag, 1873 (132 pp.) [originally in Bohemia 45, no. 114, 115, 117, 119, 121, 123, 125, 128 (Beilage), 129, 1872].
- *Die Papstwahl*, Bohemia 46, III. no. 112, 10. Mai, pp. 1-2; IV. no. 115, 14. Mai, pp. 1-2; VI. no. 122, 22. Mai, pp. 1-2; 1873 [anonym].
- *Die Jesuiten-Gymnasien in Österreich*, Bohemia 46, no. 167, 15. Juli (Beilage), pp. 1-2; no. 168, 16. Juli (Beilage), pp. 1-3; no. 169, 17. Juli (Beilage), 1873, pp. 1-2 [anonym].
- *Die theologischen Studien in Österreich und ihre Reform: eine theologisch-historisch-politische Monographie*, Wien, 1873 (149 pp.) [anonym].

⁷⁵ See the information by Johann Friedrich von Schulte in ADB (https://de.wikisource.org/wiki/ADB:Ginzel,_Josef_Augustin): “mit verschiedenem geharnischten Vorberichte; der Abdruck ist erfolgt nach dem von Theiner veranstalteten Abdruck, den ich G[inzel] durch den damaligen Professor Sal[esius] Meyer in Prag, zustellte”.

1874

- *Staat und Kirche*, Bohemia 47, I. no. 1, 1. Jänner, pp. 1-3; II. no. 3, 3. Jänner, pp. 1-4; III. no. 8, 8. Jänner, pp. 1-2; IV. no. 10, 10. Jänner, pp. 1-3; V. no. 17, 17. Jänner, pp. 1-2; VI. no. 21, 21. Jänner, pp. 1-2; VII. no. 24, 24. Jänner, pp. 1-2; VIII. no. 30, 30. Jänner, pp. 1-2 and no. 31, 31. Jänner 1874, pp. 1-2 [anonym].
- *Zur Congrua- und Stolaltar-Frage*, Bohemia 47, I. no. 224, 16. August, pp. 1-2; II. no. 227, 19. August, pp. 1-2; III. no. 229, 21. August, pp. 1-2; IV. no. 230, 22. August, pp. 1-2; V. no. 236, 28. August, pp. 1-2; VI. no. 237, 29. August, pp. 2-3; VII. no. 238, 30. August, pp. 1-2; VIII. no. 241, 2. September, pp. 1-2; IX. no. 243, 4. September, p. 2; X. no. 245, 6. September 1874, pp. 2-3 [anonym].
- *Die Confessionelle Vorlagen*, Bohemia 47, no. 25, 25. Jänner 1874, pp. 1-4 and *Zu den confessionellen Regierungsvorlagen*, I. no. 41, 11. Februar, p. 1; II. no. 47, 17. Februar 1874, pp. 1-3; [anonym].
- *Die Besetzung der bischöflichen Stühle in Österreich*, Bohemia 47, I. no. 293, 25. Oktober, pp. 1-2; II. no. 296, 28. Oktober, pp. 1-2; III. no. 297, 29. Oktober, pp. 1-2; IV. no. 298, 30. Oktober, p. 3; V. no. 300, 1. November, pp. 3-4; VI. no. 302, 3. November, pp. 1-2; VII. no. 314, 25. November, pp. 2-3; VIII. no. 318, 19. November, pp. 2-3; IX. no. 320, 21. November 1874, pp. 1-2; [anonym].

1875

- *Joseph Othmar Ritter von Rauscher, wailand Cardinal und Fürst-Erzbischof von Wien*, Bohemia 48, no. 326, 25. November, pp. 1-2; no. 331, 30. November, pp. 1-2; no. 334, 3. Dezember, pp. 1-2; no. 434, 12. Dezember, pp. 2-3; no. 346, 15. Dezember 1875, pp. 2-3 [anonym].
- *Die kirchlich-politischen Strömungen im Jahre 1874*, Bohemia 48, I. no. 9, 9. Jänner, pp. 1-2; II. no. 12, 12. Jänner, pp. 1-2; III. no. 13, 13. Jänner, pp. 1-2; IV. no. 16, 16. Jänner, pp. 2-3; V. no. 17, 17. Jänner, pp. 2-3; VI. no. 21, 21. Jänner, pp. 2-3; VIII. no. 37, 6. Februar 1875, pp. 1-3 [anonym; Part VII is missing].

1876

- *Joseph Anton Riegger*, Bohemia 49 (Beilage zur Bohemia Nr. 128–133), 9. Mai, p. 1; 10. Mai, p. 1; 11. Mai, p. 1; 12. Mai, pp. 1–2; 13. Mai, pp. 1–2; 14. Mai 1876, p. 1 [anonym].
- *Stephan Rautenstrauch*, Bohemia 49 (Beilage zur Bohemia Nr. 167, 169–173), 18. Juni, p. 1; 20. Juni, pp. 1-2; 21. Juni, p. 1; 22. Juni, pp. 1-3; 23. Juni, p. 1; 24. Juni 1876, pp. 1-2 [anonym].
- *Kaspar Royko*, Bohemia 49 (Beilage zur Bohemia Nr. 184–188), 5. Juli, pp. 1-2; 6. Juli, pp. 1-2; 7. Juli, pp. 1-2; 8. Juli, pp. 1-2; 9. Juli 1876, pp. 2-4 [anonym].

Entries in the Encyclopaedia:

- *Kirchen-Lexikon: oder, Encyclopädie der katholischen Theologie und ihrer Hilfswissenschaften*, 13 Bde., Hrsg. von Heinrich Joseph Wetzer und Benedikt Welte, Freiburg im Breisgau, 1847–1856: *Basilius, der Große* (Bd. 1, 1847, pp. 660–663 [reprinted with additions in *Kirchenhistorische Schriften*, Bd. 1, Wien, 1872, pp. 113–122]); *Beda* (Bd. 1, 1847, pp. 723–724 [reprinted with additions in *Kirchenhistorische Schriften*, Bd. 2, Wien, 1872, pp. 1–14]); *Böhmen, Einführung des Christenthums daselbst* (Bd. 2, 1848, pp. 61–64); *Böhmische und mährische Brüder* (Bd. 2, 1848, pp. 65–69); *Johannes von Nepomuk* (Bd. 5, 1850, pp. 725–732); *Leitmeritz, Bisthum* (Bd. 6, 1851, pp. 432–434); *Slawen, Bekehrung derselben zum Christenthum* (Bd. 10, 1853, pp. 220–230).

Printed Sermons:

- Predigt zur Feier der Sekundiz des Hochwürdigen und Hochwohlgebornen Herrn Philipp Degel, infulirten Seniors des Leitmeritzer Domkapitels, Rathes und Assessors beim bischöflichen Leitmeritzer Consistorium, Kanzlei-Direktors, Ritters des Franz-Josephsordens, emeritirten Pfarrers von Rosawitz und bischöflichen Vikärs und Schulinspektors im Kamnitzer Bezirke am sechzehnten Sonntage nach Pfingsten (16. September) 1855, Leitmeritz, 1855 (23 pp.).

PERCEPTIONS OF CYRIL AND METHODIUS AMONG FOREIGN SLOVAKS¹

Patrik Maturkanič – Štefan Medzihorský – Jan Lepeška –
Amantius Akimjak – František Heiser – Marian Šuráb

DOI: 10.17846/CL.2025.18.2.174-187

Abstract: MATURKANIČ, Patrik – MEDZIHORSKÝ, Štefan – LEPEŠKA, Jan – AKIMJAK, Amantius – HEISER, František – ŠURÁB, Marian. *Perceptions of Cyril and Methodius among Foreign Slovaks*. The primary objective of this study is to present, interpret, and apply the findings of a quantitative study focused on the perception of Cyril and Methodius' significance among Slovaks living abroad. This topic holds considerable potential for examining cultural identity and national consciousness within diasporic communities. The research was conducted between November 2023 and January 2024 and included 630 respondents: 59.5% women (N = 375) and 40.5% men (N = 255). The study provides valuable insights into how historical figures such as Saints Cyril and Methodius are perceived and how their legacy resonates among Slovaks living outside their homeland. The findings revealed notable gender differences in the perception of Cyril and Methodius. Moreover, the results indicated significant generational disparities among foreign Slovaks, with older generations demonstrating a stronger connection to religious traditions. The study also highlighted regional differences, as respondents from rural areas with fewer than 1,000 residents exhibited distinct perspectives compared to those residing in large cities. The discussion section contextualizes these findings within broader interdisciplinary frameworks, emphasizing the practical implications of the acquired knowledge. The study seeks to offer concrete recommendations for strengthening connections to national heritage, particularly among foreign Slovaks. It also highlights the potential divergence in perceptions of Cyril and Methodius between Slovaks abroad and those residing in Slovakia.

Keywords: *Cyril and Methodius, Slavic missionaries, tradition, foreign Slovaks, quantitative research*

Introduction

The awareness of Cyril and Methodius plays a significant role in shaping cultural identity and heritage among Slovaks living abroad, particularly outside Slovakia. Saints Cyril and Methodius, recognized as Church Fathers, played a crucial role in the Christianization of the Slavs in the 9th century. Their contribution to the development of a written script and the translation of liturgical texts into Slavic languages, including Old Slavonic, is deeply rooted in European history and

¹ This work was supported by grant of the Slovak Research and Development Agency No. APVV22- 0204 *Religiosity and the values of sustainability*. This research was funded by the Scientific Grant Agency of the Ministry of Education, Science, Research and Sport of the Slovak Republic and the Slovak Academy of Sciences grant number: VEGA 1/0262/25 *Kerygmatic-Theological and Historical Pillars of the Vision of Christianity of Ján Chrysostom Korec as a Prophetic Corrective of Materialism*. This research was also funded with the support of the International Scientific Research Project: APVV 22-0204 *Religiosity and the Values of Sustainability*.

culture (Ivanič et al. 2023, 15-30). The influence of this heritage varies across Slovak communities abroad. Some communities maintain a strong awareness of their legacy, continuing to honor these saints through various celebrations and traditions. Others may have a less direct connection to these historical figures, yet still acknowledge their historical significance for the Slavic world and Christianity.

For many Slovaks abroad, the awareness of Cyril and Methodius serves as a means of preserving and presenting their cultural roots, as well as strengthening their social and communal bonds. One example is the celebration of the feast days of Saints Cyril and Methodius, which reinforces a sense of belonging and connection among individuals who share the same philosophical and religious values (Plašienková 2013, 665-678; Kondrla et al. 2023, 78-92).

Today, the influence of Cyril and Methodius' legacy among Slovaks abroad remains relevant, though it is shaped by various factors such as migration, globalization, and secularization (Petrikovičová et al. 2023, 468-483). Nevertheless, their cultural and religious heritage continues to be a significant aspect of Slovak identity beyond Slovakia's borders (Lenovský – Slobodová Nováková 2023, 150-167).

Objective of the Study

The primary aim of this study is to present, interpret, and apply the findings of quantitative research on the perception of Cyril and Methodius among Slovaks living abroad. This research holds significant potential for exploring cultural identity and national awareness within diasporic communities.

Sub-objectives (Hypotheses)

The study examines the following hypotheses using the Pearson chi-square test:

- Do responses significantly differ between men and women?
- Are there significant differences in responses across age groups?
- Does the place of residence (village, town, or city) significantly influence the respondents' answers?

Methods

Research Design

The research design of this study was selected based on the research objectives and the available measurement methods. A non-experimental comparative research design was employed, with data analyzed using basic descriptive and inferential statistical methods. The research sample was obtained through purposive sampling, targeting Slovaks living abroad. Data collection was conducted over a three-month period, from November 2023 to January 2024, using an online questionnaire, distributed via links.

Methods of Statistical Processing

The results were examined through descriptive statistics, contingency tables and a contingency table variability test. The variable independence test assumes that the random variables X and Y are independent, so the values of one variable do not affect the values of the other variable. The dependence between variables can be either one-sided (asymmetric) or mutual (symmetric), in which case both variables interact with each other. Pearson’s chi-square test was used to test the independence of two categorical variables in the PivotTable, regardless of the direction of their dependence. The null hypothesis of this test assumes that both variables are independent of each other. This hypothesis was tested at the determined level of significance (α), with independence as the null hypothesis and dependence as the alternative. The hypotheses are written as follows:

$$H_0: n_{ij} = \frac{n_{i.} * n_{.j}}{n}$$
$$H_1: n_{ij} \neq \frac{n_{i.} * n_{.j}}{n},$$

when indicates the frequencies in the PivotTable where $i = 1, 2, \dots, r$ denotes the categories of the variable X and $j = 1, 2, \dots, s$ denotes the categories of the variable Y.

The test criterion χ^2 is defined as:

$$\chi^2 = \sum_{i=1}^r \sum_{j=1}^s \frac{(n_{ij} - n'_{ij})^2}{n'_{ij}}$$

where $\chi^2 \approx \chi^2 [(r-1) (s-1)]$. The larger the differences between the categories of the examined variables, the larger the test criterion χ^2 .

The prerequisite for using this test is that theoretical frequencies where there are less than 5 observations make up less than 20 % of the PivotTable fields. Individual categories of variables can be combined to meet this assumption. The data were processed using the statistical program SPSS (version 23) and MS Office Excel.

Research file

Data were collected from November 2023 to January 2024. A total of 630 respondents were interviewed, of which 40.5% were men (N = 255) and 59.5% were women (N = 375).

Filling language

Answer choices	(N)	(%)
SVK	585	92,8
ENG	15	2,4
ESP	30	4,8
Total	630	100

Gender

Answer choices	(N)	(%)
Man	255	40,5
Women	375	59,5
Total	630	100,0

Representation of age groups

Answer choices	(N)	(%)
15-25 years	116	18,4
26-40 years	125	19,8
41-60 years	273	43,3
61-74 years	79	12,6
75-90 years	37	5,9
Total	630	100,0

Religious confession

Answer choices	(N)	(%)
Without religion	92	14,6
Christian	480	76,2
Jewish	11	1,7
Eastern religions and similar ones	10	1,6
Your own faith	32	5,1
Other	5	0,8
Total	630	100,0

Highest education level

Answer choices	(N)	(%)
Basic education	55	8,7
Secondary education without high school diploma	49	7,8
Secondary education with high school diploma	154	24,4
Higher professional education	33	5,2
University education	270	42,9
Postgraduate education (MBA, BBA, DBA, MSc, LL.M...)	26	4,1
Postgraduate scientific education (PhD., Prof...)	43	6,9
Total	630	100,0

Place of residence (continent)

Answer choices	(N)	(%)
Europe	527	83,7
Asia	10	1,6
North America	33	5,2
South America	31	4,9
Africa	11	1,7
Australia	18	2,9
Total	630	100,0

Place of residence (population)

Answer choices	(N)	(%)
Up to 1,000 inhabitants	80	12,7
1,001 to 5,000 inhabitants	125	19,8
5,001 to 20,000 inhabitants	103	16,4
20,001 to 100,000 inhabitants	121	19,2
More than 100,000 inhabitants	201	31,9
Total	630	100,0

The results

Measuring instruments

We did not use standardized questionnaires in our research. Instead, we designed a sociometric questionnaire that also included items on basic demographic data. Participants answered four questions. In the following section, we present the data in frequency tables. In the final question, respondents had the option to select multiple answers. Therefore, the results are presented in terms of both absolute frequency (N) and relative frequency (%) based on the total number of respondents.

A) Have you ever had the opportunity to get acquainted with the personalities of the Slavic missionaries, Saints Cyril and Methodius?

Answer choices	(N)	(%)
Yes	588	93,3
No	42	6,7
I don't want to comment	0	0,0
Total	630	100,0

B) Do you know the date on which Saints Cyril and Methodius Day (a national and religious holiday), also known as the Day of Slovaks Abroad, is celebrated annually in Slovakia and within the Slovak community?

Answer choices	(N)	(%)
July 5	455	72,2
August 15	21	3,3
August 29	17	2,7
September 15	18	2,9
November 1	8	1,3
I do not know	111	17,6
Total	630	100,0

C) How would you describe your perception of the Slavic missionaries Saints Cyril and Methodius?

Answer choices	(N)	(%)
Very positively	330	52,4
Rather positively	135	21,4
Neutrally	109	17,3
Rather negatively	5	0,8
Very negatively	0	0
I don't know/don't wish to answer	51	8,1
Total	630	100,0

D) In your view, which category best characterises St Cyril and St Methodius?

Answer choices	(N)	(%)	Relative frequency given the number of resp. (%)
Historical	362	28,3	57,5
Philosophical	102	8,0	16,2
Political	74	5,8	11,7
Cultural	250	19,6	39,7
Religious	457	35,8	72,5
I don't know/don't wish to answer	32	2,5	5,1
Total	1277	100,0	

Dependency Results

This section presents statistically significant differences calculated using Pearson's chi-square test for variable independence in a contingency table.

A) Comparison by Gender

The research findings indicate that women were significantly more likely than men to have heard of the work of Saints Cyril and Methodius (97.9% of women compared with 86.7% of men). This difference is statistically significant, as demonstrated by a p-value of 0.000 from Pearson's chi-square test.

This discrepancy can be explained by the tendency of women to engage more frequently in religious and cultural activities, which may include education about historical figures such as Cyril and Methodius. In certain communities, women are more likely to attend religious and cultural events or maintain stronger connections to spiritual traditions, which may contribute to greater awareness of key historical figures associated with the spread of Christianity (Ďatelinka – Judák, 2023, 34-46; Hamarová et al. 2024, 138-147).

B) Comparison by Age

The results reveal significant differences in awareness of Saints Cyril and Methodius among different age groups. The highest awareness levels were recorded among respondents aged 41–60 years (97.4%) and 61–74 years (100%), while the lowest awareness was found in the 15–25 age group (83.6%). This difference is statistically significant, with a p-value of 0.000 from Pearson's chi-square test.

These generational differences may be attributed to educational and cultural influences. Older generations (41–60 years and 61–74 years) likely grew up during periods when history and traditions, including the role of Cyril and Methodius, were more strongly emphasized in religious and school education. During these times, national and historical figures were often highlighted as part of cultural identity formation.

Conversely, younger individuals (15–25 years) have access to a broad spectrum of information through digital media (Boulianne – Theocharis 2018, 111-127), which may lead them to focus on global cultural and contemporary topics rather than national history. This shift could result in reduced attention to traditional historical figures, such as Cyril and Methodius, who may be perceived as belonging to a more distant historical context (Hetényi – Ivanič 2017, 77-91).

C) Comparison by Size of the Residence Location

The findings indicate a notable difference in awareness of Cyril and Methodius between residents of small villages (with fewer than 1,000 inhabitants) and those living in towns and cities (with 1,000 or more inhabitants). Awareness was significantly lower among village residents (78.8%) compared to those in larger municipalities (95–96%). This difference is statistically significant, with a p-value of 0.000 from Pearson's chi-square test.

A possible explanation for this disparity is that people living in larger cities have greater access to cultural and educational institutions, such as museums, cultural centers, schools, and libraries, which often provide programs focused on national heritage and history (Petrikovičová et al. 2022, 15589). Additionally, urban areas serve as hubs for cultural and historical education (Judák et al. 2023b, 514-525; Petrikovičová et al. 2024, 148-154), where awareness of historical figures such as Cyril and Methodius is more frequently emphasized.

Discussion

1. The results of the study related to the first question, *“Have you heard of the Slavic missionaries Sts. Cyril and Methodius and their work?”*, indicate a high level of awareness, with 93% of respondents answering positively. This finding suggests that Slovaks living abroad possess a strong

awareness of historical figures who played a significant role in the development of Slovak culture and religious identity. However, it is also important to acknowledge that 42 respondents (6.7%), primarily from the 15–25-year-old age group, reported having no prior knowledge of Cyril and Methodius. It is likely that this younger Generation Z cohort is less engaged with historical and cultural narratives, which may contribute to their lack of familiarity with these Slavic missionaries. Additionally, modern information consumption habits and an emphasis on contemporary issues such as technology, politics, and economics (Fiľa et al. 2024, 231–241; Viglaský – Tóthová 2024, 242–254) may lead younger individuals to prioritize present-day challenges over historical events, which they may perceive as distant or less relevant. This question also highlighted differences in religious traditions. Among respondents from large cities with over 100,000 inhabitants, 31.9% belonged to the youngest age group, who also demonstrated a greater diversity of religious affiliations or a lack of religious identification altogether. This may correlate with a lower interest in figures associated primarily with the spread of Christianity (Králík 2015, 183–189). Addressing this issue in public discourse requires an approach that acknowledges religious pluralism with respect and openness (Judák et al. 2023c, 85–99; Akimjak et al. 2022, 47–54). For those who do not identify with Christianity or who adhere to different religious beliefs, it is essential to emphasize the broader cultural and linguistic impact of historical figures like Cyril and Methodius. Their contributions extend beyond religious contexts, influencing literacy, language development, and cultural heritage, which remain relevant to all individuals, regardless of their religious affiliation (Krupa 2024, 1–15; Stranovská et al. 2023, 20–33).

2. The second research question examined awareness of a key national and religious holiday among Slovak expatriate communities: *“Do you know the date on which Sts. Cyril and Methodius Day (a national and religious holiday), also known as the Day of Foreign Slovaks, is celebrated annually in Slovakia and among the Slovak community?”*

A significant 75% of respondents (N = 455) correctly identified July 5 as the date of this celebration. This high level of awareness likely stems from the cultural and religious importance of the holiday, as 76.2% of respondents identified as Christian. Cyril and Methodius were not only Christian missionaries but also creators of the Glagolitic script, which facilitated the development of Slavic literacy and religious texts in the vernacular language. As a result, this holiday serves as a commemoration of both Christian traditions and the cultural legacy left by Cyril and Methodius in Slovakia (Krogmann et al. 2023, 78–91).

The holiday also carries political and national significance. It serves as a reminder of the Slovak diaspora and its heritage, offering Slovaks living abroad an opportunity to celebrate their cultural identity and national affiliation. More broadly, Sts. Cyril and Methodius Day holds international relevance, as it connects Slovaks worldwide, regardless of their country of residence.

However, 17.6% of respondents (N = 111) were unable to provide an answer, indicating a certain level of disinterest or lack of awareness, similar to the patterns observed in the first question. This finding highlights the need for more effective strategies to enhance public awareness of these historical figures and their relevance to cultural and national identity.

Potential solutions include the implementation of innovative educational approaches, such as school curricula, religious and historical workshops, and public awareness initiatives. Additionally, integrating Cyril and Methodius' contributions into cultural and historical discussions and making their legacy more accessible to younger generations through modern communication channels could help bridge the awareness gap (Tkáčová 2025, 25; Hladush 2023, 18–34; Tkáčová 2024, 1218).

3. The third research question asked: *“How would you describe your perception of the figures of the Slavic missionaries Sts. Cyril and Methodius?”* 465 respondents (73.8%) provided a positive assessment, a result that aligns with the findings of previous questions. A neutral stance was

reported by nearly one-fifth of the respondents (N = 109; 17.3%), while a notable proportion of participants either did not know or chose not to respond at all (N = 51; 8.1%).

The presence of this “one-fifth disengagement”, particularly among younger generations, may be linked to a tendency toward individual self-sufficiency and pragmatism, rather than a focus on traditional religious values or historical-national symbols (Judák et al. 2023a, 218-234).

The study recorded only a marginal number of negative perceptions of Saints Cyril and Methodius (N = 5; 0.8%). Such responses may stem from religious or political considerations. From a religious perspective, some respondents may view the spread of Christianity among the Slavic nations as a form of religious colonization. Cyril and Methodius, as missionaries, introduced Christianity to regions where other religious traditions had already existed, leading to possible perceptions of forced conversion (Krupa 2022, 160-169).

Beyond the religious mission, a political dimension is also apparent. The Byzantine Empire actively sought to expand its influence in Great Moravia and other Slavic territories. Some respondents may interpret their mission as part of a broader geopolitical strategy, potentially perceiving it as a form of manipulation or political dominance.

4. The final question explored the respondents’ classification of Cyril and Methodius through the inquiry: “*In your view, which category best characterizes Sts. Cyril and Methodius?*” Among the six available choices, the religious and historical dimensions were the most frequently selected (35.8% and 28.3%, respectively), aligning with their relative frequency within the respondent pool (72.5% and 57.5%).

This finding confirms that Cyril and Methodius are primarily recognized as missionaries (Adam – Trstenský 2024, 53-67; Botek 2023, 201-217) who spread Christianity among the Slavic nations, particularly in Great Moravia. Their work in translating biblical texts and liturgical ceremonies into Old Church Slavonic was instrumental in disseminating the Christian faith. From a historical perspective, their activities had a crucial and irreplaceable impact on the development of Central and Eastern European nations.

The third most frequently chosen category was the cultural dimension, supported by both absolute numbers (19.6%) and relative frequency (39.7%). A significant proportion of Slovaks living abroad perceive Cyril and Methodius primarily as cultural innovators, given their role in the creation of the Glagolitic script. This development enabled Slavs to access written texts in their native language, laying the foundation for the emergence of Slavic literature and intellectual traditions. Their contributions thus had a lasting impact not only on religion but also on language and literary development (Krupa 2023, 23-39; Stranovská – Szabó 2024, 419-434).

While the study’s positive findings are encouraging, they must not lead to complacency, as deeper trends deserving further attention may be present. When considering the perception of St. Cyril and St. Methodius in religious, historical, and cultural contexts, it is essential to focus on applicative strategies to enhance awareness and engagement.

One promising avenue is the integration of modern psychology within pedagogical frameworks (Kondrla et al. 2024, 73-84) to strengthen positive perceptions while addressing potential apathy or negative reactions across generations (Petrovič et al. 2024, 54-74).

Moreover, the use of social media for the promotion of cultural heritage presents an opportunity to engage younger audiences in innovative ways (Pysarchuk et al. 2024, 75-86). Creative campaigns and interactive content that connect historical figures with contemporary themes, such as values, modern technology, tolerance, and global diversity, offer an effective means of fostering interest and accelerating knowledge dissemination (Tkáčová – Pavlíková 2024, 96-109; Tkáčová – Slivka 2024, 1).

Conclusion

In conclusion, the primary objective of this study – to present, interpret, and apply the findings of a quantitative research study focusing on the perception of Sts. Cyril and Methodius among Slovaks living abroad—has been largely fulfilled. Based on a substantial sample of 630 respondents, the study found that Slovaks residing across five continents predominantly identify with the Christian faith. The vast majority of these individuals regard Sts. Cyril and Methodius as historical figures who have had a positive influence not only on the history of the Slovak nation but also on those who, even abroad, continue to identify with their legacy (Maturkanič et al., 2022, 161-176; Javor 2023, 62-77).

One of the primary limitations of the research lies in the scope of outreach and electronic dissemination, particularly in engaging Slovak expatriate communities outside of Europe. Expanding the reach of the study to a broader range of communities worldwide would provide a more comprehensive picture.

Another limitation pertains to the age distribution balance within the sample, particularly in the 61–74 and 75–90 age categories. These age groups may require additional motivational strategies for participation, potentially through targeted outreach within senior communities (Paľa et al. 2024, 563-580; Budayová et al. 2024, 156-169).

The legacy of Sts. Cyril and Methodius remains a relevant and continuously evolving subject of international religious studies. The study highlights the importance of raising awareness of this heritage, particularly among younger generations, who tend to be less familiar with its historical and cultural significance.

As discussed in the application aspects outlined in the discussion section, further exploration of pastoral and educational dimensions of this “heritage of our forefathers” is warranted. This area offers a broad research space for various interdisciplinary topics, including social-missionary studies and anthropological-religious themes, which focus on spiritual celebration and human well-being (Plašienková 2016, 246-248; Máhrik et al. 2024, 34-43; Králik 2024, 1-10).

REFERENCES

- Adam, Anton – Trstenský, František. 2024. Missions in an Anthropological Context. In *Acta Missiologica* 18/2, 53-67.
- Akimjak, Amantius – Hlad, Lubomír – Ďatelinka, Anton. 2022. In Kierkegaard's reading of reality. In *XLinguae* 15/1, 47-54.
- Botek, Andrej. 2023. Cyrilometodská misia vo vzťahu k územiu Panónie. Nehmotné a hmotné indície [Cyril-Methodian Mission concerning the area of Pannonia. Intangible and tangible evidence]. In *Historia Ecclesiastica* 14/1, 201-217.
- Boulianne, Shelley – Theocharis, Yannis. 2018. Young People, Digital Media, and Engagement: A Meta-Analysis of Research. In *Social Science Computer Review* 38/2, 111-127.
- Budayová, Zuzana – Bajan, Dušan – Makan, Filip – Kondrla, Peter – Gulacsi, Laszlo. 2024. Lifestyle in old age. In *Acta Missiologica* 18/1, 156-169.
- Ďatelinka, Anton – Judák, Viliam. 2023. Svätý Hieronym – okolnosti vzniku legendy o autorstve hlaholiky [Saint Hieronymus - Circumstances of the Origin of the Legend About the Authorship of the Glagolitic Alphabet]. In *Konštantínove listy* [Constantine's Letters] 16/1, 34-46.
- Fila, Milan – Tóthová, Veronika – Gulacsi, Laszlo – Al-Adwan, Ahmad Samed – Králik, Roman. 2024. Influence of External and Internal Factors on Human Direction. In *Acta Missiologica* 18/2, 231-241.

- Hamarová, Mariana – Minarovičová, Katarína – Rac, Ivan – Leka, Klodiana – Akimjak, Amantius.* 2024. The similarity of attitudes and actions of Vincent de Paul and Louise de Marillac: Selected aspects of person-centred care during a period of counselling in a hospital environment. In *Acta Missiologica* 18/1, 138-147.
- Hetényi, Martin – Ivanič, Peter.* 2017. On problems with the perception of the Cyrillo-Methodian cult in the modern history of Slovakia. In *Muzeológia a kultúrne dedičstvo [Museology and Cultural Heritage]* 5/2, 77-91.
- Hladush, Viktor – Bendiková, Slávka – Kovačová, Barbora – Carnická, Marcela.* 2023. Using a didactic tool with it-support for teaching geography in a special school in Slovakia. In *Information Technologies and Learning Tools* 97/5, 18-34.
- Ivanič, Peter – Kramáreková, Hilda – Krogmann, Alfred – Grežo, Henrich – Petrikovičová, Lucia.* 2023. Potential of the European Cultural Route of Saints Cyril and Methodius for the Development of Cultural Tourism. In *International Journal of Religious Tourism and Pilgrimage* 11/4, 15-30.
- Javor, Martin.* 2023. Začiatky Slovenského Katolíckeho Sokola v Severnej Amerike. [Beginnings of the Slovak Catholic Sokol in North America]. In *Historia Ecclesiastica* 14/2, 62-77.
- Judák, Viliam – Hlad, Ľubomír – Ďatelinka, Anton – Zemančík, Viliam.* 2023a. Symbody jubilejného roka ako pozývajúce znamenia ku komplexnému rozvoju človeka postmodernej doby. Historicko-teologická kerygmatická štúdia [Symbols of the jubilee year as inviting signs to the complex development of man in the postmodern age. A historical-theological kerygmatic study]. In *Historia Ecclesiastica* 14/1, 218-234.
- Judák, Viliam – Petrikovičová, Lucia – Grežo, Henrich – Akimjak, Amantius.* 2023b. Reflection of political and social development in the religious street names of the city of Trnava and their potential in tourism. In *Journal of Education Culture and Society* 14/1, 514-525.
- Judák, Viliam – Petrikovičová, Lucia – Grežo, Henrich – Akimjak, Amantius – Šikulová, Agata.* 2023c. Transformation of street nomenclature in relation to religion in the example of the city of Banská Stiavnica. In *Acta Missiologica* 17/2, 85-99.
- Kondrla, Peter – Ďurková, Eva – Trstenský, František.* 2024. Selected Aspects in the Perception of Sustainability Values Among Religious Education Teaching Students. In *Journal of Education Culture and Society* 15/1, 73-84.
- Kondrla, Peter – Lojan, Radoslav – Maturkanič, Patrik – Biryukova, Yulia Nickolaeva – Mastrapa, Ernel Gonzalez.* 2023. The Philosophical Context of Curriculum Innovations with a Focus on Competence Development. In *Journal of Education Culture and Society* 14/2, 78-92.
- Králik, Roman.* 2015. Kierkegaard and his influence on Tillich's philosophy of religion. In *European Journal of Science and Theology* 11/3, 183-189.
- Králik, Roman.* 2024. Narcissistic call for metaphysics. In *European Journal of Science and Theology* 20/6, 1-10.
- Krogmann, Alfred – Kramáreková, Hilda – Petrikovičová, Lucia – Grežo, Henrich – Mróz, Franciszek.* 2023. Religious Routes in Slovakia. In *Konštantínove listy [Constantine's Letters]* 16/1, 78-91.
- Krupa, Jozef.* 2022. Spresnenie výrazu „neveriaci“ ako príspevok k rozvoju cyrilo-metodského filozofického dedičstva [Clarification of the Term 'Unbeliever' as a Contribution to the Development of the Cyrillo-Methodian Philosophical Heritage]. In *Konštantínove listy [Constantine's Letters]* 15/2, 160-169.
- Krupa, Jozef.* 2023. Suggestion for Refining Theological Terminology in Slovak. Part IV. In *Studia Theologica* 25/3, 23-39.
- Krupa, Jozef.* 2024. Suggestions for Refining Theological Terminology in Slovak. Part V. In *Studia Theologica* 26/3, 1-15.

- Lenovský, Ladislav – Slobodová Nováková, Katarína. 2023. Ľudová religiozita jako kultúrotvorný, identifikačný a revitalizačný nástroj v prostredí zahraničných Slovákov [Folk Religiosity as a Culture-creating, Identifying and Revitalizing Instrument in the Enviroment of Slovaks Abroad]. In *Historia Ecclesiastica* 14/1, 150-167.
- Maturkanič, Patrik – Tomanová Čergetová, Ivana – Přibyllová, Dagmar. 2022. Cyrilometodějská tradice v pojetí české společnosti 21. století [Cyrillo-Methodian Tradition in Czech Society in the 21st Century]. In *Konštantínove listy* [Constantine's Letters] 15/1, 161-176.
- Máhrík, Tibor – Majda, Martin – Nowak, Joachim – Hlad, Lubomír – Krupa, Jozef. 2024. Theological reflections of narcissism. In *Acta Missiologica* 18/1, 34-43.
- Paľa, Gabriel – Gažiová, Mária – Gruber, Jan – Apakina, Lyudmila – Lesková, Andrea. 2024. Psychological-Social Attitudes of Seniors Towards Stressful Situations in the Home Environment. In *Journal of Education Culture and Society* 15/ 2, 563-580.
- Petrikovičová, Lucia – Grežo, Henrich – Petrovič, František – Judák, Viliam – Maturkanič, Patrik. 2024. Pilgrimage tourism as one of the tools of regional development. In *Acta Missiologica* 18/1, 148-154.
- Petrikovičová, Lucia – Kurilenko, Victoria – Akimjak, Amantius – Akimjaková, Beáta – Majda, Peter – Ďatelinka, Anton – Biryukova, Yulia – Hlad, Lubomír – Kondrla, Peter – Maryanovich, Daliborka – Ippolitova, Lyubov – Roubalová, Marie. 2022. Is the Size of the City Important for the Quality of Urban Life? Comparison of a Small and a Large City. In *Sustainability* 14/23, 15589.
- Petrikovičová, Lucia – Petrikovič, Jozef – Kurilenko, Viktoria – Taraj, Martin – Kholov, Saidmukhidin – Azizi, Mahmoud. 2023. Impact of the Global COVID-19 Pandemic on the Slovak Economy (Tourism and Education). In *Journal of Education Culture and Society* 14/2, 468-483.
- Petrovič, František – Guttesen, Kristian – Murgaš, František – Králik, Roman. 2024. The Impact of Anxiety and Depression on the Quality of Life of the university Students: the Slovak experience. In *Clinical Social Work and Health Intervention* 15/6, 54-74.
- Plašienková, Zlatica. 2013. Anthropological-Ethical Problems in the Essays of Teodor Munz Published in the Journal *Filozofia*. In *Filozofia* 68/8, 665-678.
- Plašienková, Zlatica. 2016. Way to reality without metaphysics. Together with Nietzsche and against him. In *Filozofia* 71/3, 246-248.
- Pysarchuk, Oksana – Chykurova, Olha – Chaika, Volodymyr – Surin, Stanislav – Francisti, Jan. 2024. Using Humor in didactic Materials for elementary School: Possibilities of Computer Technologies. In *Clinical Social Work and Health Intervention* 15/6, 75-86.
- Stranovská, Eva – Sokol, Augustin – Haringa, Ivan. 2023. The Improvement of Reading Comprehension of English Texts by Slovak Learners Via Intervention Program. In *Revista Romaneasca Pentru Educatie Multidimensionala* 15/4, 20-33.
- Stranovská, Eva – Szabó, Erzsebet. 2024. The Dynamics of Motivation and Social Atmosphere of the Classroom in the Process of Pedagogical Intervention of Reading Comprehension. In *Journal of Education Culture and Society* 15/1, 419-434.
- Tkáčová, Hedviga. 2025. Challenges of Misinformation in Online Learning: A Post-Pandemic Perspective. In *Encyclopedia* 5/1, 25.
- Tkáčová, Hedviga. 2024. Pastoral Reflection on Depictions of Contemporary Religious Subcultures in Online Discussions: An Analysis of Stereotypes (A Case Study from Slovakia). In *Religions* 15/10, 1218.
- Tkáčová, Hedviga – Pavlíková, Martina. 2024. Youth and their Current Concerns – Social Work and Media as Tools of Intervention. In *Clinical Social Work and Health Intervention* 15/6, 96-109.

Tkáčová, Hedviga – Slivka, Daniel. 2024. Online Media, Civic Engagement, and the Prevention of Religious Radicalism: Together for an Inclusive Future (A View of Empirical Evidence). In Religions 15/1, 1.

Viglaský, Jaroslav – Tóthová, Tóthová. 2024. Volunteer mission trips and the sharing economy – what do they have in common? In Acta Missiologica 18/2, 242-254.

Prof. ThDr. Patrik Maturkanič, PhD.
College of Applied Psychology
Akademická 409
411 55, Terezín
Czech Republic
maturkanic@vsaps.cz
ORCID ID: 0000-0002-1087-3847
WOS Researcher ID: AGV-3498-2022
SCOPUS Author ID: 57226468364

PhDr. Mgr. Štefan Medzihorský
College of Applied Psychology
Akademická 409
411 55, Terezín
Czech Republic
rek@vsaps.cz
WOS Researcher ID: KDB-4502-2024

PhDr. Jan Lepeška, Ph.D.
College of Applied Psychology
Akademická 409
411 55, Terezín
Czech Republic
lepeska@vsaps.cz

Prof. ThDr. PhDr. Amantius Akimjak, PhD.
Catholic University in Ružomberok
Faculty of Theology
Spišská Kapitula 12
053 04 Spišské Podhradie
Slovakia
amantius.akimjak@ku.sk
ORCID ID: 0000-0003-1295-3274
WOS Researcher ID: ABZ-9600-2022
SCOPUS Author ID: 57210562662

Doc. PaedDr. František Heiser, PhD.
Catholic University in Ružomberok
Faculty of Education
Hrabovská cesta 1
034 01 Ružomberok
Slovakia
frantisek.heiser@ku.sk
ORCID ID: 0009-0005-3726-5998
SCOPUS Author ID: 57222511271

Prof. ThDr. Marian Šuráb, PhD.
Comenius University in Bratislava
Faculty of Roman Catholic Theology of Cyril and Methodius
Kapitulská 26
814 58 Bratislava
Slovakia
surab1@uniba.sk
ORCID ID: 0000-0003-4977-1386
WOS Researcher ID: MFE-9393-2025
SCOPUS Author ID: 58857361000

KONTEXTY VIEROVYZNANIA, MIGRÁCIÍ A TRADÍCIÍ V KULTÚRE SLOVÁKOV VO FARNOSTI SV. CYRILA A METODA V NOVEJ HUTE¹

Contexts of Religion, Migration and Traditions in the Culture of Slovaks in the Parish of St. Cyril and Methodius in Nová Huta

Jaroslav Čukan – Michal Kurpaš – Boris Michalík

DOI: 10.17846/CL.2025.18.2.188-198

Abstrakt: ČUKAN, Jaroslav – KURPAŠ, Michal – MICHALÍK, Boris. *Contexts of Religion, Migration and Traditions in the Culture of Slovaks in the Parish of St. Cyril and Methodius in Nová Huta*. The authors have long been engaged in the study of Slovak Lowland culture. The aim of the paper is to present and analyze phenomena, processes, and, within them, migration as inseparable contexts and parts of a relational circle involving: – everyday and festive ways of life, – spontaneous and institutionalized forms of culture, – the church and its representatives. Following a brief geographical and demographic description of Nová Huta and history of Parish of St. Cyril and Methodius, the article outlines the economic situation as one of the contributing factors behind internal economic migration and labor migration abroad. In addition to the lack of job opportunities, the authors also consider the state of local infrastructure as a trigger for student migration. Appropriate attention is given to the contexts of migration and religiosity – specifically, how religious affiliation influences the selection of migration destinations and the patterns of return visits, especially during religious pilgrimages, major church holidays, significant family events rooted in religious tradition, and school breaks or vacations. The study also explores the reflection of migration in family and kinship relations, institutional life (church, culture, education), economic activities, and in the formation of a sense of origin and identity.

Keywords: *Lowland Slovaks, Slovak minority communities in Romania, labor migration, religious affiliation, contexts of migration and religiosity, acculturation, cultural change*

Terénne výskumy spôsobu života a kultúry slovenských minoritných spoločností na Dolnej zemi spravidla obsahujú, napriek rôznemu tematickému zameraniu, súvislosti s cirkvami a s vierou. Bez rozdielu vierovyznania jednotlivých členov výskumného kolektívu sa práca spravidla začína návštevou farského úradu a bohoslužieb – potrebné je vybaviť štúdium cirkevných matrik a dostať sa do povedomia obyvateľov. Takýto postup bol opakovaný a prospešný v obciach rímskokatolíckych, evanjelických, prípadne aj v iných cirkvách a náboženských spoločnostiach.

V rámci výskumu slovenských dolnozemskej minoritných komunit sa v dôsledku pretrvávajúcej emigrácie v posledných desaťročiach vyskytujú zmienky o absencii ľudských zdrojov

¹ Táto práca bola podporovaná Agentúrou na podporu výskumu a vývoja prostredníctvom finančnej podpory č. APVV-23-0358.

v inštitucionalizovanej kultúre (folklórne skupiny a súbory, ochotnícke divadlo), v cirkevných zboroch (úbytok účastníkov bohoslužieb či odchod organistu) aj v rodinnom živote.

V súvislosti s výskumom pracovných migrácií Slovákov zo severozápadného Rumunska v roku 2025 sa opäť objavili niektoré nové kontexty vierovyznania a kultúrnych tradícií, teraz výlučne v rímskokatolíckom prostredí.² Kolektív výskumníkov už disponoval skúsenosťami zo slovenských spoločenstiev, ktoré získal v rámci prípravy monografií obcí Borumlak a Varzaľ (Čukan et al. 2006), Butín (Čukan et al. 2008) aj výskumu kultúrneho potenciálu (Čukan et al. 2019) v Bihore, Salaji aj v Oradei. Výskum v Butíne dnes nadobúda osobitnú hodnotu v kontextoch masívnej vnútornej ekonomickej migrácie a prebiehajúcich kultúrnych procesov v hornatom severozápade aj v nížinnom Banáte.

