

Dítě ve velkomoravských právních památkách

Lubomíra Havlíková

Slované kdysi znali zvyk zabíjení novorozenců.¹ V případě zabíjení novorozenců, jak je reflektují velkomoravské zákoníky, se však již nejednalo o staré pohanské reziduum, o zabíjení nadbytečných dětí, zejména ženského pohlaví, které bylo a je dodnes v některých civilizačních okruzích a kulturních společenstvích praktikováno jako legitimní nástroj regulace porodnosti.² Tento pohanský relikv je velkomoravské zákoníky neakceptovaly a pokud bylo (ne)narozené dítě zabito, jednalo se nejčastěji o případy nechtěného těhotenství, které bylo důsledkem: 1. znásilnění dívky a ženy a 2. nemanželského sexuálního styku, cizoložství.

V pohanské době se rodilo hodně nemanželských dětí v důsledku promiskuitního chování rodičů,³ spojeného často s polygamií a polyandrií.⁴ Ani postupná christianizace slovanských národů pohanské zvyky a rituály zcela nevymítla a ty přetrvávaly jako rezidua ve slovanské společnosti i po její christianizaci. V této souvislosti se mluví v dekretech moravské synody z roku 852 o raném křesťanství na Moravě jako o „hrubém“, „drsném“ či „nevypělém“ (*rudis adhuc christianitas*).⁵ Porušování křesťanského mravního kodexu, křesťanských zásad Desatera

¹ Slované prý praktikovali zabíjení „kojenců o skály jako krysy“ (zpráva u tzv. Pseudo-Caesaria, 6. stol.). Případy zadušení dětí, převážně nemluvňat ženského pohlaví, když se jich narodilo víc, byly doloženy v prostředí slovanských kmenů Luticů a Pomořanů. Srov. L. NIEDERLE, *Slovanské starožitnosti. Život starých Slovanů*, I/1, Praha 1911, 60-61.

² Podrobněji L. HAVLÍKOVÁ, *Středověké slovanské právo a žena. Žena v právním systému velkomoravské společnosti*, in: *Byzantinoslovaca I*, ed. M. Daniš, Bratislava 2006, 175-205, zde 187-188.

³ L. HAVLÍKOVÁ, *Femina slavica – žena a mateřství ve velkomoravských právních památkách 9. století (Příspěvek ke středověkým gender studies)*, in: *Pulchritudo et sapientia. Ad honorem Pavel Spunar*, ed. Z. Silagiová – H. Šedinová – P. Kitzler, Praha 2008, 163-178. L. NIEDERLE, *Slovanské starožitnosti. Život starých Slovanů*, I/1, 88-89 uvádí, že na mnoha místech končila svatba lascivním veselím s náměty falického kultu a erotickými orgiemi; podobně na str. 109sq. autor zmiňuje „večerní plesy“, „nestydaté hry běsovské“, „hry dábelské“. K veselí při svatbách, divadelním hrám, tanci ve velkomoravském prostředí, srov. *Nomokanonъ (Synagoga L titulorum)*, *Magnae Moraviae fontes historici (dále MMFH)*, IV. *Leges – Textus iuridici – Supplementa*, ed. L. E. Havlík, Brno 1971, 302-304, XXVII/XXVIII.

⁴ Podrobněji k bigamii a polygamií, která byla ve starším období u Slovanů běžná, srov. L. HAVLÍKOVÁ, *Středověké slovanské právo a žena*, 183-185.

⁵ *Decreta synodi Moguntiensis*, MMFH, IV, 33-35: *rudem adhuc christianitatem gentis Maraensium....*

(*Dekalog*) v moravské společnosti 9. století dokládají delikty, penalizované a uváděné v moravských legislativních normách, jako byly *Zakonъ sudnyj ljudьmъ*,⁶ *Nomokanonъ*,⁷ *Zapovědi svętyichъ otъsъ*⁸ a adhortace ke knížatům-soudcům *Vladykamъ zemľę božie slovo velitъ*.⁹

⁶ *Zakonъ sudnyj ljudьmъ* (dále ZSL), MMFH, IV, 147-198. Řecký text převzat z *Collectio librorum juris graeco-romani ineditorum, Ecloga Leonis et Constantini, Epanagoge Basilii, Leonis et Alexandri*, ed. C. E. Zachariae a Lingenthal, Lipsiae 1852. Někteří badatelé se domnívali, že *Zakonъ sudnyj ljudьmъ* je bulharského nebo makedonského původu jako např. M. ANDREEV, *Kām vāprosa za proizchoda i sāštnostta na Zakonъ sudnyj ljudьmъ*, in: *Godišnik na Sofijskija universitet, Juridičeski fakultet* 49, 1957, 1-60; idem, *Zakonъ sudnyj ljudьmъ – starobālgarski praven pametnik*, *Pravna misāl* 2/1, 1958, 13-27; idem, *Sur l'origine du „Zakon sudnyj ljudem“ (Loi pour juger les gens)*, *Revue des études sud-est européennes* 1/3-4, 1963, 335-337; V. GANEV, *Zakonъ sudnyj ljudьmъ*, Sofija 1959; M. N. TICHOMIROV – L. V. MILOV, *Zakon sudnyj ljudem kratkoj redakcii*, Moskva 1961 nebo F. MILKOVA, *Zakonāt za sādene na chorata – Starobālgarski pametnik*, in: *Bālgarskite zemi v drevnostta. Bālgarija prez srednovekovieto*, Sofija 1978, 692-708, ale jejich teorie byly již překonány (srov. J. VAŠICA, *Origine cyrillo-méthodienne du plus ancien code slave dit „Zakon sudnyj ljudem“*, *Byzantinoslavica* 12, 1951, 154-157; idem, *K otāzce pūvodu Zakona sudného ljudem*, *Slavia* 30, 1961, 1-19; V. PROCHÁZKA, *Deset poznámek ke Ganevovu výkladu krátké redakce Zakona sudného ljudem*, *Právněhistorické studie* 9, 1963, 302-317; idem, *Tři marné pokusy o prokázání bulharského a makedonského původu Zakona sudného ljudem*, *Slavia* 33, 1964, 262-267; nejnověji k původu a autorství Zakona sudnyj ljudьmъ K. A. MAKSIMOVIČ, *Zakonъ sudьnyj ljudьmъ. Istočnikovedčeskije i lingvističeskije aspekty issledovanija slavjanskogo juridičeskogo pamjatnika*, Moskva 2004 a K. ILIEVSKA, *Zakonъ sudnyj ljudьmъ*, Skopje 2004). Z tohoto hlediska je studie L. SIMEONOVÉ (*Pravna zaštitna na ženite i decata v novopokrāštenoto bālgarsko obštestvo (Zakon za sādene na chorata, Ekloga)*, in: V. Gjuzelev – L. Simeonova – A. Garabedjan – E. Stateva (ed.), *Štrichi kām balkanskoto srednovekovie. Izsledvanija v pamet na prof. Nikolaj Kočev (= Studia balcanica 27)*, Sofia 2009, 117-125), která aplikovala ZSL, určený pro moravské prostředí, na bulharskou společnost, metodologicky pochybná.

⁷ *Nomokanonъ*, MMFH, IV, 205-363. Předlohou slovanského *Nomokanonu* byl řecký text převzatý z *Ioannis Scholastici Synagoga L titulorum ceteraque eiusdem opera iuridica*, ed. V. Beneševič, *Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Abteilung, Neue Folge, Heft 14*, München 1937.

⁸ *Zapovědi svętyichъ otъsъ* (dále ZSO), MMFH, IV, 137-146. Staroslověnský text podle *Euchologium Sinaiticum, starocerkvenoslovanski glagolski spomenik I-II*, ed. R. Nahtigal, Ljubljana 1941-1942. Předlohou ZSO byl latinský, tzv. Merseburský penitenciál (dále Mers), zachovaný v kodexu č. 103 merseburské katedrální knihovny (F. W. H. WASSERSCHLEBEN, *Die Bussordnungen der abendländischen Kirche*, Halle 1851; H. J. SCHMITZ, *Die Bussbücher und das kanonische Bussverfahren II*, Düsseldorf 1898). Srov. W. VONDRÁK, *Zachodnioevropskie postanowienia pokutne w języku cerkiewnoślaviańskim*, Kraków 1904, 57-67 a nejnověji uvádí edici slovanského penitenciálu ZSO, doplněnou paralelním textem latinského Mers (příloha 170-195) K. A. MAKSIMOVIČ, *Zapovědi svętyichъ otъsъ. Latinskij penitencijal VIII veka v cerkovnoslavjanskome perevode*, Moskva 2008.

⁹ *Vladykamъ zemľę božie slovo velitъ*, tzv. anonymní homilie Clozova sborníku, MMFH, IV, 199-204. Staroslověnský text podle *Clozianus. Staroslověnský hlahlolský sborník tridentský a innsbrucký*, ed. A. Dostál, Praha 1959.

Ze starých moravských právních norem se dovídáme, že existovaly děti manželské a nemanželské. Manželské děti pocházely ze zákonného svazku – manželství. Manželství se stalo zákonem chráněnou institucí, která byla určena k zákonnému, legitimnímu rození dětí. Manželství (*ženitva*; *gamos*)¹⁰ vzniklo po křesťanské svatbě (*gamos christianón*),¹¹ jejíž konání bylo ve velkomoravském prostředí časově omezeno.¹² Oba manželé (*malžena*; *synoikesion/synoikesia*),¹³ muž a žena, tvořili podle moravského práva základní rodinnou jednotkou a manželství bylo nerozlučné, protože bylo posvěceno Bohem (*nerazlučnoje ot boga malženoma žitije; tés adialytú tón gamikós en kyrió*).¹⁴ Rozvody byly řídké a pokud k nim docházelo, byly spojeny se složitými administrativními církevními úkony, a proto se spíše praktikovala rozluka „od stolu a lože“.

Pokud byla v manželství žena mužem oplodněna následovalo podle lunárního kalendáře (měsíc po 28 dnech) její desetiměsíční (jinak devítiměsíční) těhotenství, které končilo, pokud nenastaly komplikace, narozením manželského, legitimního dítěte. Manželé se stali rodiči, pro něž měly velkomoravské právní památky většinou označení *roditelb* (sg. i pl. tvary).¹⁵ ZSL pro označení „rodičů“ uvádí tři

¹⁰ Nomokanonъ (Synagoga L titulorum), MMFH, IV, 307, XXIX (= Synagogé, XXIX). Srov. *Lexicon linguae paleoslovenicae – Slovník jazyka staroslověnského* (dále SJS) I, ed. J. Kurz et al., Praha 1966, 598: *ženitva* znamenala jednak sňatek, svatbu (*gamos; nuptiae*), jednak manželství (*gamos; conubium, coniugium*).

¹¹ Srov. Th. SATURNÍK, *Příspěvky k šíření byzantského práva u Slovanů*, Praha 1922, 59. Srov. také L. HAVLÍKOVÁ, *Žena a manželství ve slovanském prostředí 9. století na příkladu velkomoravských právních památek a jejich byzantských předloh*, Synergie/Synergiea. Revue pro byzantologii a filozofii V/2, 2009, 5-26; eadem, *K právnímu postavení slovanské ženy v 9. století (K otázce sňatku a uzavření manželství v případech pokrevního, adoptivního a tzv. duchovního přibuzenství v bulharském a velkomoravském prostředí)*, in: Česká slavistika. Příspěvky k 14. mezinárodnímu sjezdu slavistů, Ochrid 10.-16. 9. 2008, Slavia 77, 2008, 251-263.

¹² Snoubenci nemohli konat svatbu v době čtyřicetidenního půstu, v tzv. kvadragesimě (*iako ne podobajetъ vs sorokooustiju brakъ tvoriti; hoti ú dei en tessarakosté gamús poiein*). Nomokanonъ (Synagoga L titulorum), MMFH, IV, 310, XXXI.

¹³ Zakonъ sudnyj ljudьmъ, MMFH, IV, 195-198, zde 196, čl. 30a. K výkladu termínu, srov. K. A. MAKSIMOVIĆ, *Zakonъ sudьnyi ljudьmъ*, 94. Srov. SJS, II, ed. J. Kurz et al., Praha 1973, 183: *malžena*; *hoi gamikós symbiúntes; coniuges*. Slovanský výraz *malžena* považoval Th. SATURNÍK (*Příspěvky*, 59) za zajímavý a starý a podle I. I. SREZNĚVSKÉHO (*Materialy dlja slovar'ja drevnerusskogo jazyka po pis'mennym pamjatnikam* II, Sankt Peterburg 1902) znamenal manželskou dvojici.

¹⁴ Zakonъ sudnyj ljudьmъ, MMFH, IV, 195, čl. 30a (= Ecloga II. 12-13); Vladykamъ zemľę božie slovo velitъ, MMFH, IV, 202.

¹⁵ Srov. SJS, III, ed. J. Kurz et al., Praha 1982, 641-642: heslo *roditelb*.

termíny: 1. termín *rodivši*,¹⁶ 2. termín *roditelb*¹⁷ a 3. termín *rodi*.¹⁸ Poslední termín *rodi* však lexikografický *Slovník jazyka staroslověnského* nezachytil.

Také pro označení dítěte používaly velkomoravské zákoníky různé termíny. ZSO použil pro dítě termín *otročę* (řec. *paidion*, lat. *infans, infantulus*)¹⁹ a *dětište* (řec. 0, lat. *infans*),²⁰ v Nomokanonu bylo dítě označeno jako *čędo* (řec. *teknon*, lat. *infans*)²¹ a v ZSL najdeme termín *děti*²² (řec. *paides, paidia, tekna*, lat. *liberi, parvuli, infantes*),²³ který však *Slovník jazyka staroslověnského* z této právní památky opět nezaznamenal.

Pokud byla nastávající matka, rodička (stsl. *ražajuštija*; řec. *tiktúsa*)²⁴ nepokřtěna a chtěla-li být v době těhotenství (stsl. *o neprazdbněi*; řec. *peri kyoforúsés*)²⁵ pokřtěna, mělo být pokřtění provedeno, „poněvadž bylo třeba, aby každý projevil svou vůli stran pokání nebo vyznání.“²⁶

Velkomoravské zákonodárství pamatovalo také na poskytování rodičovské péče narozeným dětem. Pokud žena porodila manželské dítě (*pržiiti děti*),²⁷ stalo se součástí rodiny, která měla k dítěti „vyživovací povinnost“. Zanedbala-li žena (případně muž) povinnou péči o své dítě/děti (*svoja čada*),²⁸ měla být podle

¹⁶ Законъ судныи людѣмъ, MMFH, IV, 185, čl. 8: *a ne vѣ volju rodivšimъ ju* (= Ecloga XVII. 29: *agnoia de tón autés goneón*).

¹⁷ Законъ судныи людѣмъ, MMFH, IV, 185, čl. 8: *roditelę jei* (= Ecloga XVII. 29: *hoi goneis autés*).

¹⁸ Законъ судныи людѣмъ, MMFH, IV, 190, čl. 18: *rodi i děti* (= Ecloga XIV. 2-3: *hoi goneis kai ta tekna*).

¹⁹ Stsl. termín *otročę* měl také význam chlapec (řec. *paidion, pais, paidarion*, lat. *puer, puerulus, parvulus*), srov. SJS, II, 585-586.

²⁰ SJS, I, ed. J. Kurz et al., Praha 1966, 352 neuvádí k stsl. singulárnímu termínu *dětište* řecký ekvivalent, který je však uveden (ibidem, 551) u plurálního stsl. tvaru *děti* (řec. *paides, paidia, tekna*, lat. *liberi, parvuli, infantes*).

²¹ Podobně jako stsl. termín *otročę* měl také stsl. termín *čędo* význam chlapec, syn (řec. *paidion, hyios*, lat. *filius, puer*), srov. SJS, IV, ed. Z. Hauptová et al., Praha 1997, 913-914.

²² Законъ судныи людѣмъ, MMFH, IV, 190, čl. 18: *rodi i děti* (= Ecloga XIV. 2-3: *hoi goneis kai ta tekna*).

²³ Srov. SJS, I, 551.

²⁴ Nomokanonъ (Synagoga L titularum), MMFH, IV, 322, XXXVI: *ražajuštija o ražajeměmъ* (= ibidem, Synagogé XXXVI: *hé tiktúsa tó tiktomenó*). Termín „rodička“ a „rozené dítě“ jsou vyjádřeny tvary stsl. slovesa *raždati* (srov. SJS, III, ed. J. Kurz et al., Praha 1982, 551).

²⁵ Nomokanonъ (Synagoga L titularum), MMFH, IV, 322, XXXVI.

²⁶ Nařízení vycházelo z toho, že každá osoba má před křtem svobodně vyznat svou vůli a že těhotná žena a její nenarozené dítě jsou dvě osoby, tzn. že pokřtí-li se těhotná žena, křest současně s ní nepřijímá její nenarozené dítě a nedojde tedy v budoucnu při jeho křtění k případné rebaptizaci.

²⁷ Nomokanonъ (Synagoga L titularum), MMFH, IV, 301, XXVI: *pržiživšaja že uže děti* (= ibidem, Synagogé XXVI: *paidopoiésantas*). K stsl. výrazu *pržiiti děti* (řec. *paidopoiēn*, lat. *liberos parere*), srov. SJS, I, 551.

²⁸ Nomokanonъ (Synagoga L titularum), MMFH, IV, 311, XXXII (= ibidem, Synagogé XXXII: *ta heautú tekna*).

Nomokanonu potrestána prokletím. Do kategorie „zanedbání povinné péče“ o děti spadaly zhruba čtyři prohřešky:

1. opuštění dětí;
2. jejich patřičné neživení;
3. jejich nevedení k náležité zbožnosti;
4. jejich zanedbávání pod záminkou askeze.

Určitým způsobem by patřilo do této kategorie také nepokřtění dítěte. Jeho včasné pokřtění patřilo k povinností řádného křesťana a jeho neprovedení by mohlo být kvalifikováno jako „zanedbání povinné péče“. Pokud zemřelo dítě (*umr̃vet̃ d̃ětišt̃v*), které bylo kvůli lenosti svého otce nebo matky nepokřtěno, rodiče byli za to odpovědní a jako viníci dostali epitimiální trest a museli se kát tři roky o chlebu a vodě.²⁹

Naopak také děti měly povinnosti k svým rodičům, který musely především prokazovat náležitou společenskou úctou. Děti, které pod záminkou zbožnosti opustily své věřící rodiče (*kotoraja čada roditel̃v svoich̃v.....tidut̃v*)³⁰ a neprokazovaly jim povinnou úctu, měly být proklety. Pokud v soudních sporech stáli a svědčili proti sobě navzájem rodiče a děti (stsl. *rodi i d̃ěti*, řec. *hoi goneis kai ta tekna*), neměla být podle ZSL ani jedna ze stran považována za důvěryhodnou.³¹

Nemanželské děti se často rodily jako důsledek znásilnění ženy nebo dívky (deflorace) mužem (*oskvr̃njenije* nebo *nôždô prijeti*)³² nebo jako následek smilství a cizoložství (stsl. *ljubodějjanije*, řec. *porneia*, lat. *stuprum*; stsl. *preljubodějjanije*, řec. *moicheia*, lat. *adulterium*).³³ Smilství a cizoložství, které bylo penalizováno již

²⁹ Zapor̃ṽedi sṽetyich̃v ot̃b̃s̃ṽ, MMFH, IV, 144, čl. 41: *ašte komu umr̃et̃v d̃ětišt̃v nekr̃št̃eñv. za l̃ěnost̃v* (= Mers 61).

³⁰ Nomokanoñv (Synagoga L titulorum), MMFH, IV, 312, XXXII: *ašte kotoraja čada roditel̃v svoich̃v, pače že věreñv sušt̃v, otidut̃v vinoju b(og)oč̃(v)st̃vja i dostoinyja č̃(v)sti roditel̃em̃v ne ṽz̃dajut̃v, č̃(v)st̃vnyja sir̃eč̃v pače b(og)oč̃(v)st̃ija, anafema da budet̃v* (= ibidem, Synagogé XXXII: *ei tina tekna goneón, malista pistón, anachóroie profasei theosebeias kai mé tén kathékusan timén tois goneusin aronemoi, protimómenés délonoti par' autón tés theosebeias, anathema estó*).

³¹ Zakoñv sudnyj ljud̃m̃v, MMFH, IV, 190, čl. 18: *rodi i d̃ěti ašte na s̃ę gl̃(agolju)t̃v, da ne imut̃v im̃v věry* (= ibidem, Ecloga XIV. 2-3: *hoi goneis kai ta tekna kat' allélón legontes mé prosdechsthósan*).

³² K stsl. termínu *oskvr̃njenije* (řec. *fthora*, lat. *violatio*), srov. SJS, II, 561. K stsl. termínu *nôždô* (řec. *bia*, lat. *violentia*) a k výrazu *nôždô prijeti* (řec. *biazesthai*), *nôždô (s̃v)tvorit̃i*, srov. ibidem, 454. Nomokanoñv (Synagoga L titulorum), MMFH, IV, 340, XLI: *d̃ěvici neobručeñv nužju stvorit̃v* (= ibidem, Synagogé XLI: *parthenon emnésteuton biasamenos echei*); Nomokanoñv (Synagoga L titulorum), MMFH, IV, 341, XLII: *po nuži byvajemaja oskvr̃ñnija* (= ibidem, Synagogé XLII: *hai pros anagkén genomenai fthorai aneuthynoi eisín*); ibidem, XLII: *ašte i nužju priimet̃v* (= ibidem, Synagogé XLII: *ei ebiasthé*). Podrobněji k problematice svedení a znásilnění dívek a žen L. HAVLÍKOVÁ, *Středověké slovanské právo a žena*, 188-196.

³³ O smilství a cizoložství, *ljubodějjanije li preljubodějjanije; porneias e moicheias*: Nomokanoñv

v justiniánovských Institutiones,³⁴ stejně jako neschopnost konzumace manželství bylo také důvodem k rozluce a rozchodu manželů (*razlučaetb se mužb ot ženy*).³⁵ Na rozpad manželství doplácely zejména nezletilé manželské děti. Děti doplatily také na to, pokud žil jejich otec v bigamii,³⁶ měl dvě ženy (*dvě ženě*).³⁷ V takovém případě musel muž manželku, kterou si vzal později (*menšuju*), vyhnat i s dětmi. Podle ZSL byl hříšník potrestán bitím (*tepetb se*) a sedmiletým pokáním; jeho byzantská předloha Ekloga,³⁸ v níž byla bigamie (*dvo gametas echón*) trestána rovněž vyhnáním ženy s dětmi a bitím provinilce (*typtesthó*), však epitimiální trest západní proveniencí³⁹ neznala.

Pokud došlo v důsledku znásilnění, nebo smilství a cizoložství k nechtěného těhotenství, byl jeho plod určen většinou k likvidaci, k potratu (*abortus*),⁴⁰ který byl pro křesťanskou velkomoravskou společnost jako zabití nenarozeného dítěte nemorální a hříšný, a proto represivně trestán. Za potracení dítěte (*izvržetb otroče*),⁴¹ přestože není prokazatelně uvedeno, zda šlo o úmyslné zabití, které žena zavinila, nebo se jednalo o tzv. spontánní potrat, tedy o zabití bez vykalkulovaného

(Synagoga L titulorum), MMFH, IV, 299, XXV; *ljuby i preljuby; porneusé e moicheusé*: Nomokanonъ (Synagoga L titulorum), MMFH, IV, 304-305, XXVIII/XVII, apod. K stsl. termínům *ljubodějanije* (řec. *porneia*, lat. *fornicatio*) a *preljubodějanije* (řec. *moicheia*, lat. *adulterium*), srov. SJS, II, 161-162. Podrobněji o smilství a cizoložství ve slovanském prostředí L. HAVLÍKOVÁ, *Středověké slovanské právo a žena*, 190-196. K otázce cizoložství v byzantském právu, srov. např. M. S. YOUNI, *Adultery in Byzantine Law: Development and Survivals*, in: *Byzantine Law, Thessaloniki 2001*, 279-298.

³⁴ *The Institutes of Justinian*. Text, Translation and Commentary by J. A. C. Thomas, Amsterdam – Oxford 1975, 331: kniha IV, tit. XVIII, čl. 4 (lex Julia de adulteriis): *Item lex Iulia de adulteriis coercendis, quae non solum temeratores alienarum nuptiarum gladio punit. sed etiam eos, qui cum masculis infandam libidinem exercere audent, sed eadem lege Iulia etiam stupri flagitium punitur, cum quis sine vi vel virginem vel viduam honeste viventem stupraverit. poenam autem eadem lex irrogat peccatoribus, si honesti sunt, publicationem partis dimidiae bonorum, si humiles corporis coercionem cum relegatione.*

³⁵ Zakonъ sudnyi ljudьmъ, MMFH, IV, 196-197, zde pozn. 64: „zlou nemocí“ (*vъ zlu iazju vpadaetb*) se rozuměla neschopnost konzumovat manželství, neschopnost pohlavního styku, impotence (*impotentia diabolica*); *takovyi grěchъ* (= ibidem, Ecloga II. 12-13: *to tēs kakias eidos*). Srov. *species, genus malitiae* (1 Th 5,22).

³⁶ Srov. L. HAVLÍKOVÁ, *Středověké slovanské právo a žena*, 183-185.

³⁷ Zakonъ sudnyi ljudьmъ, MMFH, IV, 186, čl. 13 (= ibidem, Ecloga XVII. 35).

³⁸ Zakonъ sudnyi ljudьmъ, MMFH, IV, 186, čl. 13 (= ibidem, Ecloga XVII. 35).

³⁹ Na vliv západního zákonodárství na velkomoravské poukázal již N. S. SUVOROV, *Sledy zapadno-katoločeského cerkovnogo prava v pamjatnikach drev.russkogo prava*, Jaroslavl' 1888.

⁴⁰ Podrobněji srov. L. HAVLÍKOVÁ, *Žena a potrat. K otázce přejímání římsko-byzantského práva a řecké terminologie ve slovanském prostředí*, in: *Epea pteorenta. Růženě Dostálové k narozeninám*, ed. M. Kulhánková – K. Loudová, Brno 2009, 97-106.

⁴¹ Zarpovědi svętyichъ otъsbъ, MMFH, IV, 142, čl. 25 (= Mers 33): *ašte kotoraá žena izvržetb otroče*. K stsl. termínu *izvržeti* (řec. *ekriptein, riptein, ekballein, ballein*; lat. *ei cere, proicere, conicere, mittere*), podrobněji srov. SJS, I, 729.

úmyslu, se žena musela podle slovanského penitenciálu ZSO kát tři roky o chlebu a vodě. Pokud žena otěhotněla v důsledku smilství a pak se chtěla plodu (*fetus*) zbavit a „dítě v sobě utratila“ (*prokazitъ otroče v sebě*),⁴² čekal ji výjimečný trest deseti let, z toho dva roky o chlebu a vodě. Také podle slovanského Nomokanonu, jemuž byla předlohou řecká právní sbírka Synagogé, patřil potrat (stsl. *iskaza*, řec. *ta fthoria*)⁴³ k vraždě,⁴⁴ která se dělila na úmyslné a neúmyslné zabití (*o ubiistviichъ volъnychъ i nevolъnychъ*)⁴⁵ nemluvněte (stsl. *dětoubiistvo*, řec. *brefoktonia*).⁴⁶ Pokud žena porodila své dítě na cestě, chtěla utajit svůj hřích a o novorozence (*roženoje; ražajemaja*)⁴⁷ se nepostarala, považoval to Nomokanonъ⁴⁸ za úmyslnou vraždu a taková žena byla souzena a potrestána jako vražedkyně (stsl. *ubiica*, řec. *foneus*).⁴⁹ Pokud matka-rodička (stsl. *mati*, řec. *méter*)⁵⁰ nemohla své dítě ošetřit, poněvadž ho porodila na pustém a odlehlém místě⁵¹ a dítě zemřelo (*umretъ roženoje*),⁵² matka dostala odpuštění. Žena, která potratila v důsledku smilství nebo narozené dítě zahubila,⁵³ dostala desetileté pokání.

⁴² Zápovědi svętyichъ отьсъ, MMFH, IV, 143, čl. 33 (= Mers 46): *ašte kotoraа žena blōdъ sъtvorъši, toli prokazitъ otroče v sebě*. K stsl. termínu *prokaziti* (řec. 0, lat. *corruptere, perdere*), podrobněji srov. SJS, III, 353.

⁴³ K stsl. substantivu *iskaza* (řec. *ta fthoria*, lat. *abortus*), srov. SJS, I, 789.

⁴⁴ Nomokanonъ (Index L titulorum), MMFH, IV, 258, XL: *o iskazachъ i dětoubiistvęchъ* (= ibidem, Synagogé XL: *kai peri fthoriōn kai brefoktonias*). V případě řec. *fthoriōn* (*fthoriōn farmakōn*) šlo o prostředky používané k usmrcení a vyhnání plodu (srov. E. A. SOPHOCLES, *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods (from B.C. 146 to A.D. 1100)*, Cambridge 1914, 1138-1139).

⁴⁵ Nomokanonъ (Index L titulorum), MMFH, IV, 258, 334-337, XL (= ibidem, Synagogé XL: *peri fonōn ekúsiōn kai akúsiōn*). Srov. též Nomokanonъ (Synagoga L titulorum), MMFH, IV, 334-337, XL: *o ubiistviichъ samovolъnychъ (peri fonōn ekúsiōn)*.

⁴⁶ K stsl. substantivu *dětoubiistvo* (řec. *brefoktonia*, lat. *infanticidum*), srov. SJS, I, 552.

⁴⁷ K stsl. termínům *roženoje, ražajemaja* odvozených od sloves *roditi* a *raždati* (např. řec. *gennan*, lat. *gignere*), další ekvivalenty srov. SJS, III, 551-552, 642-643.

⁴⁸ Nomokanonъ (Synagoga L titulorum), MMFH, IV, 336-337, XL: *ašte kotoraaja žena rožъši na puti toli nebrežetъ roženago jeju, a mogušte snabōdęti je, pokryti mnęšti gręcha tęmъ, jako ubiica da priimetъ* (= ibidem, Synagogé XL: *hę tú kyęmatos kata tén hodon amelęsasa, ei men ún dynamenę perisósasthai katefronęsen, é sygkalypsein tén hamartian enteuthen nomizýsa, é holós thęriódei kai apanthrópó logismó chręsamenę, hós epi fonó krinesthó*).

⁴⁹ Nomokanonъ (Synagoga L titulorum), MMFH, IV, 336-337, XL (= ibidem, Synagogé XL). K stsl. termínu *ubiica* (řec. *foneus*, lat. *homicida*), srov. SJS, IV, 574.

⁵⁰ K stsl. termínu *mati* (řec. *méter*, lat. *mater*), srov. SJS, II, 195.

⁵¹ Nomokanonъ (Synagoga L titulorum), MMFH, IV, 336-337, XL: *ašte li ne vōzmozla budetъ uvarovati pustynę i sko(y)doty potrębъnychъ i umretъ roženoje, to da mila budetъ m(a)ti* (= ibidem, Synagogé XL: *ei de úk édynéthę peristeilai, kai di 'érémian kai aporian tón anagkaión dieftharę to gennęthen, sygnóstę hę méter*).

⁵² Stsl. výrazu *umretъ roženoje* odpovídalo řec. *dieftharę to gennęthen*, které znamenalo zničení, zabití potomka (k řec. *diaftheiró* srov. E. A. SOPHOCLES, *Greek Lexicon*, 375).

⁵³ Nomokanonъ (Synagoga L titulorum), MMFH, IV, 337, XL: *o ženachъ ljuby dějavъsich(ъ)*

Matka, která své dítě zadusila (*žena otročeŭ udavit*),⁵⁴ ať úmyslně či neúmyslně, se musela podle penitenciálu ZSO kát tři roky, z toho jeden rok o chlebu a vodě.⁵⁵ Pro ženu-otrokyni, na které se pán, její majitel dopustil smilství, mohlo narození dítěte do určité míry znamenat, odmyslíme-li si akt znásilnění, radost. Na základě porození dítěte (*rodit dětištŭ*) musela být totiž podle penitenciálu ZSO propuštěna z otroctví.⁵⁶

Křesťanství vneslo do římského a byzantského rodinného práva⁵⁷ řadu nových prvků, které se promítly rovněž do moravského zákonodárství (*dobryi zakonŭ*⁵⁸), které – vedle domácího slovanského zvykového práva – mnoho prvků římského a byzantského práva⁵⁹ do svého právního systému přejalo. Přenesena a uplatňo-

i pogublejuštichŭ ražajemaja imi i tŭštaštychŭ sę tlěnja tvoriti (= ibidem, Synagogé XL: *peri tón gynaikón tón ekporneuúsón kai anairúsón ta gennómena kai spúdazúsón ftioreia poiein*).

⁵⁴ Zapovědi světyichŭ отъсь, MMFH, IV, 141, čl. 19 (= Mers 18).

⁵⁵ K. A. Maksimovič, který srovnával ZSO s jejich předlohou Mers, upozornil a poukázal na zajímavou skutečnost, že totiž Mers považoval zadušení (= zabití) dítěte, novorozence za záležitost muže i ženy, zatímco ZSO přiřkly tento akt pouze ženě, manželce (*uxor*) a považovaly zadušení dítěte za typicky ženskou záležitost. Srov. K. A. MAKSIMOVIČ, *Technika rannich slavjanskich perevodov s latyni (na materiale penitenciala „Zapovedi svjatykh otec“)*, Byzantinoslavica 64, 2006, 125-152, zde 139.

⁵⁶ Zapovědi světyichŭ отъсь, MMFH, IV, 144, čl. 40: *ašte kto sŭ rabojŭ blŭdŭ sŭtvorit toli rodit dětištŭ. da svobodit rabŭ tŭ* (= Mers 60).

⁵⁷ K dané problematice srov. E. PATLAGEAN, *Structure sociale, famille, chrétienté à Byzance IV^e-XI^e siècle*, London 1981; J. A. BRUNDAGE, *Law, Sex and Christian Society in Medieval Europe*, Chicago 1987; E. LEVIN, *Sex and Society in the World of the Orthodox Slavs, 900-1700*, Ithaca – London 1989; *Marriage, Divorce and Children in Ancient Rome*, ed. B. Rawson, Oxford 1991; J. BEAUCAMP, *Le statut de la femme à Byzance (IV^e-VII^e siècle)*, I-II, Paris, 1990-1992; idem, *Femmes, patrimoines, normes à Byzance*, Paris 2010; *Eherecht und Familiengut in Antike und Mittelalter*, ed. D. Simon, München 1992; A. E. LAIOU, *Gender, Society and Economic Life in Byzantium*, Hampshire – Brookfield 1992; eadem, *Mariage, amour et parenté à Byzance aux XI^e-XIII^e siècles*, Paris 1992; eadem, *La famille à Byzance*, in: *Europe 75* (1997) Octobre, No. 822, 12-20; *Consent and Coercion to Sex and Marriage in Ancient and Medieval Societies*, ed. A. E. Laiou, Washington 1993; G. CLARK, *Women in Late Antiquity: Pagan and Christian Lifestyles*, Oxford 1993; *Law and Society in Byzantium, 9th-12th Centuries*, eds. A. E. Laiou – D. Simon, Washington 1994; A. J. ARJAVA, *Women and Law in Late Antiquity*, Oxford 1996; *Byzantine Women and their World*, ed. I. Kalavrezou, Cambridge – New Haven – London 2003.

⁵⁸ K terminologii o „dobrém zákoně“, srov. MMFH, IV, 173-176; B. ZÁSTĚROVÁ, *Über zwei großmährische Rechtsdenkmäler byzantinischen Ursprungs*, in: *Beiträge zur byzantinischen Geschichte im 9.-11. Jahrhundert*, ed. V. Vavřínek, Praha 1978, 361-385; ead., *Au sujet du rayonnement du droit byzantin en Grande Moravie*, in: XVI. internationaler Byzantinistenkongreß, Akten II/2, Wien 1982, 313-319; L. GAVLIKOVA, *Transformacija, recepcija i adaptacija vizantijskoj social'noj voenno-političeskoj terminologii v slavjanskoj sredě*, *Vizantijskij vremennik* 50, 1989, 59-65, zde 65, pozn. 50; L. HAVLÍKOVÁ, *Vojenské zákony Velké Moravy a jejich byzantská předloha*, *Časopis Matice moravské* 106, 1987, 269-276.

⁵⁹ N. VAN DER WAL – J. H. A. LOKIN, *Historiae iuris graeco-romani delineatio: Les sources du droit byzantin de 300 à 1453*, Groningen 1985.

vána byla i stará právní zásada Justiniánova zákoníku (*Corpus iuris civilis*), podle níž byla hodnota ženského pohlaví nižší než hodnota pohlaví mužského (*maior dignitas est in sexu virili*).⁶⁰

Podle starozákonního biblického učení (Gn 2. 21-22) měla být žena, stvořená z Adamova žebra (*ot muža rebro izemѳ*),⁶¹ podřízena na základě patriarchálního řádu a moci otcovské (*pater familias*) muži ve všech směrech a ohledech. Přesto od pradávna existoval, zpočátku skrytě, boj mezi mužem a ženou, boj mezi oběma pohlavími, „querelle des sexes“⁶² či „battle of the sexes“,⁶³ který není jen znakem dnešní doby. V raném i vrcholném středověku jeho známky najdeme již u východních a západních křesťanských církevních otců (Tertullianus, Ioannes Chrysostomos, Augustinus, Hieronymus) a scholastiků (Tomáš Akvinský), pro něž byla žena v důsledku dědičného hříchu *janua diaboli* (Tertullianus) a kteří měli pro své učení oporu ve starověké filozofii (Aristoteles) a v bibli. Neméně diskutovanou otázkou bylo ve středověku také manželství, o jehož existenci a smysl se vedla řada sporů („querelle du mariage“).⁶⁴ Pozdní středověk, zejména renesanční zájem o člověka, o lidskou bytost a její důstojnost, vyostřil „spory pohlaví“, prohloubil bipolaritu mezi mužem a ženou a rozdělil muže na příznivce (filogyni) a odpůrce žen (misogyni).

Přestože mělo velkomoravské právo, které zachycovalo a právně ošetřovalo vztah mezi matkou a narozeným i nenarozeným dítětem, androcentrický charakter a žena měla subordinované postavení, manželství, mateřství a rození dětí jí zajišťovalo určitý společenský statut a postavení v křesťanské rodině a velkomoravské společnosti 9. století. Její osobní středověký boj o přežití a boj o přežití jejích vlastních dětí ji však zaměstnával natolik, že neměla myšlenky na gendrovou emancipaci a zájem o boj mezi pohlavími.

Jak ukázaly rané moravské zákoníky, součástí právní a soudní praxe byla na staré Moravě také právní ochrana dětí. Velkomoravské zákonodárství chránilo práva dítěte a trestalo matky, které se proti právům dítěte provinily. V souladu

⁶⁰ *Corpus iuris civilis* I (*Domini nostri sacratissimi principis Iustiniani iuris enucleati ex omni vetere iure collecti digestorum seu pandectarum*, liber primus), ed. Th. Mommsen – P. Krüger, Berlin 1954: Digesta, 1.9.0. De senatoribus: 1.9.1. Ulpianus libro 62 ad edictum: *pr. Consulari feminae utique consularem virum praeferendum nemo ambigit. Sed vir praefectorius an consularu feminae praeferatur, videndum. Putem praeferrí, quia maior dignitas est in sexu virilli.* (<http://webu2.upmf-grenoble.fr/Haiti/Cours/Ak/Corpus/d-01.htm#9> - 22.09.2011).

⁶¹ Законъ судныи людѣмъ, ММФН, IV, 195, čl. 30a (= Ecloga II. 12-13: *ek tú andros tautén edémiúrgésen*).

⁶² G. BOCK, *Frauen in der europäischen Geschichte. Vom Mittelalter bis zur Gegenwart*, München 2000 (česky: *Ženy v evropských dějinách. Od středověku do současnosti*, Praha 2007), 8sq., 12sq.

⁶³ D. MACKAY, „As far as the East from the West“: *Love in the Weastern world compared to love in the Eastern church*, St Vladimir Theological Quarterly 55/1 (2011) 59-84.

⁶⁴ G. BOCK, *Ženy v evropských dějinách*, 28sq.

se současnými trendy vývoje ochrany práv dítěte bylo velkomoravské právo, pokud šlo o právní ochranu žen, matek a dětí, v tomto ohledu velmi moderní a nadčasové, protože právně garantovalo a zajišťovalo dětem v rámci tehdejších společenských, ekonomických a právních poměrů právo na život, nikoliv však už do budoucna důstojné životní podmínky.

Summary: *CHILD IN GREAT MORAVIAN LEGAL DOCUMENTS.* This article deals with the position of the child in the 9th-century Slavonic (Great Moravian) society on the example of Great Moravian legal documents and the Byzantine legal codifications. The author compares and confronts Great Moravian law with the Byzantine familial and matrimonial law, based on the Roman law which served as model for the Slavonic legal codifications. On the basis of their analysis and the qualification of their terminology and lexicography relating to children, she means and concludes that the position of children was legally treated and the legal protection of the child was provided and guaranteed in the Great Moravian society.

Key words: Great Moravian law, Slavonic law, Byzantine law, child, woman, matrimony.

THE MORAVIAN MISSION AND THE AFFIRMATION OF THE SLAVONIC CIVILIZATION AND CULTURE

Ilija Velev

With regards to the educational and missionary work of Ss. Cyril and Methodius, the **Moravian Mission** (863-867 and 869-885) played a key role for the future civilization projections in Europe, in which the Slavonic civilization established itself as the third most important Christian civilization (following the Latin and the Greek). And that is why we shall try to take a more analytical approach to the follow up of the military, political and ecclesiastic circumstances which had a direct influence in the carrying out of this truly important Mission. Another reason for doing this is that in its very nascent, the Mission involves emissary with a political, sacral, cultural and educational undertaking. The political missionary establishment of this action exhibits purely Byzantine – Moravian participation of mutual interests. However, it's sacral and culturally – educational establishment made the Mission a Slavic one, with a clear Macedonian – Moravian civilization accommodation.

What are the pre-conditions for the historical reason for initiating the Moravian Mission? Namely, the aspirations of the German colonization for a political penetration in Moravia have also been manifested through the affirmation of Christianity as the fundamental impetus in the social chaos, although the first contacts of the Czech – Moravian Slavs with Christianity are dated since their ethnic establishment in the immediate contact with the Roman provinces near the Danube. This political situation was in the way of the ambitions of the Moravian prince Rostislav to unite the Slavs in the entire mid-Danube area and establish an individual Church. Having been denied by Pope Nicholas I to send a Bishop to Moravia so as to proclaim independence of the Church, the prince turned to Constantinople with the same appeal. This political twist found fertile ground in the current situation of Byzantium and Moravia having a mutual enemy, namely, that of the German ally Bulgaria, resulting with the Mission of the holy brothers in Moravia, which basis was anti-Bulgarian, and indirectly anti – German. Hence, the Eastern Church did not send a Bishop to Moravia to lead the Moravian Church, but rather, a special mission led by St. Constantine – Cyril and St. Methodius was politically projected. This resulted in strong confrontations of the opposing

interests of the eastern and western church centre. Furthermore, sources indicate that the Mission was not only embraced by the Byzantine Emperor Michael III, but it was also assessed to be a suitable doctrinarian means for the realization of the Byzantine interests. These assessments were presented as relevant by two influential persons from the high circles of Byzantium – Caesar Bardas and Patriarch Photius. Also, the holy brothers of Thessalonica were not selected as the carriers of the Mission by accident, but rather, for St. Methodius' experience from previous empire-administrative activities and the occupation of the post of chartophylax (secretary to the Patriarch) by St. Constantine – Cyril.

The chief political and military – strategic tendencies were to be realized with the affirmation of the Slavic spiritual and culturally – educational actions, as in Moravia, Christianity was preached and worshiped on Latin – the language that was the official sacral language in the territories spiritually run by the Roman Church at the time. Liturgy was introduced in the Slavic language, understandable for the local population of Moravia; and for that purpose, in Macedonia the Slavic alphabet was created. This was the Glagolic Alphabet, orthographically structured in such a way that it is different from the Greek (because in context of the Church, Macedonia was still considered as a part of the Roman diocese, and the apostle governing influence was imposed in Moravia as well); a literary Church Slavonic language was codified, based on the Macedonian Slavonic language from the Thessalonica area; a process of a Slavonic literary creation was initiated, as was a process of translating into Slavonic from other languages (mainly from the Byzantine – Greek); schools with numerous students were opened, and also a Slavic Church body was established, with Slavic dignitaries and Bishops, and a numerous Slavic clergy. St. Methodius of Thessalonica took active part in all of these processes, together with his brother St. Constantine – Cyril and their students and followers. His role was no less than that of his brother, although the latter was head of the Mission. With regards to the role and work of St. Methodius in the Moravian Mission, it is important to mention that he was included in the creation of the Slavonic Alphabet, in the Slavonic translations of the most important biblical, liturgical and other text of preach, in the negotiations with the Pope for the recognition of the Slavonic books and liturgy, and he was especially prominent in the zealous continuation of the fundamental ideas of the Moravian Mission after the death of his brother, St. Constantine – Cyril, in the year of 869 in Rome.

Still, the latest political and ecclesiastic circumstances that rose in the 867 and the following 10 years determined the historical destiny of the Moravian Mission, but also to the tradition of Ss. Cyril and Methodius for the future. Firstly, the powerful encouragement of the dogmatic rivalry between the Eastern and the Western Church by Patriarch Photius and Pope Nicholas I regarding

the question of the Filioque¹ was the reason for the convening of the Church Council in Constantinople (chaired by the Emperor himself), at which the Pope was separated from the Church and the attempts for western influence were pronounced unlawful. The same year witnessed a political stir in the Byzantine Empire's throne, when Michael III was murdered and Basil I came into power, as the founder of the Second Macedonian dynasty in Byzantium (867-1057). The new ruler made fundamental changes in the political and sacral directions of Byzantium due to the military challenges, in which he presented allying relations towards Rome and the East Frankish Kingdom. Patriarch Photius was dethroned from the Eastern Church, and was enthroned as Patriarch Ignatius, which created concrete preconditions for sacral reconciliation of both Christian Churches. After the death of Caesar Bardas and Emperor Michael III, and with the dethroning of Patriarch Photius, all initiators of the Moravian Mission led by the holy brother Constantine Cyril and Methodius of Thessalonica had disappeared.

Preserved sources (mainly from a canonical – legendary type) do not state the location of the holy brothers Constantine Cyril and Methodius during the new political and sacral developments in Byzantium and Constantinople. In their comprehensive biographies (*The Pannonian Legends*) it is simply stated 40 months later they had left Moravia and set out to sanctify their disciples (The Life of St. Cyril, Chapter 15), or that, 3 years later, “they returned from Moravia, after they taught their disciples” (The Life of St. Methodius, Chapter 5). In the first instance, it is not stated where they set out and whom they were to sanctify, and in the second instance, it is not stated where they had returned. According to the scientific theories, the missionaries were headed to Aquileia, directly to Rome, and to the parish of Grado (a town on an island near Aquileia). However, we believe that not always should the *Pannonian Legends* be taken as the only relevant source of information, and that no absolute conclusions should be drawn from them. In this specific case, the biographies, with a dose of political engagement, did not give a decisive role to the new developments in Byzantium and Constantinople for the withdrawal of the missionaries from Moravia. The ally relations of the new Byzantine Emperor with the Church of Apostles in Rome and with the East Frankish Kingdom had become a serious political and ecclesiastic condition for the Byzantine missionaries, Ss. Cyril and Methodius, to return to Byzantium, and they probably did so via Venice. The first destination led through the Pannonian Slavic principality of Kocel, who knew of their missionary work in Moravia and wanted to use them in Lower Pannonia so as to introduce the

¹ Differences in the theologian questions regarding whether the Holy Spirit comes only from God (as the Eastern Church preached), or from the Son as well (according to the Symbol of the faith of the Western Church).

Slavonic language in literature and liturgy. Such aspirations were also of a political and protective nature, as they were in Moravia. And precisely for this reason, already in Venice they were greeted with an organized accusation for the right to preach in the Slavonic language. The Life of Ss. Constantine – Cyril provides a very good description of his struggle against this trilingual heresy: “Does not heavenly rain upon us all equally? Do we not all breathe the same air? Then, how can you not be ashamed to acknowledge only three languages, wishing other peoples to be left blind and deaf? Tell me, do you think the Lord is so powerless not to be able to give this to you, or so envious to not want to?” etc. (*Pannonian Legends, The Life of St. Cyril, Chapter 16*, translated by Jovan Takovski, Skopje, 2001). The news of the brilliant defense of the holy brothers against the trilingual supporters reached Pope Nicholas I, who thus saw the opportunity to use the same spiritual means of Constantinople so as to realize the interests of the Western Church. Therefore, he extended an invitation to the holy brothers to visit him in Rome. Probably the Pope was familiar with the position of the holy brothers in relation to the new political atmosphere in Byzantium, so he thought he could attract them to his side so as to strengthen the influence between the Slavic Mid-European countries. It is not known whether they consulted with the Byzantine court, as well as whether in the name of good will for reconciliation between the two Christian Churches, Byzantine had respected their departure to Rome.

In November 867, the holy brothers set off for Rome. While they were on their way, Pope Nicholas died (+13th of November, 867). They were greeted by the new Pope, Hadrian II himself, who organized great festivities in their honor. The reason for the ceremonial welcoming was probably the news that they have with themselves the relics of the Holy Pope Clement of Rome (oc. 89 – oc. 97-101), that they had found in Cherson. The clever missionaries employed their diplomatic skills again, for they knew that the cult of St. Clement of Rome is highly respected in Rome and in the Western Church. The discovery and of his relics and their bringing to Rome were the reason for the further canonization of Ss. Constantine Cyril and Methodius as saints by the Roman Church. Pope Hadrian II set off to realize his political intentions as well, thus blessing the books the holy brothers carried with them, translated into the Slavic language, and the Slavonic liturgy gained official approval from the Roman Church. With the approval of the Slavonic liturgy, the Pope had expected that western Slavs would accept the apostle liturgy tradition. Faced with such a situation, Ss. Constantine Cyril and Methodius decided to preach the Christian ecumenism, for they themselves aspired to adapt the Byzantine liturgy with the Latin mass in Moravia. Their stay in Rome lasted approximately one year. St. Constantine Cyril was particularly active, contacting the most educated people and sharing with them his own philosophic and theological knowledge. However, he soon fell ill. Sensing

his death, he embraced monasticism and got the name Cyril. 50 days later, he died on November 14, 869, leaving a pledge to his brother Methodius: "There, brother, we two were harnessed to plow the same furrow, but now I have completed my part and so I fall on the field. But you love the mountain (the monastery), and don't let the mountain make you leave our preaching, for it shall salvage you" (*Pannonian Legends, The Life of St. Methodius, Chapter 7* – translated by Jovan Takovski, Skopje, 2001).

