Obsah

papers

JEŠTĚ JEDNOU K LEVÍNSKÉMU NÁPISU. HISTORICKO-UMĚLECKÉ SOUVISLOSTI ... 111
Lubomíra HAVLÍKOVÁ

ЗНАЧЕНИЕ ОБРАЗОВАНИЯ В ПОСЛАНИЯХ ВЛАДЫКИ ГЕОРГИЯ (КОНИССКОГО) ... 140
Антони Васильевич МИРОНОВИЧ

АУТОКЕФАЛИЈА СРПСКЕ ПРАВОСЛАВНЕ ЦРКВЕ И ПОСЛЕДИЦЕ ЖИЧКОГ САБОРА (1219-1220) ... 166
Радомир ПОПОВИЋ

ZÁĽUBY ŽIAKOV 2. STUPŇA ZŠ V MORAVANOCH NAD VÁHOM ... 183
Miroslav KAZÍK

ВУКАН НЕМАЊИЋ И ПАПА ИНОКЕНТИЈЕ III ... 197
Ивица ЧАИРОВИЋ

POHANSTVO VO SVETLE KRESŤANSKEJ REFLEXIE DUCHOVNÉHO ŽIVOTA ... 215
Andrej NIKULIN

PROJEKTOVANIE V RÁMCI INOVÁCIE VYSOKOŠKOLSKÉHO VZDELÁVANIA – ZÁKLADNÉ POZNATKY Z PRAXE ... 227
Pavol KOCHAN

APLIKÁCIE PRÍSTUPU ZAMERANÉHO NA ČLOVEKA (PCA) ... 234
Samuel LICHVÁR

reviews

PRAVOSLÁVNA IKONA : O PRAVOSLÁVNEJ IKONE, IKONOGRAFII A VÝKLAD IKON NAJVÄČŠÍCH CIRKEVNÝCH SVIATKOV ... 242
Milan PETRISKO

Editorial

Dear colleagues,

Here is another issue of the 10th anniversary of our journal. In each study the authors present their knowledge in the fields of psychology, social work, history, pedagogy, archeology and spirituality. The first study deals more extensively with the use of signs and symbols in one of the oldest preserved architectural gems of history in the territory of today's Czech Republic and Slovakia. The second article describes the education and its importance in the work of Bishop Georgia Konisski, who worked during the troubled union of Eastern and Western Christians. The third study also deals with the historical issue of the independence of the church in the territory of the Kingdom of Serbia, which was accompanied by intensive talks about accepting this autocefality. The following paper presents the results of practice in the area of education of primary school pupils and their preferences to the hobbies they attend. The author of another study describes historical circumstances that influenced the relationship and dialogue of a potential Serbian Crown Prince with the Pope in the 13th century. The sixth paper analyzes various forms of pagan thinking, its psychological and spiritual foundations. It points out the basic differences between magic and Christian thinking. The following study deals with projecting issues. The author analyzes and compares the basic knowledge of projecting theory with the experience gained in practice. The last article describes Person-Centred Approach, which is a psychotherapeutic approach and is one of the humanistic trends in psychotherapy. At the end of this issue we bring you a review of a new scientific monograph on theology of the icon.

We believe that the studies in this issue will enrich your intellectual perspectives with new knowledge and use in your creative scientific work.

Pavol Kochan (editor)

JEŠTĚ JEDNOU K LEVÍNSKÉMU NÁPISU. HISTORICKO-UMĚLECKÉ SOUVISLOSTI

Lubomíra HAVLÍKOVÁ
Slovanský ústav Akadémie věd České republiky, v.v.i., Praha, Česká republika

Levínský nápis se zobrazením lva se nachází na klenebním svorníku, který pochází ze zaniklého gotického farního kostela v Levíně, a proto je reliéf lva na svorníku spojován s erbem zakladatele kostela.[37] V letech 1788–1799 [22], [35] byl svorník druhotně vsazen a zazděn do zadní stěny hlavního oltáře nového barokního kostela Povýšení sv. Kříže v městysi Levín v severních Čechách (Ústecký kraj), odkud byl v r. 1952 vyňat a přemístěn na pravou vnitřní stěnu kostela. V našich následujících úvahách se pokusíme na základě nové interpretace zasadit nález levínského nápisu se zobrazením lva do širších historicko-uměleckých souvislostí

Levínským svorníkem s nápisem a reliéfní figurou (obr. 1 a, b) se v minulosti zabývala řada badatelů. Vývoj bádání od konce 19. do začátku 20. století (J.E. Wocel, V. Kromlus, J. Ackermann, R. Müller, W. Hieke, H. Ankert, R. Hohbach, J. Peters, F. Bernau, A. Paudler aj.), včetně fantaskních závěrů o keltském a runovém písmu či spodobnění pohanského slovanského boha Černoboha, shrnul levínský rodák J. Smetana. [63] Vědecký filologický výzkum levínského nápisu, který představuje jednu z raných epigrafických památek v českém prostředí, provedl paleoslovenista F.V. Mareš. [35] Zkoumáním nápisu ze zabývala také paleoslovenistka Z. Hauptová, která Marešovy poznatky revidovala a upřesnila. [22] K památce se vyjádřili rovněž numismatik J. Pošvář [51] a historik architektury a umění J. Cibulka.[38] F.V. Mareš levínský nápis, který představuje osm roztroušených písmen o velikosti zhruba 4–5 cm, identifikoval jako nápis církevněslovanský a písmena jako cyrilská; jejich archaizující tvary představují dožívání starší kulturní, tedy cyrilometodějské církevněslovanské tradice [35], [36] v Čechách. Podle Marešových slov jde o první doklad

[37] Podle A. Sedláčka to byl Heřman z Ralska (1175–1197), považovaný za (syna) zakladatele rodu Markvarticů, nebo jeho syn Beneš (1197–1222). Viz [60], [47].
[38] Cibulkův uměleckohistorický posudek viz [35].

epigrafické cyrilice na české půdě a nápis kladl do 2. pol. 12. století, případně na počátek 13. století. [35] Cyrilská písmena kolem figury lva četl jako slova *IISUS CHRISTOS.* Spojení těchto slov se symbolem lva interpretoval ve smyslu biblickém, t. j. lev jako vítězný Kristus, jak na to odkazuje Apokalypsa 5,5[39] slovy *vicit leo de tribu iuda*. Jak uvedla Z. Hauptová, nejstarší církevněslovanské texty Apokalypsy však tato slova vynechávají, a proto se domnívá, že je potřeba nápis číst jako *Christos nika*, tj. Kristus vítězí, což by zhruba odpovídalo duchu latinského hesla středověké církve: *Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat*, které charismatickou moc Krista a Kristovy nebeské říše upřednostňovalo před mocí panovnickou a vazalskou a odráželo se jak v každodenním životě středověké společnosti, tak v jejím umění. F.V. Mareš se domníval, že „tvarem písma se Levínský nápis jako celek hlásí ke grafickému usu, běžnému nejspíše v druhé polovině XII. nebo začátkem XIII. století". [35] Jako srovnávací materiál se nabízí nápis na fragmentech románského tympanonu (obr. 2) z hradní kaple zaniklého hradu Oldříš (u Předhradí u Pňova, Kolínsko), [27], [43], [53][40], [41], [38][41] založeného snad v 11. století. Oldříšské zlomky znázorňují *Traditio legis*, kde reliéfní postavy sv. Petra a Pavla obklopují Krista, [65] a obsahují vyrytá „pozdní řecká (nebo cyrilská) písmena“. [54] Někteří badatelé kladou jejich vznik do 11. [54][42] nebo do 1. pol. 12. století. [54][43], [65][44] Archeoložka K. Reichertová považuje písmena na reliéfu za „ohlas řecké kulturní složky staroslověnské vzdělanosti v Čechách“. Je škoda, že ani F.V. Mareš, ani Z. Hauptová nekonfrontovali epigrafický nápis z Levína s oldříšským.

Levínský nápis doprovází zvířecí reliéf. Na klenebním svorníku, válcovitého tvaru o průměru 34 cm světle okrové barvy z českolipského pískovce[45] s pozůstatky čtyř křížově rozložených žeber,[46] se nachází na kruhové základně uprostřed cyrilského nápisu vytesaná reliéfní figura, která vystupuje 5–10 mm nad povrch svorníku [35] a která byla v 19. století identifikována jako lev. Místní

---

[39] Obraz Judy jako lva pochází také z knihy Genesis [Gn 49,9].
[40] Na s. 29 připomíná k r. 1110 Oldříš a tam k r. 1310 zříceniny kostela sv. Jana Křtitele.
[41] Fragmenty románského tympanonu uloženy v lapidáriu Národního muzea v Praze.
[42] Obr. 20, 21 (u obrázku je uvedeno 11. stol.).
[43] Uvádí 1. pol. 12. století.
[44] Klade vznik tympanonu před r. 1150.
[45] Geologický posudek V. Kleina viz [35].
[46] Cibulkův rozbor viz [35].

lidé přezdívají figuru „levínský kocour“, [22] protože jim připomínala kočku. Na reliéfním vyobrazení vidíme čtyřnohé zvíře, které bylo zachyceno v pohybu, v běhu nebo ve skoku, nikoliv staticky, tj. ve stojící pozici. Tělo zvířete je zobrazeno z profilu, hlava *en face* – z heraldického hlediska jde o zobrazení lva ve skoku zpět hledícího. Provedení reliéfu je zjednodušené až primitivní. Figura nemá kolem hlavy zobrazenou hřívu jako jiná vyobrazení lvů, a proto zůstává otázkou, zda v podobě šelmy lze spatřovat lva nebo lvici. Původně polychromovaný klenební svorník se zbytky červené barvy je považován za gotický architektonický prvek, a proto zaniklý kostel v Levíně pokládal J. Cibulka za gotickou stavbu z konce 13. století.[47]

Jak se jeví reliéf lva na svorníku v historicko-uměleckém kontextu? Hrad Levín vznikl na původně slovanském hradišti (Hradec), jež podlehlo destrukci a materiál z ruin byl použit na stavbu nového centra. Klenební svorník či deska s emblémem lva přežily zřícení hradu (hradní síně, rotundy, kaple?) a jako architektonický prvek byly druhotně použity v levínském gotickém a poté barokním kostele. Hrad Levín se rozprostíral na horním prostoru návrší a je A. Sedláčkem považován za nejstarší zděný hrad v Čechách.[48] Podle sporých archeologických nálezů[49] byl jeho vznik datován do 2. pol. 13. století. [1] Části nalezených artefaktů stejně jako inkriminovaný svorník, deska s reliéfem lva a cyrilským nápisem byly z pískovce. K držitelům hradu Levín patřili páni z Michalovic, vedlejší větev Markvarticů, rody se znakem lva/lvice v erbu (obr. 3).[50] Jejich předek Markvart s bratrem Benešem dostal za službu Vladislavovi II.[51]

---

[47] Cibulkův rozbor viz [36].

[48] Hrad Levín nedaleko Úštěku byl zničen za husitských válek v r. 1422. Viz [51], [1], [60], [18], [19]. Existuje také hrad Levín u Staré Paky (Královéhradecký kraj) z 13./14. století, založený rodem Načeraticů (Hronoviců) a zaniklý v 15. století. Majitelé se znakem stříbrného vpravo hledícího jednoocasého lva v zeleném poli užívali přídomek z Levína.

[49] Po devastaci dochovány zbytky obvodových zdí, hradeb na jižní straně a tzv. kaple na severovýchodní straně (polygonálně uzavřený objekt, půdorys tvořila obdélná loď a malé čtvercové presbyterium). K výzkumu viz http://www.ohradech.eu/levin.html.

[50] Z rodu Markvarticů vyšli páni z Lemberka, Zvířetic, Michalovic, Vartenberka, Valdštejna. Rod pánů z Michalovic se v listinách poprvé objevuje v r. 1281, zakladatelem byl Jan z Michalovic (1281–1296), nejvyšší číšník. Viz [47].

[51] Český panovník Vladislav II. (1110–1174, 1158–1172 český král).

darem území v Pojizeří a cisterciácký klášter v Hradišti,[52] založený patrně v r. 1145. Rodovým hradem Michaloviců byl hrad Michalovice nad řekou Jizerou, datovaný do 2. pol. 13. století. Jeho zřícenině dominuje zbytek okrouhlé věže a zdi s románskými okny. Markvartický hrad Ralsko připomínaný k r. 1175 je rovněž zřícenina s částečně zachovanou věží čtvercového půdorysu[53] s románskými okny. Ruiny markvarticko-michalovických hradů mají atributy románského i gotického slohu a byly datovány až do 2. pol. 13. století, ač Ralsko bylo známo již po 2. pol. 12. století. Vzhledem k tomu, že nebyl dosud proveden archeologický výzkum všech nejstarších hradů na českém území a propracována jejich typologie a stylová klasifikace a že v jednotlivých historických etapách docházelo k jejich mnoha přestavbám, lze stěží určit jejich přesnou slohovou typologii. Měli-li pozdější gotické hrady románské předchůdce a nalézáme-li na nich základy a atributy románského slohu, pak vznikly dříve než v 2. pol. 13. století, kam byly dosud datovány, a to nejpozději kolem pol. 12. století. Románské umění bylo službou Bohu a světské moci, rozvíjela se sakrální a světská architektura i drobné, užité umění. Za Vladislavovy vlády došlo k stavebnímu boomu a v románském stylu byla postavena řada světských a církevních staveb: hradů, klášterů, kostelů, měšťanských domů, Juditin most. Aristokracie sídlila v pevných románských hradech, jako byly Oldříš, Ralsko, Michalovice a Levín, později přestavěných v gotickém slohu, zruinovaných či zcela zaniklých. Vývoj románského slohu, který pronikl do českých zemí později, zde trval déle než v západní Evropě, odkud také později pronikaly gotické vlivy. Na přelomu 12./13. století se oba umělecké slohy prolínaly, mísily a vznikaly hybridní umělecké formy v architektuře, sochařství a malířství.

Existenci Levína v 12. století dokládá dochovaný listinný materiál. Na jeho základě se badatelé domnívali, že v r. 1169 daroval Vladislav II. *villa nomine Leuin et silvam*[54] do vlastnictví špitálnímu řádu maltézských rytířů – johanitů,

[52] Klášter (Mnichovo) Hradiště, založený na místě slovanského osídlení, je poprvé zmiňován v r. 1184, v r. 1420 byl vypálen husity-Orebity; zachovány raně gotické zbytky budov a románský opatský portál [33]. Viz [38], [10], [34], [64].

[53] Šlo o obytnou hradní věž; podobná byla snad na Levíně, kde na původní přístupové komunikaci je zvonice čtvercového půdorysu vy/pře/stavěná r. 1699 z hradních kamenů. Srov. [59], [16], [17], mluví o stavbě hradů s jednoduchou bergriftovou (věžovou) dispozicí. Donjon a podobu francouzského kastelu měl i románsko-gotický hrad Týřov, dokončený na počátku 13. století.

[54] Listinné zmínky o Levíně: 1169: *Villa nom. Leuin, quam Wladislaus II. addidit fratribus S. Joannis Hier.*; 1184: *Henricus ep. hosp. S. Joan. Hier. dedit villam de patrio jure ei derelictam*

bojovníků oddaných Bohu a evangeliu, jež v letech 1156–1159 přivedl do Čech.[55] Ti drželi Levín až do r. 1547.[56] Vladislavova příchylnost k vojenskému řádu souvisela s křížovou výpravou do Svaté země[57] za osvobození Svatého hrobu od nevěřících muslimů, během níž se Vladislav setkal v Konstantinopoli s Manuélem I. Komnénem.[58]

Již před 12. stoletím vznikala místa, která měla právo nekrálovského trhu. V písemných pramenech byla označena termíny *villa forensis, burgus forensis, locus forensis, oppidum forensis, civitas forensis*, které znamenaly hrad, místo, opevněné sídliště, město. *Villae (forenses)* ležely obvykle na hlavních cestách a komunikačních křižovatkách a často z nich podobně jako z franských falcí a palatií vznikly středověké hrady a města. [2], [56], [26], [32], [38][59] Je pravděpodobné, že listinná *villa Leuin* označovala již „hrad Levín", čemuž by napovídaly i termíny z let 1184 a 1185 *Na Levinfi* a *Na Leuine*, tj. na hradě.[60]

Vrátíme se nyní k zobrazením lva na českém území. K nejstarší středověké pevnostní architektuře na Moravě patří hrad Veveří, který vznikl asi v pol. 11.

---

nomine Na Levinfi; 1185: *Na Levine prope Usti* (JIREČEK, H. - VON SAMOKOV, R. 1893. *Antiquae Boemiae Usque ad Exitum Saeculi XII, Topographia Historica: Auxiliante Reg, Societate.* [online]. (repr. London, 2013. [2019-09-12]. Dostupné z: http://www.forgottenbooks.org/readbook_text/Antiquae_Boemiae_Usque_ad_Exitum_Saeculi_XII_Topographia_Historica_1500008030/97) FRIEDRICH, G. (ed.). 1904-1907. *Codex diplomaticus et epistolaris regni Bohemiae I, 805–1197.* [online]. Pragae, 1904-1907, 217: 1169: *Ad petitionem autem fratris mei Heinrici addo eis villam nomine Leuin et silvam…* [2019-09-20]. Dostupné z: http://147.231.53.91/src/index.php?s=v&cat=2&bookid=76&-page=218. 281-282: 1186 (dubie fidei): …*et curcuitum, quem eis frater meus Henricus Pragensis episcopus pro animabus patris et matris sue dedit, qui vocatur Naleuine prope Vsti*. Dostupné z: http://147.231.53.91/src/index.php?s=v&cat=2&bookid=76&page=283.

[55] O uvedení johanitů se zasloužil Vladislavův kancléř Gervasius, který před r. 1169 založil komendu johanitů u Juditina (Judita, 2. manželka Vladislava II.) mostu.

[56] Jiní badatelé ztotožnili *Leuin* darovaný Vladislavem II. johanitům s dnešní vesnicí Libov (část obce Chuderov, Ústecký kraj). Vycházeli z označení *prope Vsti* v listině z r. 1186, která je však falzem. Ostatně místní názvy odvozené od latinského *leo*, lva jsou poměrně známé, např. Lewenberch, Leumberch, Lemberch (Lemberk), Levice (Slovensko) či Lvov (Ukrajina).

[57] Druhou křížovou výpravu vedl v letech 1146–1148 Konrád III. (římský král, 1093–1152).

[58] Manuél I. Komnénos, byzantský císař (1143–1180). Vladislav II. se stal *lizios anthropos.*

[59] Falcí byl např. hrad v Chebu, jehož jádro tvořil palác s kaplí.

[60] K hradům křižáků (*burgus, castrum*) viz [45], [46].

století.[61] V jeho širším areálu se nachází kaple Matky Boží, na jejímž bočním vchodu je románský portál s polokruhovým tympanonem [41] s vytesaným berličkovým křížem uprostřed, složeným ze čtyř písmen T, jehož základem je řecký stejnoramenný kříž (*crux immissa quadrata*). [24] Kolem kříže jsou vyobrazeni dva ležící či lehající si lvy, obrácení hlavami ke kříži (obr. 4). [12] Jejich těla jsou vytesána z profilu, hlavy *en face* podobně jako u lva z Levína. Jiné zobrazení lva pochází z románského kostelíka Stětí sv. Jana Křtitele v Dolních Chabrech. [14], [15], [67] Kostel s románskými malbami byl postaven v 3. čtvrtině 12. století a archeologický průzkum z let 1973–1974 prokázal v interiéru existenci starších sakrálních objektů. Podlaha v pořadí druhé stavby, románské rotundy z přelomu 11./12. století, byla pokryta románskými reliéfními keramickými dlaždicemi. Dlažba z pálené hlíny obsahuje zhruba 500 kusů většinou fragmentárních dlaždic a vznikla v 1. pol. 12. století. [39][62] Dlaždice, obsahující 19 typů výjevů, dříve neznámých, čerpají motivy z přírody, z mytologie i z bible (delfíni, gryf, lev, sfinga, strom života s ptáky). Na obdélné dlaždici s biblickým námětem je zobrazena scéna proroka „Daniela v jámě lvové" (obr. 5).[63] [66] Lvi s vyplazenými jazyky a ocasy zakončenými střapcem jsou vypodobněni z profilu, jeden zcela, druhý má hlavu se vztyčenýma ušima *en face*. Jejich pružné postavy nejsou dokonale propracovány a jsou zobrazeny schematicky, v pohybu, ve skoku a obráceny ke středu, k centrální mužské figuře, k postavě Daniela (*oranta*) směrem dolů.

Koncem 10. století byl Boleslavem II. založen na Ostrově u Davle [37], [57], [4] nejstarší český mužský benediktinský klášter, jehož kostel měl zasvěcení Stětí sv. Jana Křtitele (*Sancti Johannis Baptistae in Insula*), stejné jako románský kostel v Dolních Chabrech. Na dlaždicích z pálené hlíny (obr. 6a, b) z klášterní dílny z původně románského kláštera jsou vyobrazeny postavy lvů: jeden vypodobněn z profilu, s hlavou mírně natočenou *en face,* druhý byl zobrazen z profilu celý. Obě postavy lvů v kruhové dvojité kartuši uprostřed s puntíky hleděli vlevo. Druhý z lvů byl doplněn ornamentální výplní a datován do 1. čtvrtiny 13. století. [38] Keramická dílna, v níž se vyráběly podlahové dlaždice z pálené hlíny zdobené reliéfy, byla součástí hospodářského zázemí kláštera.

---

[61] Pozdně románský a raně gotický hrad byl založen moravským údělným knížetem Konrádem I. Brněnským (1054–1092) asi r. 1059, první písemný doklad je až z r. 1213, kdy ho spravoval předek pánů z Pernštejna Štěpán. [12]

[62] Datuje dlaždice do 3. čtvrtiny 12. století. [66] K mladším kachlům viz též [7], [6].

[63] Obrázek č. 8 viz na http://www.osop-chabry.wz.cz/historie.php.

[38][64] Podle svědectví archeologických nálezů zahájila činnost před r. 1130, pracovala až do pol. 13. století a zásobovala výrobou celé okolí. Pro románský charakter dlaždic se lvy svědčí nejen skutečnost, že keramická dílna působila v Ostrově již před r. 1130, ale také okolnost, že zde působilo skriptorium, z něhož vyšly *Gregorii quattuor libri dialogorum,* latinský rukopis dialogů papeže Řehoře z přelomu 11./12. či 12. století. [48], [55], [3] Rukopis obsahuje vedle českých glos také meziřádkové glosy staroslověnské, které patrně napsal mnich ze Sázavského kláštera, který po vyhnání slovanských mnichů v r. 1097 našel azyl v benediktinském klášteře v Ostrově.[65] Starý latinský rukopis, obsahující cyrilské přípisky datované do 10.–11. století, byl nalezen (vznikl?) také v benediktinském klášteře v Rajhradu u Brna. [28], [29]

Lev, spodobněný z profilu, byl vyobrazen rovněž na románské dlaždici (obr. 7), nalezené na Vyšehradě a pocházející z raně románské baziliky sv. Vavřince.[66] Historičkou umění A. Merhautovou a historikem D. Třeštíkem byl datován do let 1129–1130. [38] Archeolog B. Nechvátal datoval nalezené dlaždice s antropomorfními, zoomorfními a rostlinnými motivy do období vzniku baziliky, do poslední třetiny 11. století, a považoval je za nejstarší reliéfní dlaždice v západoslovanském kulturním okruhu.[67] Připomeňme jen, že na Vyšehradě stával zaniklý kostel s patrociniem Stětí sv. Jana Křtitele jako u románských kostelů v Dolních Chabrech, Ostrově u Davle a u kostela u Oldříše. [65] V těchto kostelech (snad i v Sázavském klášteře) byly na podlaze šestiboké dlaždice z pálené hlíny z keramické dílny ostrovského kláštera, na nichž byli zobrazováni lvi, etc. [25], [38], [42] Obdobné dlaždice se nacházely také v dalších románských stavbách, v knížecím paláci na Vyšehradě, na hradech v Žatci a v Plzni. [38] Lev byl vyobrazen také na artefaktech užitého umění, což dokládá archeologický

[64] Obr. 260.

[65] V prvních benediktinských klášterech koexistovaly západní benediktini s východními basiliány po vzoru kláštera sv. Bonifácia a Alexia na Aventinu v Římě. V takových klášterech se vyskytovaly dva liturgické rity: římský a byzantský, tři bohoslužebné jazyky: latinský, řecký a slovanský, čtyři písma: latinská abeceda, řecká alfabeta, slovanská hlaholská a cyrilská abeceda.

[66] B. Matějka a J. Herain datovali baziliku sv. Vavřince na Vyšehradě zhruba do přelomu 11./12. století. Pod úrovní původní dlaždicové raně románské podlahy byla nalezena předrománská otonská stavba křížového půdorysu, stejného zasvěcení, datovaná do konce 10. století. Viz http://www.praha-vysehrad.cz/area472. [38], obr. 63.

[67] B. Nechvátal prováděl od r. 1968 třetí výzkum baziliky. Viz http://www.praha-vysehrad.cz/area472.

nález kaptorgy z lokality Dobrovíz u Prahy, která je datována do 10. století. [9] Lev (obr. 8) je zobrazen v pohybu z profilu, s hlavou otočenou k ocasu a s rozevřenou tlamou. Ocas lva je opatřen střapcem, obtočeným pod nohama kolem zadní části těla stejně jako u lva z Vyšehradu a Staré Zagory.

Badatelé F.V. Mareš, Z. Hauptová i J. Smetana na základě biblických souvislostí a křesťanské symboliky odmítli interpretaci figurálního výjevu lva na levínském klenebním svorníku jako heraldického symbolu a považovali jej za symbol tisícileté Kristovy nebeské říše. [22], [63] Pokud paleoslovenisté F.V. Mareš a Z. Hauptová datují staroslověnský nápis na levínském reliéfu do 2. pol. 12. století, pak by měl být tento nápis v časovém souladu s dobou vzniku vyobrazení lva. J. Cibulka považoval klenební svorník s figurálním reliéfem lva za architektonický prvek gotický a datoval ho společně s původní chrámovou stavbou v Levíně, o níž však nic kromě svorníku nevíme, do konce 13. století. Tvrdil, že „absolutně nemůže být z doby starší, než je polovina XIII. století, kdy se u nás začala ujímat gotická architektura."[68] To znamená, že svorník mohl podle Cibulky vzniknout až po pol. 13. století.[69]

Raně středověký člověk však nebyl jen člověkem hluboce věřícím, zbožným a nábožným, člověkem Církve, ale také člověkem světským, potýkajícím se s problémy a nástrahami každodenního všedního života. Náboženské a světské se u něho přirozeně prolínalo. Stejně tak se mohly obě složky jeho myšlení, církevní a světské, prolnout i v jeho písemném a uměleckém stylu a biblický symbol lva se mohl za určitých okolností stát symbolem světským, heraldickým znakem, erbem. Přesto nadále zůstával symbolem křesťanským. Na rozdíl od paleoslovenistů považoval historik V. Brych reliéf lva za symbol panovnické a státní moci a kachle s jeho reliéfem označil za kachle heraldické [6] a spojuje je s přijetím lva do erbu Vladislavem II. Období jeho vlády považoval za dobu rozšíření heraldických znaků s ustálenou podobou lva v Čechách. Nejranějším dokladem lva jsou podle něj románské dlaždice tzv. ostrovské skupiny; [6] pozdější raně gotické kachle se lvem z pol. 13. století měly spojitost s

---

[68] Z Cibulkova posudku, viz [35].

[69] J. Cibulka uvádí, že kompozice figurálního reliéfu lva odkazuje na grafické vzory na pečetích a mincích té doby (z Cibulkova posudku, viz v [35]), ale obraz na mincích a pečetích byl mnohem primitivnější, schematičtější než kamenný reliéf, protože rytec pečetí a mincí se vyjadřoval jinými výrazovými prostředky a pracoval jinými technikami než kameník.

královskými městy, královskými hrady a církevními institucemi. [6][70] Brych datoval kachle z Prahy a z kostela sv. Jana Křtitele v Ostrově u Davle poměrně pozdně, do prvních desetiletí 14. století, [6] čímž si poněkud odporuje vzhledem k románským dlaždicím tzv. ostrovské skupiny. Navíc je faktem, že od 13. století, jak ukázala J. Richterová, byli heraldičtí gotičtí lvi zobrazení na středověkých kachlích dvouocasí, [58] tedy naopak od lvů starších jednoocasých, románských.

Numismatik J. Pošvář se domníval, že levínský lev je podobný obrazům (heraldického) lva na brakteátech z 13. století (obr. 9)[71] a uvažoval o jejich společné předloze, případně zda mince nebyla předlohou kameníkovi při tvorbě lva na svorníku z Levína. [51] Pokud se jednalo o společnou předlohu, pak podle Pošváře vznikl lev a levínský nápis před r. 1260 (*terminus ante quem*), pokud byla předlohou reliéfu mince, pak lev a nápis vznikly po r. 1260 (*terminus post quem*). Pokud byly brakteáty z 13. století vzorem levínskému lvu, potom by byl tento lev pozdním dílem, což by podporovalo tezi J. Cibulky o vzniku levínského svorníku s reliéfem lva až v 2. pol. 13. století. V tom případě by podle J. Cibulky a J. Pošváře levínský cyrilský nápis se lvem dokládal, že řecko-cyrilská tradice žila v Čechách ještě ve 2. pol. 13. století. Pravděpodobnější se však zdá, že mince z 13. století byly pozdější a měly předlohu v levínském či jiném starším reliéfu (viz reliéfy z Veveří, Blízkého východu a Bulharska). Podpořit tuto tezi by mohl dvojjazyčný řecko-cyrilský nápis na fragmentech oldříšského románského tympanonu datovaný k r. 1150, tedy do pol. 12. století, kam F.V. Mareš a Z. Hauptová datují i levínský nápis.

Již rusista V. Huňáček nadhodil možnost, [30] že levínský lev souvisel s obdobím vlády Vladislava II. Uvádí, že to byl právě on, který během druhé křížové výpravy prošel třemi slovanskými zeměmi, používajícími v liturgii křesťanský východní ritus, Srbskem, Bulharskem a Rusí, a měl prý styky s kyjevským knížectvím a Byzancí, tedy ortodoxním světem a pravoslavným Východem. Jeho doba poskytovala pro vznik levínského cyrilského nápisu a lva všechny předpoklady. Na byzantské konotace ukázala rovněž historička umění D. Stehlíková, která se domnívá, [66], [69], [21] že románská dlaždice z Dolních Chaber se scénou „Daniela v jámě lvové“ měla své inspirační zdroje kromě

---

[70] Připomíná i raně gotické dlažby se zobrazeným lvem, většinou až z pol. 14. století, na některých měl lev již královskou korunu.

[71] Vyobrazení viz [51], [61], [20]. Obecněji o brakteátech viz [62], [8].

maloasijského a koptického umění zejména v italském a byzantském uměleckém řemesle a dekorativní plastice a v italizujících a byzantinizujících tendencích otonského[72] a štaufského umění. Zopakujme jen, že chaberská dlaždice se lvem podobně jako „lví“ dlaždice z Ostrova u Davle, z Vyšehradu a snad také ze Sázavského kláštera byla vyrobena v keramické dílně ostrovského kláštera, fungující již před r. 1130 a až do pol. 13. století. Pracovala tedy bezpochyby v období vlády Vladislava II., který je spojován s přijetím královského, tedy heraldického symbolu lva, a který měl styky jak s byzantským, tak s italským prostředím.

Král zvířat lev (*leo*)[73] byl pro svou majestátnost a sílu budící respekt častým symbolem a znakem v náboženském i světském umění. V křesťanství se stal symbolem Krista, jeho nebeské říše a jako Kristův symbol byl znám v křesťanské symbolice na Východě i na Západě. Pro středověkého člověka byl symbolem vzkříšení.[74] Okřídlený, apokalyptický lev je také symbolem a znamením, atributem evangelisty Marka. Jeho evangelium začíná líčením pobytu sv. Jana Křtitele na poušti, a proto nepřekvapí, že se lev vyskytoval na hliněných

---

[72] Otto II. měl za manželku byzantskou „princeznu“ Theofano. Viz [23] a zde další citovaná literatura k tématu.

[73] K symbolice lva ve výtvarném umění a křesťanství viz KÜNSTLE, K. 1926-1928. *Ikonographie der christlichen Kunst.* Freiburg, 1926–1928. FERGUSON, G. 1954. *Signs and Symbols in Christian Art.* New York, 1954. RÉAU, L. 1957. *Iconographie de l´art chrétien.* Paris, 1957. COOPER, J. C. 1959. *An Illustrated Encyclopaedia of Traditional Symbol.* London, 1959. WHITTICK, A. 1960. *Symbols, Signs and their Meaning.* London, 1960. FORSTNER, D. 1967. *Die Welt der Symbole.* Innsbruck-Wien-München, 1967. *Lexikon der christlichen Kunst, 1-9.* Basel-München-Freiburg-Roma-Wien, 1968. KIRSCHBAUM, E. et al. 1968-1972. *Lexikon der christlichen Ikonographie.* Freiburg im Breisgau, 1968-1972. p. 112-119. (P. Bloch: Löwe). SCHILLER, G. 1971-1972. *Iconography of Christian Art.* London, 1971-1972. ONASCH, K. 1981. *Liturgie und Kunst der Ostkirche in Stichworten.* Leipzig, 1981. HALL, J. 1989. *Dictionary of Subjects and Symbols in Art.* J. Murray, 1989. (trans.: HALL, J. 1991. *Slovník námětů a symbolů ve výtvarném umění.* Praha : Mladá fronta, 1991). FOUILLOUX, D. - LANGLOIS, A. - LE MOYGNÉ, A. et. al. 1990. *Dictionnaire culturel de la Bible.* Paris : Nathan/Cerf, 1990. (trans.: FOUILLOUX, D. - LANGLOIS, A. - LE MOYGNÉ, A. et. al. 1992. *Slovník biblické kultury.* Praha : EWA Edition, 1992). STUDENÝ, J. 1992. *Křesťanské symboly.* Olomouc, 1992. BALCÁREK, P. 2012. Two Byzantine Sylabs of Near-Eastern Origin (A New Contribution to Byzantine Iconography). In *Byzantinoslavica* LXX/1-2, 2012, 137-138.

[74] Podle bestiářů i Fysiologa/Fiziologa leží lvíčata tři dny po narození mrtvá, dokud je jejich otec – lev nepřivede dýcháním do nozder k životu.

dlaždicích tzv. ostrovské školy právě v kostelech, zasvěcených sv. Janu Křtiteli (jeho Stětí). Také svatí Jeroným, Hadrián, Eufemie a Tekla měli lva jako atribut. Lev byl však symbolem mnohem starším než je křesťanství. Byl prastarým symbolem, vlastním východním íranoidním kulturám, kde byl symbolem pozemských, světských královských říší podobně, jako v jiných případech byl královským ptákem sokol a orel. Královské zvíře lev bylo symbolem Slunce. Pokud jsou plastiky dvou lvů obráceny k sobě zády, symbolizují východ a západ Slunce, východní a západní světovou stranu nebo také včera a zítra. Lev byl povolán k vládě, protože byl symbolem odvahy, síly, divokosti a znamením moudrosti, moci a spravedlnosti vládců. Byl symbolem vládců a králů v mnoha asijských říších a orientálních kulturách, odkud jeho motiv putoval s kočovníky na Západ. Lvi byli strážci trůnů, paláců i chrámů a nacházíme je v Egyptě (palety s vítězným lvem a honem na lva), Asýrii (např. reliéf raněné lvice z Aššurbanipalova paláce a lovecký výjev) a Babylónii (např. vlys se lvy z královského paláce v Súsách). [49][75] Byl znám ve starověké parthské říši, v předhelénském Řecku (severovýchodní Lví brána v Mykenách), znali ho i Skýthové (obr. 10), obyvatelé Velké Moravy (obr. 11)[76] a středověcí Bulhaři (obr. 14). [31]

Zobrazování lva v architektuře, užitém umění a uměleckém řemesle (portály, dlaždice, klepadla, prsteny) mělo vzory a inspiraci nejen v biblických a evangelních textech, ale vycházelo rovněž z přírodovědných spisků o reálných i fantaskních zvířatech (*Peri zoon historiai,* tzv. *fyziologů*). *Fysiologos,* [68], [70], [71], [72] anonymní řecká lidová, patrně kolektivní kniha, jejíž vznik je kladen do konce starověku (Alexandrie 2.-3. stol.); měl 50 hlav a symbolicky s moralistickou tendencí vysvětloval vlastnosti zvířat. Náboženské a alegorické komentáře čerpal *Fysiologos* ze Starého a Nového zákona i z Talmudu. O jeho oblíbenosti v byzantském prostředí svědčí skutečnost, že byl dochován v mnoha rukopisech a paraboly ze zvířecí říše z něj čerpali církevní otcové i kronikáři (Órigenés, Efreim Syrský, Basileios Veliký, Ambrosius, Iónnés Chrysostomos, Geórgios Pisidés, Michaél Glykas). Je nasnadě, že byl přeložen do řady jazyků (syrština,

---

[75] Viz také Procesní cesta a Ištařina brána v Babylónu z 6. stol. př. n.l. (Pergamské muzeum v Berlíně) anebo GODARD, A. 1965. *The art of Iran*. London, 1965, obr. 47).

[76] Zobrazení lvů na dvou velkomoravských štítkových bronzových prstenech z 10.-11. století z lokality Ducové na Slovensku, které B. Chropovský mylně považoval za gryfy. [11]

latina, církevní slovanština, stará čeština, etc.).[77] Slovanská verze *Fiziologu,* [73] známá z pozdějších opisů z 15.–18. století bulharské, ruské a srbské redakce, je z 11.-12. století. Byla-li zdrojem a inspirací tvůrce levínského lva tato pramenná základna, pak je otázkou, zda byl podnětem řecký nebo slovanský *Fysiologos/Fiziolog,* řecká Byzanc či slovanský Balkán? V obou prostředích se Vladislav II. pohyboval a měl možnost setkat se s řeckou i slovanskou verzí textu, odkud mohl převzít lva jako heraldický symbol.

Na základě našich úvah jsme dospěli k závěru, že v případě reliéfu lva na klenebním svorníku z Levína šlo o památku románskou, vzniklou kolem pol. 12. století, což naznačuje i analýza cyrilského nápisu provedená paleoslovenisty. Motiv, určitá primitivnost a jednoduchost provedení reliéfu, přežívání cyrilice a historické konotace ukazují na dobu románskou. Konec vlády Vladislava II. je přechodným obdobím mezi románským a gotickým slohem.[78] Na církevních a světských stavbách se díky přestavbám románských objektů na gotické oba stavitelské slohy prolínají a vzájemně ovlivňují a můžeme tak mluvit o románském umění s gotizujícími prvky nebo o gotickém stylu s přetrvávajícími prvky románskými. Skutečnost, že reliéf lva a cyrilský nápis je zobrazen na gotickém klenebním svorníku (ostatně již v (pozdně) románské architektuře se objevuje žebrová klenba, typický prvek gotické architektury) můžeme tedy hypoteticky i teoreticky vysvětlit. Na základě předchozí srovnávací analýzy se domníváme, že reliéf levínského lva románského charakteru na desce s cyrilským nápisem se nacházel na původně románském kamenném bloku pocházejícím z původně románské stavby (z evínského hradu, hradní kaple, rotundy či úplně odjinud?). Po její destrukci byla deska s reliéfem románského lva opracována a použita, osazena druhotně, na gotický klenební svorník, který pak J. Cibulka datoval o století později, do 2. pol. 13. století a do epochy gotické. Druhotně či dodatečně, jak to známe z druhých případů, se osazovaly svorníky i na jiných gotických stavbách.[79] Emblém jednoocaséhо lva je podle jeho provedení románský a deska z levínského klenebního svorníku s jeho reliéfem a

---

[77] Viz také latinský tzv. fyziolog.