Na základe nových poznatkov z terénneho výskumu v Novej Hute a jej administratívnych súčiastiach aj štruktúrovaných videorozhovorov o aktuálnych procesoch je cieľom nášho príspevku predstaviť a analyzovať kultúrne javy a procesy, v rámci nich aj migrácie³, ako neoddeliteľné súvislosti a vzťahový kruh každodenného aj sviatočného spôsobu života, spontánnych aj inštitucionalizovaných foriem kultúry, cirkvi a jej predstaviteľov.⁴ Skôr získané údaje využívame ako dopĺňajúci a porovnávaci materiál pri štúdiu sledovaných lokalít severozápadného Rumunska aj v širších administratívnych i priestorových úrovniach. Kultúra je dynamická a snahou autorov je identifikovať kultúrnu reakciu na impulzy rôzneho druhu.

Viacere publikácie o Slovákoch v Rumunsku a o ich kultúre (napr. Urban 1930; Bednárik 1966; Sirácky 1980; alebo aj Rončák 2005; Kapusniaková 2007) sa venujú predovšetkým obdobiu a okolnostiam príchodu Slovákov na Dolnú zem a migrácie do zahraničia ako novší jav nereflektujú. Atlas ľudovej kultúry Slovákov v Rumunsku (1998), Štefanko (2004), Vanko (2015) či kolektív autorov z UKF v Nitre (2006 aj 2019) vnímajú repatriáciu po 2. svetovej vojne, vnútornú ekonomickú migráciu z Bihoru do rumunských miest a južnejšie situovaných žúp od 60. rokov 20. storočia aj neskôr do zahraničia za dôležité determinanty formovania kultúry slovenských enkláv a diaspór po roku 1989. Vanko (2015) spomína okrem príspevkov migrantov na cirkevné ciele či súvislosti migrácií a etnickej asimilácie aj migrácie za štúdiom. Čukan a Michalík (2021) sledujú vnímanie Cyrila a Metoda Slováckmi v severozápadnom Rumunsku, etnicko-zjednocujúcu funkciu

² Severozápadné župy dnešného Rumunska boli kolonizované rímskokatolíckym obyvateľstvom najmä z Kysúc, Oravy, zo Spiša, Zemplína a z Gemera. V medzivojnovom období sú v Oradei zmienky (bez relevantnej písomnej dokumentácie) aj o prítomnosti evanjelickej a. v. komunity. Podobne ako vo Vojvodine a vo všetkých Slováckmi osídlených regiónoch Rumunska registrujeme existenciu viacerých menších cirkví a náboženských spoločenstiev, ktoré narušajú náboženskú a etnickú jednotu. Z pohľadu majoritných konfesií a kultúrnych aktivít, národnostného života a formovania etnickej identity pôsobia negatívne. Sami sa vylučujú z aktívnej práce vo folklóre, slovenskému spoločenstvu sa odcudzujú neúčastou na bohoslužbách, púťach či odpustových slávnostiach, ktoré sú vo všeobecnosti mimoriadne populárne, hojne navštevované a výrazne sa podieľajú na formovaní jednoty na princípe regionálnom, náboženskom aj etnickom.

³ Popri pracovných migráciách (v rámci regiónu, Rumunska aj do zahraničia), ktoré sú dôsledkom ekonomickej situácie, najmä nedostatku pracovných príležitostí, zohrávajú v jednotlivých slovenských spoločenstvách Slovenského rudohoria, v iných regiónoch Rumunska a rovnako aj Vojvodiny nezanedbateľnú rolu migrácie za štúdiom. Podobne ako pracovné (ekonomické) migrácie majú dočasný charakter, súvisiaci s dĺžkou štúdia, alebo absolventi v mestách či v zahraničí z rôznych príčin zostávajú žiť trvalo. Porovnaj s Vanko 2015, 141.

⁴ Súčasný pohľad a naznačený vzťahový kruh nás privádzajú k novým úvahám o spontánne tradovaných a inštitucionalizovaných formách kultúry; pri výskume vo viacerých lokalitách, respektíve farnostiach, sme zistili, že tradičné betlehemské obchádzky pripravoval (účastníkov učil a skúšal texty) predstaviteľ rímskokatolíckeho farského úradu, teda inštitúcie, ktorá mala o túto aktivitu záujem (napríklad v Borumlaku, Madaráse). Kde je hranica medzi tradovanými a inštitucionalizovanými formami kultúry?

rímskokatolíckej cirkvi aj pracovné migrácie. Hlad (2021) prostredníctvom homílie mons. Viliama Judáka pri príležitosti slávnosti sv. Cyrila a Metoda pripomína ich tradíciu aj morálnu doktrínu, ktorá presadzuje aktívny a zodpovedný postoj veriacich a podporuje spoločné dobro národa. Spôsobi, akými sa budovala cyrilo-metodská tradícia na Slovensku sa zaoberá Hetényi (2019). Tieto zistenia je možné aplikovať aj na výskyt cyrilo-metodských odkazov v slovenskom zahraničí (názvy farností, kostolov, spolkov, ulíc a pod.). Dátum 5. júla je okrem spojitosti s Cyrilom a Metodom známy aj ako Pamätný deň Slovákov žijúcich v zahraničí (porovnaj s Popelková 2014, 32-33). Maximová (2020) zasa zdôrazňuje národnú identitu ako jednu z kľúčových hodnôt, pričom sa zamýšľa aj nad požiadavkou európskeho univerzalizmu. Problematiku migrácií v médiách, politike a v postojoch obyvateľov obsahujú príspevky zborníka z vedeckej konferencie v Nitre (2021) a podobný obsahový charakter má aj publikácia so slovenskými kontextami Letavajovej a kolektívu (2024).

V tejto štúdii sa zameriavame na príklady tradícií v menšinovom prostredí s určitou úrovňou inštitucionalizácie. Funkcie organizovaných podujatí sú rôzne. Od primárnych funkcií zábavy a vzdelávania, cez Hitzlerov zdieľaný pocit spolupatričnosti (2014, 33-51), až po funkciu budovania, posilňovania a udržiavania etnickej identity alebo aspoň zachovania povedomia o etnickom pôvode obyvateľstva (ktoré vo väčšinovom prostredí chýba). Eventizácia kultúry je v menšinovom systéme veľmi dôležitá – ovplyvňuje riadenie menšín a formuje ich budúcnosť. Treba poznamenať, že rigoróznosť tradícií (z hľadiska ich formy a obsahu) nie je taká dôležitá ako výsledný efekt podujatia. V tomto tvrdení sa zhodujeme s Catherine Bell (2009, 118), ktorá tvrdí, že konzistentnosť a kontinuita sú dôležité aj v kontexte konceptu tradície. Pretože tí, ktorí tradíciu zažívajú, si nie vždy uvedomujú jej zmeny. Uvedené aj mnohé ďalšie diela nás priviedli k novým súvislostiam tradícií, etnokonfesionality aj migrácií a inšpirovali nás k riešeniu ďalších tematických okruhov.

Geografická a demografická charakteristika Novej Hute a farnosti sv. Cyrila a Metoda. Podobne ako susedné Šarany alebo Gemelčička v Siladskej župe (Salaj) je skúmané kultúrne prostredie rozlohou rozsiahlou sídelnou jednotkou s rozptýlenou zástavbou v členitom pahorkovitom prostredí s oráčinami, lúkami, pasienkami a ovocnými sadiami, v ktorých prevládajú jablone, slivky a čerešne. Okolo domov je vo dvoroch vinič. Rozloha lesov bola radikálne zmenšená ťažbou dreva pre potreby starej aj novej sklárskej huty. Samostatné usadlosti či menšie skupiny obytných domov a hospodárskych objektov pri vodných tokoch alebo prameňoch sú od seba vzdialené stovky metrov, niekedy aj niekoľko kilometrov. Od hlavnej asfaltovej cestnej komunikácie Oradea – Alesd – Pestis – Nová Huta – Zaláu k nim vedú po oboch stranách asfaltové, spevnené aj nespevnené (a v niektorých prípadoch osobnými autami ťažko zjazdné) cesty rôznej kvality. Centrom osídlenia je rímskokatolícky kostol sv. Cyrila a Metoda s farským úradom.⁵ V areáli sú drevené sochy a lipy, vysadené Slovákami po ich príchode v období vlády Márie Terézie (1740 – 1780). Popri

⁵ História prítomnosti Slovákov v Novej Hute siaha do roku 1817, kedy sa sem ako drevorubači začali sťahovať obyvatelia zo severných žúp Slovenska. V roku 1838 tu bolo zriadené kaplánstvo šumľovskej (v súčasnosti v rumunčine Simleu Silvaniei) farnosti. Na účely realizovania liturgie slúžila nedatovaná kaplnka Zvestovania Blahoslavenej Panny Márie. Následne v rokoch 1838 – 1840 došlo k výstavbe kostola (veže až v roku 1872), ktorý bol zasvätený Blahoslavenej Panne Márii. Od roku 1844 bola Nová Huta samostatnou rovnomenou farnosťou. K zmene patrocínia kostola aj pomenovania farnosti došlo v roku 1976 (bližšie pozri Ocelák, 2017). Iniciátorom bol vtedajší správca farnosti Vavrínek Ferencík na popud miestnej inteligencie. Dôvodom bolo, že niektoré slovenské rímskokatolícke kostoly v okolí boli zasvätené Panne Márii a odpustové slávnosti sa údajne prekrývali (v Novej Hute pôvodne druhá septembrová nedeľa), čo spôsobovalo organizačné problémy, nižšiu účasť rodín, a pod. Voľba nového patrocínia padla na Cyrila a Metoda, ktorí boli ako svätci spätí so Slovenskom a jeho kultúrou (žena, 1987). O zasvätení kostola sv. Cyrilovi a Metodovi v súčasnosti svedčí aj umelecky hodnotná oltárna

hlavnej ceste je základná škola, cestička ku kostolu vedie popri obecnom úrade. Súčasťou Novej Huty sú aj administratívne pričlenené časti Stará Huta, Sočet a Židáreň. Aktuálne tu žije 900 – 1000 obyvateľov rímskokatolíckeho vierovyznania so slovenskou etnickou identitou⁶ a jednotným *hufanským* nárečím slovenského jazyka.⁷ Vzniklo na pomenovanie špecifických kultúrnych vzorov ako synkretický útvar, ktorý sa stovky rokov formoval z nárečí slovenských regiónov, odkiaľ prisťahovalci dosídlili spomenuté lokality. Rodinný život, spoločenský život aj inštitucionalizované aktivity sú navzájom poprepájané ekonomicky aj kultúrne a zabezpečujú denné používanie slovenčiny od narodenia po celý život všetkým sociálnym a profesijným vrstvám. Výrazným spôsobom k tomu prispeli obojstranné kontakty s povojnovou reemigráciou rumunských Slovákov do starej vlasti, s ekonomickými migrantmi na Slovensku a so študentmi najmä na univerzitách v Nitre a v Banskej Bystrici. Rímskokatolícka farnosť sv. Cyrila a Metoda praktizuje bohoslužby výhradne v slovenskom jazyku, udržiava bohaté kontakty s okolitými slovenskými farnosťami aj s rímskokatolíckymi inštitúciami a ich predstaviteľmi na Slovensku.⁸ V rámci daných podmienok a v snahe optimalizovať súčasný stav existujú úzke vzťahy a koordinácia aktivít s predstaviteľmi štátnej správy aj s Demokratickým zväzom Slovákov v Rumunsku.

Kontexty migrácií a ekonomiky.⁹ Kopcovitý terén v severozápadnej časti Bihorskej a Siladskej župy s nadmorskou výškou 600 – 700 m poskytoval obyvateľom zamestnanie pri rúbaní dreva, pálení dreveného uhlia a do poslednej tretiny 19. storočia aj v miestnych sklárňach. Darí sa menej náročným obilninám – raži, ovsu a tritikalu, dôležitou poľnohospodárskou plodinou a zdrojom obživy sú zemiaky. Denné dochádzanie do práce v mestách a do škôl je vzhľadom na vzdialenosti a stav cestných komunikácií mimoriadne komplikované;¹⁰ aj to bol jeden z dôvodov reemigrácie Slovákov po 2. svetovej vojne do starej vlasti – na Slovensko, no aj do Čiech.

Osobitnou problematikou je ekonomická migrácia od začiatku 60. rokov 20. storočia do miest a predovšetkým do juhozápadne situovaných žúp Rumunska (najmä do Aradskej a Temešskej). Tam dosídlili Nadlak, Cipár, Vuková či Butín – lokality s prevahou slovenského evanjelického a. v. obyvateľstva. Nasledovalo obdobie akulturácie dvoch pôvodom odlišných typov slovenskej

mozaika svätcov spred niekoľkých rokov, ktorá nahradila pôvodný menší obraz Panny Márie s Ježišom (bližšie pozri Chrastina, 2020).

⁶ Podľa Atlasu ľudovej kultúry Slovákov v Rumunsku (1998, 94) žilo napríklad v roku 1930 v Novej Hute (Nová Huta, Stará Huta, Židáreň, Sočet) 3119 Slovákov (98,5%), v roku 1966 2058 (99,3%) a v roku 1992 ešte 1521 Slovákov (99,3%). Z dôvodu prebiehajúcich pracovných migrácií a sťahovania do miest sa počet obyvateľov priebežne mení. K 1. 7. 2025 žije podľa Obecnej matriky v Novej Hute 998 obyvateľov. Len jedna – dve prisťahované rodiny majú inú ako rímskokatolícku náboženskú príslušnosť a náboženské zhromaždenia praktizujú v iných lokalitách. Niekoľko jednotlivcov má rumunskú etnickú identitu – manželia alebo manželky z etnicky zmiešaných manželstiev, ktoré krstia deti v rímskokatolíckom kostole.

⁷ O formovaní slovenského jazyka a akulturácii slovenských prisťahovalcov bližšie Atlas ľudovej kultúry Slovákov v Rumunsku (1998, 30-31).

⁸ Konkrétne sú spomínané farnosti a kontakty s Terchovou (kde sa nachádza najväčší kostol zasvätený sv. Cyrilovi a Metodovi na Slovensku a diecézna svätyňa Žilinskej diecézy, tiež sa tu konajú pravidelné slávnosti), Ivankou pri Dunaji, Pribeľcami; pán farár Jozef Švejdič, ktorý administroval v Novej Hute a teraz pôsobí v Jelenci. Pán farár Kubaľák z farnosti v Alesti požiadal členov nitrianskeho výskumného kolektívu o prinesenie náboženskej literatúry v slovenskom jazyku z kancelárie Rímskokatolíckeho biskupského úradu v Nitre, s ktorým udržiava osobné kontakty. O službe podobného charakteru pre hufanskú farnosť sv. Cyrila a Metoda nás informovala bývalá študentka Filozofickej fakulty Univerzity Konštantína Filozofa v Nitre Mariana Zetocha.

⁹ Pre dolnozemský kontext problematiky porovnaj s Marušiak – Zlatanović 2020, 136-160.

¹⁰ Napríklad rímskokatolícky kňaz Peter Kubaľák zriadil na fare v Alešdi *cirkevný internát* pre chlapcov a dievčatá z vyššie položených osád, odkiaľ nebola možná denná dochádzka do školy.

kultúry – horskej a nížinnej, ale aj dodnes pretrvávajúceho procesu synkretizmu evanjelických a rímskokatolíckych kultúrnych vzorov. Túto vnútornú migráciu treba hodnotiť z aspektu výrazného posilnenia vedomia slovenskej príslušnosti v Aradskej a Temešskej župe, ale aj v intenciách formovania etnických a medziregionálnych kontaktov Slovákov v najrôznejších oblastiach príbuzenského, spoločenského a kultúrneho života v rovine súkromnej aj inštitucionálnej (výsledkom vplyvu bihorských kultúrnych vzorov na kultúru Banátu je napríklad vznik tradície betlehemskej obchôdzky v Butíne).

Od 90. rokov 20. storočia registrujeme najmä zo severozápadného Rumunska ekonomickú migráciu do zahraničia. Pokračuje dodnes a týka sa údolných aj vyššie položených obcí so slovenským obyvateľstvom v Bihorskej aj Siladskej župe. V Novej Hute a jej osadách migrácie za prácou do zahraničia rôznou mierou ovplyvnili prevažnú väčšinu rodín a všetky príbuzenské skupiny. Absencia ľudských zdrojov sa prejavuje v rodinnom a spoločenskom živote, obyčajovej kultúre aj v cirkvi. Odchádzajú príslušníci mladej generácie, jednotlivci aj mladé rodiny v produktívnom veku. Migrácia za štúdiom má krátkodobý charakter, no niektorí študenti v zahraničí zostávajú žiť trvalo. V každom prípade v rodisku chýbajú, no na druhej strane prostredníctvom kontaktov so svojimi blízkymi a priateľmi vytvárajú novú vrstvu kultúry. Rovnako sa to týka napríklad aj bývalých študentov, ktorí sa vrátili domov, ich hodnotových orientácií a rôznych foriem pretrvávajúcich kontaktov so spolužiakmi.

Kontexty migrácií a vierovyznania/cirkevného života. V rámci reemigrácie na Slovensko a do Čiech po 2. svetovej vojne, a podobne aj od 90. rokov, v súvislosti s ekonomickou migráciou odišli z Bihoru tisíce Slovákov a rovnako sa to týka aj Novej Huty. Kontakty s príbuznými a známymi sú stále silným impulzom pri výbere miesta pracovnej migrácie. Rodáci znamenajú v novom prostredí zázemie, pomoc pri zabezpečovaní zamestnania, bývania, pri adaptácii poskytujú cenné rady. Dôležitú rolu zohráva jazyk. Nemčina nie je vo väčšine prípadov na takej úrovni, aby zabezpečovala v Nemecku alebo v Rakúsku s výhodnejšími platovými podmienkami komfortnú komunikáciu. Výnimkou je len Slovácki obľúbená profesia drevorubača, ktorá nekladie vysoké nároky na znalosť jazyka. Spravidla sa však budúci migranti rozhodujú medzi Slovenskom a Českom najmä kvôli už spomenutým kontaktom. Určitú istotu im dávajú aj známosti s farármi zo Slovenska, ktorí pri vybraných cirkevných alebo obecných udalostiach prichádzajú na návštevu farnosti, zúčastňujú sa svätej omše, pri kostole aj na fare vznikajú príležitosti na vzájomné rozhovory najmä pre tých, ktorí majú v úmysle odísť na Slovensko. Zisťujú, že pán farár zo Slovenska hovorí rovnakým jazykom ako oni a ich kňaz. V Čechách nie je problémom ani tak schopnosť dorozumieť sa v českom jazyku, ale skôr otázka náboženstva. Religiozita je tam vo všeobecnosti na nižšej úrovni, rímskokatolícke vierovyznanie nie je vo všetkých lokalitách samozrejmosťou. Ak by aj bolo, bohoslužobným jazykom nie je slovenčina. Zo svojho rodiska sú všetci naučení používať výlučne slovenčinu v každodennom živote a pravidelne aj v kostole, čo im v plnej miere zabezpečuje práca a pobyt na Slovensku.

Ekonomickí migranti so slovenskou etnickou príslušnosťou udržiavajú kontakty so svojim rumunským rodiskom. Domov prichádzajú pri príležitosti významných rodinných udalostí ako narodeniny, svadby a pohreby, školské prázdniny či dovolenky a významné sviatky v priebehu kalendárneho roka. Vo všetkých prípadoch nie je možné návštevu dlhodobejšie plánovať a obojstranne sa na ňu pripraviť.¹¹

¹¹ Oslavu svojich narodenín plánovala mama migrantky žijúcej v Luxemburgu na koniec júla dlhodobo, aby sa pozvaní hostia mohli na účasť pripraviť. Približne sto hostí – príbuzných a priateľov vie, že sa oslava uskutoční v reštaurácii Slávia a podmienkou hostiteľky bolo, že sa nebudú odovzdávať dary – s výnimkou sladkostí pre deti (*Ale je to tak, že vždy sa s niečím ide...*). Poznáme konkrétne príklady, kedy bol termín pohrebu oddialený – prispôsobený kvôli možnosti zúčastniť sa poslednej rozlúčky s blízkym

V súlade s obsahovým zameraním našej štúdie upriamime pozornosť len na niekoľko príležitostí v kalendárnom roku, počas ktorých sa výrazne prelínajú formy cirkevného, rodinného a spoločenského života s priamou účasťou migrantov – odpust ako cirkevná slávnosť, 1. sv. prijímanie ako jedna z významných udalostí v živote človeka, rodiny a cirkvi a napokon betlehemskú hru založenú na kresťanskom motíve. Naznačíme tiež proces kultúrnej zmeny, jej príčin a dôsledkov.

Odpust. „V rímskokatolíckych komunitách významnú spoločenskú úlohu zohrávali odpusty i púte, ktoré boli nielen náboženským sviatkom, ale aj spoločenskou príležitosťou, pri ktorej sa stretávali a navštevovali príbuzní a stýkali sa obyvatelia zo skoro celého bihorského-salajského regiónu“ (Štefanko 1998, 46). Ich termíny sú všeobecne známe. Početné procesie smerujúce aj do vzdialenejších lokalít a bohoslužby uspokojujú duchovné ciele, patria však aj k najdôležitejším faktorom upevňovania spolupatričnosti na konfesionálnom a etnickom princípe.¹² Na Novej Hute sa *odpust* koná pri príležitosti sviatku sv. Cyrila a Metoda, ktorým je kostol z prvej polovice 19. storočia zasvätený. *Hutanský odpust* a odpust v Bystrej (Padurea Neagra) sú považované za najväčšie a najznámejšie v Bihore. Na sv. omši sú v týždni spravidla prítomné len rádové sestry a rodinní príslušníci, ktorí *si zapisujú* zádušné omše, nie však všetci. Migranti zo Slovenska sa ich v týždni nezúčastňujú. Sú to len zriedkavé prípady, ak je táto udalosť časovo zosúladená s termínom dovolenky. Výnimkou bola sobotná sv. omša 5. júla 2025 pred nedeľným *odpustom*. Okrem niekoľkých domáчих sa jej zúčastnila veľká príbuzenská skupina zo Slovenska a z Čiech; „Poschádzala sa jedna rodina – asi sedemdesiat boli – mali veľké rodinné stretnutie, čo sa odtiaľto odsťahovali. Žijú v Česku a na Slovensku. Žije tu jeden starý pán Bálint, jeho vnuk Sojka to zorganizoval – rodina Bálintová, Zifčáková a Sojková sa stretli. Na odpust prišli osobnými autami aj karavanmi a boli aj v sobotu na sv. omši.“ (žena 1987).

V nedeľu býva na sv. omši od 80 do 150 veriacich, priemerne približne 100. „Nie každú nedeľu. Záleží od počasia. Ak je pekné počasie, je viac ľudí, ak je sv. omša o dvanástej, je viac ľudí, ak je trochu skôr, je menej ľudí. Odkedy sa sv. omša vysiela v televízii – od obdobia covidu – v kostole je výrazne menej ľudí, lebo si ju pozrú z domu. Ide to naživo. V období odpustov, keď sú odpustové sv. omše o trinástej hodine, býva o jedenástej málo ľudí. Kňazi majú dohodu, že kde je odpust, na odpustovú sv. omšu sa zídu všetci kňazi z okolia.“ (žena 1987). Počas vianočných a veľkonočných sviatkov sa poschádzajú rodiny aj zo zahraničia a kostol je prepĺnený.

V roku 2025 boli do prípravy odpustu zapojené mladé rodiny, ktoré bývajú v blízkosti kostola a tri reholné sestričky. Starosta pozval oficiálnych hostí a pracovníci úradu pripravili lavice, stoličky, zabezpečili ozvučenie. Miestna organizácia DZSR priviezla a postavila stany. Od hlavnej cesty smerom ku kostolu a fare, takmer po obecný úrad, sú každoročne rozložené neodmysliteľné stánky s medovníkmi a cukrovinkami, cukrovou vatou, hračkami, langošmi, trdelníkmi a iným občerstvením. Nezasahujú až do areálu fary a kostola, aby nadmerným hlukom nerušili sv. omšu.

Oficiálne štatistiky o účasti na odpustovej sv. omši sa nevedú. Nie je to reálne ani možné, lebo návštevníci prichádzajú a odchádzajú, niektorí pocestní sa len náhodne pristavujú pri stánkoch. Ak to zdravie dovoľí, zúčastňujú sa jej všetci mobilní členovia domácností. Prichádzajú aj hostia zo širokého okolia a tí, ktorí pracujú a žijú v zahraničí. V roku 2025 sme zaregistrovali rodinných príslušníkov zo Slovenska, Česka, Rakúska aj Švajčiarska. Príbuzní z Aradskej a Temešskej župy sa vo väčšine rodín nezúčastnili, uprednostňujú iné významné rodinné udalosti (krstiny, svadby, pohreby). Vzhľadom na extrémnu horúčavu bolo prítomných okolo 1000 návštevníkov, čo je približne o polovicu menej ako po iné roky.

človekom príbuzným, žijúcim v zahraničí. Vzhľadom na možnosti bezprostrednej internetovej a telefonickej komunikácie je informácia okamžitá, no rozdiel je pricestovať zo Slovenska, z Írska, Švédska.

¹² Bližšie Čukan et al. 2006, 95; Kapusniaková 2007, 37.

Kňazi zo Slovenska sú niekoľko dní vopred ubytovaní na fare, ktorá ponúka primerané ubytovacie kapacity aj pre iných hostí. Účastníci z okolitých farností prichádzajú na odpust približne pol hodinu vopred, kedy sa prítomní začínajú modliť ruženec. Procesie už spravidla neprichádzajú pešo, ale osobnými autami. Zídu sa niekde na parkovisku a spoločne s krížom a so spevom prichádzajú ku kostolu. Väčšinou sú oblečení v kroji. V aktuálnom roku takto spoločne prišli z Alešťa a Šarán, pravdepodobne aj z Gemelčičky. Po skončení sv. omše odišli rovnako ako prišli – spoločne so spevom k parkovisku a *tam sa rozprchlí – každý kde chce*.¹³ Vzhľadom na individuálnu dopravu neboli nútení absolvovať cestu domov spoločne a viacerí navštívili svojich príbuzných.

Sv. omša sa koná pod lipami pred kostolom. Honorability – kňazi z okolitých farností a zo Slovenska, zástupcovia DZSR a štátnej správy sedia vpredu, farár farnosti sv. Cyrila a Metoda Gustáv Albert ich oficiálne víta. Poslanec rumunského parlamentu za slovenskú menšinu Adrián Merka, honorárny konzul Slovenskej republiky Miroslav Jablončík a kňaz Gustáv Albert mali pripravené medaily za prínos v rozvoji obce od miestneho rodáka Václavíka, ktoré zo Slovenska priniesol jeho syn. Sv. omša bola sprevádzaná hraním na varhany, deti pripravila sestra Gabriela.¹⁴ So spevom im pomáhajú dospelí a aj po skončení bohoslužby spievajú niekoľko piesní, kým sa prítomní rozídu. Po sv. omši je spoločný obed na fare. Vždy ho pripravuje farár pre všetkých kňazov a hostí. Varí domáca kuchárka, rádové sestry a príbuzné pána farára. Tradičná gastronómia sa uplatňuje aj v domácnostiach pri stretnutiach príbuzných, kamarátov, bývalých spolužiakov. Návštevy sú náhodné – kto koho stretne, pozve ho na vývar s rezancami, kuracie a bravčové mäso, *zakrúcanú kapustu*.

Ešte pred niekoľkými rokmi bol súčasťou odpustu kultúrny program aj tanečná zábava. Po pandémie covidu sa táto tradícia už neobnovila. Po sv. omši vystupovali obyčajne folklórne súbory z Bodonoša, Čerpotoku, Alešťa, Gemelčičky, Varzala, Borumlaku. Mladí ľudia aj rodiny sa odsťahovali do miest a väčšinou na Slovensko, ubudli deti, mládež aj potenciál pre spev, hudbu a tanec. Prerušila sa aj kontinuita folklórneho súboru, so školskými deťmi sa začína od začiatku. Pokračuje tradícia vianočných scénok, reholné sestričky ich pripravujú so žiakmi v škole.

Významnou rodinnou aj cirkevnou udalosťou je každoročne **1. sväté prijímanie**. V roku 2025 sa konalo týždeň pred odpustom. Zúčastnilo sa ho 8 detí, čo je niekoľkonásobne menej ako pred poslednou vysťahovaleckou vlnou. Okrem domácich bol medzi prvoprijímajúcimi aj syn pani učiteľky, ktorá denne dochádza do Novej Hute do školy z Margity aj so synom a chcela, aby sa tejto udalosti zúčastnil so svojimi spolužiakmi. Kvetmi vyzdobený kostol bol plný, prišlo minimálne raz toľko ľudí ako na nedeľnú svätú omšu. *Keď sa niečo deje, ľudia chcú vidieť...* Okrem 1. sv. prijímania nebol žiadny program. Detičky si hrali aj spievali, dospelí im pomáhali so spevom. Po skončení slávnostného náboženského aktu odišli prvoprijímajúce deti a ich rodičia na faru, kde im rádové sestry pripravili malé občerstvenie. Deti pri tejto príležitosti dostali pamätný list. Deti s rodičmi, krstnými a starými rodičmi sa rozišli na slávnostný obed do domácností, pri väčšom počte pokrvného a afinitného príbuzenstva do reštaurácie Slávia.

V súvislosti s 1. svätým prijímaním je potrebné pripomenúť jednu dôležitú súvislosť: ešte pred 5 – 6 rokmi naň do Novej Huty prichádzali deti pracovných migrantov zo Slovenska; obrad prvého prijímania tu absolvovali oveľa ľahšie a takmer bez prípravy. Fungovalo to tak – na dva-tri dni pred 1. sv. prijímaním prísť, absolvovať a odísť. Ale na Slovensku vznikol medzi kňazmi problém, že vyučovanie je tam dlhodobé, náročné a na Hute ho majú prvoprijímajúce deti minimálne.

¹³ Huťania chodili ako procesia na odpusty pešo asi do roku 2000. Nemali stretnutie na jednom mieste, ale cestou sa pridávali ďalší. Napríklad do Bystrej išli skratkou cez les minimálne hodinu.

¹⁴ Po odchode novohutskej organistky na štúdiá do Talianska vedie Sestra Gabriela aj cirkevný spevokol. DZSR nedávno organizoval v Oradei prehliadku spevokolov z bihorských farností, ktorej sa zúčastnili aj Huťania. Sväté omše na klavíri sprevádzajú spravidla domáce hudobne nadané deti.

Odvtedy došlo k významnej zmene v tom zmysle, že každý chodí na vyučovanie a na 1. sv. prijímanie vo svojej farnosti, kam patrí. Zanikla tak jedna z významných príležitostí s náboženským kontextom k príchodom migrantov, žijúcich na Slovensku, do svojho rodiska. Spôsobuje to aj postupnú redukciu vedomia pôvodu u detí migrantov.

Vianočné sviatky sú obdobím príchodov rodákov z miest aj zo zahraničia do svojho rodiska k rodičom, príbuzným, priateľom. Počas Sviatkov nebola v Novej Hute ani v jej častiach obyčaj obchádzať domácnosti a višovať. Dodnes sa zachovala tradícia obchôdzok s hrou o sv. Dorote a s betlehemom. Legenda o sv. Dorote je v konečnom dôsledku príbeh o svätici, ktorá sa odmietne vydať za pohanského kráľa. Ten ju dá popraviť, no Boh ju zázrakom zdvihne k sebe a dostane sa jej večného života. Protagonistami prirodzene tradovanej hry sú starší mládenci, ktorí obchádzajú huťanské domácnosti, no odchádzajú aj do Gemelčiky, Čerpotoka či Lugoša, kde majú príbuzných alebo spolužiakov.

Betlehemska pastierska hra je biblickým príbehom o narodení Ježiša Krista a o príchode troch kráľov, ktorí sledujú betlehenskú hviezdu. S jasičkami dodnes obchádzajú domácnosti školské deti.

V ostatných dvoch rokoch vzniká zaujímavý kultúrny jav, ktorý špecifickým spôsobom dopĺňa vyššie naznačovaný vzťahový kruh. V Skalici a jej okolí je značná koncentrácia vysťahovalcov z Novej Huty, ktorí tam prišli z ekonomických dôvodov. Na návštevu domoviny prichádzajú individuálne alebo v priateľských či susedských skupinkách pri všetkých doteraz spomínaných príležitostiach. Týka sa to aj vianočných sviatkov. V blízko žijúcich rodinách so školopovinnými deťmi na Záhorí vznikla myšlienka podporiť huťanskú tradíciu betlehemskej obchôdzky – pred príchodom Vianoc matky šijú jednotlivým postavám kostýmy, otcovia vyrobia jasičky aj iné rekvizity a učia synov texty betlehemskej hry, ktorej sa v minulosti osobne zúčastňovali. Deti zo Slovenska tvoria na Hute samostatnú skupinu betlehemcov a s hrou obchádzajú domácnosti. Táto kultúrna aktivita s náboženským obsahom znamená veľkú motiváciu k návšteve a identifikáciu so spoločenským a prírodným prostredím.

Záver. Geografické podmienky v severozápadných župách Rumunska, politický a sociálno-ekonomický vývoj v druhej polovici 20. storočia spôsobili viacero vln vnútornej ekonomickej migrácie aj odchodov za prácou do zahraničia. Odchody mladých ľudí negatívne ovplyvnili demografický vývoj, čo sa prejavuje v zániku viacgeneračných rodín a v absencii ľudských zdrojov v spoločenskom, kultúrnom a náboženskom živote. Kultúrne zmeny nechápeme len ako zánik tradičných hodnôt. Kontaktmi s rodákmi v mestách, iných regiónoch a v zahraničí vznikajú nové kultúrne vzory v rámci príbuzenských, susedských a priateľských skupín, spoločenských a kultúrnych inštitúcií, v cirkvi aj v tradičnej kultúre. Postupne sa vyprofiloval kalendár príchodov migrantov do svojho rodiska v priebehu kalendárneho roka aj pri významných udalostiach v živote človeka a rodiny. Viacnásobne sa mení ich hierarchia – napríklad plánovaná návšteva kvôli dlhšie pripravovanej svadbe, oslave narodenín, vianočných sviatkov či letnej dovolenke je inak chápaná a má odlišný priebeh ako nečakaná a improvizovaná účasť na pohrebe. Vznikli dovtedy neznáme kultúrne očakávania súvisiace s obdarovávaním aj s prijímaním darov. S meniacou sa ekonomickou situáciou, resp. dostatkom tovarov na trhu strácajú význam kedysi oceňované výrobky (napr. *vysoké vlnené kapce so zipsom pre staršie ženy*), cenným artiklom zo Slovenska zostáva kremžská horčica, popradská káva alebo piškótiky pre deti – *okružle ako dukátiky*. Pri prijatí návštevy zo zahraničia¹⁵ nemôže chýbať *zakrúcaná kapusta*, *polesňaky*, kuriatka s haluškami, pri odchode nestrácajú na aktuálnosti údeniny, zemiaky či domáca pálenka. Príchody migrantov

¹⁵ „Štyri spolužiačky mi boli na svadbe. Aj teraz sa stretávame. Jedna bola aj s rodinkou tu u nás, my sme boli v Košiciach aj v Liptovskej Tepličke... My sme mali svadbu doma a štyri obrovské hrnce kapusty sa zakrútili...“ (žena 1987).

znamenajú zmeny v počte účastníkov bohoslužieb, potrebu prispôbiť sa novým okolnostiam napríklad pri 1. sv. prijímaní. V súvislosti s migrantmi evidujeme aj nový kultúrny fenomén – skupinu betlehemcov zo Záhoria. Intenzívnejší kontakt so Slovenskom, a tak aj so svojimi príbuznými na Slovensku vytvára inštalovanie kanálov so slovenskými televíznymi programami a donedávna nemysliteľná informovanosť o ekonomickom, politickom, kultúrnom a športovom dianí na Slovensku. Príbuzní v zahraničí a vzájomné kontakty vrátane recipročných návštev posilňujú na oboch stranách spolupatričnosť, vedomie pôvodu, konfesijnú a etnickú identitu. V huťanských rodinách sa zvyšuje význam tradičnej gastronómie a nadobúda funkciu znaku. Na druhej strane sa výrazne mení jazyková kultúra uvedomovaním si, a v mnohých prípadoch aj používaním, spisovných výrazov na úkor nárečovej slovenčiny.

Na záver možno konštatovať, že len málo tradícií sa realizuje prirodzeným tradovaním. Pretrvávajú v modifikovaných formách vďaka aktivitám inštitúcií a organizácií, ktoré fungujú na etnickom/etnokonfesijnom základe. Taktiež vznikli nové tradície sviatkov, ktoré predtým v menšinových komunitách neexistovali. Príkladom sú aj prezentované informácie z prostredia Novej Hutý. Svedčia o tom, že minoritné inštitúcie a organizácie majú nezastupiteľnú úlohu pri zachovávaní kolektívnej národnej identity. Festivizácia, resp. eventizácia kultúry v menšinových systémoch je nevyhnutná. Zohráva nenahraditeľnú úlohu v manažmente menšín a tvorbe budúcnosti spoločnosti. Tradičné, ale modernizované podujatia organizované v rámci majoritného národa plnia rôzne funkcie (napr. súvisiace so vzdelávaním, zábavou atď.). V menšinových systémoch musíme zdôrazniť funkciu pozitívneho stimulovania etnickej identity a/alebo budovania povedomia o etnickom pôvode.

REFERENCES

- Bednárik, Rudolf.* 1966. Slováci v Juhoslávii. Materiály k ich hmotnej a duchovnej kultúre. Bratislava.
- Bell, Catherine.* 2009. Ritual Theory, Ritual Practise. New York.
- Čukan, Jaroslav et al.* 2006. Borumlak – Varzaľ. Spôsob života a kultúra Slovákov v Bihore. Nadlak.
- Čukan, Jaroslav et al.* 2008. *Butín*. Kultúrne tradície Slovákov v rumunskom Banáte. Nitra.
- Čukan Jaroslav et al.* 2019. Kultúrny potenciál Slovákov v Rumunsku. Nadlak.
- Čukan, Jaroslav – Michalík, Boris.* 2021. Cyril a Metod v kultúre dolnozemsých Slovákov [Cyril and Methodius in the Culture Lowland Slovaks]. In *Konštantínove listy* [Constantine's Letters] 14/1, 146-157.
- Hepp, Andreas – Hitzler, Ronald.* 2014. Mediatisierung von Vergemeinschaftung und Gemeinschaft: Zusammengehörigkeiten im Wandel. In Krotz, Friedrich – Despotovic, Cathrin – Kruse, Merle-Marie (eds.). *Mediatisierung sozialer Welten*. Wiesbaden, 35-51.
- Hetényi, Martin.* 2019. Cyrilo-metodský kult a religiozita na Slovensku [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.
- Hlad, Eubomír.* 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 Judák 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.
- Chrastina, Peter.* 2020. Zaujímavé umelecké dielo v kostole v Novej Huti. In *Slovenský svetový kalendár*. <https://www.slovenskykalendar.com/zaujimave-umelecke-dielo-v-kostole-v-novej-huti>.
- Kapusniaková, Alžbeta.* 2007. Bodonoš. Nadlak.

- Kolektív*. 1998. Atlas ľudovej kultúry Slovákov v Rumunsku. Nadlak.
- Letavajová, Silvia* (ed.) 2021. Súčasné migrácie a ich reflexia v spoločenskom vedomí. Nitra.
- Letavajová, Silvia – Chlebcová Hečková, Andrea – Krno, Svetozár*. 2024. Migration and Slovakia in the Years 2004 to 2024 (Attitudes, Media, Politics). Praha.
- Marušiak, Juraj – Zlatanović, Sanja*. 2020. Slovakia as a Safe Country – The Perspective of the Slovak Community Members of Vojvodina. In *Slovenský národopis* (Slovak Ethnology) 68/2, 136–160.
- Maximová, Jarmila*. 2020. National Communities as the Space of Value Preservation and Transformation from the Perspective of Particularism and Universalism (the Issue of National and European Identity). In *Konštantínove listy* [Constantine's Letters] 13/1, 197-207.
- Ocelák, Radek*. 2017. Nová Huta a Gemelčička: Kostely. <https://reemigranti.cz/nova-huta-gemelcicka-kostely>.
- Popelková, Katarína*. 2014. Načo sú nám zákony o sviatkoch. In *Popelková, Katarína* (ed.). Čo je to sviatok v 21. storočí na Slovensku?. Bratislava, 12-64.
- Rončák, Gejza*. 2005. Svadba bihorských Slovákov. Nadlak.
- Sirácky, Ján*. 1980. Slováci vo svete 1. Martin.
- Štefanko, Ondrej*. 2004. O Slovákoch v Rumunsku. Nadlak.
- Urban, Rudolf*. 1930. Čechoslováci v Rumunsku. Bukurešť.
- Vanko, Juraj Dušan*. 2015. Slovenskí evanjelici v Rumunsku v 20. storočí. Nadlak.

Prof. PhDr. Jaroslav Čukan, PhD.
Constantine the Philosopher University in Nitra
Faculty of Arts
Institute of Culture and Tourism Management, Cultural Studies and Ethnology
FF UKF v Nitre
Štefánikova 67
949 01 Nitra
Slovakia
jcukan@ukf.sk
ORCID ID: 0000-0002-6897-910X
WOS Researcher ID: AAM-7062-2020
SCOPUS Author ID: 56576371700

PhDr. Michal Kurpaš, PhD.
Constantine the Philosopher University in Nitra
Faculty of Arts
Institute of Culture and Tourism Management, Cultural Studies and Ethnology
Štefánikova 67
949 01 Nitra
Slovakia
mkurpas@ukf.sk
ORCID ID: 0000-0002-6119-5564

Prof. PhDr. Boris Michalík, PhD.
Constantine the Philosopher University in Nitra
Faculty of Arts
Institute of Culture and Tourism Management, Cultural Studies and Ethnology
Štefánikova 67
949 01 Nitra
Slovakia
bmichalik@ukf.sk
ORCID ID: 0000-0002-2045-0063
WOS Researcher ID: AAL-8844-2020
SCOPUS Author ID: 57195475491

SPOLOČENSKO-POLITICKÉ PREMENY V OBCI BOLERÁZ V ZRKADLE ARCHÍVNÝCH DOKUMENTOV PO VZNIKU 1. ČSR¹

Socio-political Changes in the Municipality of Boleráz in the Mirror of Archival Documents after the Establishment of the First Czechoslovak Republic

Adriana Kičková

DOI: 10.17846/CL.2025.18.2.199-207

Abstract: KÍČKOVÁ, Adriana. *Socio-political Changes in the Municipality of Boleráz in the Mirror of Archival Documents after the Establishment of the First Czechoslovak Republic.* The article examines the socio-political transformations in the village of Boleráz following the establishment of the Czechoslovak Republic in 1918 through a microhistorical perspective on the activities of the Roman Catholic priest František Koňakovský. It focuses on his pastoral and public work, exploring how these activities influenced the daily life of the local community and how the village responded to the new state administration. Based on archival documents, it highlights tensions between spiritual authority, state administration, and the local community, reflecting broader conflicts in interwar Slovakia – religious, political, and cultural-identificational – as well as issues related to the preservation of local identity and tradition. Koňakovský's sermons, characterized by criticism of Czech officials and the defense of traditional Christian values, became a source of social division and also a form of resistance to secularizing tendencies, pointing to the tension between the state's modernization efforts and the community's attempt to maintain spiritual and cultural continuity amid ongoing social changes.