The Church and political interests of Rome were those of forming a general Slavonic Moravian – Pannonian diocese, which will be under its spiritual jurisdiction. Thus a compromise would be reached – Moravia and Pannonia would have an individual church organization and liturgy in Slavonic, and Rome would return its jurisdiction in these areas and impose its political influence. The negotiations with Rastislav and Kocel were carried out in secrecy, so as to prevent obstructions from the ruler of East Frankish Kingdom Louis the German (who was also at war with Moravia in the course of 868 – 869). Right after the death of St. Constantine Cyril, the Pannonian prince Kocel requested the Pope to send St. Methodius to carry on the work he did with his brother two years ago. The Pope sent a special epistle to the Moravian prince Rastislav, to prince Svatopluk of Nitra and to the Pannonian prince Kocel, advising them that he is sending St. Methodius to their countries as a legate of the Pope, "to teach you as you have asked, and to explain in your own language the books of the entire sacral work, together with the holy mass, the liturgy and the baptism – as Constantine had started to do, with God's blessing and prayers of St. Clement" (*Pannonian Legends, The Life of St. Methodius, Chapter 8* – translated by Jovan Takovski, Skopje, 2001). As we can see, the Pope agrees that the ecumenical Christian honor is manifested in the Slavonic liturgy, and supports this by pointing out that although the holy brothers were sent to these Slavonic countries from Byzantium and Constantinople, they have not done anything against the canons of the Apostolic See, and even more so, they came to Rome with the relics of St. Clement of Rome. Still, cautious in relation to his own interests, he points out: "Only, in mass, follow the custom of reading the Apostle and the Holy Script in Roman (Latin) first, and then in Slavonic" (*Pannonian Legends, The Life of St. Methodius, Chapter 8*). With the sending of St. Methodius back to Moravia and Pannonia, the influence of the German – Bavarian clergy weakened, but a concrete connection with the local Slavonic population was expected with the Roman Church. St. Methodius continued his educational work and enforced the implementation of a Slavonic liturgy. Still, the main intent of the Slavonic rulers was to gain autonomy of the Church. That is why Kocel sent St. Methodius and 20 companions back to Rome, to be ordained Bishop of Pannonia. The Pope satisfied this request and ordained St. Methodius Bishop of all Slavonic territories, which he had to do if he were to

be careful about the interference of the interests of the Eastern Church of Constantinople. And that is why the Bavarian Bishops were not very keen on this decision, as it was made without their accord, and was also against their aspirations. In order to organize the new sacral work in Pannonia, St. Methodius probably settled in the capital Blatnograd (Mosapurc), where also served Richbald – Arch – Presbyterian of the Archdiocese of Salzburg. The liturgy in Slavonic discouraged the believers of the Archdiocese of Salzburg, thus resulting in the stepping down of the above named arch-Presbyterian. The successful beginning of the work of St. Methodius in Pannonia angered the Bavarian Archbishops, so they initiated his apprehension and taking to Church Court, presided by Louis, king of East Frankia. St. Methodius spent approximately 3 years in captivity (870-873), first in some of the Bavarian monasteries, and later probably in the monastery on the island of Reichenau, in the Lake of Bodam. His captivity period saw military and political turbulence both in Moravia and Pannonia. In the year of 871, Moravia stopped being independent, and therefore stopped formally existing even as a basal principality. In these circumstances, the Bavarian Bishops made haste to cast away the Slavonic liturgy and not to allow the restoration of the work in the Pannonian dioceses. However, there was an uprising in Moravia in 872, and in the following years (up to 874) there were more and more military conflicts between Moravia and East Frankia. In 874, the Forchheim treaty was signed, which granted Moravia independence, with the sole obligation to pay taxes for maintaining piece. Thus, conditions for restoration of the Church independence were created, and to re-establish the Slavonic liturgy. And in the midst of the final military confrontations, Pope John VIII (872-882) released St. Methodius from captivity. His sentence and dethroning were revoked. This was used by Svatopluk, who had already been resisting the German political and sacral influence, and therefore asked the Pope to allow St. Methodius to reclaim leadership of the Moravian Church. This request was satisfied by the Pope, for he wanted to continue the politics of his predecessor in relation to the Slavonic countries, and even sought to expand the Slavonic dioceses, with direct submission under the Roman Church. On the way back to Moravia, St. Methodius and his disciples went to the monastery of St. Emmeram near Regensburg, an event which to which the so called Prayer of St. Emmeram and the Collection of Church Laws are contributed; books that he was given by Pope Hadrian II during his dethroning. He was entrusted with all the churches and clergy in Moravia, so probably the German clergy had been expelled. Followed a period of strong and fertile educational and preaching work of St. Methodius in Moravia. However, after the death of Louis in 876, Svatopluk and the new German rulers Karloman and his son Arnulf started getting closer, hence, Bishop Methodius became a serious obstacle, for the German – Latin clergy was against him. Thus, Svatopluk started to avoid attending church services held by Bishop

Methodius in Slavonic language. In the year of 880 the Pope John VIII wrote a letter to Svatopluk regarding this problem, stating that should he and his men prefer listening to the liturgy in Latin, then it should not be held in Slavonic for them. But the Slavonic aristocracy favored St. Methodius and the right to Slavonic liturgy, and the Moravian ruler did not want to confront them. But still, the animosity of the royal priest and missionary of the Pope – John of Venice – was being greatly incited, as he was a fierce opponent to the usage of the Slavonic language in the church service. During his visit to Rome in 879, he libeled the Moravian Bishop St. Methodius to the Pope, for allegedly distorting the fundamental Christian dogmas. The Pope expressed his written dissatisfaction to Svatopluk regarding the religious work of St. Methodius, and later on, invited the Bishop himself to come to Rome and explain his conduct. St. Methodius did go to Rome and managed to refute the accusations, upon which his work was blessed and he was ordained Bishop of the entire Moravian Church. Although Svatopluk also sent a one of his reliable men to Rome – Bishop Wiching from Pasau (whom he suggested to be ordained the new Moravian Bishop), still, the Pope ordained him only a Bishop of Nitra. However, in this case, Bishop Wiching became suffragan to St. Methodius, namely, his subordinate and the fulfiller of the Bishop's orders. Wiching was not aware that the Pope will send an epistle to Svatopluk for the position of Rome regarding St. Methodius, so after he came back to Moravia, he spread false news that the Pope had deprived St. Methodius of all his spiritual honors and his sacral authority, and that he handed the Moravian Church to the German clergy. Also, the Bishopric he was awarded in Nitra had always had certain autonomy within Moravia, which he used to divide St. Methodius' Bishopric and confront him. Actually, it can be deemed correct that Bishop Wiching of Nitra foreshadowed the end of the Moravian Mission – the wish of many years by the Bavarian Bishops, who had failed to realize it. The dilemma whether St. Methodius had been dethroned by the Pope was resolved with the Pope's letter to Svatopluk, accompanied with the written complaint of St. Methodius to the Pope for the intrigues and plotting of Bishop Wiching. A letter from the Pope to St. Methodius followed, in which the decisions made during the meeting in Rome were confirmed. Such a decision from Pope John VIII was motivated from church and political reasons: the truce with the enthroned Patriarch of Constantinople, Photius, but above all, the cautiousness so as to avoid unification of the Moravian Slavonic dioceses of St. Methodius with the Eastern Church (as it had already been done by the newly baptized Slavs in current Serbia and Croatia).

The complex ecclesiastic – political relations between the Eastern and the Western Church in the struggle for prestige (but still hidden behind the alleged will for truce), probably forced St. Methodius to seek advice from the Byzantine

Emperor Basil I the Macedonian and from Patriarch Photius (who had actually sent him and his brother as missionaries in Moravia). This assumption has its concrete basis in the facts that he was a Byzantine missionary, assigned by the Pope to be a Bishop and legate, continuously preached and served in Slavonic language between the Slavs subjected to political and religious influence of the Bavarian Bishops, but he was also constantly subjected to pressure and obstructions from the Latin dignitaries. It should not be excluded that Byzantium itself and Patriarch Photius had shown interest in the work of St. Methodius, but at the same time, wanted to direct his mission towards the realization of their personal interests. There are testimonials about the dissatisfaction of the Byzantine Emperor from the exclusions of St. Methodius to the Pope, to get the Bishop See in Moravia. Still, what is important for historiography is that the invitation from the Byzantine Empire to St. Methodius to visit his motherland after having 20 years spent in Moravia is documented. In Constantinople, St. Methodius was greeted high honors, and his preaching was praised. Bearing witness to this is the fact that two of his disciples (a priest and a deacon) had stayed in Constantinople, but also the fact that Slavonic books were kept in the Byzantine capital. St. Methodius returned to Moravia, where he stayed until his death (April 6th, 885), again, exposed and subjected to constant pressure from the Latin clergy, eventually losing the support from Rome and being left on his own. After his death, his disciples were exiled from Moravia, which marked the definite end of the Moravian Mission. However, the fundamental ideas of the Mission about the spreading of the Slavonic civilization awareness did not die out, and were continued by the disciples of Ss. Cyril and Methodius, St. Clement and St. Naum, who further realized them back where they originated from – Macedonia.

Translate: Ana Grujoska

Súhrn: MORAVSKÁ MISIA A UPEVNENIE SLOVANSKEJ CIVILIZÁCIE A KULTÚRY. *Moravská misia bratov Konštantína a Metoda, ktorá zohrala dôležitú úlohu v civilizačnom a kultúrnom vývoji Európy, sa rozvíjala v rámci komplikovanej vojenskej, politickej a cirkevnej situácie. Zložité pomery a intenzívna konfrontácia dvoch veľkých cirkevných centier, Ríma a Konštantínopola počas fotiovskej schizmy, ako aj ambície Bavorskej cirkvi a politické aspirácie východofranských panovníkov voči Veľkej Morave od začiatku poznamenali jej vývoj. Nakoniec výsledné plody misie oboch bratov nezožala veľkomoravská cirkev alebo cirkev v Zadunajsku (Panónii), ale rodiaca sa bulharská cirkevná provincia. Metodovi učeníci vyhnaní z Veľkej Moravy sa totiž nakoniec usadili v Ochride, odkiaľ pochádzalo slovansko-macedónske nárečie, základný nástroj celej misie.*

Key words: *Constantine – Cyril, Methodius, Constantinople, Moravia.*

Шанування святих Кирила і Мефодія в Православній Церкві

Архімандрит Арсеній (Бочкарь Андрій Олександрович)

*«Як світлі зірки смиренний Мефодій та
божественний Кирило встали,
родом із Салоників та слов'ян просвітили
знанням про Христа»*

5 вірш вечірні Всіх Салонікійських
найсвітліших святих та Богу угодних [1, с. 7]

Свята Православна Церква на прикладі святих дає нам, нині живучим, яскравий приклад відданого служіння Богу та його святій Церкві. Тих святих, які своєю проповіддю наvertsали багатьох людей до Христа, Церква іменує рівноапостольними.

Православна Церква називає рівноапостольними таких святих: Марію Магдалину, Світлану Самарянку, Феклу, Аверкія Єрапольського, Олену (мати імператора Константина), імператора Константина, Ніну (просвітительку Грузії), Патріка Ірландського, Константина (Кирила) і Мефодія, Бориса Болгарського, велику княгиню Ольгу та великого князя Володимира, святителя Саву Сербського, Косму Етолійського, Інокентія Аляскінського та Миколая Японського [1].

Серед невеликої кількості святих, яких називають рівноапостольними, для слов'ян особливе значення мають святі брати Константин і Мефодій, які зробили надзвичайно важливу справу – переклали богослужіння рідною, зрозумілою на слов'ян мовою.

Як відомо, до Моравії (слов'янської держави) Константин і Мефодій прийшли на запрошення святого князя Ростислава, який у 862 р. звернувся до візантійського імператора Михаїла III з проханням надіслати талановитих проповідників християнства. За порадою святителя Фотія, Патріарха Константинопольського, для цієї важкої, але надзвичайно благородної та важливої справи, було відряджено братів Константина і Мефодія, які походили з Салонік (руське: Солунь) та знали слов'янську мову. У 863 р. була розпочата Моравська місія, внаслідок успішної проведення якої охрестився князь Ростислав та велика кількість жителів держави. Саме на той час припадає створення нової редакції слов'янської абетки (т.зв. глаголиці),

яка згодом була витіснена кирилицею, яка мала ту ж саму граматику, але іншу знакову систему передачі звуків. Тоді ж святим Константином був написаний «Проглас» - перший великий оригінальний поетичний текст слов'янською мовою та «Написання про праву віру» - перший дослід викладу християнської догматики слов'янською мовою, що поклав початок створенню слов'янської релігійно-філософської термінології.

Поява у 863 р. т.зв. «Фотієвої схізми», коли Римський папа Миколай відмовився визнавати Фотія законним Константинопольський Патріархом і всі його хіротонії кваліфікував як недійсні, змусила Константина і Мефодія поїхати до Риму, де вони були урочисто зустрінуті вже новим папою Адріаном II. Папа схвалив діяльність братів, висвятив св. Мефодія на Єпископа Панонського та рукоположив їхніх слов'янських учнів на священнослужителів. Святий Константин скінчив своє життя в Римі 14 лютого 869 р., прийнявши перед смертю чернецтво з ім'ям Кирило.

Єпископ Мефодій повернувся до Панонії, але латинський клір підбурив місцевих феодалів схопити проповідника та ув'язнити його в Швабії. Згодом святого було звільнено і він продовжив свою діяльність у Чехії до смерті, яка наступила 6 квітня 885 р. Слід відзначити, що одразу після смерті св. Мефодія, його слов'янські учні були вигнані з Великої Моравії; більшість з них оселилася в Болгарії, де вони продовжили справу своїх вчителів.

Пам'ять про великий подвиг святих братів шанують як слов'янські народи (українці, білоруси, чехи, словаки, поляки, серби, болгари) так і слов'яномовні народи (жителі Російської Федерації). На відміну від своїх попередників, Константин і Мефодій зробили революційну (в позитивному розумінні цього слова) справу: переклали слов'янською мовою богослужіння, завдяки чому мова наших предків отримала освячення через славослов'я Бога.

Шанування святих братів завжди зберігалось в нашому народі. На місці старовинного міста Микульчиці (слов. Mikulíci), яке деякі дослідники вважають ймовірною столицею Великоморавської держави [2], було віднайдено старовинний хрест, який відноситься до кирило-мефодієвської епохи та традиції. Цей хрест відноситься до т.зв. енколпіонів (давньогрецьк. *εγκολπιον*, слав. нанедренік) – наперсних хрестів, які часто представляли з себе двосторонній хрест-мощовик. Підтвердженням цього служать дві пари невеличких виступів зверху та знизу – через них нижня частина (втрачена) з'єднувалася з верхньою (досліджуваний хрест). Незвичність цього енколпіону полягає в тому, що він має зображення трьох персон. На перший погляд може здатися, що це таке зображення Святої Трійці. Однак таке припущення помилкове.

По-перше, таке грубе зображення Святої Трійці неприпустиме, бо зображає Троїчність Бога фактично в еретичних категоріях. Якщо припустити, що це зображення Лиць Святої Трійці, то верхня (основна) фігура однозначно буде символізувати Бога Отця, середня тоді може символізувати Бога Сина, а нижня, відповідно, Бога Святого Духа. При такому стані речей відносно Бога Отця питання не виникають. Відносно Сина нічого не суперечить православному розумінню передвічного народження від Отця. Однак можливе зображення Духа проявляється в категорії еретичного *filioque*: Дух ісходить від Сина (бо зображений після Нього). Якби автор зображення хотів показати православне розуміння ісходження Святого Духа, то він би розмістив зображення Другої та Третьої Іпостасей не вертикально, а горизонтально, тобто на одному рівні; у такому разі була би правильно показана єдиноначальність Отця (Який є «зв'язком» Лиць Святої Трійці), народжуваність Сина від Отця та ісходження Духа від Отця. Як вже раніше було зазначено, хрест відноситься до епохи, яка є найближчою до часів проповідницької діяльності святих Константина і Мефодія. Відомо, що вчителем святого Константина був майбутній Константинопольський Патріарх Фотій, який і направив до Моравії свого учня та його брата. Сам святитель Фотій написав полемічний трактат проти ересі *filioque*, у якому ґрунтовно спростовував еретичність такої вставки до Символу віри [10], а тому просто неможливо припускати думки, що його учень, рівноапостольний Константин-Кирило був прихильником *filioque*. Так само і неможливою є думка про те, що *filioque* якимось чином поширювалося серед учнів Константина і Мефодія. Тому на микульчицькому хресті (який відноситься до кирило-мефодієвської традиції) ніяк не може бути зображена Свята Трійця.

По-друге, наскільки відомо, іконографічне зображення Бога Трійці починає зустрічатися лише в II тисячолітті. А якщо хрест відноситься до епохи святих салонікійських братів (IX століття), то на ньому не може бути зображена Божественна Трійця.

Таким чином, микульчицький хрест не несе в собі зображення Святої Трійці. Що тоді на ньому зображено? На енкалпіонах зображалися Спаситель, Богородиця, або святі. У нашому випадку відповідь криється у самому малюнку, на якому (окрім зображення трьох персон) є одна христологічна монограма И&С Х&С – «Ісус Христос». Як відомо, монограма Христа зустрічається для позначення того, що на іконі зображено саме Його. Таким чином, одна з трьох персон, що зображена на малюнку микульчицького хреста є Христом Спасителем.

Головна фігура (верхня) простирає руки хрестообразно (так само, як і Христа зображають розіп'ятим на Хресті не з опущеними або закрученими

руками, а саме **хрестообразно**). Відкриті долоні на микульчицькому хресті повністю співпадають з православним розумінням того, що при розп'ятті Христос ніби розкриває руки для того, щоби обійняти весь світ та дати йому Свою любов, бо Його слова є завжди актуальними для кожної людини: «Прийдіть до Мене, всі стружені і обтяжені, і Я заспокою вас» [9, с. 43] (Мф. 11, 28). На голгофських зображеннях Хреста Господь простирає руки, щоби кожного прийняти у Свої обійми – так ж саме зображене і на микульчицькому хресті.

Крім того, під кожною рукою є особливе зображення: під правою символ, який дуже нагадує хлібний колос; під лівою – символ, що нагадує виноградину, що кріпиться на лозі. Таке поєднання не випадкове – обидва символи відображають Божествену Євхаристію: колос є первинною речовиною для хліба, який на Божественній Літургії стає Тілом Христовим, а виноград є первинною речовиною для вина, яке на Божественній Літургії стає Кров'ю Христовою. Зображення микульчицького хреста символічно показує Христа, Який пропонує всім Своє Божественне Тіло та Кров: «Прийміть, їжте; це є Тіло Мое ... пийте ... всі, бо це є Кров Моя Нового Завіту» (Мф. 26, 26 – 27) [9, с. 105]. Розміщення колосу та виноградини під простертими руками не випадкове, бо увійти в радість свого Господаря (Мф. 25, 21) можна лише через повноту благодатного життя, основним джерелом якого є Свята Євхаристія.

Таким чином, не представляє сумніву те, що першою (головною) фігурою, що зображена на микульчицькому хресті є Господь Ісус Христос. Кого ж тоді зображено під Ним? На нашу думку, ці дві фігури символізують собою людей. Середня фігура має більш подовжене зображення, ніж нижня; також середня оточена лінією, в середині якої риски не співпадають з лініями одягу Христа – тобто вони пов'язані з середньою фігурою. Тож, цю особливу (окрему) лінію з рисками можна сміливо назвати німбом середньої фігури, а саму фігуру – зображенням святої людини. Як відомо, німби «у християнському мистецтві поширюються з IV століття» [8]. Тому зображення німбу на хресті кирило-мефодіївської традиції не представляє з себе нічого незвичайного. Фігура святої людини зображена ближчою до Христа, бо, насправді, святі набагато ближче до Бога, ніж інші. На микульчицькому хресті свята людина ніби «лежить на грудях» Христа – так, як лежав Апостол Іван Богослов (який був улюбленим другом Господнім) – так і всяка свята та добродісна людина ніби спочиває в тишості благодаті Христової.

Нижня фігура, на нашу думку, символізує звичайну людину – тому вона знаходиться ніби у підніжжя Христова, після святої людини, бо лише **йде** до святості, але ще не здобула її.

Співвідношення та взаємовідношення християн одне до одного та до Бога, святий Апостол Павло виразив так: святі та всі звичайні люди разом є одним тілом во Христі, а окремо кожен є членами. Якщо уважно придивитися до микульчицького хреста, то можна буде побачити, що і зображення святої людини, і зображення звичайної людини обведені однією загальною лінією, яка окреслює контури Тіла Христового.

Таким чином, очевидним стає надзвичайна богословська освіченість автора малюнку, який одночасно хотів показати і Спасителя, і Євхаристію, і єдність всіх християн в Єдиному Тілі Христовому.

Микульчицький хрест є національним скарбом Словаччини – землі, яка була просвічена місіонерським подвигом святих Константина і Мефодія. З розпадом Чехословаччини та здобуттям Словаччиною незалежності, 8 лютого 1993 року в якості національної грошової одиниці урядом була знову введена словацька крона (слов. *koruna*). Для нас особливий інтерес представляє монета номіналом в 10 крон. На лицьовій стороні монети було зображено микульчицький хрест як живий спогад про велике шанування пам'яті святих рівноапостольних братів, бо, наскільки відомо, цей хрест є найближчою до часу святих Константина і Мефодія пам'яткою подібного роду. Нажаль, через процес євроінтеграції Словаччина перейшла на нову грошову одиницю – євро, і з 17 січня 2009 року микульчицький хрест перестали зображати на монетах.

Однак такі реформи не завадили словакам і надалі шанувати пам'ять святих братів. День пам'яті святих Кирила і Мефодія, 5 липня, є державним святом, яке відзначається на всіх рівнях. На честь святих віропросвітителів та творців слов'янської писемності у цей день словаки відзначають день освіти. «Багато ВНЗ приурочують вечори зустріч випускників саме до свята Кирила і Мефодія. На державному рівні проходять церемонії урочистого нагородження працівників сфери освіти ... На площах міст Словаччини можна побачити театралізовані вистави під відкритим небом, виступи народних колективів і послухати національний фольклор» [4]. На свято словацьке духовенство завжди запрошує священнослужителів з сусідньої Мукачівської єпархії та Ужгородської української богословської академії імені святих Кирила і Мефодія Української Православної Церкви.

Православна Церква Чеських земель і Словаччини надзвичайно шанує пам'ять святих Константина-Кирила і Мефодія. Так, кафедральний Собор Предстоятелів Церкви у Празі названо на честь святих братів. Їхнє ім'я носить і кафедральний Собор Михайлівців (Словаччина). Таким чином, головні храми в обох країнах, на яку поширюється канонічна територія Православної Церкви Чеських земель і Словаччини, названі на честь святих віропросвітителів. Також до 1100-річчя з дня смерті святого Мефодія

Православна Церква Чеських земель і Словаччини зробила невелику кількість (до 50) копій микульчицького хреста в якості нагороди тим священникам, які мають закордонну богословську освіту.

Як вже зазначалося, святі віропросвітителі вшановуються в усіх слов'янських та слов'яномовних народах. Так, у Чехії 5 липня є «єдиним державним і церковним святом» [5]. У Болгарії 24 травня (загальноприйнята дата святкування пам'яті святих проповідників) є державним «Днем болгарської просвіти і культури і слов'янської писемності» [3]. У цей день болгарари прикрашають зображення рівноапостолів квітами та проводять різні лінгвістичні конкурси; співається загальношкільний гімн святих Кирила і Мефодія «Вперед, відроджений народе!» (болг. Върви, народе възродени!), який було написано в останніх роках ХІХ століття.

У Російській Федерації з 1991 року щорічно проводяться «Дні слов'янської культури та писемності», які кожного року проводяться в новому місці країни. Також це свято відзначається в Білорусі, Сербії, Македонії та Чорногорії.

Вшановування пам'яті Кирила і Мефодія в різних країнах знайшло своє відображення і в архітектурі. Так, у Владивостоку, Коломні, Москві, Мурманську, Нітрі, Охриді, Саратові, Скоп'є, Софії, Ханті-Мансійську та Черкеську є пам'ятники святим віропросвітителям.

До Великої Моравії святі Константин і Мефодій прямували через історичне Закарпаття та охрестили жителів Потисся. Тому, кирило-мефодіївська духовна спадщина для України полягає не в сприйнятті її ззовні (як, наприклад це сталося для Білорусі та Російської Федерації), а в збереженні безпосередньо того, що мали наші предки з ІХ століття.

На честь святих рівноапостольних братів названо вищий духовний навчальний заклад Української Православної Церкви – Ужгородську українську богословську академію імені святих Кирила і Мефодія. На емблемі академії зображені святі салонікійські проповідники кожен у своєму вбранні (святий Мефодій у Єпископських ризах, святий Кирило – у чернечих). На студентських значках випускників бакалаврату та магістратури академії теж центральним зображенням є ікона святих братів. Серед медалей академії особливе місце займають медалі святих Кирила і Мефодія (І та ІІ ступенів), які вручаються з благословіння Предстоятеля Української Православної Церкви за благодіяння та інші за слуги перед Українською Православною Церквою.

Престольним святом нашої академії є день пам'яті святих Кирила і Мефодія (24 травня). У цей день завжди запрошуються Архієрей та духовенство з Мукачівської єпархії та інших єпархій Української Православної Церкви. У 2010 році в академічному храмі служило чотири Архієреї з трьох помісних

Церков (Польської Православної Церкви, Православної Церкви Чеських земель і Словаччини та Української Православної Церкви) [7]. У зв'язку з реорганізацією духовно-науково-навчального комплексу «Ужгородська українська богословська академія імені святих Кирила і Мефодія – Карпатський університет імені Августина Волошина», день факультету богослов'я та філософії буде відзначатися 24 травня.

Українська Православна Церква вшановує святих проповідників, возводячи на їхню честь храми та монастирі (кафедральний Собор у Хусті; церкви в Києві, Умані, Макіївці; монастир на Свалявщині). У Святій Успенській Києво-Печерській Лаврі є пам'ятник святим братам; також подібні пам'ятники є центри Києва, Мукачєва та Севастополя.

Указом Президента України від 17 вересня 2004 р. день пам'яті святих Кирила і Мефодія оголошено державним святом «Днем слов'янської писемності і культури». У цей день науковці всієї країни збираються на конференції, присвячені духовній, лінгвістичній та культурній спадщині віропросвітителів.

Ми часто пишемо та говоримо про те, як відбувається шанування пам'яті святих Кирила і Мефодія в слов'янських, або слов'яномовних країнах. Але як же їх шанують на Батьківщині, в Салоніках? Через ряд причин (османське панування, війни, тощо) в Салоніках до ХХ століття не було храму на честь святих братів. Однак, за словами греків «це не означає, що місцева Церква Салоніків забула про своїх святих» [6, с. 3]. У салонікійських Соборах святого Димитрія та святого Георгія на загальне святих рівноапостольних. За стародавньою грецькою традицією храм на честь святого засновувався лише у тому місці, де були моці святого/святої/святих, а тому не дивно, що у Салоніках храму на честь святих рівноапостольних братів не було до тих пір, поки такої думці не перестали віддавати перевагу.

Особливо греки звернули увагу на своїх співвітчизників у 2 половині ХХ століття, перед святкуванням 1100 річниці їхньої блаженної кончини. У 1957 р. з благословіння Салонікійського Митрополита Пантелеймона Папагеоргіу було встановлене свято «Всіх Салонікійських найсвітліших святих та Богу угодних». За дорученням Митрополита ченцем Герасимом Мікрояннаніті була написана служба, яка була схвалена Святим Синодом та видана афінською друкарнею Апостольської Дияконії в Афінах у 1958 р. Серед святих, яким присвячена ця служба, особливе місце займають святі Кирило та Мефодій, які, за словами грецького «житія» «молитвами, наповненими мудрістю та радістю, послали у великий світ слов'янських

народів проповідь істини» [6, с. 7]. Днем пам'яті святих було призначено 11 травня¹.

З 1966 року вся Салонікійська Митрополія урочисто вшановує пам'ять своїх земляків-проповідників. Була написана окрема служба святим рівноапостолам, вручені пам'ятні медалі. Однак бажання греків побудувати храм на честь святих Кирила і Мефодія в місці їхнього народження довгий час не могло реалізуватися ані за часів Митрополита Пантелеймона Папагеоргію, ані за часів Митрополита Леонідаса Параскевопуласа. Лише за часів Митрополита Пантелеймона II Хрисофакіса у 1981 р. вдалося закласти фундамент храму на Новій Набережній, який був освячений у 1985 році – році 1100 річниці кончини святого Мефодія. Видатні роковини салонікійці відзначили не тільки освяченням храму, але й проведенням Міжнародної конференції за участі багатьох Архієреїв та представників духовенства (у тому числі зі Святого Афону), Президента країни та представників провідних державних установ. У 1976 р. до салонікійського Собору святого Димитрія було передано частку мощів святого Кирила, а в 1987 р. до новозведеного храму Кирила і Мефодія була передача частка мощів святителя Мефодія. «З тих пір, у святому храмі мощі святих є джерелом благодаті і благословіння святих, які, після одинадцяти століть тілесно повернулися на свою Батьківщину – місто Салоніки» [6, с. 36].

Впродовж всього часу існування храму святих Кирила і Мефодія в Салоніках його відвідали тисячі православних паломників, серед яких були і Вселенський Патріарх Варфоломій Арходоніс, Олександрійські Патріархи Парфеній III Койнідіс і Петро VII Папапетру, Московський Патріарх Олексій II Рідігер; Празький Архієпископи Дорофій Филип і Христофор Пулець, та делегації інших Помісних Церков.

При самому Соборі діє «Кирилівський молодіжний центр» у якому молодь щоденно допомагає 60 нужденним одягом, медичною допомогою, тощо. Братство займається виданням книг, записом CD з візантійською та європейською музикою, засновано журнал.

У 1993 році, з благословіння Митрополита Салонік Пантелеймона II в місті було засновано монастир на честь святих рівноапостольних Кирила і Мефодія «для створення умов наближення єдиновірного духовенства з

¹ Нагадаємо, що Константинопольський Патріархат (який має право адміністративного контролю за Салонікійською єпархією) та Елладська Православна Церква (на території якої знаходиться Салонікійська Митрополія) прийняли новий (не юліанський) календар. Тому вони святкують пам'ять святих Кирила і Мефодія за «новим стилем» 11 травня, в той час як у нас теж це свято відзначається 11 травня, але за «юліанським» (старим) календарем.

інших Церков і Патріархатів до Церкви Салоніків, та для вивчення грецької мови і богословської літератури» [6, 45].

Таким чином, можна побачити, що шанування святих віропросвітителів Кирила і Мефодія відбувається і в місці їхнього народження і в місці їхньої проповіді, і в місцях проживання всіх слов'ян та слов'яномовних народів. Кирило-мефодіївська спадщина завжди буде актуальною для наших народів, бо ця спадщина – живий зв'язок нинішніх поколінь із життям, вірою та культурою своїх предків.

Використана література

1. Equal-to-apostles // [http:// www.fatheralexander.org/.../kyrill_and_met](http://www.fatheralexander.org/.../kyrill_and_met). Дата доступу: 12. 10. 2011 р.
2. Г. Э Санчук, Йосеф Пулік. Великая Моравия, ее историческое и культурное значение. – М.: Наука, 1985 – С. 286
3. Ден на българската просвета и култура и на славянската писменост // <http://gazeta.ua/post/340426>. Дата доступу: 14. 10. 2011 р.
4. День Кирилла и Мефодия в Словакии // <http://gazta.ru/stories/slovakia/38065/1.html>. Дата доступу: 13. 10. 2011 р.
5. День славянской письменности и культуры // <http://gazeta.ua/post/340426>. Дата доступу: 14. 10. 2011 р.
6. Іоанніс Тасіас, архім. Шанування святих Кирила Мефодія останні п'ятдесят років на їх Батьєівщині – у Салоніках. Автореф. на здобуття наукового ступеня доктора богослов'я. – Докторантура Ужгородської української богословської академії імені святих Кирила і Мефодія. – 57 с.
7. На Актовий день в УУБА служили архієреї з 3-х Помісних Церков // <http://orthodoxy.org.ua/content/na-aktovii-den-v-uuba-sluzhili-arkhierei-z-3-kh-pomisnikh-tserkov-25051>. Дата доступу: 14. 10. 2011 р.
8. Нимб // <http://ru.dic.academic.ru/dic.nsf/simvol/534>. Дата доступу: 13. 10. 2011 р.
9. Святе Євангеліє. – Видавничий відділ Української Православної Церкви, К., 2011. – 480 с.
10. Святѣйшаго патріарха Фотія, архієпископа Константинопольскаго, Слово тайноводственное о Святомъ Духѣ. / Переводъ съ греческаго проф. Е. И. Ловягина. // Журналь «Духовная бесѣда» на 1866 годъ. — Спб.: «Типографія Департамента Удѣловъ». — 1866. — Томъ I. — С. 353-

355, 358-384, 427-440, 480-499; — Томъ II. — С. 52-62 // http://tvorenia.russportal.ru/index.php?id=saeculum.vi_x.ph_03_0005. Дата доступу: 13. 10. 2011 р.

Summary: *VENERATION OF SAINTS CYRIL AND METHODIUS IN THE ORTHODOX CHURCH.* This article analyzes the veneration of the great Slavic educators Cyril and Methodius. Considerable attention is given to the features of heritage of the holy Orthodox brethren in rolling mills in Europe.

Key words: *Cyril, Methodius, Saints, a sermon, the Slavs to Christianity.*

Príspevok k výskumu organizačnej štruktúry Spišskej kapituly do konca 18. storočia

Miroslav Glejtek

Pri pohľade na výskum slovenských cirkevných dejín môžeme konštatovať, že sľubne sa rozbiehajúci výskum v 19. storočí bol v druhej polovici 20. storočia zo všeobecne známych spoločensko-politických dôvodov utlmený.¹ Takéto konštatovanie naplno platí aj v otázkach výskumu dejín kapitúl kanonikov. Intenzívny výskum viacerých bádateľov v druhej polovici 19. storočia vyústil do vzniku základných prác o bratislavskej,² nitrianskej,³ spišskej,⁴ ale i ostrihomskej⁵ kapitule. Je potešujúce, že v poslednom období došlo k obnove záujmu o výskum týchto významných cirkevných inštitúcií a vyšlo viacero pozoruhodných prác, ktoré modernými prístupmi riešia najrôznejšie otázky existencie a vývoja našich kapitúl v minulosti. Aj predložený príspevok má ambíciu prispieť k poznaniu niektorých segmentov histórie týchto mnohovrstvových cirkevných korporácií. V prvej časti príspevku predstavíme základný vývoj kapitúl v európskom priestore. Druhá časť príspevku je zameraná na Spišskú kolegiátnu a neskôr katedrálnu kapitulú sv. Martina (ďalej Spišskú kapitulú). Pokúsime sa predstaviť vnútornú štruktúru od vzniku kapituly až do vzniku Spišského biskupstva v roku 1776, keď došlo k transformácii kolegiálnej kapituly na katedrálnu. V záverečnej časti predstavíme špecifické povinnosti členov kapituly, v tej miere, ako sa ich podarilo zachytiť v archívnych dokumentoch, s doplnením údajov o povinnostiach členov ďalších kapitúl v stredoeurópskom priestore. Zatiaľ čo pre obdobie stredoveku vychádza naša predstava predovšetkým z diplomatických (najmä listinných) prameňov, k novovekej fáze vývoja kapituly a najmä povinnostiach jej členov možno považovať za zásadný prameň kanonické vizitácie, predovšetkým rozsiahlu a dôkladnú vizitáciu kapituly, ktorú v roku 1629 nariadil ostrihomský arcibiskup Peter

¹ Bližšie pozri: LOPATKOVÁ, Zuzana. Výskum slovenských cirkevných dejín – stav a perspektívy. In MARSINA, Richard (ed.). *Studia historica Tyrnaviensia II*. Trnava 2002, s. 140.

² RIMELY, Carolus. *Capitulum insignis ecclesiae collegiatae Posoniensis ad s. Martinum ep. olim ss. Salvatorem*. Posonii 1880.

³ VAGNER, József. *Adalékok a Nyitrai Székes-káptalan történetéhez*. Nyitra 1896.

⁴ HRADSKY, Josephus. *Initia progressus ac praesentis status Capituli ad sanctum Martinum e. c. de monte Scepusio olim Collegiati sub iurisdictione archiepiscopi Strigoniensis nunc vero Cathedralis sub proprio episcopo Scepusiensi constituti*. Szepesvárilja 1901.

⁵ KOLLÁNYI, Ferencz. *Esztergomi kanonokok 1100 – 1900*. Esztergom 1900.

Pázmaň.⁶ Právny kontext bol doplnený o nariadenia reformného Tridentského koncilu (1545 – 1563) a ďalšie partikulárne štátne a cirkevné zákonné normy Uhorského kráľovstva.

Vznik kapitúl kanonikov

Kapituly kanonikov predstavovali od svojho vzniku v období stredoveku jedny z najstabilnejších štruktúr v rámci najvyšších cirkevno-správnych celkov katolíckej cirkvi, arcidiecéz a diecéz. Ako inštitúcie tvorené určitou skupinou diecézneho kléru predstavovali dôležitú súčasť cirkevnej a nezriedka i svetskej správy s pomerne veľkým vplyvom na konkrétnom území. Hlavné úlohy vyplývajúce z cirkevného poslania kapituly spočívali najmä vo vykonávaní liturgických úkonov a pastoračnej činnosti. Okrem toho vystupovali členovia kapitúl spolu s ich predstavenými ako dôležitý prvok cirkevnej, ale i svetskej správy a jurisdikcie.⁷ Kapituly často disponovali aj pomerne rozsiahlymi majetkami a poddanými. To z nich vytvorilo dôležitý vrchnostenský a ekonomicko-hospodársky prvok spoločnosti. V neposlednom rade je nutné považovať kapituly a najmä ich školy a skriptoriá za dôležité centrá vzdelanosti a kultúry.⁸ Často sa pri nich zhromažďovali vzdelaní klerici, ktorých intelektuálny potenciál a rozhľad silne prevyšoval bežný priemer, čoho dôkazom je množstvo významných osobností pochádzajúcich z tohto prostredia.⁹ Spoločný život kléru, ktorý je známy už od staroveku, vychádzal z idey komunitného života tak, ako ho predstavuje na mnohých miestach Nový zákon. Základ týchto inštitucionalizovaných spoločenstiev bol sformovaný počas prvých storočí existencie cirkvi v podobe mníšskych spoločenstiev. S rozkvetom miest v štvrtom storočí súvisel aj príliv klerikov v prvom rade do biskupských, ale i do

⁶ Podrobne k priebehu Pázmaňovej vizitácie a jej obsahu, ako i ďalším vizitáciami na Spiši pozri: OLEJNÍK, Vladimír. Kanonická vizitácia Petra Pázmaňa v Spišskej kapitule. In HIRŠEM, Cyril – FEDORČÁK, Peter (eds.). *Kanonické vizitácie po Tridentskom koncile. Zborník príspevkov z medzinárodnej konferencie. Košice 9. novembra 2006*. Prešov 2007, s. 111-121. KYSELOVÁ, Mária. Kanonické vizitácie na Spiši. In *Slovenská archivistika*, roč. 18, 1983, č. 2, s. 110-128.

⁷ RADZIMIŃSKI, Andrzej. *Życie i obyczajowość średniowiecznego duchowieństwa*. Warszawa 2002, s. 67.

⁸ Najnovšie ku knižnej kultúre Bratislavskej kapitule pozri: ŠEDIVÝ, Juraj. *Mittelalterliche Schriftkultur im Pressburger Kollegiatkapitel*. Bratislava 2007.

⁹ Najnovšie sa vplyvom týchto osobností na kultúru, vzdelanie a intelektuálnu činnosť zaoberala napr. Miriam Hlavačková, ktorá túto problematiku skúmala v súvislosti so vzťahom medzi Bratislavskou kapitulou a Academiou Istropolitanou v neskorom stredoveku. HLAVAČKOVÁ, Miriam. *Kapitula pri Dóme sv. Martina – intelektuálne centrum Bratislavy v 15. storočí*. Bratislava 2008. Množstvo výpovedných prameňov o reálnom postavení, úlohách a význame spišských prepoštov v stredovekej spoločnosti pozri: LABANC, Peter. *Spišskí prepošti do roku 1405*. Kraków; Trnava 2011.

ďalších väčších miest.¹⁰ Spolu so vzrastom vplyvu, postavenia a s tým súvisiacich povinností biskupov začali niektoré z nich preberať aj ďalší úradníci. Boli to predovšetkým archipresbyteri a archidiakoni. Zatiaľ čo archipresbyter zastupoval biskupa počas jeho neprítomnosti v kňazských povinnostiach, archidiakon pomáhal biskupovi v správe diecézy.¹¹ Z členov svetského kléru žijúceho podľa pravidiel mníšskeho života sa postupne formovali aj prvé kapituly, ktoré pôsobili ako poradný zbor biskupa. V roku 533 Clermontský koncil definoval členov kapitul ako klerikov, čiže kňazov a diakonov náležiacich k určitému kostolu.¹² V roku 760 vypracoval métsky biskup Chrodegang, vychádzajúc z benediktínskej reguly, nové pravidlá spoločného života svetského kléru. Duchovní mali žiť spoločne pod vedením prepošta. Spoločenstvo kňazov nazývané kapitula malo spoločne vykonávať modlitby a ďalšie liturgické úkony. Vzhľadom na náročnosť a ťažkú realizovateľnosť Chrodegangovej reguly bola táto ešte niekoľkokrát upravovaná, medzi inými aj na synodách v Mohuči (r. 813) a Achene (r. 817).¹³ Upravenú regulu z názvom *De institutione canonicorum* vydal arcibiskup Almar z Metz († 850).¹⁴ Samotný názov kapitula pochádza zo slova *capitulum*. Išlo o vybranú časť Svätého písma, ktorá bola každý deň spoločne predčítavaná kanonikmi. Pomenovanie členov kapitul, kanonici, je odvodzované od posvätných kánonov (*canones*), ktorými sa klerici (*clerici canonici*) v tomto spoločenstve riadili.¹⁵ V závislosti od umiestnenia konkrétnej kapitul rozdeľujeme kapituly do niekoľkých základných skupín. Tie, ktoré vznikli v sídle biskupa, presnejšie pri jeho biskupskom kostole, nazývame katedrálными kapitulami.¹⁶ Ak bol katedrál-ny kostol sídlom metropolitu cirkevnej provincie, ide o metropolitnú kapitolu.

¹⁰ ZUBKO, Peter. *Dejiny Košického arcibiskupstva I. Dejiny Košickej kapitul (1804 – 2001)*. Prešov 2003, s. 15.

¹¹ ŠPIRKO, Jozef. *Cirkevné dejiny. S osobitným zreteľom na vývin cirkevných dejín Slovenska. Sväzok I*. Martin 1943, s. 156.

¹² ZUBKO, *Dejiny Košického arcibiskupstva*, s. 15.

¹³ ŠPIRKO, *Cirkevné dejiny I*, s. 297.

¹⁴ ZUBKO, *Dejiny Košického arcibiskupstva*, s. 16.

¹⁵ ŠPIRKO, *Cirkevné dejiny I*, s. 297. BERGER, Rupert. *Liturgický slovník*. Praha 2008, s. 179. KURUC, Štefan A. Vznik a charakteristika inštitúcie rehoľných kanonikov. In ZUBKO, Peter – HIRŠEM, Cyril (eds.). *Kapituly kanonikov. Zborník príspevkov monotematického seminára s medzinárodnou účasťou z cirkevných dejín. Košice 13. marca 2003*. Košice 2003, s. 127.

¹⁶ Členovia katedrálных kapitul patrili medzi dôležitých spolupracovníkov biskupa pri správe diecézy. Ich úloha v stredoveku narástla najmä v období vakancie biskupského stolca, keď bola ich najväčšou úlohou voľba nového biskupa. Medzi najstaršie stredoeurópske kapituly možno zaradiť kapitolu, ktorá vznikla medzi rokmi 967 – 976 pri Chráme sv. Víta na Pražskom hrade, po sformovaní Pražského biskupstva. PÁTKOVÁ, Hana. „Canonici in castro Hradec“. In DOBROTKOVÁ, Marta a kol. *Studia Historica Tyrnaviensia VIII. Vybrané problémy slovenských dejín*. Trnava 2009, s. 83. RADZIMIŃSKI, Andrzej. *Duchowieństwo kapitul katedralnych w Polsce XIV i XV w. na tle porównawczym. Studium nad rekrutacją i drogami awansu*. Toruń 1995, 13.

Od prelomu 8. a 9. storočia sa začíname stretávať aj s kolegiálnymi kapitulami, ktoré vznikali pri významných kostoloch mimo biskupského sídla.¹⁷ Hoci sa život členov kapituly čiastočne podobal životu mníchov v kláštoroch, je tu niekoľko zásadných rozdielov. Kanonici na rozdiel od rehoľníkov neskladali rehoľné sľuby, mohli vlastniť súkromný majetok a nebola medzi nimi rovnosť, keďže mali rozdielne postavenie v rámci kapituly, ako aj rozdielne stupne svätenia.¹⁸ Práve hierarchická štruktúra patrí medzi typické črty cirkvi. V najvšeobecnejšej rovine stredoveký človek vnímal svet ako vertikálu, na vrchole ktorej je Boh, v nižších štruktúrach sú svätci, až nakoniec človek.¹⁹ Táto monumentálna scholastická vízia sveta sa plne odrážala v hierarchickej štruktúre všetkých zložiek cirkvi. Badateľná už v hierarchickej štruktúre svätení, kde najvyšší stupeň predstavuje episkopát, nasledovaný ďalšími vyššími a nižšími sväteniami, až po úroveň bežných laikov. Podobne aj v kapitulách bol na čele predstavený prepoš (resp. dekan), ktorého nasledovali ďalší hodnostári až k najnižším priečkam jednoduchých kanonikov.²⁰ Ak upriamime pozornosť na uhorské prostredie, s prvými kapitulami sa bezpečne stretávame v 11. storočí.²¹ Hoci nám výskum sťažuje nedostatok autentických prameňov, napríklad už dekretále kráľa Kolomana spomínajú aj Nitrianske a Bratislavské prepošstvo v súvislosti s vykonávaním Božích súdov (tzv. ordálií).²² Zatiaľ čo pri biskupských sídlach si len ťažko možno predstaviť, že by ostali

Podrobne k úlohám a právam katedrálных kapitúl pri vakancii biskupského stolca pozri aj: BOUÏX, Dominique. *Tractatus de Capitulis*. Paris 1852, s. 477-593.

¹⁷ ZUBKO, *Dejiny Košického arcibiskupstva*, s. 17. KEMPF, Friedrich. a kol. *Die Mittelalterliche Kirche I. Vom Kirchlichen Frühmittelalter zur Gregorianischen Reform. Handbuch der Kirchengeschichte III/1*. Herder 1999, s. 303.

¹⁸ ŠPIRKO, *Cirkevné dejiny I*, s. 297. K vzniku a vývoju kapitúl pozri prehľadne aj: BORGOLTE, Michael. *Enzyklopädie Deutscher Geschichte Band 17. Die Mittelalterliche Kirche*. München 1992, s. 38-51, 102-113.

¹⁹ Tu máme predovšetkým na mysli dielo Dionýsia Areopagitu *O cirkevnej hierarchii*, rozvinuté v Teologickej summe Tomáša Akvinského. K cirkevnej hierarchii pozri: SINKA, Tarsycjusz. *Liturgika*. Krakow 1994, s. 12-13.

²⁰ I keď sa rozdiely medzi jednotlivými členmi kapituly postupne stierali, závislosť veľkosti benefícia a príjmov od postavenia v kapitule pretrvala prakticky do konca novoveku.

²¹ Na vznik kapitúl v strednej Európe mali vplyv prevažne modely kapitúl vo Francúzsku a Nemecku. Väčšina z nich vznikla v prvom rade pri katedrálных kostoloch. Postupne tieto kapituly získali nezávislú právnu subjektivitu. S prvými kapitulami sa tak ako v Uhorsku, stretávame napríklad aj v Poľsku v 11. storočí v súvislosti s budovaním cirkevnosprávnych jednotiek, predovšetkým diecéz. KUMOR, Boleslav. *Cirkevné dejiny. Zlaté obdobie kresťanského stredoveku*. Levoča 2001, s. 83-84.