[78] V románském slohu se stavěly církevní (kostely, kláštery) i světské stavby (hrady s věží, hradbami, obytným palácem). Merhautová a Třeštík považují za přechodnou dobu období vlády Vladislava II., Přemysla Otakara I. a Václava I. Koncem 12. a na začátku 13. století románský sloh doznívá a nastupuje ze Západu styl gotický, šířený prostřednictvím pevnostní a klášterní architektury. [38]

[79] Sázava, kapitulní síň, klenební svorník s dodatečně osazeným erbem, viz obr. 41 v [55].

cyrilským nápisem je tedy původně románská z doby Vladislavovy. Pocházela podobně jako fragmenty oldříšského tympanonu[80] z románského objektu, a patrně, pokud nebyla předmětem zahraničního importu, i z domácí dílny. Srovnáme-li lva v širším euroasijském kontextu, pak levínský lev se podobá lvu z Blízkého východu (snad z Palestiny), spodobněném na kamenné desce (obr. 12) z přelomu 6./7. století.[81] Podobá se i lvům na tympanonu farního kostela Panny Marie v anglickém Upleadonu v gloucesterském hrabství, kteří jsou z 11. století (obr. 13) [44] a mají ocas se střapcem obtočený pod nohama směrem nahoru podobně jako lev na plaketě, pocházející z bulharského prostředí, nalezený v lokalitě Stara Zagora a datovaný do 11.–12. století (obr. 14) [31] či lev na vyšehradské románské dlaždici (obr. 7). Podobnost lze nalézt i u lvů na románském tympanonu kaple Matky Boží z Veveří (obr.4).

V Čechách byl lev spojován s heraldickou legendou o Bruncvíkovi, dle legendy z „Dalimilovy kroniky" obdržel Vladislav II. za pomoc římskému císaři Friedrichu II. Barbarossovi při obléhání Milána r. 1158 dědičný královský titul a přijal nový erb, nový heraldický symbol. Přemyslovská (tzv. plaménková) orlice byla nahrazena stříbrným jednoocasým lvem v červeném poli.[82] Teprve Přemysl Otakar I. používal dvouocasého lva ve znaku a první doklad jeho existence je z r. 1247, kdy jej použil jako erbovní znamení moravský markrabě Přemysl Otakar II.[83] Jednoocasý, později dvouocasý lev byl a je znakem a symbolem Čech[84]

[80] A. Merhautová považuje tympanon z románského hradu Oldříš za výrobek domácí dílny. [41], [38]

[81] Viz obrázek na 137. [74]

[82] Nicméně lev i orlice se do konce 12. století objevují na mincích *promiskue*.

[83] Dvouocasý stříbrný lev v červeném poli je zobrazen na čabrace koně stejně jako moravská orlice (též na praporci) na jeho jezdeckém portrétu na miniatuře z Gelnhausenova kodexu z přelomu 14./15. století; jde ovšem o retrospekci. První barevné vyobrazení českého lva je vidět na fresce v pozdně románském paláci hradu Gozzoburg v Kremži ze 70. let 13. století.

[84] Symbolem Moravy a Slezska se staly orlice (na malém československém a malém českém státním znaku). Orel/orlice (*aquila, ae. f.*) s kořeny v římské imperiální ideologii byl symbolem starověké římské říše, posléze říše byzantské, kde byl dvouhlavý a vyskytuje se na znacích států – jejích dědiců (Rusko); byl i symbolem byzantských, srbských a bulharských panovnických rodů. Orla používala i (římská) říše národa německého, rakousko-uherská říše (habsburské Rakousko) a spolkové Německo a Rakousko. Také řada starých českých a moravských rodů (Lobkowiczové, Kolowratové, Žerotínové) měla ve znaku orlici. Termíny heraldických symbolů (*aquila, ae*, f.; *leo, onis*, m.) v českém prostředí gendrově variují.

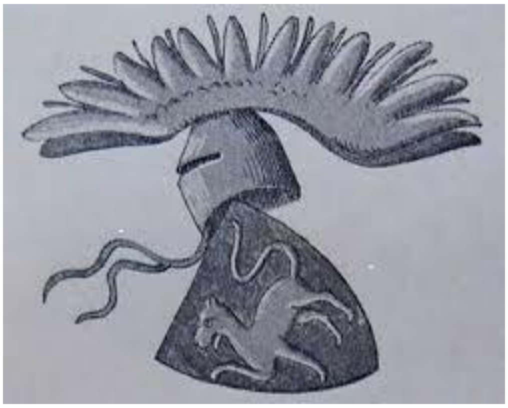
v Českém království, v Československé a České republice. Spojujeme-li příchod heraldického lva do Čech s románskou dobou Vladislava II., pak lev v erbu mohl být umístěn na majetku královském a šlechtickém (Markvartici, Michalovici) a byl vedle symbolu církevního i heraldickým znakem, architektonickým prvkem, byl spojen s donátorstvím, s vlastnictvím majetku, s přestavbou objektu, s rozmnožitelem majetku, s úřadem, se zemskou správou a zřízením. Zobrazování lva přežilo od starověku, přes středověk až do novověku a objevuje se na státních znacích.

Ideovým zdrojem a „předobrazem“ románského lva z Levína mohly být: 1. písemné památky: a/ biblické a evangelní texty; b/ řecký byzantský nebo církevněslovanský přírodovědný spis *Fysiologus/Fiziolog;* 2. zahraniční vzory a památky se zobrazením lva, případně importy; 3. heraldické znaky a mince. V předkřesťanských kulturách představoval lev především symbol vitálního života a vládnoucí moci, v christianizované společnosti v křesťanské literatuře a umění vystupuje navíc jako křesťanský symbol. V křesťanském středověku měl tedy lev několik symbolických významů a rovin: na jedné straně byl symbolem Krista a jeho nebeské říše, na druhé symbolem panovnické moci a síly s konotacemi v oblasti středověkého vědeckého poznání, středověké heraldiky, sfragistiky a numismatiky.

Obrazová příloha:

Obr. 1 a, b: *Lev s cyrilským nápisem, reliéf na pískovcové desce, Levín.*

Obr. 2: Románský tympanon s nápisy ze zaniklého hradu Oldříš



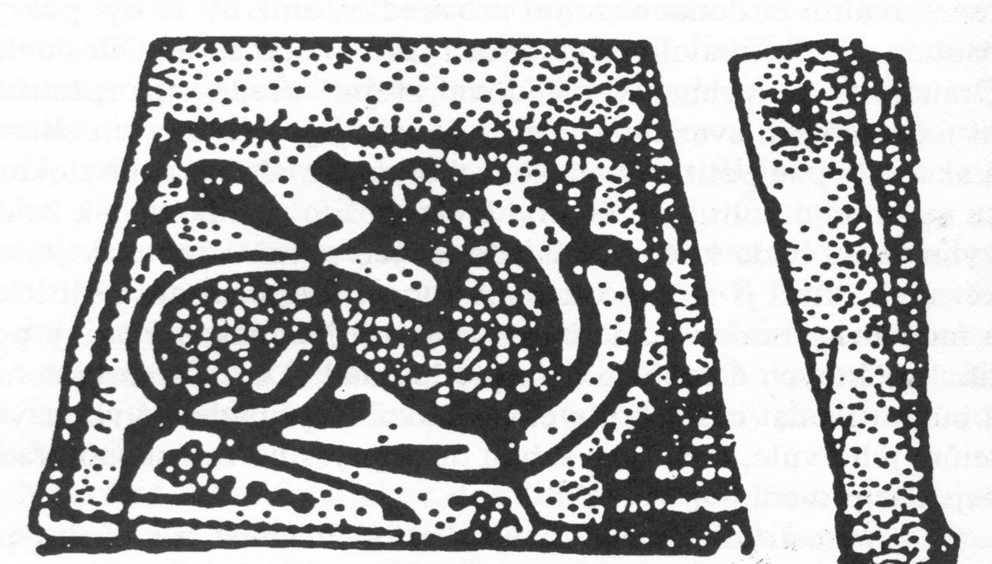
Obr. 3: Lev – znak rodu Markvarticů na erbu

Obr. 4: Lvi na románském tympanonu kaple u hradu Veveří

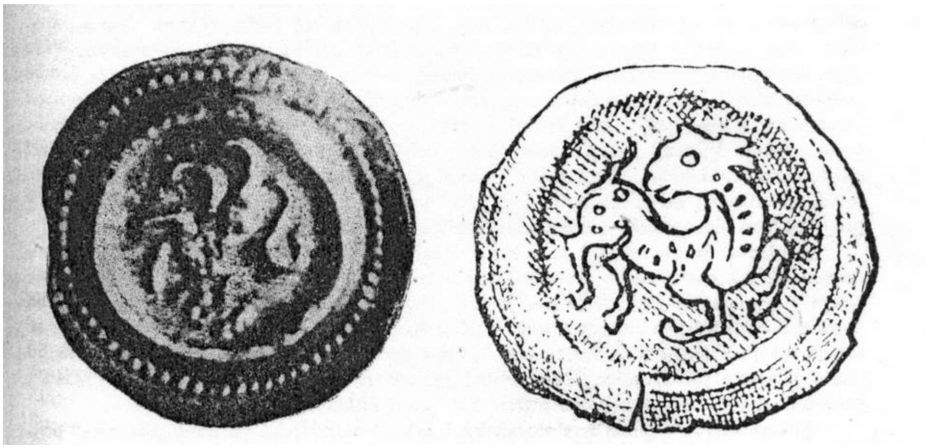
Obr. 5: „Daniel v jámě lvové“, reliéf, dlaždice, kostel Stětí sv. Jana Křtitele, Dolní Chabry

Obr. 6: Lev na dlaždici, reliéf, benediktinský klášter, Ostrov u Davle

Obr. 7: Lev na dlaždici, reliéf, kostel sv. Vavřince, Praha-Vyšehrad



Obr. 8: Lev na kaptorze, Dobrovíz u Prahy



Obr. 9: Mince-brakteáty

Obr. 10: Skýtský lev

Obr. 11: Lvi na velkomoravských štítkových bronzových prstenech, Ducové, Slovensko

Obr. 12: Lev, byzantská kamenná deska, Blízký východ – Palestina

Obr. 13: Lvi na tympanonu, Upleadon, Anglie (detail)

Obr. 14: Lev, Stara Zagora, Bulharsko

SUMMARY

The Levín inscription with the lion depiction is located on the vault bolt, which comes from the defunct Gothic parish church in Levín, and therefore the relief of the lion on the bolt is associated with the coat of arms of the founder of the church. In the past, several researchers dealt with the Levín stud with an inscription and a relief figure (Fig. 1 a, b). It is the first evidence of an epigraphic Cyrillic on Czech soil and the inscription was placed in the second half of the 12th century or at the beginning of the 13th century. The Levin inscription is accompanied by an animal relief. The existence of Levín in the 12th century is documented by preserved documentary material. Based on this, the scholars believed that in 1169 Vladislav II donated. to the Hospitaller Order of the Knights of Malta - Johanites, warriors devoted to God and the Gospel, which he brought to Bohemia from 1156–1159. They held Levín until 1547. The Early Medieval man was not only a deeply religious, pious and religious man, a man of the Church, but also a worldly man, struggling with the problems and pitfalls of everyday life. Religious and secular naturally blended with him. According to him, the earliest evidence of the lion is the Romanesque tiles of the so-called island group. The Levin lion is like the images of a (heraldic) lion on the 13th century bracteates. If the 13th century braktelates were a model for the Levin lion, then this lion would be a late work, which would support the thesis of the emergence of a Levin bolt with the relief of the lion only in the second half of the 13th century. The lion (leo), the king of animals, was a frequent symbol and emblem in both religious and secular art because of its majesty and force-generating respect. In Christianity it became a symbol of Christ, his heavenly empire, and as a symbol of Christ was known in Christian symbolism in the East and West. For the medieval man, it was a symbol of resurrection. The winged, apocalyptic lion is also a symbol and sign, an attribute of the Evangelist Mark. The depiction of a lion in architecture, applied arts and craft (portals, tiles, knockers, rings) was inspired not only in biblical and gospel texts, but also based on scientific writings on real and fantasy animals. We concluded that the relief of the lion on the vault bolt from Levín was a Romanesque monument, which was built around the mid-12th century, which is also indicated by an analysis of the Cyrillic inscription carried out by the Paleoslavians. The relief of a Levinian lion of Romanesque character on a plate with a Cyrillic inscription was on an originally Romanesque stone block originating from an originally Romanesque building. After its destruction, the plaque with the relief of a Roman lion was worked and used, mounted secondarily, on a Gothic vault bolt

REFERENCES

1. ANDĚL, R., et al. 1984. *Hrady, zámky a tvrze v Čechách, na Moravě a ve Slezsku : Severní Čechy.* Praha, 1984. 661s.
2. BLÁHOVÁ, E. 1986. *Evropská sídliště v latinských pramenech období raného feudalismu.* Praha : Univerzita Karlova, 1986.
3. BLÁHOVÁ, E. 1988. Staroslověnská literární činnost Sázavského kláštera. In REICHERTOVÁ, K. - BLÁHOVÁ, E. - V. DVOŘÁKOVÁ, V., et al. (eds.). 1988. *Sázava. Památník staroslověnské kultury v Čechách.* [edice Památky, sv. 38]. Praha : Odeon, 1988. s. 104-113. (Uloženo: Kapitulní knihovna pražská, nyní Archiv Pražského hradu, sign. A CLXXIII.)
4. BOHÁČ, Z. 1999. *Ostrov, Tisíciletá historie zmařeného kláštera.* Jílové u Prahy, 1999.
5. BRYCH, V. - STEHLÍKOVÁ, D. (eds.). 2003. *1000 let kláštera na Ostrově : Sborník příspěvků k jeho hmotné kultuře v raném a vrcholném středověku.* Praha, 2003.
6. BRYCH, V. 2004. *Kachle doby gotické, renesanční a raně barokní : Výběrový katalog Národního muzea v Praze*. Praha, 2004.
7. BRYCH, V.V. - STEHLÍKOVÁ, D. - ŽEGKLITZ, J. 1990. *Pražské kachle doby gotické a renesanční : Katalog výstavy*. Praha, 1990.
8. CACH, F. 1974. *Nejstarší české mince : Díl III.* : *České a moravské mince doby brakteátové*. Praha, 1974.
9. CHARVÁT, P. 2011. *Václav, kníže Čechů.* Vyšehrad-Praha, 2011. 196s. ISBN 978-80-7429-168-5.
10. CHARVÁTOVÁ, K. 1998. *Dějiny cisterciáckého řádu v Čechách 1142–1420 : I.* Praha, 1998
11. CHROPOVSKÝ, B. 1989. *Slované.* Praha 1989.
12. DACÍK, T. 2000. *Hrad Veveří. Mýtus, historie, skutečnost.* Brno : SVAN, 2000. 150s. ISBN 80-85956-16-0.
13. DINEKOV, P. - KUEV, K. - PETKANOVA, A. 1978. *Christomatija po starobălgarska literatura*. Sofija : Nauka i izkustvo, 1978.
14. DRAGOUN, Z. - TRYML, M. 1977. Předběžné výsledky archeologického výzkumu kostela sv. Jana Křtitele v Dolních Chabrech (Praha 8). In *Středověká archeologie a studium počátku měst*. Praha, 1977, 220-224.
15. DRAGOUN, Z. 2002. *Praha 885–1310. Kapitoly o románské a raně gotické architektuře.* Praha, 2002.

16. DURDÍK, T. 1978. Nástin vývoje českých hradů 12.-13. století. In NEKUDA, V., et al. (eds.). 1978. *Archeologia historica*. Brno-Nitra : Blok, 1978, roč. 3, č. 1, s. 41-52.
17. DURDÍK, T. 1979. Vývoj hradů 13. století v Čechách. In *Folia historica bohemica I*. Praha : Ústav československých a světových dějin ČSAV, 1979, s. 177-191. ISSN 0231-7494.
18. DURDÍK, T. 2002. *Ilustrovaná encyklopedie českých hradů.* Praha : Libri, 2002. 734s. ISBN 978-80-7277-402-9.
19. DURDÍK, T. 2008. *Ilustrovaná encyklopedie českých hradů : Dodatky 3*. Praha : Libri 2008. 176s. ISBN 978-80-7277-358-9.
20. FIALA, E. 1895. *České denáry.* Praha, 1895.
21. GOLDSCHMIDT, A. 1914-1923. *Die Elfenbeinskulpturen aus der Zeit der karolingischen und sächsischen Kaiser, I-III.* Berlin, 1914-1918-1923.
22. HAUPTOVÁ, Z. 2002. Levínský nápis (Jak dlouho se udržela v Čechách církevněslovanská tradice?). In *Usta ad Albim bohemica.* Ústí nad Labem : Katedra bohemistiky PF UJEP, 2002, vol. 1, issue 1-2, 2002, p. 3-11. ISSN 1213-7618.
23. HAVLÍKOVÁ, L. „Illa imperatrix greca“. Theofano a Adalbertus. K česko-byzantským vztahům na přelomu 1. a 2. tisíciletí. In DANIŠ, M. - M. HURBANIČ, M. - ZERVAN, V. et. al. (eds.). 2014. *Byzantinoslovaca V. Zborník k životnému jubileu Tatiany Štefanovičovej.* Bratislava : Byzantologický seminár A. Avenaria pri KVD FiF UK, 2014. s. 160-180. ISBN 978-80-8127-122-9.
24. HAVLÍKOVÁ, L. 2017. Kříž – svastika v archeologických nálezech na Slovensku a na Moravě. In DANIŠ, M. - HURBANIČ, M. - ZERVAN, V. (eds.). *Byzantinoslovaca VI. Zborník k nedožitému jubileu Alexandra Avenaria*. Bratislava : Byzantologický seminár A. Avenaria pri KVD FiF UK, 2017, vol. 6, s. 129-142. ISBN 978-80-8127-201-1.
25. HEJDOVÁ, D. - NECHVÁTAL, B. 1970. Raněstředověké dlaždice v Čechách I-II. In *Památky archeologické.* Praha, 1970, vol. LVIII, (chapter I: p. 100-183; chapter II: p. 395-471).
26. HEJNA, A. 1976. Venkovská sídla 10.-13. století v Čechách. In POULÍK, J. et al. (eds). 1976. *Archeologické rozhledy.* Praha : Československá akademie věd, vol. XXVIII, 1976, s. 279-290. ISSN 0323-1267.
27. HELLICH, J. 1902-1903. Kde ležel hrad Oldříš? In *Památky archeologické a místopisné 20*. Praha, 1902-1903.
28. HORÁLEK, K. 1939. Rajhradské martyrologium Adonis a otázka české cyrilice. In HUJER, O. - HÝSEK, M. - RYBA, B. (eds.). 1939. *Listy filologické*

Folia philological. Praha : Jednota českých filologu v Praze, 1939, vol. 66, issue 5/6, p. 23-43;
29. HORÁLEK, K. 1975. K otázce české hlaholice. In PETR, J. - ŠABOUK, S. (eds.). 1975. *Z tradic slovanské kultury v Čechách. Sázava a Emauzy v dějinách české kultury*. Praha : Univerzita Karlova, 1975. s. 23–25.
30. HUŇÁČEK, V. *Sázava v širších vztazích a souvislostech.* In REICHERTOVÁ, K. - BLÁHOVÁ, E. - V. DVOŘÁKOVÁ, V., et al. (eds.). 1988. *Sázava. Památník staroslověnské kultury v Čechách.* [edice Památky, sv. 38]. Praha : Odeon, 1988.
31. *Istorija na Bălgarija II. Părva bălgarska dăržava.* Sofija : Izdatelstvo na BAN, 1981, 433. Lev z raného období (http://brandnewdaybrandnewad-venture.blogspot.cz/2012/11/sofia-bulgarias-city-of-lions.html), erb bulharského cara Ivana Šišmana z 14. století (http://en.wikipedia.org/wiki/-File:Coat_of_arms_ivan_shishman.jpg).
32. KEJŘ, J. 1987. Trhy a trhové vsi v Čechách a na Moravě. In *Právněhistorické studie* 28. 1987.
33. *Klášter Hradiště.* [online]. [2019-09-14]. Dostupné z: http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Hradiste_portal.jpg.
34. *LÍBAL, D. 1994. Hradiště nad Jizerou. In HOUŠKOVÁ, D. (ed). 1994. Řád cisterciáků v českých zemích ve středověku : Sborník vydaný k 850. výročí založení kláštera v Plasech. Praha : Unicornis, 1994. s. 53-58. ISBN 80-901587-1-4.*
35. MAREŠ, F. V. 1953. Levínský nápis (epigrafický doklad cyrilice v Čechách). In *Slavia : časopis pro slovanskou filologii.* Praha : Československá akademie věd, 1953, vol. 22. ISSN 0037-6736.
36. MAREŠ, F. V. 1979. *An Anthology Church Slavonic Texts of Western (Czech) Origin : With an Outline of Czech-Church Slavonic Language and Literature and with a Selected Bibliography.* [Series Slavische Propyläen. Text in Neu - und Nachdrucken, Bd. 127]. München : Fink, 1979. 230p.
37. MERHAUTOVÁ, A. - RICHTER, M. - SRŠEŇ, L. 1982. Architektonické zlomky z Ostrovského kláštera. In *Sborník Národního muzea.* Praha, 1982.
38. MERHAUTOVÁ, A. - TŘEŠTÍK, D. 1984. *Románské umění v Čechách a na Moravě.* [Edice české dějiny, sv. 59]. Praha : Odeon, 1984, 368s.
39. MERHAUTOVÁ, A. 1971. *Raně středověká architektura v Čechách.* Praha, 1971.
40. MERHAUTOVÁ, A. 1990. *Skromné umění.* Praha, 1990.
41. MERHAUTOVÁ-LIVOROVÁ, A. 1976. K ikonografii českých raně středověkých tympanonů. In *Umění.* Praha : Ústav dějin umění, Akademie věd České republiky, v. v. i., 1976, vol. XXIV, issue 5, p. 417-428.

42. MERHAUTOVÁ-LIVOROVÁ, A. 1980. České podlahy s obrazem císaře Nerona. In *Umění.* Praha : Ústav dějin umění, Akademie věd České republiky, v. v. i., 1980, vol. XXVIII, p. 246-258.
43. MOTYKOVÁ-ŠNEIDROVÁ, K. 2002. Archeologický příspěvek k dějinám hradiště a hradu Oldříš. Motyková, Karla. In *Vlastivědný zpravodaj Polabí.* Poděbrady : Polabské muzeum se sídlem v Poděbradech, 2002, vol. 36, s. 46-67.
44. NICHOLSONOVÁ, H. 2008.*Templáři 1120 – 1312*. Brno : Computer press a.s., 2008, 20 (foto N. Nicholson).
45. NICOLLE, D. 2004. *Crusader castles in the Holy Land, 1097–1192.* Oxford : Oxford Press, 2004. (trans.: NICOLLE, D. 2007. *Křižácké hrady ve Svaté zemi 1097–1192*. Praha : Grada publishing a.s. 2007.).
46. NICOLLE, D. 2005. *Crusader Castles in the Holy Land, 1192–1302.* Oxford : Oxford Press, 2005, 19 (trans.: NICOLLE, D. 2005. *Křižácké hrady ve Svaté zemi, 1192–1302.* Praha : Grada publishing a.s., 2009.).
47. PALACKÝ, F. 1939. *Dějiny národu českého v Čechách a v Moravě I. : Od prvověkosti až do roku 1253.* Praha : L. Mazáč, 1939.
48. PATERA, A. 1978. České a starobulharské glosy XII. Století v latinském rukopise kapitulní knihovny v Praze. In EMLER, J. (ed.). 1878. *Časopis Českého musea.* Praha : Matice česká, 1978, vol. 52, issue 4, s. 536-556. ISSN 1210-9746.
49. PIJOAN, CH. 1973. *Historia del arte*. Tome 1. Barcelona : Salvat Editores, S.A., 1973 (trans.: PIJOAN, CH. 1977. *Dějiny umění 1*. Praha : Odeon, 1977), obr. 50, 52, 241; 242, 252, 269. Viz také Procesní cesta a Ištařina brána v Babylónu z 6. stol. př. n.l. (Pergamské muzeum v Berlíně). GODARD, A. 1965. *The art of Iran*. London, 1965, 112, obr. 47).
50. POCHE, E. 1978. *Umělecké památky Čech 2.* Praha : Academia, 1978.
51. POŠVÁŘ, J. 1955. K levínskému nápisu. In *Slavia : časopis pro slovanskou filologii.* Praha : Československá akademie věd, 1955, vol. 24. ISSN 0037-6736.
52. REICHERTOVÁ, K. - BLÁHOVÁ, E. - V. DVOŘÁKOVÁ, V., et al. (eds.). 1988. *Sázava. Památník staroslověnské kultury v Čechách*. Praha : Odeon, 1988.
53. REICHERTOVÁ, K. 1975. Přínos archeologie ke středověké podobě bývalého slovanského kláštera na Sázavě. In *Z tradic slovanské kultury v Čechách. Sázava a Emauzy v dějinách české kultury.* Praha : Karlova universita, 1975, s. 27-37.
54. REICHERTOVÁ, K. 1988. Sázavský klášter za posledních Přemyslovců. In REICHERTOVÁ, K. - BLÁHOVÁ, E. - V. DVOŘÁKOVÁ, V., et al. (eds.).

1988. *Sázava. Památník staroslověnské kultury v Čechách.* [edice Památky, sv. 38]. Praha : Odeon, 1988.
55. REICHERTOVÁ, K. 1988. Slovanský klášter na Sázavě. In REICHERTOVÁ, K. - BLÁHOVÁ, E. - V. DVOŘÁKOVÁ, V., et al. (eds.). 1988. *Sázava. Památník staroslověnské kultury v Čechách.* [edice Památky, sv. 38]. Praha : Odeon, 1988. s. 70-103.
56. RICHTER, M. 1975. České středověké město ve světle archeologických výzkumů. In FILIP, J., et al. 1975. *Archeologické rozhledy.* Praha : Československá akademie věd, 1975, vol. XXVII, s. 245-258. ISSN 0323-1267.
57. RICHTER, M. 1982. *Hradišťko u Davle, městečko ostrovského kláštera.* Praha, 1982.
58. RICHTEROVÁ, J. 1982.*Středověké kachle*. Praha : Muzeum hlavního města Prahy, 1982.
59. RITTER, R. 1953. *Châteaux, donjons et places fortes. L´architecture militaire française*. Paris, 1953. DURDÍK, T. 1977. K chronologii obytných věží českého středověkého hradu. In STAVINOHA, J., et al. (eds.). 1977. *Archaeologia historica*. Brno : Blok, 1977, roč. 02, č. 1, s. 221-228.
60. SEDLÁČEK, A. 1998. *Hrady, zámky a tvrze Království českého : Díl XIV : Litoměřicko a Žatecko*. Praha : Argo, 1998.
61. SKALSKÝ, G. 1935-1936. Studie o českých a moravských brakteátech III. In *Numismatický časopis československý.* Praha : Numizmatická společnost československá v Praze, 1935–1936, vol. 11-12, p. 1-30.
62. SKALSKÝ, G. 1946. *Jak došlo v Čechách k ražbě brakteátu.* Praha, 1946.
63. SMETANA, J. 1978. Tajemství levínského nápisu. In *Českolipsko literární* 2. Česká Lipa : Tisková, ediční a propagační služba MH, 1978, s. 56-71.
64. SOMMER, P. - WALDHAUSER, J. 2000. Nová etapa archeologického výzkumu opatského chrámu cisterciáckého kláštera Hradiště nad Jizerou (1995 až 1999). In CHARVÁTOVÁ, K. (ed.). 2000. *900 let cisterciáckého řádu : Sborník z konference konané 28.-29. 9. 1998 v Břevnovském klášteře v Praze.* Praha : Unicornis, 2000. s. 47-64. ISBN 80-901587-7-3.
65. SPUNAR, P. 1985. *Kultura českého středověku*. Praha : Odeon, 1985. 560s.
66. STEHLÍKOVÁ, D. 1986. Příspěvek k ikonografii románské dlaždicové podlahy z Dolních Chaber. In *Itálie, Čechy a střední Evropa : Sborník příspěvků z konference DU FFUK*. Praha : UK 1986, s. 97-108.
67. TRYML, M. *Historie a archeologický výzkum*. [online]. [2019-09-02]. Dostupné z: http://www.osop-chabry.cz/Kostel-steti-svateho-jana-krtitele.php.

68. VOGEL, K. 1967. Byzantine science. In HUSSEY, J. M. (ed.). 1967. *The Cambridge medieval history, vol. 4. The Byzantine Empire, part 2. Government, Church and Civilisation*. Cambridge, 1967, 286.
69. VOLBACH, W. F. 1930. *Mittelalterliche Bildwerke aus Italien und Byzanz*. Berlin, 1930.
70. KAIMAKIS, D. 1975. *Der Physiologus nach der ersten Redaction* (Beiträge zur klassischen Philologie, 63). Meisenheim am Glan, 1975.
71. SAMODUROVA, Z. G. 1990. Jestestvennonaučnyje znanija. In *Kultura Vizantiji : IV–pervaja polovina VII v. I*. Moskva : Izdatelstvo Nauka, 1984, s. 420-421.
72. DOSTÁLOVÁ, R. 1990. *Byzantská vzdělanost*. Praha-Vyšehrad, 1990.
73. DINEKOV, P. - KUEV, K. - PETKANOVA, A. 1978. *Christomatija po starobălgarska literatura*. Sofija : Nauka i izkustvo, 1978.
74. BALCÁREK, P. 2012. Two Byzantine Sylabs of Near-Eastern Origin (A New Contribution to Byzantine Iconography). In *Byzantinoslavica* 2012, LXX, 1-2, s. 137-138.

ONCE AGAIN ABOUT THE LEVÍN INSCRIPTION. HISTORICAL-ARTISTIC CONTEXT

Lubomíra HAVLÍKOVÁ, emeritus scientist, Institute of Slavonic Studies the CAS, v.v.i., Czech Academy of Science, Valentinská 1, 110 00 Praha 1, Czech republic, department of paleoslavic and byzantology, havlikoval@centrum.cz, 00420 286 592 663

Abstract

The Levín´s inscription is placed on the slab from sandstone together with a relief of lion. The slab was secondary settled on the Gothic coping stone in Levín´s Gothic and successively Baroque church. On the basis of analysis of literature the author attempted to elucidate the whole problems not only from the linguistic and script (writing) point of view, but also in the historical and art-historical context. She shows the survival of Slavonic (Cyrillic) script in Romanesque time (from 12th until 13th centuries) in the Czech milieu, from which era and time the zoomorphic figural relief of lion probably originates, too. It is possible that relief of lion on the slab and his motif were older, how show old theological texts and philosophical thought. The author means that the Cyrillic text and relief of lion have not only their religious connotations and traditions (a lion as a symbol of Jesus Christ and Christianity), but also from the historical standpoint the lion was a lay and heraldic symbol of rulers, government, power, authority and force. The symbol of lion was known in the Ancient epochs, Antiquity, Middle Ages and survives until the present time. The Levín´s inscription presents the cultural heritage of the Cyrillo-Methodian mission of two Thessalonian brothers in the Great Moravian Empire.

Keywords

Inscription of Levín, lion of Levín, Paleoslavic studies, history, history of arts, heraldry

ЗНАЧЕНИЕ ОБРАЗОВАНИЯ В ПОСЛАНИЯХ ВЛАДЫКИ ГЕОРГИЯ (КОНИССКОГО)

Антони Васильевич МИРОНОВИЧ

Белостокский университет, Белосток, Польша

Владыка Георгий прибыл в белорусскую епархию в период попытки ликвидации этого последнего на территории Речи Посполитой православного епископства. [44], [38], [35], [32] После смерти в 1755 г. могилевского епископа Иеронима Волчанского (1735-1754 гг.) [31] униатская партия предприняла попытки овладения могилевской епархией. Униатский митрополит Флориан Гребницкий (1748-1762 гг.) не оставил полоцкого архиепископства и стремился подчинить себе православную епархию, ссылаясь При этом на якобы существующий привилей Сигизмунда III Вазы от 22 марта 1619 г., согласно которому мстиславская епархия переходила в подчинение униатских полоцких архиепископов [Likowski 1906: 84]. Неизвестный привилей был фальсифицирован, а его содержание не соответствовало реальным фактам: белорусская епархия (мстиславско-оршанско-могилевская) была создана на четырнадцать лет позже, уже после смерти Сигизмунда III. Невзирая на то, что документ не был достоверным, униатский митрополит подал иск о признании ему юрисдикции над православной епархией. Папа римский Бенедикт XIV (1740-1758 гг.) также потребовал от Августа III Саксонца (1733-1763 гг.) ликвидации православного епископства. В высланном коронному канцлеру Яну Малаховскому (1746-1762 гг.) бреве римский понтифик призывал польское правительство к передаче окормления мстиславской кафедры полоцкому униатскому архиепископу в отсутствие православного предстоятеля. [16], [38], [4]

В защиту православного епископства выступила императрица Елизавета (1741-1762), которая подала протест в отношении попыток униатов распространить свою власть на последнюю православную епархию. Под давлением российского резидента в Варшаве Гросса король подтвердил права Православной Церкви на могилевскую епархию, а Священный Синод Российской Православной Церкви в Петебурге 23 мая 1755 г. избрал предстоятелем могилевской епархии ректора Киевской Духовной Академии Георгия Конисского, который нес служение православного епископа в Речи Посполитой в 1755-1785 гг.

Георгий Конисский родился 20 (31) ноября 1717 г. в Нежине на Черниговщине, в семье белорусского шляхтича. В 1738 г. он начал учебу в Киево-Могилянской академии, а после окончания учебы в 1744 г. преподавал богословие и пиитику в той же академии. В 1746 г. Конисский составил учебник *Praecepta de arte poetica,* а также написал трагикомедию «Воскресение мертвых», в которой представил сатирические образы из жизни современного ему общества. Трагикомедия была написана в соответствии с образцами школьной поэзии и не была лишена элементов народного говора и юмора. К драме было дописано пять различных произведений бытового характера. В 1747 г. Георгий Конисский стал префектом Академии, в 1749 г. был рукоположен в сан иеромонаха, а в 1751 г. принял должность ректора и послушание архимандрита братского монастыря. В должности ректора Георгий Конисский оставался до 1755 г., до избрания его согласно решению Священного Синода был епископом могилевской епархии. [41]

Королевский привилей на белорусскую епархию Георгий Конисский получил уже 23 марта 1755 г., т.е. ранее, нежели появилось постановление Синода по этому вопросу, что свидетельствует о том, что кандидатура Конисского была ранее оговорена с властями Речи Посполитой, а церковные власти ее приняли. Епископская хиротония Георгия Конисского была совершена 20 августа того же года в киевском соборе Св. Софии. Хиротонию возглавил митрополит Тимофей Щербатский (1747-1768 гг.). [38], [11] В сентябре в Киев прибыла делегация белорусской епархии, состоявшая из двух представителей духовенства и верующих, чтобы сопровождать новопоставленного епископа по дороге в его епархию. В день церковной памяти св. мч. Димитрия Солунского, 8 ноября 1755 г., Георгий Конисский прибыл в Печерск, откуда торжественно въехал в Могилев. [1] Предстоятель белорусской епархии сам описал свое прибытие: «приблизившись к Могилеву, я, прежде всего, увидел свой кафедральный собор в большом непорядке и бедности в сравнении с римскими костелами

и еврейскими школами, красиво выделенными и богато украшенными; православный кафедральный собор значительно выделялся и обращал на себя внимание и смех инноверцев». [42] Новый предстоятель епархии хоть и был удивлен материальным состоянием храмов, предпринял активные действия в поиске материальных средств.

В это же самое время по благословению митрополита Тимофея Щербацкого, с согласия князя Иеронима Флориана Радзивилла, виленского хорунжего (1755-1760 гг.), слуцкий архимандрит Михаил Колачинский перенес мощи св. Гавриила Заблудовского из Заблудовского монастыря Успения Пресвятой Богородицы в монастырь Св. Троицы в Слуцке. На землях белорусской епархии в православной среде развивалось почитание новоканонизированных мучеников за веру, часто носившее антиуниатский характер. Особенно распространенным на землях Великого Княжества Литовского было почитание св. Гавриила Заблудовского. Канонизация мученика имела место после 1720 г. [18], [20], [22]

В тот период, когда белорусской епархией управлял епископ Георгий Конисский, Могилев был одним из наиболее традиционных центров православия в Речи Посполитой. Согласно переписи в 1758 г., в Могилеве было девять православных церквей и два монастыря. У униатов находилось два прихода, а у латинников — пять приходов и три монастыря (кармелитов, иезуитов, бернардинов). [12] Как предстоятель могилевской епархии, Георгий Конисский развернул широкую политическую деятельность. В ноябре 1756 г. он выслал в Петербург иеромонаха Иоанна Тудоровича из шкловского монастыря с письмами, в которых информировал Священный Синод и различных выдающихся деятелей о неоконченном строительстве собора и епископского дома. Владыка подчеркивал при этом хорошее состояние латинских костелов и еврейских божниц, обращая также внимание на необходимость повышения интеллектуального уровня духовенства в своей епархии. Георгий Конисский писал о необходимости строительства новых келий для монахов и отсутствии образованных людей. Он предлагал открыть в Могилеве семинарию и просил о выделении епархии 1000 рублей. Синод с пониманием принял предложения епископа Георгия и потребовал представить план строительства церкви. Однако только после представления виленским архитектором Яном Кристофором Глаубицем (1700-1767 гг.) плана строительства храма и длительных переговоров в Петербурге Синод решил выделить на строительство кафедрального собора Преображения Господня 10 000 рублей. Императрица подтвердила решение Синода 25 мая 1758 г. и распорядилась назначить 400 рублей

ежегодно на содержание семинарии. Тудорович привез деньги в Могилев в апреле 1758 г. [35] После получения средств можно было приступить к строительству церкви. Строительство продолжалось три года и завершилось в 1762 г., хотя внутренняя отделка и некоторые дополнительные работы продолжались до 1775 г. Десятью годами позже была построена каменная колокольня. В соборную церковь была перенесена чудотворная икона Пресвятой Богородицы, копия иконы, погибшей в пожаре в 1708 г. [35] В 1759-1760 гг. закончился ремонт братской Церкви Богоявления, осуществленный за счет могилевского браства при материальной помощи епископа Смоленского Гедеона. [35] В это время монастырю принадлежали каменные церкви Богоявления и св. Иоанна Богослова, колокольня, деревянное здание больницы и типографии, шесть магазинов, деревянный дом настоятеля и несколько других каменных и деревянных зданий, предназначенных для келий братии и хозяйственных целей. [7], [34]

Епископ Конисский добился нормализации внутрицерковных дел. Примером может служить ситуация в церкви свв. Петра и Павла. Приходское братство приняло там на себя множество функций священнослужителей, например, печение просфор. Владыка выступал против таких практик и распорядился, чтобы просфоры выпекало духовенство прихода. [35] Благополучно укладывалось сотрудничество белорусского епископа с митрополитом Киевским. Епископ Георгий оказался хорошим организатором и дипломатом. Духовенство из подчиненных его власти монастырей не протестовало, хотя еще при предшественниках такие решения взывали многолетние конфликты и юрисдикционные споры. Решение о подчинении Георгию Конисскому Буйничского и Баркулабовского монастырей принял митрополит Тимофей Щербацкий в 1756 г. С предложением передачи ему юрисдикционной власти над остальными монастырями выступил сам Георгий Конисский, мотивировав свое предложение тем, что навести в них порядок может только он, единственный православный епископ в Речи Посполитой. В своем письме владыка описал нарушения принципов монашеской жизни в Кутенском и Тупичевском монастырях. Ранее от имени митрополита белорусский владыка предпринял попытки разрешить конфликт вызванный игуменом витебского монастыря Иакинфом Пелкинским. [43] В сложившейся ситуации митрополит Киевский Арсений (Могилянский) (1757-1770 гг.) решением от 19 мая 1759 г. передал Георгию Конисскому управление над некоторыми монастырями, находившимися вне границ

могилевской епархии и остававшимися в юрисдикции киевских митрополитов. [43]

Следует подчеркнуть, что передача в юрисдикцию белорусского епископа некоторых монастырей, находящихся под власть митрополита Киевского, имела добровольный характер и не была урегулирована соответствующими решениями церковных властей. Георгий Конисский не имел над ними епископской власти. Утверждение и увольнение настоятелей этих монастырей по-прежнему оставалось в компетенции киевских митрополитов. Препятствием к передаче полной власти белорусским епископам были акты фундаций тех монастырей, излагавшие волю фундаторов, требовавших, чтобы монастыри оставались в юрисдикции константинопольских патриархов либо их экзархов, киевских митрополитов. Свою роль сыграли также практические нужды. Подчиненные киевскому митрополиту монастыри пользовались поддержкой России, и этот факт был хорошо известен католикам, а попытки их присвоения униатами приводили к нежелательным последствиям в международных отношениях. Формально такой защитой не пользовались монастыри, находящиеся под властью могилевского епископа. Эти аргументы в числе прочих приводились в письме игумена Марковского Витебского монастыря Иакинфа Пелкинского митрополиту Арсению от 17 сентября 1759 г. [43] В свою очередь, аргументом в пользу передачи монастырей в юрисдикцию белорусских епископов был факт их месторасположения в границах Речи Посполитой и вследствие этого возможность подавать протесты и жалобы в случае нарушения их прав, а также возможность осуществлять архипастырский контроль над жизнью монастырей.