Keywords: Boleráz, František Koňakovský, interwar Czechoslovakia, local administration, religious life, community relations, archival documents, socio-political change

ÚVOD

Vznik Československej republiky v roku 1918 priniesol zásadnú zmenu v politickom a spoločenskom vývine Slovenska. Situácia na území Slovenska bola poznačená deficitom kvalifikovaných zamestnancov, osobitne v štátnej správe. Nielen v školstve, ale aj súdnictve, armáde, zdravotníctve, železnici, polícii, či pošte. Všetky uvedené oblasti vyžadovali odborníkov, ktorých Slovensko v potrebnom množstve nemalo.¹ Československá vláda preto pristúpila k rozhodnutiu povolať českých zamestnancov, ktorí mali pomôcť so stabilizáciou slovenského prostredia prostredníctvom zákona č. 605 zo dňa 29. októbra 1919.² Ich príchod však nevyvolal len pozitívne reakcie – narážali na miestne špecifiká, kultúrne rozdiely a podozrenie z tzv. čechoslovakizácie. Prítomnosť českých zamestnancov na Slovensku nadobudla aj politický rozmer. Tento rozmer sa stal predmetom

¹ Príspevok vznikol v rámci riešenia projektu KEGA 019UKF-4/2024 s názvom *Svedectvá písomných prameňov. Ženy v tieni dejín – dejepisná čítanka pre stredné školy.*

² Umožňoval určiť miesto výkonu práce štátnemu zamestnancovi kdekoľvek na území Československa.

zneužívania vo vnútropolitickom zápase – najmä v diskurze slovenských autonomistických kruhov, ktoré z ich pôsobenia na Slovensku vytvárali nástroj politickej kritiky. Slovenská ľudová strana formovala negatívny obraz „Čecha“ – ako cudzieho, necitlivého, ateistického elementu, ktorý bol „násilne“ implantovaný do slovenského prostredia. Slovenská ľudová strana tvrdila, že českí zamestnanci ohrozujú slovenský jazyk, kultúru, i vierovyznanie.³ Do popredia dávali ekonomický aspekt prítomnosti českých zamestnancov. Tvrdili, že Česi obsadzujú miesta, ktoré by mali patriť Slovákovi, a že bránia v uplatnení slovenských odborníkov. Tento naratív nadobudol zvláštnu silu v čase hospodárskej krízy začiatkom 30. rokov 20. storočia.⁴ Mikrohistorický pohľad možno dokumentovať na príklade obce Boleráz (okres Trnava), tak ako nám to odhaľujú dochované archívne písomnosti uložené vo fonde Župného úradu v Bratislave (Fiamová 2020, 93-94).⁵

Prípad obce Boleráz

Napriek všeobecne priaznivej situácii v trnavskom okrese obec Boleráz vykazovala, po vzniku republiky, vnútorné trenice (využívanie kazateľnice na artikuláciu osobných či politických názorov), v dôsledku činnosti tamjšieho duchovného Františka Koňakovského (SNA, f. RMŠaNO, k. 229).⁶ Hlavný slúžny trnavského okresu v tejto súvislosti požadoval, aby mu boli poskytnuté jednoznačné inštrukcie, ktorých by sa mal pri riešení situácie vo vzťahu k duchovnému pridržovať. Na problém reagovala aj Apoštolská administratúra v Trnave listom adresovaným Bratislavskému županovi, datovaným 25. novembra 1921. V liste sa uvádzalo, že administratúra dala preveriť obvinenia vznesené voči farárovi a na základe výsledkov vyšetrovania dospela k záveru, že obvinenia sa nepotvrdili. Nevidela preto dôvod na akýkoľvek zásah voči duchovnému. Vyšetrovanie administratúry malo podľa dochovaných dokumentov preukazovať, že negatívne informácie o farárovi pochádzali od štyroch osôb, ktoré voči nemu zaujímali dlhodobo nepriateľský postoj. Kľúčovou postavou v tomto kontexte bol Alexander Danišovič, starosta obce Boleráz.⁷ Podľa vyšetrovacej správy administratúry práve on mal tvrdiť, že farár Koňakovský podporuje protištátne hnutia. Duchovný tieto výroky interpretoval ako zámerné poškodzovanie jeho dobrého mena a podal v danej veci podnet na súd (ŠA BA, f. ŽU BA 1923-1928, PS, f. č. 555/1923).⁸

³ Do konca roka 1938 tvorili zamestnanci českej národnosti komunitu presahujúcu 80 000 ľudí. (Rychlík 1989, 403-424).

⁴ Politickí predstavitelia Slovenskej ľudovej strany sa často odvolávali na konkrétne prípady, keď slovenskí absolventi nemohli získať miesto učiteľa či úradníka, zatiaľ čo na týchto postoch mali zotrvávať „importovaní“ českí zamestnanci. Vo viacerých prípadoch boli tieto tvrdenia zveličené alebo jednostranne interpretované.

⁵ Od 1. januára 1923 do 1. júla 1928 boli na území Slovenska zriadené ako správne jednotky župné úrady. Spravovali všetky aspekty verejného života. Bratislavská župa spravovala územie vtedajších okresov – Bratislava, Dunajská Streda, Galanta, Hlohovec, Komárno, Malacky, Modra, Myjava, Nové Mesto nad Váhom, Piešťany, Senica, Skalica, Šaľa, Šamorín a Trnava. Zákon č. 126/1920 z 29. februára 1920 o zriadení župných a okresných úradov v Československej republike.

⁶ František Koňakovský sa narodil 29. septembra 1864 v Hlohovci. Za kňaza bol vysvätený 9. apríla 1887. Duchovnú službu začal ako kaplán v obci Veľké Zálužie, následne pôsobil ako farár v Šuriankach a od roku 1913 až do svojej smrti v roku 1925 v Boleráze. Slovenský národný archív v Bratislave (ďalej SNA, fond Referát ministerstva školstva a národnej osvety 1919-1938 (ďalej f. RMŠaNO), kartón (ďalej k.) 229.

⁷ Alexander Danišovič bol v roku 1920 jednohlasne zvolený za starostu všetkými politickými stranami v obci. Bol českej národnosti.

⁸ Štátny archív v Bratislave, (ďalej ŠA BA) fond Župný úrad v Bratislave 1923-1928 (ďalej f. ŽU BA 1923-1928), Prezidiálne spisy (ďalej PS), fascikel (ďalej f.) č. 555/1923.

Dochované hlásenia však indikujú opačný obraz reality. Farár Koňakovský počas kázní konaných 1. a 6. januára 1922 použil rétoriku, ktorá bola vnímaná ako kontroverzná a vyvolávala rozporuplné reakcie medzi veriacimi. Vo svojich príhovoroch sa výrazne vyhranil voči politickým stranám – s výnimkou Slovenskej ľudovej strany – čo viedlo k sporom medzi farníkmi a napätiu, ktoré sa prejavovalo aj vo forme incidentov počas bohoslužieb. Podľa svedeckých výpovedí (Alexandra Danišoviča, Jozefa Kováča, Imricha Miškoviča a Vedela Doboša) jazyk duchovného prekračoval bežné homiletické normy a bol vnímaný ako nevhodný časťou prítomných.⁹

Duchovný rovnako z kazateľnice varoval ovečky pred čítaním iných periodík než *Slovák* (oficiálny tlačový orgán Slovenskej ľudovej strany). Dané noviny považoval za jediného spoľahlivého sprievodcu k „spásu“. Kázňami apeloval na veriacich, aby si zachovali úctu k predstaviteľom duchovnej legitimacy v kolektívnej pamäti svätému Štefanovi, Konštantínovi-Cyrilovi, Metodovi, no zároveň vyjadroval podozrenie voči určitým skupinám, najmä českého pôvodu, ktoré označoval ako odklonené od tradičných náboženských hodnôt. V kázňach sa opakovane objavovali obvinenia voči Čechom z údajného potlačania náboženských symbolov v školskom a rodinnom prostredí (ŠA BA, f. ŽU BA 1923-1928, PS, f. č. 555/1923).¹⁰ Rovnako postupoval aj 8. januára 1922. Duchovný sa rozhodol, že kostol zostane v daný deň uzavretý a služby Božie sa nebudú konať. Keď sa o tom ľudia dozvedeli, zhromaždili sa pred kostolom a ostro kritizovali jeho rozhodnutie. Skupinky ľudí sa následne rozišli po obci, niektorí zamierili do hostinca, kde sa situácia vyostrovala medzi priaznivcami a odporcami duchovného. Napätie sa podarilo upokojiť až zásahom četníckej hliadky, ktorá zabránila eskalovaniu konfliktu (ŠA BA, f. ŽU BA 1923-1928, PS, f. č. 555/1923).

Znepokojenie nad eskaláciou situácie a ohrozením pokoja v obci vyjadrila četnícka stanica v Smoleniach aj v písomnej správe z 12. januára 1922. Opodstatnenosť obáv potvrdzovali aj hlásenia o každodenných hádkach medzi obyvateľmi, ku ktorým dochádzalo najmä v miestnom hostinci navštevovanom príslušníkmi rôznych politických strán. V dôsledku toho navrhovali četníci zaviesť obmedzenia, konkrétne skrátiť otváraciu dobu v hostincoch a zakázať tanečné zábavy. Predmetom znepokojenia boli aj *tzv. stretnutia na fare*. Najväčšie znepokojenie četníckej stanice vyvolalo stretnutie konané 14. januára 1922, počas ktorého diskusie smerovali proti príslušníkom iných politických strán.¹¹ Na upokojenie pomerov policajné orgány zakázali nielen tanečné zábavy, ale obmedzili aj otváracie hodiny hostincov (ŠA BA, f. ŽU BA 1923-1928, PS, f. č. 4832/1924).

⁹ Doslova: „*máme zde jednoho špinavého člověka, kdy byl v obci jiné udelali by s ním farníci porádek*.“ Onou osobou bol všeobecne považovaný starosta obce Alexander Danišovič. Starosta opustil Slovenskú ľudovú stranu a vstúpil do Slovenskej národnej a roľníckej strany. Jeho politický prestup vyvolal v obci silné reakcie – farníkom bolo odporúčané vyhýbať sa s ním akémukoľvek kontaktu, neuznávať jeho autoritu. (bližšie Lipták 1992).

¹⁰ V roku 1777 Pápež Pius VI. schválil, aby sa vo všetkých katolíckych kostoloch habsburskej monarchie slávila liturgická spomienka na svätých Cyrila a Metoda dňa 14. marca. Lev XIII. posunul oficiálny deň spomienky na týchto slovanských vierozvestcov v rámci celej katolíckej cirkvi na 5. júla. K výraznejšiemu oživeniu cyrilo-metodského kultu došlo až po vzniku Československej republiky, keď sa obaja svätci dostali do popredia spoločenského i náboženského života a začali byť vnímaní ako národní patróni. Od roku 1927 sa na Devíne pravidelne, v dvojročných intervaloch, konali cyrilo-metodské slávnosti. Výsledky misijnej činnosti solúnskych bratov boli zároveň sprostredkované aj prostredníctvom vtedajšieho školského systému, najmä v rámci vyučovania dejepisu a náboženstva. Aj keď pripomínanie si vierozvestcov nebol prikázaný sviatok, rímskokatolícka cirkev v medzivojnovom období umožnila slúžiť bohoslužby na ich počesť aj v iné dni, najmä z dôvodu nedostatku kňazov. Štátnym sviatkom sa 5. júl stal až po vzniku Slovenskej republiky v roku 1993 (Hetényi – Ivanič, 2017, 77-91; Archív arcibiskupského úradu v Nitre (ďalej AAU NR), Circulaes 1935 – 1936 (ďalej C)).

¹¹ Duchovný pri konfrontácii tvrdil, že neorganizoval žiadne schôdze, len po omši sa niektorí farníci zastavili na návštevu. Čo bolo samozrejme vzdialené realite. Podobné „*návštevy*“ sa uskutočňovali pravidelne (ŠA BA, f. ŽU BA 1923-1928, PS, f. č. 555/1923).

K želanej náprave dočasne došlo (ŠA BA, f. ŽU BA 1923-1928, PS, f. č. 555/1923). Zdalo sa, že situácia sa upokojila, čomu napomáhala aj umiestnenie policajnej expozitúry do obce.¹²

Napriek tomu o rok neskôr, 30. januára 1923, správa četníckej stanice adresovaná Okresnému úradu v Trnave opäť upozornila na politické trenice medzi starostom obce a farárom.¹³ Konflikty negatívne ovplyvňovali celé obyvateľstvo, keďže obaja aktéri mali svojich prívržencov. Navyše, zvyšok obyvateľstva, ktorý si zachovával neutrálny postoj, trpel medzi dvoma táborami. Výsledkom bolo, že pomery v obci sa zhoršovali. Dospeli do bodu, keď četnícka stanica v Smoleniach podala oznámenie na farára Koňakového za prečin rušenia obecného mieru. Príčinou bolo kázanie počas omše, ktorá sa konala v marci roku 1923 v Bolerázi. Z kazateľnice znova odzneli slová, ktoré obviňovali Čechov z protináboženského zmýšľania. Zaujímavosťou bolo, že svoje výhrady prezentoval v češtine, čím ešte výraznejšie tematizoval etnický rozmer svojich posolstiev. Kládol dôraz na rýdzo české slová obsahujúce písmeno „Ř“, aby veriaci v kostole jasne cítili, že kázanie sa týka výhradne českej národnosti a ich protináboženského zmýšľania. Počas bohoslužby znova vyzval prítomných, aby sa vyhýbali čítaniu a odoberaniu časopisov, ako boli napríklad *Slovenský denník*, *Robotnícke noviny* či *Slovenská politika*. Tvrdil, že všetky tieto periodiká sú plné neverec-tva. Vyzýval, aby čítali iba tie noviny, ktoré im on a jeho miništranti budú roznášať po domoch, predovšetkým noviny *Slovák* alebo *Slovenské ľudové noviny*. Svoj krok zdôvodnil tým, že ak budú dané noviny čítať, dôjdu spásky.¹⁴ Reakcie veriacich na kázne duchovného sa začali diverzifikovať (ŠA BA, f. ŽU BA 1923-1928, PS, f. č. 555/1923). Pri konfrontácii strážnikom Kratochvílom tvrdil, že jeho zámerom bolo len varovať veriacich pred čítaním vyššie uvedených novín, keďže podľa neho útočili na náboženstvo či vierozvestcov (ŠA BA, f. ŽU BA 1923-1928, PS, f. č. 555/1923).¹⁵ Naďalej tak pretrvávalo napätie vyvolané hrozbou násillia zo strany obyvateľov.¹⁶

Predmetom kritických vyjadrení duchovného v súvislosti s českým elementom bol aj okres-ný náčelník v Trnave František Drbohlav.¹⁷ Duchovný F. Koňakovský uverejnil v *Slovenských*

¹² Policajná stanica bola dovtedy umiestnená viac ako hodinu cesty od Bolerázu, v obci Smolenice. Expozitúra v Bolerázi slúžila okrem Bolerázu aj pre obce Bogdanovce, Šelpice a Klčovany (ŠA BA, f. ŽU BA 1923-1928, PS, f. č. 4832/1924).

¹³ Ani četníckej stanici v Smoleniciach sa nepodarilo objasniť príčinu vzájomného napätia medzi oboma hlavnými aktérmi, ako to vyplýva zo správy tejto stanice z 24. januára 1924, ktorú vypracoval strážmajster Kratochvíl (ŠA BA, f. ŽU BA 1923-1928, PS, f. č. 741/1924).

¹⁴ Ako svedkovia vyššie uvedenej kázne boli pre zápisnicu četníckeho úradu uvádzaní predovšetkým obyvatelia Bolerázu, vrátane obecného starostu. Alexander Danišovič, Miškovič Imrich, Ján Procházka a Ján Pobijecký (ŠA BA, f. ŽU BA 1923-1928, PS, f. č. 555/1923).

¹⁵ Obec Boleráz sa písomne sťažovala aj Ministerstvu s plnou mocou pre správu Slovenska na duchovného prostredníctvom listu, kde okrem iného uvádzala: „*My máme smutné skúsenosti... náš farár Konyakovský Ferencz verejne v kostole šťve, nadáva tým ľuďom, ktorý s ním netiahnu do autonómie... krič tam, nečítate, nečítajte, moji milí veriaci tie zlé spisy bezbožné... ako sú Slovenský denník, Slovenská politika... lebo tie ničia vieru a sú pokrokárske, neznabožské... lež čítajte tie, ktoré Vám ja posielam po domoch. Slovák, ľudovú politiku tie sú najlepšie.*“ Aj v dôsledku uvedeného sa začal zisťovať politická spoľahlivosť farára. Súčasne sa malo preskúmať, či sa farár svojou rečou nedopustil trestného činu.“ (ŠA BA, f. ŽU BA 1923-1928, PS, f. č. 555/1923).

¹⁶ Agitácia farára F. Koňakovského nebola v danom období ojedinelá. Podobný prípad, bojujúci voči Čechom, resp. českým učiteľom, možno sledovať aj v prípade rímskokatolíckeho duchovného Imricha Hojsika (1868 – 1953), ktorý pôsobil ako duchovný v Štupave od roku 1910 do 1937 (ŠA BA, f. ŽU BA 1923-1928, PS, f. č. 62/1924; SNA, f. RMŠaNO 1919-1938, k. 222, k. 421).

¹⁷ Okresný úrad v Trnave, pod ktorého správu spadala aj obec Boleráz, viedol okresný náčelník od 1. januára 1923 do marca 1927 úrad viedol dr. František Drbohlav. Vo funkcii ho nahradil Ján Beňovský.

ľudových novinách 18. marca 1924 článok s ostrou rétorikou „*Štatárium v Bolerázi, Drboslav bašuje*“.¹⁸ Článok niesol jednoznačne konfrontačný tón a reflektoval napätie medzi duchovným a okresným úradom, obsahoval ostrú kritiku, na čo okresný náčelník František Drbohlav reagoval podaním žaloby na farára za ohováranie v tlači. Počas pojednávania pred bratislavským súdom však došlo k zmieri – okresný náčelník od žaloby upustil po tom, čo sa kňaz ospravedlnil s tým, že článok publikoval na základe nepresných informácií a verejne odvolal všetky urážlivé výroky.¹⁹ Napriek tomu, alebo práve preto, v nasledujúcich mesiacoch naďalej aktívne vystupoval vo verejnom priestore aj po predchádzajúcich konfliktoch.

Dňa 8. júna 1924 inicioval verejné zhromaždenie, ktoré sa konalo bez predchádzajúceho administratívneho súhlasu príslušných orgánov, četnícka stanica v Bolerázi preto podala na duchovného nové trestné oznámenie Okresnému úradu v Trnave (ŠA BA, f. ŽU BA 1923-1928, PS, f. č. 798/1925). Nepovolené stretnutie sa uskutočnilo na dvore rímsko-katolíckej školy v Bolerázi za účasti približne 200 osôb, pričom najpočetnejšie zastúpenie mali členovia Slovenskej ľudovej strany z Bolerázu. Hlavnou témou boli rozdiely medzi katolíckymi a štátnymi školami.²⁰ Duchovný vyzýval prítomných, aby neumožnili zoštátnenie cirkevných škôl. Kritizoval aj nedostatočnú náboženskú výchovu na štátnych školách (ŠA BA, f. ŽU BA 1923-1928, PS, f. č. 798/1925). Priestupkové konanie bolo však dočasne prerušené z dôvodu vážneho zdravotného stavu obžalovaného farára. Ošetrojúci lekár, ktorý zároveň pôsobil ako obvodný lekár v Smoleniciach, bol oficiálne požiadaný o vypracovanie komplexnej lekárskej správy, s osobitným dôrazom na určenie termínu, kedy by mohol byť obžalovaný vypočutý, bez rizika zhoršenia jeho zdravotného stavu (ŠA BA, f. ŽU BA 1923-1928, PS, f. č. 798/1925). Podľa vyjadrenia ošetrojúceho lekára, obžalovaný trpel artériosklerózou, ako aj opakovanými záchvatmi srdcového a astmatického charakteru. Z uvedených zdravotných dôvodov nemohol absolvovať cestu spojenú s účasťou na procesných úkonoch (ŠA BA, f. ŽU BA 1923-1928, PS, f. č. 798/1925). S prihladením na zdravotný stav duchovného bol 23. januára 1925 vypočutý vo vlastnom byte. Priestupkové konanie sa nedostalo až k súdnemu pojednávaniu. Zastavila ho nečakaná udalosť – úmrtie duchovného 10. júla 1925.²¹

¹⁸ Slovenské ľudové noviny v čísle 13 z 28. marca 1924 priniesli na stranách 2-3, článok „*Štatárium v Bolerázi, Drboslav bašuje*.“ Farár, ako autor článku, sa oprel do českého náčelníka trnavského okresu Drbohlava. Vyčítal mu, že nariadil zatvoriť krčmy, od 8,00 večer do 6.00 rána. Rovnako ako vychádzať na ulici po 8.00 večer bolo zakázané. Taktiež obec Boleráz bola povinná vo dne aj v noci strážiť majetok a dom Alexandra Danišoviča, a ručiť za každú škodu na jeho majetku. Poukázal, že pred obecnými voľbami tomu istému človeku 5 ráz okná vytĺkli a zákaz vydaný nebol. Náčelníka podľa autora článku viedla k danému kroku „*neobmedzená namyslenosť a nafúkanosť, že on je pánom veľkomožným... čím by sa iste nebol stal, ak by v Čechách ostal*.“ Doslova: „*nielen slovenské výhody a diéty berie, ale tí „blbej“ Slováci sa k nemu ako k nejakého božíkovi so založenými rukami o ochranu utýkajú*.“ Teda, podľa autora vyhlásil štatárium, aby dokázal, že bôžikom je. Podľa textu obec sa voči obvineniu ozvala a vec mala mať dohru aj v parlamente.

¹⁹ Týždenník *Nové Slovensko* zhodnotil v čísle 13 z 29. marca 1925 súdny spor slovami: „*zbabelé prehlásenie p. Farára Konakovského, v ktorom píše, že bol „zle informovaný“ svedčí o tom, že náš politický život je hnusný. Kňaz hlásateľ lásky k bližnému, je osobnosť, ktorá sa musí stať sudcom svojich vlastných skutkov, aby nekompromitoval v prvom rade vec a v druhom rade seba. Osobnosť táto musí byť charakterom svietiacim, ako lúč slnca. Ale, žiaľbohu, toho nemáme. Ak sa dobre rozpamätám Ján Kollár už v roku 1848 povedal, že nám Slavianom najviac chýba: charakter! A mal pravdu tento náš prorok!*“ (ŠA BA, f. ŽU BA 1923-1928, PS, f. č. 2103/1925).

²⁰ V tejto súvislosti týždenník *Nové Slovensko* z 27. júla 1924, číslo 31 uverejnil článok, nazvaný *Neslušný boj*, kde kritizovali násilný spôsob, akým Slovenská ľudová strany bojuje za pocirkevenie škôl (SNA, f. RMŠaNO 1919-1938, k. 229).

²¹ List Apoštolskej administratúry v Trnave však ako dátum úmrtia uvádzal 12. júl 1925 (SNA, f. RMŠaNO 1919-1938, k. 229).

V dôsledku nečakaného úmrtia vznikla potreba zabezpečiť výkon duchovnej správy prostredníctvom nového, spoľahlivého kňaza v obci Boleráz. Referát ministerstva školstva a národnej osvety v Bratislave adresoval preto 15. októbra 1926 Prezídium Župného úradu v Bratislave žiadosť o podanie spoľahlivej a zaručenej správy o národnom účinkovaní a zmýšľaní vybraného menného zoznamu duchovných osôb zvažovaných na uvoľnené miesto duchovného v Bolerázi. Ako vhodné osoby prichádzali podľa zoznamu do úvahy – Jozef Révay – farár v Drahovciach, Michal Žák – farár vo Veľkom Kovalove, Hubert Rabenseifer – farár vo Voderadoch, dr. Alexander Beznák – kaplán v Diosegu, Karol Bócz – farár v Osuskom, Herda Rajmund – farár v Brezovej, Eugen Sýkora – kaplán v Novom meste nad Váhom, Anton Turaz – farár v Bohuniciach, Jozef Ľjrg – správca fary v Boleráze, Augustín Vávra – farár na Dobrej Vode.²² Informácie o spoľahlivosti mali byť poskytnuté v čo najkratšom čase (ŠA BA, f. ŽU BA 1923-1928, PS, f. č. 8947/1926). Požiadavka odrážala zvýšený záujem štátnej správy o rýchle a efektívne riešenie situácie. Na predmetnú požiadavku Okresný úrad v Trnave reagoval v novembri 1926 vypracovaním správy označenej ako *prísne dôverné*. Za najvhodnejšieho kandidáta na obsadenie farnosti v Bolerázi jednoznačne označil Huberta Rabenseifera. Jeho nomináciu zdôvodnil predovšetkým miernou a zmierlivou povahou, ako aj preukázateľným štátotvorným úsilím, ktoré boli považované za dôležité faktory pri stabilizácii napätých pomerov v obci. Rabenseifer podľa hodnotenia úradu nevystupoval konfrontačne a prispieval k utlmovaniu existujúcich sporov, namiesto ich ďalšieho prehlbovania. Huberta doslova považoval za človeka, „*politicky konsolidačného, štátotvorného pre kludný vývoj, čistého a dobrého kňaza*“. Plne nápomocného pri stabilizácii a konsolidácii pomerov v politicky nestabilnom regióne (ŠA BA, f. ŽU BA 1923-1928, PS, f. č. 8947/1926).

Okresný náčelník, autor správy, upozornil aj na osobné vyhrážky a verbálne útoky, ktorým sám čelil. Zdôraznil, že správny výber osoby na obsadenie farnosti je zásadný, nakoľko jeho cieľom je prispieť k upokojeniu spoločenských pomerov a zabezpečiť pokojné spolunažívanie obyvateľov obce (ŠA BA, f. ŽU BA 1923-1928, PS, f. č. 8947/1926). Okresný náčelník sa k ďalšiemu kandidátovi, farárovi Antonínovi Turazovi z Bohuníc, vyjadril, že ide o mladšieho duchovného, ktorého politická angažovanosť bola charakterizovaná ako „*mierne radikálna*“. Za príklad uviedol Turazovu aktivitu počas volebného obdobia v Bohuniciach. Aktivita farára Turaza počas volebných zhromaždení, vrátane kritiky adresovanej Vavrovi Šrobárovi, prispela k napätiu, ktoré prerástlo do fyzického konfliktu – hádzaniu kameňov na Šrobárovo vozidlo, narušeniu verejného zhromaždenia s následným trestným stíhaním Turaza. Z týchto dôvodov, ako aj vzhľadom na všeobecne napäté politické pomery, Turaz nebol vhodným kandidátom pre farnosť v Bolerázi. Administrátor fary v Bolerázi, Jozef Urge, nebol považovaný za politicky prijateľného pre miestne pomery. Bol orientovaný kresťansko-sociálne s maďarským zafarbením a zároveň sa vyznačoval radikálnejšou politickou angažovanosťou. Autor hodnotiacej správy vyjadril obavu, že v čisto slovenskej obci by mohlo dôjsť k šíreniu myšlienok vnímaných v rozpore so štátno-bezpečnostnými záujmami, najmä mladšou generáciou (ŠA BA, f. ŽU BA 1923-1928, PS, f. č. 8947/1926). K osobe Rajmonda Herdu, narodeného v roku 1891 v Zlatých Moravciach, sa vyjadril Okresný úrad v Myjave. Charakterizoval ho ako zdržanlivého a spoločensky neangažovaného jednotlivca, ktorý neprejavoval výraznú vlasteneckú činnosť a väčšinu svojho pôsobenia venoval výlučne cirkevným otázkam. Po svojom presťahovaní do Brezovej sa Herda stal predsedom tamjšej organizácie Slovenskej ľudovej strany. Vo vzťahu k jeho osobnosti neboli zistené žiadne okolnosti, ktoré by naznačovali negatívne alebo problematické zmýšľanie (ŠA BA, f. ŽU BA 1923-1928, PS, f. č. 8947/1926). Farár Michal Žák, hoci bol členom Slovenskej ľudovej strany, sa politicky neexponoval, uvádzal Okresný úrad v Senici. Bol hodnotený ako miernej povahy, medzi farníkmi si vybudoval značnú obľubu. Podobný postoj

²² Krátke životopisné údaje o jednotlivých kňazoch možno nájsť v časti schematizmy na stránke Dominikánskeho knižného inštitútu (Dominikáni 2025).

k politickej angažovanosti vykazoval aj farár Karol Bócz, ktorý sa rovnako politicky neangažoval. Okresný úrad v Piešťanoch sa vo vzťahu k farárom Jozefovi Révayovi a Augustínovi Vávrovi, obom príslušníkom Slovenskej ľudovej strany, vyjadril nasledovne: Jozef Révay nebol vo farnosti obľúbený a disponoval len obmedzeným počtom prívržencov. Vo farnosti sa tešil nízkej obľube a nemal významnú podporu zo strany veriacich. Z hľadiska národnostných pomerov voči nemu neboli vznesené žiadne námietky. Augustín Vávra sa politicky angažoval iba mierne a výlučne počas volebných období, pričom jeho aktivita nikdy neprekročila hranice prípustnosti. Okresný úrad v Galante k osobe dr. Alexandra Beznáka uviedol, že sa nezúčastňoval verejného života a vzhľadom na to, že do Diosegu nastúpil až 24. septembra 1926, teda na krátke pôsobenie v danej lokalite úrady nevedeli poskytnúť bližšie hodnotenie jeho verejnej alebo národnostnej angažovanosti. Okresný úrad v Galante opísal Eugena Sýkoru ako tichú a miernu osobnosť, ktorá sa neangažovala v politickom živote. Bol hodnotený ako politicky a morálne zachovalý, no z pohľadu národnostnej uvedomelosti nebol medzi slovenským obyvateľstvom plne uvedený (ŠA BA, f. ŽU BA 1923-1928, PS, f. č. 8947/1926).

Záver

Prípád rímskokatolíckeho kňaza Františka Koňakovského z obce Boleráz predstavuje mikrohistorickú sondu do problematiky postavenia duchovenstva v lokálnom spoločenskom a politickom kontexte medzivojnového Slovenska. Na príklade jeho pôsobenia možno sledovať viacvrstvové konflikty – osobné, náboženské, politické a kultúrno-identifikačné –, ktoré reflektujú dobové napätia súvisiace so zmenami v chápaní štátu, identity a úlohy náboženstva vo verejnom priestore. František Koňakovský vystupoval ako duchovný, ktorý svoj kazateľský priestor nevyužíval len na posilňovanie viery, ale aj na formovanie verejného postoja voči spoločenským zmenám, ktoré vnímal ako potenciálne ohrozujúce pre miestnu komunitu. V jeho prejavoch sa prelínala motivácia presvedčeného ochrancu viery so snahou o aktívnu účasť na verejnej debate, čím prekračoval tradičný rámec homiletickej činnosti. Kľúčovým nástrojom jeho komunikácie bola historicko-náboženská symbolika. Koňakovský systematicky zdôrazňoval význam postáv ako sv. Konštantín-Cyril, sv. Metod či sv. Štefan, ktorí v jeho interpretácii zohrávali nielen duchovnú, ale aj identifikačnú a ochrannú úlohu. Vierožvestcovský kult v jeho podaní nadobúdala politický rozmer, najmä v kontexte kritiky štátnej politiky, ktorá bola v očiach Koňakovského často vnímaná ako sekularizačná a protináboženská. V tomto duchu interpretoval najmä prítomnosť českého štátneho elementu, ktorý označoval za nositeľa „odpadlých“ tendencií, čím podčiarkoval potrebu obrany miestnej náboženskej a kultúrnej kontinuity. Náboženský diskurz sa tak stal rámcom, v ktorom sa reflektovali širšie otázky národa, tradície a kultúrnej identity. Koňakovského posolstvá boli postavené na predstave ohrozenej tradície, ktorú je potrebné brániť – nie nevyhnutne ako prejav politickej ambície, ale ako vyjadrenie hlbokého presvedčenia o duchovných a kultúrnych hodnotách zakorenených v historickej pamäti komunity. Situácia po Koňakovského smrti poukazuje na to, že význam duchovenstva presahoval striktne náboženský rámec. Otázka výberu jeho nástupcu sa stala predmetom verejnej diskusie, pri ktorej sa zohľadňovali nielen pastoračné kvality, ale aj schopnosť kandidáta zmiernovať napätia a reprezentovať štátotvorné postoje. Táto skutočnosť dokladá, že duchovní boli vnímaní ako kľúčoví aktéri lokálnej stability, obzvlášť v časoch spoločenských a ideologických transformácií.

Záverom možno konštatovať, že František Koňakovský prekročil hranice tradičnej duchovnej služby a stal sa hlasom interpretujúcim dobové zmeny prostredníctvom náboženského jazyka. Hoci jeho rétorika mohla miestami pôsobiť polarizujúco, poukazuje na dôležitý fakt – že náboženské symboly, osobitne kult vierozvestcov a sv. Štefana, sa v danom období stali silným nositeľom

kolektívnej identity, s ktorou sa mnohí veriaci hlboko stotožňovali. Ich kult mal nielen duchovný, ale aj ochranný a identifikačný rozmer, čím sa stal prirodzeným prostriedkom vyjadrenia kultúrneho sebauvedomenia. Napätie, ktoré sprevádzalo Koňakovského pôsobenie, nemožno vnímať ako výsledok jednostrannej viny, ale skôr ako dobový spoločenský fenomén, vznikajúci na priesečníku sekularizačných tendencií, národných otázok a obrany tradície v prostredí, ktoré bolo mimoriadne citlivé na akékoľvek narušenie zaužívaných symbolických poriadkov.

REFERENCES

Primary sources

- Archív arcibiskupského úradu v Nitre, Circulaes 1935 – 1936.
 Slovenský národný archív v Bratislave, fond Referát ministerstva školstva a národnej osvety 1919 – 1938, kartón 229.
 Slovenský národný archív v Bratislave, fond Referát Ministerstva školstva a národnej osvety v Bratislave 1919 – 1938, kartón 222.
 Slovenský národný archív v Bratislave, fond Referát Ministerstva školstva a národnej osvety v Bratislave 1919 – 1938, kartón 421.
 Štátny archív v Bratislave, fond Župný úrad v Bratislave 1923 – 1928, Prezidiálne spisy, fascikel č. 555/1923.
 Štátny archív v Bratislave, fond Župný úrad v Bratislave 1923 – 1928, Prezidiálne spisy, fascikel č. 4832/1924.
 Štátny archív v Bratislave, fond Župný úrad v Bratislave 1923 – 1928, Prezidiálne spisy, fascikel č. 741/1924.
 Štátny archív v Bratislave, fond Župný úrad v Bratislave 1923 – 1928, Prezidiálne spisy, fascikel č. 62/1924.
 Štátny archív v Bratislave, fond Župný úrad v Bratislave 1923 – 1928, Prezidiálne spisy, fascikel č. 2103/1925.
 Štátny archív v Bratislave, fond Župný úrad v Bratislave 1923 – 1928, Prezidiálne spisy, fascikel č. 798/1925.
 Štátny archív v Bratislave, fond Župný úrad v Bratislave 1923 – 1928, Prezidiálne spisy, fascikel č. 8947/1926.

Secondary sources

- Ārpáš, Robert.* 2017. The Pribina anniversary as a celebration of the religious and national tradition of Great Moravia. In *Historický časopis* 65/4, 655-674.
Bartlová, Alena – Mulík, Peter – Letz, Róbert. 2006. Slovenská ľudová strana v dejinách 1905 – 1945. Bratislava.
Dominikáni. 2025. Dominikánsky knižný inštitút. https://www.knihydominikani.sk/hlavna_schemhlatat_1.
Ferenčuhová, Bohumila – Zemko, Milan et.al. 2012. V medzivojnovom Československu 1918 – 1939. Bratislava.
Fiamová, Martina. 2020. Formovanie a činnosť ústredných orgánov štátnej správy na autonómnom Slovensku (október 1938 – marec 1939). Bratislava.

- Haburaj, Tomáš – Zubko, Peter. 2016. Financovanie cirkvi v medzivojnovom období: Ekonomická stránka života katolíckej cirkvi v Košiciach 1918 – 1938. Prešov.*
- Hetényi, Martin – Ivanič, Peter. 2017. On problems with the perception of the Cyrillo-Methodian cult in the modern history of Slovakia. In Muzeológia a kultúrne dedičstvo 5/2, 77-91.*
- Hetényi, Martin. 2019. Cyrilo-metodský kult a religiozita na Slovensku. [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.*
- Kaiser, Wolfram – Wohnout, Helmut et al. 2004. Political Catholicism in Europe 1918 –1945. London.*
- Kolouch, František. 2012. „Pryč od Vídně, pryč od Říma! Katolická církev v období první republiky (1918-1938). In Moderni-dejiny [online]. 7/2012. <https://www.moderni-dejiny.cz/clanek/pryc-od-vidne-pryc-od-rima-katolicka-cirkev-v-obdobi-prvni-republiky-1918-1938/>.*
- Lipták, Ľubomír. 1992. Politické strany na Slovensku 1869 – 1989. Bratislava.*
- Rychlík, Jan. 1989. K otázke postavenia českého obyvateľstva na Slovensku v rokoch 1938 – 1945. In Historický časopis 37/3, 403-424.*
- Škalický, Karel. 1989. The Vicissitudes of the Catholic Church in Czechoslovakia, 1918 to 1988. In Stone, Norman – Strouhal, Eduard (eds.). Czechoslovakia: Crossroads and Crises, 1918 – 88. London, 297-324.*
- Škvarna, Dušan – Hudek, Adam. 2013. Cyril a Metod v historickom vedomí a pamäti 19. a 20. storočia na Slovensku. Bratislava.*

Doc. PhDr. Adriana Kičková, PhD.
Constantine the Philosopher University
Faculty of Arts
Department of History
Hodžova 1
949 74 Nitra
Slovakia
ORCID ID: 0000-0001-7486-1928
WOS Researcher ID: AAP-6367-2020
SCOPUS Author ID: 55750567100

JĘZYKOWO-KULTUROWY OBRAZ RELIKWII W POLSZCZYŹNIE

Linguistic and cultural image of relics in Polish

Elżbieta Skorupska-Raczyńska

DOI: 10.17846/CL.2025.18.2.208-217

Abstract: SKORUPSKA-RACZYŃSKA, Elżbieta. *Linguistic and cultural image of relics in Polish*. The word relic (Latin: reliquiae ‘remains’) has been present in Polish culture since the early days of its formation under the influence and participation of Christianity. As a religious term, it is attributed to the sphere of spiritual life, faith and the sacredness associated with them; it is characterized by a sparse synonymy, which includes holiness, remains and saint, as well as Lipsan Greek. Equally sparse are its derivatives and related ones, such as: reliquary, its diminutive form, and the lexical unit relivial (not used today). The semantic field of relic also includes: liturgical equipment, casket, pax, lipsanoteca and lipsanography. Such lexical phenomenon is characteristic of vocabulary with limited linguistic and cultural functionality.

Among the most frequently mentioned in circular communication, the most valuable relics are those of the Sacred, that is, those associated with the Passion of Christ, i.e. a fragment of the Cross, a fragment of the crown of thorns, the holy nail, the Veil of Veronica, the spear of Longinus and the Turin Shroud. In Polish culture, rank partitions of saints associated with the history of the nation are mentioned, such as St. Adalbert, Stanisław (bishop of Krakow), Kinga, Florian, Cyril Constantine, Andrew Bobola and John Paul (pilgrim pope). Nonetheless, each relic, as attributed to relative worship, is treated with the utmost respect that enables the worship of the associated saint.

Keywords: *vocabulary, semantics, culture, religion, linguistic image of the world*

Wyraz **relikwia** – obecny w kulturze rozwijającej się na terenach etnicznie polskich od początków zasilającego ją chrześcijaństwa, odnoszony powszechnie do ‘fragmentu (fragmentów) śmiertelnych szczątków ciała osób uważanych za święte lub przedmiotów mających z nimi jakiś związek, otaczanych czcią religijną’¹ – przyjęty został z łaciny, w której w formie mnogiej *reliquiae* oznaczał ‘szczątki’, od *relinguere* ‘pozostawiać, porzucać’². W polszczyźnie pisanej odnajdujemy go w drugiej połowie XIV wieku, ówczesnie w formie mnogiej **relikwie**. Przyjmując za cenionym i uznanym w dwudziestoleciu międzywojennym bilingwalnym *Słownikiem łacińsko-polskim* przygotowanym *do użytku szkół średnich* (pod kierownictwem Bronisława Kruczkiewicza) (Kruczkiewicz 1925, 728), zakładamy, iż wyraz ten w zasobach leksykalnych języka łacińskiego prototypowo nie wyróżniał się nacechowaniem kultowym. Świadczą o tym również przywołane w artykule hasłowym treści: „*reliquiae*, arum (w *heksametrze*: *reliquiae*) fem. (*reliquus*) pozostłość, resztki, reszta: r. cibi *Ci*, r, copiarum *N*, *reliquiae* Danaum atque Achilli *V*, r. *cladis*,

¹ Za: Doroszewski 1965, 914. Porównaj na przykład: Łapiński 1995, 130; Karłowicz – Kryński – Niedźwiedzki 1912, 511; Dubisz 2000, 923; Słownik języka polskiego; Wielki słownik języka polskiego.

² Za: Kopaliński 2000, 429. Porównaj: Lam 1939, 1802; Bańko 2010, 1079.

pugnae *L* co bitwa oszczędziła, reliquias et ossa parentis *V* popioły ojca, r. ferales *T* kości; maximi belli reliquias instaurare *Ci*, avi r. *V* spuścizna po dziadku” (Kruczkiewicz 1925, 728).³ Do aktu ostatecznego nawiązuje wyraz wskazywany w etymologii terminu relikwie wyraz **relinquo** i jego podstawa *re* i *linguere*, objaśniony w znaczeniu pierwszym treścią: „(obchodząc, umierając) zostawić, pozostawić: Mithridates fugiens maximam vim auri reliquit *Ci*, armis, relictis decedere *N*, impedimentis custodiae ac praesidio sex milia hominum reliquit *C*, eius pontis custodes principes reliquit *N* jako stróżów, jak straż, britanniam r. *C*; przen. desiderium sui r. *Ci*, vestigium statuarum nullum r. *Ci*, heredium a patre relictum *N*, unde refferretur, vix reliquit *N* na koszt pogrzebu, grandem filiam, pupillum filium r. *Ci*, heredem testamento r. *Ci* ustanowił w testamencie spadkobiercą, dziedzicem” (Kruczkiewicz 1925, 727). Ich treść zatem wpłynęła na kształt i zakres semantyczny terminu relikwia przyporządkowanego w polszczyźnie religii i wierze oraz związanego z nimi kultu świętych.