²² RÁBIK, Vladimír. Stredoveké cirkevné pečate spišskej proveniencie (Sonda do problematiky). In GŁADKIEWICZ, Ryszard – HOMZA, Martin. (eds.). *Terra Scepusiensis. Stav bádania o dejinách Spiša. Stan bádania nad dziejami Spiszu*. Levoča; Wrocław 2003, s. 325. Biskupstvo Prešporské I. O mieste a roku založenia Prepošstva Prešporského a jeho zakladateľoch. In *Slovesnosť*, roč. 3, 1865, č. 3, s. 38. Niekoľko téz o preduhorskom založení prepošstva, vychádzajúc z dobových

bez kapituly, iná je situácia v prípade kolegiálnych kapitúl. Tu máme informácie podstatne torzovitejšie. Vieme však, že už v roku 1022 založil panovník Štefan I. kolegiátnu kapitulú v Budíne. Dobudovaná bola počas vlády Ladislava I. Podľa niektorých informácií založil Štefan I. aj kapitulú sv. Tomáša, mučeníka. Prepošť tejto kapituly bol zároveň kanonikom Ostrihomskej katedrálnej kapituly. Svätým Štefanom bola založená a bohato zabezpečená aj kapitula sv. Juraja (v Zöldmezei) s prepoštom a štyrmi kanonikmi. Do radu kolegiálnych kapitúl vznikajúcich na území Uhorského kráľovstva možno zaradiť aj kapitulú sv. Martina na Spiši, ktorá vznikla spolu s prepoštvom, alebo veľmi skoro po jeho zriadení.²³ Otázka vzniku tejto cirkevnej inštitúcie, ktorá mala svoje prestupne vo viacerých predchádzajúcich cirkevných komplexoch na Vrchu sv. Martina, ako i v organizačnej štruktúre Ostrihomskej arcidiecézy, bola v poslednom období cieľom analýz mnohých historikov. V súčasnosti je vznik prepoštvstva častou historikov kladený do prelomu 12. a 13. storočia a ďalšou skupinou do začiatku 13. storočia.²⁴

Vnútoraná štruktúra Spišskej kapituly

Spišská kapitula mala pravdepodobne už od svojho vzniku tak ako aj iné uhorské kapitulú štyroch kanonikov.²⁵ Ku kreovaniu konkrétnych kanonických hodnos-

téz: Biskupstvo Prešporské I. O mieste a roku založenia Prepoštvstva Prešporského a jeho zakladateľoch (pokračovanie). In *Slovesnosť*, roč. 3, 1865, č. 4, s. 51-57. Niektorí starší bádatelia sa prikláňajú k vzniku vzniku, v 2. polovici 9. storočia. HALKO, Jozef. Dejiny Bratislavskej kapituly. In ZUBKO, Peter – HIŠEM, Cyril (eds.) *Studia Academica Historiae Ecclesiae Cassoviensis V. Kapituly kanonikov. Zborník príspevkov monotematického seminára s medzinárodnou účasťou z cirkevných dejín. Košice 13. marca 2003.* Košice 2003, s. 72. Najnovšie J. Šedivý predpokladá vznik prepoštvstva v 70-tych rokoch 11. storočia v období pobytu uhorského kráľa Šalamúna a jeho dvora na Bratislavskom hrade. ŠEDIVÝ, *Mittelalterliche Schriftkultur*, s. 13. Pôvodne kapitula prináležala k hradnému kostolu Najsvätejšieho Spasiteľa. Okolo roku 1225 bola preložená ku Chrámu sv. Martina do mesta. Od tohto obdobia niesla kapitula meno po oboch patrocíniách. JUDÁK, Viliam. Cirkevná organizácia na území Slovenska do 20. storočia. In RYDLO, Jozef (ed.) *Renovatio spiritualis : Jubilejný zborník k 70. narodeninám arcibiskupa Jána Sokola, prvého metropolitu Slovenska a prvého metropolitu Bratislavsko-trnavskej arcidiecézy.* Bratislava 2003, s. 61.

²³ V staršom období však slovo prepoštvstvo vyjadrovalo zároveň aj kapitulú, keďže na jej čele stál väčšinou prepošť. HLAVAČKOVÁ, *Kapitula pri Dóme*, s. 13.

²⁴ LABANC, *Spišskí prepošti*, s. 18-20. Tam pozri podrobne k prvej fáze vývoja. Prvú písomnú zmienku predstavuje listina panovníka Ondreja II. z roku 1209, ktorou venoval spišskému prepošťovi Adlofovi územie pri rieke Poprad. BÁRDOSSY, Joannes. *Supplementum analectorum terrae Scepusiensis, notationibus, ex veteri ac recentiore Hungarorum historia depromptis.* Leutschovia 1802, s. 7-10.

²⁵ Títo pôvodní kanonici pravdepodobne tvorili tzv. prepoštskú radu, ktorá predstavovala po úrade prepošťa druhú najvýznamnejšiu inštitúciu prepoštvstva v jeho počiatkovej fáze. HOMZA, Martin. Počiatky kresťanstva na Spiši. In NOVOTNÁ, Mária (ed.). *Acta Musaei Scepusiensis 2008 : Pohľady do minulosti VIII.* Levoča 2009, s. 194.

tí došlo v období vlády prepošta Mateja (1240 – 1260).²⁶ V nedávnej dobe boli publikované doklady, ktoré potvrdzujú, že prepošt kreoval hodnosti členov kapituly, čo odobril aj jeho priamy predstavený, ostrihomský arcibiskup Benedikt (1254 – 1261).²⁷ V prameňoch sa s týmito hodnosťami stretávame od obdobia vlády prepošta Mutimíra (1263 – 1281).²⁸ Na čele kapituly stál prepošt, za ktorým nasledovali členovia kapituly kanonik-lektor (ďalej lektor), kanonik-kantor (ďalej kantor) a kanonik-kustód (ďalej kustód). K rozšíreniu kapituly došlo počas pôsobenia ďalšieho prepošta Lukáša (1282). Listina tohto prepošta z roku 1282 hovorí o menovaní šiestich nových kanonikov.²⁹ V roku 1286 sa v prameňoch objavuje dekan kapituly, ktorý bol volený na jeden rok spomedzi všetkých kanonikov.³⁰ K ďalšiemu rozšíreniu kapituly došlo v 90-tych rokoch 13. storočia. Listinou, ktorú kapitula vydala v roku 1301, oznámila apoštolskému legátovi Mikulášovi, že po smrti prepošta (biskupa *ad personam*) Jakuba zvolila za prepošta kaločského prepošta Pavla. Za samotným textom listiny sa nachádzajú mená všetkých prítomných kanonikov. Okrem lektora, kantora a kustóda sú tu mená aj ďalších trinástich kanonikov. Súhlas s voľbou vyjadrili kanonici za textom listiny stereotypnou formulkou, ako to môžeme vidieť v prípade kanonika Hypolita: „*Ja Hypolit, kanonik lektor Kostola svätého Martina na Spiši, som bol na tejto voľbe prítomný, súhlasil som s voľbou, vlastnou rukou som podpísal a priložil svoju pečať*“.³¹ Spomenuté rozsiahle rozšírenie kapituly potvrdzuje aj listina pápežského legáta kardinála Gentilisa z roku 1309, v ktorej sa spomína šesťnásť kanonických miest.³² Postupe

²⁶ HOMZA, Martin. Včasnostredoveké dejiny Spiša. In HOMZA, Martin – SROKA, Stanisław (eds.). *Historia Scepusii. Vol I.* Bratislava; Kraków 2009, s. 8. Pôsobenie tohto prepošta v úrade rekonštruoval najnovšie: LABANC, Peter. Spišskí prepošti do konca 13. storočia. In HROMJÁK, Luboslav (ed.) *Studia theologica Scepusiensia III : Z dejín Spišského prepoštstva. Zborník z medzinárodnej konferencie pri príležitosti 800. výročia prvej známej písomnej zmienky o Spišskom prepoštstve.* Spišské Podhradie, 2010, s. 118.

²⁷ LABANC, *Spišskí prepošti*, s. 75.

²⁸ HOMZA, Včasnostredoveké dejiny, s. 249. HRADSKZY, *Initia progressus*, s. 298-303. Napríklad ako kanonik-lektor je titulovaný v listine spišského župana Rolanda z roku 1277, klerik Jakub. WAGNER, Carolus. *Analecta Scepusii sacri et profani. Pars I.* Viennae 1773, s. 118.

²⁹ WAGNER, *Analecta I*, s. 302.

³⁰ RUCIŃSKI, Henryk. Neskorostredoveké dejiny Spiša. In HOMZA, Martin – SROKA, Stanisław (eds.). *Historia Scepusii. Vol I.* Bratislava; Kraków 2009, s. 403.

³¹ KNAUZ, Ferdinandus (ed.). *Monumenta Ecclesiae Strigoniensis : Tomus II.* Strigonii 1882, s. 494, č. 532. SEDLÁK, Vincent (ed.). *Pramene k dejinám Slovenska a Slovákov IV. Pod vládou anjouovských kráľov.* Bratislava 2002, s. 38-40. Zaujímavosťou listiny je, že viacero kanonikov sa nevedelo podpísať a museli to za nich urobiť iní kanonici. Takáto formulácia potom znela: „*Ja magister Pavol, kanonik, lektor budinský, ako aj kanonik spišský, som s touto voľbou súhlasil, priložil svoju pečať a dal som sa podpísať rukou magistra Martina*“.

³² KNAUZ, *Monumenta II*, s. 594, č. 654. FEŇAROVÁ, Magda. *Spišské prepoštstvo. Stredoveké listiny 1248 – 1526. Inventár.* Bratislava 1964, č. 21. SROKA, Stanislav. Poliaci v Spišskej kapitule

pravdepodobne došlo k redukcii veľkého množstva prebend. V listine z roku 1323 sa v Spišskej kapitule stretávame už len s dvanástimi kanonikmi.³³ V tomto dokumente sa medzi členmi kapituly objavil aj kanonik-scholastik,³⁴ v inej listine z toho istého roku kapitulou označený, ako „...Magistrum Nicolaum, notarium nostrorum et scholasticum...“.³⁵ Na rozdiel od iných uhorských kapitúl sa s ním neskôr v Spišskej kapitule nestretávame. Je pravdepodobné, že v skutočnosti ide o iné pomenovanie pre kanonika lektora, ktorého povinnosti sa do značnej miery kryli práve s povinnosťami scholastika a ktorý sa v spomenutých dokumentoch pod pojmom lektor nevyskytuje.³⁶

Situácia v kapitule sa zmenila na začiatku novoveku v súvislosti s rozšírením reformácie. Logickým dôsledkom prechodu takmer celého Spiša k reformácii a reformačnému učeniu bolo aj celkové zhoršenie personálneho stavu kapituly.³⁷ V 1. polovici 17. storočia, v období Pázmaňovej vizitácie nemala kapitula viac ako dvanásť kanonických prebend. Ako spomína samotný text vizitácie, podľa „*chvályhodného zvyku*“ žiadnu z nich nemohol vlastniť prepošť.³⁸ Po prepošťovi, hlave kapituly, bol ako ďalší hodnostár uvádzaný lektor, nasledoval kantor a tretím bol kustód. Za týmito hodnostármi nasledoval vikár (zástupca prepošťa), rektor kaplnky Božieho tela (terajšej Kaplnky rodu Zápoľských) a dekan.³⁹ V podstate

v 14. storočí. In HOMZA, Martin – SROKA, Stanisław. *Štúdie z dejín stredovekého Spiša*. Krakov 1998, s. 109.

³³ LABANC, *Spišskí prepošti*, s. 63. SEDLÁK, Vincent (ed.). *Regesta diplomatica nec non epistolaria Slovaciae. Tomus II*. Bratislavae 1987, s. 394-395, č. 906.

³⁴ Listinou kanonici potvrdzujú voľbu nového prepošťa Jána, predtým bosnianského prepošťa. V texte sa opakuje formulácia: „*Ego Paulus canonicus huic electioni consensi, et per Nicolaum scholasticum de S. Martino subscribi feci...*“. Listinu publikuje: WAGNER, Carolus. *Analecta Scepussii sacri et profani. Pars I*. Viennae 1774, s. 312-314, č. XV.

³⁵ SCHMAUK, Michael (ed.). *Supplementum Analectorum terrae Scepussiensis. Pars II*. Szepesváraljae 1889, s. 61-63, č. XLIII.

³⁶ Za upozornenie na túto skutočnosť ďakujem Mgr. P. Labancovi, PhD.

³⁷ Osobitným spôsobom k takémuto stavu prispel posledný stredoveký spišský prepošť Ján Horváth (1511 – 1544). Ten sa úradu vzdal v roku 1544 a pri svojom odchode dokonca vyplienil prepoštský kostol a palác. OLEJNÍK, Vladimír. *Spišskí prepošti od Bitky pri Moháči po vznik Spišského biskupstva*. In HROMJÁK, Luboslav (ed.). *Studia theologica Scepussiensia III: Z dejín Spišského prepoštstva. Zborník z medzinárodnej konferencie pri príležitosti 800. výročia prvej známej písomnej zmienky o Spišskom prepoštstve*. Spišské Podhradie 2010, s. 150. ZUBKO, *Dejiny Spišského biskupstva*, s. 134

³⁸ Porovnaj: „*Canonicos praebendatos non plures haberi posse hoc tempore, ob defectum praebendarum quam duo-decim responderunt, nec ex iis canonicatibus ex laudabili consuetudine ecclesiae hujus, ullum a domino praeposito tenere posse*“. HRADSKZY, Josephus. *Addimenta ad Initia progressus ac praesens status capituli ad sanctum Martinum e. c. de monte Scepussio olim collegiati sub iurisdictione archiepiscopi Strigoniensis nunc vero cathedralis sub proprio episcopo Scepussiensis constituti*. Szepesvárlja 1903 – 1904, Pázmaňova vizitácia, s. 34.

³⁹ HRADSKZY, *Initia progressus*, s. 22.

sa do roku 1776 v záznamoch o personálnom stave (*statuta personalia*) stretávame vždy pri mene kanonika s hodnosťami: prepoš, lektor, kantor a kustód. Za nimi nasledujú jednoduchí kanonici, ktorých počet sa menil v závislosti od aktuálnej situácie (tabuľka 1).⁴⁰ Jediným prelátom Spišskej kapituly bol prepoš. Ostatní hodnostári mali tento titul len v katedrálnej kapitule. Po zriadení Spišského biskupstva pápežom Píom VI. (1775 – 1779) bulou *Romanus pontifex* v roku 1776 sa situácia zmenila a kolegiálna kapitula bola povýšená na katedrálnu. V uhorských podmienkach to znamenalo aj zmenu v štruktúre tejto ustanovizne. Prvý hodnostár kapituly prepoš sa stal jej normálnym členom a získal nový titul veľprepoša. Za ním nasledoval lektor, po ňom kantor a kustód. Zásadná zmena nastala u ďalších hodnostárov. K predchádzajúcim pribudli katedrálnej (spišskej), oravský a liptovský archidiakon. Títo traja archidiakoni stáli na začiatku svojou právomocou nad všetkými ostatnými jednoduchými kanonikmi. Nasledovali ôsmy kanonik-senior, a ako deviaty a desiaty kanonici-magistri. Takto boli dôsledne nazývaní aj v známych dekrétach. U všetkých spomenutých kanonikov ide o hodnostárov – dignitárov.⁴¹ Takto ich spomína aj kanonická vizitácia J. Révaia.⁴² Podľa dekrétov Tridentského koncilu bol ustanovený aj kanonik-penitenciár. Táto funkcia však neznamena, že by bol príslušný kanonik hodnostárom kapituly.⁴³ Išlo o funkciu, ktorou mohol byť poverený ktorýkoľvek kanonik. Po vzniku biskupstva boli v *statuta personalia* jednotliví členovia kapituly vždy menovaní v tomto poradí: (veľ)prepoš, lektor, kantor, kustód, katedrálnej archidiakon, oravský archidiakon, liptovský archidiakon, a ďalší traja kanonici bez určenia ich hodnosti (tabuľka 2).⁴⁴ Počet členov kapituly sa ustálil na desať a platil do 20. storočia.

U rôznych kapitúl sa mohla vnútorná štruktúra meniť v závislosti od jej funkcie a postavenia, ako i teritoriálnych zvyklostí, hoci vo všeobecnosti bola veľmi podobná. Rozdiely možno vidieť najmä medzi kolegiálnymi a katedrálnejmi kapitulami, čo vyplýva z ich funkcie a úloh v rámci (arci)diecézy. Hoci nie je možné na tomto mieste popisovať štruktúru všetkých uhorských kapitúl, je zaujímavé predstaviť si aspoň niektoré. Za najvýznamnejšiu možno považovať Ostrihomskú katedrálnej kapitulu, keďže jej hlavným predstaviteľom bol najvyšší prelát

⁴⁰ Porovnaj: Štátny archív v Levoči (ďalej ŠA Le), fond (ďalej f.), Súkromný archív Spišskej kapituly, krabica 29. *Prothocollum actorum ab anno 1768 – 1783 et status personalis ab a. 1478 – 1940*. Napríklad v období Sigraiovej vizitácie (r. 1700), mala kapitula desať kanonikov. HRADSKZY, *Addimenta ad Initia*, Sigraiova vizitácia, s. 142-143.

⁴¹ K všeobecným povinnostiam hodnostárov kapituly podrobne pozri: BARBOSA, Augustinus. *Tractatus de Canonici et Dignitatibus, aliisque inferioribus Beneficiariis Cathedralium, et Collegiatarum Ecclesiarum, eorumque officiis, tam in choro, quam in Capitulo*. Lugduni 1718, s. 16-21.

⁴² HRADSKZY, *Addimenta ad Initia*, Révaiova vizitácia, s. 327-329.

⁴³ HRADSKZY, *Initia progressus*, s. 22.

⁴⁴ Porovnaj: *Prothocollum actorum*, ref. 40.

v krajine, ostrihomský arcibiskup a uhorský prímás.⁴⁵ Štruktúra Ostrihomskej kapituly sa svojou zložitou, ale i počtom prebend nachádza pred všetkými ostatnými uhorskými kapitulami. Základ tvorili štyria najvyššie postavení členovia: veľprepoš, lektor, kantor a kustód, nazývaní piliere (*columnas*), podobne ako v ostatných kapitulách. Ďalej nasledujú traja prepošti, z ktorých prvý bol zároveň katedrálom (ostrihomským) archidiakonom. Bol to prepoš sv. Juraja *de Viridi Campo Strigoniensi* (k nemu prináležalo ďalších 8 kanonických prebend), prepoš sv. Štefana, prvomučeníka *de Castro Strigoniensi* (+ 6 kanonických prebend) a prepoš sv. Tomáša, mučeníka *de Promontorio Strigoniensi* (+ 6 kanonických prebend). Po nich sú v hierarchickej štruktúre uvedení deväť ďalších archidiakonov (nitriansky, novohradský, gemerský, hontiansky, tekovský, komárňanský, šaštínsky, zvolenský, turniansky) a na záver sedem jednoduchých kanonikov.⁴⁶ Počet archidiakonov opäť súvisí s organizačnou štruktúrou diecézy. V zjednodušenej podobe sa s takouto štruktúrou stretávame aj na Spiši po premene kolegiálnej kapituly na katedrálnu. Veľmi podobne vyzerala aj štruktúra Nitrianskej⁴⁷ a Košickej kapituly.⁴⁸ Rozdiely boli zväčša len v počte archidiakonov, ktorí boli, alebo v prípade Košickej kapituly neboli, členmi kapituly, a v počte a pomenovaní jednoduchých kanonikov (senior, magister-senior, magister-junior). V nemeckom prostredí sa stretávame s kapitulami, ktoré mali veľmi podobné obsadenie. Vyskytujú sa tu však aj niektorí ďalší hodnostári. Na čele stál najčastejšie prepoš, nasledovali kantor, scholastik, kustód a celáriuš.⁴⁹ Iný prípad predstavuje stredoveká Vyšehradská kapitula v Prahe. Na jej čele stáli dvaja hodnostári prepoš a dekan. Za nimi nasledovali preláti: ako prvý pražský archidiakon, nasledovali scholastik,

⁴⁵ Kapitula prežila v novoveku pomerne zložitú obdobie, keď sa počas tureckej expanzie v roku 1543 musela presťahovať do Trnavy. Do Ostrihomu sa vrátila až na začiatku 19. storočia. Ako pozostatok pobytu kapituly a arcibiskupa v Trnave tu bola pri kostole sv. Mikuláša zriadená nová, kolegiálna kapitula. Pôvodne bolo v roku 1831 menovaných jej prvých sedem kanonikov. Vzhľadom na problémy s majetkovým zabezpečením však ku skutočnému vzniku kapituly došlo až v roku 1843, kedy panovník Ferdinand V. vydal zakladaciu listinu kapituly *Litterae Fundationales Collegiati Capituli ad S. Nicolaum Episcopum Tirnaviae die 16-a Februarii A. 1843*. RADVÁNI, Hadrián. Kolegiálna kapitula sv. Mikuláša v Trnave. In ZUBKO, Peter – HIŠEM, Cyril (eds.). *Studia Academica Historiae Ecclesiae Cassoviensis V. : Kapituly kanonikov : Zborník príspevkov monotematického seminára s medzinárodnou účasťou z cirkevných dejín*. Košice 13. marca 2003. Košice 2003, s. 104.

⁴⁶ PÉTERFFY, Carolus. *Sacra concilia Ecclesiae Romano-catholicae in Regno Hungariae. Volumen II. Posonii 1742*, s. 267. Podrobne k vývoju týchto hodností pozri: KOLLÁNYI, Esztergomi kanonokok, s. XXXV – LVI.

⁴⁷ Porovnaj: Štatúty a zvyklosti Nitrianskej kapituly vydané biskupom Františkom Forgáčom (1602). ĎURČO, Marek – NEMEŠ, Jaroslav (eds.). *Miscellanea ecclesiastica Nitriensia I. Quellen zur Geschichte des Bistums Neutra*. Kraków 2007, s. 181n.

⁴⁸ ZUBKO, *Dejiny Košického arcibiskupstva*, s. 48.

⁴⁹ RADZIMIŃSKI, *Duchowieństwo kapitul*, s. 67.

kustód, sakristián, kantor a tezurárius (pokladník). Okrem nich bolo v kapitule ešte viacero jednoduchých kanonických prebend.⁵⁰ Existujú však aj kapituly, kde sa stretávame s oveľa vyšším počtom kanonických prebend. Jedným príkladom za mnohé je kolegiálna a neskôr katedrálna Kapitula sv. Patrika v Dubline. Tu stál na čele kapituly dekan, nasledovaný ďalšími hodnosťami: kancelárom, precentorom (predspevákom, funkcia podobná kantorovi), pokladníkom, dvoma archidiakonmi, za ktorými nasledovalo 19 jednoduchých prebendárov a ešte šesť tzv. menších kanonikov a šesť chóristov, ktorí boli rovnako členmi kapituly.⁵¹ Špecifickú podobu mali kapituly, ktoré vznikli v rámci gréckokatolíckej cirkvi. Takýto prípad nastal v roku 1818 po zriadení Prešovského biskupstva. Členovia kapituly mali odlišné pomenovanie oproti členom rímskokatolíckych kapitúl. Na čele stál archipresbyter, čo zodpovedalo titulu prepošta, nasledoval archidiakon (lektor), primicerius (kantor), ecclesiarcha (kustód) a posledným bol scholastik.⁵²

Rovnako boli rozdielne aj počty kanonikov. Počet kanonických prebend priamo závisel od kvantity a kvality benefícií. Nezriedka sa stretávame s dvanástimi kanonikmi podobne ako bolo dvanásť apoštolov.⁵³ Sú kapituly, kde však bolo kanonikov podstatne viac. Napríklad v Ostrihomskej kapitule bolo v polovici 14. storočia 39 kanonikov. Neskôr počas pobytu v Trnave klesol ich počet na 24.⁵⁴

⁵⁰ TOMĚK, Wáclaw. *Dějepis města Prahy. Díl I.* Praha 1855, s. 370-371. Podobnú štruktúru mala aj Olomoucká kapitula. ŠEMBERA, Alois, V. *Paměti a znamenitosti města Olomouce.* Vídeň 1861, s. 108-111. K Vyšehradské kapitule a jej založeniu pozri aj: SOUKUPOVÁ, Helena. K problematice Vyšehradu. In *Průzkumy památek*, roč. 12, 2005, č. 2, s. 3-54. PETRÁŇ, Josef a kol. *Dějiny hmotné kultury. I. : 1. Vymezení kulturních dějin, kultura každodenního života od pravěku do 15. století.* Praha 1985, s. 260-261. Prehľad najstarších českých a moravských stredovekých kapitúl publikuje: PÁTKOVÁ, Canonici in castro, s. 83-87.

⁵¹ MANSON, William M. *The History and Antiquities of the Collegiate and Cathedral Church of St. Patrick near Dublin.* Dublin 1820, s. 26-87. K ich povinnostiam pozri appendix ii-iv. V čase veľkého rozkvetu pred hustiskými vojnami mala napríklad Vyšehradská kapitula 30 kanonikov. O rozsahu kapituly hovorí aj fakt že sa tu nachádzalo 90 benefícií pre 280 klerikov. MAŘÍK, Antonín. Svatovítska kapitula za vlády Jiřího z Poděbrad. In *Documenta Pragensia XX.* Praha 2002, s. 28.

⁵² ŠTURÁK, Peter. Prešovská kapitula. In ZUBKO, Peter – HIŠEM, Cyril (eds.) *Studia Academica Historiae Ecclesiae Cassoviensis V. : Kapituly kanonikov : Zborník príspevkov monotematického seminára s medzinárodnou účasťou z cirkevných dejín. Košice 13. marca 2003.* Košice 2003, s. 120.

⁵³ Dvanásť kanonikov mala napríklad kolegiálna kapitula sv. Štefana, založená v roku 1272 ostrihorským arcibiskupom Filipom. CHERRIER, A *Magyar egyház*, s. 96.

⁵⁴ KOLLÁNYI, *Esztergomi kanonokok*, s. XXV. Vzhľadom na turecké nebezpečenstvo ostrihorský požiadal arcibiskup Pavol Várdai, v tom čase žijúci v exile spolu s kapitulou v Bratislave, 15. 9. 1543 mesto Trnavu o možnosť pôsobenia jeho i kapituly v tomto meste. Jeho žiadosti trnavskí mešťania vyhovelí. Kapitula ostala v meste až do začiatku 19. storočia. RADVÁNI, Hadrián. Ostrihomska metropolitna kapitula v Trnave. In ZUBKO, Peter – HIŠEM, Cyril (eds.). *Studia Academica Historiae Ecclesiae Cassoviensis V. : Kapituly kanonikov : Zborník príspevkov*

S rovnakým počtom kanonikov sa stretávame v tomto prípade už v stredoveku, aj v kapitule založenej panovníkom Belom III. v sedmohradskom Sibiu.⁵⁵ Najčastejšie sa však ich počet menil v závislosti od aktuálneho hospodárskeho, ekonomického a politického stavu cirkevnej inštitúcie, ale i celého regiónu, tak ako to môžeme vidieť aj v prípade Spišskej kapituly. V každom prípade mala mať kapitula toľko kanonikov, aby stačili na vykonávanie zverených povinností. V prípade katedrálnych kapitúl to malo byť minimálne dvanásť kanonikov. Pre každého z nich však muselo byť zabezpečené primerané benefícium. Bez dostatočného materiálneho zabezpečenia nesmeli byť ustanovované nové kanonické miesta.⁵⁶ Čím vyššie miesto v kapitule jej člen zastával, tým bohatšie benefícium a teda aj príjmy mal.

Povinnosti členov Spišskej kapituly

Členovia kapituly mali povinnosti, ktoré sa počas stáročí tvorili, upravovali, menili, ale i zanikali. O špecifických povinnostiach možno hovoriť najmä v prípade predstaveného kapituly, prepošta a jej najvýznamnejších hodnostárov. Tí boli menovaní do funkcie na pomerne dlhý čas a ich mandát končil spravidla smrťou, postupom do vyššej hodnosti, alebo odchodom z kapituly. Okrem nich sa v Spišskej kapitule stretávame aj s kanonikmi, ktorí boli pre určité úlohy volení na obmedzené obdobie a mali pomerne závažné povinnosti. Na tomto mieste budeme venovať pozornosť týmto špecifikám a opomenieme všeobecné kolektívne práva a povinnosti členov kapitúl.

O povinnostiach niektorých hodnostárov máme pomerne veľa informácií vďaka zachovaným historickým prameňom, ktoré vznikli z činnosti kapituly, alebo sa jej priamo dotýkajú. I tak však ostáva viacero oblastí, o ktorých nemáme dostatok informácií. Pre väčšiu názornosť budeme vo viacerých prípadoch informácie konfrontovať s ďalšími podobnými cirkevnými ustanovizňami. Vychádzame pritom zo základnej premisy, že najmä v stredoveku bola činnosť tak významných cirkevných korporácií, akými boli kapituly, veľmi podobná v rámci celej strednej Európy. Spomenuté údaje teda z časti rekonštruujú realie, ktoré sme v Spišskej

*monotematického seminára s medzinárodnou účasťou z cirkevných dejín. Košice 13. marca 2003. Košice 2003, s. 96-97. Vyšehradská kapitula mala napríklad pred husitskými vojnami troch až štyroch hodnostárov a okrem toho od devätnásť do tridsaťjeden kanonických prebend, nepočítajúc ďalších klerických služobníkov, vikárov a podobne. HLEDÍKOVÁ, Zdeňka. *Svět české středověké církve*. Praha 2010, s. 61.*

⁵⁵ CHERRIER, *A Magyar egyház*, s. 97. Napríklad v poľskom prostredí boli najstaršie kolegiálne kapituly väčšinou nepomerne menšie ako v Uhorsku. Počet ich členov sa pohyboval od troch do šiestich. Prvé z nich vznikli napríklad v Gniezne, Glogove, Grojci, Kijach, Kališi, Krakove a Plocku. KUMOR, *Cirkevné dejiny*, s. 84.

⁵⁶ BARBOSA, *Tractatus de Canonicis*, s. 13-14. BOUIX, *Tractacus de Capitulis*, s. 65-68.

kapitule zatiaľ nevysledovali ale predpokladáme ich, respektíve nám umožňujú komparáciu.

A. Prepošt

Už od vzniku Spišskej kapituly bol jej najvyšším predstaveným prepošt. Na prepošta možno v zásade nazerať ako na predstaveného dvoch inštitúcií. Okrem toho, že bol predstaveným kolegiátnej kapituly, bol zároveň najvyšším predstaviteľom územno-administratívneho celku, Spišského prepoštvstva. To tvorilo spolu s Bratislavským prepoštvom a desiatimi archidiakonátmi kostru územno-správnej štruktúry Ostrihomskej arcidiecézy. Spišský prepošt bol v rámci svojich právomocí fakticky aj spišským archidiakonom so všetkými právami a povinnosťami, ktoré mu voči kléru prepoštvstva prináležali.⁵⁷ Podľa uhorského práva patril spolu s biskupmi a arcibiskupmi medzi prelátov.⁵⁸ Vo všeobecnej rovine boli povinnosti a práva prepoštov v uhorských kapitulách podobné. Prepošt predsedal kapitule, zvolával ju a bdel nad zachovávaním jej štatútov. Spočiatku bolo úlohou prepošta aj vyučovať obyvateľov prepoštvstva za účasti pomocníkov.⁵⁹ Spolu s kapitulou mal spoločný hlas na krajskom sneme, podobne, ako aj regulárni prepošti stojaci na čele konventov. V rámci každej kapituly sa však mohli určité práva a povinnosti prepoštov líšiť. Je zaujímavé sledovať napríklad snahy spišských prepoštov rozširovať svoje právomoci do maximálnej novej miery, tak ako ich môžeme sledovať od 2. polovice 15. storočia. Tieto ambície pochopiteľne vyvolávali množstvo sporov medzi nimi a ich priamymi nadriadenými, ostrihomskými arcibiskupmi. Do sporov sa v tomto období vložil dokonca pápež Pius II., ktorý v roku 1458 potvrdil, že výlučnú právomoc nad Spišom majú spišskí prepošti.⁶⁰ Právomoci prepošta boli rozšírené ešte viac, keď pápež Sixtus IV. v roku 1472 povolil spišským prepoštom užívať biskupské insígnie, mitru a berlu.⁶¹ Stredovekí spišskí prepošti

⁵⁷ HOFERKA, Martin. Vývoj cirkevnej správy v Šaštínskom archidiakonáte v 16. – 18. storočí. In RÁBIK, Vladimír a kol. *Vývoj cirkevnej správy na Slovensku*. Krakov 2010, s. 315. LOPATKOVÁ, Zuzana. Vývoj cirkevnej správy na území neskoršieho Trnavského vikariátu v 16. – 18. storočí. In RÁBIK, Vladimír a kol. *Vývoj cirkevnej správy na Slovensku*. Krakov 2010, s. 335.

⁵⁸ KOVACHICH, Martinus G. *Codex iuris decretalis ecclesiae Hungaricae. Tomus I*. Pestini 1815, s. 669.

⁵⁹ „Ecclesiis praepositi doctrina praediti praeficiantur, qui et ipsi doceant verbo, et exemplo gregem sibi commissum, ministros que sibi subjectos eorum officium exercere faciant.“. KOVACHICH, *Codex iuris*, s. 669.

⁶⁰ CHALUPECKÝ, Ivan. Krátky pohľad do dejín Spišského prepoštvstva. In HROMJÁK, Luboslav (ed.). *Studia theologica Scepusiensia III : Z dejín Spišského prepoštvstva. Zborník z medzinárodnej konferencie pri príležitosti 800. výročia prvej známej písomnej zmienky o Spišskom prepoštvstve*. Spišské Podhradie 2010, s. 38.

⁶¹ CHALUPECKÝ, Krátky pohľad, s. 38. Listinu publikuje: WAGNER, *Analecta I*, s. 344-345. Už tri

sa správali ako suverénni hodnostári, vykonávajúci funkcie podobne ako biskupi vo svojej diecéze, s výnimkou tých, ktoré vyplývali z biskupskej konsekrácie. Takáto miera suverenity nie je známa u žiadneho iného prepošta v Uhorsku.⁶²

Napriek vytrvalej snahe prepoštov o autonómiu došlo v roku 1558 k podriadeniu spišského prepošta Blažaja z Petrovaradína (1548 – 1560) ostrihomskému arcibiskupovi Mikulášovi Oláhovi.⁶³ V roku 1560 zvolal synodu, ale nie už zo svojej autority, ale už z právomoci ostrihomského arcibiskupa, ako jeho vikár.⁶⁴ Posledným z prepoštov, ktorý sa pokúsil obnoviť skoršie privilégia a autonómiu voči ostrihomskému metropolitnému stolcu, bol Ján Sigray (1696 – 1718).⁶⁵ Neskorší prepošti už takéto pokusy neuskutočnili. K zásadnému narušeniu práv

roky pred udelením tohto privilégia spišským prepoštom dal pápež Pavol II. právo užívať biskupské insígnie aj prepoštovi Bratislavskej kapituly Jurajovi Schönbergovi. Toto privilégium bolo zdôvodňované mimoriadnym postavením prepošta ako vicekancelára Bratislavskej univerzity. V tomto prípade požiadal o udelenie insígnií pre prepošta panovník Matej Korvín. DVOŘÁK, Pavel (ed.). *Pramene k dejinám Slovenska a Slovákov VI. Pod osmanskou hrozbou*. Bratislava 2005, s. 82-83. Používanie pontifikálie prepoštom, ale i ďalšími titulárnymi prelátmi získavalo na čoraz väčšej popularite. O väčšej benevolencii v práve používať pontifikálie hovorí aj prípad prepoštov mníchovskej kapituly pri Dóme Našej milej Panej. Tí dostali toto privilégium v roku 1595. Od roku 1739 však mohol v prípade neprítomnosti prepošta užívať toto práva dokonca aj dekan kapituly. WALDMÜLLER, Lothar. *Metropolitná kapitula pri Dóme Našej milej Panej v Mníchove*. In ZUBKO, Peter – HIŠEM, Cyril (eds.). *Studia Academica Historiae Ecclesiae Cassoviensis V. : Kapituly kanonikov : Zborník príspevkov monotematického seminára s medzinárodnou účasťou z cirkevných dejín*. Košice 13. marca 2003. Košice 2003, s. 57.

⁶² ZUBKO, Peter. *Dejiny Spišského biskupstva (1776 –)*. In GŁADKIEWICZ, Ryszard – HOMZA, Martin (eds.). *Terra Scepusiensis. Stav bádania o dejinách Spiša*. Levoča; Wrocław, 2003, s. 599.

⁶³ CHALUPECKÝ, Krátky pohľad, s. 38. PIRHALLA, Márton. *A Szepesi prépostság vázlatos története kezdetétől a püspökség felállitásáig*. Lőcse 1899, s. 238-243. ZUBKO, *Dejiny Spišského biskupstva*, s. 599.

⁶⁴ Porovnaj: „*de mandato superioris sui archiepiscopi Strigoniensis, cuius in iurisdictione a maioribus sui ecclesie Scepusiensis subiecta fuisse*“. HRADSKZY, *Initia progressus*, s. 17. Pritom ešte v roku 1545 zvolal synodu zo svojej kompetencie prepošt Stanislav Várallyi (1545 – 1548). SZVORÉNYI, Michael (ed.). *Synopsis critico – historica decretorum synodaliū pro ecclesia Hungaro-Catholica*. Vespem 1807, s. 204-206, 215-216. Pozri aj: ERDŐ, Péter. *Právne postavenie Spišského prepoštstva v Ostrihomskej arcidiecéze*. In HROMJÁK, Luboslav (ed.). *Studia theologica Scepusiensia III : Z dejín Spišského prepoštstva*. Zborník z medzinárodnej konferencie pri príležitosti 800. výročia prvej známej písomnej zmienky o Spišskom prepoštstve. Spišské Podhradie 2010, s. 27-29. ŠPIRKO, Jozef. *Začiatky Spišského biskupstva (Snahy v minulosti o jeho utvorenie)*. In PAŠTEKA, Július (ed.). *Dejiny a umenie očami historika*. Bratislava 2001, s. 145-146. Počínajúc prepoštom Stanislavom Várallyim až po Mikuláša Balogha (1683 – 1689) sa prepoštami stávali biskupi Turkami obsadených uhorských diecéz. ŠPIRKO, Jozef. *Začiatky Spišského biskupstva. Snahy v minulosti o jeho utvorenie*. In *Mons sancti Martini. Sborník z príležitosti sedemdesiatky J. E. Msgr. Jána Vojsašáka*. Spišská Kapitula 1947, s. 43.

⁶⁵ Zámienkou na vypuknutie sporu bolo odmietanie prepošta používať pečať, ktorá mu náležala ako vikárovi ostrihomského arcibiskupa Kristiána Augusta. Namiesto toho dokumenty pečatil akoby zo svojej právomoci a pod svojou pečaťou. Hoci ho arcibiskup zbavil úradu, celá záležitosť

prepošta došlo transformáciou kolegiálnej kapituly na katedrálnu. Touto zmenou sa prepošt (odteraz veľprepošt) dostal do úplnej podriadenosti spišského biskupa. Jeho príjmy a majetky prešli do rúk biskupa a veľprepošt sa stal len jedným z členov kapituly ako prvý medzi rovnými. Podľa niektorých zmienok boli veľprepošti Spišskej kapituly zo svojho titulu zároveň farármi vo farnosti Spišské Podhradie.⁶⁶

O pozícií prepošta v novovekej Spišskej kapitule nám podáva základné informácie vizitácia P. Pázmaňa.⁶⁷ Podľa dokumentov, ktoré vo vizitácii uvádza vizitátor, bola právomoc prepoštov aj v období, keď neboli biskupmi, kvázi biskupská.⁶⁸ Prepoštstvo malo pomerne rozsiahlu územnú autonómiu v rámci Ostrihomského arcibiskupstva. Prepošti užívali verejno-súdnú právomoc, ako aj právomoci vykonávané z úradnej moci. Udeľovali benefíciá a kanonikáty, povoľovali stavbu kaplniek a kostolov a sami alebo prostredníctvom svojich vikárov rozsudzovali spory.⁶⁹ Proti ich súdnemu rozhodnutiu bolo možné sa slobodne odvolať k Metropolitnému stolcu v Ostrihome. Prepošti mali vo svojom prepošstve (dištrikte) právo zvolávať synody, podobne ako biskupi vo svojich diecézach. Nikomu však nemali brániť, ak sa chcel zúčastniť na metropolitnej synode v Ostrihome. Prepošt osobne každoročne vykonával vizitácie, ktoré začínali na sviatok sv. Michala a museli byť ukončené do Popolcovej stredy. Vizitátori sa však nemali v jednotlivých farnostiach zdržiavať dlhšie ako jednu noc a deň. Prepošt nemohol zastávať žiaden z kanonických postov.⁷⁰ Čo sa týka všeobecných

sa skončila podriadením sa prepošta Jána arcibiskupovi a jeho menovaním generálnym vikárom pre Spiš. OLEJNÍK, *Spišskí prepošti*, s. 599-600.

⁶⁶ J. Hradský spomína, že Ján Feja, prvý veľprepošt Spišskej kapituly, bol z tohto titulu zároveň aj prvým farárom Spišského Podhradia. Tak to bolo aj za Antona Jaszvicza, jeho nástupcu. V tomto prípade by mohlo ísť aj o tzv. *prebendas parochiales*, teda prebendu, ktorá bola priamo zviazaná aj s funkciou farára v určitej farnosti, v tomto prípade farnosti Spišské Podhradie. HRADSKÝ, Josef. *Krátky obsah dejín farského r. kath. kostola v Spišskom Podhradí pri príležitosti novovystaveného oltára bl. Panny Márie*. Spišské Podhradie 1891, s. 18, 40. RADZIMIŃSKI, *Duchowieństwo kapitul*, s. 76.

⁶⁷ HRADSKÝ, *Addimenta ad Initia*, Pázmaňova vizitácia, s. 14-16.

⁶⁸ Z hľadiska postavenia a právomocí bol na tom podobne bratislavský prepošt, ktorý bol zároveň bratislavským archidiaconom s pomerne rozsiahlou, kvázibiskupskou právomocou. M. Hlaváčková cituje listinu v ktorej sa priamo hovorí: „...*habet etiam prepositus per se iurisdictionem archidiaconalem in spiritualibus in Posonio et eius districtu cum emulumentis exinde provenientibus...*“. Rozsudzoval manželské a cirkevné delikty v oblasti morálky a v niektorých prípadoch vyhlasoval exkomunikáciu. Každoročne vykonával aj vizitáciu fár vo svojom dištrikte (archidiaconáte). HLAVÁČKOVÁ, *Kapitula pri Dóme*, s. 27.

⁶⁹ Podobne tomu bolo pravdepodobne aj v prípade bratislavského prepošta, ktorý rovnako zo svojej právomoci udeľoval kanonikáty, zriaďoval a zlučoval prebendy, mal vlastného vikára a bol zároveň sudcom. Pozri: Biskupstvo Prešporské (Dokončenie) II. O drievej hodnosti a právomoci prepoštov prešporských. In *Slovesnosť*, roč. 3, 1865, č. 5, s. 69-74.

⁷⁰ HRADSKÝ, *Addimenta ad Initia*, Pázmaňova vizitácia, s. 35-36.

majetkových práv, ako i privilégií infulovaných prepoštov, tie boli zahrnuté do zákonných nariadení kráľovstva podľa zákonného nariadenia z roku 1608.⁷¹

B. Lektor

Medzi spišskými kanonikmi zaujímal prvé miesto v kapitule lektor. Hodnosť lektora patrila v uhorských kapitulách medzi najvýznamnejšie.⁷² Jeho pôvodnou povinnosťou bolo čítanie liturgických čítaní zo starého zákona a epištoly s výnimkou evanjelia pri liturgických sláveniach. Mal na starosti kapitulnú školu a kanceláriu, ako aj dozor nad pisármi a notármi. V práci mu často pomáhal jeho asistent sublektor.⁷³ Lektor bol hlavným predstaviteľom hodnoverného miesta (*locus credibilis*). V niektorých kapitulách opatroval aj súkromnú pečať kapituly.⁷⁴ O jeho významnej pozícii v Spišskej kapitule hovorí aj fakt, že jej hodnoverné miesto patrilo medzi najvýznamnejšie inštitúcie tohto typu na našom území počas stredoveku i novoveku. Povinnosťou lektora na Spiši bolo nielen spracovať korešpondenciu zaslanú kapitule, ale starať sa aj o hodnoverné vybavenie záležitostí obyvateľov kráľovstva, prijímať nariadenia sudcov, zapisovať listiny, ktoré im boli podané, určiť postup pri vykonávaní právnych aktov a vysielat' k nim kanonikov (spravidla jedného až dvoch).⁷⁵ Okrem toho bolo jeho povinnosťou priamo zamestnávať notára, ktorý vybavoval agendu hodnoverného miesta a mal dbať najmä o to, aby úradné relácie boli vybavené vždy v zhode so zákonmi.⁷⁶ Lektor ako predstavený kancelárie dbal o dôkladnú prípravu a korekciu vydávaných listín. Zároveň ich odovzdával kapitule na schválenie a rozdeľoval poplatky za listiny na tri časti. Z nich jedna pripadala kapitule, druhá lektorovi a tretia notárovi. Mal tiež za úlohu starať sa o školu, a ako to doslovne spomína aj Pázmaňova vizitácia, mal na

⁷¹ KOVACHICH, *Codex iuris*, s. 675-676.

⁷² K jeho rôznorodým úlohám bližšie pozri: BARBOSA, *Tractatus de Canonicis*, s. 119-125.

⁷³ Takto to máme doložené u chorvátskych kapitúl. GULIN, Ante. *Hrvatski Srednjovjekovni Kaptoli. Loca credibilia sjeverne i srednje Hrvatske*. Zagreb 2001, s. 13-14.

⁷⁴ Takto tomu bolo napríklad v Bratislavskej kapitule. V stredoveku sa tu spomína lektor v roku 1260 a znovu sa objavuje až po roku 1527. HLAVÁČKOVÁ, *Kapitula pri Dóme*, s. 28. Bližšie k povinnostiam lektora v Bratislavskej kapitule pozri: RIMELY, *Capitulum insignis*, s. 46-47.

⁷⁵ Bližšie k činnosti hodnoverného miesta pri Spišskej kapitule a úlohám jednotlivých členov kapituly pri vykonávaní hodnoverných činností pozri: CHALUPECKÝ, Ivan. Význam hodnoverných miest v Uhorsku na príklade Spišskej kapituly. In ZUBKO, Peter – HIŠEM, Cyril (eds.). *Studia Academica Historiae Ecclesiae Cassoviensis V. : Kapituly kanonikov : Zborník príspevkov monotematického seminára s medzinárodnou účasťou z cirkevných dejín*. Košice 13. marca 2003. Košice 2003, s. 77-80. JAVOŠOVÁ, Erika – KUZMÍKOVÁ, Miriam. Verejnoprávna funkcia Spišskej kapituly v stredoveku. In ČAPLOVIČ, Dušan – SLIVKA, Michal (eds.). *Studia Archaeologica Slovaca mediaevalia III – IV. Korene európskej civilizácie*. Bratislava 2001, s. 265-271

⁷⁶ JAVOŠOVÁ, Verejnoprávna funkcia, s. 266.

starosti ochranu študentov pred heretickými knihami.⁷⁷ Na Spiši bol lektor zároveň aj strážcom archívu uloženého vo veži kapitulného kostola. Veľmi podobné povinnosti mali aj lektori ďalších uhorských kapitúl. V niektorých prípadoch však bola ich pozícia v kapitule determinovaná aj ďalšími faktormi. Napríklad lektor Nitrianskej kapituly bol v tejto inštitúcii zároveň aj prímasom. Hoci snahy zriadiť v kapitule aj hodnosť prepošta je známa už v 12. storočí, fakticky získala kapitula svojho riadneho predstaveného, veľprepošta až v 18. storočí.⁷⁸ Ako predstavený kapituly sa mal starať o všetky jej potreby, zúčastňovať sa súdov, dbať, aby nedošlo k poškodeniu práv a majetkov kapituly. Okrem toho mal na starosti všetky veci súvisiace s činnosťou kancelárie a činnosti hodnoverného miesta.⁷⁹

C. Kantor

Nevyhnutnou súčasťou liturgických slávností tak v stredoveku, ako i novoveku, bola v kapitule liturgická hudba a spev. Tieto záležitosti zabezpečoval kantor, ktorý mal zároveň na starosti zbor mladých klerikov a kanonikov. Dohliadal na hudobnú stránku celej liturgie a na intonáciu antifón počas spevu kanonických hodínok a ďalších bohoslužieb. V niektorých kapitulách existoval kantorát len dočasne a jeho kompetencie sa rozdelili medzi dekana, scholastika a rektora. Kantor mal v stredovekých kapitulách často svojho zástupcu – sukcentora, ktorý pôvodne predstavoval pomocný personál pri chórových spevoch. Keď sa v priebehu 14. storočia stala funkcia kantora čestnou, sukcentor prebral väčšinu jeho povinností.⁸⁰ V Spišskej kapitule sa priamo v štatútoch s týmto pomocníkom nestretávame. Medzi úlohami kantora dominuje spravovanie chóru. Osobitne sa spomína povinnosť zamestnávať obradového speváka, oznamovať na tabuli rozpis bohoslužieb a poriadok spevu počas bohoslužieb. Kantor tiež vyberal spevákov a prisluhujúcich k bohoslužbám, ukladal kanonikom povinnosť spievať a robil opatrenia, aby sa v chóre neprihodila chyba. Mal tiež na starosti graduály, antifonáre, žaltáre a ďalšie liturgické knihy potrebné ku spevu. Kantor mal právo zakročiť proti kanonikom, ktorí sa z nedbanlivosti nezúčastnili liturgie. Medzi jeho čestné funkcie patrilo aj uvádzanie nových kanonikov na ich miesto v chóre.⁸¹

⁷⁷ HRADSKZY, *Addimenta ad Initia*, Pázmaňova vizitácia, s. 31.

⁷⁸ Stalo sa tak nariadením panovníčky Márie Terézie a schválením pápeža Pia VI. v roku 1779. VAGNER, *Adalékok a Nyitrai*, s. 507-522. MARSINA, Richard. O začiatku cirkevnej organizácie na Slovensku. In MULÍK, Peter (ed.). *Katolícka cirkev a Slováci. Úsilie o samostatnú cirkevnú provinciu*. Bratislava 1998, s. 17.

⁷⁹ ĎURČO, *Miscellanea ecclesiastica*, s. 202-203. NEMEŠOVÁ, Anna. *Nitrianska sídelná kapitula vo svetle štatútu z roku 1602*. Dizertačná práca. Ružomberok 2009, s. 64-66.

⁸⁰ HLAVÁČKOVÁ, *Kapitula pri Dóme*, s. 28.

⁸¹ HRADSKZY, *Addimenta ad Initia*, Pázmaňova vizitácia, s. 32.