Особое внимание Георгий Кониссий обращал на образование духовенства. Владыка отказывал в хиротонии тем, кто не умел читать и писать, а также не обладал умением петь, чтобы избежать «соблазна среди людей и греха перед Богом». [37] В пастырском послании в августе 1757 г. владыка обвинил духовенство в некомпетентности, заявив: «Належало бы вас всех пробудить, собрать и учить каждого в отдельности». К посланию владыка добавил катехизис и учебник русского языка, [16] Опираясь на приехавших в 1755 г. в Могилев двух выпускников Киевской академии, епископ Георгий двумя годами позже открыл Могилевскую духовную семинарию, на деятельность которой получил от Священного Синода 400 рублей ежегодного финансирования. Синод утвердил решения Георгия Конисского в 1758 г., [11] а в следующем году семинария, получившая кадровое подкрепление, начала свою деятельность. Одновременно епископ

Георгий открыл при своем доме типографию, которая издавала литургические книги для нужд духовенства.

Против деятельности типографии выступил католический могилевский плебан Михал Зенович, который вместе с местными иезуитами 28 января 1760 г. совершил нападение на православное учебное заведение и епископский дом. Владыка Георгий 10 сентября донес Священному Синоду, что по причине нападений семинария не может нормально функционировать, а польская сторона ссылается на то, что в трактате с Россией от 1686 г. нет пунктов, касающихся православных школ. Георгий Конисский при этом напоминал, что семинария является наследницей частной братской школы, которая получила привилеи короля Владислава IV (1633 г.) и Яна Казимира (1650 г.). Тем не менее правовая нормализация статуса семинарии наступила только лишь после подписания международного польско-русского трактата от 13 февраля 1768 г. [Могилевская епархия 1905: 45-46]. В силу этого трактата в 1768 г. на предместьях Могилева при церкви св. Николая были построены новые семинарские здания и типография. [11], [40] Местоположение семинарских зданий было обусловлено стремлением епископа Георгия удалить их на большее расстояние от резиденции иезуитской коллегии.

В 1768 т. по благословению митрополита Киевского Арсения Слуцкий архимандрит Павел Волчанский открыл при монастыре Преображения Господня в Слуцке коллегию. В коллегии обучалась православная молодежь, а преподавателями были монахи православных монастырей Слуцка. [12] В 1762 г. владыка Конисский завершил строительство кафедрального Спасского Собора, а в 1762-1785 гг. построил каменный епископский дом. Архитектура церкви Преображения Господня напоминала Виленский собор Св. Духа, поскольку архитектором обоих храмов был Ян Кристофор Глаубиц. [7] Императрица Елизавета поддерживала финансово его деятельность, помогла также построить двухэтажную резиденцию белорусских епископов и церковь св. Георгия в Печерске. [1], [40] В 1760 г. была построена новая церковь св. пророка Илии на месте старого храма [Могилевская епархия 1905: 176]. При епископе Георгии продолжался процесс подчинения белорусской епархии Русской Православной Церкви и усиливалось влияние России на правовое положение православного население Речи Посполитой. Сам епископ Георгий рекомендовал духовенству признавать власть Священного Синода в Санкт-Петербурге. [40]

С самого начала своего управления могилевской епархией Георгий Конисский был вынужден противостоять деятельности архиепископа

Флориана Гребницкого и могилевского плебана Михала Зеновича, которые открыли в Могилеве униатскую консисторию. Летом 1759 г. имели место волнения шляхты и католического духовенства против епископа Георгия в Орше, когда он совершал богослужение в Кутенском монастыре. Против белорусского епископа выступала также администрация Могилевской королевской экономии. Опасаясь усиливающихся конфликтов с униатами, владыка Георгий в июле 1762 г. обратился в Священный Синод с просьбой о переводе его в другую епархию. Просьба была встречена церковными властями с пониманием. Синод предложил епископу Георгию вдовствующую псковскую епархию. Этому решительно воспротивилась новая императрица России, Екатерина II (1762-1796 гг.). При посредничестве своего посла в Варшаве Карла Кейзерлинга Екатерина II оказала давление на польский двор на основании жалоб Георгия Конисского. [35], [32]

Екатерина II решительно вмешивалась в дела Православной Церкви. Императрица в своей деятельности брала пример со своего великого предшественника Петра I. Будучи сама религиозно индифферентной, Екатерина использовала дискриминацию православного населения как повод для вмешательства во внутренние дела Речи Посполитой. Такая позиция получила полную поддержку белорусского епископа Георгия Конисского, который был предан российским интересам. [40] Владыка также многократно вмешивался в дела о преследовании православного населения в Вильне, Минске, Бресте, на Подлясье, а также в Слуцком княжестве.

Свою лояльность по отношению к Екатерине II епископ Георгий продемонстрировал, приехав на коронационные торжества, во время которых 29 сентября (10 октября) 1762 г. произнес две пламенные речи, обращенные к императрице и ее сыну. Белорусский владыка представил в них тяжелое положение православной церкви в Речи Посполитой и обратился к императрице с просьбой взять на себя защиту православного населения, которое назвал ее верноподдаными. Георгий Конисский просил императрицу защитить благочестивых от нападений на их правую веру. Конисский не мог публично назвать своих противников по имени, однако всем было известно, что речь шла о польском римско-католическом и униатском духовенстве. [16], [41]

В том же году епископ Георгий обратился в Священный Синод с заявлением, что по причине ставших все более частыми арестов православных в Речи Посполитой он не видит пользы в своем возвращении в Могилев. Владыка опасался за свою безопасность. В ответ на многочисленные обращения Георгия Конисского Синод в феврале 1763 г. представил

Екатерине II петицию по проблеме защиты православия в Польше, составленную на основании документов, полученных от белорусского епископа и киевского митрополита Арсения Могилянского.

Первоначально Екатерина II стремилась добиться гарантии основных вероисповедальных прав для православного населения. После смерти Августа III Саксонского (1733-1763 гг.) и заключения союза с Пруссией планы императрицы расширились и ее окончательной целью стало обеспечение полного равноправия православных с возможностью доступа ко всем должностям. В ситуации малочисленности шляхты православного вероисповедания и минимальной политической активности русского мещанства, главной целью политических стремлений Екатерины II было обеспечение в Речи Посполитой религиозной свободы и равноправия некатоликов. По этому вопросу Россия и Пруссия предприняли совместные действия в защиту иноверцев на Конвокационном Сейме в 1764 г. Предложения русских послов, касающиеся равноправия православных и допущения их ко всем должностям, вызвали протесты польской шляхты. Шляхта обвинила Россию в нарушении суверенности Речи Посполитой, а православную общественность — в сотрудничестве с иностранным государством. Православные верующие ожидали изменений в правовом положении Церкви при вступлении на престол нового короля. [24]

Епископ Георгий находился в Петербурге два года. Возникшей ситуацией воспользовались униаты, предпринимая новые попытки подчинения последней православной епархии. Преемник Флориана Гребницкого на униатской метрополичьей кафедре и в Полоцком архиепископстве Ясон Юноша Смогоржевский (1762-1780 гг.) распространял информацию о том, что Георгий Конисский якобы не возвратится в Белоруссию, так как собирается принять важную должность при Священном Синоде. Униаты утверждали, что его место должен был занять игумен одного из могилевских монастырей, Ильницкий. Митрополит Смогоржевский, ссылаясь на эту информацию, требовал признания за собой юрисдикции над православным белорусским населением. Его намерения поддержал папа римский Климент XIII (1758-1769 гг.), который убеждал короля в правильности проекта униатского митрополита. В конце 1764 г. было уже ясно, что информация о невозвращении Георгия Конисского из России была сплетен. [16] Невзирая на это, униатский митрополит Смогоржевский неоднократно выдавал декреты, обращенные к православному духовенству и верующим. [8]

Давление России на польские власти по вопросу равноправия православного населения возросло после восшествия на престол Станислава Августа Понятовского (1764-1795 гг.). Понятовский был ставленником императрицы Екатерины II, поэтому неудивительно, что православное население ожидало улучшения своего положения. О надеждах, связанных с новым монархом, свидетельствуют события в Могилеве, описанные игуменом Орестом. При известии о выборе Понятовского 11 сентября 1764 г. в городе началось большое торжество, коронация нового монарха 15 ноября также была торжественно отпразднована. Торжества начались с манифестации мещан при ратуше, где был дан залп из пушек в честь нового короля. После собрания были совершены богослужения при совместном участии православных и католиков: сначала молитвы были прочитаны в костеле, а затем все направились в братскую церковь. После богослужения в церкви проповедь произнес профессор могилевской семинарии Василий Садковский, будущий епископ Переяславско-Бориспольский (1785-1795 гг.). [2] Описываемые торжества не были единичным случаем на землях, где проживало православное население.

Вероисповедальный вопрос при правлении Понятовского стал существенным элементом, определяющими внутреннюю и международную ситуацию государства. Власти Речи Посполитой довольно долго не могли решить эту проблему, вследствие чего православная Россия и протестантская Пруссия воспользовались существующей ситуацией. Здесь стоит привести мнение Симона Аскенасия о том, что «одним из гвоздей в гроб Речи Посполитой была проблема диссидентов». [17] Вероисповедальный вопрос появился уже на элекционном сейме в 1764 г., когда русский посол Николай Репнин (1734-1801 гг.) в Варшаве поднял проблему организации православной иерархии. Предложение Репнина было отвергнуто депутатами, а анонимный автор «Политических замечаний к правилам религии и здоровой философии» потребовал мест в сенате для униатских епископов. [17], [27]

Перед возвращением в свою епархию епископ Георгий получил от императрицы рекомендательное письмо, адресованное польскому королю, с требованием признания владыки на Могилевской кафедре и подтверждения данных ранее православному населению прав. Владыка Георгий приехал в Варшаву 22 июля 1765 г., а спустя пять дней получил аудиенцию у короля. Кроме рекомендательного письма Екатерины II к Понятовскому, епископ Могилевский вручил монарху составленный им совместно с русским послом Николаем Репниным обширный мемориал, в котором

указывал на преследования православного населения и требовал равноправия в религиозной и публичной сфере. О преследованиях православных монахов униатским духовенством сообщали также настоятели монастырей белорусской епархии переяславским епископам. [3], [25] В мемориале Георгий Конисский жаловался на присвоение униатами со времени подписания вечного мира с Россией в 1685 г. около двухсот церквей и монастырей, склонение православных к принятию унии арендаторами земель во владениях королевских и шляхтетских, как это имело место в Домбровском графстве, Борисовском и Кричевском староствах, а также в Мстиславском воеводстве и Могилевской экономии; исходящие от землевладельцев запреты на восстановление уничтоженных во время пожаров церквей и ремонт в своих владениях старых храмов; присвоение церковных земель и кладбищ и передача еврейскому населению для строительства домов и корчем, как это имело место в Кричевском старостве, во владениях князя Иеронима Радзивилла и в городе Чаусы, относящимся к Могилевской экономии; подчинение православного духовенства светским судам по искам администраторов земельных владений; подчинение православного духовенства и церковных слуг арендаторам земель еврейского происхождения, которые заставляли пользоваться услугами исключительно своих мельниц и корчем, а в случае нарушения этих распоряжений присваивали приходские дома, унижали священников и закрывали церкви, что чаще всего случалось в Кричевском, Копыльском, Ревельском староствах и в Могилевской экономии; продажа процессорами презентов на церковные имения, а позднее введение высоких оплат за их использование; введение процессорами пошлин на церковные доходы, например, в Кричевском старостве; неуважительное отношение к православному духовенству со стороны католического и униатского клира, а также попытки помешать православным священникам исполнять свои пастырские обязанности; принуждение католическими миссионерами православных верующих к принятию униатского обряда и призывы земельных собственников и городских чиновников к изгнанию из городов людей, не желавших изменять свою веру; принуждение детей рожденных и воспитанных в православии, у которых хотя бы один родитель принял униатство, к принятию унии; позволение православным верующим, принадлежащим к приходам, занятым униатами, участвовать в богослужениях в иных церквях при условии внесения оплаты; обязанность воспитания в католической религии детей, родившихся в смешанных православно-униатских браках; отсутствие у Мстиславско-Оршанско-Могилевских епископов возможности совершать пастырские визиты в епархии без риска

оскорблений со стороны униатов и латинников, в чем сам Георгий Конисский убедился, пребывая в Орше; открытие в Могилеве униатской консистории с целью усиления униатской пропаганды, благодаря помощи отлученных православных клириков, взятых униатами под свою опеку; нападение в 1760 г. шляхты и студентов, подстрекаемых могилевскими иезуитами и местным латинским плебаном, на православную могилевскую семинарию; произношение латинским духовенством проповедей, унижающих православное вероучение, и печатание пасквилей против православия; призыв могилевского латинского плебана к присвоению всех остающихся при православии церквей; предвзятость и несправедливость судов, рассматривающих иски против православных, и нежелание адвокатов их защищать; недопущение православной шляхты к каким-либо должностям. [5], [16] Кроме того, Георгий Конисский требовал возврата нелегально удерживаемых церковных владений, в том числе Печерска, Борсуков, Чвиркова и Тарасович, которые были присвоены великим литовским писарем Антонием Михалом Пацем (1750-1774 гг.). Действия Паца были предприняты в ответ на просьбу униатского митрополита Филиппа Володковича (1756-1778 гг.). Пац пытался присвоить принадлежащую епископу речную переправу на Днепре, которая принадлежала белорусскому владыке в силу привилея Михала Корибута Вишневецкого от 1673 г. Кроме того, епископ Георгий требовал от короля вмешательства в дело о нарушении прав могилевских мещан и православного духовенства королевской администрацией. Георгий Конисский предлагал отказ от практики принуждения детей из смешанных браков к принятию католической веры и допущение православных мещан к различным должностям. Владыка Георгий просил также согласия на открытие православной семинарии в Могилеве и других греческих школ в разных местах в силу привилея короля Владислава IV. [5], [35] К документам епископ Конисский приложил «Реестр монастырей и церкви грецко-русских в различном времени на унию силой отнятых, составленный июня дня 3 года 1765». [5], [33]

После ознакомления с документом монарх решил передать его для оценки униатским епископам. Униаты, в свою очередь, долгое время не отвечали, а позже обвинили Георгия Конисского в отсутствии доказательств представленным обвинениям. В отношении жалобы владыки на отсутствие возможности строительства и ремонта церквей король сослался на мнение униатского епископата о запрете на то действующего в Польше законодательства. Относительно присвоения униатами православных церквей, король указал, что этим вопросом должен заняться суд, до которого

неуниаты и так не имеют доступа. В ответ на решение короля, которое было передано российскому послу Репнину 17 октября 1765 г., Конисский составил обращение, в котором требовал создания специальной комиссии, которая бы приняла на рассмотрение требуемые доказательства. На обращение владыки Георгия ответил униатский брестский епископ, Антоний Млодковский (1764-1779 гг.) предоставив свой ответ королю 5 мая 1766 г. В пространном ответе было указано, что обвинения Георгия Конисского являются безосновательными по отношению к действующему законодательству, которое предоставляет льготы униатам. [16]

Несмотря на содержание ответа на мемориал Конисского, королевская канцелярия постановила начать специальное расследование. Владыка Георгий не верил в его эффективность и отказался от участия в нем, так же, как и от требований материальной компенсации. В письме королю епископ писал: «Пострадавшая сторона компенсации за несправедливость не ищет, ищет только улучшения на будущее и о восстановление давных прав своих и привилеев просит». [45] Однако монарх и на этот раз высказался против возможности перехода униатов в православие (что было одним из главных постулатов Конисского), а 17 октября 1765 г. передал Репнину министериальную резолюцию с «объяснением». [40] Королевская канцелярия от имени монарха 9 октября 1765 г. выразила согласие на открытие при братской церкви семинарии и дала распоряжение могилевскому плебану Михалу Зеновичу прекратить распространение пасквилей против белорусского епископа и православной веры. Были также подтверждены имущественные привилеи церквей и монастырей епархии. По другим вопросам, которых касался мемориал, должны были принять решения соответствующие министры. [5] В конечном итоге после длительного процесса решением Трибунала Великого Княжества Литовского от 16 октября 1765 г. униаты вынуждены были вернуть владения, являющиеся частью имущества могилевского епископа. Трибунал признал претензии униатского митрополита Володковича на эти владения безосновательными. [5] Посол Репнин в письме Екатерине II писал, что имевшие место выступления не принесли ожидаемых результатов, а предпринятое королевскими комиссарами следствие было прервано по просьбе самого владыки Георгия.

В очередной раз Екатерина II вмешалась в ситуацию православной церкви на Варшавском сейме в 1766 г. российский и прусский послы потребовали аннулирования закона от 1733 г., который запрещал некатоликам занимать государственные должности. К тому же владыка Конисский, выступавший на сейме в роли советника посла Репнина, составил

очередной мемориал, который был представлен королю. Мемориал требовал возвращения присвоенных униатами церквей, свободы совершения богослужений и треб без вноошения за это оплат настоятелям латинских приходов, прекращения нападений на могилевскую семинарию, подтверждения прав православного населения на могилевскую епархию, подчинения православного духовенства светским судам, а не судам католического клира; признания смешанных браков, в которых дети мужского пола исповедовали бы веру отца, а женского — матери; допущение православных к государственным должностям. [16] Станислав Август не видел возможности уравнения в правах православных и протестантов с католиками без предварительной отмены принципа *liberum veto*, с чем, в свою очередь, не соглашалась Россия. Родственники монарха Адам и Михал Чарторыйские разделяли взгляды большинства шляхты и не собирались поддерживать требований российского двора по вопросам иноверцев. [24]

В сложившейся ситуации сейм отверг требования послов. Были приняты, однако, незначительные уступки в пользу православной церкви. Было подтверждено право свободного совершения православных богослужений в существующих церквях; право на ремонт церквей, построенных до 1717 г. и не реквизированных по приговору суда; право на содержание кладбищ при церквях, но без права совершения публичных погребений; право на строительство приходских домов при существующих церквях, с одновременным сохранением запрета на строительство новых храмов; право на рассмотрение споров о церкви и имуществе трибуналом, указанным конституционно; право на получение духовенством у землевладельцев презентов без внесения каких-либо оплат и право оставаться в полученных владениях до момента принятия законной властью соответствующего решения; освобождение от податей в пользу униатских парохов за возможность совершения треб. [16], [40] Под давлением католических епископов и нунция Евгения Висконтия (1760-1767 гг.) сейм воспротивился уравнению в политических правах иноверцев. Одновременно униатский митрополит Филипп Володкович призывал к борьбе со «скрывающимися и тайными врагами веры». Послание униатского иерарха было направлено против православных монахов. [22], [25]

В отместку за нежелание депутатов предоставить иноверцам равные права с католиками, Россия и Пруссия выслали войска для поддерка протестантско-православной конфедерации в Слуцке и протестантской в Торуни. Акт Слуцкой конфедерации 20 марта 1767 подписал принимав-

ший участие в ее организации епископ Георгий Кониский. Урегулирования проблемы иноверцев требовала также часть католической шляхты. Во время генеральной конфедерации в Вильне 3 июня 1767 г. в одном из пунктов шляхта требовала равноправия православных и протестантов: «Что касается греков, дизунитов и дисидентов, как аристократического достоинства, как и простых людей: купцов, ремесленников и земледельцев, тяжело молчать о их угнетении. Человек каждого сословия и состояния, в каком-либо крае на свете, под одинаковой заслоной прав пользуется. Гражданам в особенности же нашего отечества, где в каждом сословии права и уставы наши на фундаменте равенства были утверждены. А какой же шляхтиц может быть шляхтицем, когда прав своему сословию признанным не является участником. Как мещанин мещанином, когда равен другому только в несении бремени, а не пользовании благ. Как, наконец, крестьянин крестьянином, если работать должен, а земли и дома иметь не будет. Отечество наше как мать, добрая мать, справедливая, равно всех своих детей любить должна, не взирая на недостатки человеческие, свойственные каждому. Не есть ущербом святой католической веры сохранить права и прерогативы тем, кто так как мы не верят. Состояние веры есть одно, состояние гражданское есть иное. Первое душе, второе государству принадлежит. Первое суду Божиему, второе законом отечества подчиняется. Сила Речипосполитой погибла, когда в отношении малой горстки людей равенство начали ламать. Подобне и на нашей на этот конец пришло, если бы мы право равенства, равенство минимально поделить хотели». [24], [26]

Под давлением Петербурга и Берлина, в условиях угрозы российской оккупации сейм 1767-1768 гг. в рамках общего закона о диссидентах принял ряд уступок в пользу православных. Сейм утвердил все предложения приготовленные специально собранной комиссией. Ее работами руководил российский посол Николай Репнин, также существенную роль в ней играли Гавриил Юноша Подольский, который благодаря протекции Екатерины II получил достоинство примаса Польши (1767-1771 гг.), а также белорусский епископ Георгий Кониский. [16] Пользуясь случаем заседаний сейма были изданы в печати в Варшаве «Документы прав и вольностей гражданам Короны Польской и Великом Княжестве Литовском Религии Греческой Ориентольной исповедающим служащие».

В утвержденном сеймом законе православные получили подтверждение права на белорусское епископство, свободы культа и печати, совершения богослужений и строительства новых церквей. Закон принятый сеймом гарантировал православным право на белорусскую

епархию со «всеми принадлежащими ей церквями, монастырями и их фундушами». Было, также, постановлено, что белорусский епископ «будет поставляем вечно при религии греческой ориентальной не униатской <...> и в своей епархии будет пользоваться своей юрисдикцией наравне, как католические епископы в своих епархиях пользуются, безо всяких, от кого бы то не было, препятствий». Все церкви и монастыри бесправно отнятые у православных после 1717 г. должны были быть им отданы вместе с имуществом. О судьбах спорных церквей и монастырей должны были принять решения специальные совместные суды (iudicium mixtum), состоящие из людей, получивших королевскую номинацию. В состав судов должны были войти четыре представителя православной общественности, четыре протестанта и восемь католиков. Работами судов должны были руководить попеременно представитель католиков и православный могилевский епископ. Православные получили также доступ к государственной службе и должностям. Религиозная принадлежность не могла быть препятствием в получении полных гражданских прав и дворянства. Впервые было заявлено, что православные являются лояльными гражданами государства и не позволительно их оскорбительно именовать «дизунитами» или «отщепенцами».

Постановления сейма только внешне казались значительным успехом православных и епископа Георгия Конисского в частности. Православные вновь могли претендовать на любые должности в государстве, сейме и сенате. Созданные смешанные суды могли наконец заняться определением фактического количества забранных униатами церквей и монастырей, чего не сделала комиссия, созванная Августом III Саксонским. Православная сторона получила реальную возможность вернуть забранные церкви и земельные владения. Немаловажно было также подтверждение сеймом основных религиозных свобод и права на белорусскую епархию. Невзирая на эти достижения в области законодательства, владыка Георгий не был удовлетворен: ему не удалось добиться права на свободу конверсии из униатства в православие. В этом вопросе его поддержали Переяславско-Бориспольская консистория, а особенно сотрудничавший с владыкой игумен Мотронинского монастыря Мелхиседек Значко-Яворовский, который в январе 1768 г. приехал в Варшаву. Мотронинский монастырь к 1753 г. насчитывал более двадцати монахов, [3], [40] а большинство иноков пользовалось большим духовным и нравственным авторитетом. Игумен Мотронинского монастыря Мелхиседек считался образцом монаха, способного возродить монашество на Украине. Мелхиседек был известен также

умением лечить многие болезни травами и созданием первой монастырской аптеки [3], [34].

В течение всего 1767 г. в канцелярию консистории приходили просьбы от жителей правобережной Украины о принятии в православие и жалобы на преследования со стороны униатов. Предпринятые Конисским и Значко-Яворским действия не принесли ожидаемых результатов, так как Россия признала вопрос решенным. Более того, ратификация сеймовой конституции, касающейся вопроса Православной Церкви в Речи Посполитой признала, что господствующим вероисповеданием в Речи Посполитой является католичество и всякая конверсия из него является преступлением. [24] Эта запись интерпретировалась таким образом, что если православные уже когда-то приняли унию или латинское вероисповедание, то не могли вернуться в православную веру, и все попытки вернуть забранные для униатов церкви признавались безосновательными.

Положение, согласно которому граждане православного вероисповедания имели право занимать государственные должности, не могло быть практически реализовано ввиду малочисленности православной шляхты. Согласно этому положению также и сам владыка Георгий ожидал для себя места в сенате, однако Россия не поддержала его стараний. Согласно Эдварду Ликовскому, причиной этого были «опасения, что епископ, входящий в польский сенат, со временем станет безразличным в отношении интересов российских и начнет брать широкое гражданское участие в интересах польских». [16]

Принимая во внимание влияние Петербурга на результаты заседаний сейма, следовало бы ожидать более благоприятных для православия результатов. Россия имела возможность повлиять на польское правительство при реализации постановлений трактата Гржимултовского, согласно которому православным должны были принадлежать четыре существовавшие тогда епархии. Власти в Петербурге преднамеренно не воспользовались этими возможностями. С одной стороны, Россия активно включалась в борьбу за религиозное равноправие православного населения, с другой — старалась, чтобы эти права не были чрезмерно широкими в отношении проживающих в Речи Посполитой единоверцев. О том, что Россия не стремилась к обеспечению православным в Речи Посполитой равноправия, свидетельствует письмо канцлера Екатерины II Никиты Панина (1718-1783 гг.) послу Репнину от 14 (25) августа 1767 г. Защиту интересов православной церкви Панин рассматривал не как основную цель, а как средство расширения влияния России в Речи Посполитой. «Диссидентский вопрос следует провести не с целью распространения в Польше нашей и

протестантской религии, а для приобретения в наших единоверцах и протестантах навсегда уверенных и сильных сторонников». Канцлер императрицы признавал, что равноправие православных было бы нежелательно, так как связало бы их более с Речью Посполитой, делая «из сегодняшних протеже завтрашних сопер-ников». [45], [21]

Умеренная религиозная стабилизация была неожиданно нарушена в 1768 г. Недовольные результатами сейма католические магнаты и идущие за ними ополчения фанатической шляхты созвали 29 февраля 1768 г. Барскую конфедерацию. Конфедерация имела антироссийский характер, ее члены выступали с лозунгами защиты католической веры и ограничения прав иноверцев. Акты Барской конфедерации аннулировали все постановления сейма 1767-1768 гг., в том числе решения по вопросу диссидентов, так как они были следствием давления России. Петербург использовал выступление Барской конфедерации как повод для поддержки восстания гайдамаков. Направляемые православным духовенством (епископом Георгием Конисским и игуменом Мелхиседеком Значко-Яворовским), гайдамаки и украинское население выступили в защиту своей веры. [21] Российская армия первоначально не вмешивалась в происходящие события и даже поддерживала захват церквей и передачу их православным. Однако позже, когда Россия получила от короля декларацию политических уступок, российская армия приступила к подавлению народных выступлений.

В связи с созданием Барской конфедерации Георгий Конисский решил, что его дальнейшее пребывание в Речи Посполитой небезопасно, и выехал их Варшавы 2 апреля 1768 г., сначала в Могилев, а затем — в Смоленск. [40] Управление духовенством епархии Конисский передал ректору могилевской семинарии Виктору Садковскому (1741-1803 гг.), который управлял белорусской епархией до возвращения Георгия Конисского в Могилев в 1775 г. [37], [23], [39] Большой его заслугой было завершение строительства каменной церкви свв. апп. Петра и Павла в 1769 г. Белорусская епархия накануне первого разбора Речи Посполитой насчитывала 267 приходов, в воеводствах: мстиславском (115), витебском (109), полоцком (42) и минском (1). Главными церковными центрами были города расположенные на территории епархии: Могилев, Слуцк, Витебск, Дубровна, Гомель, Орша, Копыл и Шклов. Эти города насчитывали от трех до девяти приходов. [6] Главные центры религиозной жизни епархии до 1772 г. сосредотачивались вокруг монастырей, которые в отсутствие приходских церквей принимали на себя их функцию. В юрисдикции Мстиславско-Оршанско-Могилевских епископов в 1772 г. находились следующие

монастыри: ревельские (мужской, Преображения Господня, и женский), полоцкий (мужской, Богоявления), мстиславский, тупичевский (мужской, Преображения Господня), кутеинские (мужской, Богоявления, и женский, Успения Пресвятой Богородицы), шкловские (мужской и женский), дисненский (мужской), буйницкий (мужской, Святого Духа), оршанский (мужской, Покрова Пресвятой Богородицы), могилевские (мужской, Богоявления, и женский), витебский (мужской), мозоловский (женский, Вознесения Господня) и баркулабовский (женский, св. Иоанна Крестителя). [37], [25]

Первый раздел Речи Посполитой привел к тому, что половина православного населения, вместе с белорусским епископом, оказалась в границах России. Согласно примерным расчетам, от Речи Посполитой отделилась территория, на которой проживало около 100 000 католиков, 300 000 православных и 800 000 униатов. [13], [25] Белорусское епископство вошло в состав Русской Православной Церкви. Города Витебск, Полоцк, и Двинск с окрестностями вошли в состав Псковской епархии, а на оставшихся землях (могилевская, оршанская, мстиславская и рогачевская) была создана Могилевская епархия. Эта епархия получила название Могилевско-Мстиславско-Оршанской, а ее предстоятелем стал епископ Георгий Конисский [Могилевская епархия 1905: 48]. Знаменательно, что после 1772 г. уменьшилось число приходов, находящихся на территории Могилевской епархии. В 1777 г. в границах Белорусской епархии находилось 10 монастырей и 124 приходских храма. Оценивается, что после первого разбора Речи Посполитой на территории епархии осталось около 250 000 православных верующих. [9], [10] Уменьшение количества приходов было результатом изменения епархиальных границ и политики Екатерины II, распорядившейся о ликвидации небольших приходов и обедневших монастырей. На землях бывшей Белорусской епархии оставалось несколько обителей: могилевская (Богоявления), буйничская (Святого Духа), оршанско-кутеинскиея (мужская и женская), мстиславско-тупичевская (Св. Духа) и баркулабовская. [43]

После раздела Речи Посполитой в польско-российском трактате от 7 (18) сентября 1773 г. католикам и униатам была гарантирована свобода вероисповедания на землях, присоединенных к России. Пользуясь этой свободой, часть униатских приходов перешла в латинство, а часть выразила желание перейти в православие [16]. Петербург обеспечил себе право надзора за порядком и опеку над православным населением в Речи Посполитой. Особое урегулирование проблем православного населения должно было оговариваться в специальном двустороннем трактате. В

политике России в отношении православного населения на белорусских землях по-прежнему доминировали государственные интересы, а не реальное желание изменения статуса Православной Церкви в Речи Посполитой, [21], [24] Владыка Георгий старался убедить Екатерину II выразить согласие на переход униатов в православие. Первоначально Петербург был против этого, и в 1773 г. Конисский получил распоряжение написать пастырское послание, в котором остановил бы принятие униатов в православие. Одновременно послание предлагало униатам писать свидетельства о готовности принять православие. Эти свидетельства следовало передавать православным землевладельцам и чиновникам администрации. Только в 1780 г. по декрету Екатерины II белорусский епископ получил право присоединения вдовствующих униатских приходов к Православной Церкви. На основании вышеупомянутого декрета Георгий Конисский напомнил о судебной ответственности всем, кто не хотел подчиниться положениям закона. В результате этого только в 1781-1783 гг. численность православных в его епархии возросла на 112.578 человек.

23 сентября 1783 г. Георгий Конисский получил сан архиепископа белорусского и стал членом Священного Синода. Таким образом он получил возможность реально влиять на политику России в отношении православного населения в Речи Посполитой. В 1785 г. он поддержал своего бывшего секретаря епархии Виктора Садковского как кандидата на епископство Переяславско-Бориспольское. В юрисдикции предстоятеля этого епископства находилось православное население на территории Речи Посполитой. [11], [30] Участие Георгия Конисского в делах Православной Церкви в Польше ограничивалось дипломатической и агитационной деятельностью. В ответ на распространенный анонимный проект перехода униатов на католицизм Конисский в 1786 г. написал мемориал, призывающий униатов перейти в православие при поддержке России. [40] Мысль о присоединении униатов к православию преследовала Георгия Конисского уже давно. Еще в 1768 г., будучи епископом Белорусским, он вел переговоры на эту тему с прелатом и официалом Острожским, ксендзом Георгием Туркевичем. [16]

Во время заседаний Великого Сейма в приготовленном сеймовой депутацией материале от 1790 г. по вопросу бунта, Георгия Конисского охарактеризовано как автора «всех полезных для Москвы и губительных для Польши проектов». Из этого следует, что епископ Конисский поддерживал православное население в Речи Посполитой до последних лет своей жизни, постоянно интересуясь оставшейся на территории Речи Посполитой частью Мстиславско-Оршанско-Могилевской епархии. Владыка Георгий

умер 13 (24) февраля 1795 г. О привязанности Георгия Конисского к Могилеву свидетельствует факт, что владыка был погребен в кафедральном Соборе Преображения Господня. [35]

Георгий Конисский, последний предстоятель белорусской епархии в период, когда она находилась в границах польского государства, был известен не только как выдающийся иерарх, но и как полемист, политик и специалист по истории Православной Церкви. Владыка оставил множество полемических и литературных произведений, написанных на польском, латинском и русском языках, проповедей, посланий и рапортов, обращенных к правителям России и Польши, который представляют собой ценный исторический источник. Георгий Конисский не скрывал своих пророссийских симпатий, но оставался лояльным иерархом в отношении Речи Посполитой.

SUMMARY

Bishop George arrived in the Belarusian diocese during an attempt to liquidate this latter in the territory of the Commonwealth of the Orthodox bishopric. After the death in 1755 of the Mogilev bishop Jerome Volchansky, the Uniate party attempted to seize the Mogilev diocese. The Uniate Metropolitan Florian Grebnitsky did not leave the Polotsk archbishopric and sought to subjugate the Orthodox diocese, referring to the allegedly existing privilege of Sigismund III Vasa of March 22, 1619, according to which the Mstislav diocese was subordinated to the Uniate Polotsk archbishopric did not correspond to real facts: the Belarusian diocese (Mstislavl-Orsha-Mogilev) was created fourteen years later, after the death of Sigismund III. Even though the document was not reliable, the Uniate Metropolitan filed a lawsuit recognizing his jurisdiction over the Orthodox diocese. Pope Benedict XIV also demanded that Augustus III of Saxony liquidate the Orthodox bishopric. In a log sent to crown chancellor Jan Malakhovsky, the Roman pontiff urged the Polish government to transfer the care of the Mstislav pulpit to the Polatsk Uniate archbishop in the absence of the Orthodox Primate in support of the Orthodox bishopric, the Empress Elizabeth protested against the attempts of the Uniates to extend the authority to the Orthodox Church. Under pressure from the Russian resident in Warsaw, Gross, the king reaffirmed the rights of the Orthodox Church to the Mogilev diocese, and the Holy Synod of the Russian Orthodox Church in Peterburg on May 23, 1755 elected Georgy Konisski, rector of the Kiev Theological Academy, who served in the Polish Orthodox Church in Rzecz Pospolita, May 17, 1755.

REFERENCES

1. *ARCHAEOGRAPHIC COLLECTION*. 1867. Archaeographic collection of documents related to the history of North-West Russia, published under the administration of the Vilna school district, vol. II. Vilno, 1867. /*АРХЕОГРАФИЧЕСКИЙ СБОРНИК*. 1867. Археографический сборник документов, относящихся к истории Северо-Западной Руси, издаваемый при управлении Виленского учебного округа, т. II. Вильно, 1867./
2. *ARCHAEOGRAPHIC COLLECTION*. 1871. Archaeographic collection of documents related to the history of North-West Russia, published under the administration of the Vilna school district, vol. V. Vilno, 1871. /*АРХЕОГРАФИЧЕСКИЙ СБОРНИК*. 1871. Археографический сборник документов, относящихся к истории Северо-Западной Руси, издаваемый при управлении Виленского учебного округа, т. V. Вильно, 1871./
3. *ARCHIVE*. 1864-1871. Archive of South-Western Russia, published by the interim commission for the analysis of ancient acts, the highest established under the Kiev Military, Podolsky and Volyn Governor General, part 1, vol. II. Materials for the history of Orthodoxy in Western Ukraine in the XVIII century: Archimandrite Melchizedek Znachko-Yavorsky (1759-1771), Kiev, 1864; part 1, t. III, Kiev, 1864; Part 1, Volume IV, Kiev, 1871. /*АРХИВ*. 1864-1871. Архив Юго-Западной России, издаваемый временной комиссией для разбора древних актов, высочайше учрежденную при Киевском Военном, Подольском и Волынском генерал-губернаторе, ч. 1, т. II. Материалы для истории православия в Западной Украине в XVIII ст.: Архимандрит Мелхиседек Значко-Яворский (1759-1771), Киев, 1864. ч. 1, т. III, Киев, 1864. ч. 1, т. IV, Киев, 1871./
4. BARTOSZEWICZ, K. 1880. *Szkice do dziejów Kościoła ruskiego w Polsce*. Kraków, 1880.
5. *BIBLIOTEKA KSIĄŻĄT CZARTORYSKICH W KRAKOWIE*. nr-y: 144, 754, 846, 884, 957, 1792, 1796.
6. BIEŃKOWSKI, L. 1969. Organizacja Kościoła wschodniego w Polsce. In KŁOCZOWSKI, J. (ed.). 1969. *Kościół w Polsce : Studia nad historią Kościoła katolickiego w Polsce.* Kraków, 1969, t. II, cz. 2, s. 936-938.
7. CHARNYASKAYA, T. I. 1973. *Mogilev architecture*. Minsk, 1973. /ЧАРНЯЎСКАЯ, Т. І. 1973. *Архітэктура Магілева*. Мінск, 1973./
8. *DOCUMENTS OF UNIATIAN METROPOLITES.* 1907. Collection of documents clarifying the attitude of Latin-Polish propaganda to Orthodoxy. vol. 2. Vilno, 1907. /*ДОКУМЕНТЫ УНИАТСКИХ МИТРОПОЛИТОВ*. 1907.