Wykorzystane w *Słowniku warszawskim* (rejestrującym zasoby języka polskiego od jego piśmiennych początków po pierwsze dziesięciolecie wieku XX i nazywanym tezaurusem polszczyzny) cytaty ilustrujące rozległość znaczenia wyrazu relikwia (relikwie) w jego podstawowej i wiodącej treści (‘szczątki, szczególnie ciał świętych’) (Karłowicz – Kryński – Niedźwiedzki 1912, 511) odzwierciedlają przyporządkowanie funkcjonalne tej jednostki leksykalnej, jak w wyimkach z dzieł twórców szesnasto- i siedemnastowiecznych, dla przykładu: Stanisława Karnkowskiego (1520 – 1603), biskupa kujawskiego, arcybiskupa gnieźnieńskiego i prymasa (od 1581 roku)⁴ → „Kości i inne ostatki świętych ludzi, relikwie” (Karłowicz – Kryński – Niedźwiedzki 1912, 511); Grzegorza z Żarnowca (1528 – 1601), teologa, polemisty wyznaniowego, postylografa, kalwina → „Relikwie, słowo łacińskie, rozumie się ostatki, co nam święci zostawili” (Karłowicz – Kryński – Niedźwiedzki 1912, 511); Piotra Skargi (1536 – 1612), jezuita, teologa, pisarza i kaznodziei, pierwszego rektora Uniwersytetu Wileńskiego → „Cóż za pożytek z kości świętych i innych relikwii i grobów ich bierzem? Wielki” (Karłowicz – Kryński – Niedźwiedzki 1912, 511); Grzegorza Knapskiego (1561 – 1638), teologa, filologa, leksykografa i pisarza → „Relikwie, kości świętych ludzi ku czci ich wystawione kościelnym zdaniem” (Karłowicz – Kryński – Niedźwiedzki 1912, 511); Kaliksta Sakowicza (1578 – 1647), pisarza, teologa, polemisty religijnego → „Moszczy albo relikwie” (Karłowicz – Kryński – Niedźwiedzki 1912, 511); Joachima Lelewela (1786 – 1861), historyka, sławisty, działacza politycznego → „Po [...] gnieźnieńskich traktatach Otto do swojego kraju powrócił, przesyłając w darze Bolesławowi relikwie włóchni świętego Maurycego” (Doroszewski 1965, 915); Józefa I. Kraszewskiego (1812 – 1887), publicysty, wydawcy, encyklopedysty, pisarza o największym liczbowo w Polsce dorobku prozatorskim → „[W Padwie] główną relikwią jest język św. Antoniego i część dolnej szczęki w przepysnej oprawie” (Doroszewski 1965, 914-915); Henryka Sienkiewicza (1846 – 1916), nowelisty, powieściopisarza, laureata Nagrody Nobla w dziedzinie literatury za całokształt → „Ile relikwii ode mnie nabrali” (Karłowicz – Kryński – Niedźwiedzki 1912, 511) i innych. Jako wtórne i późniejsze odnajdujemy znaczenie przenośne wyrazu relikwie ‘droga sercu pamiątka’: „Po matce mi został obrazek Najświętszej Panny Częstochowskiej, który za relikwią chowam”⁵ (Karłowicz – Kryński – Niedźwiedzki 1912, 511), czyli przechowuję i traktuję jak cenną rzecz

³ Cytowana treść ma oryginalną postać jak w *Słowniku łacińsko-polskim*, jest przywołana bez zmian. Zgodnie z wykazem skrótów, poprzedzającym zawartość główną wyżej wymienionego *Słownika*, zastosowane w objaśnieniu leksykograficznym znaki w postaci wersalików oznaczają, w porządku alfabetycznym: *C* = Caesar, *Ci* = Cicero, *L* = Livius, *N* = Nepos, *O* = Ovidius, *T* = Tacitus, *V* = Vergilius.

⁴ Stanisław Karnkowski – autor wielu publikacji o treściach teologicznych i religijnych, jak na przykład *Napominania potrzebne i zbawienne, których wszyscy plebani [...] używać mają* (1569).

⁵ W znaczeniu ‘na kształt relikwii, jak relikwie chowam’.

świętą; a także żartobliwe ‘coś bardzo starego’: „Fatum mi tę relikwię przeznaczyło” (Karłowicz – Kryński – Niedźwiedzki 1912, 511), czyli tu strupieszalą babę.

Termin **relikwiarz**, objaśniany dawniej jako ‘rodzaj małej monstrancji, skrzyneczka, puszka albo krzyż, zwykle z metalu szlachetnego, mieszczące wewnątrz szczątki świętych lub inne relikwie’ (Karłowicz – Kryński – Niedźwiedzki 1912, 511), obecny jest w polszczyźnie pisanej od połowy XV wieku, niezmiennie do dziś jako nazwa sprzętu kultowego do przechowywania relikwii (Dubisz 2000, 924). Kształt relikwiarza nawiązujący do symboli religijnych (jak krzyż czy arka), a także zdobienia o randze wysokiego kunsztu artystycznego, świadczą o najwyższym poziomie szacunku z jednej strony dla jego zawartości, z drugiej wiary i czci dla odniesionego do nich świętego bądź błogosławionego.

Oba terminy, mimo że stylistycznie kwalifikowane w języku jako terminy kultowe, charakteryzują się obecnie znaczącą w komunikacji popularnością mimo ich braku w opracowanym w drugiej połowie XX wieku *Słowniku frekwencyjnym polszczyzny współczesnej*⁶. Świadczą o tym również wybrane fragmenty wypowiedzi prasowych ostatnich dziesięcioleci, dotyczących istoty relikwii, jak w przykładach na łamach: „Tygodnika Podhalańskiego”, nr 40, 1990 → „Kilka miesięcy temu muzeum odwiedziły siostry zakonne z Watykanu. [...] jedna z nich szepnęła mi, że powie przy śniadaniu Ojcu Świętemu o relikwiiach błogosławionego ks. Dańkowskiego” (SJP.PWN); „Tygodnika Podhalańskiego” nr 42, 1999 → „Teraz posłużą one do wykonania jednego wielkiego talentu, który będzie ustawiony w Katedrze Gnieźnieńskiej przed relikwiami Św. Wojciecha” (SJP.PWN); „CKM”, nr 11, 2000 → „Podczas odczyniania egzorcysta odmawia szereg modlitw po łacinie, m.in. Pater Noster, Ave Maria, Gloria i Salve Regina i błogosławi opętanego relikwiami” (SJP.PWN); „Trybuna Śląskiej”, 23.08.2002 → „W każdym kościele, w głównym ołtarzu, jest relikwia świętego, z reguły patrona danej świątyni” (WSJP); „Rzeczpospolitej”, 05.04.2004 → „Na pola wilanowskie przybyły setki wiernych, biskupi z Polski i zagranicy, w tym państw wstępujących do Unii Europejskiej, oraz politycy [...]. Specjalnie na tę okazję sprowadzono relikwie trzynastu świętych i błogosławionych, m.in. Matki Teresy, Siostry Faustyny, Andrzeja Apostoła, Stanisława, Wojciecha, Brygidy” (SJP.PWN); „Dziennika Zachodniego”, 21.06.2010 → „Na razie wszystkie chętne parafie otrzymały relikwie błogosławionego księdza Jerzego Popiełuszki” (WSJP); w gazecie „Metropol”, nr 02.19, 2001 → „Jan Paweł II przekazał zwierzchnikowi kościoła katolickiego, Nersesowi Piotrowi XIX relikwie św. Grzegorza Oświeciciela patrona Ormian. Okazją do tego była 1700 rocznica chrztu Armenii” (SJP.PWN). Uzupełniają je wypowiedzi na temat koncepcji relikwiarza, zamieszczone na przykład w „Dzienniku Zachodnim” z 21.02.2011 roku, w którym interpretowano wydarzenia dotyczące relikwii Sługi Bożego Jana Pawła II → „Zamówiono specjalne relikwiarze, które mają być wykonane ze szlachetnych kruszców” (WSJP). Nie omija się informacji dotyczących relikwii i relikwiarzy w informatorach, co odzwierciedlają dla przykładu wyimki z *Przewodnika po Polsce* Krystyny Malik i Marii Raciborskiej, cz. 1 z 1997 roku: „Przy ulicy Rakowieckiej 61, nowoczesny dwupoziomowy kościół jezuitów św. Andrzeja Boboli (z relikwiami patrona)” (SJP.PWN) czy z publikacji *Grecja. Kulturowy przewodnik po Grecji bizantyjskiej*, wydanej w 2007 roku: „Klasztor posiada ogromną kolekcję przedmiotów liturgicznych i relikwiarzy, wśród tych ostatnich największa na Athos cząstkę Krzyża Świętego, podobno dar cesarza Romana z XI wieku” (WSJP). W Narodowym Korpusie Języka Polskiego odnajdujemy również kolokacje z komponentem

⁶ Kurcz et al. 1990. Prace nad słownikiem frekwencyjnym polszczyzny pisanej rozpoczęto w 1967 roku; wydano go w postaci list frekwencyjnych w pięciu tomach, w latach 1974 – 1977. Autorzy przywołanego w tym tekście *Słownika frekwencyjnego* do jego opracowania wykorzystali ich zasoby, a także opracowanie pióra H. Zgólkowej *Słownictwo współczesnej polszczyzny mówionej. Lista frekwencyjna i rangowa*. Por.: Zgólkowa 1983.

⁷ Po cytacie wskazuję wykorzystane jego źródło w wersji internetowej.

relikwia, ilustrujące przenośnie podniosłe treści, związane najczęściej z wybitnymi, zapisanymi w dziejach Europy Polakami, jak między innymi król Jan III Sobieski: „Serce króla Jana III wyjęto z ciała i z należyтым szacunkiem przełożono do glinianego naczynia. Nie wiem, gdzie się owa relikwia dziś znajduje. W rodowej Żółkwi jest wmurowane w ścianę jedynie serce Marii Karoliny Bouillon – wnuczki zwycięzcy spod Wiednia” (SJP.PWN).

Oba wyrazy jako jednostki leksykalne nacechowane terminologicznie mają ograniczony zasób synonimiczny: w wypadku terminu **relikwia** wymienia się szeregowo wyraz bliskoznaczny **świętość**, zaś w jego polu semantycznym przywołuje się określenie **szczątki** i **święty**; w wypadku **relikwiarza** – nazwy **sprzęt liturgiczny**, **szkatuła** i **pacyfikał** (Dąbrówka – Geller – Turczyn 1993, 586; Bańko 2005, 669). Władysław Kopaliński, definiując i objaśniając w *Słowniku mitów i tradycji kultury* termin relikwiarz, przywołuje również nazwę **lipsanoteka** jako jego odpowiednik (Kopaliński 1985, 972), od greckiego *léipsanon* ‘relikwie’ (Kopaliński 2000, 301). Bezsprzecznie, uznać ją można za jednostkę w polszczyźnie najnowszej za rzadko używaną, skoro nie rejestrują jej obiegowe słowniki języka polskiego. Podobnie do słownictwa czynno/biernego zakwalifikujemy zarejestrowane w *Encyklopedycznym słowniku wyrazów obcych* (wydanym ponad osiemdziesiąt lat temu) terminy **lipsana** (gr. *léipsana* ‘szczątki’, od *léipein* ‘zostawić’) o treści ‘pozostałość, szczątki świętości, relikwie’ oraz **lipsanografia** (gr. *léipsana* ‘szczątki’ i *gráphein* ‘pisać’) oznaczającą opisanie relikwii (Lam 1939, 1150). Nieliczne również są jednostki leksykalne pokrewne i pochodne w wypadku omawianych terminów relikwia i relikwiarz – w związku z pierwszym odnaleźć można formę przymiotnikową **relikwialny**, notowaną w *Słowniku warszawskim*, bez poświadczenia użycia; bez rejestracji w słownikach polszczyzny współczesnej i najnowszej (Karłowicz – Kryński – Niedźwiedzki 1912, 511), ale używaną, czego przykład odczytujemy w tekście poświęconym badaniom nad relikwiami Joanny d’Arc: „W związku z tym [...], z jednej strony może to być wskazówka, że mamy do czynienia z relikwialnym oszustwem (zwłaszcza, że poczerniała substancja na niej [na kości - ESR] jest również pochodzenia roślinnego i mineralnego, jak na domniemanej ludzkiej kości żebra”⁸; oraz zdrobnienie **relikwiarzyk** ‘mały relikwiarz’, żywe w polszczyźnie wcześniejszej i najnowszej, czego potwierdzenie odnajdujemy w wyimkach z tekstów literackich bądź wypowiedzi informacyjnych i popularyzatorskich. Oto ich przykłady z czasów XVIII i XIX wieku – tu ze wspomnień Józefa Rulikowskiego (1731 – 1792): „Przemysłem ich był handel świętościami; za powrotem z Rzymu roznosili medaliki, krzyżyki, paciorki, obrazki, relikwiarzyki” (Doroszewski 1965, 915) czy z *Pism* Ignacego Chodźki: „Ręką, już prawie skrzepłą, włożyła ona na mnie z ostatnim błogosławieństwem relikwiarzyk maleńki, srebrny [...], w którym jest partykuła⁹ krzyża św.” (Doroszewski 1965, 915) bądź współczesnych, by przywołać esej Agnieszki Śmiałko: „W Royal Ontario Museum w Toronto na wystawie sztuki współczesnej widziałam ciekawy eksponat [...]. Był nim [...] mały relikwiarzyk w kształcie słońca, a w nim okrągłe zdjęcie horyzontu na morzu” (Śmiałko 2007); z domen publicznych: „Ten niewielki, mający ponad pięć centymetrów wysokości, przenośny relikwiarzyk wykonano jako formę zawieszki – amuletu. Uznaje się, że powstał w warsztatach hiszpańskich w XVI wieku” (www.zbiory.mnk.pl); „Medalion – relikwiarzyk owalny, dwustronny, z grawerowaną sceną Bożego Narodzenia na awersie i na rewersie przedstawieniem ołtarza ofiarnego z aniołem trzymającym w ręce serce gorejące, w zwieńczeniu w glorii promienistej krzyż z napisem IHS” (www.rempex.com.pl);

⁸ *Kościoty wschodnie, katolickie i protestanckie. Relikwie Joanny d’Arc: prawdziwe czy nie?*

⁹ Wyraz **partykuła** oznacza tu cząstkę, zgodnie z pierwowzorem i znaczeniem źródłowym (łac. *particula* ‘cząstka’). W *Słowniku warszawskim* w znaczeniu ‘cząstka, cząsteczka, odrobina, okrucia, ułamek, zdiebło, kruszyna’ kwalifikowany jako mało używany (por. SW IV, 68).

„Mosiężny dwuczęściowy relikwiarzyk ze szczątkami św. Stanisława Kostki” (Relikwiarzyk św. Stanisława Kostki. 2025.) i inne.

Sam relikwiarz może mieć kształt ampułki, puszki i szkatułki, sarkofagu, medalionu i korony, krzyża, małej budowli, bywa że bursy (czyli torby pielgrzyma), głowy, ręki, stopy czy popiersia. Wykonywany był / jest przy użyciu cennych materiałów, metali szlachetnych, często inkrustowany cennymi kamieniami, perłami, masą perłową bądź kością słoniową. Takie wykonanie jest nie tylko wyrazem szacunku i oddania, ale też odnosi się do ukonstytuowanych i utrwalonych w kulturze chrześcijańskiej znaczeń przenośnych. Zgodnie bowiem z dawnymi przeświadczeniami kamienie szlachetne wiążą się z niebem. Według na przykład św. Hildegardy – jak opisuje Dorothea Forstner – powstają one na gorącym Wschodzie w wyniku współdziałania wody i ognia: „Od skwaru słońca rozżarzają się góry i rozgrzewają się rzeki, piana fal uderzających o zbocza górskie kamienieje na skutek ciepła skał, spada na piasek i powoli jest unoszona w odległe okolice. W zależności od temperatury powstają kamienie o różnej barwie, wielkości i różnych wewnętrznych siłach, które mogą okazać się pożyteczne dla człowieka. Szatan odczuwa wstręt do tych kamieni, bowiem swoim blaskiem przypominają mu jego wcześniejszą chwałę, a swym pochodzeniem – żywioł, którym został ukarany, ogień” (Forstner 1990, 134). Stanowią one zatem swoiście tarczę i oręż, podobnie jak srebro symbolizujące jasność i czystość, oczyszczenie duszy, język prawy, rzetelny, mądry i cenny, do czego nawiązuje przysłowie *Mowa jest srebrem...* o biblijnej proveniencji: „Słowa Pańskie – to słowa szczerze, wypróbowane srebro, bez domieszki ziemi, siedmiokróć oczyszczone” (Ps 12 (11), 7)¹⁰. Złoto z kolei jako niezwykle piękne i odporne na ogień wyraża potęgę i władzę, wyobraża to co jest najcenniejsze; jego kolor symbolizuje niebo i mądrość¹¹. Zgodnie zaś z przepisami liturgicznymi sprzęty liturgiczne, z którymi styka się Najświętsze, winny być wykonane wyłącznie ze złota bądź pozłacane.

Do najczęściej wymienianych w komunikacji obiegowej relikwii zalicza się te najcenniejsze a związane z męką Chrystusa, to jest fragment Krzyża, chustę Weroniki i włócznię Longinusa – nazywane Najświętszymi i przechowywane w Watykanie. Złożone w Bazylice Świętego Piotra udostępniane wiernym są jedynie kilka razy w roku, w oprawie związanego z nimi obrządku i rytuału. Fragment Krzyża ma długość ok. 15 cm; Chusta Weroniki, którą niewiasta otarła twarz cierpiącego Jezusa w Jego drodze na kalwarię nazywana jest Relikwią Świętego Oblicza; włócznia należała do setnika Longinusa, który przebił nią bok Chrystusa umęczonego na krzyżu. Ponadto wśród Najświętszych wymienia się Całun Turyński (płótno, w które owinięto Chrystusa przed złożeniem do grobu) przechowywany w turyńskiej Katedrze pw. Św. Jana Chrzciciela, w kaplicy Świętego Całunu; fragment korony cierniowej przechowywanej w katedrze Notre Dame i wystawianej publicznie w każdy pierwszy piątek miesiąca; znajdująca się w Jerozolimie w rzymskiej bazylice Świętego Krzyża tabliczka z tytułem winy, widniejąca nad cierpiącym, ukrzyżowanym Jezusem nad Jego głową; święty gwóźdź przywieziony przez Helenę, matkę Konstantyna Wielkiego z Ziemi Świętej do Rzymu i tu przechowywany na Lateranie w bazylice Świętego Krzyża z Jerozolimy¹².

W kulturze polskiej wśród powszechnie wymienianych wskazuje się spośród wielu relikwie kilkorga świętych, których rola w krzewieniu chrześcijaństwa i rozwoju państwowości na ziemiach etnicznie polskich jest szczególnie ceniona. Mowa tu o św. Wojciechu, św. Biskupie Stanisławie, św. Kindze, św. Florianie, św. Cyrylu, św. Andrzeju Boboli i św. Janie Pawle II. W kolejności: **Święty Wojciech** (956 – 997) – czeski książę, duchowny – zginął z rąk pogan podczas misji ewangelizacyjnej

¹⁰ Cyt. za: Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia 2005, 672. Por. Krzyżanowski 1970, 476.

¹¹ Por. Kopaliński 2001; Tresidder 2005. Zob. też Browning 2005.

¹² Zob. np.: Panic 2010; Resch 2006.

w Prusach. Jego ciało trafiło do Gniezna, wykupione przez księcia Bolesława (zwanego później Chrobrym) za wagę złota. Około 1000 roku uznany został za świętego, a jego relikwie znajdują się w gnieźnieńskiej Bazylice Prymasowskiej – Sanktuarium Św. Wojciecha, także w innych, jak praska Katedra Świętych Wita, Waclawa i Wojciecha na Hradczanach. **Święty Stanisław** (1030 – 1079) – biskup krakowski – zamordowany w krakowskim kościele na Skałce podczas pełnienia posługi pasterskiej. Został kanonizowany w 1253 roku i ogłoszony patronem Polski. Jego relikwie znajdują się w katedrze na Wawelu w Krakowie, w ołtarzu będącym mauzoleum męczennika. Starszy relikwiarz, w kształcie ręki, wykonano w 1652 roku; najmłodszy, w kształcie słońca – w roku 1967; przeniesiono do niego relikwie ocalałe z szesnastowiecznego relikwiarza (o kształcie postaci biskupa – męczennika), wykradzonego w czasie II wojny światowej przez Niemców. **Święta Kinga** (1234 – 1292), zwana Kunegundą, była żoną księcia Bolesława Wstydlivego; kanonizowana w 1999 roku. Jej relikwie znajdują się w kilku miejscach w Polsce, między innymi w kaplicy przyklasztornej klarysek w Nowym Sączu, a przede wszystkim w ołtarzu kaplicy Św. Kingi w kopalni soli w Wieliczce – jako patronki górników solnych. Kult **Świętego Floriana**, żyjącego na przełomie wieków III i IV (2. poł. III w. – 304), rzymskiego oficera, chrześcijanina i męczennika, sprawowany jest od XII wieku za sprawą Kazimierza Sprawiedliwego. Uznany został za patrona zawodów związanych z ogniem, ale przede wszystkim strażaków, którzy swe święto obchodzą 4 maja, czyli w dniu w którym Kościół katolicki wspomina Floriana męczennika. Jego relikwie przechowywane są między innymi w Krakowie – w katedrze na Wawelu, na Kleparzu w bazylice św. Floriana, a także w Warszawie – w Bazylice Katedralnej św. Michała Archanioła i św. Floriana Męczennika na Pradze. Święci Cyryl i Metody jako bizantyjscy misjonarze chrystianizowali w IX wieku ziemie zamieszkałe przez Słowian¹³, nieśli także piśmiennictwo i rozwój kultury (Zozuła 2016, 31, 153-155; Zozuła 2017, 8-9; Wesoly 2020, 22-34; Jaworska-Wołoszyn – Klementowicz 2020, 44-45); zwani są Apostołami Słowian i uznani za Patronów Europy¹⁴. Miejsce spoczynku Metodego nie jest znane. Relikwie **Świętego Cyryla Konstantyna zwanego Filozofem** (ok. 826 – 869) przechowywane były w Rzymie, w kościele św. Klemensa, skąd przeniesione zostały do Salonik w 1974 roku, do cerkwi św. Cyryla i Metodego¹⁵. Zasługą również obu zakonników było stworzenie najstarszego pisma staro-cerkiewno-słowiańskiego, zwanego głągolicą, które stanowiło podstawy późniejszego głoskowego, jakim jest cyrylica (Dembowska 1979; Golachowska – Zielińska 2011; Uchto 2018, 129-142). **Święty Andrzej Bobola** (1591 – 1657) pochodził ze szlacheckiego rodu herbu Leliwa, był duchownym katolickim i misjonarzem. W okresie zbieżnym z powstaniem Kozaków Zaporoskich pod przywództwem Bohdana Chmielnickiego został pojmany, uwięziony i zakatowany. Mimo tortur i katusz nie wyrzekł się wiary. W 1938 roku uznany został za świętego. Jego relikwie przechowywane są w wielu miejscach kultu w Polsce i na świecie, między innymi w sanktuarium św. Andrzeja Boboli w Warszawie na Mokotowie. **Jan Paweł II** (1920 – 2005) – papież pielgrzym, po którego śmierci wierni oczekiwali niezwłocznego uznania jego świętości („Santo subito” ‘święty natychmiast’); kanonizowany w 2014 roku. Jego relikwie znajdują się w Polsce i w wielu krajach na świecie, między innymi fiolki z krwią papieża w Sanktuarium Świętego Jana Pawła II w Krakowie i w Kopalni Soli w Wieliczce (ponad 100 metrów pod ziemią).

¹³ Według *Legandy o Piaście Kołodzieju* do chaty ubogiego bartnika i oracza zawitali dwaj nieznanu mu wędrowcy, których gospodarz przyjął otwarcie i serdecznie. Jedna z powtarzanych w kulturze ludowej wersji dotyczącej ich tożsamości mówi, iż byli to misjonarze Cyryl i Metody. Por. np.: Walczyk – Wilkowski 2013, Orłóń; Bogacki. Zob. też obraz Witolda Pruszyńskiego z 1875 roku „Ofiarowanie korony Piastowi” (własność Muzeum Narodowego w Warszawie).

¹⁴ Ogłoszone przez Jana Pawła II w 1980 roku.

¹⁵ Relikwie św. Cyryla i Metodego zostały szeroko omówione przez Petera Ivaniča w dwujęzycznej monografii pt. *The Life of St. Constantine-Cyril and the Veneration of his Relics. Život Sv. Konštantína-Cyrila a úcta k jeho relikviám* (Ivanič 2024).

Wagę, znaczenie i doniosłość relikwii odzwierciedlają i podkreślają fakty związane z licznymi doświadczeniami eschatologicznymi i religijnymi, z wiarą, a także jej wizualne konceptualizacje, czego przykładem może być jedno z insygniów wybranego 8 maja 2025 roku kolejnego, dwieście sześćdziesiątego siódmego papieża, Leona XIV. W jego pektorale, który jest osobistym relikwiarzem dostojnika, przechowywane są partykuły świętych związanych z zakonem augustianów, do którego obecny papież przynależy. Relikwie ucieleśniają wierność, służbę świętych, ich męczeństwo i wytrwałość; należą do św. Augustyna z Hippony (354 – 430), reformatora i filozofa, założyciela wspólnoty mniszek i klasztoru augustianów, oraz jego matki św. Moniki (331 – 387) wzoru wytrwałości w modlitwie, a także św. Tomasza z Villanuevy (1486 – 1555), arcybiskupa Walencji, przykładu pobożności i prostoty. Dwie pozostałe to szczątki błogosławionego Anzelma Polanco Fontechy, biskupa Teuelu i męczennika chrześcijańskiego, i czcigodnego Giuseppe Bartolomea Menochio, biskupa Porfirio, a od 1800 roku papieskiego zakrystianina. Takie relikwie wybrał ojciec Josef Sciberras, postulator generalny zakonu augustianów, do daru w postaci ozdobnego krzyża noszonego na piersi, ofiarowanego przez Kurię Generalną zakonu biskupowi Robertowi Prevestowi 30 września 2023 roku, to jest w dniu kreacji jego posługi kardynalskiej. Pektorał ten – zapewne z wielu innych – wybrał Leon XIV jako insygnium papieskie. Jak podkreśla augustianin ojciec Sciberras: „To nie jest zwykła ozdoba [...] lecz widzialne wyznanie wiary i prawdziwa orientacja duszpasterska. Relikwie umieszczone w środku przywołują postacie świętości związane z Zakonem Augustianów, które ucieleśniają wierność, reformę, służbę i męczeństwo – wszystkie te elementy rozświetlają i wspierają posługę nowego Papieża” (Campisi 2025).

Zarówno szczątki świętych i błogosławionych, części związane z ich życiem przedmiotów oraz takich, które miały powiązanie z Chrystusem, jak i części zmarłych znamienitych świeckich – głównie serce – traktowane są z największym szacunkiem i należytą, przypisaną prawem i obyczajem dbałością. Ponadto zagadnienia dotyczące relikwii reguluje zbiór norm określonych jako Prawo Kościelne bądź Prawo Kanoniczne. Tam między innymi zastrzeżono, iż – jak czytamy dla przykładu w popularnym w drugiej połowie XX wieku *Małym Słowniku Teologicznym* – „Według przepisów Prawa Kościelnego relikwie powinny znajdować się w opieczętowanych relikwiarzach i posiadać dokument kościelny, stwierdzający ich autentyczność” (Kowalewski 1960, 324).¹⁶ Ograniczenia (obostrzenia) takie stały się konieczne ze względu na szerzący się od czasów wypraw krzyżowych handel relikwiami, wśród których dostarczano wiernym sprowadzane do Europy ich fałszywe wersje. Sprzyjała takiemu procederowi szczególnie żywa w średniowieczu cześć oddawana relikwiom. Sytuację tę próbowano naprawić od czasów Soboru Trydenckiego¹⁷, naprowadzając kult świętych, związanych z ich relikwiami i obrazami, na drogę czci okazywanej Bogu. Podkreślić należy, iż relikwiom jako takim nie oddaje się czci, jako że jest im przyporządkowany kult relatywny, czyli względny, zgodnie z którym gloryfikuje się osoby święte, z którymi relikwie są związane.

Zgodnie z kanonem teologicznym relikwie dzieli się na trzy klasy: I, II i III. Za najbardziej drogie i cenne uznaje się relikwie I stopnia, będące szczątkami ciała świętych bądź błogosławionych, jak kawałki kości, krew w ampułkach. Relikwiami II stopnia są przedmioty (bądź ich fragmenty), którymi święty / błogosławiony się posługiwał osobiście, użytkował, dla przykładu koszula, książka, modlitewnik itp. Do relikwii III stopnia zaliczyć można przedmioty, które miały kontakt z relikwiami klasy pierwszej bądź których dotknął sam święty¹⁸. Może zatem, zgodnie z założeniem

¹⁶ Por. np.: Vorgrimler 2005; Collins – Farrugia 2002.

¹⁷ Sobór trydencki (19 powszechny) odbył się w latach 1545 – 1563 w Trydencie we Włoszech. Zapoczątkował, w odpowiedzi na reformację, zmiany w Kościele trwające bez mała dwa stulecia. Zob. szerzej np.: Schatz 2001.

¹⁸ Zob. np.: Czym są relikwie? Na czym polega kult relikwii? 2022.

pobożności ludowej, taką relikwią być różaniec poświęcony przez papieża Jana Pawła II, a po jego śmierci położony przez wierną na chwilę na płycie nagrobnej Papieża – Polaka.

Podsumowując. Terminy relikwia / relikwie, pochodna forma relikwialny, relikwiarz oraz jego deminutiwum relikwiarzyk przyporządkowane są odmianie języka religijnego, w którym identyfikowane są ze świętością, wiarą i męczeństwem za nią, przypisane świętym i błogosławionym. Wyraz relikwia przyjęty został do polszczyzny z łaciny wraz z chrześcijaństwem w jego początkach na ziemiach etnicznie polskich. Nieco młodszy jest wyraz relikwiarz i kolejno relikwiarzyk. Terminologiczność i sakralność dyktują ich ograniczenie semantyczne, tym zatem tłumaczyć można nieliczne ich synonimy, jak świętość, szczątki świętych, lipsana – w wypadku relikwii, oraz sprzęt liturgiczny, szkatuła, pacyfikał, lipsanoteka – w wypadku relikwiarza. W słownikach odnajdziemy też mieszczący się w tym samym polu leksykalno-semantycznym rzadko używany termin lipsanografia. Do najcenniejszych relikwii zalicza się partykuły związane z Męką Chrystusa, zwane też Najświętszymi. W kulturze polskiej kult świętych jest zjawiskiem powszechnym – w każdym kościele jest bowiem relikwia jego religijnego patrona. Wśród najczęściej przywoływanych relikwii wymienia się te związane ze wspomnianymi w kalendarzu liturgicznym i z dziedzictwem kulturowym narodu świętymi, jak Wojciech, Cyryl, Stanisław, Kinga, Florian, Andrzej Bobola, Jan Paweł II. Żywotność ich kultu podnosi z dużą dozą prawdopodobieństwa fakt patronowania bądź całemu narodowi a nawet całej Europie, bądź profesjom tak popularnym jak służby pożarowe, cieszące się najwyższym prestiżem zawodowym¹⁹, czy zawodom egzotycznym jak dla przykładu górnictwo soli. Szacunek dla świętych odzwierciedlają również relikwiarze, w których przechowuje się szczątki świętych, wykonane kunsztownie z cennych, szlachetnych i pięknych materiałów.

REFERENCES

Dictionaries and lexicons

- Bańko, Mirosław (ed.). 2005. Wielki słownik wyrazów bliskoznacznych. Warszawa.
- Bańko, Mirosław (ed.). 2010. Słownik wyrazów obcych. Warszawa.
- Browning, Wilfred Robert Francis. 2005. Słownik Biblii. Sławik, Jakub (trans.). Warszawa.
- Dąbrowka Andrzej – Geller Ewa – Turczyn Ryszard (eds.). 1993. Słownik synonimów. Warszawa.
- Dembowska, Maria (ed.). 1979. Słownik terminologiczny informacji naukowej. Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk.
- Doroszewski, Witold (ed.). 1965. Słownik języka polskiego. T. VII. Warszawa.
- Dubisz, Stanisław (ed.). 2000. Uniwersalny słownik języka polskiego. T. III. Warszawa.
- Karłowicz, Jan – Kryński, Adam – Niedźwiedzki, Władysław (eds.). 1912. Słownik języka polskiego. T. V. Warszawa.
- Kopaliński, Władysław. 1985. Słownik mitów i tradycji kultury. Warszawa.
- Kopaliński, Władysław. 2000. Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych z almanachem. Warszawa.
- Kopaliński, Władysław. 2001. Słownik symboli. Warszawa.
- Kowalewski, Marian. 1960. Mały Słownik Teologiczny. Poznań – Warszawa – Lublin.

¹⁹ Zgodnie z najnowszym (w 2025 roku) zestawieniem najbardziej poważanych przez Polaków wykonywanych zawodów, najwyższym szacunkiem obdarzony jest strażak. W kolejności są to: ratownik medyczny, pilot samolotu pasażerskiego, pielęgniarka, lekarz, strażnik graniczny, farmaceuta, profesor uniwersytetu, górnik oraz inżynier pracujący w fabryce. Za: www.swresearch.pl.

- Kruczkiewicz, Bronisław (ed.). 1925. Słownik łacińsko-polski do użytku szkół średnich. Lwów – Warszawa.*
- Kurcz, Ida et al. 1990. Słownik frekwencyjny polszczyzny współczesnej. T. I-II, Kraków.*
- Lam, Stanisław (ed.). 1939. Encyklopedyczny słownik wyrazów obcych Trzaski, Everta i Michalskiego. Warszawa.*
- Łapiński, Adam. 1995. Historia religii. Słownik terminologiczny. Warszawa.*
- O'Collins, Gerald SJ – Farrugia, Edward G. SJ. 2012. Leksykon teologiczny. Ożóg, Jan SJ (trans.). Kraków.*
- O'Collins, Gerald – Farrugia, Edward G. SJ. 2002. Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych z indeksem angielsko-polskim.przeł Jan Ożóg SJ, Barbara Żak. Kraków 2002.*
- SJP.PWN. Słownik języka polskiego. <https://sjp.pwn.pl/>.*
- Tresidder, Jack. 2005. Słownik symboli. Stokłosa, Bożenna (trans.).Warszawa.*
- Vorgrimler, Herbert, 2005. Nowy leksykon teologiczny. Warszawa.*
- WSJP. Wielki słownik języka polskiego. <https://wsjp.pl/>.*

Secondary Literature

- Bogacki, Michał. O Piaście i Popielu, czyli zabawa w głuchy telefon. <https://wczesnesredniowiecze.pl/artikul,156,o-piascie-i-popielu--czyli-zabawa-w-gluchy-telefon.html>.*
- Campisi, Tiziana. 2025. Co jest ukryte w pectorale Leona XIV? <https://www.gosc.pl/doc/9255383>. Co-jest-ukryte-w-pectorale-Leona-XIV.*
- Czym są relikwie? Na czym polega kult relikwii?. 2022. <https://dorzeczy.pl/religia/380383/czym-sa-relikwie-na-czym-polega-kult-relikwii.html>.*
- Forstner, Dorothea OSB. 1990. Świat symboliki chrześcijańskiej. Zakrzewska, Wanda – Pachciarek, Paweł – Turzyński, Ryszard (trans.).Warszawa.*
- Golachowska, Ewa – Zielińska, Anna (eds.). 2011. Konstrukcje i destrukcje tożsamości. T. I. Wokół religii i jej języka. Warszawa.*
- Ivanič, Peter. 2024. The Life of St. Constantine-Cyril and the Veneration of his Relics. Život Sv. Konštantína-Cyrila a úcta k jeho relikviám. Rome.*
- Jaworska-Wołoszyn, Magdalena – Klementowicz, Michał. 2020. Ślady misji metodiańskiej na ziemiach polskich. [Historical Traces of the Methodian Mission in Poland]. In Konštantínove listy [Constantine's Letters] 13/2, 43-51.*
- Kościół wschodnie, katolickie i protestanckie. Relikwie Joanny d'Arc: prawdziwe czy nie? 2007. <https://www.ekumenizm.pl/koscioly/relikwie-joanny-darc-prawdziwe-czy-nie/>.*
- Krzyżanowski, Julian (ed.). 1970. Nowa księga przysłów i wyrażen przysłowiowych polskich. T. II. Warszawa.*
- Orłóń, Marian. Legenda o Piaście Kołodzieju i tajemniczych wędrowcach. https://cloud-6.edupage.org/cloud/Legenda_Pias_cie.pdf?z%3AXJ%2BkaZyJ%2FSqLhi%2Bn0%2BpnbesL%2Fbrrg401hGqf7Mz8zDou47N6dOZt9dOjviyicbG2.*
- Panic, Idzi. 2010. Tajemnica Całunu. Kraków.*
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia. 2005. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia. Poznań.*
- Resch, Andreas. 2006. Oblicze Chrystusa. Od Całunu turyńskiego do chusty z Manoppello. Radom.*
- Schatz, Klaus. 2001. Sobory powszechne – punkty zwrotne w historii Kościoła. Kraków.*
- Śmiałko, Agnieszka. 2007. Pogański relikwiarzyk. <https://www.niedziela.pl/artukul/51209/nd/Poganski-relikwiarzyk>.*

- Uchto, Halina.* 2018. Budowniczkowie i Patroni Europy. In *Studia – konteksty pogranicza*, 2, 129-142.
- Walczuk, Anna – Wilkowski, Ratomir.* 2013. Legendy o Piaście Kołodzieju i postrzyżynach jego syna Ziemowita. <https://www.smakizpolski.com.pl/legenda-o-piascie-kolodzieju-postrzyzynach-jego-syna-ziemowita/>.
- Wesoły, Marian.* 2020. Konstantyn filozof, czyli kto? [Constantine the Philosopher, Who Was He?]. In *Konštantínove listy [Constantine's Letters]* 13/2, 22-34.
- Zgólkowa, Halina.* 1983. Słownictwo współczesnej polszczyzny mówionej. Lista frekwencyjna i rangowa. Poznań.
- Zozulák, Ján.* 2016. Byzantská filozofia. Plzeň.
- Zozulák, Ján.* 2017. Štúdium byzantskej filozofie v Európe a na Slovensku [The Research of Byzantine Philosophy in Europe and Slovakia]. In *Konštantínove listy [Constantine's Letters]* 10/1. 3-11.
- Relikwiarzyk św. Stanisława Kostki.* 2025. Relikwiarzyk św. Stanisława Kostki <https://artsandculture.google.com/asset/relikwiarzyk-%C5%9Bw-stanis%C5%82awa-kostki/EQHUBCAoXi0eVw?hl=pl>.

Prof. dr hab. Elżbieta Skorupska-Raczyńska
The Jacob of Paradies Academy
Department of Humanities
Chopina 52
Gorzów Wielkopolski
Poland
rektor@ajp.edu.pl
ORCID ID: 000-0002-6236-6302

SEKULARIZAČNÉ TENDENCIE V SLOVENSKEJ LEXIKE

Secularization Tendencies in Slovak Lexis

Mária Imrichová

DOI: 10.17846/CL.2025.18.2.218-229

Abstract: IMRICHOVÁ, Mária. *Secularization Tendencies in Slovak Lexis*. Secularizing tendencies in Slovak lexis in the sense of lightening or loosening the form in favour of expanding the vocabulary are manifested by the influence of the relaxation of the political situation also in their use in everyday communication. There are different opinions on this phenomenon, both from the side of the churches and from the side of experts, including linguists. By releasing religious lexis in the sense of expanding its meaning, the extreme ecclesiastical-religious symptomatology is lost and the words enter various social strata, individual and social consciousness, because they are publicly and freely spoken about (celibacy, Vatican, enclitics, etc.).

The use of religious terms in contemporary linguistic practice in Slovakia is clarified by a research probe, which is twofold: research in the Slovak National Corpus and questionnaire research. Specific examples of ecclesiastical and religious terms are used to show how they are perceived by three generations. The release, transfer or borrowing of forms to name common parts of life is regular; the fate of religious terms is similar to the fate of other lexis. It is the power of denotatives that causes religious terms to be used frequently and without respect in common parlance, with the younger generation generally unaware of the word's original meaning or affiliation to religious terminology. There is a socialization of religious lexis – the extreme religious-religious connotation is being lost, they are being brought to places where they were taboo.

Keywords: *secularization in language, secularization, biblicism, church term, evangelization*

Ľudské hodnoty sú ukryté v písme, v jazyku, v reči. Slová dokumentujú, čo v danom historickom období bolo našim predkom známe, čo poznali, ako mysleli. Ak v historickej lexike existuje slovo, znamená to, že existoval denotát, v najširšom zmysle vec, ktorú slovo označovalo. Slová však neoznačujú len „veci“, označujú abstraktné javy, pocity, vlastnosti, deje, vzťahy, zmýšľanie, vedomie. Ak napríklad existuje v staroslovenčine koreň *npavъ* vo význame pravý, priamy, rovný (a v súčasnosti množstvo derivátov s týmto sémantickým príznakom – pravda, spravodlivosť, pravý, správny, pravidlo), znamená to, že predkovia poznali hodnotu rovnosti, priamosti a pravdy. Slovmi Konštantína Filozofa „písaním na vodu je svetská sláva“ (Ferko 2013). Prchavosť hodnoty slova sme si ostro uvedomili počas mediálneho vystúpenia pracovníka ministerstva informatizácie a regionálneho rozvoja, ktorý pri zavádzaní nového informačného systému redaktorovi povedal: „... neviem to jednoduchšie, je to ako *evanjelizácia*, také vysvetlenie toho, ako to funguje...“. V konfrontácii prvého verša Proglasu „*Evanjeliu* svätému som predslovom...“ (Chvála slovenčiny 1998, 27), v ktorom vnímame obsah každého slova s pietou, vyznelo použitie derivátu slova znehodnocujúco jeho pravý zmysel. A to najmä preto, že nepomohlo pochopiť podstatu myšlienky. Je to konkrétny príklad na rozširovanie slovnej zásoby sémantickým odvodzovaním, v tomto

případe biblického termínu. To nás viedlo k uvažovaniu o miere, zmysle a hraniciach prechodu slova z jednej vrstvy slov do druhej z jazykového hľadiska.

Význam slova *sekularizácia* (z lat. *saeculum*, „tento vek, svet“, a *saecularis*, „svetský“, slov. „zosvetšovanie“) sa vykladá ako proces vynímania niečoho z pôsobnosti cirkvi a vplyvu náboženstva (KSSJ 2003), resp. presnejšie, ako proces vytlačania náboženského vplyvu z jednotlivých oblastí ľudskej činnosti (SCS 2005). Druhý výklad obsahuje sémantický príznak vyššej intenzity a tenzie z pozície agensa deja. Ide o proces, ktorý sa najvýraznejšie prejavuje v lexike jazyka. V cirkevnom lexikóne (Lexikon 2009) sa sekularizácia vysvetľuje ako negatívny jav, ktorý znehodnocuje náboženské symboly. Vznikol v prostredí katolíckej cirkvi ako kriticky chápaný výraz zameraný proti modernizmu. Prvýkrát bol v nenáboženskom kontexte použitý vo francúzskej jazykovede (*sécularisation*) v zmysle zosvetštenia v jazyku. Osobné rozhovory so slovenskými kňazmi evanjelickej a katolíckej proveniencie priniesli mierne rozdiely v postojoch k sekularizačným tendenciám v náboženskej a cirkevnej lexike. Evanjelickí kňazi pokladajú za nešťastné používať v prenesených a sekulárnych súvislostiach termíny označujúce sviatosti (v ktorých ide o priamy vzťah človek – Boh, napr. *krst*, *modlitba*, *sviatosť oltárna*), pretože sa stráca, oslabuje váha slova a to, čo sa ním pomenúva. Slová ako napríklad *spoveď*, pri ktorej ide o vzťah človek – Boh, no sprostredkovaný kňazom, sa tak silno a odmietavo nepociťuje. Postoje rímskokatolíckych kňazov boli rigoróznejšie; slová súvisiace s náboženstvom, vierou, cirkvou prenášané do bežnej komunikácie sa pokladajú viac za znevažovanie a znehodnocovanie toho, čo tieto náboženské pojmy pomenúvajú. Pre cirkev majú tieto slová vážny obsah, nemali by sa preto používať tak frekventovane, pretože zovšednejú a stratí sa ich sila, hodnota; náboženské termíny sa tým degradujú.