Z poľského prostredia poznáme aj inú povinnosť kantora v Poznanskej katedrálnej kapitule. Ten spolu so scholastikom riadil bohoslužby v prípade, že pontifikálnu omšu v katedrále celebroid biskup. Nedá sa tiež vylúčiť, že počas biskupských omší mali spoločne aj funkcie diakona a subdiakona. V kapitule ho zastupoval precentor (sukcentor), ktorý v chóre intonoval antifóny a responzoriá.⁸² V niektorých kapitulách okrem starostlivosti o priebeh samotnej liturgie mal za úlohu aj starosť o zvolávanie kanonikov k modlitbe a bohoslužbám, zvonenie a podobne.⁸³ Vo väčšine kapitul boli povinnosti kantora veľmi podobné. Výstižne sú zhrnuté napríklad aj v štatútoch Nitrianskej kapituly, kde sa píše, že kantor má dohliadať na bohoslužby tak, „aby sa nevykonávali zle, hlúpo, neúctivo a rýchlo, ale aby sa konali načas, presne, so všetkou pobožnosťou, zbožne, s horlivosťou k Bohu a zápalom Ducha Svätého“.⁸⁴

D. Kustód

V poradí ďalším hodnostárom kapituly bol kustód. Jeho povinnosti spočívali v prvom rade v ochrane a správe chrámového pokladu v sakristii. V Spišskej kapitule mal v určenom čase odomknúť vchody na slúženie svätých omší a liturgie hodín, ako aj pripraviť vo vhodnom určenom poradí veci potrebné k bohoslužbám, zdobiť oltáre a starať sa o čistotu kostola. Okrem iného mal za úlohu inštruovať zvonára, aby sa zvonilo v stanovenom čase.⁸⁵ Osobitne mal v sakristii strážiť autentické (veľké) typárium kapitulnej pečate, pripravovať ho na pečatenie vydávaných (regnikolárnych) listín, vyhľadávať listiny na príkaz sudcov a odovzdať ich lektorovi na odoslanie. Za vyhľadanie listiny mal dostať poplatok jeden florén.⁸⁶ V niektorých kapitulách mu pomáhal vicekustód, ktorého nomináciu mal právo predložiť biskupovi na schválenie. Vicekustód kapitule skladal prísahu, že bude plniť svoje povinnosti. Ako pomocník kustóda mal na starosti fungovanie sakristie, liturgické vybavenie, staral sa o hlavný oltár a mal na starosti eucharistiu a posvätné oleje. Mal tiež dozor nad služobníkmi v kostole a zvonármi.⁸⁷ V prípade Spišskej kapituly sa s vicekustódom v prameňoch nestretávame. V Košickej katedrálnej

⁸² LUTYŃSKI, Konrad. *Kapituła katedralna w Poznaniu w XVI wieku. Organizacja i majątek*. Poznań 2000, s. 45.

⁸³ GULIN, *Hrvatski Srednjovjekovni*, s. 14-15.

⁸⁴ ĎURČO, *Miscellanea ecclesiastica*, s. 203. NEMEŠOVÁ, *Nitrianska sídelná*, s. 65-66. K ďalším úlohám pozri: BARBOSA, *Tractatus de Canonicis*, s. 33-35.

⁸⁵ So zvonárom sa v spišskej kapitule stretávame už v známom testamente prepošta Mutimíra z roku 1273. Hovorí sa v ňom, že prepošť daroval kapitulnému a prepoštskému kostolu svojho sluhu Jána a jeho synov ako zvonárov. HRADSKZY, *Initia progressus*, s. 299. Preklad publikuje: HOMZA, *Včasnostredoveké dejiny*, s. 246.

⁸⁶ HRADSKZY, *Addimenta ad Initia*, Pázmaňova vizitácia, s. 32.

⁸⁷ LUTYŃSKI, *Kapituła katedralna*, s. 44.

kapitule mal na starosti aj dary a účty a spravoval desiatky Abovskej stolice určené na udržiavanie katedrály a príspevok patróna, mesta Košice. Zároveň ustanovoval ostiárov. Tí mali na starosti poriadok v kostole, najmä počas bohoslužieb, usádzali veriacich na ich miesta a zvonili počas bohoslužieb.⁸⁸ V Bratislavskej kapitule kustód spravoval súkromný archív kapituly a hodnoverného miesta a zhotovoval inventár kostolného náčinia a kníh.⁸⁹

E. Archidiakon

Jedným z dôležitých článkov cirkevnej správy v rámci diecézy boli archidiakonáty, na čele ktorých stáli archidiakoni. Ide o veľmi starú funkciu, s ktorou sa v cirkvi stretávame od 4. storočia. Úlohy, ako i postavenie archidiakonov, sa v priebehu stredoveku niekoľkokrát menilo.⁹⁰ Pôvodne boli delegovanými zástupcami biskupov, pomáhali v správe diecézy, dozerali na cirkevný majetok a súdili duchovenstvo a veriacich vo veciach, ktoré podliehali cirkevnej jurisdikcii.⁹¹ Vykonávali dozor nad farnosťami, vizitovali vidiecke kostoly, schvaľovali uvedenie farárov do kostolov a dohliadali na odvádzanie cirkevného desiatku.⁹² Hranice archidiakonátov, v ktorých príslušní archidiakoni pôsobili sa na našom území viac-menej zhodovali s územím jednotlivých stolíc.⁹³ I tu sa však stretávame s výnimkami.⁹⁴ Vrchol svojej moci dosiahli archidiakoni v Uhorsku v 13. storočí. Od tohto obdobia sa ich autonómia zmenšovala a čoraz viac boli podriadení samotnému biskupovi. Základné právo spočívajúce vo vizitovaní kostolov však pretrvalo do novoveku a potvrdil ho aj Tridentský koncil. Pri slobodnom vizitovaní kostolov im nesmel nikto brániť. K tomuto účelu mohli menovať svojich zástupcov. Zároveň

⁸⁸ ZUBKO, Peter. *Dejiny Košického arcibiskupstva*, s. 71.

⁸⁹ HLAVÁČKOVÁ, *Kapitula pri Dóme*, s. 28.

⁹⁰ HLAVÁČEK, Ivan – HLEDÍKOVÁ, Zdeňka. *Visitační protokol Pražského arcijáhenvství pražského arcijáhna Pavla z Janovic z let 1379 – 1382*. Praha 1973, s. 10-11. Tam pozri podrobne k povinnostiam a postaveniu tohto hodnostára v stredoveku.

⁹¹ Podrobne pozri: BARBOSA, *Tractatus de Canonicis*, s. 21-28. Bouix, *Tractacus de Capitulis*, s. 78-90.

⁹² ŠOTNÍK, Stanislav. Zakladacia listina fary v Ponikách z roku 1310. In *Slovenská archivistika*, roč. 34, 1999, č. 1, s. 38.

⁹³ JUDÁK, Viliam. Vývin cirkevnej organizácie v 12. – 19. storočí na území Slovenska. In MULÍK, Peter (ed.). *Katolícka cirkev a Slováci. Úsilie o samostatnú cirkevnú provinciu*. Bratislava 1998, s. 23. Tam pozri prehľad všetkých archidiakonátov na Slovensku.

⁹⁴ Napríklad Katedrálnej (nitrianskej) archidiakonát Nitrianskej diecézy sa spočiatku rozkladal len na území mesta Nitry a okolitých dedín. Postupne však dochádzalo k úprave a zväčšovaniu jeho územia. ZEMENE, Marián, R. Územie Nitrianskej diecézy za feudalizmu. In *Slovenská archivistika*, roč. 15, 1989, č. 2, s. 138.

bolo ich povinnosťou riešiť prípadné prehrešky kléru a ako o tom doslovne hovoria nariadenia „*svedomito navracat' ku skutočnej nábožnosti z minulosti*“.⁹⁵

Zastúpenie archidiakonov v katedrálnej kapitule mohlo byť pomerne rôznorodé. Napríklad v Poznanskej kapitule mali svoje miesto štyria archidiakoni (poznanský, sriemsky, pszczewski a varšavský). Rovnako ako v Uhorsku mali pôvodne rozsiahle právomoci vyplývajúce z úradu (*potestas ordinaria*) a nie z poverenia biskupa.⁹⁶ Koncom stredoveku už mali len právo vizitovať farnosti a preskúšavať kandidátov na svätenie. Postupne zanikli aj povinnosti, ktoré mali pri slávnostných pontifikálnych omšiach. V 16. storočí boli už teda viac úradníkmi biskupa ako kapituly.⁹⁷ V nemeckom prostredí sa stretávame s tzv. väčšími archidiakonmi (*archidiaconi maiores*), ktorí boli zároveň prelátmi kapituly. V niektorých prípadoch archidiakon ako úradník biskupa prebral aj funkciu kancelára kapituly.⁹⁸ Archidiakoni boli spravidla členmi katedrálnej kapituly príslušnej diecézy. Z tohto dôvodu sa s týmto postom v Spišskej kapitule stretávame do vzniku Spišského biskupstva len veľmi výnimočne.⁹⁹ Až po premene kolegiálnej kapituly na katedrálnu došlo k ustanoveniu hodností katedrálneho (spišského), liptovského a oravského archidiakona. Podobne ako v prípade ostatných archidiakonátov aj tri archidiakonáty Spišského biskupstva kopírovali hranice troch severoslovenských stolíc.¹⁰⁰ Všetci traja boli plnoprávnymi členmi kapituly a mali miesta v štalumoch.¹⁰¹ Archidiakoni mali prednostné právo pred ďalšími kánovníkmi, i v prípade, že títo mali v minulosti nejaké vyššie práva pred nimi. Hoci u väčšiny katedrálnej kapituly sa stretávame s tým, že všetci archidiakoni boli

⁹⁵ Porovnaj: „*Episcopi mittant sine omni mora in omnes partes archidiaconos, et alios, quorum interest, ad docendam plebem, quibus, si ipsi forte pro se sufficientes non sunt, praedicatorum boni adjungantur, ut ubique vetus religio, pristinusque Dei cultus restituantur* (1548).“ KOVACHICH, *Codex iuris*, s. 679.

⁹⁶ Cirkevné právo pozná *iurisdictio ordinaria*, teda riadnu právomoc, kde sú určité práva trvale a nerozlučne spojené s cirkevným úradom. Iným typom je *iurisdictio delegata*, prenesená právomoc, tá nie je nevyhnutne spätá s úradom, pochádza zo slobodnej vôle delegujúceho. Delegovaný teda vládne cudzou jurisdikciou. PEJŠKA, Josef. *Církevní právo se zřetelem k partikulárnimu právu československému*. b. m. 1932, s. 145-146.

⁹⁷ LUTYŃSKI, *Kapituła katedralna*, s. 46-47. K ďalším funkciám v nemeckom prostredí pozri aj: OSWALD, Josef. *Das Alte Passauer Domkapitel. Seine Entwicklung bis zum dreizehnten Jahrhundert und sein Wahlkapitulationswesen*. München 1933, s. 42-45.

⁹⁸ RADZIMIŃSKI, *Duchowieństwo kapitul*, s. 68.

⁹⁹ Dva prípady zo 14. storočia uvádza: BREZOVÁKOVÁ, Blanka. K pokusu o erigovanie biskupstva na Spiši v polovici 14. storočia. In *Historický časopis*, roč. 57, 2009, č. 3, s. 424. K možnému archidiakonátu na Spiši pozri aj: HOMZA, *Včasnostredoveké dejiny*, s. 235.

¹⁰⁰ Archidiakonáty sa ďalej členili na dekanáty (vicearchidiakonáty), ktoré v spišských podmienkach predstavovali územné celky, tieto sa do vzniku biskupstva nazývali fraternitami. ZUBKO, *Dejiny Spišského biskupstva*, s. 601.

¹⁰¹ HRADSKÝ, *Initia progressus*, s. 22. Porovnaj: *Prothocollum actorum*, ref. 40.

zároveň kanonikmi, u niektorých, najmä neskoro novovekých kapitúl, to tak nebolo. Príkladom je Košická kapitula, kde medzi kanonikov patrilo len katedrálne archidiakon. Ďalší dvaja, šarišský a zemplínsky archidiakon neboli členmi kapituly.¹⁰² Funkcia týchto archidiakonov bola v podstate len čestná (formálna), keďže s výnimkou košického archidiakona nepôsobili priamo v archidiakonáte. Zároveň bol klerik nositeľom tejto funkcie len do času, kým sa neposunul v hierarchii kapituly na vyššie miesto. Na rozdiel od toho napríklad v Jágerskej diecéze archidiakoni rezidovali na svojich farách priamo v archidiakonátoch.

Všetci vymenovaní členovia kapituly patrili medzi jej hodnostárov. V Spišskej kapitule sa však stretávame aj s ďalšími kanonickými funkciami, ktoré neboli viazané na konkrétny kanonikát a prebendu. Napriek tomu sa však vzhľadom na ich význam tešili veľkej vážnosti. Ide o funkcie dekana a rektora Kaplnky Božieho tela. K nim možno pričleniť aj kanonika-penitenciára, ktorého funkcia je spomedzi všetkých historicky najmladšia.

F. Dekan

Dôležité úlohy v rámci kapituly zastával dekan. V Spišskej kapitule nešlo o hodnosť v pravom zmysle slova, keďže na rozdiel od lektora, kantora a kustóda, bol dekan volený na funkčné obdobie jedného roka. Voľba dekana sa uskutočňovala vždy na sviatok sv. Gregora, pápeža. Na osobnosť dekana boli kladené nemalé požiadavky, ktoré súviseli so zodpovednou funkciou, ktorú v kapitule zastával. Kanonik, ktorého spomedzi seba kapitula zvolila, bol povinný túto funkciu prijať. V prípade, že to odmietol, dostal peňažitý trest vo výške dvanástich florénov.¹⁰³ Medzi základné povinnosti dekana patrilo spravovať kapitulné majetky a z nich plynúce dôchodky, príjmy a výnosy, pričom mal „využiť všetku svoju šikovnosť, pracovitosť a obratnosť“. Jeho povinnosťou bolo nielen zabezpečiť, aby majetky neboli scudzené, alebo inak zmenšené, ale všemožne sa mal snažiť o ich zveľaďovanie a rozširovanie.¹⁰⁴ Vo svojich rozhodnutiach a postupoch pri správe dôchodkov a príjmov bol povinný informovať kapitulou a bez jej súhlasu nesmel závažnejšie transakcie riešiť sám. Zároveň sa zúčastňoval zasadaní župných kongregácií v tých župách, kde mala kapitula svoje majetky. Riešil aj všetky záležitosti týkajúce sa poddaných kapituly v týchto župách. Išlo o rôzne príkazy, nariadenia, predvolania a s tým súvisiacu písomnú agendu. Prípadné problémy bol povinný konzultovať s kapitulou, ktorá musela jeho postup odobriť.¹⁰⁵ Dekan tiež dohli-

¹⁰² ZUBKO, *Dejiny Košického arcibiskupstva*, s. 49.

¹⁰³ HRADSKY, *Addimenta ad Initia*, Pázmaňova vizitácia, s. 106-107.

¹⁰⁴ HRADSKY, *Addimenta ad Initia*, Pázmaňova vizitácia, s. 107.

¹⁰⁵ HRADSKY, *Addimenta ad Initia*, Pázmaňova vizitácia, s. 107-108.

dal na pracovné povinnosti poddaných kapituly. Bol povinný zabezpečiť, aby títo neboli v práci preťažovaní a aby mohli dobre plniť svoje povinnosti. K úlohám dekana v súvislosti s poddanými patrilo aj riešiť súdne spory, do ktorých sa poddaní dostali. Prípadné súdne výdavky, ktoré z týchto sporov vyplynuli, musel dekan konzultovať s kapitulou a bez jej súhlasu ich nesmel vyplatiť. V prípade menších sporov medzi samotnými poddanými, ak škoda neprekračovala dva až tri florény, mohol dekan rozsúdiť spor sám. I tak však kapitula predstavovala odvolaciu inštanciu.¹⁰⁶

Zo svojej činnosti bol dekan povinný na konci funkčného obdobia skladať kapitule účet. Bolo to spravidla najneskôr týždeň pred sviatkom sv. Gregora. Štatúty zaväzovali dekana, ktorý niesol hlavné bremeno zodpovednosti pri nakladaní s kapitulným majetkom, aby účty viedol svedomito a poctivo. Nesmel zatajiť žiadnu časť ziskov, za čo mu hrozil prísny trest. Prípadné ťažkosti a komplikácie v súvislosti s výsledkami hospodárenia mal predstaviť kapitule spolu s príslušnými vysvetleniami.¹⁰⁷ Zodpovednosť dekana bola skutočne veľká. Ten bol povinný nielen zabezpečiť stabilné príjmy, ale bol zaviazaný vykryť aj prípadné straty. Na zodpovednosť bol braný aj v prípade, že nevyužil možnosť ďalšieho zveľadenia majetkov a z nich plynúcich príjmov. Za vykonávanie funkcie dostával dekan ročnú odmenu 20 florénov. Okrem toho získal lúky a dobrovoľné dary od poddaných. Z pokút získaval jeden florén, tzv. biršág.¹⁰⁸

Pre porovnanie možno spomenúť pozíciu dekana aj v druhej kolegiálnej kapitule na našom území v Bratislave. Tu dekanovi prislúchala väčšina praktických záležitostí súvisiaca s každodennou správou kapituly. Dekan bol, podobne ako na Spiši, každoročne volený kapitulou z spomedzi kanonikov.¹⁰⁹ Počas svojho funkčného obdobia vykonával agendu hlavnej správy pozemkového vlastníctva kapituly a prepošta. Na kapitulských majetkoch usmerňoval činnosť hospodárskych úradníkov, od ktorých prijímal na konci účtovných období účty. Podľa nich potom zhotovoval sumárne vyúčtovanie príjmov a výdavkov, ktoré predkladal na schválenie kapitule a prepoštovi.¹¹⁰ Zúčastňoval sa tiež stoličných kongregácií. Po ukončení funkčného obdobia odovzdával vyúčtovanie z hospodárenia a zároveň kontroloval a schvaľoval dlžoby kanonikov.¹¹¹ V katedrálnej kapitule

¹⁰⁶ HRADSKÝ, *Addimenta ad Initia*, Pázmaňova vizitácia, s. 108.

¹⁰⁷ HRADSKÝ, *Addimenta ad Initia*, Pázmaňova vizitácia, s. 109.

¹⁰⁸ HRADSKÝ, *Addimenta ad Initia*, Pázmaňova vizitácia, s. 109.

¹⁰⁹ Termín voľby dekana v Bratislavskej kapitule nie je známy, ale napríklad vo Veľkoveľhradinskej kapitule to bolo na druhú pôstnu nedeľu, či v Záhrebe na vigíliu sv. Vavrinca. HLAVÁČKOVÁ, *Kapitula pri Dóme*, s. 27.

¹¹⁰ HLAVÁČKOVÁ, *Kapitula pri Dóme*, s. 27. Pozri aj: RIMELY, *Capitulum insignis*, s. 49-50.

¹¹¹ RIMELY, *Capitulum insignis*, s. 49-50.

sa v niektorých prípadoch úlohy dekana značne líšili.¹¹² V prípade Poznaňskej kapituly mal na starosti vedenie liturgie v katedrále a jurisdikciu nad nižším duchovenstvom. Dohľad nad liturgiou a spevom zveroval dekan svojmu zástupcovi vicedekanovi.¹¹³ Poznáme aj viacero kapitúl, najmä z územia Čiech a Nemecka, kde nebol hlavným hodnostárom kapituly prepoš, ale práve dekan.¹¹⁴ Úplne iné úlohy, spojené napríklad s vizitovaním farností, zastával tento hodnostár napríklad v anglických kolegiálnych kapitulách.¹¹⁵

G. Rektor Kaplnky Božieho Tela

Osobitnou funkciou v Spišskej kapitule bola správa Kaplnky Božieho Tela (Kaplnka Zápoľských). Kaplnku nachádzajúcu sa na južnej strane kostola sv. Martina začali stavať v roku 1488 a podľa architektonických prieskumov bola dostavaná v roku 1494. Už v roku 1498 v nej bol pochovaný uhorský palatín Štefan Zápoľský. V roku 1510 ju vdova po palatínovi, tešínska vojvodkyňa Hedviga, obdarovala viacerými majetkami.¹¹⁶ Po vymretí rodu Zápoľských a konfiškácii ich majetkov zo strany štátu získal kaplnku od Uhorskej komory kardinál P. Pázmaň. Ten ju odovzdal spišskému prepoštovi s podmienkou, že ju poskytne jezuitom.¹¹⁷ Jezuiti začali užívať kaplnku a jej majetky v roku 1653. Neskôr dostal kaplnku do užívania kňazský seminár Spišskej diecézy.

¹¹² Bližšie pozri: BARBOSA, *Tractatus de Canonicis*, s. 31-32.

¹¹³ LUTYŃSKI, *Kapituła katedralna*, s. 43.

¹¹⁴ ALEXY, Zdenko. *Ehrenzeichen der Kapitel in Vormals Habsburgischen Ländern*. Wien; Köln; Weimar 1996, s. 21. V českom prostredí ide PÁTROVÁ, Karin. Proměny českých kolegiálních kapitel ve 13. – 14. století. In KRAFL, Pavel (ed.) *Sacri canones servandi sunt : Ius canonicum et status ecclesiae saeculis XIII – XV : Kolektivní monografie*. Praha 2008, s. 567.

¹¹⁵ *The Statutes of the Collegiate Church of Ely in the Original Latin with Explanatory notes and an English Translation*. London 1817, s. 60.

¹¹⁶ JANOVSÁ, Magdaléna. Katedrálly kostol sv. Martina v Spišskej kapitule vo svetle nových výskumov. In NOVOTNÁ, Mária (ed.). *Acta Musei Scepusiensis 2008 : Pohľady do minulosti VIII*. Levoča 2008, s. 55-56. ŠPIRKO, Jozef. *Umelecko-historické pamiatky na Spiši. I diel – Architektúra*. Spišská Kapitula 1936, s. 58-61. Ku kňaznej Hedvige Zápoľskej pozri: SROKA, Stanislav. Mecenát tešínskej Piastovny Hedvigy (Jadvigy) (+1521) nad kartuziánskym kláštrom na Lapis Refugii na Spiši. In HOMZA, Martin – SROKA, Stanislav. *Štúdie z dejín stredovekého Spiša*. Krakov 1998, s. 135-139.

¹¹⁷ JANOVSÁ, Magdaléna. Katedrálly kostol sv. Martina v Spišskej Kapitule. Výsledky architektonicko-historického výskumu, realizovaného v r. 2006 – 2007. In HROMJÁK, Luboslav (ed.) *Studia theologica Scepusiensia III : Z dejín Spišského prepoštvstva. Zborník z medzinárodnej konferencie pri príležitosti 800. výročia prvej známej písomnej zmienky o Spišskom prepoštvstve*. Spišské Podhradie 2010, s. 190. PODHRADCZYK, József. *Pázmány Péter Esztergami érseknek, Magyar ország primásának es a Római közönséges anya-szent-egyház cardinálisának élete*. Budán 1836, s. 84-85.

Rektor (správca) tejto kaplnky sa nachádza vo vizitácii P. Pázmaňa svojimi povinnosťami hneď za kustódom. Rektor bol podriadený právomoci prepošta. Medzi jeho povinnosti patrilo zamestnávať šesť kaplánov a štyroch študentov. Tí mali v kaplnke vykonávať liturgické úkony, ako sväté omše a liturgiu hodín. Okrem toho sa mal rektor starať o vzhľad kaplnky a všetko čo bolo potrebné na vykonávanie bohoslužieb.¹¹⁸

H. Kanonik penitenciár

Povinnosť, aby pri každej katedrálnej kapitule bol menovaný kanonik penitenciár bola ustanovená Tridentským koncilom.¹¹⁹ Do úradu penitenciára menoval kanonika príslušný diecézny biskup. Požiadavkou bolo, aby to bol klerik, ktorý bol zároveň magistrom, doktorom, resp. licenciátom teológie alebo kanonického práva s minimálnym vekom štyridsať rokov. Jeho úlohou bolo predovšetkým udeľovania sviatosti zmierenia v katedrálnom kostole, ako i obligátne účast' na činnosti kapituly.¹²⁰ Postavenie kanonika penitenciára bolo pomerne silné. Mal právo vypočuť spoveď a dať rozhrášenie bez osobitného povolenia ordinára a bol akoby farárom v rámci celej diecézy. Jeho právomoc však nesiahala na ľudí (domy) rezervovaných pápežovi, alebo biskupovi. V týchto prípadoch potreboval osobitné povolenie.¹²¹ V Spišskej kapitule, podobne ako v ostatných kapitulách, nešlo o hodnosť vyplývajúcu z členstva v kapitule, ale o poverenie vykonávať určitý úrad, v tomto prípade už nie na základe voľby členmi kapituly, ale z rozhodnutia nadriadenej inštalácie, teda biskupa.

I. Vikár spišského prepošta

Hoci boli povinnosti vikára viazané predovšetkým na správu Spišského prepošstva, v prípade neprítomnosti prepošta zastupoval vikár prepošta aj v záležitostiach týkajúcich sa správy kapituly. Z toho dôvodu zaraďujeme stručnú charakteristiku vikára aj v rámci tohto príspevku. V katolíckej cirkvi sa často stretávame so zástupcami – vikármi, ktorí mali za úlohu zastupovať cirkevného hodnostára v najrôznejších záležitostiach. Vikár mal byť v našich podmienkach uhorského pôvodu, znalý miestnych pomerov a jazyka. Jednou z jeho najdôležitejších funkcií bola úloha sudcu v duchovných záležitostiach (*in spiritualibus*) príslušného

¹¹⁸ HRADZSKÝ, *Addimenta ad Initia*, Pázmaňova vizitácia, s. 33.

¹¹⁹ Bližšie pozri: BARBOSA, *Tractatus de Canonicis*, s. 119.

¹²⁰ BOUIX, *Tractatus de Capitulis*, s. 109. Vychádza z uznesenia Tridentského koncilu Sess. XXIV, Cp. 18.

¹²¹ BOUIX, *Tractatus de Capitulis*, s. 109-115. Tam sú citované aj ďalšie povinnosti a práva kanonika penitenciára.

preláta.¹²² Podobne, ako bol spišský prepošt od polovice 16. storočia fakticky vikárom ostrihomského arcibiskupa, aj spišský prepošt mal od stredoveku svojho vikára.¹²³ Bol to post, ktorý často zastával jeden z členov kapituly, a hoci nešlo o úrad priamo spojený s nejakou kapitulnou hodnosťou, požíval vikár ako riadny zástupca prepošta s rozsiahlymi právomocami v kapitule úctu. Prepošt mohol súdne záležitosti riešiť osobne, alebo túto činnosť vykonával vikár. Ten bol zo svojej funkcie hlavným audítorom právnych záležitostí na Spiši.¹²⁴ Jeho úlohou bolo okrem súdnych záležitostí aj investitúra kňazov ku farnostiam.¹²⁵ Vo vizitácii P. Pázmaňa sa uvádza, že spišský prepošt mal vždy vikára. Zo stredovekého obdobia sa nám zachovalo 45 súdnych rozhodnutí, ktoré vykonal práve vikár spišského prepošta.¹²⁶ V týchto, ale i ďalších záležitostiach pokračoval prepošt (alebo jeho vikár) aj v novoveku,¹²⁷ pričom najvyššou odvolacou inštanciou bol metropolitný stolec v Ostrihome, ku ktorému sa mohol ktokoľvek odvolať. Postupne sa, autorita vikára na Spiši oslabovala, čo bolo podľa Pázmaňovej vizitácie spôsobené najmä vplyvom protestantských heréz. Vizitátor žiadal, aby bola predošlá autorita vikára obnovená.¹²⁸ Pripomenul tiež, že povinnosťou vikára je udržiavať s prepoštom komunikáciu a korešpondenciu ohľadom všetkých záležitostí cirkevnej správy územia.¹²⁹

¹²² KOVACHICH, *Codex iuris*, s. 667-668.

¹²³ Svojho vikára mohol mať za určitých podmienok aj farár, alebo iný beneficiár. Bližšie k tomuto úradu pozri: BOUIX, Dominique. *Tractatus de Parocho*. Paris 1855, s. 645-658.

¹²⁴ HRADSKZY, *Addimenta ad Initia*, Pázmaňova vizitácia, s. 30.

¹²⁵ Napríklad listina z roku 1542 hovorí o tom, že Ján z Levoče, vikár spišského prepošta, vykonal investitúru presbytera Juraja za farára v Lubici. V listine je vikár titulovaný ako: „*Joannes de Leutschovia canonicus ecclesiae Scepusiensis, reverendi domini Joannis de Lumpnicza prepositi eiusdem ecclesiae vicarius in spiritualibus, et causarum auditor generalis...*“. SCHMAUK, *Supplementum Analectorum*, s. 365-366.

¹²⁶ ERDŐ, *Právne postavenie*, s. 26.

¹²⁷ Ako príklad nám môže poslúžiť listina z roku 1533, ktorou spišský prepošt František de Bachia ustanovil Juraja Levudisiho za svojho vikára: „...*decevi interim honorabilem dominum Georgium Levudisicz canonicum ecclesiae Scepusiensis, et plebanum civitatis Késmárk, de cujus eruditione, et virtutibus multi amicorum mihi praedicarunt, in vicarium meum constituere, quo interim illis defectiubs, qui inter vos emergunt, vel fortassis superioribus temporibus emersissent, juridice medeatur, et disponant; prout eundem dominum Georgium in vicarium meum, et locum tenentem constituo, vobisque in rebus, et negotiis, quae ad vicarii officia pertinent, audiendum praesento.*“. Listina z roku 1533 je uložená v: ŠA Le, f. Spišské prepoštstvo, Oddelenie: Documenta originalia, Capsa 2, Fascikel VI, č. 182. Edíciu listiny publikuje: WAGNER, *Analecta I*, s. 374-375.

¹²⁸ Snaha o udržiavanie postu prepoštského vikára možno sledovať aj v nariadeniach Trnavskej synody z roku 1560. Tu sa v 34. hlave píše: „*Praepositi quoque supradicti collegiatarum Ecclesiarum nostrarum, quisque pros tatu Ecclesiae suae, haec observent; et cum ipsimet sint in spiritualibus Vicarii nostri, teneantur in absentia sua habere idoneos, et sufficientes Vicarios subrogatos, ad jura litigantibus subditis reddenda, et exequenda, semota omni gratia, favore, timore, odio, seu quavis alia humana corruptela, sub poena gravi, a Canonibus statuta.*“. PÉTERFFY, *Sacra concilia II*, s. 122.

¹²⁹ HRADSKZY, *Addimenta ad Initia*, Pázmaňova vizitácia, s. 31.

Tabuľka I.

Štruktúra Spišskej kolegiátnej kapituly (16. – 18. storočie)

Predstavený kapituly uhorský prelát		Prepošt
Č L E N O V I A K A P I T U L Y	Hodnostári kapituly	I. Kanonik -lektor
		II. Kanonik-kantor
		III. Kanonik-kustód
	Ostatní členovia kapituly	IV. Kanonik
		V. Kanonik
		VI. Kanonik
		VII. Kanonik
		VIII. Kanonik
		IX. Kanonik
		X. Kanonik
		XI. Kanonik
		XII. Kanonik

→ Dekan

→ Rektor Kaplnky Božieho Tela

Tabuľka II.

Štruktúra Spišskej katedrálnej kapituly (1776)

Č L E N O V I A K A P I T U L Y	Hodnostári kapituly	I. Veľprepošt
		II. Kanonik -lektor
		III. Kanonik-kantor
		IV. Kanonik-kustód
		V. Archidiakon katedrálny
		VI. Archidiakon oravský
		VII. Archidiakon liptovský
	Ostatní členovia kapituly	VIII. Kanonik (senior)
		IX. Kanonik (magister)
		X. Kanonik (magister)

→ Dekan

→ Kanonik-penitenciár

Príspevok vznikol v rámci projektu VEGA 1/0118/11.

Summary: RESEARCH CONTRIBUTION TO THE ORGANIZATIONAL STRUCTURE OF THE SPIŠ CANONRY UNTIL THE END OF THE 18TH CENTURY. Canonries of the canons represented parts of the most important institutions of the Church internal structure. The members of the cathedral canonries were ones of the closest co-workers of the diocesan bishop and they performed important tasks within the management of the bishopric. Particular place was held by collegiate canonries which were founded near important churches on the territory of the diocese away from the residence of the bishop. Spiš canonry was one of the canonries of this type. It was founded at the beginning of the 13th century at latest. This canonry along with the trustworthy location belonged to the most important institutions of this type within the frame of the whole Hungarian kingdom. The introductory part of this article contains overview of the development of the canonries within the European context. Next there is description of the internal structure of the Spiš canonry, from the medieval period into the early modern times, until it was finally transformed into cathedral canonry. For medieval period we based our conclusions on cartulary sources and for the early modern period we used mostly canonry visitation from 1629 by Bishop Peter Pázmaň. Subsequently we supplemented our findings by other normative sources, mostly acts of the Hungarian church and civil law.

From the beginning of its existence the Spiš canonry was headed by a prior who was also the highest representative of the territorial and administrative district of the Spiš priory located on the territory of the archbishopric of Ostrihom. The canonry had four dignitaries - canon, lecturer, cantor and custodian. One of the most important members of the canonry was the lecturer. This canon was the representative of the trustworthy location and he was responsible for its chamber. He was in charge of issuing charters, all public notarial activities of the canonry and canonry's archive. Next member of the canonry, the cantor, was responsible for the singers, chants and music during liturgical celebrations. Another canon, the custodian, was in charge of the canonry's church, preparation of liturgical objects and everything connected to the celebration of the Holy Mass and the liturgy of Hours. He was also entrusted with the safekeeping of the authentication sigil and its preparation in case of sealing of the issued charters. In addition to the aforementioned dignitaries, the dean of the canonry was elected every year from among the canons. He was responsible for the management of all of the canonry's possessions. After the creation of the Spiš bishopric in 1776 the older collegiate canonry was transformed into cathedral canonry. Three new offices were created in the canonry; those of the archdeacons (archdeacon of Spiš, Liptov and Orava) whose main task was to perform the visitations of the parishes within the bishopric. In addition, from among the members of the canonry the bishop appointed the canon penitentiary whose main task was to grant the sacrament of penance, not only in the cathedral church, but also on the territory of the whole diocese. The number of the canons in the canonry varied. In addition to the

four oldest dignitaries there were other singular canon positions. In this regard the beginning of the 14th century can be viewed as the golden age of the Spiš canonry, for the number of the canons rose up to 16. Later this number was reduced down to 12, even though not all of them were occupied all the time. The last change took place in 1776. After the transformation of collegiate canonry to cathedral canonry the number of the canons was reduced to 10.

Key words: *Spiš, canonry, visitation.*

Образ России В Современной Немецкоязычной Литературе

Валентина Савина

Нижний Новгород

Образ России в западной литературе обладает, как известно, ярко выраженным мифологическим характером со многими свойственными мифу чертами: контрастностью противопоставлений отдельных смысловых элементов, немногочисленностью и внутренней нерасчлененностью этих элементов, а также стабильностью или даже неподвижностью структуры [1.С.151]. Представления европейцев о России (Роси, Руси) формируются на протяжении многих веков и мало изменяются вплоть до XIX века. Уже в IX веке в их основе лежит идея величины страны и величия народа. Страна окружена огромным морем, что говорит о её собственных огромных размерах, она способна победить противостоящие ей государства во время великих побоищ, получив великую добычу.

Структура образа России усложняется в восприятии ее европейцами XVI столетия, однако это усложнение относительно, и образ не утрачивает своей мифологичности. Усложнение его структуры происходит благодаря введению контрастных противопоставлений – смысловых оппозиций. Страна характеризуется как огромная, несметно богатая, могущественная в военном и государственном отношении; при этом условия жизни преподносятся как нищие, бесправные, рабские. Вместе с тем люди описываются как сильные, бесстрашные, но и покорные власти. Очевидна оппозиция богатства, роскоши, блеска при царском дворе и тяжести народной жизни.

Особое внимание уделяется суровости климата Руси. Именно этот элемент становится структурообразующим для всех модификаций образа страны вплоть до конца XIX века. Символом для этой идеи становятся *мороз, снег, лед*. Причем холод и ледяной ад рабства – два элемента, тесно связанные друг с другом. Существенной особенностью смысловых элементов, составляющих в совокупности миф о России в европейской литературе XVI и последующих столетий, является то, что каждый из этих элементов дается авторами в превосходной степени. Страна не просто большая, но огромная, богатство несметное, нищета невиданная, рабство полное, власть абсолютная, мороз ужасный, жизнь самая суровая.

Эта особенность давать смысловые элементы в превосходной степени сохраняется до XX – XXI веков.

Новый этап в постижении России, русского характера и русской души связан на Западе с интенсивным знакомством с творчеством Достоевского и Толстого. Очевидно, что под их влиянием сложилось представление Томаса Манна о России и русских. В романе «Волшебная гора» они ассоциируются со свободой, гостеприимством, радушием, но в то же время с небрежностью, неряшливостью, что позволяет говорить о двойственном представлении художника о России. Т.Манн изображает русских нацией *загадочной и противоречивой*. С одной стороны, их характеризует свободолюбие, с другой стороны, в них сильна рабская покорность. Замечательными качествами Т. Манн наделяет русских женщин, отличающихся от соотечественниц художника. Они независимы, открыты, отзывчивы. В этом Томас Манн перекликается с автором XIX века Фридрихом Шпильхагеном, активно использующим в своем романе «Проблематичные натуры» (1860) семантический элемент «максимальной интенсивности» при создании образа России и русских: «кто не видел русских женщин, тот не видел женщин вообще» [2. С. 99].

«Русская» тема достаточно часто разрабатывалась в немецкоязычной художественной и публицистической литературе XX века. Пик интереса приходится на 20-е годы, послевоенное время и начало перестройки. В XXI веке остается желание узнать Россию неофициальную, лишь поверхностно представленную в западных средствах массовой информации. Структура образа России усложняется. Авторы делятся впечатлениями, приобретенными непосредственно в интересующей их стране.

Йозеф Рот в 20-е годы приписывает России такие характеристики, как *стандартность, однообразие, массовость*. Он разочарован однотипным содержанием газет, лозунгов, плакатов. Его поражает обилие красного цвета – цвета революции – в повседневной жизни [3.С.159]. Писатель отмечает, что Коммунистическая партия в России выполняет функции всемогущего бога, она сама поделена на множество мелких богов, Бог живет лишь в устаревших фразеологизмах и междометиях, а атеизм – это форма борьбы с «бескультурием». В ассоциативное поле концепта *Россия* в репортажах и путевых очерках Й.Рота входят такие смысловые элементы, как *идеология, пропаганда, общественные организации, комсомол, воспитательная диктатура, коллективизм, ликвидация безграмотности, атеизм, продиктованное сверху общественное мнение, пролетариат, Красная Армия, Ленин, новая экономическая политика, эмигранты, интеллектуально-революционный театр, Мейерхольд*.

Небезынтересен образ России, созданный Вольфгангом Кепшеном. В его книге 50-х годов «В Россию и дальше. Сентиментальное путешествие» (1958) к обязательным структурным элементам – *страна без конца и края, трескучий мороз, сани, меховая шапка, русская тройка, водка, икра, Волга, балалайка, златоглавые церкви* – добавляются такие, как *Распутин, Романовы, русский театр, Станиславский, Мейерхольд, «Мертвые души», «Преступление и наказание», Толстой, Горький, Вторая мировая война, Сталинград, стройплощадка, железный занавес, бездушная, запланированная красота, мещанская идиллия столичных музеев, почитание поэтов* [4. С.98, 124].

Все без исключения авторы создают сказочный образ России. Фридрих Шпильхаген повествует о том, что русские живут в сверкающих ледяных дворцах. Современные авторы усматривают сказочность в золотых куполах церквей, в деревянных домиках, резных наличниках окон. Сказочность и иррациональность – важные структурообразующие элементы образа России у Марион Ершовой, посвятившей «русской» теме немалую часть своего творчества.

В её произведениях Россия противопоставляется миру западному. Писательница высказывает мнение, что в двух реальностях всё абсолютно иначе. Россия не имеет границ. Это скорее не земля, а море. Море синее. Синева его знакома, или только кажется знакомой, или кто-то обещал написать картину в таких синих тонах [5. С.5]. С ощущением бескрайности связаны мотивы заброшенности и одиночества. Россия – затерявшаяся страна, унылая, тоскливая территория. Но серость и унылость не свойственны образу русского человека. Он обладает удивительным качеством – виртуозно решает проблемы выживания и никогда не теряет чувство юмора.

Австрийская писательница самым непосредственным образом связана с Россией. Двенадцать лет она жила в Москве, создала здесь семью, познала особенности непонятного для европейца русского характера, «русской души», обречённой на существование между двух полюсов – Россией официальной и неофициальной. В повестях «Ветер с Востока» (1991), в романах «Сладкая страна – горькая страна» (1990), «(Не) забудь Россию» (2009), в путевых очерках «Воздушные замки и ледяные дворцы» (1995) автор пытается разрушить существующие мифы о России, утвердившиеся на Западе стереотипные представления о ней.

Излюбленные персонажи М. Ершовой – женщины, образованные, самоотверженные, любящие. Эти характеристики переносятся на образ русского человека в целом. Эмоциональный тон повествования поддерживается употреблением превосходной степени. Писательница восхищается самыми

широкими улицами, самым большим стадионом, самой разветвлённой сетью метро. Вместе с тем, она не боится чрезмерного использования уменьшительно-ласкательного суффикса *-chen*. С его помощью М.Ершова передаёт своё тёплое отношение к окружающим её людям и предметам, показывает их миниатюрность, сказочность, умильность, беспомощность, заброшенность. Кроме того, автор подчёркивает специфику языка и характера народа, который о любом предмете может говорить ласково.

В ассоциативное поле концепта *Россия* в книгах М.Ершовой входят такие элементы, как *домик, деревушка, башенка, лесок, садик, церквушка, речушка, холмик*, а также *бескрайние просторы, Волга-матушка, Байкал-батюшка, красные ягоды рябины, бедность, коммунальная квартира, Высоцкий, гостеприимство, дача, искусство выживания, непонятная форма мышления, контрасты, непредсказуемость, Сталин, КГБ, перестройка, порядок принуждения, хаос свободы, мафия, развал, Чечня, бюрократия, оптимизм народа, чувство юмора, дружба, самоотверженные женщины*.

«Русскую» тему продолжает немецкий писатель Эльмар Шенкель. В годы Второй мировой войны его отец оказался в России. Именно фронтовые письма отца пробудили интерес автора к нашей стране. Если М. Ершова до непосредственного знакомства со страной воспринимала её «сквозь розовые очки великого прошлого», то Э.Шенкель был «подготовлен» к восприятию «чужой» культуры западными средствами массовой информации. Телевизионные и газетные очерки порождали страх и сострадание. Он был уверен в том, что русским живется исключительно плохо, квартиры у них промерзают, трубы протекают, есть нечего.

С 1997 по 2004 год писатель побывал в Сибири, на Урале, Алтае, совершил путешествие по Волге, посетил Казань, Нижний Новгород, Воронеж, Екатеринбург. Автор не удовлетворен информацией из немецких газет и телевидения. Он путешествует, чтобы всё увидеть собственными глазами. Россия, открывшаяся Э. Шенкелю, – это *царство хаоса* [б. С.38]. Прежние ассоциации *водка, баня, русская душа, меланхолия* дополняются смысловыми элементами *беспорядочность, бесформенность, хаотичность*. Они уточняют характеристику, данную М.Ершовой – *страна без названия и места на земле*.

Россию немецкий писатель воспринимает загадочной, непостижимой; наполняет банальные эпизоды обычной жизни таинственным смыслом, разрушает мифы, рожденные средствами массовой информации, создает свой миф. Следующие важные ассоциации – это *судьба, мистика, ясновидящие, предсказание*. Э.Шенкель сравнивает Россию с Индией, в которой также как и в России на каждом шагу можно встретить предсказателей судьбы, будущего, как, впрочем, бездомных и нищих. Первое впечатление

писателя – это пропасть между богатыми и бедными. Его потрясло то, что русский человек не живет, а выживает в сложившейся экономической ситуации. Сами русские признаются писателю в том, что чувствуют себя в родной стране чужими. Тем не менее, они не теряют веру в лучшие времена. Э. Шенкеля и М. Ершову не перестает удивлять оптимизм русского народа, надеющегося на то, что он все выдержит, стоит лишь немного потерпеть. Русский человек, с точки зрения европейца, овладел искусством выживания в совершенстве. Его волшебная формула – иронизировать над своими несчастьями и неустроенностью.

Россия для М.Ершовой – страна, познавшая тоталитаризм, культ личности, террор, лагеря. Однако, писательница отмечает и светлые моменты в нелегких для русского народа временах. Когда-то метро стоило пять копеек, рубль был дороже доллара, и даже ночью на улицах люди чувствовали себя в безопасности. Э.Шенкель тоже вспоминает советское время. Думая о лживой пропаганде, автор сравнивает тоталитарные системы с дивами, которые не хотят, чтобы их морщины появлялись на фотографиях. Сейчас страна более открыта, но многое в ней настораживает.

Немецкий писатель пытается постичь суть загадочной русской души, которую он сравнивает со звуком балалайки. Его поражают многочисленные суеверия русского народа, составляющие особенность непонятого национального характера. В России не принято ставить пустые бутылки на стол. Русские презирают пустоту. У них все должно быть полным: столы, люди, душа, жизнь. Здесь верят в приметы. Если со стола упадет нож, то в дом придет мужчина, если вилка – то женщина. Находясь в России, писатель, к своему немалому удивлению, не раз убеждался в том, что эти предсказания сбываются. Его, как и М.Ершову восхищает русское гостеприимство. Ни одна другая страна не принимала его так сердечно.

Образ России, созданный Эльмаром Шенкелем, включает в себя такие смысловые элементы, как *Вторая мировая война, русская душа, бескрайние просторы, Сибирь, Алтай, беспорядок, хаос, Афганистан, солдаты-инвалиды, суеверие, меланхолия, оптимизм народа, гостеприимство, дача, русская баня, водка, русская кухня, звуки балалайки, дружба, русская мистика, судьба, героизм, непостижимость, музей Рериха, Цветаева, Мандельштам, Есенин, Флоренский, преклонение перед великими поэтами, космос, планета, взаимодействие различных культур*.

М.Ершова и Э.Шенкель преодолевают неприятие России. Для М. Ершовой чужая культура становится «своей», она симпатизирует России неофициальной, сочувствует близким ей людям. У Э.Шенкеля присутствует желание постичь чужую культуру «изнутри» (например, через этимологию отдельных слов), увидеть в ней нечто «свое», познакомиться с ее особенностями

соотечественников. Трактовка интересующей авторов темы обнаруживает целый ряд нестандартных подходов и представлений о русском характере и так называемой «русской душе». Более дистанцированное и критичное отношение высказывают журналисты Дирк Загер (Германия) и Сюзанна Шолль (Австрия). Образ России, созданный в их книгах «Пороховая бочка Россия» (Загер, 2008) и «Россия с душой и без души» (Шолль, 2009) лишен сказочности и загадочности. В их заметен отказ от штампа «загадочная русская душа». С. Шолль говорит о стремлении самой России создавать и культивировать такие штампы, как «умом Россию не понять», « в Россию можно только верить». Но эти авторы, как М. Ершова, различают Россию официальную и неофициальную, отрицательно относятся к представителям власти и сочувствуют народу. Дирк Загер, анализируя существующий стиль руководства в государстве, наделяет Россию такой характеристикой, как *взрывоопасность*. В ассоциативное поле концепта *Россия* в его книге входят такие смысловые элементы, как *сверхдержава, террор, коррупция, секретные службы, диссиденты, энергетические концерны, Чечня, Анна Политковская, трагическая судьба журналистов, управляемая демократия, Ходорковский, Путин, Ельцин, Вторая мировая война, страдания народа* [7. С.28, 215].

Сюзанну Шолль интересует вопрос, как живут люди в «стране, не знающей меры». Важные элементы образа России у австрийской писательницы – *борьба за выживание, диссиденты, трагическая судьба журналистов, Анна Политковская, Чечня, бедность народа, безотцовщина*, контраст: *женщины, несущие груз ответственности / мужчины, занимающиеся политикой, Рублевка, формулировка «лицо кавказской национальности», страна, в которой «все сделано не для людей», высказывание историка XVIII века Н.М.Карамзина о двух российских проблемах – дураках и дорогах, ставшая анекдотичной фраза политика В.Черномырдина о том, что «хотели, как лучше, а получилось, как всегда», а также Людмила Улицкая, литература, искусство. [8. С.7, 81]. Дирк Загер задается вопросом: «насколько опасна Россия?» Читатель приходит к выводу: «Россия опасна». У Сюзанны Шолль Россия, в конце концов, становится менее пугающей и более понятной западному читателю.*

Библиографический список

1. Михальская Н.П. Образ России в английской художественной литературе IX- XIX вв. Москва:МПИГУ , 1995. 152 С.
2. Spielhagen F. Problematische Naturen. Leipzig:Staackmann Verl.,1887. Bd.2, 564 S.

3. Roth J. Reise nach Russland: Feuilletons. Reportagen. Tagebuchnotizen 1919-1930. Köln: Kiepenheuer und Witsch Verl., 1995. 294 S.
4. Koeppen W. Nach Russland und anderswohin. Empfindsame Reisen. Stuttgart: Suhrkamp Taschenbuch Verl., 1995. 268 S.
5. Jerschowa M. Honigland Bitterland. Ein Roman aus Moskau. Graz. Wien. Köln: Styria Verl., 1991. 208 S.
6. Schenkel E. Das sibirische Pendel. Reisen durch Russland. Eggingen: Isele Literaturverl., 2005. 232 S.
7. Sager D. Pulverfass Russland. Wohin steuert die Großmacht? Berlin: Rowohlt-Berlin Verl., 2008. 272 S.
8. Scholl S. Russland mit und ohne Seele. Salzburg: Ecowin Verl., 2009. 188 S.