Сборник документов, уясняющих отношение латино-польской пропаганды к православию. вып. 2. Вильно, 1907./
9. FILATOVA, A. M. 1992. In 1794 in Belarus and Lithuania. In KUSHNER, V.F. (ed.). *Actual torture histories of Belarus*. Minsk, 1992. p. 86. /Филатова, А. М. 1992. Паўстанне 1794 г. на Беларуси и Литве. In КУШНЕР, В. Ф. (ред.). *Актуальные пытанни хисторыи Беларуси.* Минск, 1992. с. 86./
10. FILATOVA, A. M. 1998. Christian denomination after joining the Russian Empire (1772 - 1860.). In GRIGORIEV, VV - ZAVALNIUK, V. M. NOVITSKY VI - FILATOVA, A. M. (eds.). *Confessions in Belarus (late XVIII-XX c.).* Minsk, 1998. p. 5-6. /ФІЛАТАВА, А. М. 1998. Хрысціянскія канфесіі пасля далучэння да Расійскай імперіі (1772 – 1860 гг.). Ін ГРЫГОР'ЕВА, В. В. - ЗАВАЛЬНЮК, У. М.- НАВІЦКІ, У. І. - ФІЛАТАВА, А. М. (ред.) *Канфесіі на Беларусі (кан. XVIII-XX ст.).* Мінск, 1998. с. 5-6./
11. GRYGAROVICH, I. 1992. *Belarussian hierarchy : For the 1000th year of the Khrazyanism in Belarus.* Minsk. 1992. /ГРЫГАРОВІЧ, І. 1992. *Беларуская іерархія : Да 1000-годдзя хрысціянства на Беларусі*. Мінск, 1992./
12. HISTORICAL AND LEGAL MATERIALS. 1885. *Historical and legal materials extracted from the assembly books of the provinces of Vitebsk and Mogilev, under. ed. Sozonova. vol. XVI.* Vitebsk, 1885. /ИСТОРИКО-ЮРИДИЧЕСКИЕ МАТЕРИАЛЫ. 1885. *Историко-юридические материалы, извлеченные из актовых книг губерний Витебской и Могилевской, под. ред. Созонова. т. XVI.* Витебск, 1885./
13. ILYASHEVICH, M. 1933. *The Russian policy in the former lands of the Belarusian-Lithuanian economy for the rule of Catherine II and Paul I (1772-1801).* Vilnius, 1933. /ІЛЬЯШЭВІЧ, М. 1933. *Расійская палітыка на землях былога Беларуска-Літоўскага гаспадарства за панавання Кацярыны II і Паўла I (1772-1801).* Вільня, 1933./
14. KONISSKY, G. 1835-1861. *Collected works of George Konissky, Archbishop of Belarus with a portrait and biography of him, by ed. prot. John Grigorovich. vol. 1-2.* St. Petersburg, 1835; *vol. 1-2.* St. Petersburg, 1861. /КОНИССКИЙ, Г. 1835-1861. *Собрание сочинений Георгия Конисского, архиепископа белорусского с портретом и жизнеописанием его, изд. прот. Иоанном Григоровичем, ч. 1-2.* Санкт-Петербург, 1835; *ч. 1-2.* Санкт-Петербург, 1861./
15. KONISSKY, G. 1861. *The resurrection of the dead. In Chronicles of Russian literature and antiquity.* 1861. No. 3. /Конисский, Г. 1861. *Воскресение мертвых. In Летописи русской литературы и древности*. 1861. № 3./
16. LIKOWSKI, E. 1906. *Dzieje Kościoła unickiego na Litwie i Rusi w XVIII i XIX wieku.* Warszawa, 1906.
17. ŁUBIEŃSKA, J. 1911. *Sprawa dysydencka 1764-1766.* Kraków, 1911.

18. MINSK DIOCESE. 1864. *Historical and statistical description of the Minsk Diocese composed by the rector of the Minsk Theological Seminary Archimandrite Nikolai.* St. Petersburg, 1864. /МИНСКАЯ ЕПАРХИЯ. 1864. *Историко-статистическое описание Минской Епархии, составленное ректором Минской Духовной Семинарии Архимандритом Николаем*. Санкт-Петербург, 1864./
19. MIRONOWICZ, A. - PAWLUCZUK, U. (eds.). 2001. *Życie monastyczne w Rzeczypospolitej.* Białystok, 2001.
20. MIRONOWICZ, A. 1987. Święty Gabriel Zabłudowski. In *Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego.* R. XVII, z. 1. s. 38-39.
21. MIRONOWICZ, A. 1996. Cerkiew prawosławna na terenie Wielkiego Księstwa Litewskiego w latach 1772-1795. In BISKUP, M. (ed.). 1996. *Ziemie północne Rzeczypospolitej Polsko-Litewskiej w dobie rozbiorowej 1772-1815.* Warszawa –Toruń, 1996. s. 81-94.
22. MIRONOWICZ, A. 1998. *Życie monastyczne na Podlasiu*. Białystok, 1998.
23. MIRONOWICZ, A. 2001. *Ihumen Sawa Palmowski*. Białystok, 2001.
24. MIRONOWICZ, A. 2001. *Kościół prawosławny w dziejach dawnej Rzeczypospolitej.* Białystok, 2001.
25. MIRONOWICZ, A. 2001. Życie monastyczne w dawnej Rzeczypospolitej. In MIRONOWICZ, A. - PAWLUCZUK, U. (eds.). *Życie monastyczne w Rzeczypospolitej.* 2001. Białystok, 2001. s. 42-43, 250.
26. MIRONOWICZ, A. 2003. *Józef Bobrykowicz, biskup białoruski*. Białystok, 2003.
27. MIRONOWICZ, A. 2003. Diecezja białoruska w latach 1697-1772. In *Białoruskie Zeszyty Historyczne*. Białystok, 2003, issue 19, s. 92.
28. MIRONOWICZ, A. 2004. Kultura prawosławna w dawnej Rzeczypospolitej. In *Rzeczpospolita wielu wyznań.* (pod red. A. Kaźmierczyka, A. LINK-LENCZOWSKIEGO, M. MARKIEWICZA i K. MATWIJOWSKIEGO). Kraków, 2004. s. 409-436.
29. MIRONOWICZ, A. 2005. Pierwszy władyka mścisławski – Józef Bobrykowicz. In *Między zachodem a wschodem : Etniczne i religijne pogranicza Rzeczypospolitej w XVI-XVIII wieku*. Toruń, 2005. s. 155-172.
30. MIRONOWICZ, A. 2006. *Kościół prawosławny w Polsce*. Białystok, 2006.
31. MIRONOWICZ, A. 2008. Biskupi mohylewscy Józef i Hieronim Wołczańscy, In *Wiara i poznanie. Księga pamiątkowa dedykowana Jego Eminencji Profesorowi Sawie Hrycuniakowi*. Białystok, 2008. s. 399-417.
32. MIRONOWICZ, A. 2008. *Diecezja białoruska w XVII i XVIII wieku*. Białystok, 2008.

33. MIRONOWICZ, A. 2008. *Rejestr monasterów i cerkwi Grecko-ruskich różnemi czasy na unię gwałtownie odjętych, „Białoruskie Zeszyty Historyczne", nr 30*. Białystok, 2008. s. 191-210.
34. MIRONOWICZ, A. 2014. Życie monastyczne klasztorów obrządku wschodniego w dawnej Rzeczypospolitej. In *Klasztory mnisze na wschodnich terenach dawnej Rzeczypospolitej od XVI do początku XX wieku*. (pod red. J. GWIOŹDZIK, R. WITKOWSKIEGO, A. M. WYRWY) Poznań, 2014. s. 46-47, 262-263.
35. MOGILEV DIOCESE. 1905. *The Mogilev Eparchy. Historical and statistical description*. Mogilev, 1905, vol. I, no. III. /МОГИЛЕВСКАЯ ЕПАРХИЯ. 1905. *Могилевская Епархія. Историко-статистическое описаніе*. Могилев, 1905, т. I, вып. III./
36. RUNKEVICH, S. G. 1893. *A brief historical outline of the 100th anniversary of the Minsk diocese*. Minsk, 1893. /Рункевич, С. Г. 1893. *Краткий исторический очерк 100-летия минской епархии*. Минск, 1893./
37. SAKOWICZ, E. 1935. *Kościół prawosławny w Polsce w epoce Sejmu Wielkiego*. Warszawa, 1935.
38. SAPUNOV, A.P. 1889. *The historical fate of the Polotsk diocese from ancient times to the half of the XIX century*. Vitebsk, 1889. /САПУНОВ, А. П. 1889. *Исторические судьбы Полоцкой епархии с древнейших времен до половины XIX века*. Витебск, 1889./
39. SCHEGLOV, G. 2007. *His Beautitude Victor Sadkovsky, First Minsk Archbishop*. Minsk, 2007. /ЩЕГЛОВ, Г. Э. 2007. *Преосвященный Виктор Садковский, первый Минский архиепископ*. Минск, 2007./
40. SERCZYK, W. 1967-1968. Konisski Georgij (Jerzy). In *Polski Słownik Biograficzny*. Wrocław-Warszawa, 1967-1968, t. XIII.
41. SERCZYK, W. 1997. *Katarzyna II carowa Rosji*. Warszawa, 1997.
42. TITOV, F. I. 1907. *The Russian Orthodox Church in the Polish-Lithuanian State in the XVII-XVIII centuries, vol. II, part 2: Western Russia in the struggle for faith and nationality in the XVII – XVIII centuries. Book of the first second half of the volume*. Kiev, 1907. /ТИТОВ, Ф. И. 1907. *Русская православная церковь в Польско-Литовском государстве в XVII-XVIII вв., т. II, ч. 2 : Западная Русь в борьбе за веру и народность в XVII–XVIII вв. Книга первая второй половины тома*. Киев, 1907./
43. TITOV, F. I. 1916. *The Russian Orthodox Church in the Polish-Lithuanian State in the 17th-18th centuries. t. III, part 1*. Kiev, 1916. /ТИТОВ, Ф. И. 1916. *Русская Православная Церковь в Польско-Литовском государстве в XVII-XVIII вв. т. III, ч. 1*. Киев, 1916./

44. VERZHBOLOVICH, M. I. 1893. The first period of the existence of the Minsk Theological Seminary (1785-1817). In *Minsk diocesan sheets*. Minsk, 1892, No. 22; No. 23; No. 24; 1893, No. 1. /ВЕРЖБОЛОВИЧ, М. И. 1893. Первый период существования Минской Духовной Семинарии (1785-1817 гг.). Ин *Минские епархиальные ведомости*. Минск, 1892, № 22; № 23; № 24; 1893, № 1/.
45. WOLIŃSKI, J. 1936. *Polska i Kościół prawosławny : Zarys historyczny*. Lwów, 1936.

THE IMPORTANCE OF EDUCATION IN THE LETTERS OF BISHOP GEORGE (KONISSKY)

Anthony Vasilievich MIRONOVICH, lecturer, University of Bialystok, Świerkowa 20B, 15-328, Bialystok, Poland, amir@uwb.edu.pl

Abstract
Bishop George was active at a time when political-religious developments were also being developed in Central and Eastern Europe to unite Christians in the form of a union. This caused considerable tensions between the Christian East and the West. Especially when the rulers of the individual empires have entered the Christian question. The paper describes this tense situation during the introduction of the Union mainly from the historical point of view. It points to the bravery of Bishop George on this difficult Church question.

Keywords
Bishop, George Konissky, unionism, pope, monarch, history

АУТОКЕФАЛИЈА СРПСКЕ ПРАВОСЛАВНЕ ЦРКВЕ И ПОСЛЕДИЦЕ ЖИЧКОГ САБОРА (1219-1220)

Радомир ПОПОВИЋ
Православни богословски факултет, Универзитет у Београду, Београд, Република Србија

УВОД

После преломних тренутака за Источно Царство, почетком 13. века: четвртог крсташког похода и појаве Латинског царства са седиштем у Константинопољу, Српска Православна Црква добија самосталност. Стицање статуса аутокефалије Цркве у српским земљама плод је, између осталог, повољних црквеноисторијских околности које су се стекле у то доба. Оне су вишеструке и своде се на објективне прилике у којима се нашла српска држава, али исто тако и на повољне црквене услове који су овом чину дали канонско-правни легитимитет што ће бити потврђено у даљем животу нашег народа и његове Цркве све до данас. На основу историјских извора из прве руке могуће је макар у главним цртама реконструисати како је до аутокефалије Цркве у Србији дошло, како је она у пракси изведена и остварена, и који су главни носиоци овог веома великог и значајног догађаја на историјском путу наше Цркве и народа. Остала су сведочанства савременика или пак оних који су овом времену блиски, па није тешко реконструисати догађаје из 1219/1920. Овде се, пре свега мисли на Житије Светога Саве чији писци су јеромонах Доментијан и, такође монах Теодосије Хиландарац.

ДОБИЈАЊЕ САМОСТАЛНОСТИ 1219. ГОДИНЕ

Пишући житија Светог Саве, Доментијан и Теодосије указују на све околности у којима Српска Црква добија самосталност и како Свети Сава реагује када се враћа у Србију. Јеромонах Доментијан је непосредни сведок главних догађаја везаних за настанак саме аутокефалије. Он пише да је архимандрит Сава 1217. године напустио манастир Студеницу и отишао на Свету Гору. Шта је прави разлог напуштања Студенице и одлазак на Свету Гору он не наводи, само каже да је тог тренутка престало течење Светог мира из гроба Светог Симеона у манастиру Студеници. [4] Оба Савина животописца се слажу да се у том трнутку ради о важним и преломним

догађајима. Велики жупан Стефан се обраћа Светом Сави писмом и моли га да се врати у Србију. [30], [4] Савин одговор је било писмо брату Стефану и писмо Светом Симеону које шаље по *„попу Иларију„*. Овај долази у манастир Студеницу и после молебна и служења Свете Литургије и читања писма над гробом Светог Симеона, Свето миро је поново потекло. [4], [30] Тек после ових догађаја уследили су даљи кораци архимадрита Саве који се тичу Цркве у Србији и њене духовне самосталности. По овом питању Свети Сава само прати и следује тренутно стање и прилике у којима је свет био у другој деценији XIII века. Био је упућен на праве и одговорне личности, и када је била у питању световна власт – држава, и духовна власт, Црква у, у том тренутку, подељеним остацима Источно-ромејског царства. Његово животописци тачно и прегледно прате ред Савиних поступака. Он се најпре обраћа ромејском цару Теодору 1 Ласкарису (1204-1222) као легитимној световној власти која може да утиче и одобровољи цариградског патријарха, у то време у Никеји, да један део његове патријаршије добије законити статус самосталне-аутокефалне Цркве, јер су се за то стекли сви канонско-правни услови. Сава каже цару да овај утиче на патријарха *„да ми освети као архиепископа једнога од ове браће моје која су са мном, да га земља отачаства ми има на освећење своје.”*[85] [4] Теодосије Хиландарац је још конкретнији кад наводи речи Светога Саве упућене цару *„да светоме оцу васељенском патријарху Царства ти нареди да једнога од моје братије освети за архиепископа земљи нашој…”* [30] И заиста, вероватно, на празник Велика Госпојина или Успење Пресвете Богородице, 15. (28) августа, у Никеји је архимандрит Сава рукоположен за архиепископа у Србији. *„ ... у нарочити дан ... руком свеосвећеног васељенског патријарха и заповешћу цариградског цара би постављен за архиепископа.”* [4], [11] После рукоположења уследила је даља канонско-правна процедура настанка Архиепископије у Србији. Биографи то доследно прате. Монах Теодосије каже да архиепископ Сава тражи од цара да му патријарх Манојло I Сарантин (1217-1222) да *„благослов и заповест устима и руком и писмено ... да се тамо од својих епископа посвећује.”* [30] Овде је, свакако, реч о издавању Томоса о аутокефалији Цркве у Србији, што упућује на међуцрквено признање у породици православних помесних Цркава у циљу духовног јединства, односно саборности Царкве. Јеромонах Доментијан то само укратко констатује када каже да је Цариградски патријарх дао архиепископу Сави *„написавши му овакву заповест све васељене Манојло: Саву као архиепископа свима српским и поморским земљама, и као*

[85] Теодосије је конкретнији кад говори о том тренутку, кад каже: *„...немамо архиепископа, да у нашој земљи освећује и учи у Господу.”* [30]

свога возљубљенога сина шаљем га у сву васељену што је у област мога светитељства правоверне хришћанске вере, да има област по моме начину над свима градовима и земљама, ... по божанственим правилима, свакога по достојању и све учити у име Оца и Сина и Светога Духа, и као и мене тога сви послушајте, који сте у Христу правоверни хришћани." [4] У црквено-историјкој науци је давно констатовано да Томос Цариградске патријаршије о аутокефалности Цркве у Србији није сачуван. Наши сачувани извори само указују да је такав документ постојао. Теодосије је можда за нијансу изричитији од Доментијана када каже да патријарх предаде Сави жезло као символ духовне власти „*и написа му другу заповест, која гласи: Герман,*[86] *васељенски патријарх и архиепископ Константинграда, Новог Рима, у име Господа нашег Исуса Христа, осветих Саву за архиепископа све Српске земље, и дадох му од Бога власт да у целој области црквеној посвећује епископе, попове и ђаконе.*" [30]

Дакле, Свети Сава је рукоположен за архиепископа, од стране Цариградског патријарха добио је жезал као символ духовне власти, а уз то је добио и Томос о духовној самосталности Цркве у Србији. Једном речју, у духу канонско-црквеног предања, поечтком 13. века, још једна аутокефална Црква је рођена у породици православних помесних Цркава. Остало је да се у пракси и конкретно на терену, у српским земљама, оствари добијена аутокефалија и, пред Светим Савом је било још много посла и рада на том плану. Све што је до сада Свети Сава урадио у Никеји било је у духу канонског предања о начину стицања црквене, духовне самосталности, односно аутокефалије. [32]

Важно је пратити шта се дешава после добијања самосталности Цркве и хиротоније Светог Саве. Из Никеје он се враћа на Свету Гору. Тамо, сада као архиепископ, рукополаже свештенике и ђаконе. Најдуже, свакако, борави у манастиру Хиландару. Управо из овог манастира, како нам саопштава јеромонах Теодосије његов животописац, „*узевши са собом оне за које је знао да су подобни да их постави за епископе.*" [30] Дакле, прва Савина брига по повратку из Никеје била је да обезбеди најбоље кандидате које ће рукоположити за епископе у Србији. Природно је да их је у највећем броју нашао у Хиландару.

Напуштајући Свету Гору и даље је бринуо и старао се како ће сада организовати и уредити црквени живот у српским земљама. Теодосије јасно каже да је Сава, напуштајући Свету Гору иде у Солун, а затим у Србију - „*помишљаше како неће ништа моћи успети у земљи свога народа, јер раније они*

[86] Код Теодосија је овај навод погрешан, јер је реч о патријарху Манојлу. [30] Герман II. је био патријарх после патријарха Манојла, 1222-1240. [6]

нису имали архиепископа." [30] Из Солуна, пре повратка у Србију, шаље писмо своме брату, великом жупану Стефану, „*превеликом жупану свих српских и поморских земаља.*" [4] У Србију стиже вероватно у рано пролеће 1220. године.

У новосаграђени манастир Жичу, Свети Сава долази из Студенице, долази у „*дом Спасов, велику архиепископију„* која је одређена да буде седиште аутокефалне Цркве у Србији. Требало је освештати нови манастирски храм који још није био потпуно осликан. [30] Манастир Жича је од сада седиште Архиепископије, и као такав биће место одржавања црквених и црквено-државних сабора на којима су бирани и хиротонисани нови епископи и крунисани српски краљеви.

Свети Сава као црквени поглавар на црквено-државном сабору који је одржан у манастиру Жичи, 1220. године, врши избор нових епископа које сада и рукополаже и шаље их на новоосноване епископије широм српских земаља. У манастиру Жича Сава „*од својих ученика за које је знао да су достојни и подобни за епископе освећиваше, а свакога постављаше на његово место, називајући их апостолски учитељи.*" [12] Новоизабраним и хиротонисаним епископима Свети Сава даје по примерак „законске књиге„ - мисли се на Законоправило, „*да по предању Светих Апостола и Светих Отаца уче народ како да се уздижу у вери у Господа нашег Исуса Христа.*" [30]

ЖИЧКИ САБОР (1220)

Овај догађај је веома важна прекретница у стицању црквене аутекофалије и потврда самосталности Цркве у српским земљама. Манастирска црква у Жичи посвећена Вазнесењу Господњем је у време овог сабора освећена. У оснивачкој повељи за манастир Жичу краљ Стефан Првовенчани и син му Радослав, као ктитори или оснивачи манастира, јасно указују на велики значај своје задужбине: „*У овом храму Спаса нашег овде да се постављају сви краљеви који ће бити у овој држави, и архиепископи и епископи и игумани овде да се постављају.*" [36] У повељи се такође потврђује да је манастир Жича крунидбено место српских владара, место хиротоније епископа и црквених поглавара. Једном речју, Жича је духовна престонице Србије.[87] У Жичкој оснивачкој повељи су, између осталог, поменути и „краљевски манастири„. Треба, само укратко, скренути пажњу да је реч о оним манастирима које су подигли српски владари, и они су имали такозвана ставропигијална права. Наиме, манастири као што су Студеница,

[87] На јужном зиду у манастиру Жича стоји натпис: „*...овде да се постављају сви будући краљеви ове државе, и архиепископи ии епископи и игумани да се постављају овде.*" [26]

Хиландар, Свети Ђорђе у Расу и Богородица Градачка, као ктиторски манастири, потпадали су под директну духовну власт аррхиепископа у Жичи, а не под духовну власт својих подручних епархијских епископа. Сем, тога у постављању игумана у овим манастирима учествује и ктитор, односно краљ у својству ктитора, који након благослова архиепископа, новом игуману предаје жезал и целив.[88] Исто тако, када је реч о манастиру Жичи, треба скренути пажњу да је до тада улогу крунидбеног места српских владара – великих жупана имао храм Светих Апостола Петра и Павла у Расу, где је и било седиште српских владара.[89] Жичка оснивачка повеља се, с право и датира управо у 1220. годину када се и одржава црквено-државни сабор. Зато и њене црквено-канонске одредбе треба посматрати у духу свега онога чиме се све бавио Жички црквено-државни сабор. [24], [25], [16]

Јеромонах Теодосије је доста изричит када говори о Жичком сабору, јер ипак пише и сагледава догађаје са одређене временске дистанце. Сабор у Жичи су сазвали заједно велики жупан Стефан и архиепископ Сава, дакле, поглавари државе и Цркве. Жупан Стефан на сабор позива представнике државе: ипате, војводе, тисућнике и сатнике, мале заједно са великима. Свети Сава, пак, на сабор позива представнике свих црквених структура: епископе, игумане и све црквене служитеље. [36]

Како каже Никола Радојчић, Жички сабор је радио у две етапе: први део сабора је, уствари, био „сабрање„ на којем је велики жупна Стефан крунисан за краља, док други део сабора је прави црквени сабор и бавио се утврђивањем чистоте православне вере и другим чисто црквеим питањима. [22], [1]

Током првог дела рада Жичког сабора који је утврђивао и конкретно осмишљавао тек стечену аутокефалију, а учесницима се обратио Свети Сава. У својој пригодној речи он указује на велику потребу унапређења државних структура, јер је сада дошло до великих промена. Србија се нашла у сасвим новим, доста повољнијим околностима: „*Не приличи да онај који вама Богом влада буде истоименог достојанства власти са вама и да се исто зове*.” [22] Овде Свети Сава јасно алудира на чињеницу да велики жупан треба сада да понесе краљевску круну из његових руку и да Србија постане краљевина. Алудирајући на краљевску круну, Свети Сава, истовремено, указује и на кључне разлоге такве промене, јер за себе каже да је он сада „глава Цркве“. Другим речима, сам појам архиепископија и појам краљевина, не само у то доба, иду заједно, и један другог прате. Управо та идеја се, сада по први пут, у стварности и остварује у Србији. То је, између осталог и главни разлог

[88] О односу ктитор-игуман, видети расправу [21], [17].
[89] О томе видети [15].

сазива и одржавања овог конститутивног сабора. У току Свете Литургије која је служена у манастиру Жича у току одржавања сабора, на празник Духова *„и у време када се освећује, узе к себи у свети олтар, у светињу над светињама, венцеименитог брата великог жупана Стефана ... и миром га помазавши, прогласи га за Богом самодржавног краља српског.*" [4][90]

Жички сабор је, дакле, завршна фаза у устројењу Српске архиепископије и одскочна даска за даља дешавања приликом ширења Црква у свим српским земљама, које су се протезале до Далмације. Јасно је да су се испунили и стекли сви канонско-правни услови да Црква у Србији на легалан начин буде уздигнута на степен Архиепископије и, као таква, заузме своје место у великој саборној породици правосалвних помесних цркава. Један од битних канонских услова јесте да је потребно, за одржавање црквеног сабора на којем се бирају и хиротонишу нови епископи, да буду најмање четири епископа,[91] односно, да постоје четири епископије. На простору Србије до Жичког сабора постоје три епископије. Свети Сава као архиепископ је, дакле, четврти епископ у новооснованој Жичкој архиепископији, што је довољно за нормално функционисање самосталне Цркве виђено из перспективе црквених правила или канона. Сходно црквеној пракси која постоји у Цркви од самог почетка, ако се догоди да један епископ умре, преостала тројица епископа саборно могу да изаберу четвртог и да га хиротонишу.[92] Овде се има у виду, између осталог и 4. правило Првог васељенског сабора које јасно указује: „ ... нека се на сваки начин тројица сакупе на једно место." [28], [8] То потврђују и многи примери у дугој историји Цркве. Има се у виду пример Кипарске Цркве у V веку којом се бавио Трећи васељенски сабору Ефесу 431. године. [20], [5], [2][93] Смисао 8. правила овог сабора јесте да епископи у свакој области „сходно правилима Светих Отаца и старом обичају, чине сами собом хиротоније најпобожнијих епископа„. С друге стране, први епископ у једној области био је дужан да помиње поглавара Цркве мајке на Светим Литургијама. Овога се, свакако, држао и Свети Сава. Ово наглашав и јеромонах

[90] Доментијан, 157: *„И помаза га Духом Светим на краљевство да се зове самодржавни господин кир Стефан краљ свих српских и поморских земаља„*. Теодосије, 138. [30]

[91] Први васељенски сабор, павило 4; Седми васељенски сабор, правило 3, и Картагинског сабора, правило 49. [35], [6]

[92] Картагинског сабора, правило 99: *„Нека се чува стара уредба да се мање од три епископа, као што је установљено, не могу сматрати довољним за постављање епископа."* Види [34].

[93] *„Аутокефалија значи признавање еклисиолошке пуноће једне помесне Цркве."*

Доментијан и каже да је то чињено у духу древне црквене праксе и свештеног поретка: *„ ...и да самоосвећено буде отачаство његово као што је Божјом помоћи и самодржавно.”* [4]

Када је у питању канонски легитимитет устројства архиепископије у Србији био је у том тренутку испуњен и други веома важан услов, а то је број епископија, односно број епископа у Србији. У Србији су постојале до тада три епископије са седиштем у: Расу, Липљану и Призрену. Свети Сава је, као што смо видели у Никеји хиротонисан као четврти епископ за Србију. Додуше, имена тројице епископа се не помињу у нашим савременим писаним изворима. Од наших домаћих истраживача који су се бавили проучавањем овог важног питања, можда је историјској истини најближе запажање Никанора Ружичића, [23] Радослава Грујића [7], [11] и Благоте Гардашевића. [6] Жички сабор је, како је већ поменуто, одржан у време празника Духова који се у Цркви од почетка слави као рођендан новозаветне Цркве Христове. У нашем случају, то је рођење Архиепископије у Србији и њено канонско устројство. Овим је Свети Сава са својом Црквом и верним народом само у дело спровео оно што је већ добијено и зачето у Никеји. Древне епископије као што су Рас – храм Светих Апостола Петра и Павла,[94] Липљан – храм Свете Богородице у Грачаници, а првобитно храм ранохришћанских мученика Флора и Лавра,[95] и Призрен – храм Свете Богородице Љевишке. Епископије су сада у Србији бројно увећане. Помињу се, поред наведених, и новоосноване: Хумска, Зетска, Жичка, Хвостанска, Будимљанска, Дабарска, Моравичка и Топличка. Са једанаест епископија, колико их сада има, Жичка архиепископија је постала једна од најсолиднијих самосталних цркава на Истоку у XIII веку, са тенденцијом територијалног и организационог проширења, а самим тим, и увећања броја епископија и црквених седишта која су, углавном, била у манастирима.

Свети Сава се непрекидно стара да у својој Цркви и народу буде одржана изворна чистота православне хришћанске вере. О томе најбоље сведочи његова беседа коју је одржао на поменутом сабору у манастиру Жичи. Он је, пре свега, добри пастир свог духовног стада. Требало је увек бити духовно будан и чувати веру од „безбожних јеретика”. [4] У својој архипастирској беседи, коју јеромонах Доментијан доноси у целини, Свети Сава себе види као наследника Светих Апостола, а самим тим и своју Цркву као Апостолску Цркву која у свему следује вери Светих Отаца и Светих

---

[94] О древном Расу као седишту епископа видети [14], [15], [3].

[95] О древној Улпијани, односно Липљану и Светом Флору и Лавру, видети [19].

седам Васељенских сабора, која је најбоље посведочена управо у одлукама седам Васељенских сабора. [9], [4], [13][96] У току беседе три пута је прочитан Никео-цариградски Символ вере као основни критерујум ортодоксије, односно православности – чистоте изворне хришћанске вере. [30], [31] Требало у свештенству и верујућем народу учврстити православну веру, с једне стране, и с друге стране, потиснути постојеће и потенцијалне јереси и скретања у вери. Наши животописци помињу које су духовне недоумице тренутно постојале у нашем народу. Било је много некрштених, каже јеромонах Теодосије, и они су одмах крштавани. Он исто тако помиње присуство *„латинске јереси“*. И о њима је предузето духовно старање и брига: они нису крштавани, већ је над њима обављана Света тајна миропомазања. [30] Унутрашња духовна мисија коју наши писци посебно подвлаче и истичу тицала се и домаћег, породичног хришћанског живота, а он је почињао од Свете тајне венчања или брака. Сви који невенчано живе треба да приме Свету тајну брака. [4], [30] Циљ је да заживи хришћанска породица у којој се рађају духовно и телесно стасавају нови чланови Цркве као саборног Тела Христовог. На терену, пак, Свети Сава, поред епископа које поставља на чело новооснованих епископија, исто тако спроводи и унутрашњу црквену организацију. Наиме, поставља по областима, унутар епископија и протопопе, [4] који се директно, по упутству епископа, старају о подручном им свештенству и верном народу. То је унутрашња црквена и духовна организација која до тада у Србији није постојала. Сада је она неопходна ради успешније и сталне духовне, унутрашње мисије која треба да покрије сва насељена места у Србији, која нису смела остати без пажљивог духовног старања и бриге.

Треба, исто тако, рећи да је Свети Сава оснивајући и организујући Архиепископију у Србији, водио бригу да његова Црква постоји и функционише на саборни начин, као део „једне, Свете, саборне и апостолске Цркве„. То је потпуна духовна зрелост која је и могла да даје и духовно зреле духовне плодове, што се одмах на делу и показивало. Оба животописца говоре, посебно то чини јеромонах Доментијан као савременик, очевидац и учесник, да Свети Сава путује по српским земљама ради утврђивања и учвршћивања вере. С друге стране, као архиепископ и црквени поглавар он „у дому Спасову, великој архиепископији, званој Жича„, често одржава црквене саборе: **„***Често је сабирао свете и богомправедне саборе, ... и са епископима и преподобним оцима, обнављајући пречисту веру*

[96] „...преблаги Бог...*уздиже мене на ово светитељство хотећи да преко мене „испуни недостатке„ отаца наших…”*

Христову…" [4] Црквени сабори су, свакако, редовно оржавани и на њима су решавана сва црквена и духовна питања с којима су се у свакодневном животу суочавали. Дакле, ништа није било препуштено случају или пак само вољи неког појединца – саборно је све решавано.

На челу Цркве у Србији, како каже јеромонах Доментијан, Сава је био 14 година, [4] а када је хтео да се повуче, опет је сазвао црквени сабор: „ ... *сабравши свети сабор, Богом изабране светитеље свога отачаства, и часне игумане и богоносне чрнце и христољубиви народ и богомислена чеда свога отачаства...*" [4] Дакле, повлачење са трона архиепископа учињено је на црквеном сабору. Исти сабор је изабрао за новог архиепископа у Србији Арсенија. Духовно јединство и саборност Цркве доследно су чувани и неговани. За архиепископа Арсенија, каже се *„...и постави га као архиепископа на своме престолу... предаде му сву власт даровану му над својим отачаством…*" [4] Тако је настављен непрекинути континуиет постојања самосталне Цркве у Србији, која је део једне, свете, саборне и апостолске Цркве Христове. Духовни плодови које је остварио Свети Сава остали су као трајна вредност и, чак су умножавани у временима која су долазила. На добром темељу и здравом духовном корену израстала су нова духовна плодоносна стабла.

У случају Српске Цркве чију духовну самосталност, у светлу јединства и саборности Цркве као тела Христовог, је створио Свети Сава који, с правом, има епитет равноапостолни, на делу, у пракси остварена је сва пуноћа духовног и црквеног живота. Црква војујућа на свом историјском путу у овом свету овакав какав јесте, ипак даје богате духовне плодове преображавајући овај свет и приводећи ка Царству Божијем. На примеру Српске Цркве, њен аутокефални статус, не случајно, поклапа се са настанком краљевине. [4], [27] Тако треба видети и разумети главно писано дело Светога Саве, Законоправило или Крмчију, која је настала у исто време. У домаћој науци је већ одавно утврђено да Законоправило на канонско-правним основама утврђује младу самодржавност у Србији, али исто тако и тек створену Архиепископију. [18] Дакле, краљевина, после владавине великих жупана, и аутокефалија – самостална Црква у Србији међусобно су комплементарни чиниоци (међусобно се допуњују) државне суверености или независности, и духовне пуноће, односно зрелости, како на унутрашњем, тако и на међународном плану. То, између осталог најбоље потврђује и поклапање титуле или звања српских владара, овога пута краља, и титуле црквених поглавара, односно архиепископа и патријараха. Наиме, Стефан је „краљ свих српских и поморских земаља" а Свети Сава и

његови наследници су архиепископи, такође, свих српских и поморских земаља. [4]

Имајући све ово у виду, као и далекосежне последице које ће тек уследити, Жички црквено-народни сабор се може уврстити у помесне саборе за које знамо у периоду ране Цркве. То лепо констатује црквени песник у *Служби Светоме Сави*. Тако се у стихири изражава похвала „*Сави свештеном, којим православља веру истиниту познасмо*." [29] У похвалној химни писац Службе још исказује похвалу Светитељу за духовно просветљење које је даровао целом народу. Додаје и то да смо захваљујући њему постали „христоимени људи„. Али је заслуга истог Светитеља Саве „*што цара венчавамо и светитеље посвећујемо*." [29] Овде писац Службе, свакако, мисли да од времена Жичког сабора у Србији се од стране самосталних црквених поглавара крунишу владари. То је, несумњиво и, пре свега, заслуга и дело Светога Саве. Пуноћу духовног и црквеног живота чини, пре свега, чистота православне хришћанске вере за коју се Свети Сава и највише залаже. Зато на Жичком сабору средишње место заузима Савина беседа о правој вери коју је изговорио. Ова беседа је срочена у духу древних исповедања православне вере која се могу наћи у документима Васељенских сабора. У древној Цркви још је била пракса да сваки новоизабрани и хиротонисани Епископ произноси исповедање вере и које су, исповедање, слали у писменом виду поглаварима самосталних помесних Цркава као знак духовног јединства и саборности Цркве. У Савиној беседи изговореној у манастиру Жичи лако се може пратити непрекинути континуитет Цркве од времена Светих Апостола. Посебно се указује на чистоту вере, и на увек могуће опасности од јереси и раскола унутар Цркве. Свети Сава, на неки начин, овом својом беседом хоће да изврши „*обновљење свете, истините, божанствене вере*„ како су то у старини чинили Свети Оци, и посебно истиче значај Никеоцариградског символа вере, чак га три пута понавља. Родитељски и снисходљиво Сава позива на покајање све оне који су „обузети нечисти учењем". [30] Посебно наглашава темељна начела православне хришћанске вере: Крст, Свете иконе, Свете тајне – посебно Свето причешће. Међу присутнима је било и оних „*који су исповедили јерес*". Такве је „*задржао са собом код цркве и насамо их тачно испита*." [30] Писац ових догађаја такође помиње „*крштене у латинској јереси*". Њима Свети Сава саветује да се одрекну јереси, а када то учине, нису поново крштавани већ су само примали Свету тајну миропомазања, и тако су примани у пуноћу православне хришћанске заједнице. Свети Сава, исто тако, у својој беседи помиње и старање о онима који невенчано живе. Упућује их, пастирски, да се венчају, иако су у поодмаклим годинама и имају одраслу децу. [30]

Имајући у виду све што је учинио и како је учинио Свети Сава, сасвим је разумљиво да је у потоњој, не само нашој црквеној историји, створен и одговарајући култ, односно поштовање Светог Саве као равног Апостолима. То се најбоље види у Служби Светога Саве која се служи на дан његовог годишњег спомена. Он је „љубитељ Отаџбине“ јер је „запарложену земљу срца свог народа речима својим обрадио”.[97] Заслужан је јер смо „постали христоимените људи, јер цареве венчавамо и светитеље-епископе посвећујемо”.[98] Писац Службе Светог Саву види и као великог хришћанског државника и Апостола истовремено, јер, „следујући Божанским законима ти си законодавац постао и архијереј богоносни, и правило најпоузданије...“ Свој народ у његову Цркву везује за Исток: „Веће си тражио и боље желео и зато си до Јерусалима, Египта и Синаја дошао, и све пустињаке посетио, и њиховим си молитвама твоју Отаџбину обогатио.”[99] Његово равноапостолно и мисионарско дело је без премца у дотадашњој нашој историји, јер писац Службе наставља: „Цркву си Богу и Спасу у Отаџбини својој подигао, и њој си оче првопрестплни да будеш равноапостолни учитељ од Христа удостојен...“ Зато га као таквог прославља и Отаџбина која га је одгајила и Црква као духовна мати.[100]

ЗАКЉУЧАК

У овом истраживању, на основу историјске методологије, разматра се кључно дело и улога Светог Саве у стицању аутокефалије – духовне зрелости, односно самосталности Цркве у Србији која тим чином истовремено постаје и краљевина. Све што је Свети Сава тада учинио било је строго у духу Предања и вековима уназад осмишљене црквене праксе: аутокефалија је добијена од Цариградске патријаршије као Мајке Цркве. Жички помесни сабор 1220. године само у дело и практично остварује црквену самосталност избором и хиротонијом нових епископа. Сабор, по угледу на древне помесне саборе, истовремено инсистира на очувању чистоте предањске православне хришћанске вере која сада још више обавезује нову самосталну помесну Цркву у великој породици Васељенске Цркве. На овај начин се још једном истиче, како сама самосталност, тако, и још више црквено, саборно јединство. Потоња историја Цркве у српским земљама, све до данас, показаће и само потврдити да је дело Светог Саве

---

[97] *Служба Светом Сави*, Мало вечерње, стихире на Господи возвах...

[98] *Исто*, *Велико вечерње* – Стиховње стихире.

[99] *Исто*, *Јутрење* – Канон, песма шеста.

[100] *Истои*, *Икос* шесте песме Канона на Јутрењу.

учињено 1219. године било изворно јеванђелско, предањско и спасоносно, не само за наш народ и његову Цркву, већ и за Васељенску Цркву у целини.

SUMMARY

Acquiring the status of autocephaly Church in Serbian lands at the beginning of the 13th century is the result of, among other things, favorable historical and Church circumstances which were acquired at the time. They are multiple and are reduced to the objective circumstances in which was a Serbian state. The Serbian Church was in favorable conditions that were present canonical act and gave legal legitimacy which will be confirmed in the future life of Serbian people and of SOC to this day. Based on historical sources, it is possible at least in outline to reconstruct how to autocephaly Church in Serbia has been, how it is in practice carried out, and realized, and which are the main carriers of this very large and important event on the historical path of Serbain Church and nation. In the study, based on primary sources, the elderly and the most recent literature, mainly in the field of Church history and Canon law, considers a key role and work of St. Sava in acquiring autocephaly - spiritual maturity or independence of the Church in Serbia. The study explains that St. Sava did everything strictly in the spirit of Tradition and Church law: autocephaly is obtained from the Patriarchate of Constantinople as the Mother Church. Local Council of Žiča in 1220 was also witness of the traditional level of Church law: the church independent gave the selection and ordination of new bishops. Council, modeled on ancient local Councils, at the same time insisting on preserving the purity of the traditional Orthodox Christian faith, which is now even more undertakes a new independent local Church in the great family of the Ecumenical Church. In this way, once again highlights how it was own independence, so the more the Church, Orthodox unity. The subsequent history of the Church in Serbian lands, to this day, and show only confirmation that the work of St. Sava done in 1219, was originally Evangelical and Traditional not only for Serbian nation and the Church, but also for the universal Church as a whole.