Prechody slov v rámci (troch základných) opozícií v rozvrstvení slovnej zásoby slovenčiny sú prirodzeným procesom v každej etape vývinu jazyka. Vzhľadom na predmet nášho príspevku si budeme všimáť rozpätie dvoch pólov – štylisticky príznaková a neutrálna lexika, konkrétnejšie, vzhľadom na terminologickú oblasť – náboženská/sakrálna a sekulárna lexika. Prenikanie slov z jednej vrstvy do druhej, najmä prechod slova príznačného pre istý typ či konkrétnu oblasť komunikácie, sa v súčasnej slovenčine prejavuje ako dynamizujúci proces a aj ako spôsob obohacovania lexiky semaziologicko-onomaziologickým derivovaním. Podobná situácia je aj v oblasti náboženskej lexiky, náboženskej terminológie.

Po uvoľnení spoločenskej situácie po roku 1989, a to aj vzhľadom na slobodu prejavovania príslušnosti k cirkvi, sa s väčšou mierou a slobodnejšie začali aj verejne používať slová z oblasti náboženskej komunikácie, slová s primárne religióznym významom. Sekularizácia socializačne ovplyvňuje slovenskú lexiku. Prechodom náboženského pojmu do iných komunikačných sfér dochádza k oslabeniu alebo posunu jeho nábožensko-cirkevného vymedzenia a obsahu, pričom nie vždy ide o procesy, ktoré cirkev na rozdiel od bežného používateľa jazyka – príslušníka či nepríslušníka cirkvi – chápe ako proces vhodný vzhľadom na hodnotu a váhu toho, čo príslušné slová v cirkevnej vierouke a náboženskej societe označujú. Oblasť náboženskej terminológie sa dostáva do popredia odborného záujmu a prináša široké spektrum otázok najmä preto, že sa pod vplyvom spoločensko-politických podmienok minulých desaťročí dostala na perifériu jazykového skúmania. Takmer 40 rokov predchádzajúceho politického režimu to bola lexika tabuizovaná, marginalizovaná (Buzássyzová 1999, 176).

V prvej časti príspevku sa zameriame na spracovanie lexém s náboženským, resp. cirkevným príznakom vo viacerých slovníkoch slovenského jazyka výkladového typu, pretože tie predstavujú fundamentálne lexikografické diela, ktoré poskytujú komplexné informácie o lexike daného jazyka v istom období, a zároveň sa do ich koncipovania premieta/premietol skutočný stav spoločenského poznania. Na spracovaní slovníkov sa nevyhnutne odráža čas ich tvorby, čo osobitne platí pre náboženskú terminológiu. Východiskom nám boli Slovník slovenského jazyka, koncipovaný v rokoch

1959 – 1968 (vedecký redaktor Š. Peciar). Na tento slovník nadviazal Krátky slovník slovenského jazyka; na túto príležitosť sme zvolili jeho 4. vydanie z roku 2003 (vedecký redaktor J. Kačala), ktoré je dostupné na elektronickom slovníkovom portáli Jazykovedného ústavu L. Štúra SAV aj širokej verejnosti. Najnovším a sústavne koncipovaným lexikografickým dielom je Slovník súčasného slovenského jazyka (SSSJ 2006 – 2021). Slovník slovenského jazyka je dokladom toho, že náboženská a cirkevná terminológia sa v spoločnosti do r. 1989 nemohla rozvíjať v spolupráci a s odbornou konzultáciou cirkevných predstaviteľov a jazykovedcov. Náboženská terminológia z nich bola takmer vylúčená alebo bola spracovaná nepresne. Zachytenie náboženskej terminológie bolo teda dobou osobitne limitované, no autori slovníka napriek tomu dokázali spracovať rôzne výrazy z tejto oblasti, napr. *apoštol*, *archa*, *betlehemský*, *epištoła*, *evanjelium*, *archanjel*, viaceré mali indicie náboženskej oblasti v rámci exemplifikácie, napr. pri prvom význame slovesa *ctiť* (si) *ctí otca svojho i matku svoju*, podobne biblizmy *čakať* a *činiť* v exemplifikáciách *čakať Mesiáša, Krista; dobre, zle činiť niekomu* (Šimková 1999, 197). Pravopis a výklad náboženských termínov boli prispôbené ateistickému zmýšľaniu. V kolektíve autorov pracovali lingvisti, ktorým viera a cirkevné otázky neboli cudzie, skôr naopak, ich úsilie o vklad hesiel s náboženským príznakom bol však revidovaný konečnou úpravou a rozhodnutím hlavného redaktora o zaradení, resp. výklade príslušných výrazov. Rozsahom väčšie slovníky (Slovník slovenského jazyka a Slovník súčasného slovenského jazyka) majú väčší priestor na opis aj terminologickej lexiky, Krátky slovník slovenského jazyka ako jednozväzkový slovník je limitovaný jednak počtom hesiel, jednak rozsahom výkladu, preto obsahuje „iba“ jadro slovnej zásoby (rozsah vyše 60 000 heslových slov).

Rok 1989 priniesol viacero zmien v spoločenskom a politickom živote, v oblasti jazykovedy sa začal otvorený dialóg teológov s jazykovedcami a realizovali sa konkrétne počiny pri spresňovaní a uzákonení pojmov/výrazov náboženskej terminológie. V treťom (KSSJ, 1997) i štvrtom (KSSJ, 2003) vydaní Krátkeho slovníka slovenského jazyka jeho autori naprávajú deformácie aspoň v takej miere a rozsahu, aké tento (krátky) typ slovníka umožňoval (kolektív spolupracoval s konzultantom na rímskokatolíckych termínoch, ktorý sa podieľal aj na tvorbe a výkladoch náboženskej terminológie v súčasnosti koncipovaného viacdieleho Slovníka súčasného slovenského jazyka). V každom z uvedených slovníkov sa k terminológii či k výrazom z náboženskej oblasti používal odlišný prístup. To sa reflektuje aj v rozsahu a chápaní funkčných kvalifikátorov (Šimková 1999, 197).

Zoznam použitých skratiek kvalifikátorov v uvedených slovníkoch:

Slovník slovenského jazyka (1959 – 1968): *bibl.*, *cirk.*, *náb.*, *sv.*, *liturg.*, *ev.*, *kat.*

Krátky slovník slovenského jazyka (2003): *bibl.*, *cirk.*, *náb.*, *sv.*, *kresť.*, *kat.*, *ev.*, *gréckokat.*, *žid.*, *pred. Kr.*, *po Kr.*

Slovník súčasného slovenského jazyka (2006 – 2021): *bibl.*, *cirk.*, *náb.*, *sv.*

Slovník súčasného slovenského jazyka (2006 – 2021) využíva systém funkčných kvalifikátorov (vo forme skratiek), ktoré sú nositeľmi informácie o sfére používania danej lexikálnej jednotky alebo zachytávajú jej pragmatické príznaky. Náboženská lexika je vymedzená z hľadiska príslušnosti výrazu k náboženskému štýlu nasledovne: Biblické lexikálne jednotky, **bibilizmy**¹ (skratka *bibl.*), sú slová pochádzajúce z textov Biblie, napr. *apokalypsa*, *blahoslavenstvo*, *diabol*, *Eliáš*, *filištínsky*, *Golgota*. K náboženskej lexike (skratka *náb.*) patria lexikálne jednotky v nábožensky orientovaných

¹ Encyklopédia Beliana definuje **bibilizmy** [gr.] ako slová, spojenia slov a dlhšie výpovede z náboženskej literatúry, náboženských spisov, piesní, modlitieb a homílií (napr. *archanjel*, *pokánie*, *rozhréšenie*, *požehnanie*, *hriech*, *milosrdenstvo*, *Desatoro*, *spoved*). Veľká časť biblizmov sa v súčasnosti vyskytuje v hovorovom štýle ako kvalifikujúce slová na osi dobrý – zlý (napr. *anjel* – *čert*, *svätec* – *svätošár*, *požehnaný* – *farizej*). V súčasnosti sa biblizmy využívajú ako štylisticky príznakové výrazy najmä v umeleckom štýle a v homíliách (Beliana 1999).

písaných aj hovorených textoch (duchovné piesne, kázne, homílie a pod.), napr. *askéza*, *džinizmus*, *exorcista*. Cirkevnými lexikálnymi jednotkami (skratka cirk.) sa označujú slová, ktoré pomenúvajú cirkevnú štruktúru a organizáciu jednotlivých cirkví, ich činnosti a prejavy, napr. *antifóna*, *blahorečenie*, *časoslov*, *diakon*, *ekuména*, *encyklika*, *funerál* (SSSJ 2006 – 2021).

V KSSJ (2003) sa osobitne vykladajú termíny evanjelického a katolíckeho pôvodu a označujú sa skratkami *ev.* (v hesle *konvent*), *kat.* (v hesle *sviatosť*). Tieto skratky sa však v Slovníku súčasného slovenského jazyka (2006 – 2021) nevyužívajú, ale sa opisujú celým slovom, pretože to umožňuje veľkosť slovníka. Skratka *sv.* sa využíva vo všetkých vyššie spomenutých slovníkoch pri osobách (napr. *sv. Ján* v hesle *apokalypsa*). V Krátkom slovníku slovenského jazyka sa v 3. a 4. vydaní (KSSJ, 1997; KSSJ, 2003) v porovnaní s predchádzajúcimi vydaniaми nachádza oveľa väčší počet kvalifikátorov súvisiacich s oblasťou náboženstva. Bolo to spôsobené tým, že do prvých dvoch vydaní (1987 a 1989) mohli byť termíny z náboženskej oblasti zahrnuté len v nevyhnutnom rozsahu. Ich dopĺňanie do nasledujúcich vydaní poznačila terminologická rozkolísanosť náboženských výrazov začiatkom 90-tych rokov 20. storočia, ale aj už vyššie spomenuté úsilie autorov vyplniť lexikálne deficity z tejto vrstvy slovenskej lexiky. Zároveň vidno snahu autorov o zreteľnejšie výklady významov termínov spoločných pre katolícke a evanjelické náboženstvo, napr.

biskup -a m. vedúci cirk. hodnostár (v kat. cirkvi) kto prijal plnosť posvätnej vysviacky a obyč. spravuje diecézu; (v ev. cirkvi) prvý duchovný pastier a vedúci náboženského života; generálny b., dištriktuálny b.

Podľa Šimkovej (1999, 195) sa do 3. vydania v r. 1997 oproti predchádzajúcim vydaniám doplnilo takmer 200 heslových slov alebo osobitných významov z náboženskej oblasti.

Slovník súčasného slovenského jazyka zachytáva náboženskú lexiku najdôležitejších cirkví, ktoré na Slovensku pôsobia (rímskokatolícka, evanjelická cirkev augsburského vyznania, gréckokatolícka a pravoslávna, vrátane niektorých židovských reálií). Z hľadiska uvádzania významov sa na prvom mieste uvádza význam všeobecnejší a frekventovanejší; terminologický význam je spravidla na druhom mieste výkladu obsahu hesla.

Ukážka spracovania hesla *charizma* v slovenských výkladových slovníkoch:

charizma

SSJ (1959 – 1968) – heslo sa neuvádza

KSSJ (1989) – heslo sa neuvádza

KSSJ (1997) – *náb.* osobitný Boží dar

KSSJ (2003) – 1. *náb.* osobitný dar Ducha Svätého nameraný na dobro cirk. a ľudského spoločenstva, 2. mimoriadna schopnosť (blahodarného) pôsobenia na ľudí vôbec

SSSJ (2011) – 1. iba sg. mimoriadna individuálna schopnosť získavať si ľudí prostredníctvom svojich osobitných vlastností a presvedčivosti svojej osobnosti: *osobná ch.*, *vädnuća ch.*; *ch. spisovateľovej osobnosti*; *vyžaruje z nej prirodzená charizma*; *Slovo národ je charizma*; *chýba mu ch. a iné*; 2. (*náb.*) prirodzená aj nadprirodzená schopnosť ako dar Ducha Svätého zameraný na dobro cirkevného a ľudského spoločenstva, napr. schopnosť vyučovať, uzdravovať ľudí a pod.: *úloha chariziem Ducha Svätého*; *charizmy sú rozmanité a sú dávané tým, ktorí sú ochotní ich prijať a slúžiť*; *má veľkú charizmu*

Sekularizačné tendencie v slovenskej lexike v zmysle zosvetšťovania či uvoľňovania formy v prospech rozširovania slovnej zásoby sa prejavujú vplyvom uvoľnenia politickej situácie aj v ich využití v bežnej komunikácii. Na tento jav sú rôzne názory jednak zo strany cirkví, jednak zo strany odborníkov vrátane jazykovedcov. Uvoľňovanie náboženskej lexiky v zmysle rozširovania významu vplýva na socializáciu, lexika sa tak dostáva do verejnej komunikácie. Výsledkom je strata krajnej cirkevno-náboženskej príznakovosti a slová sa dostávajú do rozličných sociálnych vrstiev, na miesta, kde to bolo tabu. Metajazyk cirkvi sa dostáva k ľuďom, do individuálneho i spoločenského vedomia, lebo sa o tom verejne a voľne hovorí (*celibát, Vatikán, enklitika* a pod.). Využívanie náboženských termínov sme sledovali dvoma spôsobmi: v Slovenskom národnom korpuse (ďalej len SNK; p. Tabuľka 1) a dotazníkovým výskumom. V SNK v podkorpuse prim-10.0-public-all (71,00 % publicistické, 16,82 % umelecké, 11,28 % odborné a 0,90 % iné texty; Korpus 2024) sme zisťovali výskyt náboženských termínov, pri ktorých sme zaznamenali výskyt všeobecnejšieho významu (*amen, apokalypsa, konkláve, zvestovať*) a zisťovali sme frekvenciu a pomer výskytu lexémy v náboženskom kontexte a vo všeobecnejšom neutrálnom význame využitím ľavého a pravého kontextu.

Tabuľka 1: Výskyt náboženských termínov v Korpuse slovenského jazyka

SNK prim-10.0-public	spolu	všeobecný význam		náboženský kontext (vrátane umeleckého textu)	
<i>amen</i>	925	328	35,5 %	597	64,5 %
<i>apokalypsa</i>	255	208	81,6 %	47	18,4 %
<i>konkláve</i>	962	12	1,25 %	950	98,75 %
<i>zvestovať</i>	801	641	80 %	160	20 %

Výklady a spracovanie porovnávaných termínov; krátené, no na tento účel relevantné výklady z KSSJ 2003 (porov. Tabuľka 1):

amen I. cit. *náb.* záverečné slovo kresťanských modlitieb a liturg. formúl II. neskl. s. hovor. *expr.* koniec
apokalypsa *cirk.* 1. spis obsahujúci znamenia o konečných osudoch ľudstva a sveta; pren. *kniž.* hrôzostrašná vidina, pohroma 2. posledná kniha Nového zákona, Zjavenie sv. Jána
konkláve *cirk.* zhromaždenie kardinálov voliacich pápeža; uzavreté miesto na túto voľbu
zvestovať 1. oznamovať, oznámiť, ohlasovať, ohlásiť (slávnostných, nevšedným spôsobom); *cirk.:* z. *evanjelium*; *Z-nie* (*narodenie Krista*) *Pána* sviatok 25. marca 2. byť predzvestou, predpoveďou

Náboženské termíny *apokalypsa* a *zvestovať* sa vo všeobecnom metonymickom význame *pohroma* a *oznámiť* používajú veľmi frekventovane (vyše 80 %); v prípade slova *apokalypsa* nejde ani o nový význam slova, ale o sémantický odtienok. Najmenej sekularizovaný je termín *konkláve*, čo možno vysvetliť zložitou a malou frekvenciou procesu, ktorý pomenúva a ktorý nábožensky nevzdelaný človek nemusí poznať.

Cirkevný termín *evanjelium* spomenutý v úvode textu súčasné slovenské výkladové slovníky spracúvajú nasledovne:

evanjelium 1. posolstvo o spáse uskutočnenej Ježišom Kristom: *šíriť, hlásať e.*

2. biblický spis, v kt. je opísaný Kristov život, skutky a učenie; výňatok z neho čítaný pri bohoslužbe; časť bohoslužby: *E. podľa Jána; prečítať e.* (KSSJ 2003)
 evanjelium 1. cirk. posolstvo, dobrá zvesť o spáse uskutočnenej Ježišom Kristom: *kázať e.; žiť podľa evanjelia; hlásať, šíriť e.* kresťanskú vieru 2. cirk. biblický spis Nového zákona, Novej zmluvy opisujúci život, skutky a učenie Ježiša Krista, ako ich ohlasovali jeho učeníci; úryvok z tohto spisu čítaný pri omši; omšová časť, v ktorej sa číta tento úryvok: *Matúšovo, Lukášovo, Markovo e.; Jánovo e., E. podľa Jána; štyri kánonické evanjeliá; apokryfné evanjeliá* Petrovo, Tomášovo evanjelium a pod.; *čítať, spievať e.; po evanjeliu je obyčajne homília; Ježišove zvesti o láske a spravodlivosti ostali zavreté v evanjeliách.* [J. Šimonovič] 3. kniž. niečo hodné úcty, vzor, na čom sa zakladá pevné presvedčenie, v čo sa verí: *bolo to jeho e.; báseň sa stala preňho evanjeliom* 4. expr. niečo, napr. zásady, učenie, šíriace sa vo verejnosti: *e. priateľstva a porozumenia* (SSSJ 2006 – 2021)

V prípade cirkevného termínu *evanjelium* je zrejmy sekularizačný posun zachytený v slovníku súčasnej slovenčiny, a to v dvoch ďalších významoch; jednak ako knižné slovo s pozitívne silným vzťahom k denotátu, jednak ako expresívne slovo pomenúvajúce *niečo* šíriace sa vo verejnosti. Ide o význam, ktorý sme zachytili v úvode spomenutom citáte obsahujúcom slovo *evanjelizácia*, pod ktorým mal poslucháč rozumieť šírenie zásad fungovania informačného programu medzi verejnosť.

O sekularizačných tendenciách nachádzame dostatok dokladov v jazykovom korpuse, v publicistických textoch i popularizačných prejavoch:

A keď budeme mať horší rating, tak zaručene budeme platiť vyšší úrok. Toto nie je bububu, toto je isté ako *amen* v kostole. (Autor je predseda Národnej rady SR a strany SaS².) – Odohral za Bystricu prvú tretinu proti Dolnému Kubínu a znova bol nadtľho maród. Bol to takmer *amen* za kariérou. Stačil jeden bodyček do stehna a ľavého kolena. – Toto krátkodobé „zakopnutie“ rozhodne nie je dôvodom na zavedenie nútenej správy, ako sa nechali počuť najväčší pesimisti, že s bankou je už *amen*. Podporuje to aj nedávne vyjadrenie viceguvernéra NBS. – V. Mečiar vyslovuje záverečné *amen*. – Obidva bratislavské kluby môžu o pol roka pripomínať Titanic. Slovo jedného človeka môže znamenať „*amen*“. Najkrajší športový areál na Slovensku má slúžiť svojmu účelu do roku 2010. – Napriek tomu ľuďmi lomcujú emócie a mnohí rozhodujú viac srdcom ako hlavou. V olympijskom *konkláve* tiež sedia ľudia z mäsa a kostí. V závere preváži racionalita, ale aj tá má dva konce. Čo môže poškodiť Chicagu? – Taliansko potvrdilo, že niekoľko dní pred ministerským *konkláve* v Neapole predloží kompromisný návrh celej ústavy. – Všetky najnovšie správy zo sveta hardvéru signalizujú, že *apokalypsa* pre stolové počítače sa už začala. – Čaká nás *apokalypsa*, keď Viktor Orbán vyhrá voľby. – Galactic Command Online - herná *apokalypsa* Dereka Smarta. Len tí najdrsnejší hráči s pamäťou slona a úchylkou v nekvalitných, bezradných hrách si pamätajú, čomuže sa venovalo zoskupenie 3000 A. D. Inc. – Projekt, ktorý ašpiruje na titul „realitná *apokalypsa* roka“, sa zmietá v problémoch. – *Orodovať* pred poslancov prišla aj jedna z nájomníkov domu. – A tak stál Armstrong v Paríži na stupni víťazov ako hnevajúci sa Američan, ktorý *oroduje* za svoj šport, pričom sám z neho akurát odchádza. – Všetky zraky sa teraz otočili na Alana Greenspana, šéfa Fedu, ktorý dnes finišuje svoju *spoved'* o otázkach menovej politiky pred americkým Kongresom. – Drogová *spoved'* politikov dráždi. – *Spoved'* nákupnej maniačky. – Divák vníma báječný humor a ironiu jeho *spovede*. (Korpus)

² SaS – slovenská politická strana Sloboda a solidarita.

Okrem stavu a opisu sakrálnych a sekularizovaných výrazov a ich spracovaní v jednotlivých relevantných lexikografických slovenských prácach sme zisťovali ich používanie a „vnímanie“ v priereze viacerých (presnejšie troch) generácií. V roku 2013 sme realizovali prvú etapu výskumu, s odstupom desiatich rokov druhú etapu a chceli sme zistiť: a. či je slovo v chápaní troch generácií výrazom náboženského charakteru/náboženským termínom; b. kontext, v ktorom sa skúmaný náboženský/cirkevný výraz vyskytuje; c. ktorý štylistický príznak je pre danú generáciu prvotným príznakom. Výskum sa realizoval pomocou študentov 1. a 2. ročníka magisterského štúdia odboru slovenský jazyk a literatúra a 1. ročníka magisterského štúdia odboru prekladateľstvo a tlmočníctvo študujúcich na Prešovskej univerzite, a to v počte 315 (vek 22 – 25 rokov) študentov a ich rodičov (265; vek 43 – 57 rokov) a starých rodičov (187; vek 62 – 86 rokov). Dotazník bol anonymný, súčasťou otázok v dotazníku bola preto aj otázka, či je respondent praktizujúcim veriacim alebo neveriacim.

Z databázy náboženských termínov sme vybrali vzorku výrazov, ktoré predstavujú podľa nášho názoru celý diapazón lexiky od slov majúci všeobecný význam a využívaných v bežnej komunikácii, k slovám, ktoré sa viažu len na sakrálnu prostredie a komunikáciu (spolu 30 výrazov): bázeň, hrešiť, apokalypsa, anjel, chváliť, koleda, konkláve, konvertovať, krédo, nebo, peklo, orodovať, požehnanie, prorok, púť, spasíť, uveriť, večnosť, zákon, zaopatriť, zvestovať, tma, temno, rúcho, bludárstvo, bludný, blahorečiť, obeť, obeta, charizma. Výsledky výskumu kvôli lepšej prehľadnosti uvádzame v tabuľke. Znak - a + u jednotlivých generácií znamená, že príslušná generácia preferuje obsah slova v náboženskom význame:

Lexéma	Výklad a poradie výkladu významu súvisiaceho s náboženskou provenienciou aj s príslušným kvalifikátorom (skrátene výklady z kodifikačnej podoby z KSSJ a SSSJ)	Mladšia generácia	Stredná generácia	Staršia generácia
Bázeň <i>náb.</i> ³	<i>kniž.</i> strach, obava, tieseň <i>náb. b. Božia, b. voči Bohu</i> úcta a láska k Bohu	+ úcta obdiv ⁴	+	+
Hrešiť <i>neutr.</i>	1. <i>náb.</i> prestupovať Boží zákon, páchať hriech(y) 2. prehrešovať sa, previňovať sa 3. dôrazne napomínať, karhať 4. preklínať, kliatť, nadávať		-	+
Apokalypsa <i>kniž.</i>	1. spis obsahujúci zjavenia o konečných osudoch ľudstva a sveta; <i>pren. kniž.</i> hrôzostrašná vidina, pohroma: <i>a. vojny</i> 2. posledná kniha Nového zákona, Zjavenie sv. Jána	-	-	+

³ V rámci hesla udávame kvalifikátor relevantný na účely tohto výskumu, pričom v prípade, že sa výklady alebo kvalifikátory v KSSJ a SSSJ odlišujú, vyznačujeme tento fakt v časti výkladu pod príslušnou skratkou slovníka.

⁴ V časti Mladšia generácia uvádzame príklady novších, nezvyčajných a v pomere k starším generáciám frekventovaných spojení a výkladov skúmaného výrazu.

Anjel <i>náb.</i>	1. <u>kresť.</u> nadprirodzená bytosť zobrazovaná obyvč. s krídlami, Boží služobník a posol 2. <i>expr.</i> dobrý človek 3. <i>dopr.</i> → <u>žltý a.</u>	+ Zelený anjel	+	+
Chváliť <i>neutr.</i>	1. vyslovovať chválu, uznanie, oceňovať, vychvaľovať: <i>ch. žiaka, ch. dobrú prácu</i> 2. <u>náb.</u> velebiť, oslavovať	-	-	-
Koleda <i>hud.</i>	1. vianočná pieseň 2. koledovanie 3. darček získaný koledovaním 4. <u>cirk.</u> trojkráľový obrad vysviacania príbytkov	- koledovať si o výprask	+	+
Konkláve <i>náb.</i>	<u>cirk.</u> zhromaždenie kardinálov voliacich pápeža; uzavreté miesto na túto voľbu	+	+	+
Konvertovať <i>tech.</i>	1. <i>odb.</i> (u)robiť konverziu, zmenu: <i>práv. k. dlh</i> premeniť na iný, pre dlžníka výhodnejší 2. <u>náb.</u> prestupovať, prestúpiť na inú vieru: <i>k. na katolícku vieru</i> 3. <i>elektrotech.</i> (z)meniť striedavý prúd 4. <i>hut.</i> skujňovať, skujniť, rafinovať (kov) v konvertoroch	- konvertovať text	+	+
Krédo <i>kniž.</i>	1. <u>cirk.</u> vyznanie viery 2. <i>kníž.</i> súhrn názorov, presvedčenie	- motto	-	+
Nebo <i>neutr.</i>	1. obloha 2. <u>náb.</u> sídlo bohov, miesto posmrtnej blaženosti; <u>kresť.</u> stav večnej blaženosti v spoločenstve života a lásky s Bohom, s anjelmi a svätými: <i>prísť do n-a</i> ; <i>pren.</i> božská moc: <i>prosiť n. o pomoc</i>	-	-	+
Peklo <i>neutr.</i>	1. <u>náb.</u> miesto posmrtného zatratenia; <u>kresť.</u> stav večného zatratenia 2. <i>expr.</i> hrôza, utrpenie: <i>p. vojny, p. duševných múk</i> 3. <i>expr.</i> nepríjemná situácia, ťažkosti	- hrôza nepríjemnosti	-	+
Orodovať <i>neutr. expr.</i>	1. <u>náb.</u> prosiť za niekoho u Boha 2. <i>expr.</i> prihovárať sa, prosiť	- prosiť	-	+
Požehnanie <i>náb.</i>	1. šťastie, dobro; Božia priazeň 2. želanie dobra, šťastia ap., v <i>náb.</i> úkonoch sprevádzané znakom kríža 3. <u>cirk.</u> úkon, obrad al. pobožnosť, pri ktorých sa požehnáva	+	+	+

Prorok <i>kniž.</i>	1. <u>náb.</u> človek, prostredníctvom kt. Boh hovorí k ľuďom, príp. zjavuje budúcnosť 2. <i>expr.</i> kto predpovedá bez ved. základu, veštec	-	+	-
Púť <i>neutr.</i>	1. <i>kniž.</i> putovanie, cestovanie, cesta 2. <u>náb.</u> putovanie na pútnické miesto	- dlhá cesta	+	+
Spasiť <i>náb.</i>	1. <i>kniž.</i> vyslobodiť z ťažkého polohenia, zachrániť 2. <u>náb.</u> zaistiť spásu 3. <i>expr.</i> pomôcť, prospieť	+	+	+
Uveriť <i>neutr.</i>	1. nadobudnúť presvedčenie o pravdivosti niečoho 2. nadobudnúť presvedčenie o existencii niečoho: <i>u. v spravodlivosť;</i> <u>náb.</u> <i>u. v Boha</i> stať sa veriacim (kresťanom)	-	-	-
Večnosť <i>neutr.</i>	1. jestvovanie bez začiatku a bez konca al. iba bez konca; vlastnosť toho, čo je večné <i>v. Boha</i> 2. <u>náb.</u> posmrtný život 3. <i>expr.</i> veľmi dlhý čas: <i>trvalo to celú v.</i>	- strašne dlhý čas	-	+
Zákon <i>neutr.</i>	1. práv. norma upravujúca konanie a vzťahy ľudí, inštitúcií; súhrn takýchto noriem 2. všeobecne platné, podst. a nevyhnutné súvislosti javov objektívneho sveta, zákonitosť; ich presná formulácia: 3. <u>náb.</u> norma správania vyhlásená kompetentnou autoritou pre spoločné dobro: <i>morálny z. súhrn záväzných noriem správania pochádzajúcich od Boha;</i> <i>zjavený z. kt. Boh verejne oznámil ľuďom;</i> <u>bibl.</u> <i>Starý z., Nový z.</i> časti Biblie 4. ustálené spoloč. pravidlo, obyčaj, zásada, zvykosť; ich súhrn: <i>rodinné z.</i> 5. ustálený princíp, zásada, postup v istej (prac.) činnosti:	-	-	-
Zaopatriť <i>neutr.</i>	1. zaobstaráť, zadovážiť, obstaráť 2. postarať sa o niekoho: <i>z. dojča; dobre z-ený na starosť</i> 3. zásobiť: <i>z. (sa) šatami, peniazmi, jedlom</i> 4. <u>cirk.</u> udeliť sviatosť zmierenia a sviatosť pomazania chorých: <i>z. chorého</i>	-	-	-

Zvestovať <i>kniž.</i>	1. oznamovať, oznámiť (<i>význ. 1</i>), ohlasovať, ohlásiť <i>cirk.:</i> z. evanjelium; <i>Z-nie</i> (narodenia Krista) Pána sviatok 25. marca 2. byť predzvestou, predpovedať	-	+	+
Tma <i>neutr.</i>	1. nedostatok svetla, temno, temnota 2. <i>kniž.</i> zaostalosť, nevedomosť, temno: <i>duševná t.</i> 3. záhadnosť, neistota: <i>zahalený do tmy neznáma</i> • <i>expr. (bola) t. ako v rohu, ako vo vreci</i>	-	-	-
Temno <i>poet.</i>	1. bez svetla, tmavý: <i>t-á noc, t-é hory</i> 2. záhadný, nejasný: <i>t-á minulosť</i> 3. zaostalý, tmársky: <i>t-é, pavedecké</i> 4. bezútešný, chmúrny: <i>t-é dni poroby</i> 5. (o zvuku) hlboko znejúci, prítlmený 6. zlovestný; podlý, nízky: <i>t-á predtucha;</i>	-	+	+
Rúcho <i>poet. arch.</i>	<i>kniž.</i> slávnostné, obradné oblečenie: <i>svadobné r., kňazské r.;</i> <i>pren.</i> šaty, oblečenie vôbec: <i>rehoľné r.</i>	-	-	+
Bludárstvo <i>náb.</i>	SSJ 1. tuláctvo, blúdenie; 2. bludné učenie; <i>cirk.</i> kacírstvo al. inoverectvo SSS 1. náuka protiviaca sa oficiálnemu (pôvodne cirkevnému) učeniu, oficiálnej ideológii •	+	+	+
Bludný <i>neutr.</i>	1. náhodne zanesený; majúci nepravideľnú dráhu: <i>b-á strela</i> 2. klamný, falošný, nesprávny: <i>b-é teórie</i> 3. <i>vhodnejšie</i> blúdiaci, blúdivý: <i>b. balvan</i> • <i>expr. chodiť ako b-á ovca</i>	-	-	-
Blahorečiť <i>náb.</i>	1. <i>kniž.</i> vzdávať chválu, vďaku; velebiť, dobrorečiť 2. <i>cirk.</i> vyhlásiť za blahoslaveného	+	+	+
Obet' <i>neutr.</i>	1. dar Bohu 2. nezištné konanie v prospech druhých	-	-	-
Obeta <i>náb. poet.</i>	obeta -y obiet ž. obeť (<i>význ. 1, 2</i>)	+	+	+
Charizma <i>odb.</i>	1. <i>náb.</i> osobitný dar Ducha Svätého zameraný na dobro cirk. a ľudského spoločenstva 2. mimoriadna schopnosť (blahodarného) pôsobenia na ľudí vôbec	- osobnosť	-	+

Z uvedených výsledkov vyplýva:

1. slová, ktoré sú náboženskými termínmi podľa všetkých 3 generácií:
anjel, bázeň, konkláve, požehnanie, spasiť, bludárstvo, blahorečiť, obeta;
2. náboženské termíny podľa študentov/mladej generácie:
bázeň, anjel, konkláve, požehnanie, spasiť, bludárstvo, blahorečiť, obeta;
3. náb. termíny podľa ich rodičov/strednej generácie:
báseň, anjel, koleda, konkláve, konvertovať, požehnanie, prorok, púť, spasiť, zvestovať, temno, bludárstvo, blahorečiť, obeta;
4. náb. termíny podľa starých rodičov/staršej generácie:
báseň, hrešiť, anjel, koleda, konkláve, konvertovať, krédo, nebo, peklo, orodovať, požehnanie, púť, spasiť, večnosť, zvestovať, temno, rúcho, bludárstvo.

Prekvapujúcejšie výsledky sa viažu k niektorým výrazom. Výraz *apokalypsa* mladá generácia nepokladá za výraz nejako súvisiaci s náboženstvom či Novým zákonom (pravdepodobne vplyv filmového priemyslu). Podobný dôvod predpokladáme aj v prípade výrazu *peklo*, ktoré mladá generácia nepokladá za slovo náboženského charakteru, ale za niečo neprijemné, hrozné (94 %). Výraz *anjel* mladá generácia udáva až v 95 % v súvislosti so Zeleným anjelom, čo je na Slovensku druh záchranej služby. U staršej generácie sa výraz *anjel* chápe v kresťanskom zmysle (100 % opýtaných). Výraz *konkláve*, v čase skúmania slovo v médiách značne aj pre chorobu pápeža frekventované, zaznamenalo vysoký stupeň obsahu i zaradenia k cirkevným termínom. Výraz *konvertovať* sa, naopak, vďaka odbornej polysémii a značného poznania práce s výpočtovou technikou najmä mladou generáciou ako slovo aj náboženského charakteru označilo len 4 % mladých ľudí oproti strednej (35 %) a staršej generácii (61 %). Výraz *bludárstvo* a výraz *obeť* žiadna z generácií nepokladá za výraz súvisiaci s cirkevnou vieroukou či s okolnosťou (v druhom prípade) súvisiacou s darmi Bohu. Podobne je to pri výraze *charizma*, ktorý sa u opýtaných respondentov ani v jednom prípade nespájal s cirkevnou či náboženskou oblasťou.

Záver: Sekularizácia sa prejavuje po roku 1989 aj v slovenskej lexike. Uvoľňovanie, presun či prepožičiavanie foriem na pomenovanie bežných súčastí života je pravidelné, osud náboženských termínov je podobný ako osud ostatnej lexiky. Práve sila denotátov spôsobuje to, že sa náboženské pojmy používajú v bežnom vyjadrovaní frekventovane a bez rešpektu, u mladšej generácie spravidla bez uvedomovania si či poznania pôvodného významu či príslušnosti slova k náboženskej terminológii. Dochádza k socializácii náboženskej lexiky, stráca sa teda výlučná cirkevno-náboženská príznakovosť, slová sa dostávajú do komunikačných sfér, kde boli tabu.

REFERENCES

- Buzássyová, Klára. 1999. Z problematiky náboženskej terminológie v Slovníku súčasného slovenského jazyka. In Krasnovská, Elena (ed.). Z problematiky náboženských výrazov v spisovnej slovenčine. Bratislava, 175-186.
- Beliana. 1999. Encyclopaedia Beliana. <https://beliana.sav.sk/>.
- Ferko, Milan. 2013. Svätopluk a Metod. I. Bratislava.
- Franková, Monika. 2011. Sloveso krstiť a príbuzné slová v slovenčine (v porovnaní s češtinou). In Nagórko A. – Rytel-Schwarz D. – Schwarz W. F. – Trepte H.-Ch. (eds.). Sprachliche Säkularisierung (Westslawisch – Deutsch). Westostpassagen. Slawistische Forschungen und Texte. Band 13. Hildesheim – Zürich – New York, 219-259.
- Chvála slovenčine. 1998. Hudík, Pavol (ed.). Bratislava – Martin.

- Jarošová, Alexandra – Buzássyová, Klára – Bosák, Ján. 2006. Východiská a zásady spracovania slovníka. In Jarošová, Alexandra – Buzássyová, Klára (eds.). Slovník súčasného slovenského jazyka A-G. Bratislava, 13-47.
- KSSJ. 1997. Krátky slovník slovenského jazyka. Bratislava.
- KSSJ. 2003. Krátky slovník slovenského jazyka. Bratislava.
- Korpus. 2024. Slovenský národný korpus – prim-10.0-public-vyv; prim-10.0-public-all. Bratislava, Jazykovedný ústav Ľ. Štúra SAV 2024. <http://korpus.juls.savba.sk>.
- Lexikon. 2009. Lexikon für Theologie und Kirche. Zost. W. Kasper. Herder. 3. vyd. Freiburg – Basel – Wien.
- Pavlovič, Jozef. 2011. Prednášky zo štylistiky. Trnava.
- SCS. 2005. Slovník cudzích slov (akademický). Bratislava.
- SSJ. 1959. Slovník slovenského jazyka. Bratislava.
- SSSJ. 2006 – 2021. Buzássyová, Klára – Jarošová, Alexandra (eds.). Slovník súčasného slovenského jazyka. Bratislava.
- Stanislav, Ján. 1978. Starosloviensky jazyk I. Bratislava.
- Šimková, Mária. 1999. Možnosti využitia Slovenského národného korpusu v oblasti náboženskej terminológie a jej spracovanie v slovenských slovníkoch. In Krasnovská, Elena (ed.). Z problematiky náboženských výrazov v spisovnej slovenčine. Bratislava, 187-204.

Doc. PaedDr. Mária Imrichová, PhD., univ. prof.
 University of Presov
 Faculty of Arts
 Institute of Translation and Interpreting Studies
 Ul. 17. novembra 1
 SK-080 01 Prešov
 Slovakia
 maria.imrichova@unipo.sk
 ORCID ID: 0000-0001-7132-3542

VÝZNAM A PREJAVY MARIÁNSKEHO KULTU V NITRIANSKOM KRAJI¹

The Meaning and Manifestations of the Cult of the Virgin Mary in the Nitra Region

Daša Oremusová – Magdaléna Nemčíková

DOI: 10.17846/CL.2025.18.2.230-242

Abstract: OREMUSOVÁ, Daša – NEMČÍKOVÁ, Magdaléna. The Meaning and Manifestations of the Cult of the Virgin Mary in the Nitra Region. The cult of the Virgin Mary has a long tradition in Slovakia. Historically linked to the earliest Christian communities, it has persisted continuously until the present day. Marian veneration is a defining and integral aspect of the population's piety. Religiosity links it to the Roman Catholic, Greek Catholic and Orthodox Churches. The visual manifestations of the cult of the Virgin Mary can be found in various forms throughout the cultural landscape. These manifestations are both material, such as sacred objects, places of pilgrimage dedicated to the Virgin Mary, small sacred architecture, profane objects and coats of arms, and immaterial, such as standardised place names, street names, and organised events. When assessing the significance and manifestations of the cult of the Virgin Mary, we examine the Nitra region in more detail. Our focus is particularly on sacred objects from spatial, religious, chronological, architectural, and landscape perspectives. We also examine the manifestations of the modern sacralisation of the landscape, particularly through elements of small sacred architecture. We evaluate the cult of the Virgin Mary in greater detail through Marian pilgrimage sites and organised pilgrimage events. We trace the presence of the cult of the Virgin Mary in profane objects. Lastly, we highlight the Mariological symbolism in municipal coats of arms and standardised geographical nomenclature.

Keywords: the cult of the Virgin Mary, religiosity, cultural landscape, cultural heritage, Nitra region

Úvod

Mariánska úcta je charakteristickým a neoddeliteľným prejavom zbožnosti na Slovensku. K našim predkom sa dostala prostredníctvom prvých kresťanských vierozvestcov a kontinuálne pretrváva až do súčasnosti. V religiozite je dominantná v katolíckej cirkvi latinského a byzantského obradu a v ortodoxnej cirkvi. Charakteristické sú aj vizuálne prejavy mariánskeho kultu v kultúrnej krajine. Vnímané sú ako svedectvo umeleckej vyspelosti a duchovnej kultúry národa v kontexte kultúrneho vývoja, či už v rovine účelovej, konfesionálnej, architektonickej, urbanistickej, výtvornej a umelecko-remeselnej (Polomová – Sabadašová 2023, 3). V krajine majú mariologické prvky hmotný (napr. sakrálny objekty, mariánske pútnické miesta, drobná sakrálna architektúra,

¹ Práca vznikla s podporou projektu KEGA 032UKF-4/2024 *Religiózný cestovný ruch na Slovensku a jeho potenciál pre regionálny rozvoj*.

profánne objekty, erby a i.) a nehmotný charakter (štandardizované geografické názvy, názvy námestí a ulíc, organizované podujatia). V každej podobe je však základným znakom mariánskeho kultu vysoký prejav úcty voči Panne Márii. Vzhľadom na jeho významnosť a špecifický charakter v našich podmienkach je cieľom príspevku priestorová diferenciacia mariánskeho kultu v kultúrnej krajine Nitrianskeho kraja.

Mariánsky kult v kultúrnej krajine

Kultúrna krajina predstavuje kombinované dielo prírody a človeka, pričom dokladuje vývoj ľudskej spoločnosti a sídiel v priebehu histórie, vychádzajúc z fyzických obmedzení alebo, naopak, príležitostí daných prírodným prostredím, vplyvom postupných vnútorných a vonkajších spoločenských, ekonomických a kultúrnych dopadov (Kupka 2010, 5). Jej kultúrno-priestorový aspekt predstavuje súhrn všetkých javov hmotného a nehmotného charakteru, ktoré označuje Izakovičová et al. (2010) ako kultúrno-historické zdroje. Tvoria súbor prvkov a javov v krajine, ktoré vznikali zámernou, ale i nezámernou činnosťou človeka v priebehu histórie až do súčasnosti a vnútorne sa členia na hmotné a nehmotné zdroje. Podľa zákona č. 49/2002 Z.z. o ochrane pamiatkového fondu (2025) sa hmotné zdroje ďalej delia na nehnuteľné pamiatky (diela trvalo viazané na konkrétne miesto prezentované stavbami) a hnutelne pamiatky (veci, doklady a diela, ktoré sa dajú premiestňovať, ako napr. sochárske, maliarske, umelecko-remeselné diela a i.) (Kačírek 2016, 4) a spoločne tvoria bohatstvo kultúrneho dedičstva. Nehmotné kultúrno-historické zdroje tvoria napr. jazyk, miestne názvy, obyčaje, ľudová tradícia, formy ľudového umenia a i.