Summary: THE IMAGE OF RUSSIA IN CONTEMPORARY LITERATURE WRITTEN IN GERMAN. *This paper explores the changing image of Russia in literature written in German. Traditional Russia is presented in a mythological way. Its structure is rather stable. The contemporary writers are interested not in official Russia. They describe impressions they experienced while being in the country. The main focus of their attention represents the works by Marion Jerschowa and Elmar Schenkel, whose view is quite unusual for German and Austrian literature and suggests a non-standard attitude towards Russia and the Russian character.*

Key words: *contemporary German and Austrian literature, image of Russia, Russian character.*

Церковно-Славянский Язык Поздних Периодов: Проблемы Изучения и Описания

Елена Владимировна Шимко

«История русского литературного языка еще не написана», – так начал свою монографию «Истоки и судьбы русского литературного языка» выдающийся российский ученый Ф. П. Филин. Не написана, потому что написать полную историю русского литературного языка означает «исследовать по единой программе язык всех письменных произведений от начала письменности на Руси до нашего времени, <...> не пропуская ничего важного, существенного, причем на всех уровнях языка» [20, 3]. Мы выходим с того, что период ХУП – начала ХУШ веков является наиболее сложным для реализации данной программы. Именно в этот период появляется огромное количество разнообразных по содержанию и жанру книг, написанных и напечатанных не только в Москве, но и в других культурных центрах – Львове, Вильне, Остроге, Киеве и др. Кроме того, как отмечает Л. С. Ковтун, в тот период находилась в пользовании «вся литература XI – ХУП веков, которая постоянно переписывалась» [6, 8]. Большое количество разнообразных письменных источников, литературное и культурное влияние Юго-Западной Руси, так называемое второе южнославянское, вместе с исключительными социально-экономическими условиями (книжная справа, реформы патриарха Никона, европеизация культурной жизни, петровская перестройка государственного устройства) обусловили сложные взаимоотношения русского и церковно-славянского языков.

1. На протяжении многих веков именно отношение между церковно-славянским и русским языком определяли языковую ситуацию в Юго-Западной и Северо-Восточной Руси. При этом в процессе исторического развития на разных этапах эволюции оба понятия — «церковно-славянское» и «русское» — существенно меняли свое содержание. Тем не менее сама оппозиция церковно-славянского и русского, как указывает Б. А. Успенский, «оставалась и на каждом этапе отчетливо осознавалась коллективным языковым сознанием» [16, 5].

Необходимость детального и всестороннего изучения церковно-славянского языка была достаточно убедительно аргументирована во время

дискуссии на IV Международном съезде славистов. Обсуждение вопросов формирования и развития славянских литературных языков (см. выступления Б. Гавранека, С. А. Копорского, Б. Унбегауна, А. И. Журавского, А. Достала и др.) показало необходимость построения истории церковно-славянского языка как единого литературного (культурного) языка славянства [24]. Однако до сих пор серьезное научное внимание уделялось *лишь древнейшему этапу истории древнеславянского языка — языку старославянскому (выделено Е. Ш.)*. «Что касается изучения древнеславянских памятников более поздних эпох — вплоть до XVIII в., то они изучались, по мнению Н.И.Толстого, спорадически, главным образом в целях обнаружения в них конкретных локальных, диалектных черт» [12, 52 – 53].

Большинство исследователей отказывалось от попыток описания истории церковно-славянского языка поздних периодов в силу различных причин: 1) не всегда достаточно четко размежевываются данные истории языка как таковой (исторической грамматики и исторической диалектологии) и истории литературного языка (здесь для всех эпох важно также разграничение письменного языка вообще и языка “литературного”); 2) церковно-славянский язык в поздние эпохи своего развития на разных территориях Юго-западной и Северо-Восточной Руси по-разному взаимодействовал с народно-разговорными языками, подвергался их влиянию и был связан с ними то более тесными, то более слабыми узами. Естественно, что данные обстоятельства значительно усложняют анализ и систематизацию фактов, а само описание требует обширных комментариев и пояснений.

2. Вместе с тем эволюция церковно-славянского языка на восточнославянской почве – это довольно последовательная смена периодов кодификации, что связано с возникновением определенных культурных центров, и периодов потери строгости нормы, когда в систему церковно-славянского языка проникают различные диалектные явления. Поэтому закономерным вопросом в истории церковно-славянского языка является проблема миграции и распространения культурных книжных центров, и как следствие – смена кодификационных норм и прескрипций касательно церковно-славянского языка. В рассматриваемый нами период (XV – XV11 века) на территории восточных славян такими центрами были Вильно, Киев, Львов, Острог, Кутейно и Москва. Именно эти центры определяли характер книжного языка того периода не только у восточных славян, но и, как писал Н. И. Толстой, во «всем «греко-славянском мире», т.е. и у южных славян [12, 57]. Традиционно считается, что к концу указанного периода доминирующую роль как центра кодификации церковно-славянского языка начинает играть Москва, однако и в Юго-Западной Руси этот процесс не утрачивает своей силы, что приводит к формированию оригинальной редакции

книжно-письменного языка, сыгравшей не последнюю роль в истории русского литературного языка.

3. Второй проблемой изучения церковно-славянского языка поздних периодов является характер его взаимодействия с народно-литературными языками. Даже относительно языковой ситуации Киевской Руси, наиболее изученного периода, у исследователей нет однозначного мнения. Современные лингвисты, в частности Б. А. Успенский, трактуют ее как ситуацию церковнославянско-русской диглоссии, т.е. такое сосуществование двух языковых систем в рамках одного языкового коллектива, когда функции этих двух систем находятся в дополнительном распределении [16, 9]. В более поздние периоды эволюцию русского литературного языка связывают с переходом от церковнославянско-русской диглоссии к церковнославянско-русскому двуязычию. И поскольку двуязычие, в отличие от диглоссии, представляет собой нестабильную языковую ситуацию, этот переход имел радикальные последствия для истории русского литературного языка, а именно распад двуязычия и становление литературного языка нового типа, ориентированного не только на специальные книжные нормы, но и на разговорное употребление.

Что касается конфессиональной литературы Юго-Западной Руси, то там наряду с принятым и освященным традицией церковно-славянским языком вводится новый литературный язык, близкий к народно-разговорному. Именно к этому времени относятся опыты перевода Евангелий на украинский язык, знаменующие значительный отход от классических канонов, но еще не окончательный разрыв с ними. Это явление наблюдалось не только в конфессиональной письменности: язык деловой письменности, юридических кодексов, грамот анализируемого периода свидетельствует скорее о многоязычии Юго-Западной Руси, чем о следовании строгим канонам классической книжности. Таким образом, функции, роль и место церковно-славянского языка в системе культурно-языковых ценностей в различных регионах оказывались различным, что с одной стороны, по-разному влияло на процессы формирования национальных литературных языков, а с другой – способствовало эволюции и изменению самого церковно-славянского языка.

4. С проблемой языковой ситуации, или статуса, церковно-славянского языка в поздние периоды его эволюции, смыкается проблема его изучения. Как усваивали церковно-славянский язык? В условиях отсутствия грамматик церковно-славянского языка овладение книжными нормами осуществлялось в процессе знакомства с образцовыми текстами. Как указывает Б. А. Успенский, чтение церковно-славянского текста с комментариями, «благодаря которым слушающие вводятся в ситуацию и понимают содержание

текста» [15, 89], до сих пор сохраняется в практике старообрядчества: *И глаголаша ему блаженный Иоанн: Послушай, отче, помилуй мя. – Иоанн то говорит: Ты, говорит, послушай, я тебе чего расскажу. – Родители вельми мя возлюбиста паче братия моя – Меня шибко ведь родители любят-уважают...* Как можно видеть, эти комментарии сопровождаются только переводом трудных для понимания слов и форм. Исходя из этого перевода слушатель без особых сложностей способен привести в соответствие формы книжного и разговорного языка. Языковая норма при таком обучении задается в готовом виде и воспринимается как «богодуховная» [15, 82].

Ситуация меняется с появлением грамматик и словарей церковно-славянского языка, в которых устанавливаются соответствия книжного и не книжного языка. Они давали возможность изучать церковно-славянский язык и порождать на нем тексты. Однако, как известно, норма, кодифицированная в той или иной грамматике, зависела от культурного центра, в котором эта грамматика была написана¹. Более того, изучение грамматики и, как следствие, соблюдение ее предписаний вызывало и отрицательное отношение [17, 88]. Провинциальное духовенство очень недоверчиво относилось к изучению языков (латинского, греческого и даже церковно-славянского) к ученым грамотеям. Книги признавались только древние, рукописные. Печатные же книги, особенно те, которые печатались в «иноверных землях», считались «погаными и исполненными ересей». Известно, что даже московский первопечатник И. Федоров вынужден был уехать в Западную Русь, а «Учительное Евангелие» (1627 года) К. Ставровецкого в Москве вообще сожгли. [2, 424 – 425].

5. Самостоятельной проблемой, требующей изучения, является соответствие правил грамматик реально функционирующему церковно-славянскому языку. Наше внимание привлекло высказывание П. Я. Черныха о том, что «грамматика (М. Смотрицкого 1619 г. – примечание Е. Ш.) была довольно независима от современных ей образцов книжного языка» [25, 79], а поэтому справщики не считали себя обязанными пользоваться ее рекомендациями. Даже парадигмы московских изданий грамматики (1648 и

¹ Следует отметить тот факт, что грамматика Л. Зизания, «Букварь» И. Федорова, а также грамматика М. Смотрицкого до недавнего времени однозначно рассматривались как грамматики церковно-славянского языка русской редакции. Такой взгляд на эти памятники письменности до сих пор усваивают студенты-филологи из учебников по «Истории русского литературного языка». И только в специальной литературе указывается на то, что нормы, кодифицированные в этих грамматических трудах, это нормы церковно-славянского языка юго-западной редакции, т.е. он гораздо ближе к украинскому языку того времени, чем к русскому.

1721 г.), изданий исправленных и дополненных московскими образцами, «не всегда согласуются с формами, извлеченными из текста» [3, 406].

6. Отдельной серьезной проблемой изучения церковно-славянского языка позднего периода является проблема так называемого «второго южнославянского влияния». Несмотря на сравнительно большое количество публикаций, однозначного решения этой проблемы до сих пор нет. Большинство исследователей однозначно признается тот факт, что в основе второго южнославянского влияния лежат пурификаторские и реставрационные тенденции, что его непосредственным стимулом было стремление русских книжников очистить церковно-славянский язык от тех разговорных элементов, которые проникли в него в результате приспособления книжной традиции к местным условиям. Обращение при этом к южнославянским образцам обусловлено тем, что эти образцы воспринимались как архаичные, а тем самым и как наиболее авторитетные. Однако существуют и другие точки зрения. О. В. Чевела, например, доказывает, что главной целью ««второго южнославянского влияния» было сохранить общий литературный язык для всех славян». На практике это выражалось в активизации церковно-славянских словообразовательных средств и в массовой продукции неославянизмов, которые призваны были заменить непонятные для других народов русизмы [23].

7. С идеей создания общего литературного языка перекликаются и идеи исправления книг, особенно так называемая «книжная справа» ХУ11 века. Согласно заявленной идее, в результате этой реформы московские книжники должны были получить возможность возвращения к чистому, исходному церковно-славянскому языку, от которого их отделял повседневный обычай [1, 12]. Однако Никон сверял русские богослужебные книги не древними, а новыми греческими книгами. Следовательно, реально он стремился не к возвращению древнего благочестия, а к тому, чтобы учесть изменения, происходившие в православии только за последние двести лет.

Основным замыслом реформы при этом было стремление к «воссоединению всех славянских церквей» [21, 6] и приведение к единому образцу всех богослужебных книг: «если не исправить книг, не присоединятся к нам другие метрополии...», – считал Никон [21, 160]. Противоречивость целей и задач реформы провозглашенной Никоном «книжной справа» привела к резкому неприятию реформы, к протесту со стороны многих священнослужителей и простых верующих, усмотревших в замыслах реформатора покушение на чистоту сакрального церковно-славянского языка.

8. В сопряженности разговорной и церковно-славянской языковых стихий церковно-славянский язык (в отличие от простого) воспринимался в Московской Руси не как способ передачи информации, но, прежде всего,

как система общения с богом, система символического представления православия. Эта система находила мотивировку и в специально разработанной теории языка, в которой «душа», «слово» и «ум» составляют неразделимое целое, а потому, правильная вера определяет единственно правильный способ выражения, отступить от которого недопустимо. Ср., например, высказывание Диякона Феодора: *«Нам ... всем православным христианам подобает умирати за один аз, его же окаянный враг выбросил из символа»* [17, 3].

Таким образом, церковно-славянские тексты воспринимались как богооткровенные, окончательные, не подлежащие исправлению и редактированию, навсегда данные. Отступление от богоизбранного оригинала, привнесение в текст чего-либо личного было недопустимо, «любое человеческое вмешательство в этот язык предосудительно» [8, 227]. Священно не только содержание Библии, но и язык, на котором написана Библия. Если написать ее по-латыни или на русском языке, но не по московским правилам грамматики, а по правилам грамматики зарождающегося украинского языка, то содержание Библии тоже окажется искажено. Это будет еретическая, неправильная Библия. Не потому, что в ее содержании допущены какие-то неточности, а потому что она написана на латинском, польском или ином несправедном языке. Так дьякон Ф. Иванов, будущий союзник протопопа Аввакума, прекрасно понимал, что «справа» ведется вовсе не по «старинным греческим и славянским книгам», как торжественно утверждалось, а по новым греческим, имевшим много расхождений с древними церковными обрядами православия. В челобитной к царю он писал: «А нынешние книги, что посылал покупать патриарх Никон в Грецию, с которых ныне переводят, и пишут греческие, а там печатают книги ... в Риме, в Париже и в Венеции, греческим языком, но не по древнему ...» [2, 427]. Для Никона важным было не восстановление «благочестия», а унификация чинов и обрядов по греческому образцу, что, по мнению реформатора, создало бы основания для объединения православных народов.

9. Еще сложнее обстоят дела с так называемым «третьим южнославянским влиянием» (термин Б. А. Успенского), признание которого ставит под сомнение непрерывность книжно-письменной традиции в России. Как «третье южнославянское влияние» Б. А. Успенский квалифицирует юго-западное влияние на великорусскую книжную традицию в XVII в., в результате которого языковая ситуация Юго-Западной Руси переносится на великорусскую почву. По мнению Трубецкого, в этот период происходит замена церковно-славянского языка московской редакции церковно-славянским языком юго-западного извода: рушатся сложившиеся отношения между книжным и разговорным языком, осознается необходимость

разработки новых принципов формирования русского литературного языка на национальной основе [19, 87].

Доводы о непрерывности книжно-письменной традиции в русском литературном языке неизменно сводятся к утверждениям, что, либо церковно-славянский язык обрусел (сторонники традиционной точка зрения, например Б. О. Унбегаун, говорят о «церковно-славянской базе русского литературного языка и о русских элементах в нем» [18, 262]), либо русский «оцерковнославянился» [7, 225]. Утверждения о том, на протяжении веков происходил сложный процесс взаимодействия русской и церковно-славянской языковой стихий ни у кого из филологов не вызывает сомнений.

Наряду с соображениями о непрерывном развитии русского литературного языка от XI века и до наших дней высказывались и мнения о перерыве традиции и «соответственно о разных церковно-славянских «основах» языков «старого» (до ХУП в.) и «нового» (после ХУП в.)» [4, 87]. В ХУ и ХУП веках церковно-славянский язык Юго-Западной и Московской Руси развивался различными путями, и к первой половине ХУП в. несходство «двух культур стало чрезвычайно глубоким» [14, 362]. В трех восточнославянских культурных центрах – Вильна, Киев и Москва – наблюдается известная двойственность и параллелизм норм церковно-славянского языка (см., например, изменения внесенные справщиками в московское издание 1648 г. грамматики М. Смотрицкого). Это дало основание ряду исследователей высказывать предположение о вытеснении московской редакции редакцией киевской..., т.е. тем церковно-славянским языком, «который послужил основанием для славено-росийского литературного языка петровской и послепетровской эпохи, а именно церковно-славянский язык киевской редакции» [13, 365]. На это обращал внимание А. И. Соболевский [10; 11], Г. Хютль-Ворт [22], Н. И. Толстой [12], из современных исследователей можно назвать В. М. Живова [5]. Согласно этой концепции, церковно-славянский язык северно-восточной редакции во второй половине ХУП века прекратил свое существование. Его место занял церковно-славянский язык юго-западной редакции, он «победил московскую традицию, вытеснил ее в старообрядческое подполье, а сам воцарился в Москве, сделавшись отныне общерусским» [14, 173].

Известно, что в ХУI – ХУП вв. русский литературный язык и русская литература переживают глубокие преобразования, находясь под влиянием украинской книжно-письменной традиции: «украинское лингвистическое влияние среди всех остальных – польского, немецкого, греческого, белорусского – были доминирующими, самыми эффективными и длительными» [9, 20 – 21]. Учитывая то, что, по мнению ряда исследователей, уже с ХУП века «все традиции и формы использования церковно-славянского языка

для светской литературы идут из Украины» [13, 187], **лишь детальное изучение церковно-славянского языка поздних периодов его развития, не только московской, но и юго-западной редакций, способно разрешить данные вопросы.**

Таков наиболее общий обзор проблем изучения церковно-славянского языка поздних периодов его развития. В заключение приведем замечание А.И. Соболевского о том, что историк языка «должен ... уметь различать церковно-славянский язык русского извода, восходящий к южно-славянскому оригиналу, от церковно-славянского языка русского извода, вышедшего из-под пера русского грамотея, церковно-славянский язык русского извода, обработанный русским грамотеем XI—XII веков, от церковно-славянского языка, обработанного в XIII—XIV или в XV—XVI веках. Как известно, истории церковно-славянского языка как литературного языка древней Руси не существует у нас даже в зачатках, – продолжал далее ученый, – и потому историк, рискующий прикоснуться к массе “безличных произведений древней России”, должен пролагать себе дорогу сам...” [11, 156 – 157]. Это положение не утратило своей актуальности и в наши дни, тем более, что судьба русского литературного языка теснейшим образом связана с историей языка церковно-славянского.

Литература

1. Алексеев А. А. Академик А. И. Соболевский – историк русского литературного языка. // Вопросы языкознания. – 1975. – № 5. – С. 138.
2. Бушков А., Буровский А. Россия, которой не было. Русская Атлантида. – Красноярск-Москва, 2002.
3. Булич С. Церковно-славянские элементы в современном литературном и народном языке. – СПб., 1893. – Ч. 1.
4. Горшков А. И.. Теоретические основы истории русского литературного языка. – М.: Наука, 1983.
5. Живов В. М. Роль русского церковнославянского в истории славянских литературных языков // Актуальные проблемы славянского языкознания. – М., 1988.
6. Ковтун Л. С. Русские книжники XVII столетия о литературном языке своего времени // Русский язык. Источники для его изучения. – Горький, 1971.

7. Кутина Л. Л. Последний период славяно-русского двуязычия в России // *Славянское языкознание. VIII Международный съезд славистов.* – М.: Наука, 1978.
8. Оппозиции в истории и языке: конфликтность культуры // *Новый мир.* – 1998. – № 7. – С. 224 – 229.
9. Полюга Л. Роль української мови у розвитку російської в ХУІІ – ХУІІІ ст. (Роздуми над книгою П. Цимбалістого) // *Мова і соціальні процеси. Вісник Львівського університету. Серія філологія..* -1996. – Вип. 26, с. 16 – 21.
10. Соболевский А. И. Южнославянское влияние на русскую письменность в XIУ – ХУ вв. // *Соболевский А. И. История русского литературного языка.* – Л., 1980.
11. *Соболевский А.И.* Несколько мыслей об древней русской литературе // *ИОРЯС.* – 1903. – Т. VIII, кн. 2, с. 156 – 157.
12. Толстой Н. И. История и структура славянских литературных языков. – М.: Наука, 1988.
13. Трубецкой Н. С. К украинской проблематике // *Трубецкой Н. С. История. Культура. Язык.* / Составил В. М. Живов. – М., 1995. – С. 362 – 380.
14. Трубецкой Н. С. Общеславянский элемент в русской культуре // *Трубецкой Н. С. История. Культура. Язык.* / Составил В. М. Живов. – М., 1995. – С. 162 – 210.
15. Успенский Б. А. История русского литературного языка как межславянская дисциплина // *Вопросы языкознания.* – 1995. – № 1. – С. 80 – 91.
16. Успенский Б. А. Краткий очерк истории русского литературного языка (XI – XIX вв.). – М.: Гнозис, 1994.
17. Успенский Б. А. Раскол и культурный конфликт ХУІІ века // *Успенский Б. А. Избранные труды.* – М. – 1996.- Т. 1. – С. 333 – 367.
18. Унбегаун Б. О.. Историческая грамматика русского языка и ее задачи // *Язык и человек.* – М.: Изд-во МГУ, 1970. – С. 262 – 267.
19. Филин Ф. П. Исконное и заимствованное в современном русском литературном языке // *Славянское языкознание. VIII Международный съезд славистов.* – М.: Наука, 1978. – С. 406 – 427.
20. Филин Ф. П. Истоки и судьбы русского литературного языка. – М.: Наука, 1981.
21. Филиппов М. А. Патриарх Никон: В двух частях. – М., 1992.
22. Хюттль-Ворт Г. проблемы межславянских и славяно-неславянских лексических отношений. // *Славянска філологія. Матеріали от У міжнароден конгрес на слависте.. Езикознание.* – Софія. – 1965. – Т. У11.
23. Чевела О. В. К вопросу о втором югославянском влиянии: афонская (ефимиевская) редакция перевода Цветной Триоди // Доклад на

- международной научной конференции «Актуальные проблемы вербальной коммуникации: язык и общество» 8 – 10. 04. 2003 г. (рукопись).
24. Четвертый международный съезд славистов. Материалы дискуссии. – М., 1962.
25. Черных П. Я. Язык Уложения 1649 г. – М.: Изд-во Московского Университета, 1953.

Summary: *CHURCH-SLAVONIC LANGUAGE OF THE LATE PERIOD: PROBLEMS OF STUDY AND DESCRIPTION.* In article the problems of study of Church-Slavic language of the later periods (14th – 17th centuries) are analysed, linguistic and extra linguistic factors which have influenced the development and formation of northeast and southwest edition of Church-Slavic language are specified, and also its role in a history of Russian literary language.

Key words: *Church-Slavic language, book-writing tradition.*

Rezíduá predkresťanských náboženských kultov v tradičnej kultúre Slovenska v prvej polovici 20. storočia

Ivana Šusteková

Tradičná kultúra Slovenska je výslednicou pôsobenia viacerých faktorov. Niektoré ovplyvňovali jej vývin po stáročia, iné mali epizódny charakter. Napriek tomu zanechali trvalé stopy v spôsobe života obyvateľov Slovenska i jeho jednotlivých regiónov. Popri prírodných a klimatických podmienkach treba spomenúť administratívno-správne členenie, etnickú skladbu obyvateľstva, migrácie, kolonizácie a významné historické udalosti. Pri formovaní charakteru slovenskej tradičnej kultúry mal veľký význam aj náboženský vývin a konfesionálna príslušnosť obyvateľstva. Už od 7. storočia možno hovoriť o procese christianizácie nášho územia (a to z oboch kresťanských centier – Ríma aj Konštantínopolu), ktorý do tradičnej kultúry vniesol prvky vychádzajúce z cirkevných nariadení, vierouky a kresťanskej symboliky. Prelínaním pôvodnej roľníckej a kresťanskej náboženskej kultúry sa v ľudovej tradícii postupne sformoval ďalší kultúrny systém s inštitucionalizovanými črtami. Podľa R. Stoličnej (2000 : 10) jeho všeobecnou charakteristikou bola symbióza pohanských a kresťanských prvkov a prepojenie svetského (profánneho) s náboženským (sakrálnym) svetom.

Cieľom príspevku je poukázať na pohansko-kresťanský synkretizmus a prežívanie pôvodných predkresťanských predstáv (kultov) v tradičnej kultúre Slovenska, predovšetkým v jej duchovnej zložke. Predstavuje vybrané poverové predstavy úzko súvisiace s vierou v nadprirodzené sily, bytosti a posvätné (uctievané) objekty, ktoré pretrvali na Slovensku až do polovice 20. storočia. Ich stopy možno nájsť v rodinných, výročných a pracovných (roľníckych) obyčajach, vo folklóre, ľudovom výtvarnom umení aj inde. Príspevok si nenárokuje podať detailný a vyčerpávajúci pohľad na sledovanú problematiku, ale v kontexte pertraktovanej témy stručne poukazuje na archaické úkony a obrady späté s rezíduami slovanských predkresťanských kozmogonických cyklov, kultovými obradmi k počte mŕtvych predkov, agrárnymi kultmi či mágiou. Zároveň prináša všeobecnú definíciu náboženského kultu z pohľadu kultúrnej/sociálnej antropológie, resp. etnológie.

V súvislosti so sledovanou problematikou sa možno zmieniť aj o autoroch, ktorí prinášajú základné poznatky o vzťahu medzi sakrálnym a profánnym, o vývoji kultov, prípadne o autoroch reflektujúcich prežívanie pohansko-kresťanského

synkretizmu v slovenskej (ale aj v českej či poľskej) obradovej kultúre.¹ Vysokú hodnotu pre poznanie základných tendencií vývoja náboženských predstáv majú diela napr. B. Malinowského (*Magie, Science and Religion*, 1954) či T. Parsonsa (*Společnosti, vývojové a srovnávací hodnocení*, 1971). Významným je aj dielo A. van Gennepa *Přechodové rituály* (1997), v ktorom sa zaoberá obradmi prechodu, ktorými človek prechádza v momente, keď sa mení jeho dovtedajší stav. Zo starších autorov sa možno zmieniť o J. G. Frazerovi, ktorý v publikácii *The Golden Bough* (1911 – 1915; česky *Zlatá ratolest*, 1977, 1994 a 2001) dospel ku koncepcii triády mágia – náboženstvo – veda. Vôbec prvým, kto popísal vzťah medzi sakrálnym a profánnym, bol E. Durkheim. V diele *Základné formy náboženského života: totemický systém v Austrálii* (1912, v českom preklade 2002) si okrem iného kladie otázku, v čom sa svetské líši od posvätného. Za najväčšieho syntetika dejín svetových náboženských systémov sa však považuje M. Eliade (v češtine napr. *Mýtus o věčném návratu : Archetypy a opakování*, 1993; *Mýty sny a mystéria*, 1998 či *Posvátné a profánní*, 1994, 2006).

Zo slovenských a českých autorov možno spomenúť J. Komorovského (napr. *Mravný poriadok a jeho náboženská sankcia*, 1999) či I. T. Budila (*Mýtus, jazyk a kulturní antropologie*, 1995). Sledovanej problematike vo vzťahu k obradovej kultúre sa venovali aj R. Bednárík (*Slovenská vlastiveda* 2, 1943), J. Mjartan (*Vampírske povere v Zemline*, In *Slovenský národopis*, 1953), E. Horváthová (*Rok vo zvykoch nášho ľudu*, 1986), V. Feglová (napr. *Čas radosti veselosti*, 1991; *Kalendárne obyčaje*, In *Slovensko : Európske kontexty ľudovej kultúry*, 2000), A. Václavík (*Výroční obyčaje a lidové umění*, 1959) či A. Navrátilová (napr. *K památce zemřelých*, In *Národopisná revue*, 1998; *Smrt : Pohřeb : Kult zemřelých*. In *Ethnologia Europae Centralis* 4/1999). Pokus o komplexný pohľad na korelácie kultu a živlov prináša rovnomenný zborník *Kult a živly* (1999), zostavený z príspevkov viacerých českých a slovenských etnológov (L. Tarcalová, R. Rajchl, K. Zajicová-Nádaská, O. Danglová a i.). Z poľských autorov, venujúcich sa príbuznej problematike, sa možno zmieniť o J. S. Bystroňovi (*Slowianske obrzędy rodzinne : Obrzędy związane z narodzeniem dziecka*, 1916), K. Moszynskom (*Kultura ludowa Slowian II*, 1934), J. Wasilewskom (*Tabu, zakaz magiczny, nieczystosc*, In *Etnografia Polska*, 1990), ale aj mnohých ďalších.

Komparatívny materiál k náboženským predstavám starých Slovanov prinášajú diela Č. Zírta (napr. *Staročeské výroční obyčaje, pověry, slavnosti a zábavy prostonárodní*, 1889), J. Máchala (*Nákres slovanského bájesloví*, 1891), L. Niederleho (napr. *Slovanské starožitnosti : Život starých Slovanů II/1*, 1924), Z. Váňu (*Svět*

¹ Nasledujúci prehľad prináša iba výber diel spomínaných autorov. Okrem nich napísali aj ďalšie, venované rovnakej, resp. podobnej problematike. Taktiež sa nezmienuje o všetkých autoroch, ktorí riešia príbuzné okruhy problémov ako prítomný článok.

slovanských bohů a démonů, 1990) či V. Podborského (napr. *Náboženství našich předků*, 1994; *Náboženství pravěkých Evropanů*, 2006).² V súvislosti s kultmi sociológovia, religionisti, ale aj etnológovia a kultúrni/sociálni antropológovia rozpracovali aj sociálne dôsledky existencie spoločných kultov pre súdržnosť skupín (ich integráciu). Všímali si vzťah kultu a sociálnej kontroly, vzťah skupinových konfliktov a kultu, čo je však mimo nášho záujmu.

Kult – základná definícia

Kult možno definovať ako súbor činností a javov (symbolov, vzorov správania, hodnôt, hmotných predmetov) spojených s vierou v moc nadprirodzených síl, bytostí a posvätných (uctievaných) objektov. Oddeluje posvätné od svetského; je nástrojom či prostriedkom komunikácie ľudí s posvätným objektom (Lidová kultúra : *Národopisná encyklopedie Čech, Moravy a Slezska 2 2007* : 447), t. j. prezentáciou ich aktívneho vzťahu napr. k prírodným živlom, nebeským telesám, osobám, nadprirodzeným bytostiam, božstvám či svätcom. Tento rituálny vzťah býva najčastejšie vyjadrený rôznymi prejavmi úcty a bázne (SOUKUP 2004 : 640).

Popri objektoch sa v kultoch rozlišujú aj kultové predmety (sakrálne náčinie, svätyne a stavby) a kultové činnosti, ktoré môžu mať spontánny alebo formalizovaný (riadený) charakter. Obvykle sa členia na motorické (obeť) a verbálne kultové činnosti (modlitba) (ELKS 1 1995 : 289). Ich prostredníctvom človek nadväzuje kontakt s určitým náboženským objektom a zároveň naň pôsobí. Kult teda vyjadruje posvätnú úctu, je súčasťou náboženstva a náboženských predstáv a ako taký sa spája s vykonávaním obradov na počesť posvätných osôb, predmetov alebo javov. Predstavuje systém praktík uplatňovaných v určitej spoločnosti, ktorý je podstatou a vysvetlením príslušného mýtického systému (mýtického myslenia). Funkcie kultov sa preto zakladajú na uspokojovaní ľudských emocionálnych, ale aj estetických a socializačných potrieb a túžob. V súvislosti s tým má veľký význam aj čas vykonávania obradov s nimi spojených – pri východe alebo západe slnka, o polnoci, cyklicky alebo nepravidelne, v pohyblivý sviatok, určitý deň v týždni a pod.

V prípade kultov sa uvažuje aj o ich vývoji od jednoduchých obradov cez zložité rituály až po súbor náboženských predstáv tvoriacich liturgiu. Vo vyšších štádiách rozvoja spoločnosti sa sformovala špecializovaná vrstva vykonávateľov kultu, ako boli šamani, čarodejníci, resp. otcovia rodín, rodoví či kmeňoví náčelníci, žreci a kňazi. V širšom zmysle slova možno za vykonávateľov kultu považovať

² Informácie o pohanských kultúrnych tradíciách na našom území sa sporadicky objavujú aj u českých stredovekých kronikárov, napr. u Kosmasa, Dalimila či Přibíka Půlkavu (MATULÁKOVÁ 2008 : 42). Staršie údaje nachádzame u Prokopia či arabských cestovateľov (napr. Ibn Rust, Gardízi).

každú osobu, ktorá sa pravidelným vykonávaním obradov určenej činnosti usiluje iluzórnymi prostriedkami dosiahnuť kvalitatívnu premenu skutočnosti (ELKS 1 1995 : 289). V súvislosti s tým možno kultu rozčleniť na individuálne a kolektívne, ktoré sa realizujú v určenej svätyni alebo na inom magicky účinnom mieste (napr. krížne cesty, prah domu, kúty izby). E. Durkheim (1912 : 257; podľa KANOVSKÝ 2004 : 74) však zdôrazňuje: „Kult, ktorý si jednotlivec organizuje sám pre seba a vo svojom vnútri, nie je ani zďaleka zárodkom kolektívneho kultu, ale iba kolektívnym kultom, prispôsobeným osobným potrebám jednotlivca.“ Aj tie najosobnejšie a najintímnejšie prejavy viery sú iba odrazom nejakého kolektívneho – sociálneho kultu. Náboženský kult podľa Durkheima nie je intelektuálnym systémom, ale utužuje ho najmä kolektívna akcia.

„Kult nie je jednoduchým systémom znakov, ktorým sa viera vyjadruje navonok, ale súborom prostriedkov, vďaka ktorým sa periodicky obnovuje“ (DURKHEIM 1912 : 596; podľa KANOVSKÝ 2004 : 76). Kultové konanie sa preto orientuje na obeť, ktorá môže byť rôzna a je vyjadrením momentálneho vzťahu človeka k posvätným objektom. Obetovanie je zároveň komunikačným aktom a jeho funkcia je výsostne sociálna – slúži ako komunikačný prostriedok pri kontakte s posvätným. Má zásadný vplyv aj na mentálny stav toho, kto ho uskutočňuje, a tých, čo sa na ňom zúčastňujú (KANOVSKÝ 2004 : 82). Obeť sa predkladá ako dar zomrelým, nadprirodzeným silám alebo ich symbolom. Človek tým potvrdzoval vzájomné kultové vzťahy; vyjadroval vďaka za dosiahnutý cieľ alebo prosbu za jeho splnenie, prípadne prosbu o uzmierenie (ELKS 1 1995 : 416).³

V tradičnej kultúre Slovenska najdlhšie pretrvali predstavy, obradové (najmä obetné) a magické úkony späté s kultom mŕtvych predkov, agrárnymi a solárnymi kultmi či kultom prírodných duchov. Reliktne sa zachovali aj predstavy o duchoch spätých s časom, kultové prejavy viažuce sa k niektorým stromom, rastlinám a zvieratám. V obradovej kultúre sa veľký význam pripisoval aj magickým číslam (trojka a násobky trojky), kultovým miestam v dome a predmetom s posvätným významom (napr. kultovú kút, stôl, pec, chlebová lopata). Všetky tieto prejavy možno vnímať ako dôsledok prežívania pohansko-kresťanského synkretizmu v slovenskej tradičnej kultúre až do polovice 20. storočia. Podľa L. Chorváthovej (2001 : 34) tieto prejavy najdlhšie pretrvali v hospodársky zaostalejších oblastiach

³ U Slovanov boli najbežnejšími obetinami orechy, med, medovina, syr, pečivo, vajčka, vzácnejšie hydina, dobytok a za najcennejšie boli považované ľudské obety. Obety sa božstvám prinášali v rámci rôznych výročných slávností a samotný akt mal verejne manifestačnú podobu. Keď bolo prijaté kresťanstvo ako jediné oficiálne náboženstvo, stíhalo v prvom rade takéto kultu a obrady. Aj napriek tomu sa v slovenskej tradičnej kultúre stretáme s obetami až do 20. storočia. Napríklad na Orave bača po príchode na salaš zahnal do lesa barana, aby mu vlky neohrozovali stádo. Pri požiari sa do ohňa lialo mlieko od čiernej kravy. Kultová úcta sa prejavovala aj ochranou stromov, prameňov, zákazom hádzať do ohňa špinu a pod. (HORVÁTHOVÁ 1986 : 11).

Slovenska (napr. Kysuce, Orava, Horehronie, Spiš (Zamagurie) a Zemplín), s relatívne nízkym stupňom urbanizácie, slabou vzdelanostnou úrovňou obyvateľstva, nepriaznivými klimatickými a prírodnými podmienkami a relatívnou izolovanosťou osád od okolia. Z tohto pohľadu sa pohansko-kresťanský synkretizmus javí ako dôsledok socioekonomických pomerov, nezávislý od doby prijatia kresťanstva, obradovej formy viery (západné – východné kresťanstvo) či liturgického jazyka.

Kult predkov (kult mŕtvych)

Jednu z najstarších foriem náboženského kultu, prežívajúcu v tradičnej kultúre Slovenska minimálne do polovice 20. storočia, reprezentuje kult predkov, úzko spojený s kultom mŕtvych vôbec. Predpokladá vieru v posmrtný život a vychádza z predkresťanských (animistických) predstáv o rozdelení sveta na svet živých a mŕtvych, o existencii záhrobia ako sídla mŕtvych duší (Lidová kultúra : Národopisná encyklopedie Čech, Moravy a Slezska 2 2007 : 448). Je bezprostredne spätý s predstavou, že človek smrťou nezaniká, iba jeho telesná schránka, duša však pretrváva naďalej.⁴ Vďaka tomu sa mŕtvemu otvárajú nové možnosti jeho pôsobenia – stáva sa obávaným aj uctievaným. Z toho dôvodu sa všetky pohrebné obrady vykonávali podľa prísne stanovených pravidiel, aby sa zomrelému zabezpečilo miesto na druhom svete podľa jeho zásluh a postavenia, ktoré dosiahol v pozemskom živote, a zároveň sa zabezpečila ochrana pozostalých pred jeho potenciálne nežiaducim vplyvom.

Kult predkov na Slovensku (podobne ako u všetkých slovanských národov) nesie indoeurópske črty a prejavuje sa vykonávaním početných obradov na počesť mŕtveho – v individuálnych aj výročných spomienkových dňoch (ELKS 1 1995 : 289). K individuálnym spomienkovým sviatkom patrili napr. výročia úmrtia, smútočné zádušné slávnosti (pôvodne spojené s hodovaním na hrobch a prinášaním pokrmov a nápojov mŕtvym⁵) a viazali sa k viacerým termínom v priebehu roka. Medzi typické zádušné sviatky patrili kalendárne sviatky prechodového charakteru (najmä Vianoce, Fašiangy, Veľká noc, Turíce), o ktorých sa verilo, že sa pri nich otvára nebo i zem a duše mŕtvych prichádzajú na tento svet.⁶ Súčasťou

⁴ V ľudových predstavách mala duša podobu ľahkého obláčika alebo vtáka (najčastejšie bielej holubice), zriedkavejšie muchy alebo včely. Verilo sa, že opúšťa telo ihneď po smrti (s posledným výdychom), ale ešte istý čas sa zdržiava v blízkosti domu. Dodnes niektorí ľudia veria, že sa prichádza rozlúčiť s pozostalými v prvú noc po pohrebe, resp. sa z rôznych dôvodov vracia aj v iných termínoch (bližšie FEGLOVÁ – JAKUBÍKOVÁ 2000 : 231).

⁵ Na Slovensku sa zvyk prinášania jedla na hroby mŕtvych najdlhšie zachoval v oblastiach s rozšíreným pravoslávny, resp. gréckokatolíckym vierovyznaním.

⁶ Až vplyvom katolíckej cirkvi sa na Slovensku rozšírilo slávenie prvých dvoch novembrových dní (sviatok Všetechsvätých a Dušičky) ako spomienkových slávností za zomrelých, na ktoré sa

obetných úkonov bolo kŕmenie duší, neskôr rozdávanie milodarov (hlavne chleba či koláčov) chudobným a žobrákom, ktorí sa mali modliť za spásu a pokoj zomrelých.⁷ Dodnes je v mnohých rodinách zvykom navštevovať na Štedrý deň i počas veľkonočných sviatkov hroby príbuzných. Súčasťou štedrovečerných obyčají je aj modlitba za zomrelých, prípadne sa na štedrovečerný stôl prichystá tanier, na ktorý sa odkladá po troche zo všetkých štedrovečerných jedál pre duše predkov.⁸

S kultom mŕtvych úzko súvisela aj symbolika slamy, ktorá sa významovo spájala nielen s predstavou o zarodenom obilnom poli a so zabezpečením úrody, ale ako symbol cyklizácie života a prírody aj s kultom predkov. V tomto význame sa s ňou stretávame aj počas vianočného obdobia, keď sa stlala po celej izbe (neskôr už len symbolicky pod stôl, niekde okolo lavice či na lavicu, prípadne okolo vianočného stromčeka⁹). Vo vzťahu slamy ku kultu mŕtvych však treba spomenúť aj jej využitie pri zhotovovaní slamených masiek, ktoré sa objavovali vo viacerých obyčajových situáciách, predovšetkým v obradoch a hrách zimného obdobia – od začiatku adventu až po Popolcovú stredu. Napr. maskovanie na Fašiangy možno považovať za rezíduum starých slovanských predkresťanských predstáv o tomto období ako prechodovom čase medzi zimou a jarou, keď sa aktivizujú rôzne démonické sily i duše predkov.¹⁰ Masky tak údajne mali stelesňovať duše mŕtvych, čím sa živí snažili zabezpečiť si ich priazeň a pozitívny vplyv na hospodársku prosperitu rodiny (v zmysle zabezpečenia dobrej úrody). Časom sa tento magický význam maskovania vytratil a (nielen) vo fašiangových maskovaných sprievodoch začala dominovať zábavná funkcia a karnevalová atmosféra smiechu (bližšie SLIVKA 1990).

Popri výročných obradoch (najmä vianočno-novoročný cyklus) však stopy kultu predkov nachádzame aj vo všetkých rodinných obradoch či v roľníckych pracovných obyčajoch. Podľa ľudovej viery¹¹ sa duše mŕtvych najčastejšie zdržovali pod prahom dverí, pri peci (alebo v ohnisku) či v kultovom kúte, zdobenom

preniesli staršie obyčajové prejavy „reprezentujúce domnelý kontakt s mŕtvymi“ (ELKS 1 1995 : 114).

⁷ Dlhé zimné noci mali privolať príchod duší mŕtvych predkov, ktoré majú rady tmú a chlad. Verilo sa, že duše sa v tieto dni prichádzajú zohriať a nakŕmiť do svojich domovov (bližšie FROLEC a kol. 1989 : 56; NAVRÁTILOVÁ 1999 : 11 a n.).

⁸ K ďalším štedrovečerným obetným úkonom spojeným s kultom mŕtvych pozri napr. Feglová (2000 : 197 a n.).

⁹ V tom čase sa už prítomnosť slamy v príbytkoch vysvetľovala ako pripomenka betlehemskeho chlieva a narodenia Ježiša Krista (FEGLOVÁ 2000 : 196).

¹⁰ V niektorých oblastiach Slovenska sa na ich označenie popri termínoch „maškary“ či „straškovia“ používal aj názov „dedovia“, čo evokuje spojenosť s kultom predkov.

¹¹ Ludovou vierou rozumieme celý komplex ľudových predstáv so zjavným vzťahom k ich archaickému podložiu, t. j. vieru ako takú (vieru v niečo), ktorá nemusí mať (a obvykle ani nemá) implicitne kresťanské konotácie (podľa ELIADE 2006).

svätými obrazmi a oltárikom, pod ktorými sa nachádzal stôl s lavicami.¹² K týmto miestam sa viazali rôzne obyčaje, ktorými sa vyjadrovala úcta predkom, a to pri stavbe domu a sťahovaní doň,¹³ pri príchode nevesty do domu ženícha,¹⁴ pri narodení a úmrtí člena rodiny¹⁵ a pod.

S kultom predkov súvisela aj predstava o ochrancoch domovov, ktorá vyplývala zo staršej viery v domácich bôžikov. Podľa poverových predstáv, prameniaticich v predkresťanskom období, domáci duchovia žili v priateľskom pomere k pozostalým: radili a pomáhali im pri starostlivosti o hospodárstvo, chránili ich pred zlom, zúčastňovali sa všetkých rodinných udalostí a pod. Dnes už len na základe ľudových rozprávok možno rekonštruovať ich podobu. „Dedkovia“ či „didkovia“ boli stelesňovaní ako starci s dlhými vlasmi a bradou; mohli vziať na seba aj

¹² Je možné, že obrazy svätcov v kultovom kúte iba vystriedali sošky znázorňujúce mŕtvych predkov a iných ochranných démonov.

¹³ Do základov – pod prvý roh domu – sa vložila nádobka so svätenou vodou, posvätené byliny a peniaze. Z hľadiska vnútorného členenia domu to bol roh kúta, v ktorom neskôr stál stôl, sošky a obrazy svätých, teda kultový kút. Na Orave a Horehroní tam vkladali aj konskú lebku, ktorá mala zrejme plniť ochrannú funkciu (možno ju vnímať aj ako pozostatok niekdajších zvieracích obetí domácim bôžikom). Do ostatných rohov sa zapichli trňové prúty v zmysle ochrany pred nečistými silami. Podľa poverových predstáv, kto prvý prenocoval v novom dome, mal zakrátko zomrieť, preto doň na prvú noc zatvárali psa, mačku alebo v ňom nechali prenocovať pocestného či žobráka. Pred nasťahovaním kotúlala gazdiná od dverí do izby bochník chleba, aby sa zabezpečila všeobecná prosperita tých, čo budú bývať v dome. Ochranným duchom nového obydľia sa stával prvý gazda, ktorý v ňom umrel. Ako „had – gazda“ sídlil pod prahom dverí, ktorý podľa Feglovej (2000 : 228) bol súčasne hranicou oddeľujúcou chránené miesto vnútra domu od vonkajšieho priestoru, kde pôsobili zlé sily.

¹⁴ Za najarchaickejšie sa považujú obyčaje späté s ohniskom či pecou. Význam ohniska v svadobnom obrade vyplýval z úcty k ohňu, príznačnej pre všetky indoeurópske národy. Podľa archaických predstáv však ohnisko bolo aj miestom, kde sídlili duchovia rodových predkov (ženský predkovia), preto im nevesta musela pri príchode do domu ženícha prejavíť úctu, čím sa stávala právoplatným členom jeho rodiny (napr. trojnásobné obchádzanie nevesty okolo ohniska, resp. rôzne spôsoby dotyku nevesty s pecou, miešanie jedla, ohrievanie rúk). K príchodu nevesty do domu ženícha sa viazal aj tzv. stolový obrad, najčastejšie vo forme trojnásobného obchádzania okolo stola, čo bolo jedným zo základných aktov staroslovanskej svadby. Kultový význam stola vyplýval z jeho umiestnenia v kultovom kúte izby, ktorý bol považovaný za sídlo mužských predkov rodu. Stolový obrad sa často spájal aj s obradnými úkonmi s chlebom – nevesta ho pri obchádzaní stola niesla v rukách, kládla ho na rohy stola, kotúlala okolo neho a pod. Spojenie významu stola a chleba znamenalo obeť rodovému predkom, ale aj magické zabezpečenie prosperity rodiny (FEGLOVÁ 2000 : 228). Spomenúť možno aj prenášanie nevesty cez prah domu, resp. jeho prekročenie pravou nohou (z kultových aj ochranných dôvodov).

¹⁵ Po pôrode sa dieťa kládlo na zem, na kultové miesta domu (na prah, pod stôl, k peci), prípadne na predmety symbolizujúce pozitívne hodnoty (kožuch, chlebová lopata, sito). Kladenie novorodenca na miesta rodového kultu a na zem v minulosti patrilo do skupiny recepčných obradov v zmysle jeho prijatia do rodiny. Podobne kládli ťažko zomierajúceho na zem či na slamu na zemi vo viere v odovzdanie životnej sily.

podobu mŕtveho či ešte žijúceho gazdu alebo hada, žaby či psa. Verilo sa, že sa najradšej zdržiavajú pri peci a pomáhajú tým, ktorí sú starostliví a prinášajú im obety (napr. mince, ktoré sa zakopali pod prah). Považovali sa aj za ochrancov novorodencov a hospodárskych zvierat. Podobnú funkciu plnil aj „had – gazda“. Jeho pôvod sa v poverových predstavách odvodzoval od duše prvého hospodára, ktorý žil v novopostavenom dome a po smrti sa stal jeho ochranným démonom,¹⁶ kým duša prvej gazdinej sa vtelila do lasice, ktorá sa zdržiavala v stajni alebo v jej blízkosti ako ochrankyňa hovädzieho dobytku (ak mali rovnakú farbu srsti). Podľa R. Bednárika (1943 : 195) na rituálnu spätosť lasice s mliečnym hospodárením poukazujú aj rukoväte črpákov s motívom lasičky z Horného Vadičova (Kysuce, koniec 19. a začiatok 20. storočia).

Agrárne kulty

Agrárne kulty predstavujú súhrn nábožensko-magických obradov a predstáv spojených s obrábaním pôdy a poľnohospodárskym ročným cyklom. Ich zámerom bolo zaistenie dobrej úrody vďaka získaniu priazne nadprirodzených síl, pôvodne agrárnych božstiev (u starých Slovanov napr. Veles/Volos, Siva/Živa, Mokoš).¹⁷ Najstaršie roľnícke kulty sa pri tom opierali o rôzne formy agrárnej mágie, ktorej praktiky mali zabezpečiť pozitívne ovplyvnenie vegetácie a hospodársku prosperitu, predovšetkým dostatok potravín ako základnej podmienky života. Vykonávali sa ako integrálna súčasť pracovného procesu (napr. pri prvej jarnej orbe a sejbe, prvom výhone dobytku na pašu, žatve, dožinkách, vinobraní), ale aj osobitne, najmä v určitých dňoch roka či významných kalendárnych sviatkoch (Vianoce, Fašiangy, Veľká noc, sviatok sv. Juraja, Turíce, sviatok sv. Jána a pod.). Ako upozorňuje E. Horváthová (1986 : 12), pri týchto príležitostiach sa rôznymi spôsobmi pamätalo na poľnohospodárstvo ako celok, ale aj osobitne na obilniny, lan, konope, zeleninu, ovocie, hydinu a dobytok.¹⁸

¹⁶ Sídlil pod ohniskom, pod prahom, prípadne pod stolom alebo sa pohyboval v blízkosti domu. Rodine zabezpečoval prosperitu. Naopak, jeho odchod alebo uhynutie (zabitie) bolo predzvesťou nešťastia.