REFERENCES

1. BLAGOJEVIĆ, M. 1999. *The Lexicon of the Serbian Middle Ages*. Belgrade, 1999. /БЛАГОЈЕВИЋ, М. *Лексикон српског средњег века*. Београд, 1999./
2. BRIJA, J. 1999. *Dictionary of Orthodox Theology*. Mitrofan (KODIC), Bishop (trans). Belgrade : Hilandar Fund at the Faculty of Theology SOC, 1999. /БРИЈА, Ј. 1999. *Речник православне теологије*. Митрофан (КОДИЋ),

епископ (прев.). Београд : Хиландарски фонд при Богословском факултету СПЦ, 1999./
3. ĆIRKOVIĆ, S. 1969. Orthodox Serbian Church in the Medieval Serbian State, Memorial to the 750th Anniversary of Autocephaly. Belgrade, 1969. /ЋИРКОВИЋ, С. 1969. *Православна Српска црква у средњовековној српској држави, Споменица о 750 годишњици аутокефалије*. Београд, 1969./
4. DOMENTIAN. 1938. *Lives of Saint Sava and Saint Simeon*. MIRKOVIĆ, L. (ed.). Belgrade, 1938. /ДОМЕНТИЈАН. 1938. *Животи Светога Саве и Светога Симеона*. МИРКОВИЋ, Л. (ед.). Београд, 1938./
5. FIDAS, V. 2001. *Canon Law*. IGNJATOVIĆ, I. (trans.). Belgrade, 2001. /ФИДАС, В. 2001. *Канонско право*. ИГЊАТОВИЋ, И. (прев.). Београд, 2001./
6. GARDASEVIĆ, B. 1977. The canonicality of the acquisition of the autocephaly of the Serbian Church in 1219. In *Sveti Sava - Memorial on the 800th anniversary of his birth 1175-1975*. Belgrade : Edition of the Holy Synod of Bishops of the Serbian Orthodox Church, 1977. /ГАРДАШЕВИЋ, Б. 1977. Каноничност стицања аутокефалности Српске Цркве 1219. године. Ин *Свети Сава – Споменица поводом 800 годишњице рођења 1175-1975*. Београд : Издање Светог Архијерејског Синода Српске Православне цркве, 1977./
7. GRUJIĆ, R. 1932. *Diocesan estates in medieval Serbia*. Belgrade, 1932. /ГРУЈИЋ, Р. 1932. *Епархијска властелинства у средњевековној Србији*. Београд, 1932./
8. HUILLIER, P. L. 2000. *The Church of the ancient councils*. New York, 2000.
9. IRENAEUS OF LYON, saint. *Against Heresy 4*. /ИРИНЕЈ ЛИОНСКИ, свети. *Против јереси* 4./
10. JANKOVIĆ, M. 1979. Dioceses of the Serbian Church in 1220. In NEMANJIC, S. 1979. *The Saint Sava : History and Tradition.* Belgrade, 1979. p. 73-84. /ЈАНКОВИЋ, М. 1979. *Епископије Српске Цркве 1220. године.* Ин НЕМАЊИЋ, С. 1979. *Свети Сава : историја и предање*. Београд, 1979. с. 73-84./
11. JANKOVIĆ, M. 1985. Dioceses and Metropolitanates of the Serbian Church in the Middle Ages. Belgrade, 1985. /ЈАНКОВИЋ, М. 1985. *Епископије и митрополије Српске цркве у средњем веку*. Београд, 1985./
12. JANKOVIĆ, M. 1999. *The Lexicon of the Serbian Middle Ages*. ĆIRKOVIĆ, S. - MIHALJCIĆ, R. (eds.). Belgrade, 1999. /ЈАНКОВИЋ, М. 1999. *Лексикон српског средњег века*. ЋИРКОВИЋ, С. - МИХАЉЧИЋ, Р. (ур.). Београд, 1999./

13. JEVTIĆ, A. 1995. *Saint Sava's Word on True Faith: Saint Sava*. MILOVANOVIĆ, K. - KALEZIC, D. (eds.). Belgrade, 1995. /ЈЕВТИЋ, А. 1995. *Беседа Светога Саве о правој вери : Свети Сава*. МИЛОВАНОВИЋ, К. - КАЛЕЗИЋ, Д. (ур.). Београд, 1995./
14. KALIC, J. 1979. Ecclesiastical Opportunities in Serbian Countries until the Creation of the Archdiocese in 1219. In NEMANJIC, S. 1979. *The Saint Sava : History and Tradition.* Belgrade, 1979. p. 32-48. /КАЛИЋ, Ј. 1979. Црквене прилике у српским земљамаа до стварања Архиепископије 1219. Године. Ин НЕМАЊИЋ, С. 1979. *Свети Сава : историја и предање*. Београд, 1979. с. 32-48./
15. KALIC, J. 2013. Episcopal cities in Serbia in the Middle Ages. In *Proceedings of the Byzantine Institute.* Belgrade : Byzantological Institute of SANU, 2013, issue 50/1, p. 433-477. /КАЛИЋ, Ј. 2013. Епископски градови у Србији у средњем веку. Ин *Зборник радова Византолошког института*. Београд : Византолошки институт САНУ, 2013, issue 50/1, с. 433-477./
16. NOVAKOVIĆ, S. 1912. *Legal monuments of the Serbian states of the Middle Ages*. Belgrade, 1912. /НОВАКОВИЋ, С. 1912. *Законски споменици српских држава средњег века*. Београд, 1912./
17. PETROVIĆ, M. 1986. *Studenitsa Typic and Independence of the Serbian Church*. Gornji Milanovac, 1986. /ПЕТРОВИЋ, М. 1986. *Студеничкии типик и самосталност Српске Цркве*. Горњи Милановац, 1986./
18. PETROVIĆ, M. 2004. *The Law of Saint Sava in Serbian and Serbian 1.* Monastery of Zica, 2004. /ПЕТРОВИЋ, М. 2004. *Законоправило Светога Саве на српскословенском и српском језику 1*. Манастир Жича, 2004./
19. POPOVIĆ, R. 2004. *Christianity on the soil of eastern Illyria before the settlement of the Slavs*. Belgrade, 2004. /ПОПОВИЋ, Р. 2004. *Хришћанство на тлу источног Илирика пре досељења Словена*. Београд, 2004./
20. POPOVIĆ, R. 2012. *Ecumenical Councils - First, Second, Third and Fourth - Selected Documents.* Belgrade, 2012. ISBN 978-86-86805-51-5. /ПОПОВИЋ, Р. 2012. *Васељенски сабори - први, други, трећи и четрвти - одабрана документа.* Београд, 2012. ISBN 978–86–86805–51–5./
21. POPOVIĆ, R. 2016. Ktetor and Abbot according to Typikons of Hilandar and Studenica. In MAKSIMOVIC, Lj. - VUKASINOVIC, V. (eds.). *Studenica monastery – 700 years of the King's Church*. Belgrade : Serbian Academy of Sciences and Arts, 2016. p. 113-122. /ПОПОВИЋ, Р. 2016. Ктитор и игуман према Хиландарском и Студеничком типику. Ин МАКСИМОВИЋ, Љ.

- ВУКАШИНОВИЋ, В. (ред.). *Манастир Студеница – 700 година Краљеве цркве*. Београд : Српска академија наука и уметности, 2016. с. 113-122./

22. RADOJCIĆ, N. 1940. *Serbian state assemblies*. Belgrade, 1940. /РАДОЈЧИЋ, Н. 1940. *Српски државни сабори*. Београд, 1940./
23. RUZICIĆ, N. 1892. *History of the Serbian Church 2.* Belgrade, 1892. /РУЖИЧИЋ, Н. 1892. *Историја Српске Цркве 2*. Београд, 1892./
24. SINDIK, D. 1963-1965. One or two Zice Charter. In *Historical Journal.* Belgrade, 1963-1965, 14-15. /СИНДИК, Д. 1963-1965. Једна или две Жичке повеље. Ин *Историјски часопис*. Београд, 1963-1965, 14-15./
25. SOLOVJEV, A. 1926. *Selected Monuments of Serbian Law.* Belgrade, 1926. /СОЛОВЈЕВ, А. 1926. *Одабрани споменици српског права*. Београд, 1926./
26. STEFAN THE FIRST CROWNED, Serbian king. 1988. *Collected Writings*. JUHAS-GEORGIJEVSKA, Lj. (ed.). Belgrade, 1988. /СТЕФАН ПРВОВЕНЧАНИ, српски краљ. 1988. *Сабрани списи.* ЈУХАС-ГЕОРГИЈЕВСКА, Љ. (прир.). Београд, 1988./
27. TARANOVSKI, T. 2002. *History of Serbian Law in Nemanjic Serbia*. Belgrade, 2002. /ТАРАНОВСКИ, Т. 2002. *Историја српског права у Немањићкој Србији*. Београд, 2002./
28. *The sacred canons of the Church.* ATHANASIUS, bishop (trans.). Belgrade, 2005. /*Свештени канони Цркве*. АТАНАСИЈЕ, епископ (прев.). Београд, 2005./
29. THEODOSIES. 1987. Service to Saint Sava. In TRIFUNOVIC, Đ. (ed.). BOGDANOVIĆ, D. (trans). *Srbljak. Services. The canons. Akathists*. Belgrade : Serbian Literary Association, 1987. /ТЕОДОСИЈЕ. 1987. Служба Светоме Сави. Ин ТРИФУНОВИЋ, Ђ. (прир.). БОГДАНОВИЋ, Д. (прев.). *Србљак. Службе. Канони. Акатисти.* Београд : Српска књижевна задруга, 1987./
30. THEODOSIES. 1992. *Life of Saint Sava.* Belgrade : Serbian Literary Association, 1992. /ТЕОДОСИЈЕ. 1992. *Житије Светог Саве*. Београд : Српска књижевна задруга, 1992./
31. TOMASOVIĆ, M. 2017. *The Symbol of Faith - An Interpretation of the Nicene-Constantinople Symbol of Faith*. Foca, 2017. /ТОМАСОВИЋ, М. 2017. *Символ вере – тумачење Никео-цариградског Символа вере*. Фоча, 2017./
32. TROICKI, S. V. 1933. *The Essence and Factors of Autocephaly*. Belgrade, 1933. /ТРОЈИЦКИ, С. В. 1933. *Суштина и фактори аутокефалије*. Београд, 1933./

33. TROJICKI, S. V. 2008. *Selected Studies in Church Law*. POPOVIĆ, R. (ed.). Belgrade, 2008. /ТРОЈИЦКИ, С. В. 2008. *Изабране студије из црквеног права.* ПОПОВИЋ, Р. (ур.). Београд, 2008.
34. TROJICKI, S. V. 2011. *Church Law*. MITROVIĆ, D. M. (ed.). Belgrade: World Legal Heritage Library, 2011. /ТРОЈИЦКИ, С. В. 2011. *Црквено право*. МИТРОВИЋ, Д. М. (ред.). Београд : Библиотека Светска правна баштина, 2011./
35. TSYPIN, V. A. 1994. *Church Law : Lecture Course*. Moscow : Round table on religious education in Rus. Orthodox church, 1994. /ЦЫПИН, В. А. 1994. *Церковное право : Курс лекций*. Москва : Круглый стол по религиозному образованию в Рус. Правосл. церкви, 1994.
36. VON MIKLOSICH, Franz (edit.). 1864. *Monumenta Serbica spectantia historiam Serbiae, Bosnae, Ragusii.* 13. Graz, 1864.

AUTOCEPHALY OF SERBIAN ORTHODOX CHURCH AND CONSEQUENTIES OF THE LOCAL COUNCIL IN MONASTERY OF ZICHA (1219/1220)

Radomir POPOVIC, professor, Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade, Mije Kovacevića 11б, 11060 Belgrade, Republic of Serbia, radomir.popovic@live.com, 00381112762732

Abstract
This research examines the role of Saint Sava in the acquisition of the Church's autocephaly in Serbia, based on sources. Everythink that saint Sava did in 1219 was in the spirit of Tradition and centuries-old ecclesiastical practice: autocephalia was obtained from the Patriarchate of Constantinople as Mother Church. The Zice City Council in 1220 only works and practically realizes ecclesiastical independence by the election and consecration of new bishops, which will result in the creation of new dioceses and the expansion of the Serbian Orthodox Church.

Keywords
Serbian Orthodox Church, Saint Sava, Domentian, Theodosius, Council in Zica (1220)

ZÁĽUBY ŽIAKOV 2. STUPŇA ZŠ V MORAVANOCH NAD VÁHOM

Miroslav KAZÍK

Teologická fakulta Trnavskej univerzity so sídlom v Bratislave, Bratislava, Slovenská republika

ÚVOD

V príspevku predstavujeme výsledky prieskumu u žiakov na 2. stupni základnej školy v prímestskej obci Moravany nad Váhom v okrese Piešťany, ktorý sa týkal ich záľub.

Prieskum bol realizovaný v 6. až 9. triede (6. – 9. ročníku) na začiatku septembra 2017. Bola použitá metóda získavania informácií technikou dotazníka. Základnú školu v Moravanoch nad Váhom navštevovalo v 6. triede 25 žiakov (11 chlapcov, 14 dievčat), dotazník z nich vyplnilo 24 žiakov (10 chlapcov, 14 dievčat), v 7. triede 23 žiakov (9 chlapcov, 14 dievčat), dotazník z nich vyplnili všetci, v 8. triede 18 žiakov (10 chlapcov, 8 dievčat), dotazník z nich vyplnilo 17 žiakov (10 chlapcov, 7 dievčat), v 9. triede 18 žiakov (10 chlapcov, 8 dievčat), dotazník z nich vyplnili všetci. Prieskumu sa teda zúčastnilo 82 žiakov 2. stupňa ZŠ v Moravanoch nad Váhom.

ZÁUJMY. ICH VÝVIN U DETÍ

Pojmy záujem a záľuba sú v definíciách buď protichodné, alebo sa prekrývajú alebo záľuba je poddruhom záujmu.

Podľa T. Pardela [21] sa záujmy z profesionálneho hľadiska rozlišujú na profesionálne a „koníčky“ – *záľuby* na vyplnenie voľného času.

V dobe, keď J. Čečetka [3] zostavoval svoj pedagogický lexikón, nebola jasnosť a jednotnosť v definovaní záujmu, ani jednotnosť v klasifikovaní, triedení záujmov. J. Čečetka [3] zdôrazňuje aj vplyvy prostredia, ktoré môžu vo veľkej miere podnietiť alebo hatiť schopnosti, vlastnosti, i formovanie, voľbu hodnoty, na ktorú sa istá potreba indivídua zameria. Záujmom prikladá veľký význam aj z hľadiska výchovného. Dávajú možnosť i pre zameranie individualizácie výchovy, ale sú hodnotné i preto, že znamenajú istý hybný moment, prejav aktivity. Usilujeme sa preto o vzbudenie, utváranie záujmov. [3]

Podľa sovietskych psychológov [15] prvé, čo charakterizuje človeka z psychologickej stránky, sú jeho záujmy, v ktorých sa zračí zameranosť

osobnosti. Základom vzniku záujmov sú potreby. Avšak nie každá potreba rodí trvalý záujem, charakterizujúci zameranosť človeka. Autori relatívne podrobne charakterizujú záujmy, ako aj ich vývin.

Psychológ B. M. Teplov [25] pod záujmami rozumie taký vzťah k predmetu, ktorý vytvára tendenciu venovať pozornosť prevažne jemu. Rozlišuje záujem a sklon. Záujem je zameranie na určitý predmet, sklon zameranie na prevádzanie určitej činnosti. Záujem je podľa neho tendencia oboznámiť sa s nejakým predmetom, skúmať ho, vnímať ho, rozmýšľať o ňom a sklon je zase tendencia zaoberať sa s nejakou činnosťou. Základom vzniku záujmov sú podľa Teplova [25] potreby. B. M. Teplov si všímal aj obsažnosť a šírku záujmov, ich stálosť, ako i činorodosť čiže silu. [25]

Pojem záujem v psychológii má – ako uvádza K. Balcar [1] – veľmi premenlivý rozsah, niekedy i širší než je pojem postoje, niekedy je zberným pojmom pre celú motiváciu.

Podľa M. Nakonečného [18] pojem záujmu patrí v psychológii k najproblematickejšie a najrôznejšie vymedzovaným pojmom a je zvyčajne chápaný čisto operacionalisticky ako činnosť, na ktorú je človek ochotný vynakladať úsilie, peniaze a čas, alebo, veľmi úzko, ako trvalejšia snaha poznávať niečo. W. Arnold odvodzuje záujmy z pudov, G. Murphy naproti tomu spája záujmy so „svetom hodnôt“ a považuje ich za podmienené prostriedky dosahovania hodnôt. *Záľuby* („koníčky“, „hobby“) sú zase zamerané skôr na činnosť, ktorá je prostriedkom uspokojovania. Mnohokrát sa záujmy a záľuby spájajú (napr. modelárstvo, turistika a pod.). H. Piéron charakterizuje záujem ako „zhodu medzi určitými predmetmi a sklonmi osoby zaujímajúcej sa o tieto predmety, ktoré vďaka tomu priťahujú jej pozornosť a usmerňujú jej činnosť. [18]

L. Ďurič a J. Štefanovič [7] považujú záujem ako črtu osobnosti za trvalejší vzťah jedinca k objektom a činnostiam, ktorý sa prejavuje v tendencii (sklone) zaoberať sa nimi teoreticky alebo prakticky, čo je spojené s príjemným citovým prežívaním a zvýšenou aktivitou v danom smere. Vyjadruje trvalejšiu upriamenosť osoby, nie prechodný, momentálny stav. Je príznačné, že vzťah k objektom je určený viac znútra jedinca než zvonka, je to vnútorná, psychická črta charakterizujúca jedinca.

E. Drlíková [4] tvrdí, že záujmy sa zvyčajne chápu ako snaha zaoberať sa určitými predmetmi alebo činnosťami. Záujem charakterizuje výberovosť a snaha po aktívnom kontakte s predmetom záujmu. Prejavuje sa v zameranosti pozornosti, myšlienok, v túžbach, želaniach, vôli. Potreba vyvoláva želanie určitým spôsobom použiť predmet, záujem, a potom sa s ním oboznámiť. Záujmy sa vymedzujú ako špecifické motívy či osobitný druh motivačných síl. Záujmy sa stabilizujú spravidla v prvých dvoch dekádach života. Rozdiely

ovplyvňujú pohlavie, osobná skúsenosť, výchova, kultúrna príslušnosť a podobne. Stálosť záujmov je všeobecne relatívna, pričom sú značné interindividuálne rozdiely.

T. Pardel [20] záujem chápe ako dôležitý činiteľ motivácie, a to preto, lebo pramení z potrieb. Ak sa určitá potreba častejšie uspokojuje, vyvoláva v mozgu trvalejšie spoje. Časté zamestnávanie sa s určitým predmetom môže teda viesť k uprednostňovaniu určitých predmetov, určitých činností, a tým k vytváraniu záujmu. Záujem sa odlišuje od potreby, vzťahuje sa k mnohým stránkam osobnosti, najmä k schopnostiam, citovému životu, pozornosti. Záujem vyjadruje pomerne stále zameranie osobnosti voči okoliu a spoločnosti. Záujmy sú rôzne a môžu sa týkať motorickej činnosti, intelektuálnych činností alebo spoločensko-politických otázok. U človeka sa vyskytuje viac rôznych záujmov, ale obyčajne iba niektorý nadobudne prevahu.

Podľa M. Beleja [2] záujem predstavuje motivačnú štruktúru zameranú na určitú oblasť hodnôt. Je to pozitívny postoj k určitej oblasti, ktorá má svoju zložku kognitívnu, emotívnu a konatívnu. Z toho vyplýva tendencia subjektu správať sa v určitých situáciách v súlade so svojím záujmom, napr. športovať, učiť sa novým pohybovým zručnostiam a pod., pretože záujmy predstavujú tiež významné dynamické činitele motorického učenia.

V ponímaní L. Ďuriča, V. S. Hotára a Ľ. Pajtinku [6] je záujem (angl. interest) špecifická zameranosť osobnosti, sústredená pozornosť na určitú vec, činnosť. Záujmy sú zložité psychické útvary, pre ktoré je príznačná aktivizácia poznávacej činnosti spojená so selekciou a preferenciou určitých predmetov, javov, ľudí, činností a pod., s pozitívnym emocionálnym prežívaním.

Záujmy sú aktivizačno-motivačným činiteľom na zameranie ľudskej činnosti, podporujú jej rozvoj, vedú k zdokonaleniu vedomostí a zručností, prinášajú uspokojenie a isté uvoľnenie (relaxáciu) pre aktívny alebo zábavu. K neodmysliteľným vlastnostiam záujmov patrí ich šírka, hĺbka, stálosť a intenzita. [6]

J. Rosina [23] záujem definoval ako emocionálne podfarbenú zameranosť vedomia na isté ciele, ktoré majú pre človeka význam, takže častejšie upútajú jeho pozornosť, uprednostňuje ich, usiluje sa ich dosiahnuť a rozhodne sa pre ne radšej než pre iné ciele. Základom (obsahom) záujmu je teda uspokojenie istej potreby. Záujem môže mať rôzny smer, intenzitu, rozsah a trvanie.

Podľa B. Hájka, B. Hofbauera a J. Pávkovej [8] záujem súvisí s celkovým zameraním osobnosti a možno ho všeobecne charakterizovať ako relatívne stálu snahu zaoberať sa predmetom alebo činnosťou, ktorá jedinca upútava po stránke poznávacej alebo citovej. Termín záujem vyjadruje relatívne stále zameranie osobnosti. [8] V štruktúre osobnosti radíme záujmy medzi aktivačno-motivačné

vlastnosti. Záujmy nás aktivujú (motivujú) k činnosti zameranej na uspokojenie (naplnenie) predmetu záujmu. Jedinec rozvíja najmä záujmy v tých oblastiach, v ktorých je úspešný a dosahuje uspokojenie z činnosti. [8]

M. Kaplánek a kol. [12] preberajú definíciu záujmu Čápa a Mareša (2001), podľa ktorých je to získaný motív, ktorý sa prejavuje kladným emočným vzťahom jedinca k určitej skutočnosti a k určitému druhu činnosti. Záujmy sa rozlišujú obsahom, rozvinutosťou, hĺbkou, dĺžkou trvania. Podľa úrovne činnosti rozlišujú záujmy aktívne a receptívne. Človek má spravidla niekoľko záujmov zároveň.

Záujmová činnosť sa chápe ako cieľavedomá aktivita zameraná na rozvíjanie individuálnych potrieb, záujmov a schopností. Ako súčasť systematického výchovného pôsobenia ju treba odlíšiť od tzv. koníčka, ktorú v chápu skôr ako obľúbenú činnosť, ktorú jedinec vykonáva spravidla vo voľnom čase, ale bez jasného cieľového zamerania (okrem príjemného pocitu z vlastnej vykonávanej činnosti). [12]

Podľa M. Šeráka [24] je záujem druh motivačnej sily súvisiacej s celkovým zameraním osobnosti na hodnotovo zvýraznené objekty, s relatívne trvalou snahou zaoberať sa predmetmi alebo činnosťami, ktoré človeka upútavajú po stránke citovej alebo poznávacej. M. Šerák [24] preberá vymedzenie M. Machalovej (2006), podľa ktorej ide aj o osobnostnú dispozíciu determinovanú kognitívnymi potrebami, ktorá sa v konaní prejavuje ako naučená odpoveď ovplyvnená hodnotami. Záujmy majú kognitívnu, emocionálnu a hodnotovú dimenziu. Sú najľahšie ovplyvniteľnou subštruktúrou osobnosti. [24]

Záujmy sú podľa K. Balcara [1] také postoje, ktorých predmetom je určitá činnosť. V záujme združené motívy sa uspokojujú uskutočňovaním tejto činnosti – nech v nej prevažuje stránka poznávania určitej oblasti skutočnosti alebo stránka zachádzania s ňou. Ak sa človek venuje svojmu záujmu, uspokojuje tým svoje motívy, pokiaľ sa mu práve nevenuje, uplatňuje sa záujem snažením k takej činnosti smerujúcej. K. Balcar [1] cituje Říčana, podľa ktorého je toľko záujmov, koľko je činností, ktoré môžu človeka tešiť a ktorý ich považuje za najľahšie ovplyvniteľnú subštruktúru osobnosti, avšak upozorňuje na závažnosť rešpektovania potrieb ich spontánneho rozvoja. Neprimeraný pokus o ich vytváranie vonkajším tlakom môže viesť k vzniku „antizáujmu“ – odporu k vnucovanej činnosti (t. j. k záporne zameranému postoju).

P. Říčan [22] chápe záujmy ako zvláštny druh motivačných síl. Ich základom sú primárne potreby, zvlášť psychologické, ktoré sa konkretizujú v podmienkach daného kultúrneho prostredia. Záujem podľa neho možno definovať ako odvodenú potrebu, ktorá sa uspokojuje realizáciou určitej činnosti.

Záujmy predstavujú podľa P. Říčana [22] tú časť (aspekt) osobnosti, ktorú možno najľahšie ovplyvniť.

M. Zelina [27] záujmy zaraďuje medzi vnútorné zdroje aktivity človeka (spolu s inštinktmi, pudmi, potrebami, túžbami, hodnotami, ideálmi človeka).

Záujmy sú podľa V. Kačániho [11] určité formy prejavu poznávacích potrieb, ktoré predstavujú trvalé vzťahy žiaka k istým predmetom alebo javom s cieľom oboznámiť sa s nimi. Okrem poznávacej stránky je tu výrazný aj emocionálny aspekt, čím sa zvýrazňuje osobná zainteresovanosť na želanej činnosti. Môže byť bezprostredný, keď je vyvolaný príťažlivosťou podnetov, alebo sprostredkovaný, keď ho vyvoláva snaha dosiahnuť vytýčený cieľ.

Čo do obsahu záujmy predstavujú veľmi rozsiahlu sústavu najrozmanitejších ľudských činností. Podľa toho, na ktorú oblasť sa zameranie osobnosti sústreďuje, delíme záujmy na umelecké, športové, technické, vedecké, jazykové a iné. Vyhranený a trvalý záujem nazývame *záľubou*, ktorá už svojím silným citovým zafarbením významne ovplyvňuje osobnosť žiaka a jeho správanie.

Záujmy zohrávajú v živote mladého človeka veľmi dôležitú úlohu najmä preto, že sa podieľajú na jeho budúcej životnej orientácii. Je nemálo prípadov, keď záujem z detstva determinoval život človeka v celom jeho živote. [11]

English a Englishová [6] za charakteristické znaky záujmu považovali: a) postoj alebo zameranie všímať si niečo, b) tendencia venovať niečomu selektívnu pozornosť, c) postoj alebo cit, že objekt alebo jav je odlišný, d) úsilie o plné uvedomenie si charakteru objektu, e) cit, bez ktorého osoba nie je schopná ďalej učiť sa, f) príjemný cit sprevádzajúci aktivitu vedúcu k cieľu, g) tendencia zaoberať sa nejakou činnosťou pre sebauspokojenie (*koníčky, hobby*).

Slovníkové heslo *hobby* (z angl. hobby = zábava, koníček) v Terminologickom a výkladovom slovníku Výchova a vzdelávanie dospelých. Andragogika [6] uvádza tri definície: 1. záujmová činnosť vykonávaná vo voľnom čase, 2. obľúbený predmet alebo zaujatie, ktoré nie je povolaním (zamestnaním), 3. koníček, vedľajšie zamestnanie.

Záujem nie je vždy ukazovateľom schopností. Feger zistil, že asi 50 percent osôb sa zaujíma o to, na čo majú schopnosti. Výskumy závisia od teoretických a metodologických východísk, resp. podmieňujú sa prostredím a obdobím, sociálnou skupinou atď. [21]

Podľa Ľ. Končekovej [13] sú záľuby v puberte už hlbšie, užšie, špecializovanejšie, stabilnejšie, uvedomelejšie. Týkajú sa oblastí, v ktorých má pubescent úspech. Rozsah a charakter záujmov je podmienený vytváraním nových postojov a vzťahov k dospelým, kvalitatívnymi zmenami v poznávacej oblasti, zvýšenou citlivosťou, zmenou sociálnych pozícií v rodine a v škole, pohlavným dospievaním a pod. Prehlbuje sa poznávací aspekt.

Ľ. Končeková [13] hovorí o troch typoch pubescentov. Niektorí sa snažia zvládnuť všetko nové, všetkému hneď porozumieť, čo môže viesť k nestálosti záujmov, k ich veľkej premenlivosti a malej hĺbke. Iní sa venujú jednému záujmu, príp. i viacerým záujmom, ktorým sa vášnivo venujú a všetko ostatné odsúvajú (i učenie). A napokon sú takí, ktorí sú bez akéhokoľvek záujmu okrem záujmu o jedlo, zábavu a o pohlavné záležitosti.

U pubescentov sú silné športové záujmy (viac u chlapcov než dievčat), rozšírené sú technické záujmy (hlavne u chlapcov), pretrváva záujem o hry a zberateľské záujmy. Rozšírené sú kultúrne a umelecké záujmy, hlavne u dievčat. Prebúdza sa záujem o sexuálne otázky, objavuje sa veľmi silný záujem o svoj zovňajšok, o svoj vlastný duševný život, je intenzívny záujem o konverzáciu s rovesníkmi, záujem o osoby opačného rodu, vzbudený je záujem o povolanie. [13]

Údaje z výskumov A. Jurovského [10] ukazovali, že percento účasti v jednom záujmovom krúžku kolísalo podľa vonkajších možností a možno i podľa časových zvyklostí. U chlapcov v predpuberte sú to záujmové krúžky technického, konštruktívneho a umeleckého smeru, po puberte takmer výlučne športové jednotky, na ktorých sa najmä na dedinách zúčastňuje prevažná väčšina mužskej mládeže. U dievčat po vyvrcholení organizovanej záujmovej činnosti okolo puberty po 16. roku upadá vo všetkých súboroch účasť v záujmových krúžkoch. [10]

Vo výskume na základných školách na Slovensku T. Pardel a R. Šíma [19] zistili, že v celkovej štruktúre záujmov detí výrazne vystupovali do popredia telovýchovné, športové a čitateľské záujmy.

Podľa dávneho zistenia sovietskych psychológov je vek dospievania obdobím, keď sa rozširujú a prehlbujú spoločensko-politické záujmy dospievajúceho dieťaťa, široký rozvoj pozorovať v poznávacích záujmoch, vyzdvihujú záujem o techniku, najmä u chlapcov, dôležité miesto má záujem o umeleckú literatúru, záujem o šport, ako i záujem o kino. [15]

Podľa L. Nagya sa zase od 10. do 15. roku objavujú i záujmy odborné (napr. záujmy zberateľské, podľa E. Claparéda vo veku od 12. do 18. rokov prichodia záujmy mravné a sociálne, špecializované záujmy, tkvejúce v sexe. [3]

M. Vallašeková [26] za vážny psychologický problém považuje dynamiku záujmov, ich stálosť, zmeny, kontinuitu, prípadne vývinové skoky. Vo vývinovej psychológii sa prijalo všeobecné tvrdenie o zmene záujmov v závislosti od veku indivídua. Zdôrazňuje, že záujem ako dôležitá zložka pohnútkovej stránky ľudskej psychiky sa zúčastňuje na celkovom profilovaní danej osobnosti. V jeho formujúcej osobnostnej funkcii je nevyhnutné zharmonizovať všetky záujmové kategórie, utvoriť istú dynamickú jednotu, súdržnosť. Ak chceme preniknúť do

podstaty záujmov i genézy ľudskej osobnosti, je nevyhnutné sledovať záujmy v ich vzájomných vzťahoch a súvislostiach, dynamickej štruktúre.

Poznanie záujmovej sféry žiakov poskytuje podľa L. Ďuriča, J. Gráca a J. Štefanoviča [5] významné počiatočné prostriedky a bázu na motiváciu učiť sa. Ak učiteľ identifikuje a využije tieto záujmové sféry, a ďalšie učebné prvky sa na ne nadviažu, učenie sa stane efektívnejšie.

U mladistvých delikventov, a to u veľkej väčšiny, sú záujmy veľmi chudobné a obmedzené len na najjednoduchšie športové činnosti. Nezáujem o kultúrne potreby je následkom nedostatočného, málo stimulujúceho, v niektorých prípadoch až sociálne primitívneho rodinného prostredia, v ktorom nebolo možné dostatočne rozvíjať osobnosť. [14]

DÔLEŽITOSŤ VÝSKUMU ZÁUJMOV A KONÍČKOV

J. Hvozdík [9] akcentoval, že medzi problémami vo voľnom čase žiakov by sa prostredníctvom ankety, rozhovorov a dotazníkov mali zisťovať aj koníčky. Za dôležité považoval poznať záujmy žiakov rozličných vekových skupín. T. Pardel [21] upozorňoval nielen na teoretický význam poznávania záujmov človeka, ale veľký význam sa podľa neho prikladal záujmom v praxi, najmä vo výchovnom a profesionálnom poradenstve.

ZÁĽUBY ŽIAKOV V MORAVANOCH NAD VÁHOM – INTERPRETÁCIA VÝSLEDKOV PRIESKUMU

Najviac žiakov z celkového počtu skúmaných žiakov školy (N = 82) (100 %) sa venuje športovaniu (44) (53,66 %), potom počúvaniu hudby (36) (43,9 %) a takmer rovnako stretávaniu sa s priateľmi (35) (42,68 %). Žiaci často čítajú knihy (22) (26,83 %) či chodia do prírody (20) (24,39 %). O niečo menej trávia čas hraním sa na počítači (19) (23,17 %), návštevou kina (9) (10,98 %) či nakupovaním (10) (12,2 %). Nikto neuviedol, že by chodil do barov a krčiem. Jeden žiak (1,22 %) neodpovedal.

Inak čas trávilo 8 žiakov. V 9. ročníku dve žiačky uviedli, že sa venujú iných záľubám, pričom jedna konkretizovala, že sa venuje hre na gitaru. V 8. ročníku sa jedna žiačka venuje inej záľube – chodí jazdiť a opatrovať kone. V 7. ročníku tri žiačky pestujú iné záľuby – jedna sa venuje koňom a dve „robia" gymnastiku. V 6. ročníku jeden chlapec uviedol, že pracuje na počítači (zabáva ľudí), a jedno dievča, že číta knihy a hrá sa na tablete, čo by sa však dalo priradiť aj k bodom b) a i), no ponechávame to v bode j).

Tabuľka č. 1. *Prehľad záľub u žiakov v absolútnych číslach (Zdroj: vlastné spracovanie)*

	6. roč.	7. roč.	8. roč.	9. roč.	Spolu
	CH/D/Spolu	CH/D/Spolu	CH/D/Spolu	CH/D/Spolu	CH/D/Spolu
a)počúvam hudbu	2/9/11	1/8/9	2/2/4	7/5/12	12/24/36
b)čítam knihy	3/6/9	2/7/9	-/-/-	2/2/4	7/15/22
c)chodím do kina	1/4/5	1/2/3	-/-/-	1/0/1	3/6/9
d)nakupujem	1/6/7	-/2/2	-/-/-	1/0/1	2/8/10
e)športujem	7/10/17	6/5/11	7/3/10	4/2/6	24/20/44
f)chodím do prírody	3/5/8	2/6/8	-/-/-	3/1/4	8/12/20
g) chodím do barov a krčiem	-/-/-	-/-/-	-/-/-	-/-/-	-/-/-
h)stretávam sa s priateľmi	5/9/14	3/7/10	-/1/1	5/5/10	13/22/35
i)hrám sa na počítači	2/2/4	2/-/2	4/-/4	8/1/9	16/3/19
j) iné	1/1/2	-/3/3	-/1/1	-/2/2	1/7/8
Neodpovedal		1/-/1			1/-/1

V nasledujúcom texte sa zameriame na horizontálnu a vertikálnu analýzu záľub u žiakov.

Chlapci sa najviac venujú športovaniu (24), potom hre na počítači (16), stretávaním sa s priateľmi (13), počúvaniu hudby (12). Najmenej trávia čas nakupovaním (2) a chodením do kina (3).

Dievčatá sa zase venujú najčastejšie počúvaniu hudby (24), stretávaním sa s priateľmi (22), športovaniu (20), čítaniu kníh (15). Dievčatá najmenej času trávia hrou na počítači (3).

Žiaci 6. ročníka preferujú najviac šport (17), stretávanie s priateľmi (14), počúvanie hudby (11), najmenej hranie na počítači (4).

Žiaci 7. ročníka uprednostňujú šport (11), stretávanie sa s priateľmi (10), rovnako počúvanie hudby a čítanie kníh (po 9), najmenej je u nich zastúpené nakupovanie a hra na počítači (po 2).

U žiakov 8. ročníka prevláda výrazne šport (10) nad všetkými ostatnými záľubami. Zastúpené sú rovnako hra na počítači a počúvanie hudby (po 4). Ôsmaci sa najmenej stretávajú s priateľmi (len jeden).

Žiaci 9. ročníka najviac počúvajú hudbu (12), stretávajú sa s priateľmi (10), hrajú sa na počítači (9). Šport pestujú šiesti. Najmenej je u deviatakov zastúpené kino a nakupovanie (po 1).

Počúvanie hudby dominuje u deviatakov, najmenšie zastúpenie má u ôsmakov. Knihy čítajú predovšetkým žiaci 6. a 7. ročníka, nečítajú žiaci 8. ročníka. Do kina chodia najviac šiestaci, nechodia ôsmaci, rovnako je to s nakupovaním. Športujú predovšetkým šiestaci, najmenej deviataci. Do prírody chodia najmä šiestaci a siedmaci, vôbec ôsmaci. S priateľmi sa stretávajú najviac piataci (14) a deviataci (10), najmenej ôsmaci (len jedno dievča). Hrou na počítači trávia čas predovšetkým deviataci, najmenej siedmaci.

DISKUSIA

Podľa poznatkov výskumov E. Kratochvílovej zo školského roku 1977/1978, realizovaného so žiakmi 6. - 9. ročníkov základnej školy – detí vo veku 10-15 rokov (1244 respondentov) vo voľnočasových aktivitách dominovali vysoko športové a telovýchovné záujmové činnosti a čítanie, potom kultúrno-umelecké záujmové činnosti. Všetky ďalšie aktivity mali podstatne nižšiu frekvenciu, napr. sledovanie televízie ako obľúbenú činnosť vo voľnom čase uvádzalo iba 2,1% detí (šport 32%, čítanie 21,9%, kultúrno-umeleckú záujmovú činnosť 10,4% detí). [16]

Výrazný posun záujmov a voľnočasových aktivít bol u stredoškolákov. Z výsledkov výskumu E. Kratochvílovej z roku 1998, realizovaného so žiakmi gymnázií a stredných odborných učilíšť (847 respondentov) vo veku 17 rokov patrili medzi najfrekventovanejšie aktivity športovanie a čítanie (uvádzalo vyše 60% respondentov), ďalej počúvanie hudby, stretávanie sa s priateľmi, kultúrnoumelecká, technická záujmová činnosť. Napr. diskotéky, sledovanie televízie uvádzalo 9% respondentov. Najviac voľného času trávili aj vtedy mladí ľudia s kamarátmi, ale obsah činnosti mal aktívnejší charakter. [16]

Výsledky výskumu M. Pétiovej a R. Dunajského z roku 1997 15-17 ročných mladých ľudí (300 respondentov) svedčili o problémoch s voľným časom. Medzi voľnočasovými aktivitami boli najfrekventovanejšie: sledovanie televízie a videa, počúvanie rozhlasu, hudby, kontakty v rodine, stretnutia s partiou

rovesníkov, čítanie novín a časopisov, športovanie, čítanie kníh, manuálna práca i návštevy kultúrnych a športových podujatí, verejnoprospešná činnosť, aj praktická realizácia náboženskej viery v živote (účasť na bohoslužbách a iných aktivitách cirkvi), tiež práca pri počítači (s vylúčením nevhodných druhov hier). V porovnaní s výsledkami výskumov z minulosti zo 70-tych a 80-tych rokov sa ukazovali výrazne negatívne tendencie posunu od aktívneho k pasívnemu využívaniu voľného času detí i mládeže. [16]

Výskum J. Majerčíkovej a E. Dóžovej z r. 2001, ktorý bol zameraný na najčastejšie spôsoby využívania voľného času školskej mládeže (spolu 1013 respondentov), žiakov 2. stupňa ZŠ a žiakov SŠ zo Slovenska ukázal, že žiaci 2. stupňa ZŠ v porovnaní so stredoškolákmi využívajú voľný čas aktívnejšie. [17]

Najčastejšie činnosti vo voľnom čase u žiakov ZŠ boli:

1. športujem – 19, 8 %,
2. čítam knihy – 6,0 %,
3. hrám sa na počítači – 8,1 %,
4. venujem sa svojim koníčkom – 5,0 %,
5. som doma, leňoším – 2,8 %,
6. pozerám televíziu, video – 14,0 %,
7. stretávam sa s priateľmi – 19,0 %,
8. počúvam hudbu – 14,0 %,
9. chodím do kaviarne – 1,4 %,
10. chodím do obchodných domov – 1,9 %,
11. chodím do záujmového krúžku – 2,8 %,
12. chodím do kostola – 3,3 %,
13. nudím sa – 0,8 %,
14. iné – 1,2 % . [17]

Najčastejšie spôsoby trávenia voľného času (šport, stretávanie sa s priateľmi, hudba) vo výskume J. Majerčíkovej a E. Dóžovej boli najviac preferovanými aj v prieskume u žiakov ZŠ v Moravanoch nad Váhom.