Samotná problematika kultúrnej krajiny je predmetom výskumu viacerých autorov. Kultúrnu krajinu ako kultúrny a časovo-priestorový fenomén charakterizujú Ira a Uher (2018, 197). Dimenziám a znakom kultúrnej krajiny sa bližšie venuje Žigrai (1972, 55; 2000, 230) vyzdvihujúci aj sociálno-kultúrnu dimenziu kultúrnej krajiny, ktorú považuje za „duchovnú“ náplň, resp. kultúrne bohatstvo určitého územia. Kultúrnej krajine sa v historicko-geografickom kontexte venovali tiež Chrástina a Boltižiar (2006, 175). Geografický prístup pri výskume kultúrnych pamiatok a historickej kultúrnej krajiny aplikuje Lacika (2015, 360-378). Duchovné hodnoty vidieckej krajiny v Česku a na Slovensku hodnotí Matáková (2012, 193-198).

Rovnako aj mariánsky kult je v centre záujmu viacerých autorov. Mariánsku úctu k Sedembolestnej Panne Márii podrobne rieši Letz (2014a, 11; 2014b, 9). Špecifickým rysom teologického obrazu Sedembolestnej Panny Márie sa venuje Moricová (2014, 84). Aspekty úcty, kultu a putovania v živote Panny Márie a mentalite Slovákov a Slovanov predstavuje Hrehová (2014, 99). Vývinom mariánskeho kultu v gréckokatolíckej cirkvi sa zase zaoberajú Marinčák (2014, 120), Krištof (2014, 56) či Durlák (2014, 137). Otázku mariánskych patrocínií podrobne riešia vo svojich prácach Hudák (1984, 25), ďalej Judák a Poláčik (2009, 27). Problematiku mariológie v teologickom ponímaní predstavuje Chovanec (2005, 45). Prejavy mariánskeho kultu v podobe pútnických miest analyzujú Krogmann et al. (2017, 181).

Vývoj mariánskeho kultu na Slovensku

Prvé prejavy mariánskeho kultu na našom území spadajú do veľkomoravského obdobia a súvisia s byzantskou misiou solúnskych bratov sv. Cyrila a Metoda v r. 863. Sv. Metod bol podľa historických prameňov pochovaný v hlavnom chráme Veľkomoravskej ríše za oltárom svätej Bohorodičky (Letz 2014a, 14). Taktiež literárne diela sv. Metoda a jeho žiaka Klimenta poukazuju na mariánsku úctu a jej šírenie v rámci ich misijného pôsobenia (CKO 2008). Línia mariánskej

úcty pokračovala aj po zániku Veľkej Moravy, kedy sa naše územie stalo súčasťou Uhorského kráľovstva, čo sa podpísalo na jeho ďalšom politicko-kultúrnom vývoji. Prvý z uhorských panovníkov Štefan I. zasvätil Uhorsko Panne Márii a nazval ju *Patrona Hungariae* a samotné Uhorsko získalo pomenovanie *Regnum Marianum* (Mariánske kráľovstvo). V línii mariánskej úcty pokračovali aj ďalší uhorskí kráľi. Od konca 12. stor. až do r. 1848 bola Panna Mária vyobrazená na väčšine uhorských platidiel a jej motív patril v stredoveku k najobľúbenejším ozdobným motívom na pečatiach (Letz 2014b, 10).

Väčšiu vlnu mariánskej úcty rozšírili v Uhorsku, tak ako aj inde v Európe, mníšske rády dominikánov, františkánov, jezuitov, ktoré sa usadili a začali vyvíjať osvetovú činnosť v mnohých mestách Uhorska. Kult Panny Márie sa navonok prejavoval v nových chrámoch, kaplnkách, kláštoroch, oltároch a obrazoch. Typickým bol vznik veľkého množstva nových mariánskych pútnických miest (Letz 2014b, 14). V 17. stor., počas reformačných snáh, sa mariánska úcta zachovala najmä na vidieku. V období baroka spojeného s rekatolizáciou sa do popredia dostáva mariánsky kult zvelaďovaním starších pútnických miest a vznikom nových. Mariánsky kult preniká aj na verejné priestranstvá stavaním mariánskych stĺpov, prícestných kaplniek a tiež zdobením priečelí domov výjavmi zo života Panny Márie (Nádaská 2021, 3). V období po rakúsko-uhorskom vyrovnaní v r. 1867 sa začalo postavenie Slovákov v Uhorsku zhoršovať a maďarizácia výrazne prenikla aj do cirkevného života. Hľadala sa istá protiváha najmä ku kultom sv. Štefana, sv. Ladislava, ale aj mariánskemu kultu, ktorý sa často presadzoval v maďarskom národnom duchu. Popritom sa od prelomu 19. a 20. stor. zvýšila úcta k Sedembolestnej Panne Márii ako osobitnej patrónke Slovákov (Letz 2014b, 14-15). Vznikom Česko-Slovenska v r. 1918 nastali opäť kvalitatívne zmeny, kedy prestal maďarizačný útlak, zdôrazňovala sa jednota československého národa a pokračoval zápas o národnostnú a náboženskú identitu Slovákov. Kult Panny Márie napriek tomu pretrvával a v r. 1927 sa Sedembolestná Panna Mária dekrétom z Vatikánu v mene pápeža Pia XI. stáva patrónkou Slovákov a Slovenska (Letz 2014b, 18-20). Mariánsky kult prekonal aj menej priaznivé obdobia po 2. svetovej vojne v procesoch násilnej ateizácie spoločnosti či poklesu religiozity v posledných desaťročiach a v súčasnosti patrí medzi tradičné a obľúbené kulty v našom priestore.

Najvýraznejšie je mariánsky kult v krajine dokumentovaný prostredníctvom patrocínií kostolov a kaplniek. V súlade s Judákom a Poláčíkom (2009, 39) je na Slovensku 5023 kostolov a kaplniek, z čoho je 1626 kostolov a kaplniek (32,4 %) zasvätených Panne Márii. Samotné kostoly s patrocíniom Preblahoslavenej Panny Márie majú 21,7 % podiel (907 kostolov) z celkového počtu 4180 kostolov (Dzurjanin 2008, 1). Súbor patrocínií Preblahoslavenej Panny Márie tvorí 17 hlavných patrocínií a 68 podriadených patrocínií. Dominujú patrocíniá Bolestnej Panny Márie a Presvätej Bohorodičky (323 kostolov a kaplniek). Z toho patrónke Slovenska Sedembolestnej Panne Márii je zasvätených 310 kostolov a kaplniek (Judák – Poláčík 2009, 431-439).

Silný prejav mariánskeho kultu je zrejímavý aj v existencii mariánskych pútnických miest. V súlade s Krogmannom et al. (2017, 180) je zo 147 pútnických miest na Slovensku viac ako polovica (85) mariánskych. Ich rozmach nastal najmä v 17. až 19. storočí pričom vznikali najmä na juhozápade a východe Slovenska. Púte sa konajú obvykle pri príležitosti mariánskych sviatkov, hlavne v júli, auguste a septembri, najčastejšie na slávnosť Nanebovzatia Panny Márie (15. augusta). Veľkú tradíciu majú aj púte pri príležitosti sviatku Sedembolestnej Panny Márie (15. september) ako patrónky Slovenska.

Prejavy mariánskeho kultu v Nitrianskom kraji

Z hmotných prejavov mariánskeho kultu sú v území Nitrianskeho kraja dominantné najmä nehnuteľné pamiatky. V skupine sakrálnych stavieb ich tvoria kostoly a kaplnky, ale pozornosť si

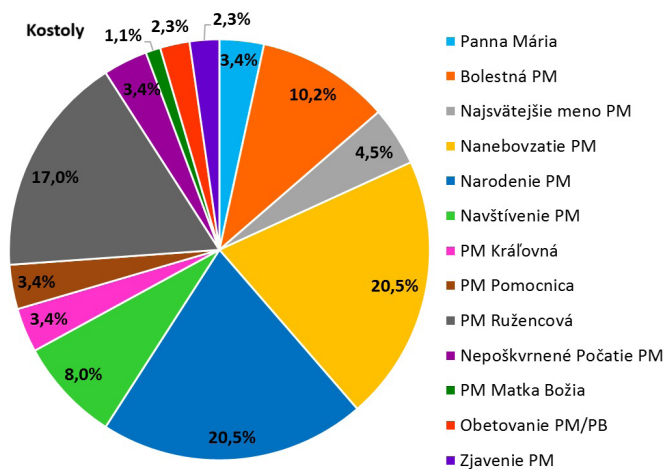
zasluhuje aj drobná sakrálna architektúra. V rámci profánnych objektov môžeme mariologický prejav identifikovať v názvoch škôl, zdravotníckych a sociálnych zariadení. Zo skupiny hnutelných prvkov sú mariánske prvky súčasťou erbov niektorých obcí.

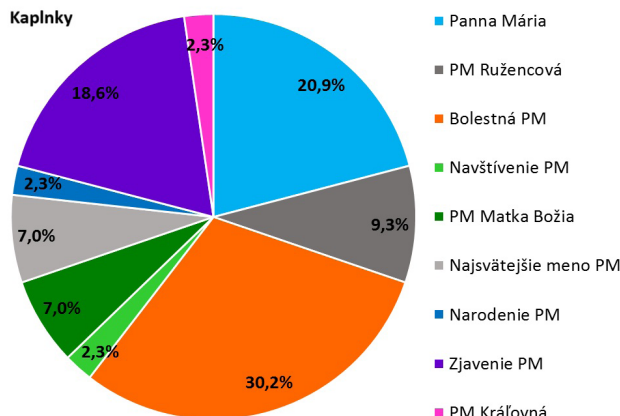
Nehnutelné prvky mariánskeho kultu

Najväčšiu skupinu nehnuteľných prvkov mariánskeho kultu v kultúrnej krajine tvoria sakrálné objekty, medzi ktorými rozmerovo vynikajú kostoly. V prvotných obdobiach boli predovšetkým centrami zbožnosti. Lokalizované boli v strede sídla, v pohľadovo exponovanej polohe, väčšinou na vyvýšenom mieste s charakteristickou orientáciou oltára na východ. Slúžili ako orientačné body nielen na duchovnej, ale aj na pozemskej ceste (Kupka 2010, 95). Napriek tomu, že sa ich postavenie v sídelnej štruktúre zmenilo, dodnes sú výraznými prvkami krajiny s úlohu posvätného a duchovného miesta a zároveň i vizuálnou dominantou krajiny najmä vo vidieckom priestore (Matáková 2012, 194).

V Nitrianskom kraji sa nachádza celkovo 576 kostolov a kaplniek, z čoho je 499 kostolov a 77 kaplniek. V štruktúre kostolov prevládajú v počte 381 rímskokatolícke kostoly (76,4 %), nasledujú kostoly Reformovanej kresťanskej cirkvi (81 kostolov, tzn. 16,2 %) a kostoly Evanjelickej cirkvi augsburského vyznania (36 kostolov, tzn. 7,2 %). Zatiaľ jediný pravoslávny chrám je v Komárne. Všetky kaplnky sú rímskokatolícke. Patrocínium Preblahoslavenej Panny Márie je vzhľadom na charakter viery možné sledovať v kraji iba pri pravoslávnych chrámoch a rímskokatolíckych kostoloch a kaplnkách (Do kostola 2025, Kostoly Slovenska 2025, Kostoly 2025).

V Nitrianskom kraji sa nachádza 88 **kostolov zasvätených Panne Márii** (mapa 1), ktoré majú najpočetnejšie zastúpenie v okresoch Levice (19 kostolov) a Nové Zámky (19 kostolov). Najmenej kostolov s patrocíniom Preblahoslavenej Panny Márie je vzhľadom na rozlohu a počet obcí v okrese Šaľa (4). Medzi sakrálnymi stavbami dominujú 20,5 % (18 stavieb) kostoly zasvätené Narodeniu Panny Márie a rovnako 20,5 % (18 stavieb) kostoly Nanebovzatia Panny Márie. Nasledujú 17 % (15 objektov) kostoly Ružencovej Panny Márie. Výraznejšie zastúpenie majú aj kostoly Bolestnej Panny Márie v počte 9 stavieb (10,2 %) a kostoly Navštívenia Panny Márie (6 stavieb, tzn. 8,0 %). Z ďalších patrocínií sú 4 kostoly Najsvätejšieho mena Panny Márie a po 3 kostoly Panny Márie Kráľovnej, Nepoškvrneného počatia Panny Márie, Panny Márie a Panny Márie Pomocnice. Štruktúru kostolov dopĺňajú 2 kostoly Zjavenia Panny Márie, 1 kostol Panny Márie Matky Božej a 2 kostoly Obetovania Panny Márie (Presvätej Bohorodičky) (graf 1, mapa 1).





Graf 1 – 2: Zastúpenie kostolov a kaplniek s patrocíniom Preblahoslavenej Panny Márie v Nitrianskom kraji (r. 2025)

Kult Panny Márie v podobe patrocínií Preblahoslavenej Panny Márie je viazaný predovšetkým na obce s vyšším zastúpením rímskokatolíckych veriacich v centrálnej a severovýchodnej časti kraja. Naopak minimálne zastúpenie majú v juhozápadnej časti kraja s vyšším podielom obyvateľstva maďarskej národnosti hlásiaceho sa k Reformovanej kresťanskej cirkvi. Jediný pravoslávny chrám s patrocíniom Obetovania Presvätej Bohorodičky s podriadeným patrocíniom Uvedenie do chrámu Presvätej Bohorodičky je v Komárne.

Z hľadiska chronológie môžeme vymedziť niekoľko základných etáp vzniku kostolov zasvätených Panne Márii. S príslušnými obdobiami súvisia aj použité stavebné slohy, aj keď slohová čistota sakrálnych stavieb je ojedinelá a z dôvodu viacnásobných prestavieb je často prítomná slohová hybridnosť. Prvú etapu predstavujú najstaršie kostoly Preblahoslavenej Panny Márie, ktoré pochádzajú už z obdobia 11. až 13. storočia, pričom v kraji sa nachádza 9 takýchto stredovekých kostolov. Ich spoločným znakom je románsky typ architektúry, zvyčajne v tvare kríža s hlavnou loďou a bočnými loďami ako aj apside – priestor polkruhového alebo podkovovitého pôdorysu, slúžiaca zvyčajne ako presbytérium (svätyňa) (Apsida 2025). Samotná architektúra kostolov bola navrhnutá tak, aby evokovala záznaky náboženstva a odrážala duchovnú transcenciu. Tieto kostoly sú v území situované na vyvýšených miestach v centrálnej, miestami i v okrajovej časti obce. Už stáročia pretrvávajú ako dominanty krajiny vytvárajúc jej génus loci (Heinrichová 2012, 45). Na ich kultúrnu hodnotu v krajine poukazuje aj zaradenie medzi národné kultúrne pamiatky, pri všetkých objektoch, už od r. 1963 (Register pamiatkových objektov 2025). Významné sú aj spoločensky a nábožensky, keďže vo všetkých sú slúžené aj v súčasnosti bohoslužby. Za najstarší v území je považovaný Kostol Nanebovzatia Panny Márie v Starom Tekove, ktorého dejiny sú späté s ranostredovekým hradiskom komitátu Tekov. Pôvodný kostolík bol postavený v 1. polovici 11. stor. a predstavoval menšiu jednoloďovú stavbu so štvorcovou apsidou. Počas ďalších období prešiel viacerými úpravami a prestavbami v románskom, gotickom i neskorogotickom slohu. V súčasnosti je zaradovaný medzi najstaršie stavby stojace na Slovensku (Apsida 2025). Z ďalších stredovekých kostolov sa v kraji nachádza románsky Kostol Nanebovzatia Panny Márie v Bíni, postavený v r. 1200 ako súčasť dnes už zaniknutého kláštora premonštrátov s najbohatšou románskou výzdobou u nás. Spred r. 1228 pochádza Kostol Nanebovzatia Panny Márie v Diakovciach predstavujúci jeden z najhodnotnejších príkladov sakrálnych architektúry s najozdobnejšou zachovanou

ukážkou trojloďových stavieb. Prvýkrát sa kostol spomína v pápežskej bule už v r. 1102 ako súčasť kláštorného komplexu benediktínov. Dvojpodlažná stavba, rozdelená na „horný“ a „dolný kostol“, predstavuje v našich podmienkach unikátne riešenie, výnimočné aj v európskom meradle. Z druhej štvrtiny 13. stor. pochádza jednolodový románsky Kostol Narodenia Panny Márie vo Veľkých Chyndiciach s barokovou prístavbou. V obci Kravany nad Dunajom je situovaný neskororománsky Kostol Najsvätejšieho mena Panny Márie z r. 1232, ktorý bol pôvodne zasvätený sv. Vavrincovi. Neskororománsky pôvod má aj Kostol Nanebovzatia Panny Márie v Krušovciach, ktorý bol postavený v polovici 13. stor. a pôvodne bol zasvätený sv. Mikulášovi. Architektonicky zaujímavý je svojou 25 m dĺžkou a 22 m vysokým dvojvežovým riešením, čím sa zaraďuje medzi najvýznamnejšie sakrálne stavby románskeho obdobia nielen v regióne, ale aj na Slovensku. Zároveň patrí k najsevernejšie situovaným tehlovým románskym kostolom na Ponitří. Románsky pôvod má aj Kostol Narodenia Panny Márie v Pečeniciach z r. 1240, ktorý bol goticky prestavaný v druhej pol. 14. stor. Zaujímavý je svojou pomerne zriedkavou dispozíciou s východnou vežou, ktorej dolná časť tvorí svätyňu. Súbor románskych kostolov dopĺňa Kostol Narodenia Panny Márie v Hornom Piale z 13. stor., ktorého potvrdenie pôvodu si ešte vyžaduje ďalší architektonický a archeologický výskum. Pozostatky románskeho pôvodu v časti ústupkového portálu má aj Kostol Nanebovzatia Panny Márie v Šahách z r. 1238, ktorý bol však Turkami výrazne zničený a obnovený až v r. 1734 v barokovo-renesančnom štýle. Zvyšky románskeho kostola z konca 13. stor. nesie Kostol Narodenia Panny Márie v Nitre v časti Horné Krškany postavený pôvodne benediktínmi zo zoborského kláštora. Počas nasledujúcich období prešiel kostol viacerými prestavbami a v súčasnosti v ňom dominuje klasicistický sloh z 19. stor. (Apsida 2025).

Druhú skupinu predstavujú kostoly z obdobia 14. stor. postavené v gotickom slohu. Patria sem 4 kostoly – Kostol Navštívenia Panny Márie v Branči (1318), Kostol Navštívenia Panny Márie vo Veľkom Cetíne (1322), Kostol Narodenia Panny Márie v Dolných Lefantovciach (1380) a Kostol Návštevy Panny Márie v Jacovciach (14. stor.).

V období 15. a 16. stor. neboli v území postavené žiadne kostoly s patrocíniom Preblahoslavenej Panny Márie.

Významnou skupinou sú kostoly z obdobia 17. a 18. stor. (23 kostolov), ktoré boli postavené v barokovom slohu, aj keď viaceré z nich boli v neskorších obdobiach klasicisticky upravené alebo prestavané. Barokové postupy využívali princíp jednoty spirituálnej a hmotnej skutočnosti cez osovú súmernosť ako najvyššie vyjadrenie poriadku, a takto vstupovali do konštrukcie kostolov, ako aj do samotnej krajiny zdôrazňujúc majestátnosť Boha. Zásahy do reliéfu krajiny boli citlivé, založené na estetickom modelácii panorám a miesta objektov boli starostlivo vybrané pre svoje topologické a symbolické hodnoty (Heinrichová 2012, 108). Medzi takéto stavby patrí napríklad Kostol Nanebovzatia Panny Márie v Topoľčanoch, ktorý bol vybudovaný na mieste starších sakrálnych pamiatok už v r. 1285 a až do 15. stor. bol spravovaný benediktínmi. Počas požiaru v r. 1731 vyhorel a na jeho mieste postavili barokový kostol zasvätený sv. Ondrejovi. Koncom 18. stor. nadobudol kostol neskorobarokové prvky a zmenilo sa aj jeho zasvätenie Panne Márii Nanebovzatej. V barokovom štýle bol postavený aj Kostol Panny Márie Nanebovzatej vo Svodíne v r. 1792 – 1799, ktorý je najmonumentálnejším kostolom celého regiónu. Nevyniká iba svojimi rozmermi, ale aj interiérovou dekoráciou, množstvom sôch a bočných oltárov. Na mieste starého slovanského hradišťa z 9. stor. bol v r. 1743 – 1747 postavený aj neskorobarokový Kostol Sedembolestnej Panny Márie v Mani, ktorého základný materiál pochádza z bývalého paulínskeho kláštora v Mariánskej Čeladi (Kostoly 2025).

Počas 19. stor. bolo v území postavených v klasicistickom slohu 18 kostolov zasvätených Panne Márii, ako napr. Kostol Narodenia Panny Márie v Mužli (1817), Kostol Nanebovzatej Panny Márie v Skýcove (1809), Kostol Navštívenia Panny Márie v Nitre (1854) a i.

V období 20. stor. bolo postavených 32 kostolov, pre ktoré je charakteristická novodobá architektúra. Z časového hľadiska bolo 7 kostolov postavených do r. 1917, 6 kostolov v medzivojnovom období a 3 kostoly počas 2. svetovej vojny. Po 2. svetovej vojne až do r. 1989 sa na budovaní kostolov odrazila násilná ateizácia a v území pribudlo iba 9 kostolov, pričom najstarší kostol z čias socializmu bol z r. 1969 vybudovaný v Mankovciach a bol zasvätený Ružencovej Panne Márii. V poslednom časovom období od r. 1989 bolo v území vybudovaných 7 kostolov, pričom najmladším je Kostol Sedembolestnej Panny Márie v Malom Cetíne (2008).

K sakrálnym stavbám radíme aj 43 **kaplniek zasvätených Panne Márii**, ktoré spolu s ostatnými prvami votívnej architektúry (kríže, mariánske stĺpy, sochy a súsošia) majú okrem primárneho náboženského významu aj architektonický, kultúrno-historický, ako aj krajinársky význam. Ich rozmach začína v období baroka, kedy sa posvätné symboly kresťanstva dostávajú z interiérov do voľnej krajiny, kde slúžili ku každodennej, krátkej pobožnosti (Matáková 2012, 194). Dominantné postavenie majú kaplnky Bolestnej Panny Márie (13 stavieb, tzn. 30,2 %), nasledujú kaplnky Panny Márie (20,9 %, tzn. 9 stavieb), ďalej kaplnky Zjavenia Panny Márie (8 objektov, tzn. 18,6 %). Menšie zastúpenie majú kaplnky Ružencovej Panny Márie (4 kaplnky), 3 kaplnky Najsvätejšieho mena Panny Márie a 3 kaplnky Panny Márie Matky Božej. Štruktúru kaplniek dopĺňajú 1 kaplnka Navštívenia Panny Márie, 1 kaplnka Narodenia Panny Márie a 1 kaplnka Panny Márie Kráľovnej (graf 2, mapa 1).

S kultom Panny Márie sú spojené aj viaceré **pútnické miesta**, ktoré sú viazané na kostoly, ale najmä na kaplnky Preblahoslavenej Panny Márie. V Nitrianskom kraji majú dlhodobú tradíciu a spájajú sa s nimi **organizované podujatia**, ktoré nadobúdajú nielen lokálny, ale miestami až regionálny a celoslovenský význam. Stávajú sa miestami novodobej spirituality s narastajúcim záujmom zo strany veriacich, ako aj ostatných návštevníkov. V území sa v súčasnosti nachádza 11 lokalít s takýmto charakterom (mapa 1). Vznikli na miestach zázračných udalostí, napr. zázračného vyliečenia (Pozba – Studnička, Rajčany – Mechovička), zjavenia Panny Márie (Lehota, Strekov) a v ich areáloch sa často vyskytujú pramene, resp. studničky (Bíňa, Lehota, Nová Ves nad Žitavou, Pozba – Studnička, Rajčany – Mechovička, Strekov). Centrom sakrálneho priestoru je zvyčajne kostol alebo kaplnka, okolo ktorých je rozptýlená drobná sakrálna architektúra, napr. v podobe krížov, ale aj krížovej cesty. Tieto stavby sú základným hmotným motívom účasti na pútnických aktivitách. Väčšina pútnických miest je situovaná v extraviláne obce (okrem lokalít Nitra – Kalvária, Topoľčany a Topoľčianky). K najstarším pútnickým miestam kraja patria Topoľčianky a Nitra – Kalvária. V Topoľčiankach sa raz ročne (v júli – na sviatok Panny Márie Škapuliarskej) organizuje pravidelná Škapuliarska púť, ktorá sa v r. 2024 konala už 338-krát. Nitrianska Kalvária patrí k pútnickým miestam s celoslovenským významom. Tradícia organizovania pútí tu siaha do r. 1766 a púte sa konajú 15. augusta na sviatok Nanebovzatia Panny Márie. Najmladším pútnickým miestom je lokalita Kubáňovo, kde sa tradícia pútnictva rozvíja až od r. 2004 a hlavný termín púte je spojený so zjavením Panny Márie vo Fatime (13.5.). Na väčšine pútnických miest je organizovaná hlavná púť v spojitosti s kultom pútnického miesta, ale taktiež sa tu často konajú púte aj v ďalších termínoch. Príkladom je pútnické miesto Pozba – Studnička, kde sa púte organizujú viackrát ročne a majú širokospektrálne zameranie, ako napr. Púť motorkárov, Púť pre onkologicky chorých, vozíčkarov, Púť seniorov.

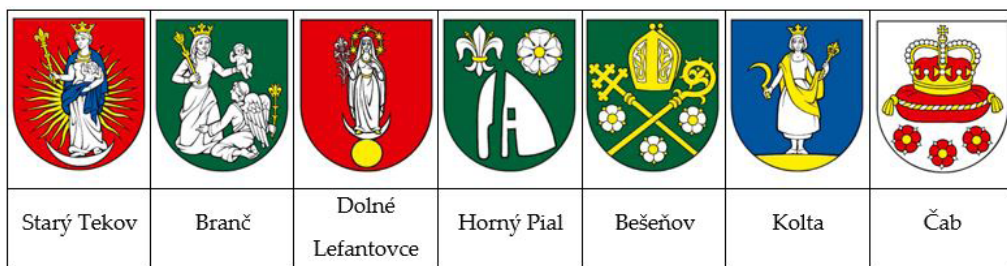
V súbore nehnuteľných pamiatok má v krajine významné miesto aj **drobná sakrálna architektúra**. Tvoria ju sochy, súsošia, kríže či stĺpy budované najmä v období baroka prevažne vo vidieckej krajine. Je prejavom ľudového umenia s pôvodnou apotropajnou, ochrannou a patronátnou funkciou. V súčasnosti sú vnímané najmä ako krajinotvorný prvok, ktorý odкрýva lokálne príbehy, dotvára pocit domova a pre súčasného človeka je hlavne miestom odpočinku a zastavenia, prípadne modlitby a spomienky na miestny príbeh, ktorý sa k objektu viaže (Matáková 2012, 195-197). Početnou skupinou sú medzi nimi mariánske stĺpy, napr. v Čaradiciach, Leviciach, Pribete,

Tekovských Lužanoch, Obyciach a i., postavené na slávu Panny Márie, najčastejšie na znak vďaky za ukončenie moru či inú významnú pomoc. Mariánske sochy sú tiež súčasťou pietnych miest cintorínov, kalvárií a krížových ciest či už pri kostoloch, alebo v exteriéroch obcí, napr. na Kalvárii v Bíni, Štúrove, Brutoch, Topolčanoch, Krížovej cesty v Nových Zámkoch či v Strekove.

Skupinu hmotných objektov v spojitosti s mariánskym kultom dopĺňajú **profánne objekty**, ktoré zastupujú školské, zdravotné a sociálne zariadenia. V skupine **školských zariadení** je to Cirkevná spojená škola Nanebovzatia Panny Márie v Kolárove, ktorej pomenovanie je spojené s patrónkou rímskokatolíckeho kostola v Kolárove. Škola je katolíckeho pôvodu s rímskokatolíckym a reformovaným náboženským vzdelávaním a jej zriaďovateľom je Arcibiskupský úrad v Trnave (Cirkevná spojená škola Panny Márie 2025). Ďalším zariadením je Cirkevná spojená škola Marianum s vyučovacím jazykom maďarským v Komárne, ktorá bola zriadená v r. 2005, ale jej základy sa viažu s r. 1929, kedy slúžila ako zariadenie pre vzdelávanie kňazov, učiteľov a inteligencie pre spoločenstvo Maďarov žijúcich na Slovensku (O škole Marianum 2025). **Zdravotnícke zariadenia** s kultom Panny Márie nájdeme medzi lekárňami, napr. v obci Veľké Zálužie (Lekáreň Ave Mária s pobočkou v obci Lehota). Zo **sociálnych zariadení** je v území Komunita Kráľovnej pokoja v Močenku, pôsobiaca od r. 2003. Zahŕňa Domov sociálnych služieb, Zariadenie pre seniorov, Zariadenie opatrovateľskej služby, Centrum pre deti a rodiny/Detský domov a špecializované zariadenie (Komunita Kráľovnej pokoja 2025).

Hnuteľné prvky mariánskeho kultu

Symbolika Panny Márie sa objavuje aj v **erboch obcí** Nitrianskeho kraja. Je súčasťou erbu obce Starý Tekov (obr. 1). Motív sväteice, miestnej patrónky, pochádza zo začiatku 18. stor. a zobrazuje v červenom štíte na striebornom polmesiaci stojacu, zlatou lúčovitou svätožiarou obkolesenú zlatokorunovanú Pannu Máriu v striebornom rúchu a modrom plášti, v pravici so zlatým ľaliovým žezlom, v ľavici pred sebou so strieborným Ježiškom. Obraz Panny Márie je aj v erbe obce Branč (obr. 2). Hagiografický motív Navštívenia Panny Márie je z 18. stor. a zobrazuje v zelenom štíte vľavo pootočenú striebroodetú, zlatokorunovanú Pannu Máriu so strieborným Ježiškom vo vystretej ľavici a zlatým žezlom v pravici pred sebou. Pred ňou je kľačiaci striebrokrídly anjel v striebornom rúchu so zlatou ľaliou v pravici. Panna Mária je aj súčasťou erbu obce Dolné Lefantovce (obr. 3). Obsiahnutý cirkevný motív zobrazujúci patrónku miestneho kostola pochádza z 18. stor. Na erbe je v červenom štíte striebroodetá, zlatoprepásaná a zlatoobutá, pravickou striebornú trojlaliu držiaca Panna Mária, okolo hlavy s piatimi zlatými hviezdami spojenými zlatým prstencom, stojaca na striebornom položenom polmesiaci, spočívajúcom na zlatom rondeli. Spojitosť s Pannou Máriou nachádzame aj v erbe obce Horný Pial, ktorý obsahuje motív kolmo postaveného čeriesla a lemeša z pečatidla používaného v r. 1775 – 1863 doplnený o cirkevnú symboliku, motívy ľalie a ruže, ktoré symbolizujú sviatok narodenia Panny Márie a sú uložené v zelenom štíte (obr. 4). Atribúty Panny Márie v podobe troch ruží sú aj v erbe obce Bešeňov a súvisia s jej patrocinom vo farskom kostole Narodenia Panny Márie (obr. 5). Hagiografický motív z 2. pol. 19. stor. s motívom Panny Márie, nezvyklo držiacej v pravej ruke kosák, je v erbe obce Kolta, kde je rovnako aj kostol Nepoškvrneného počatia Panny Márie z r. 1790 (obr. 6). Motív obetovania koruny Panny Márie je súčasťou erbu obce Čab, ktorá sa osamostatnila v r. 1999 od obce Nové Sady (obr. 7). Obsah erbu vychádza z obecnej pečate zo 17. stor. a tri ruže interpretované ako mariánsky symbol boli pridané ako odlišovacie znamienko (Heraldický register SR 2025, Erby Slovenska 2025).



Obr. 1 – 7: Erby obcí s motívom Panny Márie v obciach Nitrianskeho kraja (r. 2025)

Nehmotné prejavy mariánskeho kultu

K prejavom mariánskeho kultu nehmotného charakteru v území Nitrianskeho kraja patria aj názvy ulíc, ako napr. Mariánska Dolina (Nitra) či Mariánska ulica (Nitra, Horné Lefantovce, Jelenec). V štandardizovaných geografických názvoch vôd, vrchov, geomorfologických celkov sa prepojenie s mariánskym kultom v kraji nevyskytuje (Štandardizácia geografického názvoslovnia 2025).

Záver

Osoba Panny Márie bola od počiatku slovenskému národu osobitne blízka. Svedčí o tom hlboká univerzálna mariánska úcta v rámci kresťanskej viery. Mariánsky kult má však aj výrazný vizuálny odraz v krajine. Nachádzame ho v podobe hmotných, sakrálnych a profánnych objektov, ale i nehmotných kultúrnych pamiatok. Početné je zastúpenie sakrálnych hnutelných pamiatok prostredníctvom kostolov (88 kostolov s patrocíniom Preblahoslavenej Panny Márie), ktoré tvoria do súčasnosti výrazné dominanty v krajine. Zastúpenie majú aj kaplnky Preblahoslavenej Panny Márie (43 objektov). Všetky sakrálny objekty, okrem pravoslávneho chrámu Uvedenia Presvätej Bohorodičky do chrámu v Komárne, sú rímskokatolícke. Zastúpenie sakrálnych objektov výrazne korešponduje s religióznou štruktúrou. V území je zároveň 11 mariánskych pútnických miest, na ktorých sa konajú púte viackrát v roku, ale minimálne raz počas vybraného mariánskeho sviatku.

Z časového hľadiska vznikli prvé sakrálny stavby zasvätené Panne Márii v území už v stredoveku ako centrá zbožnosti. Silný rozvoj budovania sakrálny architektúry v spojitosti s Pannou Máriou nastal najmä počas baroka, kedy sa prvky kresťanstva dostávajú aj do vidieckej krajiny v podobe stavieb menšieho rozsahu, dopĺňané objektami ľudového umenia prostredníctvom drobnej sakrálny architektúry. Ďalšia časť sakrálnych pamiatok pochádza z 19. storočia. V období 20. stor. možno za prelomové považovať obdobie po 2. sv. vojne, kedy došlo k výrazným zmenám vo vnímaní krajiny a jej posvätnosti. Prostredníctvom násilnej ateizácie zanikali v krajine viaceré hmotné symboly najmä v podobe drobných sakrálnych objektov, ktoré boli zámerne a systematicky likvidované a väčšie objekty sa stavali len veľmi málo. Zmenou politickej situácie po r. 1989 sa objavujú aj zmeny v pohľade na sakrálny prvky v krajine. Na rozdiel od barokovej sakralizácie, podmienenej náboženskými motívmi, sa prejavuje skôr obnovou, v malej miere výstavbou nových objektov a je motivovaná najmä historickými, sociálnymi a kultúrnymi potrebami. Krajina je už nasýtená veľkými sakrálnymi pamiatkami a nepredpokladá sa výraznejšie budovanie nových kostolov ani s patrocíniom Preblahoslavenej Panny Márie. Do pozornosti sa ale dostávajú drobné sakrálny pamiatky vnímané ako krajinotvorný prvok, ktorý odкрýva lokálne príbehy, dotvára

pocit domova a pre súčasného človeka je hlavne miestom odpočinku a zastavenia, prípadne modlitby a spomienky na miestny príbeh, ktorý sa k objektu viaže. Staršie pamiatky sa tak stávajú predmetom obnovy zanietených jednotlivcov, občianskych združení či regionálnych spolkov vychádzajúc zo znovuoživenia národnej identity, úcty ku kultúrnemu dedičstvu a potreby zachovania pre ďalšie generácie (Matáková 2012, 197). Zároveň sú budované nové prvky drobnej sakrálnej architektúry či už ako samostatné objekty, alebo ako súčasť pútnických miest, v ktorých má mariánsky kult nezastupiteľné miesto. Okrem duchovnej roviny sa tak stávajú aj nástrojmi cestovného ruchu, ale aj ekonomicko-zamestnaneckej politiky obcí a regiónov.

REFERENCES

- Apsida*. 2025. Apsida.sk. <https://apsida.sk/slovnicek/apsida>.
- Cirkevná spojená škola Panny Márie*. 2025. <https://cgymkolarovo.edupage.org/?lang=sk>.
- CKO. 2008. Свети Климент Охридски - Слова и служби [St. Clement of Ohrid. Sermons and Services]. Sofia.
- Do kostola*. 2025. DoKostola.sk. <https://www.dokostola.sk/>.
- Durlák, Marek*. 2014. Úcta k spolutrpiacej Bohorodičke v Mukačvskej a Prešovskej eparchii. In Žeňuch, Peter – Zubko, Peter (eds.). Bohorodička v kultúrnych dejinách Slovenska. Bratislava, s. 137-151.
- Dzurjanin, Zdenko*. 2008. Štatistické údaje o kostoloch Slovenska. Celoživotný projekt Kostoly Slovenska. 1-26. <https://kostolyslovenska.sk/>.
- Erby Slovenska*. 2025. E-OBCE.sk. <https://www.e-obce.sk/erby.html>.
- Henirichová, Miriam*. 2012. Spoločenský prejav a hodnoty historickej krajiny. Bratislava.
- Heraldický register Slovenskej republiky*. 2025. Ministerstvo vnútra Slovenskej republiky. <https://ives.minv.sk/heraldreg>.
- Hrehová, Helena*. 2014. Aspekty úcty, kultu a putovania v živote Bohorodičky a v mentalite Slovanov a Slovákov. In Žeňuch, Peter – Zubko, Peter (eds.). Bohorodička v kultúrnych dejinách Slovenska. Bratislava, 99-109.
- Hudák, Ján*. 1984. Patrocíniá na Slovensku : Súpis a historický vývin. Bratislava.
- Chovanec, Marián*. 2005. Mariológia. Nitra.
- Chrastina, Peter – Boltižiar, Martin*. 2006. Kultúrna krajina SV okraja Bakoňského lesa v Maďarsku (súčasnosť v kontexte minulosti). In Šimůnek, Radomír (eds.). Historická geografie – Supplementum I. Praha, 175-188.
- Ira, Vladimír – Uher, Ana*. 2018. Kultúrna krajina ako kultúrny a časo-priestorový fenomén. In Životné prostredie 52/4, 195-199.
- Izakovičová, Zita – Moyzeová, Milena – Dobrovodská, Marta – Štefunková, Dagmar*. 2010. Pozitívne socioekonomické javy. In Bezák, Peter et al. Reprezentatívne typy krajiny Slovenska. Bratislava, 29-37.
- Judák, Viliam – Poláček, Štefan*. 2009. Katalóg patrocínií na Slovensku. Bratislava.
- Kačírek, Luboš*. 2016. Kultúrne dedičstvo Slovenska. Bratislava.
- Kupka, Jiří*. 2010. Krajiny kulturní a historické. Praha.
- Komunita Kráľovnej pokoja*. 2025. Kresťanská komunita a charitné dielo pre deti, mladých ľudí a seniorov. <https://www.kkp.sk/nasa-komunita/>.
- Kostoly*. 2025. Pamiatky na Slovensku. <https://www.pamiatkynaslovensku.sk/kostoly>.
- Kostoly Slovenska*. 2025. <https://kostolyslovenska.sk/>.

- Krištof, Jozef. 2014. Mariánske patrocíniá v Košickej arcidiecéze. S osobitným zreteľom na patrocínium Sedembolestnej/Bolestnej Panny Márie. In Žeňuch, Peter – Zubko, Peter (eds.). *Bohorodička v kultúrnych dejinách Slovenska*. Bratislava, s. 56-69.
- Krogmann, Alfred et al. 2017. Religiozita a jej reflexia v cestovnom ruchu na Slovensku (Religiosity and its Reflexion in Tourism in Slovakia). In Konštantínove listy [Constantine's Letters] 10/2, 178-190.
- Lacika, Ján. 2015. Geografický prístup k výskumu kultúrnych pamiatok a historickej kultúrnej krajiny (na príklade podmalokarpatského regiónu). In *Geografický časopis* 67/4, 359-378.
- Letz, Róbert. 2014a. Sedembolestná Panna Mária v slovenských dejinách. Bratislava.
- Letz, Róbert. 2014b. Úcta k Sedembolestnej Panne Márii. In Žeňuch, Peter – Zubko, Peter (eds.). *Bohorodička v kultúrnych dejinách Slovenska*. Bratislava, 9-21.
- Marinčák, Šimon. 2014. Vývin mariánskeho kultu v gréckokatolíckej cirkvi v karpatskom prostredí. In Žeňuch, Peter – Zubko, Peter (eds.). *Bohorodička v kultúrnych dejinách Slovenska*. Bratislava, 120-137.
- Matáková, Barbora. 2012. Duchovné hodnoty vidieckej krajiny v Českej republike a na Slovensku. In *Životné prostredie* 46/4, 193-198.
- Moricová, Jana. 2014. Špecifické rysy teologického obrazu Sedembolestnej Panny Márie, patrónky Slovenska. In Žeňuch, Peter – Zubko, Peter (eds.). *Bohorodička v kultúrnych dejinách Slovenska*. Bratislava, s. 84-99.
- Nádaská, Katarína. 2021. Mariánsky kult na Slovensku. In *Štandard*. <https://standard.sk/115656/mariansky-kult-na-slovensku>.
- O škole Marianum. 2025. Cirkevná spojená škola Marianum. <https://www.marianum.eu/sk/o-skole-marianum>.
- Register pamiatkových objektov. 2025. Pamiatkový úrad Slovenskej republiky. <https://www.pamiatky.sk/evidencie-a-registre/register-po>.
- Polomová, Beata – Sabadašová, Elena. 2023. Sakrálna architektúra. Bratislava.
- Štandardizácia geografického názvoslovia. 2025. Úrad geodézie, kartografie a katastra SR. <https://www.skgeodesy.sk/sk/ugkk/geodezia-kartografia/standardizacia-geografickeho-nazvoslovia/>
- Zákon č. 49/2002 Z.z. o ochrane pamiatkového fondu. 2025. Slov-Lex.sk. <https://www.slov-lex.sk/ezbierky/pravne-predpisy/SK/ZZ/2002/49/>.
- Žigrai, Florin. 2000. Dimenzie a znaky kultúrnej krajiny. In *Životné prostredie* XXXIV/5, 229-233.
- Žigrai, Florin. 1972. Niekoľko úvah o pojme, definícii a členení kultúrnej krajiny. In *Geografický časopis* XXIV/1, 50-62.

RNDr. Daša Oremusová, PhD.