¹⁷ Veles či Volos bol patrónom a ochrancom stád dobytku, obilia, ale i majetku a blahobytu vôbec. Pripisujú sa mu aj kompetencie v oblasti plodivých síl prírody, predovšetkým úrody. Siva či Živa, uctievaná polabskými Slovanmi, bola bohyňou agrárneho kultu plodnosti, životných síl a rastu. Týmto zameraním zodpovedala východoslovanskej bohyni Mokoš (PODBORSKÝ 2006 : 496 a 500).

¹⁸ Napr. pri siatí konôp, ktoré sa spracúvali na textil, vložilo sa do semena celé vajíčko, aby konope skoro zakvitli. Na západnom Slovensku sa vo vinohradníckych oblastiach zvyklo odliať na zem z pohára trochu vína pri ochutnávaní z novej úrody (v zmysle poďakovania za úrodu a obety „matke – zemi“). Objektom magických úkonov bol aj dobytok pri prvom jarnom výhone na pašu. Rôznymi úkonmi sa mal chrániť pred zlými silami, hlavne bosorkami, ktoré mohli odobrať alebo pokaziť kravám mlieko. Účelom iných praktík bolo zabezpečiť dobytku zdravie

Napríklad pri vození hnoja na polia sa na zlepšenie jeho účinku vkladala do prvej a poslednej kopy čechina, aby sa polia rýchlo zazelenali. Pred siatím obilia sa medzi zrna zamiešali zrnká klasov z dožinkového venca alebo slameného stromčeka – symbolu úrody, ktorý sa ako jeden z dominantných znakov Vianoc udržal na severovýchodnom Slovensku až do 70. rokov 20. storočia (bližšie FEGLOVÁ 2000 : 196 a n.).¹⁹ Do prvej vyoranej brázdy sa vkladalo čerstvé vajíčko ako symbol plodnosti, ale aj plodiny, ktoré boli položené na štedrovečernom stole, a bahniatka posvätené na Kvetnú nedeľu. Prvé zrná sa hádzali do zeme spakrucky, aby vtáky nerobili škodu v zrelom obilí (Slovensko 3 : Lud – 2. časť 1975 : 1019).²⁰ Po žatve sa na poli nechali prvé, posledné alebo najkrajšie klasy nezožaté (resp. sa tam ponechal posledný snop²¹) ako obeta pre duchov či vtákov, aby sa zachovala jeho úrodnosť. Aj dožinky ako slávnosť po skončení žatvy majú svoj pôvod v predkresťanských dobách, keď sa hospodárska prosperita pripisovala nadprirodzeným silám.

Rezíduá agrárnych kultov a prvky agrárnej mágie sú prítomné aj vo zvykoch realizovaných na Štedrý večer,²² v koledách, vianočných, novoročných a jarných

a plodnosť. Deň pred vyhánaním rožného statku dal gazda pod prah stajne šípové prúty, zámok, nôž, reťaz a vajce, aby zabránil zlým silám prístup k dobytku. Keď dobytok vyhánal cez prah stajne, pokropil ho svätenou vodou (ochrana pred démonmi) a pošibal bodlačím, aby bol zdravý a pevný. Po chrbrte mu pogúľal vajíčko, aby bol okrúhly a dobre sa rozmnožoval (Slovensko 3 : Lud – 2. časť 1975 : 1019).

¹⁹ Na severovýchode Slovenska bol ako symbol Vianoc známy aj ovsený snop – „diduch“, starostlivo vybraný už pri žatve a uchovávaný až do nasledujúcej žatvy. Pred Štedrou večerou sa nosil k tečúcej vode (živel s očistnými vlastnosťami, jeden zo symbolov života), kde sa oblieval vodou, obsýpal pieskom a potom sa kládol do rohu izby (FEGLOVÁ 2000 : 197).

²⁰ Pôvodne mohlo ísť o obeť dušiam predkov, resp. poľným démonom. O ich existencii máme doklady z východoslovenskej démonolatrie („polevoj/polevik“, „žitný dedo“), ale viaceré obradné úkony späté s agrárnou mágiou dávajú tušiť existenciu takýchto predstáv aj v prostredí západných Slovanov.

²¹ Možno usudzovať, že pôvodne stelesňoval vegetatívneho démona (démona poľa/úrody), ktorému sa tam ponechal ako obeta i poďakovanie za úrodu, súčasne ako prostriedok na zabezpečenie hospodárskej prosperity aj v ďalšom roku.

²² Spomenúť možno kladenie vypestovaných obilnín a strukovín, ale aj peria a srsti hospodárskych zvierat na štedrovečerný stôl, prípravu jedál zo všetkých druhov plodín pestovaných v hospodárstve či ukladanie častí poľnohospodárskych nástrojov pod stôl (najmä lemeš, čerieslo, sekera, rýľ), aby sa v budúcom roku zabezpečili dobré pracovné výsledky, bohatá úroda, dostatok vajec, hydiny a pod. Vo všeobecnosti možno konštatovať, že kultové korene Vianoc nachádzame v predkresťanskej roľníckej a pastierskej kultúre Európy, citlivo reagujúcej na prírodný kolobeh ročných období, opakovanie umierajúcej a znovurodiacej sa prírody, s vrcholmi viazucimi sa k zimnému a letnému slnovratu. Na formovanie vianočných tradícií v európskych kultúrach vplývalo predovšetkým prelínanie sa pôvodných solárnych slávností a agrárnych kultov s obradmi zameranými na zabezpečenie všeobecnej prosperity hospodárstva a rodiny v budúcom roku a kresťanským kultom narodenia Ježiša Krista (FEGLOVÁ 2000 : 191).

vinšoch zameraných na hojnú úrodu, dobrú pašu a dostatok sena, ale aj v jarných/letných vinšoch a piesňach privolávajúcich dažď a pod.²³ Osobitne možno spomenúť zvyky v závere fašiangového obdobia so stopami staroslovanských agrárnych obradov predjaria, ktoré mali blahodarne pôsobiť na úrodu ľanu, konôp i zemiakov: napr. varenie dlhých cestovín, sánkovanie sa, ťahanie za vlasy či skákanie (princíp mágie podobnosti). Vo fašiangových obyčajach sa však objavujú aj prvky cyklizácie ročných období, plodnosti zeme a poľnohospodárskych prác, vyjadrené obrazom umierajúcej a obnovujúcej sa prírody. Dôkazom je predvádzanie výstupu s „turoňom“ (maska personifikujúca silu plodnosti), ktorého hlavným motívom bola smrť a vzkriesenie zvierata. Rituálnou formou sa rušila opozícia život – smrť a vyjadrovala sa biologická obnova, ktorá nastávala prechodom zimy do jari (FEGLOVÁ 2000 : 201 a n.).²⁴

Agrárne kultúry sú úzko späté aj s kultmi živlov, ktoré stelesňovali faktory rozhodujúce pre poľnohospodársku produkciu. K nim patria predovšetkým pôda (zem), úroda (resp. objekt rastlinnej či živočíšnej reprodukcie – rastlina, jej plod (alebo úžitková časť) a výrobok z neho; v oblasti živočíšnej výroby zviera) a prírodné sily nevyhnutné pre vegetatívny proces. Takouto silou je voda v podobe dažďa, rieky či studne, ale aj oheň, ktorému sa pripisovala magicko-ochranná a magicko-očistná funkcia. Kult ohňa sa však v poľnohospodárstve prejavil skôr prenesene, ako symbol slnka – zdroja tepla, svetla a života (RYCHLÍK – RYCHLÍKOVÁ 1999 : 89). V tejto súvislosti možno spomenúť pálenie svätajurských a svätajánskych ohňov. Cieľom najmä tých druhých bolo okrem iného privolať dažď, čo je možné dešifrovať aj z funkčne viazaných jánskych piesní.²⁵ Popol a uhlíky z týchto ohňov,

²³ Vo všeobecnosti boli obyčaje jarného obdobia zamerané na pozitívne ovplyvnenie očakávaných zmien v prírode, na zabezpečenie prosperity pred začatím jarných prác, ako aj na ochranu vegetácie a zaistenie bohatej úrody. V súvislosti s tým sa na Smrtnú alebo Kvetnú nedeľu konalo vynášanie a následné zničenie ženskej slamenej figuríny („Morena“, „Mariena“, „Marmuriena“, „Smrtka“, „Kyselica“ a pod.), symbolizujúcej zimu, chorobu a smrť, a prinášanie zelenej ratolesti („májik“, „letečko“), ozdobenej výdychmi vajec, farebnými stuhami a figúrkami z cesta. Na Juraja (24. apríl) sa prvýkrát vyhánal dobytok na pašu, preto sa vykonávali ochrannomagické úkony, ktoré mali chrániť dobytok pred zlými silami a mali mu zabezpečiť dobrú dojivosť a kvalitu mlieka. Rast vegetácie malo podporiť válanie sa mládeže po oziminách (ide o kombináciu princípov/praktík plodonosnej a similárnej (predovšetkým erotickej) mágie; samotné obrábanie pôdy bolo často pripodobňované k pohlavnému aktu). V tento deň sa konali aj tradičné jarné hry detí (pôvodne mládeže, najmä dospelých dievok) „na kráľovničky“ a reľazovité hry, ktoré majú istú príbuznosť s obradmi privolávajúcimi jar a slnko.

²⁴ Z tohto pohľadu agrárne kultúry súvisia aj s vierou v telesné zmŕtvychvstanie. Ak môže „vstať z mŕtvych“ semeno, symbolizované napr. mŕtvym a následne vzkrieseným božstvom (v tomto prípade „turoňom“), môže byť rovnakým spôsobom vzkriesený aj človek, čím duša dostane naspäť svoje telo (SVOBODA a kol. 1973 : 322).

²⁵ O svätajurských ohňoch sa predpokladá, že mohli slúžiť ako ochrana chotára pred bosorkami. V spomienkach sa zachovali už len ako hry mládeže, ktoré časovo spadali do jarného

rovnako ako z Judášovho ohňa zapáľovaného na Bielu sobotu pred kostolmi, sa odnášali na polia, aby sa zabezpečila ich ochrana pred nepriazňou počasia a hľadavcami. Na Jána (24. jún) sa polia obchádzali aj s horiacimi fakľami, aby obilie „nezahorelo“.

Podľa poverových predstáv všetky uvedené aspekty (pôda, semeno/plod, voda a oheň), a teda aj všetky kulty živlov, navzájom súvisia a v praxi ich nie je možné oddeľovať, ak sa nemá narušiť vegetatívny cyklus a ohroziť úroda ako výsledok roľníckej práce (RYCHLÍK – RYCHLÍKOVÁ 1999 : 89). Z nich práve kult zeme možno označiť za jednu z najsilnejších zložiek agrárnych kultov. Zem bola uctievaná ako matka všetkého tvorstva, darkyňa a udržiavateľka života. Nielen na Slovensku, ale u všetkých slovanských národov v minulosti bolo zakázané biť zem palicou, prútom a pod. K prejavom úcty patrilo aj bozkávanie pôdy pri prvej jarnej orbe a sejbe, pri prvej jarnej búrke a krupobití, odlievanie nápoja na zem pri rôznych príležitostiach, ale aj zákaz vstúpiť na zem bosou nohou počas hlavných výročných sviatkov (ELKS 2 1995 : 346 a n.). Podľa P. Dobšínskeho sa na sviatok sv. Jozefa (19. marec) obetovalo zemi kozla a jeho krvou sa pokropila pôda. Zemi sa prinášali aj iné zvieracie obety, najmä holúbä alebo mačka (kocúr), ktoré sa do nej zakopali. Pri dožinkách sa ako poďakovanie za úrodu a zároveň na zachovanie kontinuity vegetačnej sily zeme stínal kohút, káčer alebo baran (LETAVAJOVÁ 1999 : 86).

Aj voda ako primárny predpoklad života zohrávala dôležitú funkciu v agrárnych kultoch. Už Prokopiov záznam zo 6. storočia, ale aj ďalšie správy z predkresťanského obdobia a raného stredoveku potvrdzujú, že Slovania uctievali pramene, jazerá, rieky aj vodné bytosti („víly“, „rusalky“, „vodné panny“, „vodníci“ a pod.) a prinášali im obety.²⁶ Ešte v polovici 20. storočia bolo bežné čistenie studničiek, najmä na Turíce.²⁷ V noci zo Zeleného štvrtka na Veľký piatok sa v Gemeri, na Podpoľaní a Horehroní brodili kone, aby boli zdravé; na Kysuciach a na Orave oblievali gazdu pri návrate z prvej orby vodou, aby polia netrpeli suchom. Vodou

obdobia, no mládež nimi vítala leto, o čom svedčia aj texty svätajurských piesní zo západného Slovenska (Slovensko 3 : Lud – 2. časť 1975 : 1018).

²⁶ Zákaz obetovať riekam, prameňom a vodným démonom nariadil v 11. storočí uhorský panovník Ladislav I.: „Akikoľvek by vedľa studničiek alebo pri stromoch a prameňoch i kameňoch podľa zvyku prostého ľudu venovali obety, svoju obžalobu nech odpykajú volom“ (HORVÁTHOVÁ 1986 : 11). Aj napriek tomu sa praktiky pripomínajúce obetovanie vodným zdrojom na Slovensku zachovali až do 20. storočia. Napr. v okolí Bardejova z väčšej tržby hodili cestou z jarmoku do vody drobnú mincu, na Liptove dávali do prameňov kosť z veľkonočnej šunky atď. Na celom Slovensku vešali na kríky a stromy v okolí liečivých prameňov stuhy, kúsky plátna, detské košielky a pod. (ELKS 2 1995 : 310). Zrejme išlo o poďakovanie za vyliečenie alebo prosbu oň, pôvodne sa tak dialo v zmysle obety (pravdepodobne aj ľudskej).

²⁷ Podľa poverových predstáv sa cez turíčny týždeň aktivizovala moc vodných, ale aj lesných démonov (lesné „víly“, „divožienky“, „divý muž“), otvárali sa poklady i prepadnuté mestá.

sa kropili príbytky a hospodárske budovy na ochranu pred bosorkami, démonmi a revenantmi (napr. na Luciu – 13. december). Ľudovú vieru v liečivú a očistnú silu studničiek muselo v konečnom dôsledku akceptovať aj kresťanstvo. Pri „zázračných“ a liečivých prameňoch vznikli viaceré pútnické miesta (napr. Marianka, Rajecká Lesná, Turzovka – Živčáková);²⁸ magickú funkciu vody pri posväcovaní prvotín prebrala svätená voda. V tejto súvislosti možno spomenúť novodobé požehnávanie prvých plodov úrody v niektorých kostoloch na Slovensku, ale aj svätenie veľkonočných jedál na východnom Slovensku.

Z hľadiska pohansko-kresťanského synkretizmu možno spomenúť aj kult niektorých kresťanských svätcov, ktorých ochrana a pomoc sa vzťahovala práve na poľnohospodárstvo: sv. Izidor – patrón roľníkov; sv. Vendelín – patrón pastierov, polí a roľníkov; sv. Ján Krstiteľ a sv. Demeter – patróni pastierov; sv. Urban – patrón vinohradníkov a pod. V ich prípade vo vedomí prostého vidieckeho ľudu aj naďalej prežívali predkresťanské náboženské archetypy a prežitky z dávnej minulosti, premiešané s oficiálnou kresťanskou vieroukou. Pospolitý ľud totiž nepocítoval potrebu hlbšie (racionálnejšie) si zdôvodniť prijaté články viery. Svojou obraznou mentalitou zakotvenou v životnej realite sa viac spoliehal na rituál a vonkajší kultový prejav (bližšie GÉCIOVÁ-KOMOROVSKÁ 2009).

Solárny kult

Roľnícky spôsob života a roľnícka práca regulovaná východmi a západmi slnka, jednotlivými fázami lunárneho cyklu, slnkom, dažďom, opakujúcim sa cyklom štyroch ročných období²⁹ prirodzene viedla ľudí k pozorovaniu Slnka, Mesiaca i súhvezdí vo vzťahu k životu, prírode a rastu vegetácie (DANGLOVÁ 1999 : 240). Už arabskí cestovatelia sa zmieňujú o Slovanoch ako o ctiteľoch slnka, zosobneného v podobe boha Svaroga (pravdepodobne stelesňoval nebeské svetlo a teplo, t.j. slnko, resp. aj oheň) a jeho nástupcu Svarožica (boh slnka a pozemského ohňa) (PODBORSKÝ 2006 : 493 a 496).

Samotné slnko bolo chápané ako zdroj tepla, dobra a duchovnej čistoty; jeho svetlo zaháňalo tmú a negatívne démonické bytosti. Ako princíp dobra paralyzovalo zlé sily a účinok škodlivých čarov. Pred jeho svetlom sa skrývali „upíri“ a iní nebezpeční démoni (napr. „mora“, „sotona“), ktorí preto využívali nočnú tmú. Zo slnka sa dali vyčítať predzvesti budúcich udalostí – jeho zatmenie prinášalo

²⁸ Na všetkých týchto miestach (v bezprostrednej blízkosti „zázračných“ studničiek) sa údajne zjavila Panna Mária.

²⁹ Pôvodne sa celoročný cyklus na našom území delil na dve časti – obdobie vegetatívneho pokoja (zima) a obdobie vegetatívneho rastu (jar/leto). Slovania, podobne ako iné roľnícke národy, spájali začiatok výročného cyklu s počiatkom vegetácie. Nepriamo na to poukazuje pojem „jar“, ktorý u starých Slovanov označoval rok. Až časom sa ním u časti západných Slovanov začal označovať jeho prvý úsek (HORVÁTHOVÁ 1986 : 9).

veľké nešťastie, vojnu, hlad, požiare či epidémie. Ak sa okolo neho utvorili tri sústredené kruhy, znamenalo to hromadné úmrtia v dôsledku vojen alebo moru. Podľa slnka sa predpovedalo aj počasie. Napr. ak pri jeho západe bola nad zemou hmla, malo byť na druhý deň pekne; ak zapadlo do mrakov, malo v nasledujúci deň pršať (DANGLOVÁ 1999 : 244).

Veľký význam sa v obradovej kultúre Slovenska do polovice 20. storočia pripisoval aj východu a západu slnka, ktoré boli považované za magické a posvätné. Ešte začiatkom 19. storočia sa verilo, že zlé sily sa snažia zabrániť východu slnka, to ich však napokon premôže. Roľníci miestami až do 20. storočia pri prvých jar-ných lúčoch snímali klobúk, neraz sa modlili tvárou obrátení k vychádzajúcemu slnku. V tomto momente sa tiež zariekali choroby a vykonávali ďalšie magické úkony. V slovenskom obradovom folklóre sa zachovali aj viaceré jar-né riekanky ako pozostatok obradového privolávania slnka, v ktorých sa mu sľubovali rôzne dary, predovšetkým vajcia, koláče, polovica jalovice a pod. (ELKS 2 1995 : 153), napr. „Slnko, slnko, poď na naše líčka, dáme ti vajička. Otvoríme vráta, dáme ti kus zlata. Slnko, slnko, poď na naše vráta, dáme ti kus mláta, ešte kúšтик máme i to ti ta dáme.“

Popri obradovej kultúre relikty solárneho kultu na Slovensku nachádzame aj v ľudovom výtvarnom umení, a to v podobe solárnych znakov na bránach, dverách, štítoch, hradách a iných miestach domu, ale aj na drevenom riade, krasliciaciach či náhrobníkoch.³⁰ Najčastejšie mali podobu po obvode ozubeného kruhu, resp. polkruhu, z ktorého vychádzali slnečné lúče, prípadne solárnej rozety.³¹ Za pôvodný solárny symbol a súčasne obetný dar sa považujú aj okrúhle koláče, prítomné pri významných výročných a rodinných príležitostiach, najmä na Vianoce, Veľkú noc či krstinách a svadbe. Najvýraznejšie sa však solárny kult prejavil v obyčajových úkonoch spojených so zimným a letným slnovratom, t. j. najkratším a najdlhším dňom roka. Každý slnovrat bol pritom chápaný ako začiatok novej etapy, vhodný na regeneráciu prírodných aj ľudských síl a na zabezpečenie existencie človeka v ďalšom období.

Najstaršia vrstva obyčají, viažucich sa k obom slnovratom, obsahovala fragmenty obradov na počesť slnka, magické úkony na zabezpečenie hospodárskej prosperity, zachovanie zdravia, získanie manželských partnerov, ochranu pred zlom, démonmi, ale aj znaky, z ktorých sa predpovedalo počasie, úroda a osudy ľudí (ELKS 2 1995 : 153). Slnovratné slávnosti boli oslavami znovuzrodenia slnka, víťazstva svetla nad tmou, života nad smrťou, súviseli s poľnohospodárstvom a cyklizáciou ročných období. V zimných mesiacoch noci predlžujúce sa na úkor

³⁰ Zrejme plnili aj ochrannú funkciu. V 20. storočí sa ich pôvodný význam vytratil, pripisovala sa im už len dekoratívna funkcia.

³¹ V ľudovom názvosloví sa rozeta často prelínala s hviezdou a tvarovo so svastikou.

denného svetla vyvolávali predstavy o odumieraní slnka a prírody, o zvýšenej aktivite nepriaznivých síl, preto sa aj obdobie pred zimným slnovratom označovalo ako „stridžie dni“.

Tieto predstavy vrcholili na sviatok sv. Lucie (13. december), ktorému sa v poverových predstavách pripisoval zvláštny význam. Až do prijatia gregoriánskej reformy kalendára v roku 1582 pripadal na zimný slnovrat (FEGLOVÁ 2000 : 194). Pretrvávajúca tma evokovala predstavy o pohybe ženských démonických bytostí – bosoriek – v blízkosti dediny i obydlí, pred ktorými bolo potrebné chrániť sa. Tieto predstavy pretrvali aj po zmene kalendára a svoj odraz našli v množstve magických ochranných a očistných úkonov vykonávaných v predvečer sviatku sv. Lucie (napr. natieranie dverí domov a maštalí cesnakom, okiadzanie príbytkov žeravými uhlíkmi a ich kropenie vodou do podoby magického kruhu, obchôdzky s maskou Lucie, zákaz ženských ručných prác). Poverové predstavy spojené s postavou Lucie navyše dávajú tušiť, že tento deň bol pôvodne zasvätený ženskému démonovi (resp. božstvu), ktorý plnil úlohu ochrankyne žien, rodičiek a ženských prác (najmä pradenia). Podľa A. Matlákovéj (2008 : 56) možno usudzovať, že po prijatí kresťanstva sv. Lucia mala prevziať dokonca úlohu Mokoše (resp. Sivy – Živy), významnej slovanskej bohyne, ochrankyne žien, vlny, ľanu. Mohlo však ísť aj o oveľa staršie formy ženských božstiev, ktorých mená sa nezachovali.

Prvky pôvodných solárnych slávností však nachádzame aj vo vianočných tradíciách. Zimný slnovrat, chápaný ako znovuzrodenie slnka, bol v každej domácnosti symbolizovaný rozničením posvätného „živého/nového ohňa“.³² Dialo sa tak na Štedrý deň, častejšie až na Božie narodenie. Na východnom Slovensku sa až do 40. rokov 20. storočia zachoval zvyk zapalať ho rituálnym spôsobom pomocou ocielky a práchna. Symboliku ohňa v sebe niesli aj zapálené sviece, ktoré v duchu kresťanskej vierouky ako Lumen Christi tvorili dôležitý prvok sviatocnosti Vianoc (FEGLOVÁ 2000 : 198). Na rozdiel od ostatných národov Európy nemáme na našom území doložené zapalovanie „vianočného polena“, pri ktorom sa vykonávali viaceré obetné a vešdecké úkony.³³

Ďalší obyčajový cyklus sa viaže k letnému slnovratu. Svätodušné sviatky, ktoré pripadajú na toto obdobie, nazývali sa na východnom Slovensku „Rusadlá“, na strednom a západnom Slovensku „Turíce“ alebo „Letnice“. Archívne pramene dokazujú, že pôvodnú vrstvu obyčají predstavovali sprievody masiek, bujaré zábavy, hostiny, strelba a obchádzanie chotára s horiacimi fakľami (Slovensko 3 : Ľud – 2. časť 1975 : 1018; FEGLOVÁ 2000 : 208). Ústredným dňom letného

³² Zapalovanie „nového ohňa“ sa viazalo aj k Bielej sobote. Pripravovali sa na ňom veľkonočné jedlá, ktoré sa v niektorých oblastiach Slovenska zanesli na Veľkonočnú nedeľu posvätiť do kostola a považovali sa za sakrum.

³³ Podobne sa zapalovanie „vianočného polena“ nezachovalo ani u ostatných západných Slovanov, Ukrajincov, Rusov a Maďarov.

slnovratu bol však sviatok sv. Jána Krstiteľa (24. jún). Prevaha rôznych magických úkonov, ktoré mali chrániť človeka, dom, pole a dobytok od bosoriek a démonov poukazuje na prežívajúce mýtické predstavy o tomto čase. K základným zložkám svätajánskych obyčají patrilo oheň vo viacerých podobách. Ohne, ktoré sa v tento deň (resp. v jeho predvečer, niekde aj viac dní pred Jánom) zapalovali na kopcoch alebo v okolí domov, symbolizovali slnko víťaziace nad tmou. Nazývali sa „vajano“, „vojana“, „hojana“, „sobotky“ a pod.

Popri vatrách, okolo ktorých mládež aj dospelí spievali, tancovali a preskakovali ich, aby si zabezpečili dobré zdravie a očistili sa od vplyvu zlých síl (a zároveň aby privolali dážď), možno spomenúť aj ďalšie formy ohňa. Na severnom Slovensku sa napr. zapalovali kolesá, ktoré sa spúšťali z vrchov do dolín v súlade s predstavami o klesaní slnka z vrcholného bodu nebeskej klenby. Na Spiši sa na vysoký stĺp pripevnilo zvislo otáčavé koleso a naň sa zavesili nádoby z kôry naplnené živicom, ktoré sa zapálili. V tomto prípade ide o jasnú symboliku slnka. Inde bolo zvykom zapáliť suchý strom, resp. slamenú figurínu, čo možno považovať za dôkaz niekdajších ľudských obetí. Podľa E. Horváthovej (1986 : 101) sa až do stredoveku (pravdepodobne aj neskôr) obrady letného slnovratu končievali promiskuitou mládeže a mladých žien, čo v zmysle mágie podobnosti malo zabezpečiť plodnosť zeme.

Od prijatia kresťanstva na území Slovenska prevládali snahy eliminovať predkresťanské slnovratné slávnosti. Zvyky zimného slnovratu sa mali nahradiť adventom a oslavou Kristovho narodenie, k termínu letného slnovratu sa pripojil sviatok sv. Jána Krstiteľa ako ohlasovateľa Kristovho príchodu. Solárny kult sa v ľudovom obradovom kontexte prelínal s kresťanským sviatkovaním aj v inom kontexte. Biblický výklad asimiloval jeho obsah a symboliku a preniesol ho do Krista, ktorý sa v biblii spomína ako „slnko spravodlivosti“ či „z vysoká vychádzajúce Slnko“. Aj kľúčové momenty Kristovho života evidentne nadväzujú na solárny kult (25. marec – deň jarnej rovnodennosti – Kristovo počatie; 25. december – zimný slnovrat – narodenie Krista) a sú výrazne prítomné v ľudovom sviatkovanií Vianoc (narodenie Krista) a Veľkej noci (smrť a zmŕtvychvstanie Krista). Navyše, Kristus vstal z mŕtvych v deň, keď židia oslavovali sabat, v deň, ktorý bol zasvätený Héliovi, v šiesty deň, keď Boh stvoril svetlo (DANGLOVÁ 1999 : 245).

Kult stromov, rastlín a zvierat

V obradovej kultúre Slovenska zohrávala dôležitú úlohu aj zeleň ako jedna z najdôležitejších znakových zložiek vo všetkých obyčajových cykloch. V rôznej podobe, či už ako stromček, vetvička, prút alebo zakvitnutá halúzka, sa v tradičnej roľníckej kultúre považovala za magický a posvätný predmet. Mimoriadnej úcte

sa tešili najmä stromy, na ktorých podľa poverových predstáv sídlili duše mŕtvych v podobe vtákov.³⁴ Strom bol tak symbolom univerza a predstavoval jednotu troch svetov (ELKS 2 1995 : 345). Súčasne odzrkadľoval mýtickú predstavu o zeleni ako symbole života a prosperity, na druhej strane kresťanskú predstavu rajskeho stromu a stromu dobra a zla. Známa bola aj predstava, že v stromoch sa zdržiavajú duše ľudí pochovaných pod nimi, preto bolo rozšírené pochovávanie mŕtvych v hájoch, resp. vysádzanie stromov na hrobch.

V starších obdobiach sa kultová úcta spájala najmä s dubom, brezou, bukom, jedľou, lipou, vrbou a inými.³⁵ Všeobecne sa verilo, že kto vytne zdravý strom, do roka zomrie. Rozšírené boli aj praktiky zamerané na zlepšenie úrodnosti ovocných stromov, napr. podstielanie slamy, ktorá bola na Štedrý večer v izbe, ich podsypanie omrvinkami zo štedrovečerného jedľa, pod stromy sa zakopala mačka, pes, resp. ich živé mláďatá. Prvé ovocie mala oberať tehotná alebo mnohodetná žena a pod. (ELKS 2 1995 : 204).

Od prvoplánovej symboliky stromu sa odvíjalo aj mnohofunkčné uplatnenie prútov a zelených vetvičiek, ktoré sa používali na ochranu domov a polí pred zlými silami a živelnými pohromami (napr. lipové a brezové ratolesti na Turíce). Boli magickým predmetom pri veštách o počasí, úrode, vydaji, šťastí, nešťastí, živote i smrti (napr. na Štedrý deň).³⁶ Predchodcom dnešného vianočného stromčeka boli ozdobené vrcholce ihličnatých stromov (najmä jedle, smreku a tisu), nazývané „polaznička“, „šťastie“ či „štedrák“, považované za nositeľov šťastia. Šibaním dievčat a žien veľkonočným korbáčom upleteným zo zelených prútov sa mala na ne preniesť životodarná sila; zelené ozdobené máje neboli iba prejavom náklonnosti mládenca voči príslušnej dievke, ale v podobe centrálného mája mali chrániť dedinu pre nečistými silami, búrkou a krupobitím. V ďalších obradoch

³⁴ Okrem toho sa stromy považovali aj za sídla démonov, ba i božstiev, ktorým sa na tieto miesta nosili obetné dary (napr. dubu ako symbolu boha Perúna). Záznamy o takýchto obetách pochádzajú napr. z územia Ruska, Poľska, Srbska či Macedónska.

³⁵ Dub bol najuctievanejší strom u všetkých Indoeurópanov, často sa spájal s bohmi hromu či blesku. Lipe sa pripisovala sila chrániť pred démonmi; sadila sa na križných cestách a pri svätyniach. Verilo sa, že do lipy neudrie blesk, preto sa vysádzala aj v blízkosti obydli. Z jej dreva sa tiež vyrezávali sochy svätých. Naopak, breza bola spájaná s plodnosťou a ochranou pred nečistými silami. Brezové prúty našli široké uplatnenie v ochrannej aj plodnosnej mágii. Vrba bola uctievaná pre svoju životaschopnosť; jedľa a smrek sa uplatňovali ako hlavné formy zimnej obradovej zelene (VEČERKOVÁ 1999 : 108). V magických praktikách zohrávali dôležitú úlohu aj borievka („jalovec“), divá ruža, hloh, trnka a ďalšie, predovšetkým ako ochranné prostriedky proti bosorkám, upírom, revenantom a démonom.

³⁶ Brezový alebo vrbový prút ozdobený na konci kyticou z ovsa alebo jačmeňa roznášali v predvianočnom čase (najmä na Martina) a vo vianočnom čase (najmä na Štedrý deň) po domoch pastieri. V každom dome zavinšovali a vyšibali domácich, aby boli zdraví. Prút ako symbol prosperity sa nemal chytať holou rukou (symbol chudoby). Na jar ním vyhánali dobytok na pašu.

stromová zeleň symbolizovala ritualizovanú zmenu stavu, prechod z jednej etapy do druhej, prípadne završenie diela v zmysle obradov prechodu. V tejto súvislosti možno spomenúť nesenie svadobného stromčeka v svadobnom sprievode, resp. pribitie zeleného „mája“ ako znaku ukončenia jednej fázy stavebných prác na krokvu pred zastrešením novostavby.

Prijatím kresťanstva bolo pohanské uctievanie stromov rozrušené; kultové miesta sa pretransformovali v duchu nového náboženstva. Niektoré stromy sa stali nositeľmi kresťanskej viery, keď sa na ne zavesili obrazy Panny Márie, konali sa pri nich pobožnosti a stavali kresťanské chrámy a kaplnky (VEČERKOVÁ 199 : 103). Tento vývoj dokazujú aj legendy o niektorých mariánskych pútnických miestach, ktorých základom bolo zjavenie sa Panny Márie pri strome alebo nájdenie jej obrazu či sošky na strome, prípadne medzi stromami (napr. Levočská hora, Marianka, Turzovka – Živčáková). Uctievanie a symboliku zelene zaradila cirkev už v 7. storočí do svojich obradov, čím prispela k udržaniu tohto zvyku do súčasnosti. Dôkazom je svätenie bahniatok na Kvetnú nedeľu, konárikov na Turíce, kytíc na Pannu Máriu Zelnú (15. august) či vianočného stromčeka pri cirkevnej kolede (ELKS 2 1995 : 345).

Zaujímavé boli aj predstavy o zvieratách a vtákoch. Mnohým sa v poverových predstavách pripisovali schopnosti vycítiť blížiace sa šťastie či nešťastie, ale aj úmrtie v rodine (napr. kuvikanie kuvika, zavíjanie psa bez príčiny, kikirikanie sliepky). Na Slovensku, rovnako ako v iných oblastiach Európy, existovali predstavy, podľa ktorých sa niektorí ľudia dokázali meniť na vlkov („vľkoláci“). Z prvej polovice 19. storočia pochádza aj záznam o tom, že mnohí ľudia odmietali zabiť vlka, aby si neznepriatelili ich rod. Aby ostali s vlkmi v dobrom vzťahu, vo štvrtok a v sobotu poobede nepracovali, inak by im vlky trhali ovce. Ešte staršie záznamy zo severného Slovenska naznačujú, že v obzvlášť dôležitých prípadoch sa prisahalo nad zabitým vlkom, čo umožňuje predpokladať, že vlk u Slovanov patril k starým totemovým zvieratám (Slovensko 3 : Ľud – 2. časť 1975 : 1025). Podobne možno za totemové zviera považovať aj medveďa. Posvätný význam sa pripisoval aj koňovi, čoho dôkazom je nezvyk konzumovať konské mäso.³⁷ Magicko-ochrannými zvieratami boli aj pes a mačka.

Plodonosná funkcia sa spájala s hydinou, čoho dôkazom je konzumácia slepačej polievky na svadbách, ako aj jej prinášanie rodičke kmotrou (podľa pohlavia dieťaťa z kohúta alebo sliepky). Spomenúť možno aj stínanie kohúta v rámci posvadobných hier a zábav a pod. Vo všeobecnosti bola sliepka symbolom ženskej a kohút mužskej plodonosnej sily. Kohút bol tiež častým obetným vtákom solárnym

³⁷ Vo vzťahu ku koňom sme už spomínali zakopávanie konskej lebky do základov domu v presvedčení, že ide o predmet výrazných apotropajných (ochranných) vlastností.

božstvám a plnil ochrannú funkciu.³⁸ Úcte sa tešili aj lastovičky a bociany. Verilo sa, že dom, kde majú hniezdo, bude chránený pred bleskom a požiarom.

Podľa Encyklopédie ľudovej kultúry Slovenska 2 (1995 : 354) v predkresťanskom období domáce a lovné zvieratá určené na obetovanie usmrcovali Slovania zväčša usmrtením, aby z nich nevytiekla krv. Aj z toho dôvodu sa v kresťanských cirkevných ustanoveniach (Veľkomoravský poenitenciál) zakazovalo jesť mäso zadusených zvierat. Zvierací tuk, krv, mäso, kosti, kožušina, srst', zuby, rohovina a iné sa využívali aj ako amulety, ochranné a liečebné prostriedky. Svoje uplatnenie našli aj v erotickej mágii. Predpokladané kontakty zvierat so zomrelými a nadprirodzenými silami boli zohľadnené aj v rôznych obyčajach a poverových úkonoch, napr. v prípade zoomorfných fašiangových masiek personifikujúcich duše mŕtvych predkov a sily mužskej plodnosti (napr. medveď, koza, turoň, kôň). Duchovná antropomorfizácia zvierat sa stala základom pre početné rozprávky o zvieratách a iné útvary slovesnej umeleckej tvorby na Slovensku.

Záver

Materiálne, sociálne i duchovné prejavy kultúry, usporiadanie rodiny i obecného spoločenstva, hodnotové orientácie vidieckeho obyvateľstva Slovenska boli v minulosti výrazne ovplyvnené roľníckym spôsobom života. Závislosť roľníka a jeho rodiny od poľnohospodárskej produkcie prestúpila aj duchovný život a prejavila sa v bohatom agrárnom kulte. Voda, oheň, zeleň a vajcia ako prastaré symboly znovuzrodenia sa objavovali vo všetkých prosperitných a magicko-očistných úkonoch, ktoré mali racionálnymi aj iracionálnymi prostriedkami zabezpečiť zdarný začiatok a výsledky hospodárskych prác, ochrániť ľudí, dobytok i dom od vplyvu nečistých síl, zabezpečiť ochranu zo strany mŕtvych predkov, zdravie a hojnosť v nasledujúcom roku. Magický význam šibania vŕbovými prútmi súvisel s vierou v plodonosnú a životodarnú silu vegetácie. Ani šírenie kresťanstva nedokázalo prekryť všetky pôvodné náboženské predstavy, ktoré v podobe pohansko-kresťanského synkretizmu pretrvali na Slovensku až do polovice 20. storočia, v niektorých prípadoch až do súčasnosti (aj keď s pozmenenou funkciou a zabudnutým pôvodným významom). Dôkazom môžu byť aj dožívajúce predstavy o rôznych démonických bytostiach (víly, vodníci, mory, upíri, ale aj piadimužici, bludičky, poludnice, zmokovia, svetlonosi a i.), ktoré možno považovať za pozostatky slovenskej démonolatrie a rekonštruovať najmä na základe ľudových rozprávok.

Príspevok vznikol v rámci projektu VEGA 1/0118/11.

³⁸ Jeho hlas mal prekaziť pôsobenie zlých síl.

Použitá literatúra

- DANGLOVÁ, O. Slnko, Mesiac, Hviezdy v mytologických predstavách a ľudovej obrazotvornosti. In *Kult a živly*. Uherské Hradiště : Slovákcké muzeum v Uherském Hradišti, 1999. ISBN 80-86185-06-0. s. 235 – 249.
- ELIADE, M. *Posvátné a profánní*. 2. vyd. Praha : Oikoymenh, 2006. 148 s. ISBN 80-7298-175-7.
- Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska 1*. Bratislava : Veda, 1995. 484 s. ISBN 80-224-0234-6.
- Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska 2*. Bratislava : Veda, 1995. 448 s. ISBN 80-224-0235-4.
- FEGLOVÁ, V. Kalendárne obyčaje. In *Slovensko : Európske kontexty ľudovej kultúry*. Bratislava : Veda, 2000. ISBN 80-224-0646-5. s. 190 – 214.
- FEGLOVÁ, V. – JAKUBÍKOVÁ, K. Rodinné obyčaje. In *Slovensko : Európske kontexty ľudovej kultúry*. Bratislava : Veda, 2000. ISBN 80-224-0646-5. s. 215 – 236.
- FROLEC, V. a kol. *Vánoce v české kultuře*. 2. vyd. Praha : Vyšehrad, 1989. 440 s.
- GÉCIOVÁ-KOMOROVSKÁ, V. *Ludový kult svätých patrónov na západnom Slovensku*. Bratislava : Lúč, 2009. 128 s. ISBN 978-80-7114-778-7.
- HORVÁTHOVÁ, E. *Rok vo zvykoch nášho ľudu*. Bratislava : Tatran, 1986. 288 s.
- CHORVÁTHOVÁ, L. Slovenský ľudový pohrebný obrad v slovanskom kontexte. In *Obyčajové tradície pri úmrtí a pochovávaní na Slovensku s osobitným zreteľom na etnickú a konfesijnú mnohotvárnosť*. Bratislava : Lúč, 2001. ISBN 80-7114-352-9. s. 33 – 51.
- KANOVSKÝ, M. *Kultúrna a sociálna antropológia : Osobnosti a teórie*. Bratislava : Chronos, 2004. 249 s. ISBN 80-89027-10-5.
- LETAVAJOVÁ, S. Kult zeme. In *Kult a živly*. Uherské Hradiště : Slovákcké muzeum v Uherském Hradišti, 1999. ISBN 80-86185-06-0. s. 85 – 88.
- Lidová kultura : Národopisná encyklopedie Čech, Moravy a Slezska 2*. Praha : Mladá fronta, 2007. 636 s. ISBN 978-80-204-1712-1.
- MATULÁKOVÁ, A. Pohansko-kresťanský synkretizmus v predcyrilo-metodskom období a jeho pozostatky v slovenskom obradovom folklóre. In *Konštantínove listy*. ISSN 1337-8740, 2008, roč. 1, č. 1, s. 41 – 59.
- NAVRÁTILOVÁ, A. Kult zemřelých a česká lidová tradice. In *Kult a živly*. Uherské Hradiště : Slovákcké muzeum v Uherském Hradišti, 1999. ISBN 80-86185-06-0. s. 9 – 19.
- PODBORSKÝ, V. *Náboženství pravěkých Evropanů*. Brno : Masarykova univerzita, 2006. 607 s. ISBN 80-210-4178-1.
- RYCHLÍK, J. – RYCHLÍKOVÁ, M. Agrární kultury. In *Kult a živly*. Uherské Hradiště : Slovákcké muzeum v Uherském Hradišti, 1999. ISBN 80-86185-06-0. s. 89 – 95.

- SLIVKA, M. *Ludové masky*. Bratislava : Tatran, 1990. 171 s. ISBN 80-222-0171-5.
- Slovensko 3 : Lud – 2. časť*. Obzor : Bratislava, 1975. 488 s.
- SOUKUP, V. *Dějiny antropologie*. Praha : Karolinum, 2004. 670 s. ISBN 80-246-0337-3.
- STOLIČNÁ, R. Úvod. In *Slovensko : Európske kontexty ľudovej kultúry*. Bratislava : Veda, 2000. ISBN 80-224-0646-5. s.7 – 12.
- SVOBODA, L. a kol. *Encyklopedie antiky*. Praha : Academia, 1973. 744 s.
- VEČERKOVÁ, E. Strom v lidové víře a obyčejích. In *Kult a živly*. Uherské Hradiště : Slovácké muzeum v Uherském Hradišti, 1999. ISBN 80-86185-06-0. s. 99 – 115.

Summary: *RESIDUES OF THE PRE-CHRISTIAN RELIGIOUS CULTS IN THE TRADITIONAL CULTURE OF SLOVAKIA IN THE FIRST HALF OF THE 20TH CENTURY.* The aim of this paper is to point to the pagan-Christian syncretism and survival of original pre-Christian concepts (cults) in the traditional culture of Slovakia, especially in its spiritual component. It presents selected superstitions closely related to belief in supernatural forces, beings and sacred (worshipped) objects, which persisted in Slovakia until the half of the 20th century. Their traces can be found in family, annual and work (peasant) customs, in folklore, folk fine arts and elsewhere. The paper does not give a detailed and exhaustive view of the observed issue, but in the context of the studied topic it briefly points to the archaic acts and rites connected with the residues of the pre-Christian Slavic cosmogony cycles, cult ceremonies to honor dead ancestors, agrarian cults and magic. It also provides a general definition of religious cult from the point of view of cultural/social anthropology and ethnology.

Key words: *cult, traditional culture, religious ideas, pagan-Christian syncretism.*

Ideologický záujem Komunistickej strany Československa o Druhý vatikánsky koncil za pontifikátu Jána XXIII.

Peter Zubko

Dňa 11. októbra 2012 uplynie 50 rokov od otvorenia Druhého vatikánskeho koncilu. Koncil sa konal v rokoch 1962 – 1965 za pápežov Jána XXIII. (1958 – 1963) a Pavla VI. (1963 – 1978). Koncil bol jednou z najvýznamnejších udalostí v dejinách Katolíckej cirkvi v 20. storočí. Stal sa takým významným medzníkom, že sa dnes hovorí o predkoncilovom a pokoncilovom období. Kardinál Benelli v liste z 25. júna 1976 dokonca začal hovoriť o pokoncilovej cirkvi.

Vovedenie do problematiky

Komunistická strana Československa (KSČ) okrem monopolu moci mala aj monopol oficiálnej ideológie, ktorá stála na filozofii marxizmu-leninizmu. Komunistickej strane mala záujem o ovládnutie celej krajiny už pred koncom druhej svetovej vojny. Po oslobodení sa stúpenci komunizmu postupne dostali do kľúčových pozícií v štáte, napr. do štátnej bezpečnosti. Keď komunistom nevyšli voľby na Slovensku v roku 1946, neznamenalo to výhru pre demokraciu. Politické napätie vyvrcholilo demisiou nekomunistických členov československej vlády a uvoľnené miesta neboli doplnené ani predčasnými voľbami ani novými členmi nekomunistických vlád, ale na návrh premiéra K. Gottwalda prezident E. Beneš vymenoval na uvoľnené ministerské miesta členov KSČ. Dočasné riešenie sa ukázalo ako nešťastné, pretože viedlo k legálnej monopolizácii moci a totalitarizmu, ktoré trvali necelých 41 rokov. Súčasťou vládnutia, vyplývajúceho zo spomenutej filozofie, bolo hľadanie tzv. triedneho nepriateľa a ideologický boj s týmto nepriateľom, ktorý bol principiálne v ideovej opozícii voči komunistickej strane; keďže strana sa stotožňovala so štátom, bol to oficiálne aj nepriateľ štátu, pracujúceho ľudu, ľudovodemokratického/socialistického zriadenia a pod.

Po monopolizácii moci sa týmto nepriateľom stala politická opozícia, ktorá vládla predtým. Za prvotriedneho nepriateľa boli označení bývalí členovia Hlinkovej slovenskej ľudovej strany, jednoducho prezývaní ľudáci. Mnohí z nich obrátili kabáty, čo neznamenalo, že sa nevyhli kádrovým previerkam. S týmto delením si komunistický režim a jeho Štátna bezpečnosť vystačili asi dve – tri desaťročia, kým sa nevymenili generácie.

Ideológia HSLS vychádzala z kresťanstva, preto bola Katolícka cirkev prirodzene zaradená do tej istej skupiny ideologických nepriateľov. Po vojne na uvedenie tejto propagandy do života slúžilo označenie bývalého slovenského režimu ako „klérofašizmu“. Vladimír Iljič Lenin označil náboženstvo za ópium ľudstva a komunistická ideológia ho často citovala. Cirkev teda bola súčasťou triedneho boja v Československu. Existovali však isté rozdiely medzi českými krajinami a Slovenskom, pretože v západnej časti republiky bola väčšia tolerancia voči cirkvi, nakoľko tu sa istý proticirkevný, resp. protikatolícky zápas odohral už po vzniku Česko-slovenskej republiky. Ideový boj prebiehal sa začal už v 19. storočí¹ a v medzivojnovom období sa prehĺbil. Nielen komunistická strana, ale aj tzv. demokratické strany v duchu neverectva, ateizmu a liberalizmu, ale predovšetkým na základe osobných postojov, založených na (psychologicky subjektívnych) negatívnych vlastných skúsenostiach a predsudkoch, bojovali proti cirkvi a jej autorite. Komunistická strana teda nebola ani prvá ani posledná, ktorá stála proti cirkvi. Päťdesiate roky 20. storočia boli naplnené otvoreným a hrubozrnným bojom, ktorý spočíval v diskreditácii kľúčových predstaviteľov cirkví. Zatykanie, monsterprocesy, domáce väzenie, internácia, vyhnanstvo, ďalej získavanie tzv. vlasteneckých kňazov, tajná spolupráca s duchovnými oddanými režimu, zastráňovanie atď. – to všetko bola cesta na zlomenie vplyvu cirkvi, a to fyzicky aj morálne, pričom zvyšok cirkvi bol vohnaný medzi múry kostolov. KSČ si bola vedomá toho, že nemôže zničiť cirkev okamžite. Rátala však s tým, pretože vznikli viaceré plány na vytvorenie múzeí v kostolných objektoch, keď raz už nebudú slúžiť svojmu účelu, pretože tam nebude mať kto chodiť. Zámerom komunistickej strany bolo tiež vytvorenie tzv. štátnej cirkvi, odtrhutej a nezávislej na pápežovi; o ostatné sa mal postarať čas, keď mal po vymretí veriacich a aktívnych kresťanov prestať existovať záujem o Boha a vieru. Už v 50. rokoch bolo náboženstvo len pre „nevysporiadaných“, ktorí boli ideologicky „závadní“ a „nespolahliví“.

Katolícka cirkev je nadnárodná ustanovizeň. Keď pápež Ján XXIII. ohlásil úmysel zvolať Druhý vatikánsky koncil, Ústredný výbor KSČ podrobne analyzoval vzniknutú situáciu. Koncil totiž nemohol neovplyvniť ani Československo. Zámer ÚV KSČ bol v tej chvíli odvážny, ale nie nemožný: Koncil treba propagandisticky využiť v prospech Československa. Zdá sa, že ÚV k tomuto záveru došiel sám, ale aby sa neodchýlil od jednotnosti socialistického bloku, porovnával a konzultoval ďalšie postupy počas DVK so všetkými socialistickými krajinami. Najdôležitejšími partnermi na rokovaní boli okolití susedia: ZSSR, Poľsko, NDR a Maďarsko.

Od ohlásenia koncilu bolo jasné, že snem nebude jednorazová udalosť niekoľkých dní, ako bývali zjazdy KSČ. Spočiatku sa predpokladalo, že koncil bude

¹ Istá forma kultúrneho boja existovala v Uhorsku, oveľa výraznejšie v českých krajinách.

mať dve fázy (dve sesie), ktoré prebehnú v dvoch rokoch, napokon sa konali štyri počas štyroch rokov. ÚV sa zaujímal jednak o priebeh koncilu, ale predovšetkým vybral čs. účastníkov a monitoroval ich pobyt na koncile.