ZÁVER

Viac ako polovica žiakov v prímestskej obci Moravany nad Váhom sa venuje športovaniu. Zdá sa, že v porovnaní s inými výskumami je situácia v tejto obci priaznivejšia. Môže to čiastočne zapríčiňovať aj fakt, že bývanie v Moravanoch nad Váhom ponúka výhody dediny i mesta. V obci funguje dobrovoľný hasičský zbor, ktorý sa venuje trénovaniu detí v požiarnom (hasičskom) športe, zriadený je obecný športový klub, pre deti funguje futbalová škola, deťom sa venuje stolnotenisový oddiel, značné úspechy má športový klub Kajak, bohaté možnosti

ponúka mesto Piešťany. V obci je okrem futbalového a volejbalového ihriska, viacúčelové školské ihrisko s umelou trávou a atletická dráha. Škola ponúka športové krúžky, rovnako ako aj Centrum voľného času v Piešťanoch. Značná časť žiakov ako svoju záľubu uviedla počúvanie hudby a stretávanie sa s priateľmi. Viac ako štvrtina číta knihy. V obci je zriadená obecná knižnica, mesto Piešťany prevádzkuje ako svoju organizáciu mestskú knižnicu, v Piešťanoch je niekoľko kníhkupectiev a u čitateľov možno predpokladať i využívanie internetu a digitálnych technológií. V ďalšom výskume sa treba orientovať na zistenie jednotlivých druhov športových, kultúrno-spoločenských a iných záujmových činností, ako aj ich proporcionálneho rozloženia medzi žiakmi s ohľadom na miesto a čas realizácie.

SUMMARY

More than half of the pupils in the suburban village of Moravany nad Váhom are engaged in sports. The situation in this municipality seems to be more favorable than other research. This may be partly because housing in Moravany nad Váhom offers the advantages of the village and the town. There is a voluntary fire brigade in the village, which is dedicated to training children in fire (firefighting) sport, a municipal sports club has been established, a football school for children, a table tennis club, children with a kayak sports club, and Piešťany. In addition to football and volleyball courts, a multipurpose school playground with artificial grass and an athletic track. The school offers sports clubs as well as the Leisure Center in Piešťany. A large part of the pupils reported listening to music and meeting friends. More than a quarter reads book. There is a municipal library established in the village, the town of Piešťany operates as its organization the municipal library, in Piešťany there are several bookstores and readers can also expect the use of the Internet and digital technologies. Further research should focus on identifying individual types of sporting, cultural, social and other interest activities, as well as their proportional distribution among pupils regarding the place and time of implementation.

REFERENCES

1. BALCAR, K. 1983. *Úvod do studia psychologie osobnosti*. Praha : Státní pedagogické nakladatelství, 1983. 232 s.

2. BELEJ, M. 1984. *Základy teórie motorického učenia*. Košice - Prešov : Rektorát Univerzity P. J. Šafárika v Košiciach, Pedagogická fakulta v Prešove, 1984. 116 s.
3. ČEČETKA, J. 1943. *Príručný pedagogický lexikon. II*. Turčiansky Svätý Martin : Kompas, 1943. 422 s.
4. DRLÍKOVÁ, E. a kol. 1992. *Učiteľská psychológia*. Bratislava : Slovenské pedagogické nakladateľstvo, 1992. 375 s. ISBN 80-08-00433-9.
5. ĎURIČ, L. - GRÁC, J. - ŠTEFANOVIČ, J. 1988. *Pedagogická psychológia*. Bratislava : Slovenské pedagogické nakladateľstvo, 1988. 336 s.
6. ĎURIČ, L. - HOTÁR, V. S. - PAJTINKA, Ľ. (eds). 2000. *Výchova a vzdelávanie dospelých : Andragogika : Terminologický a výkladový slovník*. Bratislava : Slovenské pedagogické nakladateľstvo, 2000. 547 s. ISBN 80-08-02814-9.
7. ĎURIČ, L. - ŠTEFANOVIČ, J. a kol. 1973. *Psychológia pre učiteľov*. Bratislava : Slovenské pedagogické nakladateľstvo, 1973. 632 s.
8. HÁJEK, B. - HOFBAUER, B. – PÁVKOVÁ, J. 2011. *Pedagogické ovlivňování volného času*. 2. vyd. Praha : Portál, 2011. 240 s. ISBN 978-80-262-0030-7.
9. HVOZDÍK, J. 1986. *Základy školskej psychológie*. Bratislava : Slovenské pedagogické nakladateľstvo, 1986. 360 s.
10. JUROVSKÝ, A. 1974. *Mládež a spoločnosť*. Bratislava : Veda, vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied, 1974. 300 s.
11. KAČÁNI, V. a kol. 2004. *Základy učiteľskej psychológie*. 2., upr. a dopln. vyd. Bratislava : Slovenské pedagogické nakladateľstvo, 2004. 230 s. ISBN 80-10-00429-4.
12. KAPLÁNEK, M. a kol. 2017. *Volný čas a jeho význam ve výchově*. Praha : Portál, 2017. 208 s. ISBN 978-80-262-1250-8.
13. KONČEKOVÁ, Ľ. 2010. *Vývinová psychológia*. 3., aktualizované vyd. Prešov : Vydavateľstvo Michala Vaška, 2010. 314 s. ISBN 978-80-7165-811-5.
14. KONDÁŠ, O. - VONKOMER, J. a kol. 1971. *Psychológia a zdravý vývin osobnosti*. Bratislava : Psychodiagnostika, n. p., 1971. 445 s.
15. KORNILOV, N. K. - SMIRNOV, A. A. - TEPLOV, B. M. (eds.). 1950. *Psychologia*. (VAVRO, J., prel.). Bratislava : Štátne nakladateľstvo, 1950. 466 s.
16. KRATOCHVÍLOVÁ, E. 1999. Výchovné ovplyvňovanie voľného času v primárnej prevencii. In ONDREJKOVIČ, P. - POLIAKOVÁ, E. a kol. 1999. *Protidrogová výchova*. Bratislava : Veda, vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied, s. 245-257.

17. KRATOCHVÍLOVÁ, E. 2004. *Pedagogika voľného času. Výchova v čase mimo vyučovania v pedagogickej teórii a praxi.* Bratislava : Univerzita Komenského vo Vydavateľstve UK. 308 s. ISBN 80-223-1930-9.
18. NAKONEČNÝ, M. 1995. *Psychologie osobnosti.* Praha : Academia, 1995. 340 s. ISBN 80-200-0525-0.
19. PARDEL, T. - ŠÍMA, R. a kol. 1983. *Osobnosť a jej rozvoj v socialistickej spoločnosti.* Bratislava : Pravda, 1983. 264 s.
20. PARDEL, T. 1967. *Pedagogická psychológia.* 3. zrevid., dopl. a čiastočne preprac. vyd. Bratislava : Slovenské pedagogické nakladateľstvo, 1967. 424 s.
21. PARDEL, T. 1982. *Psychológia.* Bratislava : Psychodiagnostické a didaktické testy, 1982. 491 s.
22. ŘÍČAN, P. 1975. *Psychologie osobnosti.* Praha : Orbis, 1975. 332.
23. ROSINA, J. 1973. Výchova a motivácia ľudskej činnosti. In ROSINA, J. a kol. *Psychológia : Vybrané kapitoly pre postgraduálne štúdium učiteľov 1. – 5. a 6. – 9. ročníka ZDŠ.* Bratislava : Slovenské pedagogické nakladateľstvo, 1973. s. 123-159.
24. ŠERÁK, M. 2009. *Zájmové vzdělávaní dospělých.* Praha : Portál, 2009. 208 s. ISBN 978-80-7367-551-6.
25. TEPLOV, B. M. 1954. *Psychológia.* (PAVLOVIČOVÁ, O. - VAVRO, J., prel.). Bratislava : Slovenské pedagogické nakladateľstvo, 1954. 176 s.
26. VALLAŠEKOVÁ, M. 1968. K problému dynamiky záujmov o učebné predmety a profesionálnych záujmov. In *Súčasné problémy psychológie učenia a výchovy.* (PARDEL, T. - MARŠÁLOVÁ, L., zost.). Bratislava : Slovenské pedagogické nakladateľstvo, 1968. s. 342-347.
27. ZELINA, M. 1996. *Aktivizácia a motivácia žiakov na vyučovaní.* 2. vyd. Prešov : Metodické centrum, 1996. 72 s. ISBN 80-8045-042-0.

HOBBIES OF PUPILS OF LOWER-SECONDARY SCHOOL IN MORAVANY NAD VÁHOM

Miroslav KAZÍK, Theological Faculty, University of Trnava in Trnava, Kostolná 1, 814 99 Bratislava, Slovakia, miroslaw.kazik@wp.pl, miroslav.kazik@tvu.sk, 00421903880425

Abstract

In the paper we present the results of the survey of pupils at the 2 nd level of elementary school in the suburban village of Moravany nad Váhom in the district of Piešťany, which concerned their hobby. More than half of pupils in suburban Moravany nad Váhom are engaged in sports. It seems that compared to other research, the situation in this village is more favorable. This may partly be because the housing in Moravany nad Váhom offers the advantages of village and town. A significant part of the pupils, as their hobby, said listening to music and meeting with friends. More than a quarter reads a book. In further research, we need to focus on identifying different types of sporting, cultural, social and other interest activities as well as their proportional distribution among pupils in terms of place and time of realization.

Keywords

Interests, hobbies, sport, reading, listening to music, meeting with friends, pubescents, Moravany nad Váhom, suburban village

ВУКАН НЕМАЊИЋ И ПАПА ИНОКЕНТИЈЕ III

Ивица ЧАИРОВИЋ

Православни богословски факултет Универзитет у Београду, Београд, Република Србија

УВОД

Истраживање је засновано на анализи сведочанстава из периода понтификата папе Инокентија III (1198-1216) у историјском извору *Regesta Pontificum Romanorum* 3, [15] односно копијама папских писама и званичних докумената, који се чувају у папским архивама, хронолошки тачно поређана, са сажетком суштине садржаја који се преноси; али и писама, која су објављена у збиркама. [9] Истраживање ће се односити на балканске владаре са краја 12. и почетка 13. века, који ће бити извучени из ширег контекста односа духовне и световне власти у том периоду, као основна хипотеза која произилази из истраживања о односу папе Инокентија III са владарима. Дакле, помоћу аналогије у историјској методологији уследиће закључак, као одговор на постављено питање да ли је било односа Рима и српских владара у поменутом периоду, а затим ће бити изведен и закључак какав је био однос папе Инокентија III са српским владарима из тог почетног временског раздобља када српским областима влада династија Немањића.

ДЕЛОВАЊЕ ПАПЕ ИНОКЕНТИЈА III НА ЗАПАДУ ЕВРОПЕ

Преломни трентуак за односе Истока и Запада био је период почетка 13. века, односно период понтификата Инокентија III, односно Lotario dei Conti di Segni. [14] Он је био један од најутицајнијих средњовековних римских папа, јер је проширио утицај римске катедре на све хришћанске земље Западне Европе. [5] У том контексту, крсташки походи усмерени су ка освојеној Светој Земљи, мухамеданској Шпанији, али и према катарима у јужном француском региону. Приликом ширења свог утицаја овај римски понтиф је желео да умањи рефлексије својих неистомишљеника на просторима на које је он претендовао. Све промене настале у доба папе Инокентија III могу да се посматрају као последице његовог осећаја за одговорност према Цркви, на основу његове еклисиологије и његове

владарске философије као римског епископа, која се огледа у његовим писмима и посланицама.[101] Пошто су се владари умешали у ствари које су биле *ексклузивно* право римских епископа, Инокетије III је одмах реаговао. Доказ за ово јесте и сазивање Четрвтог латеранског сабора (1215) где се окупило око 1200 представника црквене и световне власти из целе Западне Европе. Био је то кључни догађај са почетка 13. века и, уједно, показатељ папске озбиљности и бриге за Цркву, онако како је сам схватао. На том сабору је папа Инокентије III обезбедио свеобухватну подршку за папски уплив у све видове власти у средњовековним западноевропским областима, у средњем веку. [6], [1], [17]

Како би потврдио своју политику папа Инокентије III је током свог понтификата написао и неколико писама и посланица, које могу да послуже приликом анализирања његове жеље да учествује у избору владара, стварајући – на тај начин – теорију *сунца и луне*, која је настала као израз средњовековне папске моћи оличен у алегоричној егзегези одељка из библијске књиге Постања, где се аутентична духовна власт пореди са Сунцем, док се било која цивилна власт пореди са месецом. Чак је и Данте Алигијери заступао ову теорију у неколико својих дела, а највише у *De Monarchia*. [2] У контексту поменуте теорије, римски епископ је *Христов викар* и, као такав, има могућност сувереног духовног ауторитета на земљи, као и Сунце, које је извор светлости, енергије и живота; док је Свети римски цар у подређеном положају и жели потпуну цивилну, политичку и секуларну власт на земљи, коју теоретски може да добије само од римског папе, као и месец, који у потпуности зависи од Сунца. Ова теорија је била распрострањена у Западној Европи у 13. веку, а њене назнаке се налазе и у многим писмима папе Инокентија III, тзв. *папским осигураницима* (посебно из 1198. и 1199. године), која је он слао како би остварио папску надвласт, као васељенски ауторитет, и деградирао царску власт. Једна од посланица која најнепосредније говори о претходно реченом јесте она о избору германског краља из 1201. године: [10] „...*То је папска служба, јер владар црпи*

[101] Пример за његову одговорност према Цркви и према пастви јесте и пад Јерусалима у руке Мухамеданаца (1187) који је он, иако тада још није био папа, разумевао као Божју казну за морални пад западноевропских хришћанских владара, који су се у једном историјском моменту дрзнули да се умешају и у постављање епископа у областима којима су владали. [8]

своје порекло и на крају власт од папе... ми дозвољавамо да владар буде признат као краљ и да му се да круна према правилима Римске Цркве...“ [5]

Многи историчари и богослови се слажу да је током понтификата Инокентија III папска власт достигла највећи ниво, те је управо зато он сматран најмоћнијом особом, у то време, у Западној Европи.[102] Из историјског извора *Regesta Pontificum Romanorum* 3 уочава се да је папа водио рачуна о многим областима у Западној Европи, као што су били на пример територије распрачане франачке империје (Лотарингија, Саксонија, Швабија, Алеманија, чак и данашње Корушка и Штајерска), па Фландрија, Угарска и Панонија, Пољска, Чешка, Данска, прибалтичке области, затим Португалија и Шпанија, али и Шкотска, Ирска, Енглеска, а преко владара неких од поменутих области још и о Јермении, Бугарској, Далмацији и Дукљи, односно – за ово истраживање значајно – имао је претензије и на данашње балканске просторе.

ДЕЛОВАЊЕ ПАПЕ ИНОКЕНТИЈА III НА БАЛКАНУ

Балканско полуострво је почетком 13. века доживљавало велике геополотичке промене. Угари и Бугари су се тукли за превласт, уз то, оба владара су тражили помоћ од папе. Тада је четврти крсташки поход продубио јаз између Рима и Константинопоља који је настао 1054. године великим расколом Цркава. Дакле, овај период био је врло турбулентан и у оваквим, новим, околностима долази до стварања српске државе (1217) и самосталности Цркве (1219).

За ово истраживање, врло је важно да се утврде односи папе и балканских владара, на првом месту био је то владар Угарске, а затим и Бугарске и, на крају, Србије, која је била најмлађа држава. Какав је био однос папе Инокентија III према угарским владарима? Емерик Угарски (1174-1204)[103] био је угарски краљ из династије Арпадоваца од 1182. до 1204.

---

[102] Конференција *Pope Innocent III and his world* одржана у Њујорку 1997. године то и потврђује. [16]

[103] Угарски краљ Бела III је умро 1196. године, а наследио га је син Емерик. Услед овог избора, Андрија је у наследство добио новац и имања, али је он желео угарску круну за себе. Већ следеће године, браћа су заратила. Папа му је претио екскомуникацијом уколико не испуни очев завет, али се Андрија на то није обазирао. Рат се завршио краткотрајним примирјем. Cf. (285) Andream ducem Ungariae rogat et exhortatur, ut taliter de cetero in fidelitate Emerici regis Ungariae ac

године, син и неспорни наследник Беле III,[104] јер је крунисан још за очевог живота. Емерик је с братом Андријом, после међусобних сукоба, 1200. године примио од папе крст, који их је обавезао на крсташки поход (на шта је Андрију и очево завештање обавезивало). Када говори 11. октобра 1200.

---

devotione persistat "ut ferventis ac fidelis servitii novitas aboleat, offensae praeteritae vetustatem, et sic vos adinvicem mutuus uniat caritatis affectus, sicut sanguis paternus et uterus maternus univit…" [15] III, 28. Андрија је добио титулу херцега и управу над Далмацијом, где је владао апсолутистички. Већ 1199. године Андрија поново диже побуну, али је тешко поражен у близини језера Балатон. После новог пораза се повукао у Аустрију код војводе Леополда VI. Захваљујући интервенцији папе Инокентија III, између Емерика, са једне, и Андрије и Леополда, са друге стране, поново је склопљен мир, чиме је Андрија повратио своју титулу херцега, али су му овлашћења била смањена. Емерик се обавезао да ће покренути крсташки рат против неверника. Припреме су започеле 1201. године, а Андрија је именован регентом у Емериковом одсуству, што објашњава многе записе из *Regesta* где пише да Емерик и Андрија владају Угарском. Међутим, ове намере осујетио је рат против Србије. Године 1203. Андрија се први пут венчао, са Гертрудом. Исте године је по трећи пут покренуо побуну против брата. Поново је поражен и заточен. Следеће године је Емерик крунисао свога сина Ладислава III за наследника. Cf. (1839) Archepiscopis et episcopis in regno Ungariae constituis praecipit, current ut, Henrico rege ad bellum sacrum ituro, populi Ladislao eins filio fidem exhibeant. [15] III, 161. Исте године браћа су се помирила, а Андрија је постао старалац малолетног Ладислава. Cf. (2015) Emmericum regem Ungarorum hortatur ut Andreae duci fratri suo in expensis ad votum peregrinationis Belae patris exequendum subveniat. Cf. [15] III, 175. Пошто Емерик умире 1204. године, Андрија крши обећање и изазива државни удар, преузимајући престо од Ладислава. (2197) Hemmerico regi Ungarorum mandatum explicat, quod iam super praeposituris regni Ungariae emiserat. [15] III, 190. Ладислав умире у Аустрију 1205. године, тако да је Андрија тада и званично постао једини угарски краљ. Вишегодишња Андријина борба за престо ослабила је положај угарског краља, а ојачала власт локалних владара. Сам Андрија био је расипник, па се стање додатно погоршавало. Најзначајније титуле и чинове делио је својим рођацима, уз то се и његова супруга Гертруда мешала у политичке одлуке. У 1207. години римска канцеларија папе Инокентија III бележи: (3073) Andrea regi Ungariae rescribit persuadendo, ne pro malo habeat, si electio Bertoldi praepositi Pabenburgensis, germani (Gertrudis) coniugis suae, qui in aetate minore et alias illiteratus existebat, in archepiscopum Colocensem confirmari non posit. [15] III, 261. Овакво стање изазвало је револт међу угарским великашима који су убили краљицу. Године 1216. Андрија се по други пут венчао, овога пута са Јоландом, сестром латинских царева Балдуина и Хенрија.

[104] Andrea duci mandat, ut votum patris sui B(elae) quondam regis Ungariae… [15] III, 2.

године папа назначава угарског краља Емерика да казни јеретике којима је патрон Кулин, бан босански,[105] *који треба да научи како се влада баш од Емерика*.[106]

Овде треба истаћи да се Емерик Угарски – на позив Вукана Немањића – умешао 1201. године у сукоб српског великог жупана с братом Стефаном око спорне врховне власти у Рашкој. Поставивши Вукана за великог жупана и господара Срба, прогласио се и сам краљем Србије.[107] Године 1202. намеравао је да се умеша и у бугарске ствари, али је папа бугарском владару Калојану послао круну, па је Емерик, после преговора с папиним легатом о томе, одустао. [4] Дакле, папа Инокентије III је дао Бугарској Цркви самосталност, али не на нивоу патријаршије, већ је духовни вођа Бугара – *primas*.

У вези са договорима папе Инокетија III са бугарским владарем Калојаном много пута се спомињу средства и последице прихватања римског епископа за духовног патрона Бугара, за које на овом месту нема

---

105 Последњих година Кулинове владавине појавиле су се оптужбе за јерес у крајевима у којима он влада, што ће утицати на односе ове земље и њених владара са папом и Угарском током 13. века. Први је ове оптужбе изнео Кулинов сусед, Вукан, као господар Зете. Вукан је у писму папи Инокентију III крајем 1199. године тврдио да се „in terra regis Ungarie videlicet Bossina" раширила јерес, којој је приступио и бан Кулин са породицом, сродницима и са више од 10.000 поданика. Угарски краљ их је натерао да се обрате папи како би били испитани о својој вери, али су они, наводно уз помоћ лажних папских писама, доказивали да им је потврђена правоверност. Зато је Вукан молио папу да интервенише код краља Емерика, како би истребио јерес. [3]

106 (1142) Emerico regi Ungarorum significant, quas poenas in haereticos statuerit, eique mandat, ut eos ac Culinum banum Bossinum haereticorum fautorem insequatur et ab Hungariae regno bonis eorum publicatis proscribat… [15] III, 104.

107 Ионако лоши односи између Вукана и Кулина се погоршавају у лето 1202. године, када је Вукан уз Емерикову помоћ свргао са очевог престола брата Стефана и тако постао српски велики жупан. Кулин је напао и пустошио део Вуканове државе, чиме је дошао у сукоб са Емериком, али је односе са угарским владарем поправио уз помоћ папе. После тих сукоба, краљ Емерик је унео и територију Србије у угарску краљевску титулатуру (титула је важила све до краја Првог светског рата). Као врховни господар новог великог жупана, Емерик је код папе подржао Вуканову жељу да добије краљевску круну, иако се зна да се пре тога противио истој Стефановој жељи. У марту 1203. године, папа је дао налог калочком архиепископу да оде у Србију и владара и епископе разреши обавезе послушности према цариградском патријарху и утврди их у католичкој вери. [4]

довољно простора, али је битно за ово истраживање да је у *Regesta* записано да је Василије, трнавски епископ добио палијум од папе, [15] који својим писмом од 25. фебруара 1204. наглашава да то значи да на богослужењима треба помињати римског епископа, како предање римске Цркве налаже. [15]

На истом месту, а запис је и истог датума, [15] налази се и сведочанство да је у српској провинцији установљен црквени ред: архиепископи, епископи, игумани и остали прелати и клирици. Само остаје нејасно, односно код папе се подразумева али каснијим читаоцима није јасно, где се налази та провинција и да ли је то Вуканова земља. Судећи по овоме Вукан је био владар Србије од марта 1203. до прве половине 1204. године. [8] Папа сумира 1. маја прву половину године 1204. и потврђује да је установљен клир у српској провинцији. Међутим, у другој половини 1204. године, тачније за 15. септембар се каже да је *крунисан краљ Бела отац од стране колачког архиепископа и да је Србију разарао бугарски краљ*.[108]

Током спремања похода на Босну против бана Кулина, папа је предухитрио Емерика пославши свог легата који је без насиља решио проблем обраћења босанских јеретика. Крсташи, под непосредном командом Млетака, приликом проласка кроз Далмацију заузимају и пљачкају Задар, који је био под угарском влашћу (1202-1203). Папа Инокентије III је узалуд тражио од дужда Енрика Дандола да надокнади штету. Крсташи су наставили ка истоку. Овде је врло значајан и запис у *Regesta* који показује однос угарског краља и сплитског архиепископа, а затим и његов статус у региону. Управо ови записи показују какав је и био став папе Инокентија III према католичкој Угарској и областима којима она гравитира.[109]

---

[108] Врло брзо већ 1203. године између Бугара и Угара долази до сукоба ради области уз Велику и Јужну Мораву. Угри су били приморани да се повуку из Браничева, као и њихов штићеник Вукан из нишке области. Вукан је морао склопити некакав споразум са братом Стефаном да би се он могао вратити у Србију 1204. или 1205. на свој владарски престо, а Зету је оставио на управу старијем брату. [11]

[109] (2280) Hemericum regem Ungariae monet, ne impediat, quominus monachi S. Egidii de Ungaria secundum consuetudinem hactenus observatam sui monasterii, quod tam abbates quam monachos consuevit habere Latinos, sibi assumant personam idoneam per electionem canonicam in abbatem; et ut archiepiscopum Spalatensem, qui violenter abbatiam istam involaverat coerceat; (2281) Bernardum Spalatensem archiepiscopum, qui abbatis ministerium in monasterio s. Egidii de Ungaria usurpaverat, acriter obiurgat

Ипак, најбитније је подвући да је Емерик Угарски 1202. намеравао да се умеша и у бугарске ствари, али је – као што је већ наглашено – папа Инокентије III бугарском владару Калојану послао круну, па је Емерик, после преговора с папиним легатом о томе, одустао од похода. Емерик је био папски представник на данашњим балканским просторима и није смео без папског одобрења да мења политичко стање у тим областима. Ипак, невероватно је да је у сукобу између Вукана и Стефана Немањића, Емерик Угарски деловао понекад самостално од папе, као што су то већ чинили Филип II Август и Андерс Сунесен у Шведској. После свега, намеће се питање да ли је угарски владар Емерик имао толиког утицаја на папу Инокетија III да је папа морао да се са њим саветује да ли и коме треба послати краљевску круну или је папа Србију препустио Угарској само због млаког посредовања код Млечана у вези са крсташким пљачкањем угарског Задра 1202/1203. године. Дакле, овај однос папе и угарског владара би требало да буде добра слика која јасно показује однос папе Инокентија III са владарима у Западној Европи.

ОДНОС ПАПЕ ИНОКЕТИЈА III И ВУКАНА НЕМАЊИЋА

Вукан Немањић је био велики жупан (од 1202/03. до 1204/1205), а пре и после тога је као најстарији син Стефана Немање управљао је Зетом, од око 1190. до почетка 1208. године. Претпоставља се да је рођен пре него што је Стефан Немања постао велики жупан и да је име добио по деди Стефана Немање. Вукан је пред крај очеве владавине добио управу над Зетом. Као такав се спомиње у једној повељи Стефана Немање коју је велики жупан издао Сплиту. У истој повељи се спомиње његов најмлађи син Растко (будући Свети Сава) као управник у Захумљу. Зато да се претпоставља да је повеља издата у периоду 1190-1192. У једном натпису на цркви у Котору пише да је урезан 1195. године у доба великог жупана Немање и његовог сина Вукана краља Дукље.[110] Можда је и престолонаследник Стефан такође

eique poenam minatur severam, nisi hos excessus per se ipsum corrigat et emendet; a (2282) Hemericum Ungariae regem obiurgat, quod in finibus regni sui transitum Leonis tit. S. Crucis presbyteri cardinalis sedis apostolicae legati ad Bulgariam iniuriose impediverit, eumque monet de tali errore emendando, ne cogatur "propter hoc aliquid agere quod tibi possit esse molestum." [15] III, 196.

[110] Вукан је као велики кнез задржао Зету, Требиње, Топлицу и Хвосно. Вукан се угледао на раније владаре у Зети који су најкасније од 1077. године носили звање

имао област којом је управљао, или је био уз владарев двор, без неке посебне области.

Као најстарији, прворођени, син Стефана Немање, Вукан је могао очекивати да буде одређен за наследника српског престола, али то се није догодило. Одлазак са власти Стефана Немање 25. марта 1196. године и постављање на престо великог жупана његовог другорођеног Стефана, који је касније прозван Првовенчани, нису изазвали отворени сукоб међу браћом док је био жив Немања. Можда је Вукана на непопустљиво држање према млађем брату подстакао и пример сукоба престолонаследника Андрије и Емерика, око владарског статуса у Угарској.

У том контексту, вероватно је да се Вукан и Стефан и његова жена Евдокија, разилазе око 1201. године, када је Вукан искористио да покаже отворено неслагање са братом, пошто га је прекорио због грубости према бившој жени, а Евдокији је дао пратњу до Драча. То је можда указало на почетак отвореног разлаза међу браћом. Ово је подстакло и угарске намере у савезу са Вуканом 1202. године, када су Мађари продрли у Србију. Према писању Првовенчаног, *Вукан остави заповеди господина и оца својега, и би преступник. Јер изведе иноплеменике на отачаство своје, и одузе ми земље и опустоши их*. Судећи по папским писмима Вукан је био владар Србије у марту 1203. године и у једном делу 1204. Вукан је постао велики жупан и добио рашке земље и нишку област, а угарски краљ Емерик је узео за себе титулу српског краља и област источно од Мораве. Тако Вукан постаде угарски вазал као и босански бан Кулин. Стефан се склонио у Бугарску код Калојана. Врло брзо већ 1203. године између Бугара и Угара дође до сукоба ради области уз Велику и Јужну Мораву. Угри су били приморани да се повуку из Браничева, а њихов штићеник Вукан из нишке области. Вукан је морао склопити некакав споразум са братом Стефаном који се могао 1204. или 1205. вратити у Србију на свој владарски престо, а Зету је оставио на управу старијем брату.

Дакле, записи из папине званичне архиве говоре штуро о српским владарима са самог краја 12. и у првој деценији 13. века. Папа Инокентије III на балканским просторима има добар однос са владаром Угарске, али је

краља и сам је узео титулу *краљ краљевства Далмације и Диоклитије*, а са титулом краља Вукан се јавља у једном натпису из 1195. а од 1197. године у неколико сачуваних одлука градског већа Котора.

добро обавештен и остварује везу и са владаром Бугарске, тако да се можда у Риму српске земље доживљавају неозбиљно, у некавом залеђу или можда као делове територија ових двају – претежнијих за Рим – народа и зато не придаје већи значај. У контексту потврде папе Инокентија III угарског клира и давања легитимитета Емерику Угарском, [15] папа, у јануару 1199. године, наводи у контексту Вукановог писма Инокентију III: Iohanni capellano et Simoni subdiacono familiaribus suis iniungit legationis officium apud Vulcanum regem Dalmatiae et Diocliae… Vulcano regi Dalmatiae et Diocliae mandat, ut Iohannem capellanum et Simonem subdiaconum suos tanquam apostolicae sedis legatos benigne recipiat et honeste pertractet… ut apostolicam in te confirmantes doctrinam reforment … Addit, se per eosdem pallium Diocliensi archiepiscopo transmittere. [15] Дакле, на почетку понтификата Инокентија III постојала је веза римског епископа и Вукана Немањића и интересовање за црквено стање у земљама у којима он влада.[111] Дакле, папа не запоставља информације које је добио о Вукановим земљама и њиховом црквеном статусу. Када говори 11. октобра 1200. године папа назначава угарског краља Емерика да казни јеретике којима је патрон Кулин, бан босански, који треба да научи како се влада баш од Емерика.[112] Следеће године папа Инокентије III говори о архиепископима Strigoniensi et Colocensi.[113]

У *Regesta Pontificum Romanorum* 3 споменут је српски владар – Вукан Немањић и 1203. године, када он упозорава папу да му архиепископ калочки нуди да се врати у католичку веру и да њега поштује, односно да његова архиепископија прошири јурисдикцију и на Вуканове земље из 1203.

---

[111] Ивана Коматина наводи да је папа на Вуканов позив да му се пошаљу папски легати одговорио писмима која је истовремено – почетком 1199. године – упутио Вукану и Стефану, али и њиховим супругама. Тако је и Стефан обавешетен да папа шаље Јована и Симеона, који припадају нижем црквеном клиру, али су ипак папски легати. Овај папин гест показује да је био добро упознат са политичким односима у српским земљама. Тек као одговор на ово Инокентијево писмо, Стефан шаље прво писмо папи које се сматра за прво тражење краљевских обележја за Стефана. [11]

[112] (1142) Emerico regi Ungarorum significant, quas poenas in haereticos statuerit, eique mandat, ut eos ac Culinum banum Bossinum haereticorum fautorem insequatur et ab Hungariae regno bonis eorum publicatis proscribat… [15] III, 104.

[113] (1433) Strigoniensi et Colocensi archiepiscopis et eorum suffraganeis mandat, quod moneant crucesignatos ire simul in subsidium Terrae sanctae. [15] III, 129.

године.[114] Одмах затим, 22. марта 1203. године записано је да је архиепископ калочки[115] био код Вукана (кога на овом месту не помиње по имену, већ само каже српског владара – великог жупана) и видео оне који су на власти у православној вери, али је понудио да сачека да коначно буду у духовној послушности римској апостолској катедри. Писмом које је папа 1203. године упутио Вукану, иако се не наводи његово име већ само иницијал W: Nobili viro w. Meganippano Serviae упозорио га је да се врати у католичку веру и да у послушности прихвати да служи архиепископу калочком, те уз тумачење одломка из Јовановог Јеванђеља када Христос говори Петру да напаса овце (Јн 21, 15-18), наводи Colocensem archiepiscopum, virum utique litteratum, providum et honestum, cui vices nostras in hac parte commisimus, visitare; quatenus te, corpore quidem a nobis remotum, sed mente propinquum, in orthodoxa fide confirmet, et a te, nomine nostro, spiritualem obedientiam et reverentiam recipiens corporalem, ad apostolicum ovile reducat, in quo post Christum, praecipuum et primum pastorem, beatus Petrus secundarius et secundus pastor existit.[116] Папа пише истовреме писмо и архиепископу калочком те, у истом маниру, напомиње да се води рачуна о српском народу и Цркви: W… Meganippani Serviae, et tam praelatorum ecclesiae quam

[114] (1863) Wulco meganippanum Serviae monet, ut ad catholicam fidem redeat et obedientiam ac reverentiam archiepiscopo Colocensi pontificis vice exhibeat. (1864) Colocensi archiepiscopo mandat, curet ut V. laico et fratribus eius restituantur a consulibus Spoletanis, quae eis ub furti suspicionem, sed innocentibus ablata sint. [15] III, 163.

[115] О калочком архиепископу папа Инокентије III 1198. године пише: (397) … et Calocensi archiepiscopis et suffraganeis eorum mandat, ut statum ecclesiarum in regno Ungariae ad antiquam studentes omnimodis reducere libertatem eos, quos temerarious violatores earum esse ipsis constiterit, illius rigore sententiae compescant, quem secundum canonum instituta in talibus viderint praesumptoribus adhibendum… [15] III, 39, а затим и овај врло важан запис: (497) Emmericum regem Ungariae monet, compellat Slavos, ut decimas debitas Colocensi archiepiscopo persolvant. [15] III, 47. Док у 1199. години папа указује архиепископу калочком Саулу: (749) Saulo Colocensi archiepiscopo praecipit, ut Henricum regem Ungariae ad implendum mandatum apostolicum moneat et inducat. Si id fleri forte non poterit, inquirat de praedictis veritatem et "quod inveneris per tuas nobis cures litteras intimare, ut apostolicum a nobis procedat edictum, per quod tantae praesumptionis audacia districtione canonica feriatur." [15] III, 71.

[116] "In eudem modum scriptum est archepiscopis, episcopis et baronuibus per Serviam constitutes." [12]

nobilium terrae, imo et omnium morantium in Servia, solliciti, per te ipsos decrevimus visitare… Тада архиепископа папа подсећа да он представља његову духовну власт дату од апостола, quatenus accedens personaliter in Serviam, Meganippanum ipsum, praelatos et nobiles universos, in orthodoxa fide confirmes, et ab eis juratoriam recipias cautionem, quod nobis et successoribus nostris, sanctaeque Romanae apostolicae sedi, bona fide curabunt de caetero in spiritualibus obedire, recipiensque ab eis reverentiam corporalem, illos, auctoritate nostra suffultus, et obedientiae vinculo, quo videbantur patriarchae Constantinopolitano teneri,… [13] Ова два писма писана су у априлу, после сусрета калочког архиепископа и Вукана који је забележен у *Regesta*. Папа Инокентије III је краљу Емерику писао да пошто је потчинио себи Србију,[117] Црква у тим крајевима треба да призна њега за духовног владара, уз подсећање да је велики жупан Стефан раније тражио да папа пошаље легате,[118] али да то није учињено, јер се угарски владар томе противио. [11] Ивана Коматина даље наглашава да се из писама папе Инокетија III Вукану види да је само наизглед Вукан самостално прилазио Риму, већ да је у том делу главну улогу одиграо угарски владар Емерик. Тако се однос Вукана и угарског краља може сматрати и као вазални. Кључно је друго писмо (15. септембар 1204. године) у коме се види да је папа упознат са сукобима између Вукана и Стефана, те да је Емерик био на Вукановој страни у том међудинастичком сукобу. Дакле, Вукан је пропустио шансу да добије од папе круну, која не би угрозила Емерикове политичке тежње према српским земљама. Да ли је Вукан, у овом случају, схватио да ће бити само номинални али не и формални владар, већ да ће у сваком смислу бити потчињен Емерику, што му није одговарало? Или се овде поставља питање, које Ивана Коматина истиче, да ли је Вукан пропустио прилику да добије круну да не би морао да жртвује отачку веру? Са друге стране, треба имати

---

117 О односу папе Инокентија III, угарског краља Емерике и Вукана пише и Ивана Коматина и закључује да Вукананова политика у Дукљи била у корист римокатоличке заједнице, али да он није спроводио политику којом би угрозио православну веру на територијама којима влада, јер је он наследник и настављач предања свог оца. Вукан је морао да прилагоди црквену политику реалним условима у областима у којима је он владао. [11]

118 Сматра се да је Стефан затражио од папе краљевске инсигније тек онда када је његов брат Вукан писао папи и затражио да му пошаље легате ради решавања црквених недоумица у приморским земљама у којима је он владао. [11]

у виду да је Калојан баш у то време добио круну од папе, пошто је у име свог народа признао духовну власт Рима.

Вероватно у фебруару 1208. године Сава Немањић је дошао у Србију и донео очево тело, како би било сахрањено у Студеници. У *Студеничком типику* Сава је записао да је осам година после смрти Симеона дошао „ са часним моштима у Хвосно. И сазнавши владајући син његов Стефан и брат му кнез Вукан, сакупише светитеље, и јереје, и игумане са многим црнцима и са бољарима свим, ... са великом чашћу узеше мошти господина Симеона." Из његовог описа тог догађаја се закључује да он тада успео је да измири старију браћу над очевим ковчегом. Према писању Светог Саве преношење ковчега Светог Симеона догодило се на захтев оба његова старија брата. Он пише да је посланице са таквим захтевом добио од „Стефана, који је владао његовом државом, и брата његовог, великог кнеза Вукана". Како се већ у лето 1208. године као управник у Зети јавља Вуканов најстарији син Ђорђе. Могуће је да је Вукан тражио да се донесе ковчег Светог Симеона јер је видео да му се приближио крај или је само желео да по узору на свог оца преда власт сину. У том случају још једно измирење са братом Стефаном било би за Вукана начин да учврстити везе и своје, али и свог наследника са великим жупаном. Тим поступком би олакшао владавину свог сина Ђорђа који се, већ, 3. јула 1208. заклео на верност млетачком дужду без обзира на стрица Стефана и био спреман да са Млечанима ратује против Арбанаса Димитрија Прогоновића иначе зета своје куће. Вуканов наследник, Ђорђе Немањић је био прилично самосталан у вођењу своје земље.