Constantine the Philosopher University in Nitra

Faculty of Natural Sciences and Informatics

Department of Geography, Geoinformatics and Regional Development

Tr. A. Hlinku 1

949 01 Nitra

Slovakia

doremusova@ukf.sk

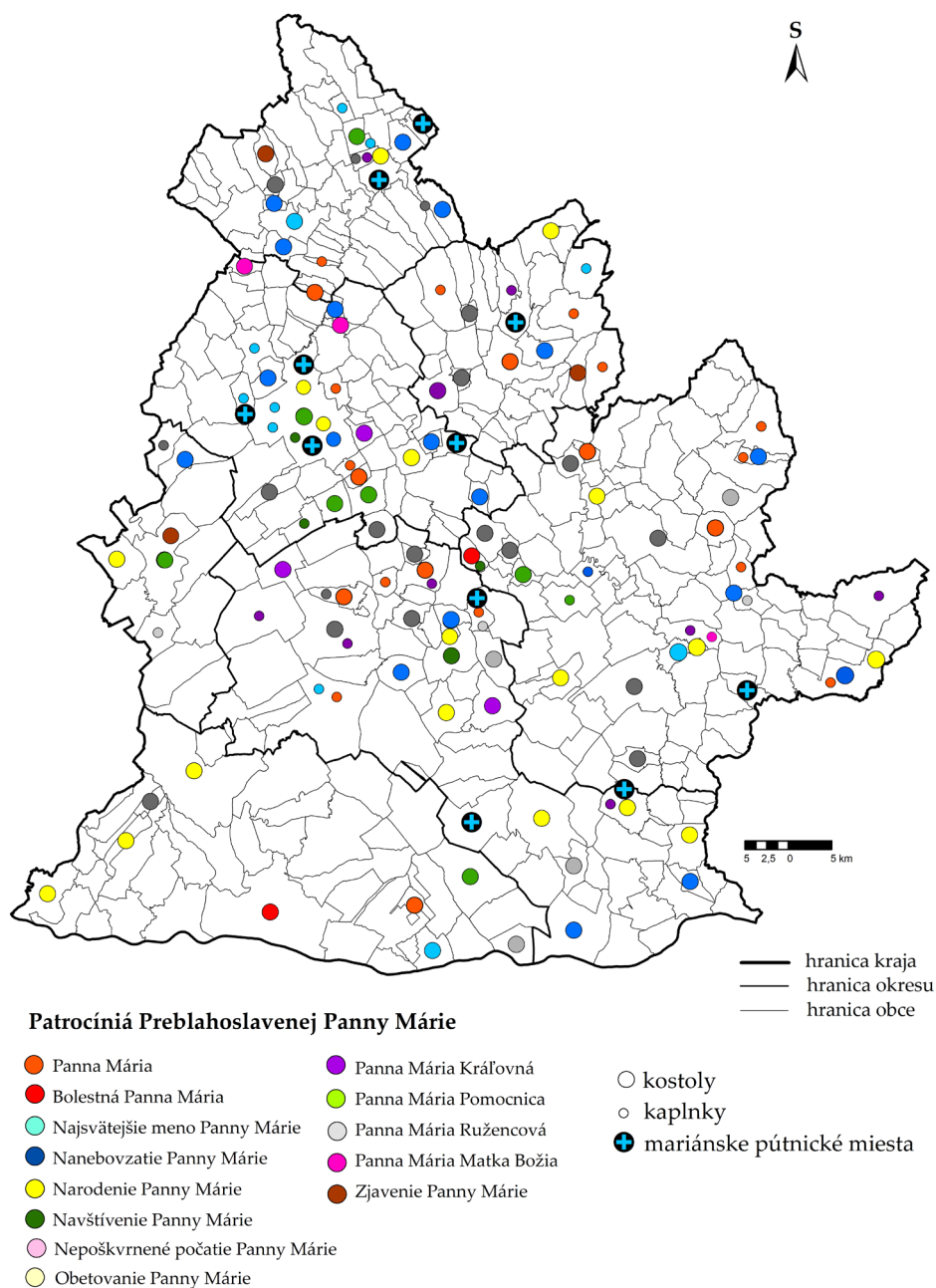
ORCID ID: 0000-0002-3204-7829

WOS Research ID: AAC-6816-2020

SCOPUS Author ID: 57198780424

RNDr. Magdaléna Nemčíková, PhD.
Constantine the Philosopher University in Nitra
Faculty of Natural Sciences and Informatics
Department of Geography, Geoinformatics and Regional Development
Tr. A. Hlinku 1
949 01 Nitra
Slovakia
mnemcikova@ukf.sk
ORCID ID: 0000-0001-5705-8746
WOS Research ID: AAC-6742-2020
SCOPUS Author ID: 57198779128

Appendix / Prílohy



Mapa 1: Kostoly a kaplnky s patrocíniom Preblahoslavenej Panny Márie a mariánske pútnické miesta v Nitrianskom kraji (r. 2025) / **Map 1:** Churches and chapels with the patronage of the Blessed Virgin Mary and Marian pilgrimage sites in the Nitra region (2025)

VIERA AKO SKÚSENOSŤ SPOLOČENSTVA A CIRKVI AKO POKRAČOVANIE MISIE SOLÚNSKÝCH BRATOV

Faith as the Experience of the Community and the Church as the Continuation of the Mission of the Thessalonian Brethren

Ľubomír Švorca – Jozef Krupa – Viktor Hladush

DOI: 10.17846/CL.2025.18.2.243-253

Abstract: ŠVORCA, Ľubomír – KRUPA, Jozef – HLADUSH, Viktor. *Faith as the Experience of the Community and the Church as the Continuation of the Mission of the Thessalonian Brethren.* The christian religious experience is always relational, dynamic and communal in nature. Metaphorically speaking, it is always a journey. No one walks alone, but in the communion of the Church, which, underpinned by trinitarian love, animates the fraternal and sisterlike reciprocity of all the members of the Church. The Church is not so much an institutional organization whose purpose is to impose commands or prohibitions as an intimate community walking toward God. The current thinking of pope Francis and the conclusions of the synod on synodality of 2022-2024, which is inspired by the widespread practice in the orthodox churches, including the city from which the Thessaloniki brothers came to the territory of our ancestors, are also based on the theology of Joseph Ratzinger as a theologian, prefect of the Congregation for the Doctrine of the Faith and pope on this topic, which will be presented in the present study.

Keywords: *Religious experience, God, Faith, Church, Community*

Úvod

Solúnski bratia odovzdali nimi prežívanú osobnú kresťanskú vieru komunitě na Veľkej Morave. Neohlasovali ju ako nejaký cudzí element, ktorý by poznali len letmo, zvonka, citujúc niekoho neznámeho, len na základe vzdialenej neurčitej teórie, ale ako niečo, s čím mali hlbokú osobnú skúsenosť. Ľudu odovzdali to, čo bolo pevne zakorenené v ich vnútri, čo bolo organickou súčasťou ich života (Život Konštantína Cyrila a Život Metoda 2013, 20-21, 23-37, 42-43, 46; Ivanič – Hetényi 2017, 27-34). Toto platí aj v súčasnosti, keď sa kresťanská viera stáva súčasťou presvedčenia človeka najmä vtedy, ak je zakotvená v osobnej skúsenosti kresťana, ktorý sa s ňou na základe toho identifikuje a uprednostňuje ju pred širokou ponukou iných názorov súčasnosti (Maturkanič et al. 2023a, 20-32; Ivanič et al. 2023, 15-30).

Viera ako skúsenosť spoločenstva

Náboženská skúsenosť nie je skúsenosťou len jednotlivca veriaceho v Boha (Krogmann et al. 2023, 78-91). Nevyhnutne však v sebe nesie rozmer spoločenstva, pretože človek je vždy pred Bohom ako člen veľkej rodiny. Zároveň prvým pohybom každého pravého náboženstva je zvolanie: „Otče náš, ktorý si na nebesiach“ (Mt 6,9-13). Človek nemôže hľadať a nachádzať Boha inak ako

pod podmienkou, že pomáha druhým, hľadá a nachádza ho spolu s nimi, pretože čím viac preniká do tajomstva Boha, tým viac objavuje tajomstvo výzvy, ktorá je adresovaná iným rovnako osobným spôsobom, akým je adresovaná jemu. Sloboda človeka nemôže byť zasvätená Bohu inak ako zasvätením sa hľadaniu jeho kráľovstva a budovaniu jeho kráľovstva medzi nami (Mouroux, 1956, 25; Roubalová et al. 2022, 148-159; Králik 2015, 183-189).

Ak sa v každej autentickej náboženskej skúsenosti človeka zdá rozmer spoločenstva ako nevyhnutný, kresťanská viera a skúsenosť (Ján Pavol II. 1995, 5-6) majú nutne cirkevný charakter. V týchto intenciách sa vyjadruje aj Joseph Ratzinger: „Nemôžete veriť vy sami. Viera je možná len v spoločenstve s ostatnými veriacimi. Ona je svojou podstatou sila, čo spája. Jej pravý model je skutočnosť Turíc, zázrak pochopenia, ktorý sa buduje medzi ľuďmi rôzneho pôvodu a histórie. Okrem toho, keďže sa nemôže veriť samostatne, ale len v spoločenstve s ostatnými, tak nemôže existovať viera z vlastnej iniciatívy alebo výmyslu. Musí byť niekto, kto mi vieru ohlásil, keďže nie je z mojej vlastnej moci, ale ma predchádza a prevyšuje. Viera, ktorá by bola ovocím mojej invencie, by bola sama v sebe protirečením, pretože by mi mohla hovoriť a zabezpečiť len to, čo ja už som a viem, ale nikdy by nebola schopná prekročiť hranicu môjho ja. Preto by si protirečila Cirkev, ktorá by bola uzavretá sama v sebe a ktorá by bola postavená len sama na sebe. Viera vyžaduje spoločenstvo majúce určitú autoritu, ktoré mi je nadriadené a nie je mojím výtvorom, mojím nástrojom a realizáciou mojich túžob“ (Balthasar et al. 2005, 92-93).

„Kto verí, nie je nikdy sám“ – tak znela aj hlavná myšlienka jednej z prvých apoštolských ciest Josepha Ratzingera po zvolení za pápeža. Išlo tam o pokus, ktorý zostal natrvalo počas pontifikátu Benedikta XVI., neprezentovať Cirkev len ako inštitucionálnu organizáciu, ktorá uplatňuje predpisy a zákazy, ale aj ako spoločenstvo hodné dôvery na ceste človeka smerom k Bohu (Judák et al. 2023, 85-99; Judák et al. 2023, 514-525).

Tvrdenie „verím v Boha“ nie je len úsudkom rozumu. Nejde tu len o teóriu. Kresťanská viera je zakotvená v udalosti krstu – v stretnutí medzi Bohom a človekom. Boh sa v tajomstve krstu skláňa k človekovi. Stretnú sa a týmto spôsobom sa priblížia jeden k druhému. Krst znamená, že Ježiš Kristus nás takpovediac adoptuje ako bratov a sestry, čím nás prijíma ako deti do Božej rodiny. Týmto spôsobom je každý z nás časťou veľkej rodiny v univerzálnej cirkevnej komunite. Kto verí, nie je nikdy sám. Boh nám prichádza v ústrety. Aj my máme smerovať k Bohu a priblížiť sa jeden k druhému. Nemáme nechať samé žiadne z Božích detí, pokiaľ je to v našich silách (Benedikt XVI. 2006, online).

Priblíženie k Cirkvi reaguje na potrebu súčasného človeka a pozýva ho, aby prekonal bariéru individualizmu a samoty, ktoré ho často držia ako väzňa (Maturkanič et al. 2023a, 58-72; Adam – Trstenský 2024, 53-67). V tomto kontexte je pozvanie do spoločenstva Cirkvi príležitosťou na opätovné začlenenie do veľkej rodiny (František 2013, online), prekonávajúcej hranice rás, jazykov a národov, kde sa každý člen môže cítiť milovaný, prijatý a patrične ocenený (Giovanni Paolo II. 1994, 183-184). Na tému bratstva a sesterstva v Cirkvi ako v rodine viackrát nadviazal aj pápež František. Na generálnej audiencii 25. septembra 2013 uviedol:

“Kamkoľvek ideme, či už len do najmenej farnosti, do najstratenejšieho rohu sveta na tejto zemi, existuje len jedna Cirkev. My sme v nej doma. Sme členmi rodiny. Sme bratia a sestry. Toto je veľký Boží dar! Cirkev je len jedna pre všetkých. Neexistuje jedna Cirkev pre Európanov, jedna pre Afričanov, jedna pre Američanov, jedna pre obyvateľov Ázie, jedna pre žijúcich v Oceánii. Nie, je tá istá všade. Je to ako v rodine: môžeme byť vzdialení, roztrúsení po celom svete, ale hlboké vzťahy spájajúce všetkých členov rodiny, zostávajú silné, napriek hocijakej vzdialenosti“ (Pope Francis 2013, online).

Toto učenie je charakteristické pre všetky posledné pontifikáty pápežov. Podobne aj svätý Ján Pavol II. rozvinul túto teologickú náuku v pastoračnom kľúči. Tvrdil, že potrebujeme, aby ľudstvo dosiahlo jednotu prostredníctvom plurality, aby sa naučilo zhromažďovať v jednej Cirkvi, predsa

však v pluralizme foriem myslenia a konania, v kultúre a v civilizácii (Maturkanič et al. 2023b, 58-72). V tomto rozdelenom svete zostane nadnárodná jednota Katolíckej cirkvi veľkou silou.

Viera v Boha darúva spoločenstvo a vyhráva nad samotou. Veriaci v Boha nie je nikdy sám. Nielen preto, že je sprevádzaný ohlasovaním, ktoré je na neho zamerané. On vie, že má za sebou spoločnosť tých, ktorí v každej dobe kráčali po tej istej ceste a stali sa jeho bratmi a sestrami. Svätý Cyril a Metod, Gorazd a ďalší svätí nie sú len historickými postavami. Sú súčasťou našej viery v Boha, prihovárajú sa za nás, rozumejú nám a my rozumieme im (Kondrla et al. 2022, 160-169; Judák et al. 2022, 40-52; Hamarová et al. 2024, 138-147). Ponurý je obraz Alberta Camusa, ktorý mal pocit, že všetky ľudské vzťahy sa dajú vykresliť ako dvaja ľudia, ktorí rozprávajú medzi sebou cez stenu telefónnej kabíny: sú síce k sebe veľmi blízko, avšak ostávajú nepreniknuteľní a nepriehľadní jeden k druhému.

Aj v súčasnej Cirkvi si môžeme spytovať svedomie. Ľudia hľadajú a potrebujú spoločenstvo, dnes ešte viac ako kedykoľvek inokedy. Odkedy sa stratilo prirodzené spoločenstvo, múry samoty sa zväčšili. Cirkev musí znovu premýšľať nad adekvátnou odpoveďou, musí sa naučiť ponúknuť skúsenosť spoločenstva a otvoriť človeka pre spoločenstvo. Ona má v tejto oblasti možnosť urobiť človeka šťastným: musí sa to však naučiť robiť realisticky, viac ako sa to doteraz stalo (Pope Francis 2013, online; František 2020, 62).

Spoločenstvo, ktoré človek môže prežívať ako člen Cirkvi, nie je len chvíľkovým spoločenstvom, ktoré je schopné zmierniť každodennú námahu a ponúknuť trochu útechy (Pavlíková et al. 2023, 106-123). Aj tento aspekt je veľmi dôležitý. Máme nádej, že kresťanské komunity z tohto pohľadu budú stále viac rásť. Skúsenosť duchovného spoločenstva je však niečím hlbším, prekračujúcim hranice nielen vesmíru, ale aj času. Táto myšlienka, ktorú rozvíjal aj J. Ratzinger, keď pôsobil ako teológ, bola jeho poznávacím znakom aj po jeho zvolení za pápeža. V tomto duchu sa vyjadril aj na generálnej audiencii 26. apríla 2006:

„Toto spoločenstvo, ktoré my nazývame Cirkvou, sa nevzťahuje len na všetkých veriacich v istom historickom okamihu, ale zahŕňa aj všetky časy a všetky generácie. Máme teda dvojité univerzálnosť: synchronnú univerzálnosť – sme spojení s veriacimi zo všetkých častí sveta – a tiež takpovediac diachrónnu univerzálnosť, teda: patria nám všetky časy, aj veriaci z minulosti a aj veriaci budúcnosti vytvárajú s nami jedno veľké spoločenstvo“ (Benedetto XVI. 2006a, online).

Pneumatologický rozmer Cirkvi

Cirkevné spoločenstvo prekoná bariéru vesmíru a času len preto, že nemá len ľudskú prirodzenosť, ale má predovšetkým teologický aspekt alebo, lepšie povedané, pneumatologický prvok. Cirkevné spoločenstvo je ustanovené a podporované Duchom Svätým, strážené a povýšené apoštolskou službou. Toto spoločenstvo, ktoré my voláme Cirkev, sa nevzťahuje len na všetkých veriacich v trojosobného Boha v istom dejinnom okamihu, ale zahŕňa aj všetky časy a všetky generácie. Duch Svätý je garantom aktívnej prítomnosti Cirkvi v histórii, ktorý zabezpečuje jej realizáciu v priebehu storočí. Vďaka Duchu Svätému skúsenosť so vzkrieseným Kristom, ktorú prežila apoštolská komunita na počiatku Cirkvi, môže byť prežitá nasledujúcimi generáciami, odovzdaná a aktualizovaná vo viere v Boha, v uctievaní a v spoločenstve Božieho ľudu, ktorý je pútnikom časom (Benedetto XVI. 2006b; Pavlíková – Tavilla 2023, 105-115; Rychnová 2022, 503-513).

Pri zanedbaní pneumatologického rozmeru Cirkvi nastalo počas storočí vážne nepochopenie tajomstva cirkevnej reality. J. Ratzinger stigmatizuje najmä rozdelenie medzi Najsvätejšou Trojicou a dejinami spásy. Medzi Duchom Svätým, ktorý je trefou božskou osobou a tým istým Duchom Svätým, ktorý je Božou mocou v dejinách, ktoré začali vzkriesením Ježiša Krista. Stratením korelácie medzi týmito dvoma spôsobmi, ktoré vyjadrujú tajomstvo Ducha Svätého,

sa veľmi obmedzuje chápanie tretej božskej osoby ako relevantného prvku hlbokého tajomstva Cirkvi. Veľmi dôležitý príspevok v tejto súvislosti prišiel aj z pera K. Rahnera, ktorý dlhodobo študoval vzťah medzi Svätou Trojicou a dejinami spásy, kde prišiel k formulácii takzvanej „základnej axiomy“, ako identity medzi ekonomickou a imanentnou Sv. Trojicou.

„Sv. Trojica je pre nás *mysterium salutis*, a preto sa s ňou stretujeme všade, kde sa hovorí o našej spásy. Najsvätejšia Trojica je predstavená ako *mysterium salutis*, čo by mohlo byť formulované nasledovným spôsobom: ekonomická Svätá Trojica je imanentná Svätá Trojica a naopak“ (Rahner 1969, 414; Starowieyski 1994, 42).

Cirkev by tak už nebola chápaná vo svojom charizmaticko-pneumatickom rozmere, ale počnúc Kristovým vtelením, by bola vnímaná ako čisto pozemská skutočnosť. Týmto spôsobom by aj učenie o Duchu Svätom bolo zbavené svojho miesta. Ostalo by síce súčasťou všeobecných úvah o Najsvätejšej Trojici, kde by však prakticky stratilo akúkoľvek väzbu s kresťanským vedomím. Text nášho vyznania viery v tomto zmysle predstavuje úplne konkrétnu úlohu. Cirkevná doktrína musí nájsť svoj východiskový bod v učení o Duchu Svätom a jeho daroch. Platí to najmä o kresťanskom Západe, lebo tento prvok bol vždy súčasťou východnej tradície, z ktorej pochádzali solúnski bratia (Schütz 1993, 39; Kasper 1985, 242; Ďatelinka – Judák 2023, 34-46). Jej cieľom je učenie o Božom pláne spásy pre celé ľudstvo. Kristus zostáva prítomný medzi nami prostredníctvom Ducha Svätého, so všetkou svojou otvorenosťou, šírkou a slobodou, ktorá logicky vôbec nevylučuje inštitucionálnu formu, ale obmedzuje jej nároky a nedovoľuje jej jednoducho sa prirovnávať k ostatným svetovým inštitúciám (Ratzinger 1968, 323-324).

Je potrebná obnova nielen pneumatologického rozmeru Cirkvi, ale aj úvah o jednote Božích zásahov v dejinách. Nie je možné oddeliť to, čo Boh robí, od toho, kým Boh je, a to platí aj vo vzťahu k Duchu Svätému. Týmto spôsobom bude možné prekonať aj ďalšiu dichotómiu často prítomnú predovšetkým v dnešných dňoch, a síce ako pozeráť na Cirkev a pripojiť sa k nej, čiže dichotómiu medzi jej inštitucionálnym a charizmatickým rozmerom, ktorú odmietli už cirkevní otcovia.

„Tento protiklad nie je naozaj schopný stanoviť vzťah Ducha Svätého a Cirkvi. Dnes sa hovorí o „Cirkvi slúžiacej“ alebo o „empirickej Cirkvi“ ako protipóle Ducha Svätého. Sv. Augustín by túto myšlienku odmietol ako nepochopenie Cirkvi, oprávnené snád pre pohanov, ale neprijateľné pre veriacich. Cirkev naozaj, [...] nie je nikdy len „empirickou Cirkvou“, ona nemôže byť rozdelená na „Ducha“ a „inštitúciu“ (Ratzinger 2004, 53; Kongregácia pre náuku viery 2000, 3-5; Kongregácia pre náuku viery 2016, 1; Greshake 1997, 389-393; Pospíšil 2004, 25-26).

Ona, presne tak, ako je viditeľná – „empirická“, je prítomnosťou Ducha vo sviatostiach, v Božom slove a v láske. Duch Svätý sa prejavuje v konkrétnom spoločenstve tých, čo sa podporujú a znášajú v láske počnúc od Krista (Ratzinger 2004, 53).

Preto je Duch Svätý neodmysliteľný pre správne pochopenie náboženskej skúsenosti, ktorú veriaci v Boha môže zažiť vo vnútri Cirkvi, a zároveň pre správne vnímanie Ducha Svätého v pastoračnej realite, čo môže pomôcť prekonať riziko vízie výlučne „kristomonistickej“ Cirkvi, a otvoriť sa tak k autentickému videniu Najsvätejšej Trojice. Takýto pohľad je okrem toho v súlade s učením dogmatickej konštitúcie o Cirkvi *Lumen gentium* (Druhý vatikánsky koncil 1964a, 2-4).

Súčasne je však potrebné zabezpečiť rovnováhu, to jest hľadiť primeraným spôsobom na Ducha Svätého, ktorého spomína sám Ježiš Kristus. Ducha, ktorý nehovorí „sám zo seba“ (Jn 16,13), ale žije a koná vo vnútri života Najsvätejšej Trojice. Prílišný dôraz na charizmu by mohol viesť k odporu voči Cirkvi, ktorá je usporiadaná hierarchicky a k prikloneniu sa k „charizmatickej“ Cirkvi, založenej len na „slobode Ducha“. Zachovať rovnováhu znamená tiež udržať správny vzťah medzi „inštitúciou“ a „charizmou“, medzi spoločnou vierou Cirkvi a osobnou skúsenosťou veriaceho jednotlivca. Dogmatická viera, čiže viera v obsah katolíckej doktríny, bez osobnej skúsenosti zostane prázdna. Napokon, nie sme to „my“ v skupine, čo niečo znamenáme, ale sme veľkým „my“ veľkej univerzálnej Cirkvi, ktorá môže sama poskytovať

primeraný rámec, aby „nevyhasol Duch a zachovalo sa to, čo je dobré“ (Ratzinger 2005, 159-160; Katechizmus Katolíckej cirkvi 1998, 26; Denzinger – Hünermann 1991, 150; Ján Pavol II. 1985, 29).

Mariologický rozmer Cirkvi

Okrem pneumatologickej dimenzie ďalším rozmerom skúsenosti viery v Boha je mariologický. Aj Druhý vatikánsky koncil vložil traktát o Márii do dogmatickej konštitúcie o Cirkvi *Lumen gentium*, kde jej venoval poslednú ôsmu kapitolu s názvom: „Blahoslavená Panna Mária, Matka Božia v tajomstve Krista a Cirkvi“ (Druhý vatikánsky koncil 1964a, 52-69). Joseph Ratzinger pri pohľade na koncilové texty píše okrem iného:

„V časoch cirkevných otcov, [...] bola celá mariológia načrtnutá v ekleziológii bez toho, aby bola menovaná matka Pána: používali sa označenia *Virgo ecclesia*, *Mater ecclesia*, *Ecclesia immaculata*, *Ecclesia assumpta*. Všetky tieto prívlastky dnes patriace do mariológie, v minulosti patrili do ekleziológie, hoci, prirodzene, ani ekleziológia nie je oddelená od kristológie. Konvergencia, ktorá začala so sv. Bernardom, nechala rozkvitnúť mariológiu ako sám osebe stojaci komplex v teológii. Ak úzky vzťah medzi Kristom a Cirkvou je porovnateľný v prirovnaniach *ženích-nevesta*, *hlava-telo*, v Márii sa ide ešte ďalej, pretože ona určite nie je vo vzťahu s Kristom najskôr ako nevesta, ale ako matka. Tu sa môže v plnosti chápať funkcia titulu „Matka Cirkvi“ (Ratzinger 2012, 19-20; Congregatio de cultu divino et disciplina sacramentorum 2018).

Navyše Mária nie je len matka a vzor duchovného spoločenstva v jeho celku, ale je vzorom pre každého jednotlivého veriaceho v Boha. Ona sama je predovšetkým Pánova učeníčka, prvá veriaci v Boha, pretože prežila autentickú skúsenosť viery v Boha, v ktorej sa tešila niektorým privilégiám (prvé zo všetkých bolo uchránenie od *peccatum originale*), ale súčasne musela prechádzať všetkými ťažkosťami a dôsledkami, ktoré charakterizujú každú ľudskú bytosť. V tomto všetkom jej skúsenosť viery v Boha nasleduje po skúsenostiach veľkých biblických postáv zo Starého zákona, kde prvý zo všetkých bol Abrahám, otec veriacich v Boha (Holy See 2021).

Tak ako stála Abraháмова viera v Boha na počiatku Starého zákona, tak Máriina viera v Boha scénou zvestovania slávnostne otvára Nový zákon. V jej prípade, ako aj v Abrahámovom, viera znamená dôveru v Boha a poslušnosť voči Bohu, aj počas cesty temnotou. Tak sa viera v Boha stane v šere nevyspytateľných Božích ciest príľnutím k nemu. Svojím „áno“ pri narodení Božieho Syna, mocou Ducha Svätého z jej lona, Mária dala plne k dispozícii svoje vlastné telo, celá sa stala miestom Božej prítomnosti. Týmto „áno“ sa Máriina vôľa zhodovala s vôľou Syna. V zjednotení tohto „áno“ sa stalo možným vtelenie, v ktorom ako povedal sv. Augustín, telesné počatie predchádzalo počatie v mysli Panny Márie. Charakter kríža viery v Boha, ktorý Abrahám musel zakúšať radikálnym spôsobom, sa potom prejavuje pre Máriu v stretnutí so starcom Simeonom a pri strate a nájdení dvanásťročného Ježiša v chráme (Ratzinger 1987, 22-23).

Máriine kráčanie vo viere v Boha nebolo oslobodené od prekážok a skúšok, ako to tvrdí Druhý vatikánsky koncil v citovanej kapitole *Lumen gentium*:

„Aj Preblahoslavená Panna napredovala na ceste viery a verne vytrvala vo svojom spojení so Synom až po kríž (Jn 19,25), kde stála nie bez Božieho zámeru. Spolu so svojím Jednorodeným veľmi trpela a materským srdcom sa spojila s jeho obetou, keď s láskou súhlasila s obetovaním obety, ktorú porodila“ (Druhý vatikánsky koncil 1964, 58; Paulus 1964, 58).

Skúsenosť viery v Boha v živote Márie dosiahla svoj vrchol v tajomstve kríža, v tajomstve, ktoré je úzko prepojené s Máriiným materstvom. Aj v tomto je skúsenosť Máriinej viery v Boha modelom nielen pre jednotlivého Kristovho nasledovníka, ale aj pre celú Cirkev. Cirkev je v skutočnosti „matkou a učiteľkou“ tak pre veriacich v Boha, ako aj pre všetkých ľudí dobrej vôle, nie

v logike moci, ale v duchu služby a umývania nôh, teda napodobňovaním ukrižovaného Krista, ktorý neprišiel, aby mu slúžili, ale aby slúžil a dal svoj vlastný život ako výkupné za mnohých (por. Mt 20,28). *Mater et magistra* nie je náhodne vybraný titul dôležitej encykliky pápeža sv. Jána XXIII. (Ioannes PP. XXIII. 1961, online). Jeho nasledovník sv. Pavol VI. ďalej rozvinul pojem Cirkvi matka a učiteľka vo svojej programovej encyklike *Ecclesiam suam* (Paulus PP. VI. 1964, online). Úzku väzbu medzi krížom a Máriinou skúsenosťou viery v Boha, spomínanú koncilovými otcami, J. Ratzinger analyzuje vo svojom komentári k encyklike *Redemptoris Mater* (Ioannes Paulus PP. II. 1987, online).

Rozjímanie o Máriinej viere v Boha nachádza rozhodujúci bod a jeho zhrnutie v interpretácii Máriinej prítomnosti pod krížom. Ona ako veriaca v Boha verne zachováva a rozjíma v srdci počuté slová (por. Lk 1,29; 2,19.51). A pod krížom prisľúbenie: „Pán mu dá trón svojho otca Dávida a jeho kráľovstvo nebude mať konca“ (Lk 1,32-35) sa zdá byť definitívne popreté. Máriina viera v Boha vchádza do svojej najhlbšej kenózy, je v úplnej tme. Viera v Boha – učí nás to už Abrahám (por. Gn 22,1n; Rim 4,3.9; Gal 3,6; Jak 2,23) – je spoločenstvo s krížom. A preto sa ono stane naplneným len pod krížom (Ratzinger 1987, 24-25).

Väzba Márie a Cirkvi s tajomstvom kríža poukazuje na iný dôležitý obraz, ktorý opisuje skúsenosť kresťanskej viery: ten svadobný. On je prítomný už v Starom zákone (por. Iz 54,1-10; Ez 16; Oz 2,1-25) a nachádza sa v zjednotení Krista s Cirkvou spečateným na kríži v tej najdokonalejšej forme (Hlad 2021, 125-150). Sobášna symbolika na druhej strane zvyrazňuje dôležitosť a úlohu ženy (a teda znamenitým spôsobom Márie) nielen v dejinách spásy, ale aj v prostredí spoločenstva veriacich v Boha. V línii týchto slov pokračuje aj pápež František, keď tvrdí, že Cirkev je žena, je Kristovou nevestou, je matkou svojho ľudu – kresťanov. Nie je podľa neho feminizmom pozorovať, že Mária je oveľa dôležitejšia ako apoštoli. Aj ženy prijímajú Ducha Svätého. Ženský génus v Cirkvi je milosť. Cirkev je žena. Ona je Kristova nevesta. Je matkou svätého verného Božieho ľudu. Netreba zabúdať na to, že zo záverov synodálneho procesu na Slovensku vyplýva, že majoritnou pastoračnou skupinou sú práve ženy (Redakčný tím 2022, 15, 29; Sinodo dei vescovi 2024, 120-123).

Popierať a odmietat ženský prvok vo viere, teda konkrétne: mariánsky prvok – skončí nakoniec v popieraní tvorstva a v popieraní reality milosti. Skončí v koncepcii osamelej činnosti Boha, ktorá premení tvory na masku a opovrhuje aj Bohom podľa svedectva Biblie, ktorý je charakterizovaný skutočnosťou, že on je Stvoriteľom a Bohom zmluvy. Boh, pre ktorého trest uvalený na milovanú sa stane vášňou lásky kríža, ktorú chápali predstavitelia Tradície nie bezdôvodne ako svadbu. Ako to utrpenie, kde Boh zoberie na seba bolesť všetkých neveriacich v Boha, aby ich tak rezolútne pritiahol k sebe do nepretržitej lásky (Ratzinger 1979, 27-28).

Svadobný obraz nás vovádza do inej dimenzie skúsenosti viery v Boha, ktorá obsadzuje prvé miesto v Ratzingerovom teologickom uvažovaní: tej liturgickej. Najmä Eucharistia – prameň a vrchol všetkých cirkevných činností (Benedetto XVI. 2007, online 10) – je odjakživa chápaná ako Baránkova svadobná hostina (por. Zjv 19,9) so svojou nevestou, ktorou je Cirkev, na ktorú sú všetci pozvaní. Výraz „prameň a vrchol“ odkazuje na kresťanskú liturgiu vo všeobecnosti, avšak v tom istom paragrafe sa ozrejmuje, že tento výraz sa aplikuje osobitným spôsobom v Eucharistii. Z liturgie, najmä z Eucharistie, vytryskne v nás ako z prameňa milosť a s maximálnou účinnosťou sa dosiahne posvätenie človeka a oslava Boha v Kristovi, ku ktorej smerujú nakoniec všetky ostatné cirkevné činnosti.

Záver

Kresťanská viera a skúsenosť majú nevyhnutne cirkevný charakter. Skúsenosť duchovného spoločenstva je niečím hlbším, prekračujúcim hranice nielen vesmíru, ale aj času (Jančovič 2023, 158-171; Maturkanič et al. 2022, 106-124). Cirkevné spoločenstvo prekoná bariéru vesmíru a času práve preto, že nemá len ľudskú prirodzenosť, ale má predovšetkým teologickú dimenziu alebo, lepšie povedané, pneumatologický prvok (Plašienková – Vertanová 2023, 184-196). Ten bol stabilnou súčasťou východnej teológie, ktorú na Veľkú Moravu priniesli sv. Cyril a Metod. Už mladý Konštantín so záujmom čítal diela jedného z jej veľkých protagonistov sv. Gregora Nazianskeho (Život Konštantína a život Metoda 2013, 20), ktorý predsedal Prvému konštantínopolskému koncilu, ktorý mal pneumatologické zameranie (Ján Pavol II. 1986, online 1-2). Práve pri zaneďbaní pneumatologického rozmeru Cirkvi nastalo počas storočí vážne nepochopenie tajomstva cirkevnej reality. Je tiež potrebné udržať správny vzťah medzi „inštitúciou“ a „charizmou“, medzi spoločnou vierou Cirkvi a osobnou skúsenosťou jednotlivca veriaceho v Boha. Dogmatická viera, čiže viera ako obsah kresťanského náboženstva, zostane bez osobnej skúsenosti prázdna. Okrem pneumatologickej dimenzie ďalším rozmerom skúsenosti viery v Boha je mariologický. Mária nie je len matka a vzor duchovného spoločenstva v jeho celku, ale je vzorom pre každého jednotlivého veriaceho v Boha. Ona sama je predovšetkým Pánova učeníčka, prvá veriaca v Boha, pretože prežila autentickú skúsenosť viery v Boha. Aj mariánsky prvok bol súčasťou misie solúnskych bratov, ktorý priniesli na Veľkú Moravu, keďže mariánska úcta je organickou súčasťou východnej spirituality (Druhý vatikánsky koncil 1964b, online 15; Hetényi – Ivanič 2018, 70-78; Hlad 2021, 176-190).

REFERENCES

- Adam, Anton – Trstenský, František. 2024. Missions in an Anthropological Context. In *Acta Missiologica* 18/2, 53-67.
- Balthasar, Hans Urs – Ratzinger, Joseph. 2005. *Perché sono ancora cristiano. Perché sono ancora nella Chiesa*. Brescia.
- Benedetto XVI. 2006a. Generálna audiencia zo 26. apríla 2006 [General Audience of April 26, 2006]. https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/audiences/2006/documents/hf_ben-xvi_aud_2006104.html.
- Benedetto XVI. 2006b. Homília z 12. septembra 2006 zo svätej omše na Islinger Feld. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/homilies/2006/documents/hf_ben-xvi_hom_20060912_regensburg.html.
- Benedetto XVI. 2007. *Sacramentum caritatis*. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20070222_sacramentum-caritatis.html
- Congregatio de cultu divino et disciplina sacramentorum. 2018. Notification on the Memorial of the Blessed Virgin Mary, Mother of the Church. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20180324_notificazione-mater-ecclesiae_en.html.
- Denzinger, Heinrich – Hünermann, Peter. 1991. *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*. Freiburg im Breisgau – Basel – Rom – Wien.
- Druhý vatikánsky koncil. 1964a. *Lumen gentium*. <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/druhy-vatikansky-koncil/c/lumen-gentium>.
- Druhý vatikánsky koncil. 1964b. *Unitatis redintegratio*. <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/druhy-vatikansky-koncil/c/unitatis-redintegratio>.

- Ďatelinka, Anton – Judák, Viliam. 2023. Svätý Hieronym – okolnosti vzniku legendy o autorstve hlaholiky [Saint Hieronymus – Circumstances of the Origin of the Legend About the Authorship of the Glagolitic Alphabet]. In *Konštantínove listy* [Constantine's Letters] 16/1, 34-46.
- František. 2020. *Fratelli tutti*. Trnava.
- František. 2013. Ranná meditácia z Domus sanctae Marthae zo dňa 26. apríla 2013. https://www.vatican.va/content/francesco/it/cotidie/2013/documents/papa-francesco-cotidie_20130426_fede-cammino.html.
- Giovanni Paolo II. 1994. *Varcare la soglia della speranza*. Milano.
- Greshake, Gisbert. 1997. *Der Dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*. Freiburg – Basel – Wien.
- Hamarová, Mariana – Minarovičová, Katarína – Rac, Ivan – Leka, Klodiana – Akimjak, Amantius. 2024. The similarity of attitudes and actions of Vincent de Paul and Louise de Marillac: Selected aspects of person-centred care during a period of counselling in a hospital environment. In *Acta Missiologica* 18/1, 138-147.
- Hetényi, Martin – Ivanič, Peter. 2018. The Role of Cyrillo-Methodian Cult in the Slovak National Revival in the Context of Contacts with the Eastern Slavs. In *Bylye Gody* 47/1, 70-78.
- 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.
- Hlad, Lubomír. 2021. Princíp spoluvykúpenia ako esencia fatimsky inšpirovanej mariológie Pavla M. Hnilicu: Historicko-teologická štúdia. [Co-redemption as the Essence of the Mariology of Pavol M. Hnilica as Inspired by the Messages of Fatima] In *Studia Theologica* 23/2, 125-150.
- Holy See. 2021. Apostolic Journey to the Republic of Iraq: Interreligious meeting. Address of His Holiness, Prayer of the children of Abraham. https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2021/march/documents/papa-francesco_20210306_iraq-incontro-interreligioso.html.
- Ioannes Paulus PP. II. 1987. *Redemptoris Mater*. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031987_redemptoris-mater.html
- Ioannes PP. XXIII. 1961. *Mater et Magistra*. https://www.vatican.va/content/john-xxiii/la/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_15051961_mater.html.
- Ivanič, Peter – Hetényi, Martin. 2017. Invitation, arrival and activities of the byzantine missionaries in Great Moravia. In *European Journal of Science and Theology* 13/3, 27-34.
- Ivanič, Peter – Kramáreková, Hilda – Krogmann, Alfred – Grežo, Henrich – Petrikovičová, Lucia. 2023. Potential of the European Cultural Route of Saints Cyril and Methodius for the Development of Cultural Tourism. In *International Journal of Religious Tourism and Pilgrimage* 11/4, 15-30.
- Jančovič, Jozef. 2023. Does God Micromanage the World? Learning about the Cosmos from the Book of Job. In *Human Affairs-Postdisciplinary Humanities & Social Sciences Quarterly* 33/2, 158-171.
- Ján Pavol II. 1986. *Dominum et Vivificantem*. <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/dominum-et-vivificantem>.
- Ján Pavol II. 1995. *Orientale lumen*. Trnava.
- Ján Pavol II. 1985. *Slavorum apostoli*. Trnava.
- 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.
- Judák, Viliam – Petrikovičová, Lucia – Grežo, Henrich – Akimjak, Amantius. 2023. Reflection of Political and Social Development in the Religious Street Names of the City of Trnava and their Potential in Tourism. In *Journal of Education Culture and Society* 14/1, 514-525.
- Judák, Viliam – Petrikovičová, Lucia – Grežo, Henrich – Akimjak, Amantius – Šikulová, Agata. 2023. Transformation of street nomenclature in relation to religion in the example of the city of Banská Stiavnica. In *Acta Missiologica* 17/2, 85-99.
- Kasper, Walter. 1985. *Der Gott Jesu Christi* [The God of Jesus Christ]. Leipzig.
- Katechizmus Katolíckej cirkvi. 1998. Trnava.
- Kondrla, Peter – Majda, Peter – Králik, Roman – Máhrik, Tibor. 2022. Transformations of Cyrillo-Methodian Tradition in Contemporary Religiosity. In *Konštantínove listy* [Constantine's Letters] 15/2, 160-169.
- Kongregácia pre náuku viery. 2000. *Inštrukcia o modlitbách za uzdravenie Ardens felicitas* [Instruction on Prayers for Healing Ardens felicitas]. Rím.
- Kongregácia pre náuku viery. 2016. *Iuvenescit Ecclesia*. Rím.
- Králik, Roman. 2015. Kierkegaard and his influence on Tillich's philosophy of religion. In *European Journal of Science and Theology*, 11/3, 183-189.
- Krogmann, Alfred – Kramáreková, Hilda – Petrikovičová, Lucia – Grežo, Henrich – Mróz, Franciszek. 2023. Religious Routes in Slovakia. In *Konštantínove listy* [Constantine's Letters] 16/1, 78-91.
- Maturkanič, Patrik – Jiříštová, Diana – Gruber, Jan – Šuráb, Marian – Majda, Peter. 2023b. "North Bohemian" God – does he speak or remain silent? a Pastoral-theological Reflection on the Phenomena of the "Absent" God in the Litomerice diocese and its Psycho-Social dimension. In *Acta Missiologica* 17/1, 58-72.
- Maturkanič, Patrik – Judák, Viliam – Šuráb, Marian – Tyrol, Anton – Hlad, Lubomír. 2023a. Catholic Spirituality of North Bohemia Mission Area and its Future Direction. In *Acta Missiologica* 17/2, 20-32.
- Maturkanič, Patrik – Tomanová Čergetová, Ivana – Majda, Peter – Thurzo, Vladimír – Kondrla, Peter. 2022. Perception of the personality of Jesus Christ and its influence on the stoeuropean man of the 21st century. Comparative studies between the population of the Czech Republic and Slovakia. In *Acta Missiologica* 16/1, 106-124.
- Mouroux, Jean. 1956. *L'esperienza cristiana*. Brescia.
- Murgaš, František – Podzimek, Michal – Petrovič, František – Tirpáková, Anna – Králik, Roman. 2023. The Impact of Religiosity on Quality of Life. In *Acta Missiologica* 17/2, 169-186.
- Pavlíková, Martina – Maturkanič, Patrik – Akimjak, Amantius – Mazur, Slawomir – Timor, Tsafi. 2023. Social Interventions in the Family in the Post-COVID Pandemic Period In *Journal of Education Culture and Society* 14/1, 106-123.
- Pavlíková, Martina – Tavilla, Igor. 2023. Repetition as a Path to Authentic Existence in Kierkegaard's Work. In *Journal of Education Culture and Society* 14/2, 105-115.
- Paulus. 1964. *Lumen gentium*. Vaticano.
- Paulus PP. VI. 1964. *Ecclesiam suam*. https://www.vatican.va/content/paul-vi/la/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_06081964_ecclesiam.html.
- Plašienková, Zlatica – Vertanová, Silvia. 2023. The Meaning of Human Life in the Context of the Evolution of the Universe: V. I. Vernadsky and P. Teilhard De Chardin. In *Human Affairs-Postdisciplinary Humanities & Social Sciences Quarterly* 33/2, 184-196.
- Pope Francis. 2013. General audience. Saint Peter's Square. Wednesday. https://www.vatican.va/content/francesco/en/audiences/2013/documents/papa-francesco_20130925_udienza-generale.html.