Je prirodzené, že najväčšia ideová príprava zo strany ÚV KSČ prebehla pred prvou sesiou snemu. ČSSR mala v tom čase prerušené diplomatické styky so Svätou stolicou² a boli prerušené i vzájomné rozhovory. Napriek tomu sa našla diplomatická cesta na vzájomný dialóg, týkajúci sa vyslania čs. delegácie na zasadanie koncilu. Diplomatickým mediátorom bolo v tomto prípade Taliansko. Rokovania prebehli tak, že čs. strana – po vatikánskej iniciatíve o dialóg – predložila svoju predstavu/návrh, ktorý bol v podstate ultimatívny. Vatikánska strana ho v podstate prijala, pretože jej záležalo na čím univerzálnejšej účasti biskupov na všeobecnom sneme.

Prvé rokovania ÚV KSČ o koncile

Informácia o zvolaní koncilu sa na predsedníctve Ústredného výboru Komunistickej strany Československa prvýkrát objavila 5. marca 1959 ako prísne tajná správa. Súčasťou prehľadu celého diania od zvolania koncilu správa obsahovala prehľad novinových správ zo západnej tlače. Podľa nej koncil vzbudil značný ohlas a v tlači sa diskutovalo, čo to koncil vlastne je a aký je jeho význam. Dôležitým miestom správy bolo, že koncil oficiálne ešte zvolaný nebol a pápež stále rozprával len o zámeroch konať koncil. Na schôdzi bolo vysvetlené, ako z hľadiska kánonického práva koncil prebieha, ako funguje na koncile hlasovanie, kedy nadobúdajú platnosť koncilové dokumenty, kedy je koncil ekumenický a kedy nie, aké koncily sa už v dejinách cirkvi konali a že na koncil zrejme prídu aj čínski ľudoví biskupi, ktorých pápež dovtedy nepotvrdil v ich funkciách. Program ohláseného koncilu nebol známy, len sa o ňom špekulovalo, a to aj medzi kňazmi v Československu. Východiskom úvah z pohľadu KSČ bolo, že pápež Ján XXIII. má kladný postoj k robotníckej triede a k ľudovodemokratickým krajinám, na koncile zrejme príde k revízii Kódexu kánonického práva, k „zludoveniu“ liturgie, odstráneniu okázalej výstavnosti liturgie, k zjednodušeniu rehoľných habitov. Medzi klérom sa vyskytovali i populárne dohady, napr. že sa bude rokovať o zrušení celibátu. Komunistická správa s pohoršeným tónom konštatovala, že niektoré západné noviny (Voix Ouvriere) stavali koncil na roveň XXI. zjazdu KSSZ a písali o tom, že cirkev sa stane politickou stranou.³

V predloženej správe na rokovanie sa ďalej nachádzala analýza predpokladaných postupov vatikánskej politiky k ČSSR a vopred bol stanovený postup

² Vo vtedajšej terminológii s Vatikánom.

³ Český národní archiv (ČNA), Komunistická strana Československa – Ústřední výbor (KSČ – ÚV), f. 1261/0/44, inv. č. 544 Vatikán (1962 – 1965), č. 1886/8, s. 1-3.

v rokovaníach so Svätou stolicou: Nebudú verejne odsúdení veriaci ani kňazi spolupracujúci s režimom, pretože prax exkomunikácií a suspenzií ukázala, že tieto cirkevné tresty sú neúčinné. Podľa zistených informácií českí a slovenskí prorežimní duchovní hovorili o Jánovi XXIII. ako o pokrokovom človekovi, lebo sa nestotožnil so strnulosťou politiky svojho predchodcu Pia XII., ktorý ako predstaviteľ buržoázie odsúdil komunizmus. Podľa spomínanej správy mal Ján XIII. povedať: „Zabudnime na rozpory včerajška a žime z dneška, hľadajme to, čo nás spája.“ Vrelší vzťah ku krajinám s novým spoločenským poriadkom nebude definovaný, lebo cirkev nemôže súhlasiť s ideológiou materializmu.⁴

Ústredný výbor KSČ, ktorý podrobne sledoval predkoncilové dianie, následne viackrát zasadal a rokoval o prípravách na koncil. Monitorovanie sa týkalo Ríma, západnej Európy, socialistických krajín a Katolíckej cirkvi v Československu.

V predvečer oficiálneho začiatku prípravných prác na koncil 13. novembra 1960 sa pápež Ján XXIII. zúčastnil v Bazilike sv. Petra vo Vatikáne na byzantsko-slovanskej liturgii, ktorú celebroidal arcibiskup ukrajinskej národnosti Mons. Ján Bučko spolu so siedmimi ďalšími východnými biskupmi. Do liturgie sa zapojil aj sám pápež, ktorý čítal starosloviensky text, čo bolo prvýkrát od roku 867. Pápež si v kázni zaspomínal, že sa s týmto obradom stretol počas svojej diplomatickej misie na Balkáne a v Turecku. Cieľom slávnosti bolo zbližiť sa s Pravoslávnu cirkvou.⁵ To uistilo ÚV KSČ na tom, že v Katolíckej cirkvi sa dejú prevratné zmeny, ktoré sú blízke čs. režimu.⁶

Dňa 25. decembra 1961 sa pápež rozhodol zvolať koncil v nastávajúcom roku. Dňa 2. februára 1962 bol koncil zvolaný na 11. október 1962.⁷ Pápež zvolanie urýchlil zrejme preto, lebo cítil koniec svojich dní.

Výber účastníkov československej delegácie na prvú sesiu koncilu

Dňa 27. augusta 1962 rokovalo politické byro ÚV KSČ na svojej 208. schôdzi o účasti čs. delegácie Rímskokatolíckej cirkvi na koncile.⁸ Tomuto zasadnutiu predchádzala príprava a analýza všetkých dostupných informácií a úvaha, kto bude môcť vycestovať.⁹ O koncile sa vedelo, že sa začne 11. októbra 1962 a mal sa skončiť v polovici decembra 1962. Koncil mal prebehnúť v dvoch etapách, druhá

⁴ ČNA, KSČ – ÚV, f. 1261/0/44, inv. č. 544 Vatikán (1962 – 1965), č. 1886/8, s. 2.

⁵ ČNA, KSČ – ÚV, f. 1261/0/44, inv. č. 544 Vatikán (1962 – 1965), č. 7452, s. 4.

⁶ Predstava o štátnej cirkvi u nás sa opierala o kult sv. Cyrila a sv. Metoda, o zavedenie národnej reči a na odlúčení od Ríma.

⁷ ALBERIGO, Giuseppe: *Stručné dějiny II. vatikánského koncilu*. Brno : Barrister & Principal, 2008, s. 39.

⁸ ČNA, KSČ – ÚV, f. 1261/0/44, inv. č. 544 Vatikán (1962 – 1965), zv. 8. Informační zprávy I. a II. části II. vatikánského koncilu.

⁹ ČNA, KSČ – ÚV, f. 1261/0/44, inv. č. 544 Vatikán (1962 – 1965), č. 11.335/8 III.

fáza koncilu sa mala začať v januári 1963 a skončiť v marci 1963. Predpokladaná účasť na koncile bola 2000 ľudí. Zo socialistických krajín sa na koncile mali zúčastniť delegácie z Poľska (30 biskupov), Maďarska (1 biskup), NDR (2 biskupi), ZSSR sa tiež rozhodol, ale podrobnosti neboli známe.¹⁰ Súčasťou rokovania bola možnosť prepustenia arcibiskupa Berana z internácie.¹¹

ÚV KSČ súhlasil s vyslaním čs. delegácie nie preto, že tak robia okolité socialistické krajiny, ale preto, že vatikánska politika obsahuje nové, pre socializmus pozitívne politické momenty, týkajúce sa mierových otázok a mierového spolužitia. Svätá stolica rozbehla z vlastnej iniciatívy rokovania s Československom; najprv s čs. veľvyslancom Pudlákom v Ríme, potom cez talianskeho veľvyslanca Aillauda v Prahe s námestníkom ministra zahraničných vecí. Čs. orgány trvali na tom, aby naši biskupi dostali pozvánky, Svätá stolica nebude namietat voči zloženiu delegácie a v oficiálnych dokumentoch nebudú žiadne útoky na Československo ani na socializmus. V auguste 1962 taliansky veľvyslanec Aillaud tlmočil súhlasné vatikánske stanovisko k čs. požiadavkám. Vatikán výslovne žiadal účasť aspoň jedného z trojice biskupov: Lazík, Nécsey, Pobožný. Podľa čs. požiadaviek mali byť vo Vatikáne spravené všetky opatrenia, aby čs. delegácia nebola nikým obťažovaná a Vatikán uhradí náklady na pobyt. ÚV KSČ vyslovil spokojnosť s výsledkami jednaní, aj keď neodstal záruku neútočenia proti socializmu a proti ČSSR v oficiálnych materiáloch.¹²

ÚV KSČ spracovalo návrh na vyslanie delegácie v tomto zložení: (1) ThDr. Ambróz Lazík, biskup a trnavský apoštolský administrátor, (2) ThDr. Eduard Nécsey, biskup a nitriansky apoštolský administrátor, (3) František Tomášek, kňaz z Hornej Húzovej; v roku 1950 bol vysvätený na biskupa, ale nedostal štátny súhlas.¹³

Ako sprievod biskupov boli navrhnutí kňazi: (1) Dr. Josef Beneš, kano-
nik Vyšehradskej kapituly, profesor teologickej fakulty, generálny tajomník
Celoštátneho mierového výboru katolíckeho duchovenstva, ako odborný poradca

¹⁰ ČNA, KSČ – ÚV, f. 1261/0/44, inv. č. 544 Vatikán (1962 – 1965), č. 11.335/8 III, s. 1.

¹¹ ČNA, KSČ – ÚV, f. 1261/0/44, inv. č. 544 Vatikán (1962 – 1965), č. P 244, s. 1.

¹² ČNA, KSČ – ÚV, f. 1261/0/44, inv. č. 544 Vatikán (1962 – 1965), č. 11.335/8 III, s. 1-2.

¹³ V Československu pôsobili podľa oficiálnych údajov títo biskupi: (1) Kajetán Matoušek, svätiaci biskup (bez uznania štátom), kaplán v Prahe, (2) Josef Hlouch, českobudějovický biskup, v internácii, (3) Štěpán Trochta, litoměřický biskup, mimo úrad, (4) Róbert Pobožný, rožňavský biskup, (5) Štefan Barnáš, spišský svätiaci biskup, t. č. mimo úrad, (6) Eduard Nécsey, nitriansky biskup, (7) Ambróz Lazík, trnavský biskup, (8) Vasil Hopko, svätiaci gréckokatolícky biskup, vo väzení, (9) Karel Otčenášek, královohradecký svätiaci biskup, mimo úrad, (10) Stanislav Zela, olomoucký svätiaci biskup, vo väzení, (11) Ladislav Hlad, rozďelavský svätiaci biskup, vo väzení, (12) František Tomášek, olomoucký svätiaci biskup (bez uznania štátom), farár v Hornej Húzovej, (13) Karel Skoupý, brniansky biskup, v internácii, (14) Ján Vojtaššák, spišský biskup, vo väzení, (15) Josef Beran, arcibiskup, v internácii.

biskupov, (2) Dr. Antonín Stehlík, kapitulný vikár v Prahe, ako odborný poradca biskupov, (3) Dr. Eduard Oliva, kapitulný vikár v Litoměřiciach, ako odborný poradca biskupov, (4) Dr. Jan Merell, dekan teologickej fakulty, znalec kánonického práva a cirkevný historik, (5) Dr. Ján Čížík, biskupský tajomník a notár cirkevného súdu v Trnave, ako biskupský tajomník, (6) Elemír Fillo, biskupský tajomník z Nitry, ako biskupský tajomník, (7) Dr. Petr Franta, kancelár biskupského úradu v Brne, veľmi dobre vie po taliansky, (8) Jan Dočekal, kancelár biskupského úradu v Prahe, ako znalec kánonického práva, (9) technický pracovník.¹⁴

Ako propagandistický počín pred odjazdom na koncil vymysleli pracovníci ÚV KSČ to, že treba využiť ochotu čs. vlády vyslať na koncil delegáciu na propagáciu socialistického režimu, a to prostredníctvom prorežimného mierového hnutia. Dňa 4. októbra 1962 bolo do Olomouca naplánované zasadnutie Ústredného výboru Celoštátneho mierového výboru mierového duchovenstva s predpokladanou účasťou 200 kňazov. Hlavný prejav mal predniesť minister J. Plojhar.¹⁵ Na zasadnutí mierového výboru malo byť schválené mierové posolstvo pre pápeža Jána XXIII.¹⁶ Na schôdzi ÚV KSČ bol tento návrh schválený v predloženom znení.¹⁷

Ideologický záujem o prvú sesiu koncilu

Pred odchodom na koncil sa celá čs. delegácia zúčastnila audiencie u ministra školstva a kultúry Františka Kahudu, ktorý im mal pripomenúť povinnosti členov delegácie ako občanov Československej socialistickej republiky a mal od nich prijať uistenie o ich lojalite.¹⁸ Informácie o tom mala priniesť denná tlač, o čo sa mal postarať súdruh V. Slavík.¹⁹

Po príchode do Ríma mal každý člen delegácie povinnosť navštíviť M. Housku z čs. veľvyslanectva. Ten mal mať s každým účastníkom koncilu osobný pohovor v priebehu koncilu; nitriansky biskup Nécsey a pražský kapitulný vikár Stehlík ho

¹⁴ ČNA, KSČ – ÚV, f. 1261/0/44, inv. č. 544 Vatikán (1962 – 1965), č. P 244/7, príloha III, s. 1.

¹⁵ Plojhar, Josef (2. 3. 1902 České Budějovice – 5. 11. 1981 Praha). Rímskokatolícky kňaz. Pred druhou svetovou vojnou sa angažoval v Československej strane lidovej, počas nacistickej okupácie väznený v koncentračných táborech Buchenwald a Dachau. Po vojne kritizoval vlastnú stranu, bol výzvedný agentom vo vlastnej strane pre ÚV KSČ. Mnohonásobný minister zdravotníctva (25. 2. 1948 – 8. 4. 1968). Člen Ústredného akčného výboru Národnej fronty, poslanec Národného zhromaždenia, vlastenecký kňaz spoluorganizujúci komunistickú Katolícku akciu a Mierové hnutie katolíckeho duchovenstva. V Československej strane lidovej od februára 1948 podpredseda, od 1951 predseda. – CHURAŇ, Milan a kol.: *Kdo byl kdo v našich dějinách ve 20. století II*, s. 74-75; KOVÁČ, Dušan a kol.: *Kronika Slovenska 2*, s. 582-584.

¹⁶ ČNA, KSČ – ÚV, f. 1261/0/44, inv. č. 544 Vatikán (1962 – 1965), č. 11.335/8 III, s. 5.

¹⁷ ČNA, KSČ – ÚV, f. 1261/0/44, inv. č. 544 Vatikán (1962 – 1965), č. 11.335/8 I, s. 2.

¹⁸ ČNA, KSČ – ÚV, f. 1261/0/44, inv. č. 544 Vatikán (1962 – 1965), č. 11.335, s. 2.

¹⁹ ČNA, KSČ – ÚV, f. 1261/0/44, inv. č. 544 Vatikán (1962 – 1965), č. 11.335, s. 2-3.

vyhľadali hneď po prízjazde do Ríma.²⁰ Naša delegácia po prízlete do Večného mesta bola prijatá na audiencii u generálneho tajomníka koncilu Feliciho. Dňa 12. októbra boli osobne prijatí samotným Jánom XXIII. Pápež prejavil o mierové posolstvo z ČSSR záujem a vyjadril aj vďačnosť za blahoželanie k 80. narodeninám od predsedu Rady ministrov ZSSR. Pápež sa mal vyjadriť, že ťažkosti, týkajúce sa vatikánskych výčitiek socialistickým krajinám, sa netýkajú Československa.²¹

Spravodajské kanály podrobne monitorovali pohyb našich biskupov a celej delegácie v Ríme a priebeh rokovaní koncilu. Podľa správ prednesených na zasadnutiach ÚV KSČ sa na sneme etablovali dva smery: (1) konzervatívny, ktorý reprezentovali kardináli Ottaviani, Siri, Ruffini, španielski a severoamerickí kardináli a (2) pokrokovejší smer, ktorý reprezentoval pápež Ján XXIII. a kardináli Bea, Montini, francúzsky episkopát na čele s kardinálom Liénartom, nemecký episkopát na čele s kardinálom Fringsom, rakúsky episkopát na čele s kardinálom Königom, holandský episkopát na čele s kardinálom Alfrinkom, belgickí a latinskoamerickí biskupi, biskupi bývalých afrických a ázijských kolónií. Najväčšie boje sa zviadli o reformu liturgie a v diskusii o prameňoch zjavenia. Prevalu získala progresívna skupina, čomu sa ÚV KSČ tešil.²² Niektorí konciloví otcovia (arcibiskup Roberts, francúzski biskupi a F. Tomášek) prišli s iniciatívou odsúdiť zbrane hromadného ničenia, podľa ÚV KSČ sa tým celkom stotožňovali so zásadami čs. mierového hnutia.²³ Ďalej boli nadšení z toho, že Vatikán sa úplne zmenil, jednak preto, lebo pozval účastníkov zo socialistických krajín, a tiež preto, ako sa vyjadroval, čím vyvrátil „legendu o mlčiacej cirkvi“ u nás.²⁴

Pobyt biskupov na koncile bol zo strany ÚV KSČ vo všeobecnosti hodnotený ako nevyužitý. Stranu nezaujímali ani tak priebeh koncilu ako možnosti, ktoré mohli biskupi využiť na vysvetľovanie situácie v ČSSR, napr. vysvetliť Dechetov prípad, ale neurobili tak.²⁵ Oddelenie propagandy a agitácie ÚV KSČ pripomenulo, že biskupi po návrate nepovedali čs. štátnym orgánom všetko, čo sa dialo na koncile, pretože boli viazaní tajomstvom.²⁶ To sa hodnotilo ako problém v ďalších vzťahoch s Vatikánom a ako neblahé zosilňovanie vnútrocirkevného vplyvu. Čs. strana chcela pokračovať v rokovaníach s Vatikánom, aby tak zmiernila medzinárodné napätie.²⁷

²⁰ ČNA, KSČ – ÚV, f. 1261/0/44, inv. č. 544 Vatikán (1962 – 1965), list z 19. 12. 1962.

²¹ ČNA, KSČ – ÚV, f. 1261/0/44, inv. č. 544 Vatikán (1962 – 1965), č. 0073/62 príloha, s. 6.

²² ČNA, KSČ – ÚV, f. 1261/0/44, inv. č. 544 Vatikán (1962 – 1965), č. 0073/62 príloha, s. 2-4.

²³ ČNA, KSČ – ÚV, f. 1261/0/44, inv. č. 544 Vatikán (1962 – 1965), č. 0073/62 príloha, s. 4.

²⁴ ČNA, KSČ – ÚV, f. 1261/0/44, inv. č. 544 Vatikán (1962 – 1965), č. 0073/62 príloha, s. 5.

²⁵ ČNA, KSČ – ÚV, f. 1261/0/44, inv. č. 544 Vatikán (1962 – 1965), č. 0073/62 príloha, s. 10.

²⁶ Materiály ÚV KSČ vytýkali cirkvi klasický inštitút služobného tajomstva, pritom takmer všetky archívne dokumenty ÚV KSČ o DVK majú stupeň utajenia, ktorý bol zrušený až v roku 2000!

²⁷ ČNA, KSČ – ÚV, f. 1261/0/44, inv. č. 544 Vatikán (1962 – 1965), č. P 244/7, príloha II, s. 1.

Jeden z členov čs. delegácie, pražský kapitulný vikár Stehlík, po návrate z koncilu navštívil ministra Kahudu, lebo sa zúčastnil na osobnej audiencii u štátneho tajomníka Casaroliho. Casaroli Stehlíkovi povedal, že (1) duch politiky Jána XXIII. je odlišný od politiky Pia XII., (2) Vatikán urobí všetko, aby sa zblížil s čs. stranou, aby našiel modus vivendi, nie modus moriendi, (3) o Beranovi mal povedať: „Cirkev je svetová organizácia; nestojí na človekovi; môže byť Beran a nemusí byť Beran; cirkev je večná.“ Problém Berana sa mal vyriešiť podľa zásady: Koho sa chceme zbaviť, toho povýšime. Malo mu byť umožnené vycestovať do Ríma, kde by ho vymenovali za kardinála alebo by ho nechala čs. vláda dožiť v ústraní v ČSSR, (4) mierové hnutie už nebolo považované za problematické, (5) „Katolícke noviny“ sa nachádzali na rímskom indexe, pretože útočili proti pápežovi; ak by aspoň pol roka neútočili, boli by z indexu stiahnuté.²⁸ Stehlíkova správa uistila ÚV KSČ, že vatikánska politika sa skutočne zmenila a je mimoriadne blízka ideologickým záujmom socialistického Československa.

Na 6. schôdzi predsedníctva ÚV KSČ 29. januára 1963 boli hodnotené predbežné výsledky prvej časti DVK. V priebehu februára 1963 mal minister F. Kahuda konzultovať spomenuté výsledky s úradmi pre cirkevné veci v ZSSR, Poľsku a NDR.²⁹

Prínos prvej sesie pre Katolícku cirkev v Československu

Zdá sa, že viaceré ústupky režimu voči Katolíckej cirkvi, ktoré nasledovali od jari 1963, boli dôsledkom priebehu prvej koncilovej sesie, ktorá podľa interpretácií ÚV KSČ prebehla veľmi priaznivo. Iste, že nešlo o žiadny priamy vatikánsky zásah, ale o vlastnú interpretáciu komunistov na čele krajiny. Táto situácia na druhej strane dokresľuje, ako veľmi sa zmenila situácia v Katolíckej cirkvi, ktorá bola vnímaná ako úplne iná než pred Jánom XXIII. Cirkev preto už nebola považovaná za takého nebezpečného nepriateľa, aj keď z opatrnosti nebolo poľavené. Aj keď sa v neskorších rokoch rozbehli diplomatické rozhovory medzi ČSSR a Vatikánom (Svätou stolicou), čs. strana mala po skúsenostiach z čias konania koncilu silné sebavedomie, že si môže diktovať vlastné podmienky, pričom druhá strana ich akceptuje takmer bez výhrad.

Veľkým prekvapením pre čs. úrady bolo prepustenie ukrajinského kardinála Slipyja a jeho príchod do Ríma 13. februára 1963. Hodnotilo sa to ako obrat v sovietsko-vatikánskych vzťahoch. Pre ÚV KSČ o tom zaslal správu spravodajca Československej tlačovej kancelárie Ilja Šetlík. Dňa 26. januára 1963 sa svetová

²⁸ ČNA, KSČ – ÚV, f. 1261/0/44, inv. č. 544 Vatikán (1962 – 1965), č. 0073/62 príloha, s. 9-10; príloha 1-3.

²⁹ ČNA, KSČ – ÚV, f. 1261/0/44, inv. č. 544 Vatikán (1962 – 1965), č. P 244, s. 1; č. P 244/7, príloha I, s. 1.

verejnosť cez Ženevu dozvedela, že Slipyj cestuje vlakom zo Sibíri do Moskvy. Sovietske orgány mu vystavili pas a povolenie vycestovať. Keď sa o tom dozvedel kardinál Willebrand, priletel za Slipyjom do Moskvy. Dňa 5. februára 1963 spolu so Slipym odcestovali vlakom do Viedne a odtiaľ do Ríma. Pápež ho prijal 10. februára 1963 a býval Slipyj v Grottaferrate, cca 20 km od Ríma. Novinári nemali k nemu prístup, kvôli čomu sa v talianskej tlači šírili rôzne špekulácie. Zhoda vo všeobecnej rozšírených názoroch však existovala v tom, že Slipyj nechcel opustiť svoju vlasť a mal emigrovať až na pápežovo želanie. V tejto súvislosti sa objavili hlasy, že čs. vláda by mohla prepustiť pražského arcibiskupa Berana a maďarská vláda kardinála Mindszentyho.³⁰

Na jar 1963 nastalo isté uvoľnenie vzťahov medzi cirkvou a štátom u nás, lebo bola oficiálne vydaná encyklika Jána XXIII. *Pacem in terris*, ktorá bola považovaná za mierovú. V jeseni bol omilostený spišský biskup Ján Vojaššák a viacerí ďalší cirkevní hodnostári a jednoduchí kňazi a veriaci laici.³¹

Z kontextu udalostí vyplýva, že koncil zastihol socialistický blok v istom odmäku, pretože sovietsky režim prepustil kardinála Slipyja. Charakter osobnosti a pontifikátu pápeža Jána XXIII., diplomatické rokovania a priebeh prvej koncilovej sesie mali dosah na vzťah čs. štátu ku Katolíckej cirkvi, po ktorej nasledovalo prepustenie arcibiskupa Berana a omilostenie ostatných biskupov a kňazov, väznených pre vieru. Neskôr nastalo aj obnovenie diplomatických rozhovorov medzi ČSSR a Svätou stolicou (Vatikánom).

Pápež Ján XIII. zomrel 3. júna 1963 a podľa kánonického práva v tento deň skončil aj koncil. Dňa 21. júna 1963 bol za pápeža zvolený Pavol VI., ktorý hneď 22. júna 1963 oznámil úmysel pokračovať v koncile.³²

Summary: IDEOLOGICAL INTEREST OF THE COMMUNIST PARTY OF CZECHOSLOVAKIA CONCERNING THE SECOND VATICAN COUNCIL DURING THE PONTIFICATE OF JOHN XXIII. *During the whole period of totalitarian regime the Communist party of Czechoslovakia governed the whole country. There was no exception to this rule, and not even Catholic Church could be omitted. Catholic Church also was on the "list" of the regime's enemies, but in the 1960s there was a respite in the relations between the Church and the Communist government. Thus, when the pope John XXIII announced his intention to convoke council to Rome, the Central committee of the Communist party of Czechoslovakia started to take immense interest in this matter. The Central committee also decided who*

³⁰ ČNA, KSČ – ÚV, f. 1261/0/44, inv. č. 544 Vatikán (1962 – 1965), zv. 10 (Příjezd Slipyje do Říma), s. 1-6.

³¹ PEŠEK, Jan – BARNOVSKÝ, Michal: *Pod kuratelou moci*, s. 134.

³² PESCH, Otto Hermann: *Druhý vatikánsky koncil 1962 – 1965*, s. 96.

from among the Czech and Slovak bishops will take part on this council. In the same time the members of their retinue were selected carefully; it is not surprising that all of them were priests deemed as loyal to the socialist system. As such they were essentially useless for the purposes of the council, but as representatives of the state they were irreplaceable, because their role was to inform about the actions of the Czech and Slovak bishops at the council. The Communists decided to use the council for the propagation of their alleged positive attitudes towards Catholic Church (alleged existence of religious freedom in Czechoslovakia, etc.). According to the Communists our delegation failed to achieve this goal, but after the first session of the council the Central committee abandoned its hard-line policy towards Catholic Church of the previous years. This article describes in detail the course of events from the termination of the council (1959) until the passing of the pope John XXIII (1963).

Key words: *Second Vatican council, history of the Catholic Church in Czechoslovakia (20th century), Church persecution, Communist party of Czechoslovakia.*

Recenzie / Book reviews

HOLLÝ, Karol. *Ženská emancipácia. Diskurz slovenského národného hnutia na prelome 19. a 20. storočia*. Bratislava: Veda 2011, 178 s.

Problematike a otázkam ženskej emancipácie sa na Slovensku venuje len málo autorov či autoriek. Do tohto úzkeho kruhu spadá aj Karol Hollý, autor mnohých podnetných štúdií a odborných článkov s danou problematikou. Ucelenejšiu, monograficky zosumarizovanú podobu svojho snaženia podáva vo svojom najnovšom počine, monografii s príznačným názvom *Ženská emancipácia*. Práca rozčlenená do piatich kapitol je doplnená bohatým poznámkovým aparátom, ktorý čitateľa navádza sledovať ďalšie čiastkové problémy a otázky rozobrané v hlavnom texte. Prvá kapitola približuje podmienky a možnosti ženského vzdelávania v dualistickej monarchii, predovšetkým zákonné opatrenie č. 38/1868 definujúce obsah a formu dievčenského a chlapčenského školstva; vrátane možnosti univerzitnej edukácie žien v Uhorsku. Postoje a názory spoločnosti na vzdelávanie žien dokumentuje na konkrétnom príklade úspešnej edukácie Mudr. Márie Bellovej. Druhá kapitola sústreďuje pozornosť na prvý slovenský ženský časopis *Dennicu* v kontexte slovenského národného hnutia, postoje a názory na jeho činnosť, tak pozitívne ako aj

negatívne. Tretia časť sa orientuje na česko-slovenskú spoluprácu, pričom poukazuje na jej korene a analyzuje konkrétne vplyvy českého ženského hnutia na slovenské v podobe štúdia slovenských dievčat na českých školách a aktivity spolku Československá jednota. Štvrtá kapitola prináša pohľad na tzv. výšivkárske hnutie, jeho popularizáciu národovcami a vplyv, ktorý hnutie malo, resp. jeho aktivity v rámci ženského hnutia na príklade niekoľkých konkrétnych spolkov, napr. spolku Izabela. Posledná, piata kapitola zobrazuje emancipáciu žien na stránkach tlače v roku 1913 na príklade medzinárodného ženského kongresu v Prahe a Budapešti, prináša reakcie, postoje i ohlasy žien v *Národnom hlásnikovi*, *Slovenských ľudových novinách*, *robotníckych novinách* ďalších periodikách. Špecifickú časť kapitoly tvorí analýza divadelnej hry *Olga Rubešová* z pera Františka Xavera Svobodu, vypovedajúca o spoločenskom postavení ženy, a to vrátane pozitívnych i negatívnych ohlasov verejnosti na jej uvedenie. Samostatnú časť práce tvoria obrazové a textové prílohy reflektujúce žánrovú rôznorodosť od ukážok dobovej korešpondencie Eleny Šoltésovej cez úvodníky mienkotvorných denníkov (napr. *Národných novin*), ukážky ženskej poézie a prózy až po verejné výzvy adresované ženám. Čo povedať na záver? Kniha sa nesnaží podať vyčerpávajúce

odpovede na všetky otázky, súvisiace so sledovanou témou. Snaží o prehľadný pohľad na problematiku, preto dúfame, že kníh v podobnom duchu bude len pribúdať.

Adriana Kičková

MUSOLF, Karen J. From Plymouth To Parliament. A Rhetorical History of Nancy Astor's 1919 Campaign: Plgrave Macmillan 1999, 244 s.

Nancy Astor, rodená Američanka, bola prvá žena vo Veľkej Británii ktorá v roku 1919 získala kreslo v britskom parlamente za konzervatívnu stranu a ostala tam až do svojho odchodu do dôchodku v roku 1945. Počas politickej kariéry v parlamente, ktorá trvala 25 rokov, vystupovala v prospech žien v rozličných otázkach od rovnakého platu za rovnakú prácu cez boj proti alkoholizmu, za rovnaké príležitosti pracovné pre ženy až po zvýšenie penzie pre vdovy. Počas uvedeného obdobia sa na čele britskej vlády vystriedalo päť ministerských predsedov – od Davida Lloyd Georga až po Winstona Churchilla. Napriek uvedenému významu politická biografia v podobe knižnej publikácie zahrňujúca jej politickú dráhu od počiatku nebola doteraz publikovaná. Práve preto je práca pochádzajúca z pera Karen J. Musolf nesmierne cenná. Autorka sa na 244 stranách zamerala na udalosti týkajúce sa vstupu Nancy Astor do politického ringu počas volebnej kampane v novembri 1919 za okres Plymouth Sutton. Kniha, rozdelená do štyroch kapitol, ponúka netradičný pohľad na

ženu kandidátku na poslankyňu z pozície prístupu resp. reflexie v tlači nielen britskej ale aj americkej v podobe denníkov Chicago News, Boston Globe či New York Times. Britské noviny v knihe zahŕňajú všetky tri denníky z okresu Plymouth, ktoré reflektovali celý priebeh volebnej kampane – Western Morning News, Western Mercury a Western Evening Herald. Kampani zobrazili na stránkach aj celonárodné noviny od Daily Chronicle, Daily Express až po The Times, vrátane nedeľných novín Observer a niekoľkých obrázkových časopisov. Uvedené tlačové orgány sa sústredili na spôsob akým prekonávala prekážky, na volebné cesty za voličmi a voličkami, volebnú taktiku, konfrontáciu, nielen humornú, so súpermi ako Isaac Foot, William Gay a ďalšími provokatérmi. Samostatnú, menšiu kapitolu venovala autorka aktivitám Nancy Astor po vstupe do parlamentu, v rozmedzí 25 rokov. Poukazuje na spôsoby akým si Nancy prispôbovala pravidlá v dolnej snemovni tak to jej vyhovovalo. Nedodržiavala rokovací poriadok a vstupovala do prejavov kolegom straníkom. Aj preto dostala v parlamente prezývku lady dis-aster (pani katastrofa). Súhrnne jej príspevky do parlamentných debát predstavovali 12% zo všetkých príspevkov žien ktoré v uvedenom období pôsobili v parlamente. Autorka pri spracovaní využila nielen odborné publikácie ale predovšetkým súkromný archív rodiny Astor. Celkovo je dielo písané pútavým štýlom ktorý vhodným spôsobom dopĺňa bohatý poznámkový aparát.

Záverom možno, skonštatovať, že ktoľvek vezme knihu do získa netradičný pohľad na volebnú kampaň v roku 1919.

Adriana Kičková

ŽUPANIČ, Jan – HORČIČKA, Václav – KRÁLOVÁ, Hana. Na rozcestí. Rakousko-uherská zahraniční služba v posledních letech existence monarchie. Praha: Agentura Pankrác 2009, 212 s.

Dejiny diplomatických služieb a vývoj ich organizačnej štruktúry nie je v súčasnosti v centre pozornosti veľkého počtu bádateľov v našom prostredí, na rozdiel od susedných štátov. Práve preto treba oceniť útlu publikáciu, ktorá je spoločným dielom dvoch autorov a jednej autorky. Predmetom ich záujmu sa stala rakúsko-uhorská diplomatická služba v posledných rokoch existencie monarchie. Nevelká monografia sa skladá zo štyroch samostatných kapitol. Prvá sa sústreďuje na organizačnú štruktúru ministerstva zahraničia (nielen diplomatického ale aj konzulárneho odboru). V prehľadných častiach koncentruje pozornosť na nábor adeptov do diplomatickej služby vrátane otázok finančnej spôsobilosti resp. majetkového cenzusu vykonávať uvedené povolanie, na skúškový systém (limity i obmedzenia), na zloženie skúškových komisií, na personálne zmeny na ministerstve počas 1. svetovej vojny či na platové podmienky. Druhá kapitola sa venuje rozdeleniu diplomatov do dvanástich hodnostných tried

a personálnemu obsadeniu kresla ministra zahraničia od Karola Buola po Ottoakara Czernina. Taktiež sa zaoberá ohodnotením a delením diét podľa druhu pracovnej cesty a pracovného zaradenia v organizačnej štruktúre ministerstva – na domácu a zahraničnú, príspevkom na sťahovanie diplomata na veľvyslanectvo podľa geografického delenia – na európske a mimoeurópske. Osobitná pozornosť sa v kapitole venuje dôchodkovému zabezpečeniu a nárokom na vdovské dôchodky podľa presne stanovených a odpracovaných služobných rokov. Tretia kapitola opisuje odbornú prípravu diplomatov na tzv. Tereziánskej akadémii – od delenia na tri výučbové stupne, cez obsahovú náplň predmetov, po sociálne a konfesné zázemie uchádzačov. Samostatná časť kapitoly je venovaná tzv. Orientálnej akadémii, zameranej na jazykovú prípravu budúcich diplomatov. Kniha podrobne približuje rozdelenie výučby do troch a neskoršie piatich ročníkov rozdelených do dvoch samostatných odborov – právno-diplomatického a jazykového. Posledná štvrtá kapitola zobrazuje portréty konkrétnych diplomatov rakúsko-uhorskej monarchie nielen zo šľachtického ale aj meštianskeho prostredia, napr. Roberta Fleitschera, Václava Lejhaneca, Karola Halla, Vladimíra Radimského, Jana Potůčka a ďalších. Mnoho z nich našlo uplatnenie aj v novovzniknutej diplomatickej službe neskoršej prvej Československej republiky. Záverom možno konštatovať, že kniha pochádzajúca z pera troch renomovaných

historikov umožňuje nahliadnuť, a to aj vďaka vydarenému štylistickému spracovaniu, za oponu, do štruktúry fungovania ministerstva zahraničných vecí v dobe monarchie.

Adriana Kičková

Božská liturgia nášeho svätého otca Jana Zlatoústého. Pracovní verze nového českého překladu. Na základě textů v řečtině, církevní slovanštině, angličtině, ruštině a češtině přeložili a připravili Marek Krupica a Jiří Stránský, Litoměřice/Příbram 2008, ISBN 978-80-86226-83-5, 89 stran.

Pokud někdo nebo něco vybočuje z určité normy či úzu, bývá tato okolnost hodnocena různým způsobem. A to i v případě, že se daná osoba či věc pozvedá nad jistou normu či úzus ve smyslu pozitivním.

Překlad náboženských (a máme na mysli nyní především křesťanských) textů je spojen s počátky současné evropské civilizace. Obecně je znám vliv Jeronýmových překladatelských počínů a stejně tak i cyrilometodějské misie, jako později například Martina Luthera. V obecném povědomí (což platí z velké části pro odbornou překladatelskou a translátologickou veřejnost) pak v živé paměti zůstává především vliv křesťanství západního. Východní křesťanství patří k oblastem spíše marginálním, řekněme jinak, oblastem „vybočujícím“. O to neobvykleji působí nedávný překladatelský počín dvou českých pravoslavných teologů: Marka Krupici (rovněž pedagoga na HTF UK)

a Jiřího Stránského (nynějšího arcibiskupa michaloveckého)¹. Přeložili totiž text spjatý s křesťanstvím východním, konkrétně Chrysostomovu liturgii, text, který se užívá při pravoslavných bohoslužbách nejen v celém ortodoxním světě, ale také v České republice. Jejich překlad východní Chrysostomovy liturgie pořízený již roku 2006 je ostatně již pátým a nejmladším překladem tohoto bohoslužebného textu do češtiny². Jeho vznik dle slov překladatelů³ (úvod, str. 5 – 7) vyplývá z „potřeby překladu, který by ctitelům nášeho mateřského jazyka znovu přiměřeným způsobem zprostředkoval krásu byzantské liturgie“.

Při čtení již zmíněného úvodu a také při čtení přání a požehnání biskupa Jiřího Stránského (str. 3) je patrné, že ačkoli se překlad chápe jako pokračující v určité textové tradici, na niž navazuje a o niž se opírá, je zajímavé, že se již a priori počítá se „spoustou kritiky“ (str. 3) a „předložením... překladu liturgickým badatelům a církevní veřejnosti k posouzení a diskusi“ (str. 7). Na okraj diskurzu podotkneme, že fakt, aby překladatel poskytoval své dílo k (nejen) odborné diskusi, je zvláště při překladu religiózních (často

¹ Na tomto místě ponecháváme stranou církevní tituly obou překladatelů.

² Nezmiňuji zde velkomoravskou překladovou produkci (např. Pražské zlomky hlaholské), ani překladatelské snahy o východní liturgii v dobách husitských (např. překlad kněze Pavla Bydžovského).

³ Lexémy „překladatel“ a „translátor“ pojímám v tomto textu synonymně.

silně iluzionistických) překladových textů věc hodně zřídka, stejně tak jako okolnost, že translátor (podobně jako je tomu u Krupicova a Stránského překladu) podává fundovaný výklad k jazykovému systému (str. 5 – 6) a zmiňuje předlohy. Krátce bych si však dovolila okomentovat okolnost, jež působí tento zdánlivě konfrontační charakter překladu. První překlad Chrysostomovy liturgie (tzv. Rankův) pocházel vzhledem k politickým a společenským povinnostem v Českých zemích až z konce 19. století, a na něj pak navazovaly dva významné překladové texty vzniklé až po roce 1918, Kráčmarův překlad a tzv. Gorazdův sborník. Zejména poslední dva se stále uplatňují, a to i přesto, že slovní zásoba textů leckdy zastarala a že se ve zmíněných textech objevují lexikální výpůjčky zejména z církevní slovanštiny a živých slovanských jazyků, které tak vystupují v češtině jako zdánlivě bezekvivalentní slovní zásoba⁴. Úzus zmíněných textů se však v pravoslavném prostředí na mnoha místech petrifikoval, a to za cenu předpokládané nechuti vůči novému (modernizujícímu) překladu⁵. Překladatelé pak oprávněně považovali za nutné předpokládat nikoli

bezproblémovou recepci překladu. Jaká však je či bude další recepce textu, ukáže až čas. Představme nyní nejzákladnější rysy a zároveň klady zde recenzovaného textu:

1. Zmiňme na prvním místě jasně naznačený vztah k recipientovi a účelu textu.

2. Na textové úrovni je patrná snaha o srozumitelnost a zároveň dodržení poetiky textu, ostatně dva faktory, které se například při překladu poezie ne vždy podaří dodržet. Dává se přednost obecně známým lexémům, jako například *Bohorodička* nebo *svátosti*, namísto výpůjček *Bohorodice* nebo *Tajiny*, jaké najdeme například ještě v Gorazdově sborníku. Přes inovační tendence však překlad zachovává figury a tropy, případně slovosledné inverze a text tak má naznačenou jistou „východní patinu“, aniž by působil archaickým dojmem, srov. např. *Ke cti a na památku naší neblahoslavenější Vládkyně, Bohorodičky a vždy Panny Marie. Skrze její přímlyvy přijmi, Pane, tuto oběť na svůj nebeský oltář. – Královna ve zlatém oděvu ti stojí po pravici* (str. 17).

3. Dalším důležitým faktorem je věrnost byzantské textové (a teologické) tradici. Ta se projevuje například dodržováním textových pasáží, které podle některých translátologů či slavistů (např. Štefana Švagrovského⁶) mají

⁴ Srov. Straková, Vlasta. Termín jako překladatelský problém, in: Kufnerová, Zlata et al. (eds.), *Překládání a čeština*. Jinočany 2003, s. 90-96.

⁵ Srov. Hrdinová, Eva. Je možné najít stejný jazyk mezi konfesemi? (Zamyšlení nad problematikou náboženské slovní zásoby pravoslavní), in: Ambros, P. (ed.). *Fórum Velehrad I. Communio ecclesiarum – očistění paměti*, Olomouc, Centrum Aletti Velehrad-

-Roma, Refugium Velehrad-Roma s r.o., 2007, s. 299-312.

⁶ Švagrovský, Štefan. Z histórie slovenských prekladov byzantských liturgických textov, in: *Slavica Slovaca*, roč. 34, 1999, číslo 1, s. 42-51.

být v případě anachroničnosti vypuštěny (srov. pasáž na straně 63: *Dveře, dveře, moudrost, pozor dejme!*) Do této skupiny patří i lexémy nebo syntagma, jež by mohla na recipienta z jiného prostředí působit diskutabilním dojmem a vyžadující hlubší teologický výklad, srov. např. syntagma *strašné svátosti* (str. 85).

4. Je zřejmé, že překlad má jednotnou makrostrategii, jíž podléhají dílčí mikrostrategie. Tuto – zdánlivě samozřejmou – okolnost zmiňujeme proto, že u mnoha překladů v náboženském prostředí zcela chybí.

Překlad byl v úvodu svými autory nazván textem pracovním, přičemž je na tomto místě třeba zdůraznit, že svým charakterem intenci pracovního překladu převyšuje. Pro případné další vydání by se doporučovalo odstranit minimální nedostatky na stylistické rovině (například některé formulace v rubrice, metodických pokynech pro kněze), na ortografické rovině, nebo při práci s intertextualitou (sjednocení úzu citací: na jedné straně se používají citace z ekumenického překladu Bible, na druhé straně číslování dle Septuaginty). Vzhledem k tomu, že translátoři nabízejí text „církevní veřejnosti“, je místy patrné, že počítají s recipientem-insiderem, který zná veškerou speciální bohoslužebnou terminologii a správně zařadí do bohoslužebné přípravy (proskomidie) vysoce homonymní větu typu: *Pak obrátí beránka pečeti nahoru, zarazí kopí z jeho levé strany* (str. 16) a bude vědět, že beránkem se rozumí bohoslužebný chléb

a pečeti a kopím určitý druh nože. Již svou formou a obsahem je tento překlad nicméně schopen oslovit i veřejnost necírkevní, a proto nabízíme ke zvážení možnost užití glosáře liturgických termínů. Podobné najdeme například u německých překladů. Pro potřeby odborné veřejnosti si mohla zasloužit podrobnější komentář taktéž práce s předlohami, konkrétně s řeckým originálem a dále s církevněslovanskou verzí a paralelními texty. Práce s dvěma originály (církevněslovanský text není vždy pouze „podstročnik“!) a paralelními texty si totiž zaslouhuje velkou pozornost a v případě zdařilého translátu i ocenění.

I přes všechny zde zmíněné výhrady se domníváme, že se v případě překladu Chrysostomovy liturgie od Marka Krupici a Jiřího Stránského jedná o zdařilý počin, který by si zaslouhoval jak pokračování v podobě překladu již nepracovního, tak úspěšnou recepci na farnostech a v neposlední řadě vyvolání či rozvinutí „konstruktivní diskuse o moderní jazykové úpravě stávajících českých liturgických textů“ (str. 3). Jak známo, liturgický text je textem mnohovrstevným a na tomto místě nebyly postiženy všechny jeho aspekty. Intencí této recenze tedy je rovněž upoutání pozornosti na tento text nejen v kruzích teologických, ale i slavistických nebo v kruzích klasické filologie, a to s ohledem na jevy, jež zde byly ponechány stranou (např. práce s řečtinou atd.).

Vraťme se ale k úvodní větě této recenze. Nevylučujeme, že také recepce

– včetně odborné – tohoto textu bude nejméně dvojí povahy, a to z různých důvodů. Dovolte ale na tomto místě zakončit lidovou moudrostí, možná poněkud patetickou, která se vztahuje jak k naší úvodní myšlence o „výjimkách“, tak k tomuto překladu. Citát zní: „Každá duše, která se pozdvihuje, pozdvihuje svět.“

Eva Hrdinová

Ranostredoveká sakrálna architektúra Nitrianskeho kraja: Zborník zo seminára a katalóg k výstave. Red. Anna Valeková. Nitra: Krajský pamiatkový úrad v Nitre, 2011, 184 s., priložený CD-Rom.

V závere minulého roka vydal Krajský pamiatkový úrad (KPÚ) v Nitre zborník štúdií, ktoré boli odprezentované na seminári *Ranostredoveká sakrálna architektúra Nitrianskeho kraja* v októbri 2010. Ako v predhovore riaditeľka KPÚ v Nitre Anna Valeková naznačila, myšlienku usporiadať výstavu a seminár s touto tematikou iniciovala aj skutočnosť, že rok 2010 bol vyhlásený za Rok kresťanskej kultúry na Slovensku. Okrem prvých troch všeobecnejších tém sa príspevky venujú vybraným sakrálnym pamiatkam, ktoré boli v ostatnej dobe predmetmi archeologického, stavebno-historického, reštaurátorského alebo historického výskumu.

Úvodný článok *Románske umenie – umenie pokroku* z pera nitrianskeho diecézneho biskupa Viliama Judáka načrtáva historické, duchovné a umelecké podložie formujúceho sa

predrománskeho a románskeho slohu. Venuje sa nielen základným charakteristickým prvkom románskej sakrálny architektúry, ale aj jej symbolike.

Nitriansky biskup je aj autorom nasledujúceho príspevku *Nitrianska katedrálna kapitula a Zoborské listiny*. Keďže sme si v roku 2011 pripomínali 900 rokov od vydania prvej Zoborskej listiny (1111), bolo ich zaradenie v texte nanajvyš aktuálne. Vzájomná spätosť kapituly a prvej Zoborskej listiny tkvie v skutočnosti, že sa v nej po prvý krát stretávame okrem iného aj s menami nitrianskych kanonikov. V centre záujmu autora textu je vznik a formovanie kapituly v Nitre a význam jej činnosti v dejinách biskupstva. Nezanedbateľnou je aj jej funkcia hodnoverného miesta (*locus credibilis*), ktorého činnosť bola definitívne zrušená v druhej pol. 19. stor. Jeho stáročné pôsobenie sa odrazilo v bohatom písomnom materiáli, ktorým disponuje jeho archív.

Nepochybný posun v bádani o najstaršej sakrálny architektúre na Slovensku sme zaznamenali vďaka archeologickým výskumom, ktoré od 30. rokov priniesli početné presvedčivé dôkazy o existencii predrománskej a románskej kamennej architektúry (porov. *Mencl 1937*)*. O týchto poznatkoch vypovedá posledný zo série úvodných príspevkov *Najstaršie sakrálny stavby na území Nitrianskeho samosprávneho*

* Mencl, V.: *Stredoveká architektúra na Slovensku*. Kniha prvá. *Stavebné umenie na Slovensku od najstarších čias až do konca doby románskej*. Praha – Prešov 1937.

kraja vo svetle archeologických výskumov. Ukazuje sa, že uvedené územie má z hľadiska poznania sakrálnej architektúry azda najlepšiu pramennú bázu. Ako uvádza Alexander T. Ruttkay, na sledovanom území je známy najväčší počet predrománskych a románskych sakrálnych objektov a zároveň najviac archeologicky preskúmaných kostolov v rámci Slovenska.

Zvyšná časť štúdií sa venuje konkrétnym kostolom na pertraktovanom území. Matej Ruttkay (*Možnosti prezentácie zaniknutých kostolov v Nitre na Martinskom vrchu*) predkladá rôzne možnosti plánovanej prezentácie kostola sv. Martina v Nitre pod Zoborom v areáli bývalých kasární, kde sa v súčasnosti počíta so vznikom archeoparku. Ide o diskutovanú sakrálnu stavbu, ktorá sa niekedy dáva do súvisu s tzv. „Pribinovým kostolom“.