ЗАКЉУЧАК

Веома је инспиративно анализирати однос између папе Инокентија III и великаша и владара територија у Западној Европи, зато што се на основу тога може закључити зашто је његов став према српском владару био недоречен и млак, иако је био добро обавештен о дешавањима у српским земљама. На пример, јерарх Андерс Сунесен прима од папе архиепископске прерогативе, уз првенство над Црквом у Шведској (1201), а три године касније он постаје папски легат у нордијским областима. После две године папа дарује Андерсу још једну привилегију – право да у име папе учини посету и као архиепископ постави кандидата на упражњено место, односно црквену службу. На тај начин се потврђује да папа поседује пуноту моћи односно духовне власти у северним западноевропским областима. Са

друге стране, папа је прихватио препоруку и разрешење од свих недостатака које је изнео Андерс Сунесен за епископе у Шведској и Финској и поставио је своје кандидате, које је пре избора и препоручио папи, за катедре. Данском архиепископу пружена је могућност да користи папске прерогативе, а зашто се то десило, није остало историјских извора који би то могли да објасне. У мају 1202. године папа Инокентије III је написао *Venerabilem*, за ово истраживање најбитнију посланицу коју је упутио војводи Бертолду од Церингена, у којој је објаснио у ком односу стоје царство и папство, на примеру избора владара. Папа Инокентије III у *Regesti* (1203) наводи саксонског војводу Бернарда као војсковођу Светог римског царства, који је приликом гласања за новог цара, учествовао својим гласом за Отона. Владар из срца Западне Европе, Филип II Август учествовао је у Трећем крсташком рату и победом над енглеско-немачком војском проширио је своју територију и утврдио границе будуће Француске. Папин и Филипов однос понекад је био амбивалентан: папа тражи да се Филип II Август супротстави катарима, али без успеха; са друге стране, борио се против Јудеја у својим земљама. Његов понтификат ће бити запамћен у историји Западне Европе, јер је битка код Бувина (1214) у Енглеској донела *Велику повељу слобода*, у Светом римском царству смањење моћи и бурни залазак династије Хоенштауфен, а у Француској је учвршћена централна краљевска власт и уједињене су дуго подељене и самосталне области у једну апсолутистичку монархију. Папа Инокентије III је својим деловањем омогућио да равнотежа политичке моћи у Европи после ове битке буде померена, па ће римске папе од 13. века непрестано тражити помоћ од све моћније Француске, што ће кулминирати у посебном историјском феномену из 14. века – *авињонско ропство римских папа*. До самог краја свог живота, папа Инокентије III је водио интензивну спољну политику, односно био је у вези са свим поменутим областима, односно са њиховим владарима, којима је давао савете на свим пољима. У последњој години свог живота папа Инокентије III је бринуо о данским, сицилијанским, пољским, ирским, енглеским, германским и франачким просторима.

Може се закључити да српске области нису у фокусу Рима почетком 13. века, већ се српски владари *поистовећују* са великашима из мањих области на западу Европе којима гравитирају снажнији и владари са којима папа има добру и непосредну комуникацију. Аналогијом долазимо до закључка да је угарски владар задужен за српске просторе, те да српски владар има својеврсни статус вазала у односу на нпр. Емерика. У црквеном погледу,

стање је слично, српска Црква треба да преко угарске архиепископија уђе у заједнички еклисијални свет Рима. Дакле, епархија на српском простору би у неком – ширем – митрополитанском систему била у саставу угарске архиепископије, а клирици би били везани за угарског архиепископа и учествовали би на угарским црквеним саборима. На тај начин би били повезани са римским папом и црквеним саборима, који се одржавају у Риму.

На балканским територијама папа Инокентије III живо кореспондира са Калојаном и Емериком, бугарским и угарским владарима, а од српских великаша помиње само Вукана Немањића, али нема никаквог говора о слању палијума или круне српском владару, али је интенција да се Вуканови простори у црквеном смислу јурисдикционо подведу под архиепископију калочку, а не непосредно под римску Цркву. Ипак, невероватно је да је у сукобу између Вукана и Стефана Немањића, Емерик Угарски деловао је понекад самостално од папе, као што су то чинили Филип II Август и Андерс Сунесен у Шведској. Друге српске области, осим Вуканових, нису помињане. Емерик Угарски је намеравао да се пре Четвртог крсташког похода умеша поред српских и у бугарске ствари, али је папа Инокентије III бугарском владару Калојану послао круну, па је Емерик, после преговора с папиним легатом о томе, одустао од претходне намере. Емерик је био најбољи експонент папске политике на данашњим балканским просторима и није смео без папског одобрења да мења политичко стање у тим областима. Међутим, у сукобу између Вукана и Стефана Немањића, Емерик Угарски деловао самостално од папе, као што је то чинио и архиепископ Андерс Сунесен у Шведској. Дакле, српске области нису у фокусу Рима почетком 13. века, већ се српски владари поистовећују са великашима из мањих области на западу Европе којима гравитирају снажнији и владари са којима папа има добру и непосредну комуникацију.

У црквеном погледу, стање је слично, српска Црква треба да преко угарске архиепископија уђе у заједнички еклисијални свет Рима. Дакле, епархија на српском простору би у неком – ширем – митрополитанском систему била у саставу угарске архиепископије, а клирици би били везани за угарског архиепископа и учествовали би на угарским црквеним саборима. На тај начин би српски клир био у вези са римским папом и црквеним саборима, који се одржавају у Риму, да су Вукан, односно Стефан Немањић, прихватили латински обред и римског папу као поглавара Цркве у српским земљама.

SUMMARY

The research was based on the analysis of the historical sources from the period of the pontificacy of pope Innocent III (1198-1216) – *Regesta Pontificum Romanorum 3* and letters of the Pope. The first premise in this study synthetically can be defined as: the attitude of Pope Innocent III to area rulers, nobles and aristocrats was within the limits of his understanding of spiritual power, but there were also reciprocal influences, therefore, the pope not only had in mind the interest Roman Church. Pope Innocent III affects the setting up of rulers in Western Europe and to impose the superpower of the Holy Roman Empire, all in conjunction with his subordinates ecclesiastical hierarchy of the Scandinavian, Germanic and Gallic over to the Pyrenees and Apennine areas. This question should be asked whether privileges granted by the Pope to the Church in western-european areas may be considered equivalent to granting autocephaly to the Orthodox local Churches in the East, where was, in the Middle Ages, the exclusive right of the Emperor and not fully defined; or whether the emperor's authority in the Church in the East was the same as the papal privilege the West in the 12th and 13th centuries? Pope got involved in territorial and church relations in Dalmatia and Dioclea, in areas where the local ruler was Vukan Nemanjić. Pope focused Emeric of Hungary on Kulin and Vukan, and for church occasions ordered Kalocsa archbishop, who will take care of the Church in countries of Vukan or imagined that clergy in these areas is under the jurisdiction of the Archbishopric of Kalocsa. Letter to the pope in 1203, he sent Vukan warned him to return to the Catholic faith and in obedience accepted to serve Archbishop of Kalocsa. The Church in these regions should recognize it as a spiritual ruler, with the reminder that a great zupan of Serbia, Stefan had earlier requested that the Pope sent legate, but this was not done, because the ruler of Hungary opposed it. The question is whether the ruler Emeric of Hungary had so much influence on the pope Innocent III that the Pope had to be with him advise – whether and to whom should be sent the royal crown; and the pope Serbia let Hungary only because of Pope's lukewarm mediation with the Venetians in connection with the crusade looting Hungarian Zadar 1202/1203. Serbian authorities are not the focus of Rome in the early 13th century, but the Serbian rulers identified with nobles from smaller areas in the west of Europe which gravitate powerful rulers with whom the Pope has a good and direct communication, as with Emeric of Hungary. This can be considered for the second premise of this research. In this context, we conclude by analogy that the

Hungarian ruler was in charge with Serbian areas, and that the Serbian ruler has a status of vassal to Emeric. In ecclesiastical terms, the situation was similar, Serbian Church should be through Hungarian Archbishopric entered into the ecclesiastical Roman world. Thus, the Diocese of the Vukan's areas at some - broader - metropolitan system should be a part of the Hungarian archbishopric, and clergy were tied to the Hungarian archbishop and attended to the Hungarian church councils. But, Serbia went the Orthodox way...

REFERENCES

1. ALBERIGO, J. et al. 1973. *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*. Bologna : Istituto per le scienze religiose, 1973. 1136+170 p.
2. CASSELL, A. K. 2004. *The Monarchia Controversy : An Historical Study with Accompanying translations*. Washington, 2004.
3. ĆIRKOVIĆ, S. 1964. *History of the medieval Bosnian state*. Belgrade, 1964. /ЋИРКОВИЋ, С. 1964. *Историја средњовековне босанске државе*. Београд, 1964./
4. ĆOROVIĆ, B. 1997. *History of the Serbian nation.* Volume II. LJUBINKOVIĆ, N. et al. (eds.). Belgrade-Banja Luka : Voice of Serbia-Ars Libri, 1997. /ЋОРОВИЋ, В. 1997. *Историја српског народа*. Том II. ЉУБИНКОВИЋ, Н. et al. (ред.). Београд -Бања Лука : Глас српски-Ars Libri, 1997./
5. COURTNEY-BATSON, D. 1999. Per venerabilem : From Practical Necessity to Judicial Supremacy. In MOORE, J. C. (ed.). 1999. *Pope Innocent III and his world.* Aldershot, 1999. p. 287-303.
6. DUGGAN, A. 2008. Conciliar Law 1123-1215 : The Legislation of the Four Lateran Councils. In HARTMANN, W. - PENNINGTON, K. (eds.). 2008. *The History of Canon Law in the Classical Period, 1140-1234 : From Gratian to the Decretals of Pope Gregory IX*. Washington : Catholic University of America Press, 2008.
7. EGGER, C. 1999. A Theologian at Work : Some Remarks on Methods and Sources in Innocent III's Writings. In MOORE, J. C. (ed.). 1999. *Pope Innocent III and his world.* Aldershot 1999. p. 25-33.
8. GAVRILOVIĆ, N. et. al. 1994. *History of the Serbian nation*. Tom I. CIRKOVIĆ, S. et al. (eds.). Belgrade : Serbian Literary Association, 1994. /ГАВРИЛОВИЋ, Н. et. al. 1994. *Историја српског народа*. Том I. ЋИРКОВИЋ, С. et al. (ред.). Београд : Српска књижевна задруга,1994./
9. Innocentii III, Romani pontifices. *Regestorum sive epistolarum.* [PL 214-215].

10. KAY, R. 1999. Innocent III as Canonist and Theologian: The Case of Spiritual Matrimony. In MOORE, J. C. (ed.). 1999. *Pope Innocent III and his world.* Aldershot, 1999. p. 35-49.
11. KOMATINA, I. 2016. *Church and State in the Serbian Lands from the XIth to the XIIIth Century*. Belgrade : Institute of History, 2016. 466 p. ISBN 978-86-7743-113-6. /КОМАТИНА, И. 2016. *Црква и држава у српским земљама од XI до XIII века*. Београд : Историјски институт, 2016. 466 с. ISBN 978-86-7743-113-6./
12. Letter XXIV (33 Laterani, xi Kal. Aprilis): "In eudem modum scriptum est archepiscopis, episcopis et baronuibus per Serviam constitutes." Cf. Innocentii III, Romani pontificis, *Regestorum sive epistolarum, Liber sextus, Pontificatus anno VI, Christi 1203*. [PL 214-215].
13. Letter XXV (35 Laterani, xi Kal. Aprilis) Cf. Innocentii III, Romani pontifices. *Regestorum sive epistolarum, Liber sextus, Pontificatus anno VI, Christi 1203*. [PL 214-215].
14. PETERS, E. M. 1999. Lotario dei Conti di Segni becomes Pope Innocent III : The Man and the Pope. In MOORE, J. C. (ed.). 1999. *Pope Innocent III and his world.* Aldershot, 1999. p. 3-24.
15. POTTHAST, A. (ed.). 1874. *Regesta Pontificum Romanorum, inde ab a. post Christum natum 1198 ad a. 1304*. Berlin, 1874.
16. RONQUIST, E. C. 1999. Learning and Teaching in the Early Thirteenth-Century Papal Curia. In MOORE, J. C. (ed.). 1999. *Pope Innocent III and his world.* Aldershot, 1999. p. 75-98.
17. WOHLMUTH, J. (ed.). 2000. *Dekrete der ökumenischen Konzilien. Band 2 : Konzilien des Mittelalters*. Paderborn, 2000. 227-271.

VUKAN NEMANJIC AND THE POPE INNOCENT III

Ivica CAIROVIĆ, assistant professor, Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade, Mije Kovacevića 11б, 11060 Belgrade, Republic of Serbia, icairovic@bfspc.bg.ac.rs, 00381112762732

Abstract

The theme of this contribution is the relationship between Pope Innoketus III and the potential Serbian Crown Prince Vukan Nemanjic in the early 13th century. Therefore, the focus of the paper will be on the analogy of Pope Innocent III's relationship with the Bulgarian ruler, and then in the historical methodology the conclusion will be drawn of what was the attitude of Pope Innocent III's with Vukan Nemanjic.

Keywords

Pope Innocent III, Regesta Pontificum Romanorum, Vukan Nemanjic, Church, history, Bulgarian king

POHANSTVO VO SVETLE KRESŤANSKEJ REFLEXIE DUCHOVNÉHO ŽIVOTA

Andrej NIKULIN

Pravoslávna bohoslovecká fakulta, Prešovská univerzita v Prešove, Slovenská republika

„Ale kedy prišla plnosť času, poslal Boh Syna svojho ...aby sme prijali synovstvo." [Gal 4, 4-5]

Svätý apoštol Pavol vo svojom Liste ku Galatským kresťanom hovorí o príchode Spasiteľa na svet ako o významnom časovom medzníku, ktorým sa začína nová etapa v duchovnom živote ľudstva. Podľa *Alexandra Meňa* sa takto končí obdobie ľudských dejín poznačené dramatickými dôsledkami duchovného pádu človeka, ktoré sa premietli do všetkých oblastí ľudského života, ovplyvnili sociálny a kultúrny život človeka, ale v prvom rade sa odzrkadlili na vzťahu človeka k duchovnému životu a k Bohu. [9]

V náboženskom zmysle je typickým pre toto obdobie rozkvet pohanstva, ktoré je podľa svätých otcov priamym dôsledkom prarodičovského hriechu. Ten nielen vzdialil človeka od Boha, ale v duchovnom zmysle spôsobil aj vnútorný rozpor a dostal človeka do izolácie pred sebou a aj pred svetom, v ktorom žil. Namiesto toho, aby sa napĺňal Boží plán, v ktorom človek mal žiť s prírodou v symbióze, prestáva jej rozumieť a začína sa jej báť. To sa postupne premietlo v jeho predstave prírody, ktorá sa stala plnou tajomných bytostí. Tento vnútorný rozpor sa snažil človek prekonať pomocou úkonov a rituálov, ktoré mali v prvom rade jeho samého presvedčiť o tom, že je všetko v poriadku a žiadna prekážka neexistuje a on sa môže ďalej pokojne venovať svojim najdôležitejším povinnostiam. Úspechy a neúspechy sa pri tom spájali s vôľou a nevôľou týchto tajomných bytostí, a preto bolo veľmi dôležité vedieť nájsť k nim cestu. Z duchovného ale aj z psychologického hľadiska vždy tou najväčšou hybnou silou bol strach pred niečím neznámym, ktorý človek prenáša do mytologickej roviny plnej magických predstáv o zákonitostiach sveta. Praktickú funkciu kontaktu s týmto svetom mali zohrávať rôzne rituály. Tie však riešili problém strachu iba situatívne. Človek mal zdanlivý pocit, že nazerá do iného sveta, no

tento pohľad ho vôbec neoslobodzoval. Zostával tak uväznený vo svojich vášňach a strachu, ktorý im dodával ešte väčšiu silu. Preto apoštol Pavol, keď porovnával človeka pred a po prijatí Christa, veľmi presne ho nazval starým a novým človekom, teda tým, ktorý sa riadi telom a vášňami a tým, ktorý sa riadi duchom, a je otvorený osobnému vzťahu s Bohom.

Od svojho počiatku Cirkev kategoricky vystúpila proti starému pohanskému pohľadu na svet a životu človeka založenému na rôznych podobách mágie a okultizmu[119]. Učitelia prvotnej Cirkvi a svätí otcovia zaujali nekompromisné stanovisko voči pohanským náboženským názorom a praktikám považujúc ich nielen za klamlivé, ale aj za ničivé pre ľudskú dušu. Najmä obdobia všeobecných snemov kryštalizovali vierouku a pomáhali priblížiť veriacemu človeku zákony duchovného sveta. Víťazstvo Pravoslávia bolo akýmsi symbolom víťazstva nad pohanstvom a herézami a upevnením kresťanstva. Dejiny však ukázali ako ľahko sa dá o toto víťazstvo prísť. Dnešná doba je tomu potvrdením, ako hovorí *Max Kašparů* je čím ďalej, tým menej kresťanská. [6] Pohanstvo prežíva svoju renesanciu v podobe mystiky a ezoterických[120] praktík a stáva sa súčasťou modernej religiozity a základom nových hnutí. Mnohé pohanské zvyky sa opäť vracajú do náboženskej praxe človeka. Človek si s ich pomocou snaží zabezpečiť zdravie, financie, lásku atď. Hrozba návratu ku pohanstvu nespočíva len v zahmlievaní alebo zamlčovaní jeho dopadu na dušu človeka, ale má aj spoločenský rozmer, keďže rôzne pohanské kulty slúžia na manipuláciu a zotročovanie ľudí, zneužívanie ich problémov a situácie, v ktorej sa nachádzajú.

Z historického pohľadu pohanstvo s vierou v neosobné sily a ich oduševňovanie bolo považované za predvoj civilizácie a malo ponechať miesto kresťanstvu, ktoré prinášalo poznanie Osobného Boha. Dnes však kresťanstvo čelí pohanstvu nielen z vonku ale aj z vnútra. Veľmi nebezpečným sa stáva praktizovanie pohanských zvykov medzi veriacimi, a tiež magický spôsob myslenia, ktorý v kresťanstve znamená posúvanie ťažiska náboženskej skúsenosti z duchovného na formálne, teda z viery na obrad.

---

[119] Okultizmus viera v skryte sily pôsobiace v prírode, patrí medzi praktiky vyvolávania a nadväzovania kontaktu s duchmi.

[120] Ezoterika – súhrnný pojem pre rôzne duchovné hnutia, tiež súhrn vedomostí o posvätnom, tajnom svete nedostupnom pre nezasvätených. Sem patrí astrológia, jasnovidectvo, čarodejníctvo, alchýmia, teozofia, antropozofia atď.

POHANSTVO A JEHO NÁBOŽENSKÉ PODOBY

Pohanstvo je pomenovaním predkresťanských prírodných alebo polytheistických náboženstiev, ktoré za základ poznania Boha nepovažujú Sväté Písmo. Veľmi často sa pod týmto pojmom chápu pôvodné náboženstvá národov, ktoré kresťanstvo prijali neskôr. V Starom Zákone židia týmto pojmom pomenovávali ostatné národy a ich náboženstvá. Pohanstvo je všeobecný pojem, ktorý zahŕňa množstvo praktík počnúc mágiou, šamanizmom, astrológiou, polyteistické náboženstvá, naturalizmus a podľa *A. Osipova* sem patrí aj satanizmus, či ateizmus alebo aj materializmus. [10]

Prečo je teda o pohanstvo taký veľký záujem? A čo vlastne pohanstvo znamená? Definovať pohanstvo je pomerne obťažné. Tento pojem v širšom zmysle slova môže znamenať akýkoľvek odstup od pravej viery. Môže sa jednať rovnako o ateistu ako aj o agnostika a pod. Z pohľadu dejín náboženstva sa jedná o náboženské predstavy, ktoré predchádzali kresťanstvu a pramenili z pôvodných náboženstiev jednotlivých národov. Jednalo sa zväčšia o polyteistické náboženstvá. V súčasnej etnológii a religionistike ako aj v psychológii sa namiesto slova pohanstvo používa skôr pomenovanie jeho jednotlivých foriem *totemizmus, animizmus, polyteizmus, mágia a pod*.

Animizmus je najstaršou formou náboženského myslenia človeka a je vyjadrený vierou vo svet duchov, ktorý obklopuje človeka. Je to personifikácia, poľudštenie okolitého sveta, zvierat, rastlín, prírodných živlov a procesov. Animizmus pochádza z latinského *anima* (duša), ale jeho predstavy o duši človeka sú veľmi vzdialené predstavám kresťanstva a iných náboženstiev. V animizme je dobre vidieť jeho psychologickú funkciu. V prvom rade animizmus pomáhal človeku vytvoriť kontakt so svetom, v ktorom človek žil. Predstavoval ho ako svet, v ktorom všetko má, podobne ako človek, vôľu, priania, potreby. Animistické predstavy pomáhali človeku vytvoriť s okolitým svetom vzťah podobný vzťahu s človekom. Malo to zaistiť pocit bezpečia a istoty. Predstava o tom, že tento spôsob náboženského myslenia predchádzal náboženskému monoteizmu, ako to tvrdil *Edward Tylor,* nebola potvrdená. Tento spôsob primitívneho myslenia človeka má skôr psychologický a sociálny význam. Človek s takým pohľadom na skutočnosť nevyhľadával stretnutie s Bohom, ale skúšal vplývať na personifikované objekty, a takým spôsobom ich využíval na zaistenie vlastných potrieb.

Vývoj animizmu mal tri etapy. V prvej etape človek priraďoval hmotným predmetom nehmotnú podstatu. V druhej etape došlo ku oddeleniu nehmotnej podstaty od hmotnej. Tak vznikajú predstavy o duchoch, ktoré dokážu opúšťať

hranice materiálneho sveta. Vznikajú duchovia hôr, lesov a všetkého vôkol, ale aj prvé predstavy o záhrobnom svete. V tretej etape vývoja duchovia už existujú nezávisle na hmotnej substancii. Tento pohľad sa však iba veľmi vzdialene približoval kresťanskému videniu duchovného sveta. [12]

Praktický význam animizmu sa spájal s pozemským životom a situáciami, ktoré sú pre život človeka nejako významné. Napríklad pohľad človeka na chorobu jej vznik a príčiny sa aj dnes veľmi často vysvetľuje animisticky. Choroba sa berie ako dôsledok zásahu do života človeka cudzej vôle alebo ducha, ktorý tak urobil lebo človek porušil nejaké pravidlá a zákazy spojené so svetom duchov. Človek mohol uraziť mŕtvych tak, že narušil ich pokoj, alebo urazil a nahneval ducha mŕtveho človeka, napr. tým, že sa vykopala jeho hrobka atď. Preto sa vykonávali rituály, ktorých sa človek mal pridržiavať, a ktoré mali zaistiť, že duchovia budú pokojní. V prípade, že niekto ochorel používali sa obrady a zaklínania na zmierenie sa s duchmi a na to, aby oni opustili telo človeka.

Iným vysvetlením choroby človeka bolo to, že človek ublíži alebo stratí vlastného ducha. Tieto predstavy veľmi často súviseli s vplyvom snov, počas ktorých sa duch človeka oddeľoval od jeho fyzického tela. Počas toho sa mohol nevrátiť alebo byť zajatý inými duchmi, čo malo viesť ku chorobe človeka. Liečba takého človeka spočívala v návrate strateného ducha. Prvky animizmu môžeme dnes vidieť v praktikách, ktoré využíva alternatívne liečiteľstvo napr. privolanie úspechu, zdravia atď. V rámci animizmu existuje viera aj v neosobných duchov alebo energie a iných neosobných podmetov napr. hviezd v astrológii, ktoré rovnakým spôsobom môžu vplývať na život a zdravie človeka.

Psychologické vysvetlenie toho, ako funguje animizmus nachádzame u *C.G. Junga*. podľa neho ide o nevedomé komplexy, čiže zážitky vytlačené do nevedomia, ktoré existujú v nevedomí a vplývajú na psychický stav človeka a cez psychosomatické mechanizmy aj na jeho zdravie. Keďže vedomie sa bráni ich vplyvu, vzniká silný vnútorný konflikt, ktorý spôsobuje silné vnútorné napätie. Tohto napätia sa zbavuje človek prostredníctvom obranného mechanizmu projekcie. Podstata tohto mechanizmu spočíva v projekcii vnútorných pocitov navonok. [12]

Animizmus je náboženským základom *totemizmu*. Totem je spravidla zviera, ktoré je predkom a ochrancom nejakého kmeňa. V jeho základe je viera v to, že človek je pokrvne spojený s nejakým zvieraťom alebo druhom zvieraťa, je to viera v duchovnú jednotu s prírodou. Hlavnou vlastnosťou totemizmu je pocit pospolitosti. Totemizmus sa považuje ako reakcia človeka na strach z prírody

a z okolitého sveta, v ktorom sa človek potreboval zorientovať. Pričom strach nebol iba z prírody ako takej, ale aj pred nevyspytateľnosťou mnohých situácií dôležitých pre prežitie človeka. Typickou bola úspešnosť lovu, na ktorú bol človek odkázaný. Viera v duchovné prepojenie človeka a prírody dávala možnosť ovplyvniť pomocou takýchto obradov jej úspešnosť. Rituály, ktoré sa vykonávali pred lovom mali v prvom rade odstrániť vnútorné prekážky (strach), ktoré mohli úspešnému lovu zabrániť. Z psychologického hľadiska je totemizmus prvým krokom človeka ku sebauvedomeniu, uvedomeniu svojho druhu a miesta v okolitom svete. Totemizmus je zároveň prechodom človeka od uvedomovania seba ako súčasti skupiny, ku sebauvedomeniu človeka ako jednotlivca. Niektoré prvky totemizmu sa objavujú aj v súčasnej kultúre. Môžeme vidieť symboliku zvierat na erboch miest a obcí, športových kluboch, v detských a iných subkultúrach.

Osobitné miesto pomedzi spomínané prejavy pohanských praktík má *šamanizmus*. Hlavnou postavou tejto náboženskej praktiky je šaman alebo čarodejník, ktorý je sprostredkovateľom medzi svetom ľudí a svetom duchov. Služba šamanov bola určená nielen ľuďom ale aj duchom. Stať sa šamanom mohol iba zasvätený človek alebo niekto s mimoriadnymi schopnosťami.

Mágia a magické myslenie je vnútornou podstatou pohanstva. V jej základe sa nachádza presvedčenie, že všetko v našom svete je navzájom prepojené a vzájomne ovplyvniteľné. Rozlišujú sa dva základné typy mágie - *homeopatická*[121] a *sympatetická*[122]. Magické obrady, ktoré boli praktickou formou myslenia človeka sa zameriavali väčšinou na hospodársku, politickú a súkromnú oblasť života človeka. Slúžili ako nástoj ovplyvnenia jeho budúcnosti. Podľa *S. Freuda* magický rituál je spôsob, akým sa človek zbavuje psychického napätia, ktoré vzniká v dôsledku toho, že si človek nedokáže splniť nejaké prianie. Podstata magického myslenia podľa *Freuda* spočíva v tom, že človek verí, že myšlienka je všemocná a môže meniť fyzickú realitu. Také myslenie z ontogenetického hľadiska je typickým pre rané detstvo. Vo fylogenéze je to medzistupeň charakteristický pre pračloveka, ktorý veril v silu svojich prianí a možnosť pomocou mágie vplývať na realitu. V podstate všetko,

[121] *Homeopatická* magická predstava vychádza z presvedčenia o tom, že podobné vplýva na podobné, napr. ublížiť človeku sa môže prostredníctvom jeho zobrazenia.

[122] *Sympatetická* magická predstava vychádza z presvedčenia, že prostredníctvom predmetov vzájomne prepojených sa dá vplývať na iný predmet alebo objekt, napr. cez vlasy človeka ublížiť samotnému človeku.

čo človek riešil za pomoci mágie sa malo stať iba kvôli tomu, že to chcel on. [4]

Francúzky antropológ *Lévy-Bruhl* považoval magické myslenie za predlogické (mystické) odlišné od logického myslenia, ktoré sa zakladá na skúsenosti človeka. Vo všetkých prírodných javoch pračlovek videl vplyv nadprirodzených síl, čarodejníctva, na ktorých prostredníctvom svojich predstáv participoval. V totemizme sa to prejavovalo vierou v to, že on(človek) je zároveň aj zviera. [8]

Čo je typické pre magické myslenie človeka? Predovšetkým predstava sveta, ktorý je plný rôznych neosobných síl a bytostí, ktoré sa môžu ovládať prostredníctvom rituálov, mystických textov a zaklínadiel. Magický pohľad na svet vytrháva človeka z bežnej reality, zároveň podstatným spôsobom skresľuje duchovnú realitu. Je to však veľmi jednoduchý spôsob myslenia, ľahko sa vníma a preberá, nenáročný z pohľadu morálky, nevyžaduje žiadnu sebareflexiu a zmenu osobných postojov. Paradigmou takého myslenia je, že zmeniť podmienky života môžeme bez zmeny samého seba. Na rozdiel od kresťanskej viery, ktorá sa zakladá na vnútornej zmene človeka (na pokání) a následne na zmene správania (cnosti), pohanstvo a s ním súvisiaca mágia nepodmieňuje zmeny v živote človeka jeho osobnými zmenami ani žiadnou vierou. [10] Anglický antropológ a religionista *James Frazer* sa vo svojom diele *Zlatá ratolesť* zaoberá rozdielom medzi mágiou a náboženskou vierou. Mágia podľa neho, má síce niečo spoločné s duchmi, čiže s osobnými bytosťami, čo je vlastne na prvý pohľad podobné klasickým náboženským predstavám, avšak vzťah, s akým ku nim pristupuje, sa dá sotva vnímať ako osobný. *Namiesto toho, aby ich velebiť a zmierovať, im prikazuje a núti ich k niečomu*. [3] Mágia vychádza z presvedčenia, že popri fyzických zákonoch tohto sveta existujú zákony okultné (mystické) tajné zákony, ktorými sa dá manipulovať. Je to viera v silu rituálu, ktorý keď je správne vykonaný, má byť zaručeným nástrojom zmeny čohokoľvek.

Silným emočným nástrojom manipulácie s ľuďmi pri magických obradoch je strach. Strach pred neznámym svetom, ktorému človek nerozumie, strach pred okolnosťami, ktoré nedokáže zmeniť a silami, ktoré nedokáže ovládnuť. Svet mágie v emocionálnom zmysle dáva dočasné uspokojenie, neponúka človeku z dlhodobého pohľadu riešenie, ale zaťahuje človeka do klbka bezmocnosti a fatality. Kresťanstvo na rozdiel od pohanstva dáva človeku možnosť poznať Boha a prostredníctvom Neho poznať aj duchovný svet. Na rozdiel od pohanstva, ktoré človeka zotročuje a prehlbuje jeho obavy a neistotu, viera v Christa dáva človeku slobodu, odvahu a silu. *„Pokoj vám zanechávam, svoj pokoj vám dávam. Ale ja vám nedávam ako svet dáva. Nech sa vám srdce nevzrušuje*

a nestrachuje." [Jn 14, 27]

Magické myslenie je veľmi rezistentné a v súčasnosti sa považuje za jednu z hlavných príčin ohrozenia kresťanstva. Veľmi často obradový formalizmus preniká aj do kresťanskej vierouky, kedy obrad nahrádza živú vieru. Formálne prijímanie sv. Tajin napokon vedie k oveľa horším dôsledkom ako si človek dokáže predstaviť. V Evanjeliu od Matúša Christos takto napomína *„Nie každý, kto mi hovorí: Pane, Pane, vojde do kráľovstva nebeského...Mnohí mi povedia v onen deň: Pane, Pane, či sme neprorokovali v Tvojom mene, či sme nevyháňali démonov v Tvojom mene, a či sme nerobili mnohé divy v Tvojom mene? A vtedy im vyznám: Nikdy som vás neznal; odíďte odo mňa, páchatelia neprávosti!"* [Mt 7, 21-32]

POHANSTVO A VIERA V OSOBNÉHO BOHA

Pohanské náboženské predstavy zavrhujú predstavu Osobného Boha ako Stvoriteľa sveta. Podľa ruského pravoslávneho mysliteľa a kňaza *Pavla Florenského* kresťanstvo nám dáva možnosť spoznať Boha ako Osobu, Boha, ktorý má meno, je Duchom a je prameňom pravdy a svätosti. [2] Osobný Boh sa poznáva ako osoba a stáva sa cestou ku osobnému vykúpeniu každého z nás. V kontexte slov Spasiteľa pohanstvo je viera v niečo, čo neexistuje. *„Vy neviete čomu sa klaniate, ale príde čas, kedy sa praví ctitelia budú klaňať Otcovi v Duchu a pravde."* [Jn 4, 22] Tieto slová, ako vraví *Florenský,* Christos dopĺňa slovami ku apoštolom v rozlúčkovej reči: *„Už vás nenazývam otrokmi, lebo otrok nepozná svojho pána, a to čo pán robí, ale nazývam vás priateľmi, lebo som vám povedal všetko, čo som počul od svojho Otca."* [Jn 15, 15] Pravé poznanie a uctievanie Boha nie je dostupné pre pohanstvo, ktoré sa nezaoberá poznávaním toho v čo verí a uctieva, celú vieru vníma, povrchne a formálne bez možností preniknúť do hĺbky jej podstaty. Naopak kresťanskému vedomiu sú otvorené Božie tajomstvá. Kresťan pozná Boha, ktorému sa klania a vníma Ho ako blízku osobu, vzťah medzi veriacim a Bohom umožňuje človeku poznať Boha osobne, nie prostredníctvom prejavov jeho Sily. [2] Ako vraví Christos *„Ten, ktorý Ma videl – videl aj môjho Otca."* [Jn 14, 9] Pohanský svet sa nedokázal uspokojiť poznaním iba prejavu Boha vo svete, ktorý je Mu imanentný, a tým aj pre človeka cudzí, lebo človek v sebe nosí obraz Stvoriteľa, a preto prirodzene túži po osobnom stretnutí s Ním. Evanjelium a viera v Christa umožnila prekonať prekážku imanentnosti a ponúkla stretnutie človeka s Bohom tvárou v tvár.

Sväté Písmo na mnohých miestach poukazuje na pohanstvo ako opak kresťanstva *„...nech ti je ako pohan a colník."* [Mt 18, 17] Dokonca pri modlitbe sa máme vyhnúť formálnej mnohovravnosti ako u pohanov. [Mt 6, 7] Rovnako vo

vzťahu k ľuďom Christos varuje pred pohanským zmýšľaním. *„A ak pozdravujete len svojich bratov, čo vlastne robíte? Či nerobia to isté aj pohania?* [Mt 5, 47] Vo vzťahu ku životným prioritám Christos hovorí *„Nebuďte teda ustarostení a nehovorte: Čo budeme jesť? Alebo: Čo budeme piť? alebo: Čím sa budeme odievať? Lebo všetko toto pohania hľadajú."* [Mt 6, 31-32] Apoštol Pavol v liste ku Rimanom ukazuje duchovnú priepasť a hĺbku duchovnej skazy v pohanstve. [Rim 1, 18-23] Podľa neho v pohanstve neexistuje poznanie pravého Boha [Tes 4, 5] ale modloslužobníctvo. [1Kor 12, 2] Svätí otcovia najmä v prvých storočiach kresťanstva ostro vystupovali proti rôznorodým pohanským praktikám prirovnávajúc ich v duchu Evanjelia ku uctievaniu démonov. Apologéti napriek tomu, že hovorili o láske Boha ku pohanom a zjavovaniu sa im prostredníctvom ich svedomia a rozumu, vždy zdôrazňovali zásadné rozdiely medzi pohanstvom a kresťanstvom ako o tom píše *Kliment Rímsky*. [7] *Tacián Sýrsky*, jeden z najznámejších odporcov pohanských kultov, prirovnával pohanstvo ku detinským táraninám, a že kresťanské poznanie Boha nesmieme ani porovnávať s pohanským, ktoré je príliš materializované a nemravné. [10]

Pohanský pohľad na svet je antitézou monoteizmu, keďže zbožšťuje a presadzuje neosobnú povahu prírodného božstva pripisujúc mu nekonečnosť, predstavujúc ho bez počiatku a konca. Pripisujúc neosobnej prírode atribúty Boha, pohanský svetonázor vytláča človeka do roviny prírodných javov. V kontexte pohanstva človek prestáva byť obrazom a podobou Boha povolaného ku zbožšteniu, teda spojeniu so svojím Stvoriteľom. V pohanstve je človek výtvorom neosobných síl, je rukojemníkom neriadených a nekontrolovaných prírodných procesov, produktom nevedomej sily. Pri takom ponímaní človeka, dochádza ku jeho depersonalizácii a prirovnávaní ku ďalším prírodným javom, s ktorými sa podobá determinovanosťou a stratou slobody. Človek sa stáva závislým od okolitých vplyvov, je odkázaný na náhodu a je neschopný slobodne meniť a zasahovať do svojho života.

Tým, že pohanstvo odmieta existenciu Osobného Boha, spôsobuje duchovnú degradáciu človeka. V pohanstve človek nehľadá a nerealizuje ideál Božieho kráľovstva, ktorý harmonizuje ľudskú osobnosť a medziľudské vzťahy, ale upriamuje život človeka úplne odlišným smerom upevňujúc ho v obyčajnom sebectve. [11] Je to logický výsledok toho, že človek vníma sám seba v kontexte neosobnej prírody a vesmíru, ktorý nemá v sebe žiadne etické imperatívy, ktoré by boli vyššie ako požiadavky ľudskej prirodzenosti. V procese sebarealizácie sa človek už zámerne vyhýba akejkoľvek vonkajšej morálke, ktorá v kresťanstve pramení zo vzťahu s Bohom a v pohanstve neexistuje, rovnako ako žiadna

prirodzená morálka. Človek tým pádom realizuje iba svoje obmedzené a prechodné ciele, ktoré sú často v rozpore s cieľmi iných ľudí. Pohanstvo vnáša deštrukciu a disharmóniu nielen do vlastnej existencie človeka, ale aj do jeho medziľudských vzťahov.

Ruský filozof *Ivan Iljin* považuje vieru v Boha na rozdiel od mágie za veľmi užitočné pre dušu človeka. Mágia dáva človeku ilúziu ovládania svojho života, presnejšie vlastného nevedomia a nevedomia iných ľudí. V skutočnosti človeku nedáva reálnu moc nad vnútornými silami a vášňami. [5] Človek nikdy nenájde moc nad samým sebou, ale vždy zostane otrokom toho, čo ho bude ovládať. Môžeme povedať slovami významného ruského teológa súčasnosti, profesora A. Osipova: *„Pohanstvo duchovný život minimalizuje na vonkajšie príčiny a hľadanie vonkajších zákonitostí, kým kresťanstvo sústreďuje pozornosť na vnútro človeka a jeho dušu hľadajúc v nej samej odpovede na to, čo nás trápi."* [10]

Poznanie Boha nás vedie k poznaniu pravej duchovnosti. Na rozdiel od pohanstva, v ktorom si človek kontakt s duchovným svetom vynucuje prostredníctvom rôznych obradov a úkonov, kresťanstvo zjavuje Boha a duchovný svet prirodzene v mieru toho, ako ho je duša človeka schopná prijať. Duchovnosť v kresťanskom chápaní súvisí s askézou, očistením duše človeka a jeho stretnutím sa s Osobným Bohom, a ako hovoril sv. Symeon Nový Teológ je interakciou (synergiou) medzi človekom a Bohom. [13]

SUMMARY

Pagan thinking can be analyzed from several points of view from historical, spiritual but also psychological. When it comes to spiritual causes, its origins are related to the fall of grandparents Adam and Eve and the loss of spiritual experience based on a personal relationship with God. When we discuss pagan thinking as a psychological and social phenomenon, we can associate it with the beginning of human awareness as a social being and an attempt to understand the outside world and find a way to anticipate and manage unexpected events. It is a precursor to the self-reflection of man as a spiritual and thus a free being. This possibility is fully acquired by the advent of Christianity, which returns to man the possibility of a personal relationship with God through Christ. Christian spirituality gives man the opportunity to get to know God and, through this relationship with Him, get to know himself. This opens the opportunity for a change of man, which the Apostle Paul describes when comparing an old man with one who received Christ. We can say that spirituality in Christian understanding, unlike magical thinking, is not aimed at manipulating the

outside world, but is focused on the inner change of man through asceticism and its external manifestation of virtue.