- Pospíšil, Ctirad Václav. 2004. Úřad a charizma, struktury a tajemné bytí. In Teologické texty 15/1, 25-26.*
- Rahner, Karl. 1969. Il Dio trino come fondamento originario e trascendente della storia della salvezza [The triune God as the original and transcendent foundation of the history of salvation]. In Mysterium Salutis III. Brescia.*
- Ratzinger, Joseph. 1968. Einführung in das Christentum. München.*
- Ratzinger, Joseph. 2004. La Comunione nella Chiesa. Cinisello Balsamo.*
- Ratzinger, Joseph. 1979. La figlia di Sion. Milano.*
- Ratzinger, Joseph. 2012. Maria Chiesa nascente. Cinisello Balsamo.*
- Ratzinger, Joseph. 1987. Maria. Il sí di Dio all'uomo. Introduzione e commento all'enciclica Redemptoris Mater. Brescia.*
- Ratzinger, Joseph. 2005. Rapporto sulla fede. Vittorio Messori a colloquio con Joseph Ratzinger. Cinisello Balsamo.*
- Redakčný tím. 2022. Záverečná syntéza z konzultácií synodálneho procesu na Slovensku. Bratislava. <https://www.synoda.sk/downloads/Synteza-synodalneho-procesu.pdf>*
- Roubalová, Marie – Maturkanič, Patrik – Bursová, Janka – Kondrla, Peter – Zimný, Jan. 2022. Sabat jako projekce svobody v Tanachu a rabinskem judaismu. XLinguae 15/1, 148-159.*
- Rychnová, Lucie – Akimjaková, Beata – Judák, Viliam – Hlad, Lubomír – Ďatelinka, Anton. 2022. Hausvaterliteratur in the education and spirituality of a nobleman in the early modern era. In Journal of Education Culture and Society 13/2, 503-513.*
- Schütz, Christian. 1993. Duch Svatý v dnešní teologii a spiritualitě. In Křesťanská víra ve světle současné teologie. Praha.*
- Sinodo dei vescovi. 2024. XVI assemblea generale ordinaria del sinodo dei vescovi, Seconda Sessione [XVI Ordinary General Assembly of the Synod of Bishops, Second Session]. https://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20241026_doc-final-sinodo2024-chiesa-sinodale_it.html#Scambio_di_doni.*
- Starowieyski, Marek. 1994. Sobory kościoła niepodzielonego. Część I – Dzieje. Tarnów.*
- Život Konštantína a život Metoda. Panónske legendy. 2013. Život Konštantína a život Metoda. Panónske legendy. Texty podľa vedeckých prepisov upravil a úvodnú úvahu napísal Milan S. Ďurica. Martin.*

ThLic. Lubomír Švorca, PhD.
Comenius University in Bratislava
Faculty of Roman Catholic Theology of Cyril and Methodius
Kapitulská 26
814 58 Bratislava
Slovakia
lubomir.svorca@gmail.com

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

prof. Dr. Viktor Hladush, DrSc
Ivan Franko State University, Zhytomyr
Faculty of Education
40, Velyka Berdychivska Str.
10008 Zhytomyr
Ukraine
viktor.gladush2@gmail.com
ORCID ID: 0000-0001-5700-211X
WOS Researcher ID: AAQ- 6823-2021
SCOPUS Author ID: 57218488248

THE FIELD OF COMMUNICATIVE DISCOURSE OF THE APOSTLES OF THE SLAVS AND THE APOSTLES OF THE DIGITAL CONTINENT: A COMPARATIVE ANALYSIS OF CYRIL AND METHODIUS' MODEL OF INCULTURATION AND THE CHURCH'S CONTEMPORARY ENGAGEMENT IN THE DIGITAL WORLD

Marcin Szewczyk – Aleksandra Gralczyk

DOI: 10.17846/CL.2025.18.2.254-266

Abstract: SZEWCZYK, Marcin – GRALCZYK, Aleksandra. *The Field of Communicative Discourse of the Apostles of the Slavs and the Apostles of the Digital Continent: a Comparative Analysis of Cyril and Methodius' Model of Inculturation and the Church's Contemporary Engagement in the Digital World*. The article presents a comparative analysis of two processes of inculturation in the history of the Church: the mission of Saints Cyril and Methodius in the 9th century and the contemporary engagement of the Catholic Church with digital culture considered primarily at the level of communicative discourse. The study employs historical-comparative and theological-hermeneutical methods to analyse communicative discourses. Cyril and Methodius created a new alphabet (Glagolitic) and codified Old Church Slavonic, achieving full control over the communication medium. The contemporary Church adapts existing commercially-designed digital platforms, limiting its control over transmission. The analysis reveals shared missionary motivation – conveying the Gospel in culturally comprehensible forms, but differences in the nature of media engagement. The study confirms technological determinism thesis – media actively shape communication content. Modern digital inculturation requires new theological criteria considering technology's specificity as a communicative environments that shape media discourse.

Keywords: *inculturation, communicative discourse, language, Cyril and Methodius, digital culture, media, evangelisation*

1 Introduction: language, faith and the new areopagus

Language allows values to be contextually read and interpreted and determines a person's relationship to the world (Herman 2007, 41-42). It is continually reinvented in the constant social negotiation of meanings. At the same time, it shapes its creator-user, influencing the way people think about different aspects of reality (Dilkina – McClelland – Boroditsky 2007, 215, 219-220).

The key point is that language always functions through specific communicative media, from the verbal message to contemporary digital media, which are not neutral carriers but actively shape the content and reception of messages (McLuhan 1964, 7-21; Postman 1985, 18-29). This creates a concrete communicative space within which discourse can take place. Today, such revolutionary and fundamental changes include those resulting from the digitalisation of communication (Winkin 2007, 205-214).

Pope Benedict XVI has called for reflection on the challenges that "digital thought" poses to faith and theology (Adamski 2016, 143-155). In his view, the world of communication encompasses

“the entire cultural, social and spiritual universe of the human person” (Benedict XVI 2011). He saw the digital space not only as a collection of tools, but as a new “digital continent”, an environment to be inhabited and evangelised, but in doing so, the false distinction between the virtual and the real/material must be overcome (Flader 2019, 129-144; Liszka 2005, 341). Each form of evangelisation needs appropriate media capable of creating a discourse that allows the content to be communicated in a way that is relevant to the cultural context of the audience. This call to find meaningful expressions of faith in a new cultural context directly and explicitly relates to the theological concept of inculturation (Flader 2019, 129-144).

There have already been events in the history of the Church in which it has faced challenges arising from the need to inculturate the content it proclaims. One of those with far-reaching consequences in terms of creating new spaces of communicative discourse was the mission of Saints Cyril and Methodius. One of its elements was the creation of a new alphabet adapted to the phonetics of the Slavic languages and the translation of Scripture and liturgical texts into Old Church Slavonic (Friedelówna – Łapicz 1997, 19). Their work is seen as ‘the inculturation of the incarnation of the Gospel in native cultures and also the introduction of these cultures into the life of the Church’ (John Paul II 1985, 21).

The starting point of this article is the juxtaposition of two situations concerning new spaces of media discourse, challenging the adaptation of the mode of communication to the contexts of civilisation. The aim of the article is to find answers to questions concerning the analogies and specific differences between the two entries of the Church into foreign discourse, juxtaposing the challenges and seeking their theological and socio-communicative implications. The tool of analysis will be a historical comparative analysis of the model of inculturation used by Saints Cyril and Methodius with the contemporary Catholic Church's approach to communication embedded in digital discourse. A theological-hermeneutic method will also be useful, involving the analysis and interpretation of theological sources on inculturation, taking into account the teaching of the Church's magisterium on the digital world. The authors will also draw on the ‘sub ratione Dei’ method of interpretation proposed by Henryk Seweryniak (2010, 10-23). Due to the exploratory nature of the article, the authors do not formulate research hypotheses.

2 Overview of contexts and conditions

2.1 The mission of Saints Cyril and Methodius: the inculturation of the Gospel in the Slavic world

2.1.1 The historical-cultural context

The mission of Cyril and Methodius began in the ninth century, in a historical and cultural context due to the peculiarities of the period. In the ninth century, the Great Moravian state encompassed vast lands in Central Europe and was in the process of being Christianised by clerics from the Frankish state and Italy (Lehr-Splawiński 1967, 95-97, 248).

In 862, the ruler Rostislav, wishing to become independent of Frankish influence, asked Byzantium to send missionaries to preach the Gospel in a language the people could understand (unlike the Latin used by Frankish clergy). He looked upon the Byzantine mission as an opportunity to weaken his dependence on the German clergy and to build his own ecclesiastical structure.

For this mission, Emperor Michael III and Patriarch Photius appointed two brothers, Constantine (Cyril) and Methodius. They came from Thessalonica (Solun), a city in Greece with a large Slavic population, and had a suitable missionary background. Their knowledge of the

Slavic language, education and experience made them ideal candidates to undertake missions in Moravia (Kopeć 2023, 52-53).

From the very beginning, the mission was embroiled in a rivalry between the powers. Consequently, the later resistance of the Frankish clergy was not only due to liturgical differences, but also to the fear of losing control over Moravia. Therefore, it should be analysed in a context related to the geopolitical power play between the East Frankish state, Great Moravia, Byzantium and the papacy (Polek 1994, 81-100).

2.1.2 Creation of language and alphabet

Central to the mission of Cyril and Methodius was the creation of the tools necessary to transmit the faith in a Slavic context. The Latin and Greek alphabets were unable to convey the phonetic richness of the Slavic languages. And although the practice of using diacritical marks in the case of the Latin alphabet dates back almost to the sixth century BC, by the ninth century it was concerned with accentuation, not with the specific pronunciation and phonetic variants of letters in individual languages (Jodłowski 1979, 16-28; Oliver 1966).

Alphabet (script) as a medium proved to be a key determinant of the possibility of achieving missionary goals. Without a proper writing system, it would have been impossible to root Christianity in Slavic culture (Ong 1982, 78-116). Therefore, around 863, Cyril constructed a new alphabet, later called Glagolitic, adapted to the phonetics of the Slavic languages. The friars also standardised the Slavic dialect, creating a literary language for the translation of Scripture and liturgical books (Lehr-Splawiński 1959, 45-65).

The friars did not limit themselves to adapting existing communication tools, but created an entirely new medium, precisely tailored to the needs of the mission and the cultural context of the society to which the message was to be addressed. This act of creative media engineering provides the foundation for all subsequent evangelisation efforts (Bolter – Grusin 1999, 45-62).

2.1.3 Theological significance

The work of Cyril and Methodius is a classic example of the inculturation of the Gospel together with the creation of a communicative space of discourse enabling its realisation. The translation of the liturgy and Scripture into Slavonic confirmed the theological dignity of Slavic culture as capable of expressing God's revelation and created a space for the full realisation of the mission (Benedict XVI 2009c; Carey 1989, 13-36), which was made possible by the creation of a suitable communicative medium.

John Paul II (1985, 27) called the work of Cyril and Methodius inculturation. The universality of the Gospel, as their example proved, requires adequate means of expression rooted in the culture of the recipient, especially language. Christ's message is addressed to all peoples, and its authentic reception presupposes the possibility of expressing it in concrete cultural forms, especially in language (John Paul II 1985, 21). This implied that the Word of God can and should be "incarnated" in various cultural contexts (International Theological Commission 1988). The question now arises regarding the "digital continent": can digital culture become a similar environment for encountering the Gospel?

2.2 The Catholic Church in the face of digital culture: challenges and opportunities

2.2.1 Teaching of the Magisterium

The Church's reflection on the media moved from initial distrust to increasingly full acceptance and deeper theological reflection (Adamski – Przywara – Przybyło 2020, 111-123). A key turning point was the Second Vatican Council's decree *Inter Mirifica* (Adamski – Łęcicki 2019, 23-32), which foreshadowed a different style of ecclesiastical writings on the media than before (Bierzyński 2023, 36). It recognised the media as potential tools for spreading the Gospel, while warning against their misuse (Second Vatican Council 1963, 2). Post-conciliar documents addressed the media in its spirit by referring to newer communication technologies and challenges. Documents such as *Communio et Progressio* (Pontifical Council for Social Communications 1971), *Aetatis Novae* (Pontifical Council for Social Communications 1992), *Ethics in internet* (Pontifical Council for Social Communications 2002a), *The Church and internet* (Pontifical Council for Social Communications 2002b) addressed the role of the internet in the functioning of society and its impact on culture and communication. John Paul II (2002) saw the potential of the internet as "a new forum for proclaiming the Gospel".

Benedict XVI (2013) continued this line, encouraging the Church's presence on social media. It was he who introduced the key concept of the "digital continent", emphasising that the internet is not so much a tool as a living environment that requires evangelisation and the involvement of the faithful, especially the laity. He called for a search for symbols and metaphors in digital culture that could be useful for speaking about transcendence. At the same time, he warned against superficiality and "contamination of the spirit" (Benedict XVI 2008), and stressed that the effectiveness of digital evangelisation depends not only on being present in the new media but on understanding their specific communicative languages and forms of expression adapted to the logic of digital media functioning (Cheong – Fischer-Nielsen – Gelfgren 2012, 15-34).

Adopting a more critical stance, Pope Francis has emphasised the importance of face-to-face human communication, warning against the promotion of false images and ideas on social media, the use of user data by algorithms and the dangers of artificial intelligence (Francis 2023). This approach by the Pope reflects a growing awareness that digital media are not neutral communication channels, but complex environments that actively shape content, ways of thinking and human relationships (van Dijck 2013, 4-27).

The evolution of teaching from John Paul II's cautious optimism and focus on the evangelising potential of the tools (John Paul II 2002), to Benedict XVI's deeper grasp of seeing the digital world as a culture in need of inculturation (Benedict XVI 2009b), to Francis' criticism emphasising the negative social consequences (Francis 2023), shows a growing awareness of the non-neutrality of digital discourse, which shape culture and people in complex and problematic ways. This calls for a more critical approach to enculturation and a shift from the mere use of tools to an authentic presence in the digital environment.

2.2.2. Theological analyses

Theological reflection on digital culture is developing by analysing both the opportunities and threats it brings to faith and the church. Researchers are attempting to understand the impact of new media on theological practice, forms of community, religious identity, ritual and ways of learning about faith (Scharer et al. 2013).

Among the perceived opportunities is first and foremost the unprecedented reach of communication, enabling the gospel message to reach wide audiences (Dicastery For Communication

2023, 1) The internet creates new platforms for dialogue, witness and some forms of community building, potentially democratising the process of doing theology (Scharer et al. 2013). Digital media can contribute to humanisation if they are oriented towards the good of the person and the community (Dicastery For Communication 2023, 7; Benedict XVI 2009a, 73).

At the same time, theologians point to numerous challenges and risks: the risk of superficiality, distraction and difficulty in focusing, hindering deeper reflection and prayer. Social media algorithms, optimised for engagement, often foster polarisation, creating “information bubbles” that hinder dialogue and understanding, and disinformation and fake news pose a serious threat to truth (Francis 2018). Data collection raises ethical questions, and the digital divide exacerbates existing inequalities (Francis 2024). There are also concerns about the negative impact of technology on interpersonal relationships, identity and perceptions of the body (Dicastery For Communication 2023, 30-33). The ubiquity of technology raises questions about its impact on prayer, liturgy and the sense of the sacred, leading to concerns about desacralisation (Francis 2015, 101-114).

2.2.3 Inculturation in the digital age

The concept of inculturation has become a key term to describe the process of encountering the Gospel with a particular culture. It means the “implantation” of the Church in a given culture (Byrne 1990, 109-149). This concept, present in the Church’s teaching since Vatican II, was particularly developed by John Paul II in the context of the New Evangelisation (Doyle 2012).

Applying the concept of inculturation to digital culture requires, first and foremost, its recognition as a viable context for communicative discourse that shapes human relationships and value systems (International Theological Commission 1988, 11). A profound commitment is required that includes a critical analysis of the logic of digital platforms, a search for authentic languages and symbols capable of expressing faith in this environment (Dicastery for Communication 2023, 76). This process must, at the same time, face the specific challenges of the digital age that arise from the nature of this communication environment and new area of discourse. Therefore, the Church faces the task of using digital tools effectively without losing its identity and mission (Mazur 2021, 149-167).

3 Characteristics of the activities of Cyril and Methodius and the Church’s approach to the digital world

A historical and theological analysis focused on communicative discourse allows the identification of related key features of the mission of Cyril and Methodius and the Church’s contemporary engagement with digital culture. The linking element between the two situations is the recognition that in both cases the success of the objectives remains dependent on the degree of understanding and mastery of the properties of the communicative medium and the ability to creatively adapt it to specific cultural situations and new areas of discourse.

3.1 Nature and degree of involvement in the medium

Cyril and Methodius actively created the medium itself. They made use of the alphabets known to them and, on the basis of these, deliberately and consciously created an entirely new writing system. At the same time, they undertook the codification and deliberate refinement of the existing

Slavic dialect in order to transform it into a liturgical language. Thus, on the one hand, one can speak of reactivity, while on the other, of a high degree of creation. The current Church interacts with existing digital platforms that have been shaped by secular, commercial and technological forces. It therefore has much less control over the structure and logic of these media. It is therefore a reactive adaptation of the medium rather than a constructive activity. However, although the Slavic languages were already functioning as established communication systems in the ninth century, they lacked an adequate system of writing. Cyril and Methodius, entering a completely alien cultural environment, recognized that creating a proper graphic notation adapted to Slavonic phonetics was essential to gain control over the medium and shape the communicative discourse effectively. This act of creative media engineering – solving the problem of representation – became the foundation for their mission. Even in this respect, however, this difference does not affect the ability to shape an effective message and its reception, as the contemporary Church adapts existing forms of communication to its needs (theological and liturgical messages) based on the available communication tools, sets of symbols and signs. Paradoxically, the key point for understanding the similarity of the two processes is to focus on the different nature of the two media: on the one hand, the recording of Slavonic speech (and the deliberate codification of the language), and on the other, the use and adaptation of the message to ready-made tools. However, in both cases, the basis was to adapt to the existing language in terms of mediating the sacred, albeit on different levels.

3.2 Approaches to language and culture

In the case of Cyril and Methodius, linguistic inculturation ran very deep. They created fundamental symbolic linguistic tools for the Slavs, which enabled their culture to express the Christian faith based on their own linguistic structures. In the current situation, the Church is forced to seek inculturation in an already existing digital culture (Flader 2019, 129-144). Consequently, the Church's effort is to evangelise the digital discourse. It is the search for its own expressions of faith in a new cultural context and the realisation of inculturation in an existing communicative culture.

The nature of the two inculturations is different, just as the nature of the communication medium is different. In the case of Cyril and Methodius, the process involved the creation of a culturally specific sacred medium, whereas digital engagement involves the adaptation of the message of faith to the existing, secular and dynamically changing digital sphere. The digital discourse was not designed or evolved with religious purposes in mind, but with commercial or social purposes in mind (Gralczyk 2020, 237-248). Benedict XVI's call to find meaningful "symbols and metaphors" in digital culture demonstrates the need to search for meaning in the existing environment, which contrasts with Cyril and Methodius' creation of an entire symbolic system. Nevertheless, as a consequence, the Church's action is also to some extent an act of conscious symbolic construction, albeit on a different – dependent on digital contexts – level.

3.3 Purpose and motivation

Cyril and Methodius had a liturgical-evangelistic goal. The aim was to enable informed participation in worship, to deepen already existing faith and, in addition, to facilitate further and wider evangelisation. Key to this was the recognition that these goals could only be realised by mastering the appropriate communication tools (Hetényi – Ivanič 2021). In the case of the Church's current digital activity, the goal is much broader (due to the multiplicity of communication channels) and more diffuse. It shifts into the sphere of communication-evangelisation, although it

is not without reference to the liturgy either, as the time of the pandemic showed (Przywara et al. 2021). This difference is due to the very nature of the communicative situation. Digital tools are used for a variety of individual purposes: information dissemination, online community building, evangelisation, catechesis, dialogue, social engagement (Gralczyk 2022, 307-318).

The mission of Cyril and Methodius was focused on providing the tools for the transmission of Scripture and liturgy in the Slavic (indigenous) language to the inhabitants of the Duchy of Great Moravia. The missionaries were not aware of the geographical area occupied by the Slavs, nor did they know what the future impact of their introduction of the new language system would be. Contemporary digital engagement – although it also involves so-called digital natives – includes information, online community building, dialogue, witness, catechesis and is aimed at participants in a diverse, global digital “culture”. But the basis remains the same: it is the desire to reach people where they are and to communicate the Gospel through such channels and means, and within such a communicative discourse, as are accessible and understandable to them. It is therefore a clear analogy in terms of the goals of inculturation, albeit pursued under different communicative conditions.

3.4 Context and challenges

The mission of Cyril and Methodius was inextricably linked to the political and ecclesiastical situation of the time and they carried it out in this context. In the 21st century, the Church operates in a global technological and religious context. In doing so, it does so much more self-consciously, initiating of its own accord the digital scope of its mission. Cyril and Methodius had to contend primarily with political and intra-church opposition. Today, the problems are of a different nature, arising from cultural and technological trends and the logic of communication systems. A clear trend in the digital environment is the marginalisation of serious, religious content by light-hearted and pop-cultural messages (Adamski – Gaweł – Przywara 2025, 12-13). What remains unchanged, however, is the concern about desecralisation (Dicastery for Communication 2023, 34).

With the benefit of hindsight – impossible to apply to digital transformations – it is apparent that, despite considerable problems, the mission of Cyril and Methodius had effects that were in no way foreseeable. It had an undeniable civilisational and cultural impact that changed the image of the modern world on many levels, going far beyond the sphere in which Cyril and Methodius carried out their work. Paradoxically, the expulsion of Methodius’ disciples from Great Moravia contributed to the spread of their legacy to other Slavic lands and the creation of the Cyrillic alphabet in Bulgaria, at the Preslav Writing School.

However, it would be a mistake to stretch the analogy between the empowering and causal effects of adversity and the sustainability of the Church’s contemporary solutions in the digital sphere too directly and simply. Undoubtedly, however, the rapid pace of technological and cultural change forces a constant adaptation and redefinition of communication activities. It is reflected in a constantly renewed and deepened theological reflection and the adaptation of pastoral action to new media possibilities and constraints.

4 Theological implications and discussion

The analysis conducted of the mission of Cyril and Methodius and the contemporary Catholic Church’s engagement with digital culture raises a number of theological implications. These go well beyond the historical comparison and compel a deeper reflection on the nature of inculturation,

religious communication in the field of the new digital discourse and the mission of the Church in the 21st century.

4.1 The theological dimension of communicative discourse in the context of inculturation

The work created by Cyril and Methodius demonstrated that language was integral to the process of inculturation – the creation of an appropriate communicative medium made it possible to fully express the Gospel in Slavic culture (International Theological Commission 1988, 6). Contemporary digital culture, on the other hand, uses languages shaped by commercial and technological logic. Rather than creating media from scratch, the contemporary Church adapts existing social media platforms (Benedict XVI 2013). This raises the question of the limits of this adaptation – to what extent can the Gospel message be adapted to the logic of contemporary media without losing its authenticity and depth?

4.2 Community in the digital age

The mission of Cyril and Methodius resulted in the creation of living liturgical communities that celebrated the faith in a language understood by the faithful. Today, the Church faces the challenge of creating authentic online communities that can realise the essential dimensions of Christian life using digital media with very different communicative properties to traditional forms of encounter. Theology therefore needs to develop criteria for distinguishing between authentic digital community and its appearance. Though the concept of 'information bubbles' emerges from media theory (Pariser 2011, 9-12), Pope Francis' 2018 message on fake news addresses related concerns about truth and dialogue (Francis 2018).

4.3 Liturgy and the sacred in digital space

Cyril and Methodius created an entire system of liturgical expression in the Slavonic language, which deepened the religious life of the faithful (John Paul II 1985, 13, 21). The contemporary use of digital technologies in the liturgy – from the broadcasting of Mass to digital prayer applications – requires theological discernment of the boundaries between the legitimate use of technology and the preservation of the sacred character of worship. However, a theology of liturgy must remain open to the pastoral use of new technologies, taking into account that digital media are not neutral transmitters of liturgical content, but active communicative environments that significantly influence the way the sacred is experienced.

4.4 Digital anthropology and spirituality

In contrast to the time of Cyril and Methodius, when enculturation was primarily concerned with language and cultural forms, today it touches upon profound changes in the way we think, perceive reality and build relationships. Therefore, the Church needs to reflect on the phenomenon of technology addiction, the influence of algorithms on decision-making and changes in the perception of privacy and intimacy (Mazur 2021, 149-167). It is particularly important to recognise the dangers of what Pope Francis has called "technological Gnosticism", that is, the temptation to seek salvation through technology while neglecting the material and communal dimensions of human existence (Francis 2015, 101-114).

4.5 Mission and evangelisation in a global context

The mission of Cyril and Methodius was local and aimed at a specific ethnolinguistic group. Contemporary digital evangelisation is global and multicultural, which creates new opportunities, but also runs the risk of uniformity of message and loss of sensitivity to local context, which can lead to a superficial evangelisation incapable of deep inculturation in specific cultural contexts. Theology needs to develop models of digital evangelisation that combine global reach with local cultural sensitivity, taking into account the limitations of the nature of digital discourse (International Theological Commission 1988, 11).

5 Conclusion

The comparative analysis of the mission of Saints Cyril and Methodius and the contemporary engagement of the Catholic Church in digital discourse provides insights for contemporary theology and pastoral care, but also for social communication and media sciences. The analysis confirmed the existence of a common missionary motivation in both cases of seeking to communicate the Gospel in a way that is understandable to audiences in their specific cultural and communicative context. Both Cyril and Methodius and the modern Church are guided by the fundamental principle that the message must be communicated within a communicative discourse accessible and comprehensible to specific audiences. At the same time, fundamental differences in the nature of engagement with the communicative medium are revealed. While Cyril and Methodius were developing new linguistic and writing tools adapted to the needs of mission, the contemporary Church is adapting existing digital platforms.

A comparison of these two forms of mission confirms that the medium is not a neutral channel of communication, but actively shapes the content of communication (McLuhan 1964, 7-21; Winner 1980, 121-136).

The analysis also provided valuable insights from remediation theory (Bolter – Grusin 1999, 45-62). The activities of Cyril and Methodius exemplify “radical remediation”, while the modern Church’s engagement with digital media represents “adaptive remediation”. Moreover, the media created by Cyril and Methodius served not only the transmission of information but also the ritualisation and communal experience of faith. In contrast, the digital media, oriented towards the rapid flow of information, challenges today’s Church to preserve the ritual and communal dimension.

Reference to the work of Cyril and Methodius possesses undeniable heuristic value. The vast differences in historical, social, technological and cultural context between the ninth century and the present day mean that the Cyrillomethodian model cannot be applied directly to the challenges of the digital age. The nature of the medium is different, the mechanisms of communicative discourse are different, the risks and opportunities are different. The parallel serves as a point of reference and inspiration for reflection rather than as a ready-made model to follow.

The analysis revealed a number of challenges facing contemporary theology and pastoral practice. There is a need to develop theological criteria for the evaluation and use of new communication technologies that take into account their specific characteristics as media and the anthropological and spiritual risks that arise from them.

It is crucial to strive for authentic presence, relationship-building and community, rather than just the superficial transmission of information. An in-depth understanding of the impact of technology on human beings and society as communicative environments is necessary to be able to consciously use its possibilities while avoiding pitfalls and risks. The central point remains the tension between openness to new tools and possibilities and the need to protect the essential

dimensions of faith, liturgy and community life from the trivialisation and desacralisation resulting from the commercial logic of digital platforms and, consequently, of digital discourse as a whole.

REFERENCES

- Adamski, Andrzej*. 2016. Benedykt XVI jako „teolog komunikacji cyfrowej” w świetle jego orędzi na Światowe Dni Środków Społecznego przekazu. In *Biuletyn Edukacji Medialnej* 1, 143-155.
- Adamski, Andrzej – Łęcicki, Grzegorz*. 2019. Inter mirifica – a still relevant document. In *European Journal of Science and Theology* 16/4, 23-32.
- Adamski, Andrzej – Przywara, Barbara – Przybyło, Sylwia*. 2020. Church's attitude to the means and philosophy of communication in the 9th and 16th centuries: courage and trust versus escape and censorship. In *Konštantínove listy [Constantine's Letters]* 13/2, 111-123.
- Adamski, Andrzej – Gawęł, Arkadiusz – Przywara, Barbara*. 2025. Pop culture, marginalization, remediation. Digital artifacts of the cult of St. Cyril and Methodius and St. Valentine on the X.com platform. In *Konštantínove listy [Constantine's Letters]* 18/1, 1-15.
- Benedict XVI*. 2008. The media: At the crossroads between self-promotion and service. Searching for the truth in order to share it with others. Message of the Holy Father for the 42nd World Communications Day. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/messages/communications/documents/hf_ben-xvi_mes_20080124_42nd-world-communications-day.html.
- Benedict XVI*. 2009a. Encyclical letter *Caritas in veritate*. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html
- Benedict XVI*. 2009b. New Technologies, New Relationships. Promoting a Culture of Respect, Dialogue and Friendship. Message of the Holy Father Benedict XVI for the 43rd World Communications Day. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/messages/communications/documents/hf_ben-xvi_mes_20090124_43rd-world-communications-day.html.
- Benedict XVI*. 2009c. Saints Cyril and Methodius. General Audience. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/audiences/2009/documents/hf_ben-xvi_aud_20090617.html.
- Benedict XVI*. 2011. Address of his holiness Benedict XVI to participants in the plenary assembly of the Pontifical Council for Social Communications. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2011/february/documents/hf_ben-xvi_spe_20110228_pccs.html.
- Benedict XVI*. 2013. Social networks: Portals of truth and faith; new spaces for evangelization. Message of His Holiness Pope Benedict XVI for the 47th World Communications Day. 12.05.2013. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/messages/communications/documents/hf_ben-xvi_mes_20130124_47th-world-communications-day.html.
- Bierzyński, Tomasz*. 2023. *Katolicka edukacja medialna. Punkt wyjścia*. Tarnów.
- Bolter, Jay David – Grusin, Richard*. 1999. *Remediation: Understanding New Media*. Cambridge.
- Byrne, Andrew*. 1990. Some Ins and Outs of Inculturation. In *Annales theologici* 4, 109-149.
- Carey, James W*. 1989. *Communication as Culture: Essays on Media and Society*. Boston.
- Cheong, Pauline Hope – Fischer-Nielsen, Peter – Gelfgren, Stefan*. 2012. *Digital Religion, Social Media and Culture Perspectives*. New York.
- Dicastery for Communication*. 2023. Towards full presence: A pastoral reflection on engagement with social media. https://www.vatican.va/roman_curia/dpc/documents/20230528_dpc-verso-piena-presenza_en.html.
- Dilkina, Katia – McClelland, James L. – Boroditsky, Lera*. 2007. How Language Affects Thought in a Connectionist Model. In *Proceedings of the Annual Meeting of the Cognitive Science Society* 29, 215-220. <https://escholarship.org/uc/item/7q47j690>.

- Doyle, Dennis M. 2012. The Concept of Inculturation in Roman Catholicism: A Theological Consideration. In Religious Studies Faculty Publications 102. https://ecommons.udayton.edu/rel_fac_pub/102.
- Flader, Maciej. 2019. Inkulturacja wiary w „cyfrowy kontynent”. In *Teologia i Człowiek* Kwartalnik Wydziału Teologicznego UMK 47/3, 129-144.
- Francis. 2015. Encyclical Letter: *Laudato si'*: On care for our common home. https://www.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html.
- Francis. 2018. “The truth will set you free” (Jn 8:32). Fake news and journalism for peace. Message of His Holiness Pope Francis for World Communications Day. 24.01.2018. https://www.vatican.va/content/francesco/en/messages/communications/documents/papa-francesco_20180124_messaggio-comunicazioni-sociali.html.
- Francis. 2023. Speaking with the heart. “The truth in love” (Eph 4:15). Message of His Holiness Pope Francis for the 57th World Day of Social Communications. <https://www.vatican.va/content/francesco/en/messages/communications/documents/20230124-messaggio-comunicazioni-sociali.html>.
- Francis. 2024. Message of his Holiness Pope Francis for the 57th World Day Of Peace. 1.01.2024. <https://www.vatican.va/content/francesco/en/messages/peace/documents/20231208-messaggio-57giornatamondiale-pace2024.html>
- Friedelówna, Teresa – Łapicz, Czesław. 1997. *Język staro-cerkiewno-słowiański*. Toruń.
- Gralczyk, Aleksandra. 2020. Social media as an effective pastoral tool. In *Forum Teologiczne* 21, 237-248.
- Gralczyk, Aleksandra. 2022. Media społecznościowe jako narzędzie wspierające działania duszpasterskie. Ocena wykorzystania ich funkcjonalności w parafii wielkomejskiej. In *Studia Elckie* 3, 307-318.
- Herman, Wojciech. 2007. Heidegger a problem języka. In *Studia Philosophiae Christianae* 43/1, 31-45.
- Hetényi, Martin – Ivanič, Peter. 2021. The contribution of ss. Cyril and Methodius to culture and religion. In *Religions* 12/6, 1-22.
- International Theological Commission. 1988. Faith And Inculturation. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1988_fede-inculturazione_en.html.
- Jodłowski, Stanisław. 1979. *Losy polskiej ortografii*. Warszawa.
- John Paul II. 1985. Encyclical Epistle: *Slavorum apostoli*. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_19850602_slavorum-apostoli.html.
- John Paul II. 2002. Internet: A New Forum for Proclaiming the Gospel. Message of the Holy Father for the 36th World Communications Day. 24.01.2002. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/messages/communications/documents/hf_jp-ii_mes_20020122_world-communications-day.html.
- Kopeć, Adam. 2023. Święci Cyryl i Metody jako Patroni Europy w nauczaniu Jana Pawła II. In *Teologia w Polsce* 17/1, 47-61.
- Lehr-Splawiński, Tadeusz. 1959. *Język słowiański*. Warszawa.
- Lehr-Splawiński, Tadeusz. 1967. *Konstantyn i Metody. Zarys monograficzny z wyborem źródeł*. Warszawa.
- Liszka, Piotr. 2005. *Język jako instrument i przedmiot teologii*. Wrocław.
- Mazur, Radosław. 2021. Kultura cyfrowa jako kontekst współczesnej katechezy. In *Colloquia Theologica Ottoniana* 37, 149-167.
- McLuhan, Marshall. 1964. *Understanding Media: The Extensions of Man*. New York.
- Meyendorff, John. 1989. *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*. New York.

- Oliver, Revilo P. 1966. Apex and Sicilicus. In *American Journal of Philology* 87/2, 129-170.
- Ong, Walter J. 1982. *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*. London.
- Pariser, Eli. 2011. *The Filter Bubble: What the Internet is Hiding from You*. New York.
- Polek, Krzysztof. 1994. *Państwo wielkomorawskie i jego sąsiedzi*. Kraków.
- Pontifical Council for Social Communications. 1971. *Communio et Progressio: Pastoral Instruction on the Means of Social Communication*. https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/pccs/documents/rc_pc_pccs_doc_23051971_communio_en.html.
- Pontifical Council for Social Communications. 1992. *Aetatis novae: Pastoral instruction on social communications on the twentieth anniversary of Communio et Progressio*. https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/pccs/documents/rc_pc_pccs_doc_22021992_aetatis_en.html.
- Pontifical Council for Social Communications. 2002a. *Ethics in internet*. https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/pccs/documents/rc_pc_pccs_doc_20020228_ethics-internet_en.html.
- Pontifical Council for Social Communications. 2002b. *The Church and internet*. https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/pccs/documents/rc_pc_pccs_doc_20020228_church-internet_en.html.
- Postman, Neil. 1985. *Amusing Ourselves to Death: Public Discourse in the Age of Show Business*. New York.
- Przywara, Barbara et al. 2021. Online Live-Stream Broadcasting of the Holy Mass during the COVID-19 Pandemic in Poland as an Example of the Mediatisation of Religion: Empirical Studies in the Field of Mass Media Studies and Pastoral Theology. In *Religions* 12/4, 1-28.
- Rolfe, John C. 1922. The Use of Devices for Indicating Vowel Length in Latin. In *Proceedings of the American Philosophical Society* 61/1, 80-98.
- Scharer, Matthias et al. 2013. Theological Reflection on Digital Culture and Social Media. In *Communication Research Trends* 32/3, 1-25. <https://scholarcommons.scu.edu/crt/vol32/iss3/1>.
- Second Vatican Council. 1963. Decree on the media of social communications, "Inter Mirifica: Decree on the Media of Social Communications." 4.12.1963. https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19631204_inter-mirifica_en.html.
- Seweryniak, Henryk. 2010. Teologie na „progu domu”. In *Kultura – Media – Teologia* 1/1, 10-23.
- van Dijck, Jose. 2013. *The Culture of Connectivity: A Critical History of Social Media*. Oxford.
- Winkin, Yves. 2007. *Antropologia komunikacji: od teorii do badań terenowych*. Warszawa.
- Winner, Langdon. 1980. Do artifacts have politics? In *Daedalus* 109/1, 121-136.

Marcin Szewczyk PhD, Associate Professor
The University of Information Technology Management in Rzeszów
Faculty of Media and Social Communications
ul. Sucharskiego 2
35-225 Rzeszów
Poland
mszewczyk@wsiz.edu.pl
ORCID ID: 0000-0002-4291-8317

Aleksandra Gralczyk PhD, Assistant Profesor
Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw
Faculty of Theology
ul. Dewajtis 5
01-815 Warsaw
Poland
a.gralczyk@uksw.edu.pl
ORCID ID: 0000-0002-4346-7722

SPRÁVY / CHRONICLE

Jubileum profesora Ivana Kútneho

Dňa 22. júla 2025 sa významného životného jubilea – 70 rokov – dožil profesor Ivan Kútny, popredný slovenský odborník v oblasti morálnej teológie, rímsko-katolícky kňaz, pedagóg a náš kolega.

Profesor Kútny sa narodil v roku 1955 v Nitre a vyrastal v Močenku. Po zmaturovaní v Bratislave sa kontinuálne vzdelával a získaval certifikáty týkajúce sa technických kompetencií a zručností. V roku 1982 odišiel do Ríma, kde na Lateránskej univerzite študoval filozofiu a teológiu. 25. mája 1986 bol vysvätený za kňaza pápežom Jánom Pavlom II. Do roku 1993 pokračoval v postgraduálnych štúdiách morálnej teológie a etiky na Accademia Alfonsiana v Ríme.

Už počas doktorandského štúdia sa venoval vzdelávaniu a kultúrno-osvetovej činnosti. Pôsobil ako člen predsedníctva a neskôr aj ako prezident *Slovak Institute* v Ríme. Úlohou ústavu bolo koordinovať slovenské osobnosti vedy a kultúry žijúce v zahraničí a podporujúce duchovný a intelektuálny rozvoj Slovenska. Profesor Kútny bol súčasne šéfredaktorom vedeckého periodika *Slovak Studies*. Pastoračne sa angažoval v Taliansku a príležitostne aj v USA.

V roku 1994 vyhovel prosbe Jána Chryzostoma kardinála Korca a prijal miesto univerzitného pedagóga na nitrianskom Teologickom inštitúte Univerzity Komenského. Okrem výučby študentov prijal aj rozličné poverenia (2004 – 2008 prodekan fakulty, 2006 – 2008 vedúci Katedry morálnej teológie). Morálno-teologické predmety zabezpečoval v rokoch 1995 – 2007 tiež na Univerzite Konštantína Filozofa v Nitre, v rámci učiteľského študijného programu katechetika, premenovaného neskôr na učiteľstvo náboženskej výchovy. Na UKF sa zaslúžil o vznik samostatnej Katedry náboženských štúdií a bol garantom doktorandského štúdia filozofie. Ako vysokoškolský učiteľ pôsobil v rokoch 1999 – 2002 aj na Katedre humanistiky Prírodovedeckej fakulty Univerzity Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach. Svoju pedagogickú dráhu ukončil desaťročným pôsobením (2008 – 2018) na Teologickej fakulte Trnavskej univerzity (v rokoch 2010 – 2012 na poste vedúceho Katedry systematickej teológie).

V roku 2000 sa habilitoval na Univerzite Komenského v Bratislave a 13. júna 2005 bol prezidentom Slovenskej republiky vymenovaný za vysokoškolského profesora.

Po vedeckej stránke bol profesor Kútny priekopníkom implementácie učenia Druhého vatikánskeho koncilu o svedomí a náboženskej slobode do slovenského prostredia. Problematike osobného svedomia, základnej voľby a náboženskej slobody človeka zasvätil svoje najlepšie sily a roky práce. Je autorom monografií *Bytostná dimenzia svedomia človeka* (2001), *Pokoj a náboženská sloboda v rodine* (2015), *Špecifiká morálneho svedomia* (2015), *Svedomie ako najs krytejšie jadro a svätyňa človeka* (2015), *Základná voľba a svedomie v integrujúcom aspekte Svätého Ducha* (2018) a mnohých ďalších diel, učebných textov, článkov a konferenčných príspevkov.

Popri pedagogickej a publikačnej činnosti bol pán profesor členom viacerých vedeckých a odborných rád, redakčných kolektívov, vedeckých organizácií doma i v zahraničí.

Z pozície bývalej študentky na UKF v Nitre môžem povedať, že ako učiteľ vynikal pán profesor Kútny svojou odbornou erudíciou, schopnosťou preniknúť k jadrú problému a porozumením pre študentskú dušu. Svojich študentov vyzýval, aby nezostávali v suteréne svojich možností, ale neustále sa vzdelávali a prispievali tak k vlastnému rozvoju a pokoju vo svete. Morálna teológia bola v jeho podaní objavom ľudského vnútra a možnosti slobodne navonok vyjadriť krásu vnútorného života. Neskôr, už ako kolegyňa, som pána profesora spoznala ako toho, komu vnútorná

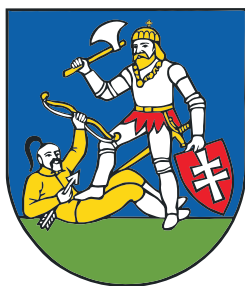
čestnosť bráni hovoriť a konať podľa diktátu mocných alebo verejnej mienky. To, čo učil, to aj uskutočňoval, nechajúc sa vo všetkom viesť svetlom svedomia.

Na záver prajeme pánovi profesorovi pevné zdravie, sviežu myseľ a silu ďalej bojovať, beh dokončiť a vieru zachovať (porov. 2 Tim 4,7).

Doc. Mgr. Andrea Blaščíková, PhD.
Constantine the Philosopher University in Nitra
Slovakia



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



NITRIANSKY
SAMOSPRÁVNÝ
KRAJ