Pri prezentácii ranostredovekých pamiatok Nitrianskeho kraja nemožno opomenúť dominantu mesta Nitry – Nitriansky hrad s katedrálou. Autori príspevku *Kostol sv. Emeráma na Nitrianskom hrade v 9. – 13. storočí* (Peter Bednár – Zuzana Poláková – Michal Šimkovic) pri hodnotení predrománskych a románskych počiatkov sakrálneho komplexu vychádzajú hlavne z najnovších výskumov (2008 – 2009) v Dolnom kostole. Zaiste dôležité bolo odkrytie pokračovania kvádrového muriva z dosiaľ najstaršieho bezpečne doloženého kostola na vrchole hradného kopca. Ten je možné datovať už pred pol. 11. stor. Interpretatívny otáznik vyvoláva výrazná úprava interiéru

počas neskororománskej stavebnej fázy a schodisko, ktoré viedlo do zníženej časti kostola.

Jeden z najzávažnejších príspevkov *Objev nejstarší fáze kostela sv. Jiří v Kostolanech pod Tribečom* predstavuje výsledky revízneho výskumu predrománskeho kostola. Autori textu Peter Baxa a Jana Maříková-Kubková v roku 2010 upriamili pozornosť na kolové jamy v interiéri kostola, zistené už A. Habovštiakom v roku 1965. Zamerali sa na lokalizáciu ďalších kolových jám (dokopy zvyšky 8). Veľmi podrobnou dokumentáciou a hmotovou rekonštrukciou nálezovej situácie zistili, že pri vytiahnutí pôvodných kolov do výšky, sa tieto so stojacou kamennou stavbou vylučujú. Autori nález interpretujú ako drevenú stavbu kolovej konštrukcie predstavujúcu najstaršiu stavebnú fázu kostola, ktorej pôdorys skopírovala kamenná stavba. To, že ide o nález, ktorý v odborných kruhoch spôsobil viacero polemík, dokazuje aj príspevok A. T. Ruttkaya. V ňom prezentoval názor, že ide skôr o lešenie, z ktorého mohol byť interiér vyzdobený freskami.

Silvia Paulusová sa v texte *Dražovce, románsky kostol sv. Michala – pamiatkový výskum a metodika obnovy* vracia k pamiatkovému výskumu kostola, ktorý bol ukončený v roku 1997. Len v románskom období bolo výskumom doložených päť stavebných fáz. Pri jeho obnove sa uplatnila metodika prezentujúca prevažne poslednú románsku fázu, pričom sú však priznané aj mladšie zásahy do jej stavebnej podoby.

Zásadné poznatky priniesol aj autor ďalšieho príspevku Jozef Dorica *Reštaurovanie rotundy sv. Juraja v Nitrianskej Blatnici v pohľade nových zistení*. Predstavil mimoriadne významný nález reštaurátorského výskumu pod jeho vedením, ktorý viedol k potvrdeniu a spresneniu starších hypotéz vyslovených na základe výsledkov archeologických výskumov už v 70. rokoch 20. stor. (A. T. Ruttkay). V interiéri sa našlo okno polvajcovitého tvaru výčnelkovo zaklenuté, v jeho vnútri s kompletne zachovaným sledom vývoja omietkových úprav. Paralely k takémuto typu okien sú v predrománskych kostoloch v Kostolánoch pod Tríbečom alebo Kopčanoch. Potvrdili sa tým predrománske počiatky stavby a tým sa zaraďuje k najstarším stojacim sakrálnym stavbám na Slovensku.

Architektonicko-stavebný výskum exteriéru a čiastočne interiéru románskej rotundy v Bíni v roku 2006 a 2010 bol predmetom príspevku autorov Eleny Sabadošovej a Mariana Havlíka *Rotunda dvanástich apoštolov v Bíni*. Rovnakú pozornosť však v texte venujú aj pokusom o bližšie chronologické zaradenie a vysvetlenie jeho špecifického pôdorysu. Na základe analýzy historických skutočností vyslovujú názor, že k výstavbe rotundy mohlo dôjsť najskôr v období konca 10., prípadne v prvej polovici 11. stor. Výnimočný pôdorys kostola zasväteného dvanástim apoštolom, ktorý sa v architektúre premieta v podobe dvanástich ník, dávajú do súvislosti s baptistériom, pre ktoré je symbolika apoštolov príznačná. Toto

pomerne skoré datovanie biňanskej rotundy však vyvoláva viacero otázok.

Autorom ďalšieho príspevku – Martinovi Bónovi a Eve Gažiovej (*Výsledky architektonicko-historického výskumu r.k. kostola sv. Štefana kráľa v Kuzmiciach – časť Vítkovce*) – sa podarilo potvrdiť románske jadro kostola v Kuzmiciach-Vítkoviciach. V západnej polovici stojacej stavby objavili zachovanú románsku loď, pričom výstavbu kostola na základe tohto nálezu datujú do prvej pol. 13. stor., prípadne okolo pol. 13. stor. K zániku románskej svätyne došlo počas neskororenesančnej prestavby (17. stor.), keď bol kostol opatrený väčším polygonálnym presbytériom.

Karel Prášek predstavil výskum zaniknutého kostola v katastri obce Závada (*Archeologický výskum najstaršej architektúry v Závade*), ktorý sa prvýkrát spomína v pápežskom desiatkovom registri z 1. polovice 14. stor. a zasvätený bol sv. Michalovi archanjelovi. Datovanie do románskeho obdobia podporil nález polkruhovej apsidy.

Posledné dva príspevky sa venujú zaniknutému farskému kostolu sv. Michala archanjela v katastri obce Podhorany-Sokolníky. Štefan Rácz poukázal na pamiatku z pohľadu výpovede historických prameňov (*Románska architektúra v Podhoranoch z hľadiska historiografie*). Do súčasného katastra obce Podhorany radíme dve románske stavby. Prvou z nich je zaniknutý farský kostol sv. Michala archanjela (kataster Sokolníky), ktorý sa prvýkrát spomína vo vizitácii z roku 1559. Už tu sa o ňom

dozvedáme ako o *ecclesia deserta*, ktorý však aj napriek generálnej oprave musel byť v roku 1788 zo statických dôvodov zatvorený. Druhou stavbou je dodnes funkčný filiálny kostol sv. Heleny (kataster Mechenice). Prvý z týchto kostolov bol aj predmetom archeologického a stavebnohistorického výskumu, čo je už náplňou ďalšieho príspevku Pavla Paterku – Petra Bistáka – Michala Šimkovica – Jána Tirpáka *Archeologický a architektonicko-historický výskum kostola sv. Michala v Podhoranoch-Sokolníkoch*. Revíznym výskum v súvislosti s plánovanou prezentáciou pamiatky potvrdil správnosť základného členenia stavebného vývoja kostola A. Habovštiakom v rokoch 1965 a 1966. Porovnaním nálezovej situácie zo 60. rokov 20. stor. so súčasným stavom konštatoval značné deštruovanie stavby za posledné štyri desaťročia.

K zborníku je pripojené CD. Dokumentuje rovnomennú putovnú výstavu, ktorá formou panelov predstavila 38 kostolov Nitrianskeho kraja.

Predostretý zborník prác nás informuje nielen o stave výskumu a prezentácie najstarších sakrálnych objektov v Nitrianskom kraji, ale aj poukazuje na nevyhnutnú interdisciplinárnu spoluprácu pri výskume pamiatok, a nielen sakrálnych! Interdisciplinarita potom vedie k novej konfrontácii nadobudnutých poznatkov a k ich bližšiemu precizovaniu. V súčasnosti je už bežnou praxou (a ukazuje sa tiež ako veľmi prínosná potreba) prehodnocovať staršie výskumy, pričom však nemá

ísť o kritiku vecí minulých, ale hlavne o dobro pamiatky a reinterpretáciu nálezových situácií, ktoré možno v minulosti za daného stavu poznania nebolo možné lepšie zhodnotiť.

Zborník určite uvítajú nielen odborníci, ale aj širšia verejnosť. Je dôkazom, že pamiatky sú v centre záujmu špecialistov z rôznych vedných odborov. Viac ako aktuálna je otázka prezentácie pamiatky, na ktorú je viacero náhľadov a preto môže mať aj viacero podôb.

Zuzana Poláková

KOLNÍK, Titus – KOLNÍKOVÁ, Eva – VLADÁR, Jozef. Ľudmila Cvengrošová a dávne Slovensko (medaily, reliéfy, sochy). Nitra: Vydavateľstvo Michala Vaška, 2010, 179 s. ISBN 978-80-7165-822-1.

Publikácia je venovaná dielu akademickej sochárky Ľudmily Cvengrošovej, ktorá svojou rozsiahlou tvorbou zaujíma významné postavenie v radoch slovenských umelcov. Autori Titus a Eva Kolníkovci a Jozef Vladár, teda uznávaní archeológovia a numizmatici, špecifickým spôsobom predstavujú dielo a tvorbu tejto poprednej umelkyne, ktorá osobitým štýlom dokázala spojiť sochárstvo, plastiku a medailérstvo s dejinami dávneho Slovenska a jeho obyvateľov. V netradičnej kombinácii zobrazovania konkrétnych výtvorov Ľudmily Cvengrošovej a nimi spísaného textu o jednotlivých dejinných epochách sa snažia ponúknuť obraz o najstarších obdobiach

človeka sídliaceho na území dnešného Slovenska. Cvengrošovej dielo vzniká po starostlivom štúdiu archeologických nálezov, ktoré stvárnjuje jasnou, jednoducho pochopiteľnou formou, aby bolo sprístupnené aj širokej verejnosti. Zároveň núti v skrytých detailoch zahľbiť sa do tajov minulosti.

Medzi najznámejšie Cvengrošovej diela patria zobrazenie mince s nápisom BIATEC na dnes už historickej päťkorunovej minci. Socha s rovnakým motívom stojí tiež pred budovou Národnej banky Slovenska v Bratislave. Nemenej známe sú jej súsošia, predovšetkým súsošie solúnskych bratov umiestnené pred Nitrianskym hradom. Jeho repliku nájdeme v obci Devín, v menších rozmeroch stojí súsošie aj v obci Čierne Kľačany. Slovanské časy dokumentuje socha Rastislava na symbolickom mieste v Devíne, kde sa na hrade nachádza aj socha Slovanky. Rovnako význačná je socha Nitravy, zobrazená v podobe ženy, stojaca vo vstupnej hale Archeologického ústave v Nitre.

Ludmila Cvengrošová netvorí len sochy, reliéfy a plastiky, jej dielo sa skladá aj z medailérskej tvorby. Časť medailí zobrazuje významných archeológov, iná sa venuje pamätihodným náleziskám alebo inštitúciám. Ďalšia skupina medailí zobrazuje bežný život, prípadne symboly danej epochy a jej kultúry. Na medailách pracuje nielen s konkrétnymi vyobrazeniami, ale aj s písmom.

Autori v úvode načrtávajú chronologický prierez sochárkinou tvorbou

od šesťdesiatych rokov 20. storočia až po súčasnosť. Z textu je citeľná značná úcta k osobe Ludmily Cvengrošovej, vyzdvihované sú jej zásluhy na poli popularizácie archeologickej a historickej vedy. Inšpiráciou sa pre ňu stala história, no sochárka je fascinovaná aj inými horizontmi, napríklad materstvom. Do popredia stavia ženský princíp, pretože vníma ženu ako nositeľku neúnavného kolobehu života. Hlásí sa k autochtónnemu vývoju – aj keď sa tu vystriedali mnohé etniká, život plynulo pokračoval z generácie na generáciu prostredníctvom žien – matiek. Atribútom tvorby Cvengrošovej je realistická forma zobrazovania, sochárka odmieta abstrakciu, ako akúsi „snobskú pózu“ zrozumiteľnú veľmi úzkemu okruhu pozorovateľov. Dielom vzbudzuje národnú hrdosť a sebavedomie, rovnocennosť s okolitými národmi.

Kniha je rozdelená na viacero kapitol, ktoré sa venujú dejinným epochám od paleolitu až do obdobia po zániku Veľkej Moravy. Prehľad dejinných období je ponúknutý v jednotlivých kapitolách, ktoré sa zaoberajú konkrétnymi obdobiami: paleolit, neolit, doba bronzová, doba halštatská. Ďalšie kapitoly sa venujú zaujatiu nášho územia Keltmi, obdobiu, kedy tu sídlili Germáni a Rimania (dobe rímskej), epoche sťahovania národov, príchodu Slovanov a Avarov, éram avarského kaganátu a Veľkej Moravy, ako aj dobe pred vznikom Veľkomoravskej ríše a po jej zániku. Každá kapitola je členená na dve časti. V prvej časti je vymenovaná a opísaná sochárkina

tvorba prislúchajúca k danému obdobiu. Prostredníctvom nej môžeme preniknúť do najstarších slovenských dejín aj vizuálne. V druhej časti autori populárnym štýlom sprístupňujú popis doby spôsobom, ktorý je prijateľný pre široký okruh laických čitateľov. Funkčné prepojenie Cvengrošovej umeleckých diel a odborného textu veľmi atraktívnym spôsobom splňa niekedy zabúdanú úlohu vied zaoberajúcich sa minulosťou. Jej ambíciou je nebyť knihou vedcov vedcom, ale vedcov verejnosti s nevšedným nápadom – spojením s duchom tvorby význačnej umelkyne.

Martina Škutová
Martina Vrbinárová

TACHIOS, Anthony-Emil N.: *Cirillo e Metodio. Le radici cristiane della cultura slava*. Milano: Jaca Book, 2005. 253 s.

V nadchádzajúcom roku si pripomíname jubilejné výročie príchodu sv. Cyrila a Metoda na územie Veľkej Moravy, čo vidíme ako vhodnú príležitosť predstaviť nielen domáce, ale aj zahraničné publikácie o pôsobení, živote a diele týchto slovenských vierozvestcov. Z tohto dôvodu nás oslovila publikácia pod názvom *Cirillo e Metodio. Le radici cristiane della cultura slava*. (Cyril a Metod. Kresťanské korene slovanskej kultúry). Predkladaný titul možno zaradiť medzi reprezentatívne diela gréckeho profesora Anthonyho-Emila N. Tachiosa, ktorý patrí medzi uznávaných odborníkov v oblasti výskumu

cyrilo-metodskej tradície a byzantsko-slovanskej problematiky v Grécku, ako aj v zahraničí. Stal sa emeritným profesorom na Aristotelovej univerzite v Solúne a pôsobil tiež ako riaditeľ časopisu *Cyrrillomethodianum*. Recenzovaná publikácia bola vydaná v roku 2001 a okrem prekladu do angličtiny, v roku 2005 uzrela svetlo sveta i jej talianska verzia, ktorú zostavil prof. Marcello Garzaniti a text z angličtiny preložila Francesca Romoli. My sme mali možnosť oboznámiť sa práve s uvedeným materiálom v taliančine. Publikácia pozostáva z niekoľkých formálnych častí, ktoré na jednej strane recipientovi uľahčujú lepšie pochopiť danú tému ako Garzanitiho príloha pod názvom *Staroslovienske životy Cyrila a Metoda*, ktorá je rozčlenená na Úvod, Život *Konštantína-Cyrila* a Život Metoda, a na strane druhej pomáhajú uviesť čitateľa do problematiky ako *Prezentácia talianskeho vydania*, ktorú napísal Garzaniti a Úvod *k talianskemu vydaniu* od samotného autora. Jadrom knihy je desať kapitol, ktoré sú umiestnené v chronologickom poradí podľa jednotlivých životných etáp solúnskych bratov: *Mesto Solún*, *Kariéra oboch bratov*, *Mlčanie hory Olymp*, *Nová misia*, *Obdobie meditácií*, *Veľká misia*, *Metod arcibiskup Slovanov*, *Činnosť učencov v Bulharsku*, *Dedičstvo Cyrila a Metoda*, *Kult sv. Cyrila a Metoda*. Ako naznačuje už samotný názov diela, ide o monotematickú publikáciu, v ktorej sa autor snaží doposiaľ známe potvrdené i diskutované fakty sprístupniť a dokladovať tak činnosť osobností

vierozvestcov, ktorá položila základy kresťanstva v slovanskej kultúre. Autor sa podujal na iba zdanlivo jednoduchú úlohu. Dôvod komplikovanosti jeho zámeru vidíme v niekoľkých bodoch: existencia množstva bibliografických zdrojov, ktoré doposiaľ vznikli na túto tému, ktoré istým spôsobom môžu konkurovať predkladanej publikácii, čo si vyžaduje zvoliť vhodný uhol pohľadu s cieľom vytvoriť atraktívny, stále obohacujúci text. Za ďalší dôvod možno považovať veľmi rozsiahly priestor skúmanej a spracovávanej témy, s ktorým sa autor musel vyrovnáť, s čím súvisí aj štúdium veľkého množstva bibliografického materiálu, ktorým nepochybne prof. Tachios pri vytváraní publikácie disponoval a z ktorého musel vybrať vhodný zdrojový materiál spolu s rukopismi v staroslovienčine, gréčtine a latinčine. Domnievame sa, že na základe prečítaného autor i napriek možným ťažkostiam stanovený cieľ úspešne zvládol, v čom mu nepochybne napomáhala jeho erudovanosť a niekoľkoročné skúsenosti v tejto oblasti výskumu. V neposlednom rade by sme chceli poukázať na formálnu stránku publikovaného textu, ktorý je vďaka použitému štýlu vyjadrovania jednoduchý a ľahko zrozumiteľný. Za ďalší kladný rozmer tohto diela považujeme istú národno-kultúrnu spolupatričnosť či spätosť (rodné mesto Solún) autora s hlavnými hrdinami štúdie, čo je podľa nás v texte citeľné v prejavujúcom sa fundovanom obsahu a zanietenom štýle prof. Tachiosa. Okrem zväčša oslavných originálnych textov pracoval historik

so súdobými kritickými prácami obsahujúcimi hypotézy, ktoré sú výsledkom najnovších výskumov a debát o danej téme. Oceňujeme, že veľmi pozorne, ba až opatrne predkladá niektoré témy s ohľadom na stálu platnosť tradičných teórií s otvoreným prístupom k novým hypotézam (teritórium Veľkej Moravy s príchodom misie vierozvestcov na toto územie). Už od počiatkových strán štúdie vrátane jej názvu svoju pozornosť autor sústreďuje na vzťah medzi územím Byzancie a Slovanmi, ako aj na „akulturáciu“ dedičstva gréckej a kresťanskej kultúry na tomto teritóriu. Veľký priestor venuje šíreniu cyrilo-metodského kultu v ortodoxnej oblasti. Výnimočnosť a hlavný prínos publikácie vidíme v úspešnom pokuse autora o prezentovanie príbehu sv. Cyrila a Metoda z komplexného hľadiska s využitím rôznorodých zdrojov a širokospektrálnej bibliografie. Nazeranie na tému z gréckej i ortodoxnej perspektívy nenarúša ideový rozmer textu, ba priam naopak, prispieva k lepšiemu pochopeniu niektorých zvyčajne ignorovaných faktov. Publikácia prof. Tachiosa je podľa nás určená širokému okruhu recipientov, je ideálnym materiálom pre tých, ktorí majú záujem zorientovať sa v histórii Slovanov a urobiť si obraz o udalostiach, ktoré poznačili ich vstup do kontextu európskej kultúry, ako aj pre recipientov s úmyslom rozšíriť si svoje doteraz nadobudnuté vedomosti. Vzhľadom na už spomínanú komplexnosť diela je veľmi náročné upozorňovať iba na jeho niektoré konkrétne časti či kapitoly, a preto sme sa rozhodli

vyzdvihnúť publikáciu ako celok, pretože poskytuje prijímateľovi ideálny čitateľský zážitok so zreteľom na svoju odbornú stránku.

Martina Lukáčová

Неколку збора кон студијата Беседа против богомилите на Презвитер Козма од Илија Велев (Велев, Илија. Беседа против богомилите на Презвитер Козма. Скопје: Македонска реч, 2011. ISBN 987-608-225-042-7).

Богомилското движење, настанато под влијание на старата персиска религија и манихејството, донесува нови сознанија кои го поткопуваат монологичниот и моноцентричниот христијански светоглед. Давајќи му на злото и на материјата преку која се манифестира, онтолошка заснованост, богомилството ја посочува двојната природа на светот и човекот. Изграден од две супстанции кои потекнуваат од две различни онтологии – духовната, божествена и вечна, и материјалната, ѓаволска, грешна и смртна, човекот е подвоен во себе уште со самото раѓање. Ваквите сфаќања се судираат со христијанското сфаќање за центриран субјект, поточно за човекот создаден (само) од Бога според неговиот лик. Противречноста во светот, или подобро речено борбата меѓу двата рамнопрани принципи (сили), во христијанството е поттисната и борбата меѓу доброто и злото е сфатена како нерамноправна – доброто,

моралното и чистото имаат предвидена и неприкосновена победа.

Илија Велев, во својата студија Беседа против богомилите од Презвитер Козма, дава исцрпни одговори и интерпретации на оваа комплексна историска, општествена и културна појава на територијата на Македонија во средината на X век. Велев го дефинира богомилството како цивилизациско достигнување, како субверзивна идеологија која се појавува со цел да го поткопа централизираниот византиски протекторат врз христијанската црква. Во таа смисла, Велев ја нагласува политичката димензија на богомилството, како своевидна опозициска типологизирана цивилизациска определба, која е неразделна од неговата теолошко-филозофска димензија. Во рамки на расветлувањето на феноменот на богомилството значајно место зазема Беседа против новопојавената ерес на богомилите од недостојниот Козма Презвитер, текст од големо значење за медијевалистиката, на којшто Велев му пристапува со комбиниран методолошки и критички пристап.

Исцрпната студија на д-р Илија Велев се состои од три дела. Првиот дел е посветен на расветлување на проникнувањето на богомилството како движење и како учење во Македонија; вториот дел е посветен на полемичкото дело Беседа против богомилите на Презвитер Козма; додека како во третиот дел на студијата е поместен компаративниот превод

на беседата од црковнословенски на современ македонски јазик, од страна на авторот. Исто така, како прилог на студијата е поместен црковнословенскиот препис на беседата на Козма Презвитер, од најстар руски компилативен полн текстуален состав во ракопис од Соловецкиот манастир, што се чува во Руската национална библиотека.

Богомилската книжевност, според Велев, зазема субверзивен и ангажиран став, своевременно поттикнувајќи го незадоволството на народот од општествената стварност (заснована врз премисите на официјалната христијанска идеологија), преку својата визионерска и апокалиптична содржина.

Студијата на д-р Илија Велев е значаен придонес за македонската историографија, медиавелистика, за историјата на македонската книжевност, како и пошироко, во рамки на културологијата. Комбинирајќи ги лингвистичките, историографските и современите, контекстуални методи и пристапи, донесува значајни сознанија за богомилската книжевност како посебна книжевно-историска и културна парадигма.

Славица Гацова

БИБЛИОГРАФИЈА

Cross, F. L. E. A. Livingstone. *The Oxford Dictionary of the Christian Church*. London: Oxford UP: Oxford University Press, 1974. ISBN 0-19-211545-6.

SPRÁVY / CHRONICLE

Vedecká konferencia *Ako historici píšú biografie*

V dňoch 22. – 23. septembra 2011 Historický ústav SAV v spolupráci s Historickým ústavom AVČR a Université de Paris I pripravili medzinárodnú konferenciu *Ako historici píšú biografie*. Konferencie, ktoré by sa zaoberali metodologickými otázkami histórie, sa v našom geografickom priestore objavujú pomerne zriedka. O to viac treba vyzdvihnúť zámer organizátorov pripraviť medzinárodné stretnutie zaoberajúce sa neľahkou problematikou písania biografii. Dvojdňové rokovanie prinieslo množstvo podnetov, jednotlivé príspevky a diskusné postrehy objasnili problematiku z rôznych uhlov pohľadu. Konferencia sa konala pod záštitou premiérky vlády Slovenskej republiky Ivety Radičovej.

Renomovaný profesor sorbonskej univerzity **Antoine Mares** v otváracom príspevku upozornil na riziká písania biografie dlhoročného československého ministra zahraničných vecí a druhého československého prezidenta Edvarda Beneša. Jeho meno sa spája s Rakúsko-Uhorskom, Československou republikou, s tzv. druhým odbojom počas II. svetovej vojny, aj so zánikom demokracie v Československu. Jeho kariéra na medzinárodnej aj domácej politickej scéne trvala tri desaťročia. Za tento čas sa v krajine vystriedali tri politické režimy. Úsilie o jeho životopis preto logicky osciluje medzi hagiografiou a hyperkritickým diskurzom. Referujúci dospel k záveru, že Benešov biograf sa musí sústrediť na historický kontext, v ktorom sa protagonista pohyboval, pretože jednotlivci sa pohybujú len mantineloch historických kontextov a sú ich produktmi. Referát **Jindřicha Dejmeka** zaoberajúci sa obrazom E. Beneša v komunistickej propagande a historiografii v rokoch 1948 – 1989 pútavo doplnil predrečníka. Referujúci je sám autorom rozsiahlej politickej biografie E. Beneša, s problematikou je preto mimoriadne detailne oboznámený. V príspevku dôsledne analyzoval komunistickú spisbu venujúcu sa Benešovi. Počas vlády komunistického režimu sa pôvodne pozitívny obraz Prezidenta – Budovateľa cielene likvidoval. Beneš sa stal exponentom buržoázie, bojujúci proti záujmom robotníckej triedy. Komunistická historiografia vytvorila aj legendu o bezpodmienečnej ochote ZSSR pomôcť Československu v čase mníchovskej krízy. V tomto diskurze bol Beneš vnímaný ako politik s jednoznačne protisovietskym cítením a konaním. J. Dejmek však pripomenul, že aj v tomto čase sa objavilo viacero prác usilujúcich sa o objektívne

hodnotenie, napr. z pera A. Gajanovej, V. Olivovej, R. Kvačka a pod. Možnosti skúmania tejto postavy boli obmedzené, až do roku 1989 nebol zbavený nálepky exponenta buržoázie. Príspevok poukázal na rôzne diskurzy a obrazy osobností v priebehu desaťročí a nástrahy, s ktorými sa životopisec môže stretnúť.

Téme diplomacie a písania biografí diplomatov či ľudí spätých s diplomatickým prostredím zostal verný aj **Slavomír Michálek**, riaditeľ Historického ústavu SAV, autor niekoľkých biografí. V príspevku zhrnul osudy slovenských diplomatov, ktorých kariéra začala v službách prvej Československej republiky a v niektorých prípadoch pokračovala aj v rokoch nasledujúcich po druhej svetovej vojne, hoci už za hranicami Československa. Osobnosti diplomacie ako Š. Osuský, J. Papánek, J. Slávik, I. Krno a V. Urban sú historickej obci dobre známe. Upozornil, že biografie umožňujú historikom sledovať dejiny cez prizmu tých, ktorí ich tvoria a umožňujú „zaľudniť“ dejiny. V súčasnosti majú historici možnosť pripraviť biografie alebo ako jednotlivci, alebo vo forme kolektívnych monografií, oba spôsoby majú svoje výhody, aj nevýhody. Francúzska historička **Isabelle Davion** zdôraznila význam materiálu súkromnej povahy pre písanie biografí. Súkromná korešpondencia, denníky, memoáre a ďalší materiál tohto druhu prináša nové pohľady na osobnosť človeka, ktorý je v centre záujmu. Podčiarkla aj význam „malých“ mužov diplomatického zboru, zastávajúcich posty poradcov, sekretárov, či riaditeľov oddelení, ktorí na týchto miestach strávili často dlhší čas ako ministri a mali možnosť sa spolupodieľať na rozhodovaní o zahraničnej politike. Francúzska historiografia v tomto smere za posledné desaťročie výrazne postúpila a k dispozícii je niekoľko prác, ktoré spadajú do tejto kategórie. Jules Cambon, Henri Hoppenot, Jacques Seydoux či Alexis Léger sú mená niektorých diplomatov, ku ktorým je už k dispozícii monografické spracovanie. K aktuálnym historiografickým trendom patrí aj prozopografia, teda štúdium sietí, prepojenia osôb a konkrétnych kruhov.

Doterajšie práce na pripravovanej biografii admirála a maďarského regenta M. Horthyho predstavila **Catherine Horel**. V rámci exkurzu do existujúcej literatúry predstavila tri obrazy, ktoré sa v súvislosti s Horthym v odbornej spisbe vyskytujú. Ide o pohľady výrazne polarizované. Na jednej strane je vykresľovaný ako fašista, na inej je glorifikovaný ako človek, ktorý sa obetoval za národ, ale môže byť aj úplne ignorovaný ako nezaujímavá osobnosť. Historik sa tak ocitá medzi heroizáciou a diabolizáciou. Prednášajúca zdôraznila významné medzníky v Horthyho živote, ktoré ho profilovali ako človeka a politika, hoci jeho politická dráha nepatrila medzi klasické politické kariéry svojej doby. Zaujímavý príklad toho, ako sa v kontexte konkrétneho historického obdobia mení obraz človeka prezentovala **Milena Lenderová**. Zdenka Havlíčková, dcéra národného martýra K. H. Borovského, sa podľa dobového vnímania a vnímania svojich prvých biografov spreneverila národnej cti, keď sa zaľúbila do dôstojníka rakúskej armády.

Na jej osobe možno sledovať tradičný motív druhej polovice 19. storočia – motív oscilácie medzi osobným šťastím a povinnosťou k národu. Tento jej obraz sa však počas nasledujúcich dekád menil a už v polovici 30. rokov 20. storočia bola označovaná za obeť národovectva, ktoré od nej žiadalo neadekvátnu obeť v podobe obetovania vlastného osobného šťastia. Iný príklad z príbuznej oblasti ponúkol príspevok **Magdaleny Pokornej**. Na príklade manželstva Boženy a Josefa Němcových poukázala na význam rodiny a rodinného zázemia pre vývoj jedinca. Zvolený príklad je zároveň príspevkom k štúdiu rodiny, ale je aj jedným z mála príbehov 19. storočia v našom geografickom priestore, kde možno sledovať osud muža žijúceho v tieni slávnej manželky. Príspevok zároveň podčiarkol význam každodennosti a úlohu každodenného, zdanlivo rutinného života v biografii. Prvý deň konferencie uzatvoril referát **Marie Makariusovej** a **Jiřího Martínka** venovaný Biografickému slovníku českých zemí. Zvlášť zdôraznené boli osoby, ktoré sprostredkovali kontakty medzi českými krajinami a Francúzskom, najmä v oblasti výtvarného umenia a geografie.

Nasledujúci deň bol prvý blok rokovania venovaný významným osobnostiam Slovenska. Referujúci si kládli otázku, ako písať biografie týchto osobností. Príspevok **Michala Kšíňana**, zamýšľajúci sa nad modernou biografiou M. R. Štefánika, ponúkol nové možnosti nazerania na túto osobnosť slovenských dejín. Hoci v jeho prípade je už k dispozícii viacero prác, otvorené zostávajú ešte mnohé ďalšie výzvy. Autor si položil niekoľko kľúčových otázok, najmä však analyzuje Štefánikovu schopnosť nadviazať, udržať a využiť sociálne a spoločenské kontakty. Zaujímavá je aj jeho výskumná otázka, prečo práve Štefánika slovenská spoločnosť tak dobre prijala. Pri písaní dizertačnej práce aplikuje moderné historiografické postupy, s ktorými sa v domácej spisbe stretávame zatiaľ ojedinele. Veľký záujem vzbudil príspevok francúzskeho historika **Etienne Boisseriea** venovaný ďalšej významnej slovenskej osobnosti, Milanovi Hodžovi. Úloha biografa v tomto prípade je sťažená tým, že tento politik bol už za svojho života predmetom hagiografie, od ktorej sa pomerne ťažko odpútavajú aj aktuálne historické práce. Historik môže ľahko podľahnúť napríklad pokušeniu vidieť v Hodžovi vizionára zjednotenej Európy. Príspevok analyticky rozobral existujúce práce a načrtol možné prístupy pri príprave biografie Milana Hodžu. Za najväčšiu výzvu považuje to, že si historici položia nové, dosiaľ nezodpovedané otázky a budú sa postave Hodžu venovať v kontexte, zohľadniac aj jeho osobný život, rodinu a mladosť, nie len politickú kariéru. Referát **Aleny Bartlovej** doplnil škálu možností, ako napísať biografiu osobnosti, o skúsenosti so spoluprácou na dokumentárnom filme. V tomto prípade ide o špecifickú formu spracovania životopisu.

Slovenská historiografia zatiaľ nepriniesla životopis Martina Rázusa, dlhoročného predsedu Slovenskej národnej strany, ktorý profiloval jej program a ideovo stranu viedol niekoľko rokov. Ako upozornila **Jaroslava Rogulová**, v dobovom

diskurze bol okrem iného vnímaný ako morálne svedomie národa, ale na druhej strane aj ako naivný politik bez zmyslu pre politický kompromis. V jeho živote je hneď niekoľko sporných období, najmä otázka jeho vzťahu k fašizmu a jeho anti-semitské postoje. Ide o osobnosť, cez ktorú je možné vysvetliť mnohé fenomény doby a mnohé postoje, preto si biografiu isto zaslúži. Na špecifický problém pri písaní biografii a práci s materiálom osobnej povahy upozornila **Sophie Coeuré**. Zdôraznila, že historik sa musí kriticky dívať na pramene, ktoré má k dispozícii a v niektorých prípadoch sa dokonca oboznámiť so spôsobom ich vzniku, pretože aj osobné archívy môžu mať komplikované osudy. Materiál môže byť nielen výrazne rozptýlený, ale v niektorých prípadoch aj písaný opakovane, ničený a zase obnovený. Svoje tvrdenie presvedčivo podložila príkladovou štúdiou z prostredia francúzskych internacionalistov žijúcich v Moskve, ktorí boli nútení ju opustiť a žiť v Paríži v pozícii komunistických disidentov. Záverečný príspevok konferencie bol venovaný menej známemu československému diplomatovi Bohdanovi Pavlu. Organizátorka konferencie **Bohumila Ferenčuhová** priblížila niektoré jeho kľúčové biografické údaje. V jeho prípade ide o silnú osobnosť, nemožno ho jednoznačne zaradiť k nejakej politickej skupine či škole. Zastával rozličné pozície, napr. redaktora v časopise Prúdy, diplomata, aj vyslanca vo viacerých krajinách. Výrazným spôsobom sa podieľal na organizovaní československých légii v Rusku počas prvej svetovej vojny. Na jeho postave sa odráža spleť doba v ktorej žil, zároveň je však jedným z mála protagonistov, u ktorých možno sledovať kontinuitu a životnú dráhu pred prvou svetovou vojnou, počas nej a po jej skončení.

Dvojdňové stretnutie slovenských, českých a francúzskych historikov v Bratislave prinieslo množstvo cenných podnetov pre písanie biografii. Prezentované boli aktuálne historiografické postupy, načrtnuté možnosti a stanovené limity toho, čo možno od biografie očakávať. Je zrejme, že pri tomto špecifickom type práce sa musí zohľadniť množstvo faktorov a kontextov, vyrovnáť sa s dobovým obrazom, i diskurzmi, ktoré sa objavili v ďalších rokoch. Prezentované čiastkové štúdie, uzavreté aj rozpracované projekty biografických diel poskytli množstvo cenných inšpirácií.

Alena Mikulášová

Cyrilo-metodská problematika v zrkadle bibliografie

Poslanie solúnskych bratov malo nesmierny význam, a to nielen z hľadiska náboženského, ale aj kultúrneho a politického. Záujem o poznanie ich duchovno-kultúrnych aktivít prejavujú európske kultúrne národy, čo je z hľadiska dnešných tendencií príkladné pre zjednocovanie Východu a Západu v kontexte európskej kultúry. Celé poznávanie cyrilo-metodskej misie a jej dôsledkov je súčasťou živého európskeho kultúrneho dedičstva.

Historicky dôležité 1150. výročie príchodu Konštantína a Metoda na Veľkú Moravu motivuje významné inštitúcie, štátne a samosprávne ustanovizne, univerzity a v neposlednom rade i obyvateľov našej krajiny k dôstojnému pripomenutiu si svojich epochálnych dejín. Do aktivít v rámci osláv jubilea chce prispieť aj naša univerzita, ktorá sa už takmer dve desaťročia môže hrdiť oprávnením nosiť meno Konštantína Filozofa.

V súvislosti s týmito skutočnosťami začal v roku 2012 Ústav pre výskum kultúrneho dedičstva Konštantína a Metoda pri Filozofickej fakulte UKF v Nitre v spolupráci so Slovanským ústavom Akadémie vied Českej republiky riešiť projekt bilaterálnej spolupráce, ktorý nadväzuje na spoločné aktivity v rámci česko-slovenskej medzivládnej vedecko-technickej spolupráce rozvinutej v rokoch 2010 – 2011. Riešiteľmi za slovenskú stranu sú Martin Hetényi, Peter Ivanič a Marek Meško, Slovanský ústav AV ČR, v. v. i. reprezentuje Lubomíra Havlíková. Projekt s názvom *Po stopách sv. Cyrila a Metoda v slovenskej a českej bibliografii pred rokom 1945* je realizovaný v rámci výzvy Agentúry na podporu výskumu a vývoja v spolupráci s Ministerstvom školstva SR a Asociácie inovačného podnikání ČR v spolupráci s Ministerstvom školství, mládeže a tělovýchovy ČR. Jeho riešitelia prehlbujú svoj výskum, ktorý sa uskutočnil počas predchádzajúcich rokov.

Jedným zo zámerov projektu je pokračovanie stretnutí odborníkov v danej problematike. V kontúrach projektu sa vykryštalizoval nevyhnutný predpoklad zdynamizovania úzkej spolupráce medzi slovenskými a českými inštitúciami, prostredníctvom ktorej bude možné sumarizovať základný výskumný materiál. Ten obsahuje staršie i nové poznatky slovenskej a českej literárnej vedy, umenovedy, kulturológie, filozofie, historiografie a jazykovedy k problému cyrilo-metodského kultúrneho dedičstva. Pripravovaná bibliografia po formálnej stránke zahŕňa údaje o monografiách, edíciách prameňoch, zborníkoch, vedeckých a odborných článkoch, ako aj recenziách a správach. Pri jej príprave riešitelia vychádzajú z bibliografických databáz knižničných a vedeckých pracovísk na území Čiech a Slovenska.

Veríme, že pripravovaná publikácia, ako i elektronická multimediálna databáza, ktorá bude výsledkom vedeckej a praktickej činnosti zameranej na získavanie, spracovanie, uchovávanie a sprístupňovanie bibliografických informácií, vďaka

cenným dátam nájde iste svoje miesto v mozaike mnohorakých aktivít smerujúcich k dôstojným oslavám 1150. výročia príchodu Konštantína a Metoda na Veľkú Moravu roku 2013, ako i k nevyhnutnému výskumu.

Lubomíra Havlíková, Martin Hetényi, Peter Ivanič, Marek Meško

Riešenie projektových úloh

Kultúrna a edukačná agentúra MŠ SR prisúdila kolektívu pracovníkov Filozofickej fakulty UKF trojročný finančný grant na riešenie úlohy pod názvom *Multi-mediálna didaktická pomôcka vo webovom prostredí dejepisu – „Slovania a Európa v ranom stredoveku“ pre stredné školy*. Riešiteľský kolektív vedie PhDr. Peter Ivanič, PhD. Hlavným zámerom projektu je pripraviť multimediálnu databázu pre pedagógov a študentov stredných škôl v predmete dejepis. Databáza zverejnená prostredníctvom webovej stránky na internete poskytne predovšetkým podrobné najnovšie informácie o politických, kultúrnych, náboženských, hospodárskych a sociálnych dejinách Slovanov v období raného stredoveku, t. j. do 12. storočia. Dôraz sa bude klásť aj na vzťahy Slovanov s vtedajšími európskymi veľmocami ako Franská ríša a Byzancia. Webová stránka bude obsahovať tiež preklady dobových prameňov. Databáza by mala napomáhať tomu, aby sa eliminovalo chápanie histórie ako čierneho obrazu. Následným krokom bude realizácia školiaceho pracoviska, ktoré by poskytovalo ďalšie odborné komentáre pre pedagógov stredných škôl k práci s danou databázou. Silným aspektom projektu je jeho udržateľnosť – Ústav pre výskum kultúrneho dedičstva Konštantína a Metoda bude v rámci celoživotného vzdelávania pedagogických pracovníkov stredných škôl poskytovať ďalšie odborné poradenstvo v danej oblasti.

Z hľadiska prebiehajúceho výskumu na Ústave pre výskum kultúrneho dedičstva Konštantína a Metoda je dôležitá účasť na riešeníach výskumných grantov. Druhý rok pokračuje bádanie v rámci projektu Vedeckej grantovej agentúry MŠ SR *Veľkomoravské kultúrne dedičstvo a šírenie kultu na Slovensku v 20. storočí*. Hlavný riešiteľ doc. PhDr. Martin Hetényi, PhD. kládol od začiatku realizácie projektu zreteľ na blížiaci sa cyrilo-metodský jubilejný rok 2013 a zapojenie širšieho diapazónu pracovníkov z rôznych katedier Filozofickej fakulty UKF, ktoré je predpokladom k interdisciplinárnemu uchopeniu problematiky. Je všeobecne známe, že kultúrny odkaz predkov patrí medzi účinné sebadefinovanie spoločenských. Už počas obdobia národného obrodovania Slovákov a najmä v 20. storočí prichádza v náboženskom, národnom a kultúrnom živote k vzostupu kultúrnych hodnôt postáv predveľkomoravskej a veľkomoravskej doby. Odkaz nielen Veľkej Moravy, ale i byzantskej misie sa dostáva do popredia záujmu vedeckých kruhov

i širších skupín a vrstiev popri preferovaní iných svätcov alebo ideologických základov i po roku 1989. Práve preto sa projekt zameria predovšetkým na problémy diskontinuitného pestovania a šírenia kultúrneho dedičstva Konštantína-Cyrila a Metoda na Slovensku s politicko-historickými súvislosťami a poukázanie na diferencie pri šírení iných kultov a kultúrnych tradícií nielen v rôznych regiónoch Slovenska, ale aj v okolitom svete. Synchronný i diachrónny prístup výskumu, ako aj akcent inovačných momentov v kultúrnej tradícii, umožní pohľad na šírenie kultov v konkrétnych etapách dejín 20. storočia na Slovensku i v ďalších krajinách. Po získaní materiálnej bázy a jej spracovaní bude mať riešiteľský kolektív na pôde Ústavu pre výskum kultúrneho dedičstva Konštantína a Metoda k dispozícii výskumný materiál, ktorý bude slúžiť pre vedecký výskum súvisiaci s kultúrnym dedičstvom Veľkej Moravy a solúnskych bratov, ako i s ďalšími kultúrnymi tradíciami. Získané publikácie budú sprístupnené na výskum riešiteľom, domácim a zahraničným odborníkom, ako aj širokej verejnosti. Na základe spolupráce so zahraničnými inštitúciami dôjde k rozšíreniu doterajších poznatkov o dedičstve Veľkej Moravy, diele Konštantína a Metoda, jeho význame pre národy strednej, východnej a juhovýchodnej Európy a o rozdieloch v šírení ich kultu, ako i v rozširovaní ďalších kultúrnych tradícií, ktoré zohrali podstatnú úlohu pri sebaopoznávacích procesoch spoločnosti. Vlastný prínos v celej šírke témy sa začína prejavovať vo vlastnej bibliografickej dokumentácii v jednotlivých odboroch (historickom, jazykovednom, filozofickom, umenovednom, etnologickom, politologickom) a sprístupnení digitalizovanej pramennej základne, vo vlastnej organizačno-koordináčnej a vedecko-výskumnej práci, v prezentovaní výsledkov výskumu na vedeckých podujatiach, vo vydávaní publikácií, v presadzovaní získaných poznatkov do školského masovokomunikačného vzdelávania.

V poslednom období Ústav pre výskum kultúrneho dedičstva Konštantína a Metoda získaval dotácie na svoju činnosť aj zo samosprávnych inštitúcií. Rok 2011 sa niesol v znamení projektu *Nitra a Velehrad – kultúrne centrá cyrilo-metodského dedičstva*, ktorý finančne podporili Mesto Nitra a Nitriansky samosprávny kraj. Tohtoročný zámer sa sústreďuje na aktivity súvisiace s blížiacim sa 1150. výročím príchodom sv. Cyrila a Metoda na Veľkú Moravu. Ústav bude reprezentovať univerzitu i fakultu v rámci celoslovenských mnohorozmerných oslavných podujatí predovšetkým organizovaním medzinárodnej vedeckej konferencie *Tradícia a prítomnosť misijného diela sv. Cyrila a Metoda*, ktorá sa uskutoční 13. – 15. novembra 2012, teda počas vyhláseného jubilejného cyrilo-metodského roka (7. 7. 2012 – 31. 12. 2013). Druhým nemenej významným počínom bude vydanie reprezentatívnej monografie *Cyrilo-metodské dedičstvo a Nitra* v autorstve Martina Hetényiho a Petra Ivaniča, ktorej prípravu adekvátne podporil Nitriansky samosprávny kraj dotáciou na rok 2012.

Martin Hetényi

Autori čísla / Authors

PhDr. Lubomíra Havlíková, CSc.

Slovanský ústav AV ČR, v. v. i., Valentinská 1, 111 00 Praha, Česká republika,
e-mail: havlikova@slu.cas.cz

Prof. Ilija Velez, PhD.

Institute of Macedonian Literature, Ss. Cyril and Methodius University in Skopje,
ul. Grigor Prličev 5, P.O. Box 455, 1000 Skopje, Republic of Macedonia, e-mail:
ilijavelev@yahoo.com

Ass. prof. Dr. Archimandryt Arsenij (Bočkar Andrij Oleksandrovyč)

Department of History of Church and State, Ukrainian Theological Ss. Cyril and
Methodius Academy in Uzhgorod, Augustyn Voloshyn Carpathian University,
Ul. Teatralna 5/7, Uzhgorod, 88 000 Ukraine, e-mail: aau_2006@ukr.net

PhDr. Ing. Miroslav Glejtek, PhD.

Katedra histórie, Filozofická fakulta Univerzity Konštantína Filozofa v Nitre, Ho-
džova 1, 949 74 Nitra, Slovenská republika, e-mail: mglejtek@ukf.sk

Ass. prof. Valentina Savina

Department of German Philology, N. A. Dobroljubov Linguistics State Univer-
sity of Nizhny Novgorod, 31-A, Minin Street, Nizhny Novgorod, 603155, Russia,
e-mail: savinavv63@mail.ru

Prof. Elena Vladimirovna Shimko, PhD.

Ukrainian Theological Ss. Cyril and Methodius Academy in Uzhgorod, Augustyn
Voloshyn Carpathian University, Ul. Teatralna 5/7, Uzhgorod, 88 000 Ukraine,
e-mail: lenashimko@mail.ru

Doc. PhDr. Ivana Šusteková, PhD.

Katedra manažmentu kultúry a turizmu, Filozofická fakulta Univerzity Kon-
štantína Filozofa v Nitre, Hodžova 1, 949 74 Nitra, Slovenská republika, e-mail:
isustekova@ukf.sk

Prof. PhDr. ThDr. Peter Zubko, PhD.

Katedra katechetiky a praktickej teológie, Pedagogická fakulta Katolíckej univerzity v Ružomberku, Hrabovská cesta 1, 034 01 Ružomberok, e-mail: peter.zubko@gmail.com

PhDr. Adriana Kičková, PhD.

Katedra histórie, Filozofická fakulta Univerzity Konštantína Filozofa v Nitre, Hodžova 1, 949 74 Nitra, Slovenská republika, e-mail: akickova@ukf.sk

Mgr. Eva Hrdinová, Ph.D.

Katedra germanistiky, Filozofická fakulta Ostravskej univerzity v Ostrave, Reální 3, 701 03 Moravská Ostrava, Česká republika, e-mail: eva.hrdinova@osu.cz

Mgr. Zuzana Poláková

Archeologický ústav Slovenskej akadémie vied, Akademická 2, 949 21 Nitra, Slovenská republika, e-mail: polakova.zuzana@hotmail.com

Bc. Martina Škutová

Chočská 1527/7, 026 01 Dolný Kubín, Slovenská republika, e-mail: skutova.martina@gmail.com

Bc. Martina Vrbinárová

Olešná 686, 023 57 Podvysoká, Slovenská republika, e-mail: martina.vrbinarova@gmail.com

Mgr. Martina Lukáčová, PhD.

Jazykové centrum, Filozofická fakulta Univerzity Konštantína Filozofa v Nitre, Hodžova 1, 949 74 Nitra, Slovenská republika, e-mail: mlukacova@ukf.sk

Slavica Gadjova, M.A.

Department of General and Comparative Literature, Faculty of Philology „Blazhe Koneski“ in Skopje, Krste Trajchevski 99, 7310, Resen, Republic of Macedonia, e-mail: glorijagage@yahoo.com

Mgr. Alena Mikulášová, PhD.

Katedra histórie, Filozofická fakulta Univerzity Konštantína Filozofa v Nitre, Hodžova 1, 949 74 Nitra, Slovenská republika, e-mail: amikulasova@ukf.sk

Doc. PhDr. Martin Hetényi, PhD.

Ústav pre výskum kultúrneho dedičstva Konštantína a Metoda, Filozofická fakulta Univerzity Konštantína Filozofa v Nitre, Štefánikova 67, 949 74 Nitra, Slovenská republika, e-mail: mhetenyi@ukf.sk

PhDr. Peter Ivanič, PhD.

Ústav pre výskum kultúrneho dedičstva Konštantína a Metoda, Filozofická fakulta Univerzity Konštantína Filozofa v Nitre, Štefánikova 67, 949 74 Nitra, Slovenská republika, e-mail: pivanic@ukf.sk

Mgr. Marek Meško, M. A., PhD.

Ústav pre výskum kultúrneho dedičstva Konštantína a Metoda, Filozofická fakulta Univerzity Konštantína Filozofa v Nitre, Štefánikova 67, 949 74 Nitra, Slovenská republika, e-mail: mmesko@ukf.sk