REFERENCES

1. *Biblia. Písmo Svätej Starej a Novej Zmluvy*. Liptovský Mikuláš – Banská Bystrica : Tranoscius a Slovenská biblická spoločnosť, 1999. ISBN 80-7140-182-X.
2. FLORENSKY, P. 1994. *Works*. Moscow, 1994. 797 p. ISBN 5-244-00241-4. /ФЛОРЕНСКИЙ. П. 1994. *Сочинения*. Москва, 1994. 797 с. ISBN 5-244-00241-4. s. 797./
3. FRAZER, J. G. 1980. *The Golden Bough*. [online]. (trans. M. K. Ryklin). London, 1923. Moscow : Politizdat, 1980. [2019-08-11]. Available from: http://psylib.ukrweb.net/books/freze01/index.htm. /ФРЕЗЕР, Дж. Г. 1980. *Золотая ветвь : Исследование магии и религии* [онлайн]. (Перевод М. К. Рыклин). London, 1923. Москва : Политиздат, 1980. [2019-08-11]. Доступно в интернете: http://psylib.ukrweb.net/books/freze01/index.htm/
4. FREUD, Z. 1997. *Totem and taboo : Psychology of primitive culture and religion.* Moscow, 1997. 448 p. ISBN 5-7390-0519-1. /ФРЕЙД, З. 1997. *Тотем и табу : Психология первобытной культуры и религии*. Москва, 1997. 448 с. ISBN 5-7390-0519-1.
5. ILYIN, I. A . 2005. *The crisis of atheism*. Moscow, 2005. /ИЛЬИН, И. А. 2005. *Кризис безбожия*. Москва, 2005.
6. KAŠPARŮ, M. 2002. *Základy pastorální psychiatrie pro spovědníky*. Brno, 2002. 133 s.
7. KOCHAN, P - KUZMYK, V. 2016. Život a dielo svätého Klimenta, biskupa rímskeho. In *Acta Patristica*. Prešov : Pravoslávna bohoslovecká fakulta Prešovskej univerzity v Prešove, 2016, roč. 7, č. 14, s. 33-60. ISSN 1338-3299.
8. LEVY-BRUHL, L. 1980. *Primitive mentality*. [online]. (Hippenreiter, Yu. B. – Petukhov, V. V. eds.). Moscow : Publishing house of Moscow State University, 1980. p. 130-140. [2019-08-10]. Available from: /ЛЕВИ- БРЮЛЬ, Л. 1980. *Первобытное мышление.* [онлайн]. (Гиппенрейтер, Ю. Б. – Петухов, В. В. ред.). Москва : Издательство МГУ, 1980. с. 130-140. [2019-08-10]. Доступно в интернете: http://www.psychology.ru/library/00032.shtml./

9. MEN, A. 2003. *The Magic of Occultism Christianity*. Moscow, 2003. 196 p. ISBN 5-88403-015-0. /МЕНЬ, А. 2003. *Магия оккультизм христианство*. Москва, 2003. 196 с. ISBN 5-88403-015-0./
10. OSIPOV. A. I. 2002. *The path of reason in search of truth : Paganism.* [online]. Moscow, 2002. [2019-06-18]. Available from: http://pravbeseda.ru-/library/index.php?page=book&id=887 /ОСИПОВ. А. И. *Путь разума в поисках истины. Язычество.* [онлайн]. Москва, 2002. [2019-06-18]. Доступно в интернете: http://pravbeseda.ru/library/index.php?page=-book&id=887./
11. PILKO, J. 2018. Katechizácia ako vstup cez dvere do Novozákonnej cirkvi. In *Acta Patristica*. Prešov : Vydavateľstvo PU, 2018, roč. 9, č. 18, s. 25-34. ISSN 1338-3299
12. SAFRONOV, A. G. 2002. *The Psychology of Religion*. Kiev, 2002. 224 p. ISBN 966-521-149-8. /САФРОНОВ, А. Г. 2002. *Психология религии.* Киев, 2002. 224 с. ISBN 966-521-149-8./
13. ŽUPINA, M. 2018. Zbožštenie človeka podľa svätého Symeona Nového Teológa. In *Acta Patristica.* Prešov : Vydavateľstvo PU, 2018, roč. 9, č. 19, s. 91-103. ISSN 1338-3299.

PAGANISM IN THE LIGHT OF CHRISTIAN REFLECTIONS OF THE SPIRITUAL LIFE

Andrej Nikulin, lecturer, Faculty of Orthodox Theology, University of Presov, Masarykova 15, 080 01 Presov, Slovakia, andrej.nikulin@unipo.sk, 00421517724729

Abstract

The paper deals with the influence of pagan thinking on the spiritual life of man. It analyzes the various forms of pagan thinking their, psychological and spiritual bases. It points to the fundamental differences between magic thinking, which is the core of pagan thinking and Christian thinking, which is based on faith in a personal God and a spiritual relationship with Him.

Keywords

Paganism, Christianity, magical thinking, Christian spirituality

PROJEKTOVANIE V RÁMCI INOVÁCIE VYSOKOŠKOLSKÉHO VZDELÁVANIA – ZÁKLADNÉ POZNATKY Z PRAXE[123]

Pavol KOCHAN

Pravoslávna bohoslovecká fakulta Prešovskej univerzity v Prešove, Prešov, Slovenská republika

ÚVOD

Projektový manažment je dnes považovaný za kľúčový element pre úspešné projektovanie. „Súčasná doba nás donútila osvojiť si techniky riadenia odporúčané projektovým manažmentom. Jeho výhody využívame aj v období, kedy nerealizujeme žiadny projekt." [4] Projekt je taký kvalitný, aký je schopný jeho manažment. Skutočnou hnacou silou však nie je manažment ako taký, ale jeho schopnosť motivovať ďalších. V prenesení týchto poznatkov z teórie článok popisuje prepojenie základných poznatkov z vlastnej praxe a nimi potvrdenú alebo doplnenú teóriu.

MANAŽMENT PROJEKTU A MOTIVÁCIA

Motivácia pri plánovaní a realizácii projektu je jedným zo silných faktorov, ktorý môže inšpirovať, povzbudzovať a stimulovať jednotlivcov alebo projektový tím, aby dosiahol úspech. Zároveň motivácia pomáha vytvárať environment projektu, ktorý podporuje tímovú prácu a kolektívne iniciatívy na dosiahnutie spoločných cieľov. Úroveň motivácie jednotlivca alebo skupiny môže značne ovplyvniť všetky aspekty výsledkov projektu a faktory, ktoré priamo súvisia s jeho úspechom, t. j. čas, rozpočet, kvalitu, či očakávania. [6], [2] Motivácia je oblasťou, ktorá sa väčšinou skúma medzi odborníkmi v oblasti psychológie, pretože je najdôležitejším faktorom úspechu každého tímu. Behaviorálna škola manažmentu usilovne pracuje na rozširovaní vedomostí o ľudských potrebách a motivácii. [1] Pre dosiahnutie úspechu projektu je dôležité

[123] Táto štúdia je jedným z výsledkov riešenia vedecko-výskumného projektu KEGA 006PU-4/2018 STURE SPACE – implementácia inovatívnych metód vo vysokoškolskom procese štúdia s využitím alternatívnych zdrojov.

vytvoriť a udržiavať motivujúce prostredie pre všetkých členov riešiteľskej skupiny. Ak manažment projektu znamená dosiahnutie výsledkov prostredníctvom iných, potom je zo strany manažéra nevyhnutná ich stimulácia cez vedenie skupiny aj vlastným príkladom, vytváranie pozitívneho a motivačného prostredia pochopením a spojením s kľúčovými zložkami motivácie. Motivácia sa stáva osobnou pre každého člena skupiny a je odvodená z túžby člena dosiahnuť cieľ, splniť úlohu alebo pracovať smerom k očakávaniam. Motiváciu teda možno považovať za cieľ ambícií zameraných na požadovaný úspech. [6]

Projektový manažment označuje organizovanie, riadenie a koordináciu projektu a do jeho základných úloh môžeme zaradiť plánovanie a organizovanie projektu, vytváranie tímu, organizáciu stretnutí, monitoring a evalváciu, administráciu a finančný manažment. Projektový manažment zabezpečuje realizáciu jedinečných, neopakovateľných, limitovaných, obsahovo a cieľovo vymedzených procesov, preto sa líši od štandardného spôsobu operatívneho riadenia a je viazaný na samotný projekt a dobu jeho trvania. [4] Z hľadiska motivácie samotný projektový manažér sa stáva hybným motorom, preto jeho komunikačné zručnosti a plán sú kritickým faktorom motivácie zamestnancov. Ak manažér projektu nesprávne označí ciele projektu alebo očakávania každého člena, spravidla sa člen skupiny osobne nedostane do súladu s tým, čo sa projektový manažér snaží dosiahnuť. [1] Alanzi, odvolávajúc sa na Huszcza, poukazuje na štyri základné pozície, ktoré definujú základné princípy rozvoja efektívnej práce a motivácie a výkonu člena projektového tímu:

- *Neochotný* a *neschopný*, ktorému chýba motivácia a schopnosti (zručnosti).
- *Neochotný* a *schopný*, ktorému chýba motivácia, aj keď má zručnosti, resp. odbornosť.
- *Ochotný* a *neschopný*, ktorý má odhodlanie cieľavedome pracovať na dosiahnutí cieľa, ale jeho schopnosti sú na počiatku vlastného intelektuálneho a duchovného rastu.
- *Ochotný* a *schopný*, ktorý má zručnosti aj vôľu na to, aby sa stal kľúčovým členom skupiny a vystupuje na najvyššej možnej úrovni. [1]

Pre pochopenie motivácie a schopnosť jej uplatnenia je dôležité osvojiť si základné poznatky niektorých základných teórií motivácie:

McGregorova teória X a Y je teóriou, v ktorej existujú dvaja ľudia: teória X pozná človeka, ktorý nechce pracovať a musí byť riadený, t. j. pod mikroriadením, a teória Y, kde človek považuje prácu za prirodzenú.

Maslowova teória popisuje pyramídu potrieb v niekoľkých vrstvách, pričom zlyhanie ktorejkoľvek z nich bráni ďalšiemu postupu v ľubovoľnom smere.

V takom prípade manažér musí poznať, ktorý člen tímu je na akej úrovni, aby ho dokázal správne motivovať. [2], [3]

Vroom vytvoril v polovici 20. storočia *teóriu očakávania*, podľa ktorej motivácia je výsledkom multiplikatívnej funkcie valencie (hodnota, ktorú kladieme ako odmenu), inštrumentálnosti (dostaneme odmenu, ak splníme očakávania týkajúce sa výkonnosti) a očakávania (úsilie bude mať za výsledok požadovaný cieľ). Manažér používa odmeny (vonkajšia motivácia) a uznávanie (vnútorná motivácia) s cieľom motivovať zamestnancov a členov skupiny. Avšak existuje tu riziko, že nesprávne uplatnenie odmien a uznaní by mohlo viesť k zmäteniu a demotivácii ostatných zamestnancov. [1], [6] S ohľadom k nami sledovanému projektu v praxi objavuje sat u ešte jedna závažná skutočnosť spojená s motiváciou – ekológia. Súčasným trendom sú tzv. projekty zelených stavieb, ktoré predstavujú minimálne zaťaženie pre životné prostredie. Existujú štyri hlavné faktory ekologickej výstavby: finančná, imidžová, obchodná stratégia a etická. [5] Z nášho hľadiska pritažujúcim faktorom je motivácia spojená s financovaním týchto stavieb. Mnohí developeri sú častokrát demotivovaní vyššou finančnou náročnosťou navrhovaných stavieb, ktoré musia spĺňať zvyšujúce sa prísne kritériá označovania zelených stavieb. Z edukačného hľadiska vidíme v projektovaní v praxis jednu dôležitú skutočnosť. Každý zapojený člen tímu získal nové poznatky, aj na základe negatívnych skúseností, ktor mu pomohli rozvinúť svoje možnosti a osobný potenciál pre prípadné budúce projekty.

ZÁKLADNÉ POZNATKY Z PRAXE

Vyššie uvedené poznatky z vybraných teórií a ich overenie sme si stanovili ako krátkodobú úlohu v rámci riešenia vedeckého projektu KEGA pod názvom StureSpace - implementácia inovatívnych metód vo vysokoškolskom procese štúdia s využitím alternatívnych zdrojov. [7] Realizácia projektu začala v roku 2018 schválením jeho financovania. V rámci projektu bolo stanovených niekoľko hlavných a priebežných cieľov, resp. výstupov projektu. Hlavným cieľom bolo zriadenie multifunkčnej zóny, v ktorej má byť vo vysokoškolskom prostredí vytvorený jedinečný priestor spájajúci štúdium a vedeckú činnosť s relaxom (z toho názov StureSpace – študuj a relaxuj na jednom mieste). Projekt počítal s ekonomickým aj envinmentálnym dopadom, preto jeho jedinečnosť spočívala vo vlastnostiach stavby, ktorá mala byť realizovaná. Vzhľadom k obmedzenému financovaniu zo strany agentúry, ktorej rozpočet je závislý na pridelení dotácií od štátu nebolo možné relizovať stavbu z poskytnutej dotácie. Manažment

projektu vytvoril priebežne niekoľko alternatívnych realizácií a podľa toho priebežne dotváral prostredie motivácie všetkýc členov. Tu musíme podotknúť, že za členov tímu boli považovaní všetci študenti aj zamestnanci fakulty, pretože projekt bol zameraný výsostne na túto cieľovú skupinu, ktorá mala sama určiť, aký chce priestor. Z pôvodnej tzv. kontajnerovej stavby, ktorá je dnes vo vyspelých štátoch bežnou a z rôznych hľadísk (ekonomika, ekológia, dizajn) pomerne atraktívnou, projektový tím hľadal iné formy dofinancovania tohto cieľa projektu a teda aj formu jeho naplnenia. V rámci financovania jednou z nich bol sponzoring, kde vidíme určité zlyhanie manažmentu v schopnostiach, nakoľko nebol schopný motivovať potenciálnych donorov (či už z oblasti štátnej správy, podnikateľkej sféry alebo neziskových organizácií a pod.) pre financovanie projektu. Z hľadiska spôsobu ďalšou alternatívou bola realizácia priestoru formou úpravy už existujúcich priestorov. Zo zrealizovaného sa táto alternatíva ukázala ako navhodnejšia, pretože bola ekonomicky najvýhodnejšou v danej situácii. Aj z hľadiska ekológie vidíme dodržanie ambícií projektu, pretože išlo o minimálny zásah do prostredia, ale účelovosť priestoru spĺňa všetky požadované výstupné kvality určené z projektu.

Z doteraz zrealizovaného vidíme ako najväčší problém vyššie spomenutú motiváciu. Keďže projekt počítal s priamou účasťou študentov v zmysle ich rozhodovania o výsledku nového priestoru, v prvom roku bola zrealizovaná študentská súťaž o vlastnom navrhnutom dizajne priestoru. Tomu predchádzala niekoľkomesačná snaha osloviť študentov podieľať sa na realizácii projektu. Vzhľadom k tomu, že projektový manažment prakticky nemal a zároveň nepovažoval za správny spôsob motivácie formou prinútenia v zmysle, že účasť na projekte bude zarátaný do záverečného hodnotenia vybraných študovaných predmetov, alternatívou sa ukázala dizajnérska súťaž, v ktorej motiváciou bolo zakomponovanie navrhnutého dizajnu do konečného vzhľadu nového priestoru, ale súčasťou odmeny bolo aj finančné ohodnotenie víťaza súťažného dizajnu. V rámci tejto súťaže bolo pomerne náročné motivovať študentov, ktorí sa prejavili ako „schopní a neochotní“, pretože zhodou okolností došlo k ich demotivácii objektívnymi príčinami (problém akreditácie, možnosti štúdia, medziľudské vzťahy a pod.), ktoré projektový manažment nemohol ovplyvniť. Napriek tomu motivácia bola čiastočne úspešná, pretože uskutočnená súťaž motivovala časť študentov, ktorí sa zapojili a stali sa priamo účastní na realizácii projektu. Zároveň každý z účastníkov sa stal vlastným víťazom v podobe získania nových skúseností v tejto oblasti.

ZÁVER

Na základe základných poznatkov z praxe môžeme potvrdiť, že motivácia je snáď najsilnejším faktorom, ktorý ovplyvňuje celý projekt od jeho plánovania až po jeho realizáciu. V oblasti motivácie vo vysokoškolskom prostredí je z pohľadu nami realizovaného projektu náročnou úlohou komunikácia. Najpočetnejšou skupinou boli „schopní a neochotní“ a „neschopní a neochotní“. V praxi sa potvrdilo, že druhá skupina je pre manažéra projektu neprijateľná z dôvodu vysokej investície do motivácie a prakticky sa táto charakteristická skupina nestáva súčasťou tímu projektu. Prvá menovaná skupina nepredstavovala takéto riziko investícií a prípadného zlyhania motivácie, aj keď motivovať v rámci zapojenia sa do projektu bolo najnáročnejšou úlohou. Východiskom sa stala motivácia na základe počiatočnej a priebežnej realizácie, kedy oslovení boli motivovaní už zrealizovanými jednotlivými fázami s reálnymi výsledkami. Úlohou projektového manažéra je prehodnotiť poznatky získané z predchádzajúcich projektov, zistiť, čo by motivovalo člena tímu a vyvolalo v ňom ambíciu dosiahnutia novej úrovne cieľa.

SUMMARY

Based on basic knowledge from practice, we can confirm that motivation is perhaps the strongest factor affecting the whole project from its planning to its implementation. In the area of motivation in the university environment, communication is a challenging task from the perspective of our project. The most numerous groups were "able and unwilling" and "unable and unwilling". In practice, it has been confirmed that the second group is unacceptable to the project manager because of the high investment in motivation and practically this characteristic group does not become part of the project team. The first group did not present such a risk of investment and potential failure of motivation, although motivating to participate in the project was the most challenging task. The starting point was motivation based on the initial and continuous implementation, when the addressed were motivated by the already realized individual phases with real results. The task of the project manager is to review the knowledge gained from previous projects, to find out what would motivate a team member and create an ambition to achieve a new goal level.

REFERENCES

1. ALANZI, S. 2018. *Motivation : People are motivated by a desire*. [online]. [2019-10-02]. Dostupné z: http://www.salemalanzi.com/motivation/#The_Motivation
2. KANELLOPOULOU, M. *Project team management elements for effective motivation and project managers' leadership and techniques for its telecommunication industry in Greece.* [master thesis]. Piraeus : City University of Seattle, Graduate Technological Education Institute (T.E.I.) of Piraeus, 2009. 68 s.
3. KUZYŠIN, B. 2011. Základné východiská projektovania v sociálnych a charitatívnych oblastiach. In *Sociálna a duchovná revue*. Prešov : Vydavateľstvo PU v Prešove, 2011, vol. 2, issue 1, s. 3-8. ISSN 1338-290X.
4. KUZYŠIN, B. 2011. Základy projektovania pre charitatívnu a sociálnu službu. Gorlice : Diecezjalny ośrodek Kultury Prawoslavnej ELPIS v Gorliciach, 2011. 99 s. ISBN 878-83-63055-02-8.
5. NURUL, D. A. - ZAINUL, A. N. 2013. Motivation and Expectation of Developers on Green Construction: A Conceptual View. In *International Journal of Humanities and Social Sciences.* 2013, vol. 7, No. 4, p. 914-918.
6. PETERSON, T. M. 2007. Motivation: How to Increase Project Team Performance. In GEMÜNDEN, H. G. (ed.). 2007. *Project Management Journal.* [online]. New Jersey : Project Management Institute, 2007, vol. 38, issue 4, p. 60-69. ISSN 1938-9507. [2019-10-21]. Dostupné z: https://www.academia.edu/34520267/Motivation_How_to_Increase_Project_Team_Performance
7. *Projekt StureSpace - implementácia inovatívnych metód vo vysokoškolskom procese štúdia s využitím alternatívnych zdrojov.* [online]. [2019-09-30]. Dostupné z: https://www.unipo.sk/pravoslavna-bohoslovecka-fakulta/veda-a-vyskum/projekty/

PROJECTING UNDER INNOVATION OF UNIVERSITY EDUCATION - BASIC KNOWLEDGE FROM PRACTICE

Pavol KOCHAN, lecturer, Faculty of Orthodox Theology, University of Presov, Masarykova 15, 080 01 Presov, Slovakia, pavol.kochan@unipo.sk, 00421517724729

Abstract

Project management is now regarded as a key element for successful design. The present time has forced us to adopt management techniques recommended by project management. We use its advantages even in a period when we do not realize any project. The project is as good as its management. The real driving force is not management per se, but his ability to motivate others. In the transfer of this knowledge from theory, the article describes the interconnection of basic knowledge from our own practice and the theory confirmed or supplemented by the theory.

Keywords

Projecting, motivation, education, innovation, praxe

APLIKÁCIE PRÍSTUPU ZAMERANÉHO NA ČLOVEKA (PCA)

Samuel LICHVÁR

Pravoslávna bohoslovecká fakulta Prešovskej univerzity v Prešove, Prešov, Slovenská republika

PCA PRÍSTUP

Prístup zameraný na človeka (Person-Centred Approach, skrátene "PCA) je psychoterapeutickým prístupom, ktorý patrí medzi humanistickej smery v psychoterapii. Tieto psychoterapeutické smery sú súčasťou všeobecnejšej kategórie humanistickej psychológie. Vznik humanistickej psychoterapie je spájaný s osobou Carla Rogersa. On sám považuje svoju reč na pôde Minnesotskej univerzite, s názvom *″Novšie poňatie psychoterapie,* za deň, kedy vznikla terapia zameraná na klienta. Kriticky hovoril o určitých psychoterapeutických metódach, ktoré sa vtedy používali (napr. interpretácia, presviedčanie). [1]

Môžeme povedať, že Carl Ransom Rogers stál pri zrodení humanistickej psychológie. Tá je spájaná okrem jeho mena ešte s ďalšími psychológmi. Americká asociácia pre humanistickú psychológiu, ktorá vznikla v roku 1961, združovala také osobnosti, ako boli napríklad Abraham Maslow, Rollo May, a tiež Carl Rogers. Vznik humanistickej psychológie bol akousi alternatívou k prístupom, ktoré boli v vtedajšej dobe dominantné - behaviorizmus a psychoanalýza. [8]

Humanistická psychológia sa od týchto dvoch pohľadov a prístupov značne líšia. Podľa Vymetala humanistická psychoterapia vychádza z týchto tvrdení:

″1. Človek je jedinečnou a slobodnou bytosťou majúca tendenciu k osobnému rastu a stálemu

rozvoju.

2. Človeka možno myslieť a skúmať zásadne v rámci celostného prístupu (holistické, tvarové,

prípadne systémové hľadisko) a vo vývojovom časovom horizonte s dôrazom na prítomnosť.

3. Pre ľudského jedinca sú otázky po hodnotách, vlastnej zodpovednosti a po zmysluplnom

živote otázkami zásadného významu.

4. Redukcionizmus akéhokoľvek typu ("človek nie je nič než...") a plochý scientizmus (záujem

iba o kvantifikovateľné údaje a fakty) sú odmietané." [9]

Z predchádzajúcich slov nám jasné vzniká konfrontácia záujmu o človeka. Charakteristiky ľudskej povahy človeka nie sú prezentované, len v prevládajúcom negatívnom duchu. Môžeme hovoriť o navrátenie dôvery v človeka a jeho možnosti.

"Humanistická psychológia je výrazne orientovaná na zážitok, vlastnú skúsenosť. Jej východiskom je vedomé prežívanie človeka, ku ktorému pristupuje ako k celku a zároveň rešpektuje jeho individualitu a autonómiu." [9]

Carl Rogers so svojím prístupom s veľkou mierou prispel k vytváraniu podoby a mozaiky rozmanitej humanistickej psychológie a psychoterapie. Bola to práve filozofia jeho prístupu, ktorá sa stala základom humanistickej psychológie. [4]

Prístup zameraný na človeka je humanisticky orientovaný psychoterapeutický smer. Carl Rogers sa oproti mnohým svojim súčasníkom líšil v tom, že jeho pohľad na človeka a jeho vývoj bol pozitívny. Na rozdiel od názorov svojich predchodcov na poli psychoterapie sa Rogers domnieval, že ľudia sú vo svojej podstate dobrí a zdraví a že mentálne a emocionálne prospievanie je logickým vývojom ľudskej prirodzenosti. [4]

Na začiatku svojho profesionálneho pôsobenia sa Rogers orientoval na to, ako môže človeku napomôcť riešiť jeho problémy. Postupne sa jeho názor zmenil, a začal klásť dôraz na vzťah čoby priestor, ktorý môže človek využiť k vlastnému rastu. [7]

Rogers používal výraz *"žiť dobrý život"* ako vyjadrenie úsilie o to, aby sa naše vlastné prežívanie stalo hlavným základom pre formovanie našej osobnosti, nášho konania a správania. Znamenalo to pre neho žiť autentický plný život, nedržať sa svojich predstáv o sebe samých, ktoré sme si vytvorili, a nesnažiť sa napĺňať očakávania druhých vo vzťahu k našej osobe. Tento postoj je podľa Rogersa jedinou možnosťou, ako prežiť život bez toho, aby sme stratili svoju slobodu a cítili sa ako vo väzení. [4]

"Ľudia sa stále vyvíjajú a Rogers zdôrazňuje, že ak majú ľudia slobodu, to k čomu vo svojom živote a svojím konaním smeruje, je tiež tým, čo je pre nich najvhodnejšie a preto sú najvhodnejšie prispôsobovaní." [4]

Carl Rogers postupne nachádzal niektoré zo svojich myšlienok u existenciálnych filozofov, zvlášť u Søren Kierkegaard a Martina Bubera. Niektoré z Kierkegaardův myšlienok mu boli veľmi blízke. [7]

Spoločne s jedným z hlavných predstaviteľov humanistickej psychológie Abrahámom Maslowom zastával Rogers názor, že hybnou silou ľudského života je sebeaktualizačná tendencie. Oproti Maslowovi však Rogers túto tendenciu považoval za niečo vrodené. Tento Rogersov postoj je príkladom toho, že bol na jednej strane ovplyvnený radom významných postáv, ale zároveň si vždy ponechal slobodu k vytváraniu vlastných názorov, ktoré vychádzali predovšetkým z vlastnej praxe. Predpokladom pre to, aby sme prežili *"dobrý život"* je dôvera v seba samého. To je ďalšia z myšlienok, ktorú Rogers prevzal z existencializmu. Z ďalších myšlienkových prúdov, ktoré Rogersa ovplyvnili, môžeme uviesť vplyvmi freudovského myslenia a výcvik v klinickej psychológii s dôrazom na testovanie. [3]

Pohľad na myšlienkové zdroje, ktoré inšpirovali Carla Rogersa, možno uzavrieť konštatovaním, že základné oblastí myšlienkovej inšpirácie boli pre neho predovšetkým jeho vlastné subjektívne skúsenosti. Známy je jeho výrok: *,,Ani biblie, ani proroci, ani Freud, ani výskum, ani božie zjavenie alebo ľudské posolstvo nemôže mať väčšiu váhu ako moja vlastná priama skúsenosť."* [9]

Carl Rogers bol veľkým zástancom vedeckých výskumov a prístupu. Určitý paradox možno nájsť medzi dôrazom na ľudskú subjektivitu a jedinečnosť na strane jednej a na metódy exaktných výskumov na strane druhej. [9]

Carl Rogers nazerá na človeka, z čoho vychádza, o čo sa vo svojich postojoch opiera a čo považuje za dôležité. V knihe Poradenstvo a psychoterapia z roku 1942, ktorú Rogers napísal, približuje svoje postoje, s akými nazeral na človeka. Zároveň sa vymedzil voči základom, z ktorých vychádza behaviorálny a psychoanalytický prístup. Psychoterapeut nie je pre Rogersa niekto, kto určuje smer terapie a dokáže viesť správne klienta k vytýčenému cieľu. Na psychoterapii nazeral ako na priestor, v ktorom nešlo o riešenie určitých problémov, ale o vytvorenie kvalitného vzťahu medzi terapeutom a klientom.

Pokiaľ bude nastolený takýto vzťah, umožní klientovi rast a vyrovnávať sa s ťažkosťami, ktoré prichádzajú. [2]

"Vytvoril si silné humanistické presvedčenie, že psychoterapeut, ktorý umožní svojim klientom zažiť v terapeutickom vzťahu náležité podmienky podporujúce rast, im dá možnosť plnšie fungovať a stať sa skutočne sami sebou." [2]

O Rogersa a jeho pohľad je charakteristický veľmi pozitívny prístup. Na osobnosť človeka Rogers nazerá ako na proces, ktorý je stále v pohybe. Podstata človeka je pozitívna, zaslúži si rešpekt a priestor pre rozvoj. Človek dokáže byť zodpovedný v vzťahu k sebe i k druhým. Je si vedomý svojich vlastných hodnôt a dokáže sa nimi riadiť. Vie si utriediť svoje emócie, spôsoby konania a správania a tiež ich hodnotiť. Rogers vidí človeka ako bytosť, ktorá je schopná pozitívneho osobnostného vývoja, smerujúcemu k plne uspokojivému vlastnému životu. [6]

"C. R. Rogers je humanistom, ktorý na otázku "Kto je človek, odkiaľ prichádza a kam smeruje?" odpovedá optimisticky a tvrdí, že ľudskej bytosti možno dôverovať, pretože jej založenie je pozitívne v smere "základy sociálnosti, pohybu vpred, racionality a realistickosti." [9]

Človek má vlastnú tendencia, ktorá smeruje k zdravému rozvoju osobnosti a jeho života. Túto tendenciu považuje Rogers za základnú motiváciu pacientov pre psychoterapiu. Táto aktualizačná tendencia vedie človeka prirodzeným spôsobom k jeho rastu a rozvoju a neskôr na zrenie. Ak je človeku poskytnutý priestor pre rast, je aktualizačná tendencia hybnou silou, ktorá prekonáva prekážky aj bolesť. K prejavom aktualizačnej tendencie u človeka patrí zvyšovanie autonómie a zodpovednosti. Nezriedka dochádza k rozporu medzi všeobecne platnou a pôsobiacou aktualizačnou tendenciou a sebaaktualizáciou. Je to dané tým, že človek je v živote ovplyvňovaný radom vonkajších pôsobiacich tlakov, ale aj vnútornými postojmi, ktoré sú v rozpore s jeho aktualizačnou tendenciou. Disharmónie medzi aktualizačnou tendenciou človeka a jej uskutočňovaním stojí v pozadí negatívneho osobnostného vývoja a niektorých porúch zdravia. [9]

Pre človeka a poňatie jeho vzťahov je podľa Rogersa veľmi dôležité pozitívne prijatie druhými ľuďmi. *„Hlavnou hnacou silou každého človeka je potrebné byť pozitívne prijímaný druhými. Samozrejme, najskôr potrebujeme byť pozitívne prijímaní rodičmi; nikto z nás však nimi nie je prijímaný ideálne. A nikto z nás svoju potrebu*

akceptovanie neodloží pred bránou dospelosti. Táto potreba zostáva najsilnejšou špecificky ľudskou potrebou až do smrti." [5]

Jeden zo záverov, ktorý Rogers za štvrťstoročie zo skúseností s psychoterapiou urobil, je to, že ak sa človeka podarí odpútať od jeho obranných mechanizmov tak, aby sa mohol naplno otvoriť nárokom prostredia aj svojim vlastným potrebám, potom jeho reakcia budovaná pozitívne a konštruktívne. [7]

Nemusíme riešiť potrebu jeho socializácie, pretože človek sám stojí o to pri komunikácií s druhými ľuďmi, a byť v s nimi v spojení. Nemusíme riešiť otázku, ako mať pod kontrolou agresívne impulzy človeka, pretože s jeho osobnostným rastom pôjde ruka v ruke. Potreba pozitívneho prijatia zo strany druhých a túžba venovať im city, ktorá bude prirodzenou protiváhou voči agresívnym impulzom. Dôsledkom bude to, že u človeka sa neobjaví žiadna potreba agresie, ktorú by nedokázal zvládať. Rogers odmieta názor, že človek je iracionálne bytostí s tým, že jeho impulzy smerujú k jeho vlastnej deštrukcii aj deštrukcii jeho okolia, ak nebudú pod kontrolou. Rogers nahliada na konanie človeka ako na pojednávanie rýdzo racionálne, ktoré vedome smeruje pozitívnym smerom. Prekážkou v tom, aby sme si uvedomovali túto racionalitu, sú naše obranné mechanizmy. Tie môžu zapríčiniť to, že sa vedome pohybujeme iným smerom, než nás vedie prirodzená aktualizačná tendencia našej osobnosti, ktorá je ukrytá v našom organizme. Výsledkom pozitívneho osobnostného rastu človeka je to, že takéto prekážky ubúdajú. Cieľ Rogers vidí v tom, aby sa človek vedome riadil autoregulačnými aktivitami svojho organizmu, a tak žil v rastúcom súlade k sebe samému i k druhým. [7]

ZÁVER

Myslíme si, že psychoterapeutický výcvik v PCA môže byť pre sociálneho pracovníka dobrým nástrojom, ktorý môže viest k skvalitneniu jeho práce, a k jeho pozitívnemu osobnostnému rastu. Vnímanie človeka, tak jak ho vníma Carla Rogers a filozofie PCA, s jeho pozitívnou hodnotou a potenciálom podľa môjho názoru prináša pozitívnu motiváciu pre prácu s ľuďmi, ktorá môže byť inak často rutinná a únavná. Väčšina uplatnenia PCA v praxi sociálnej práce bráni tlak na výkon a obmedzené časové možnosti k budovaniu hlbšieho vzťahu s klientom. Tieto limity sú podľa môjho názoru v rôznych organizáciách rozdielne. Preto to sa však domnievam, že všade je určitý priestor pre uplatnenie

niektorých princípu PCA. Podnetom pre prax, ktorý by som z tohto príspevku uviedol, je dôležitosť motivácie pracovníka pre absolvovanie psychoterapeutického výcviku.

SUMMARY

We think that PCA psychotherapeutic training can be a good tool for a social worker that can lead to better work and a positive personality growth. The perception of man, as perceived by Carl Rogers and the PCA philosophy, with its positive value and potential, in my opinion, provides a positive motivation for working with people, which may otherwise be routine and tiring. Most PCA's application in social work practices hampers performance pressure and limited time to build a deeper client relationship. These limits are, in my opinion, different in different organizations. That is why I think that there is scope for applying some of the PCA principles everywhere. The impetus for the practice that I would like to give from this paper is the importance of the worker's motivation for attending psycho-therapeutic training.

REFERENCES

1. CAIN, J. D. 2006. *Humanistická psychoterapie: príručka pro výskum a praxi* I. vyd. Praha : Triton, 2006. s. 31-96. ISBN80-7254-643-0.
2. CASEMORE, R. 2008. *Na osobu zaměřená psychoterapie*. 1. vyd. Praha : Portál, 2008. 152 s. ISBN 978-80-7367-454-0.
3. JUNKOVÁ, V. 1998. Rogersovská psychoterapie. In RŮŽIČKA, J. (ed.). 1998. *Psychoterapie V : Sborník přednášek*. Praha : Pražská psychoterapeutická fakulta, Triton, 1998. s. 59-92. ISBN 80-85875-87-X.
4. *Kniha psychologie*. 1. vyd. (BUCHTELOVÁ, M. – MIČÍNOVÁ, I. – VOCHOČ, O., prekl.). Praha : Universum, 2014. 352 s. ISBN 978-80-242-4316-0.
5. MATOUŠEK, O. 1999. *Potřebujete psychoterapii*. 2. vyd. Praha : Portál, 1999. 131 s. ISBN 80-7178-314-5.
6. NAVRÁTIL, P. 2001. *Teorie a metody sociální práce.* 1. vyd. Brno : Marek Zeman, 2001. 168 s. ISBN 80-903070-0-0.
7. ROGERS, C. 2015. *Být sám sebou*. 1. vyd. Praha : Portál, 2015. 448 s. ISBN 978-80-262- 0796-2.
8. ŠIFFELOVÁ. D. 2010. *Rogersová psychoterapia pro 21. století : Vybraná témata*

z historie a současnosti. 1. vyd. Praha : GRADA, 2010. 192 s. ISBN 978-80-247-2938-1.

9. VYMĚTAL, J - REZKOVÁ, V. 2001. *Rogersovský přístup k dospělým a dětem.* 2. vyd. Praha : Portál, 2001. 236 s. ISBN 80-7178-561-X.
10. VYMĚTAL, J. a kol. 1997. *Obecná psychoterapie*. 1. vyd. Praha : Psychoanalytické nakladatelství J. Kocourek, 1997. 295 s. ISBN 80-86123-02-2.

APPLICATIONS OF PERSON-CENTRED APPROACH (PCA)

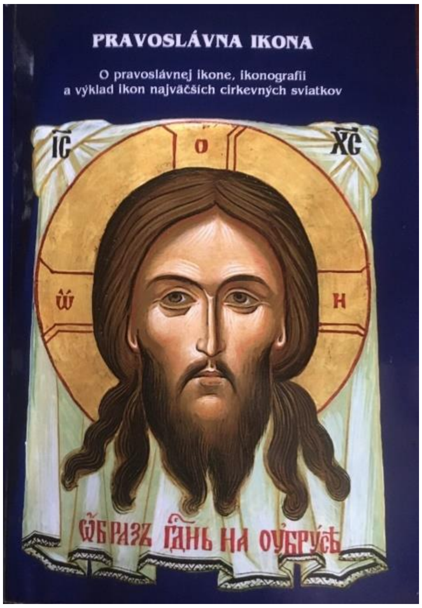
Samuel LICHVÁR, doctorand, Faculty of Orthodox Theology, University of Presov, Masarykova 15, 080 01 Presov, Slovakia, samuel.lichvar@smail.unipo.sk, 00421517724729

Abstract
I would like to pay attention to the personality of the worker as well as his direct work with the client and what can influence his quality. From this point of view, I would like to address the contribution of a person-centered approach to social work. My interest in psychotherapeutic issues led me to choose this topic. Getting to know Carl Rogers' work has led me to a deeper interest in this psychotherapeutic direction. Since autumn 2017 I have worked as an educator in the center for children and family. I am currently working in a social services home and I believe that for social work and other professions that aim to help others, this direction is enriching and motivating to personal and relationship growth.

Keywords
Carl Rogers, psychotherapy, client, social work, relationship

PRAVOSLÁVNA IKONA : O PRAVOSLÁVNEJ IKONE, IKONOGRAFII A VÝKLAD IKON NAJVÄČŠÍCH CIRKEVNÝCH SVIATKOV

/Husár Ján, Gorlice, 2019, 215 s. ISBN 978-83-63055-38-7/
(recenzia)



Milan Petrisko, doctorand, Orthodox Theological Faculty, University of Presov in Presov, Masarykova 15, 080 01 Presov, Slovakia, milan.petrisko@smail.unipo.sk, 00421517724729

Kresťanská Cirkev prijala od apoštolov a zachováva v sebe plnosť zjavenia pravdy Christovej. Hospodin Isus Christos vpísal Evanjeliové učenie do sŕdc Svojich učeníkov a apoštolov, ktorí po zrodení Christovej Cirkvi v deň Päťdesiatnice zostavili jej jadro. Apoštoli sprostredkovali ľuďom rôznych národov a národností pravdy spasiteľnej viery. Podstata tohto učenia bola zapísaná učeníkmi Christovými a teraz tvorí najdôležitejšiu časť Svätého Písma – Nový Zákon.

Celá skúsenosť poznania Boha je obsiahnutá v živej pamäti pravoslávnej Cirkvi. Prameňom jej vierouky je Sväté Písmo a Svätá Tradícia. Svätý apoštol Pavel písal novoobráteným kresťanom: „*Tak teda, bratia, stojte pevne a držte sa podania, ktorému ste sa naučili, či naším slovom, či listom*." Apoštol teda hovorí, že viera kresťanov je postavená najmä na písomnom (Sväté Písmo) a ústnom (slovo) základe. Celé toto Zjavenie Božie, ktoré bolo dané Cirkvi jej zakladateľom Isusom Chroistom sa nazýva Svätá Tradícia. Hlas Svätej Tradície je počuť na bohoslužbách, v tvorbe svätých otcov, dogmách, cirkevných pravidlách, ikonách a v celej duchovnej skúsenosti prijatej od apoštolov Christových.

Ikona v pravoslávnej Tradícii nie je iba umeleckým dielom, ale aj živým vyjadrením kresťanského učenia vo farbách. Bez ikony je ťažké predstaviť si pravoslávny chrám a bohoslužby, domov pravoslávneho človeka a jeho život. Pravoslávna cirkev v ikonách vidí nielen jednu z foriem umenia, ale najmä

viditeľné vyjadrenie pravoslávnej viery. Ikona, akoby vysvetľuje danú posvätnú udalosť a počas modlitby pomáha veriacemu dostať sa do kontaktu so svetom večnosti. Ikona je oknom do nebeského kráľovstva a otvára sa počas modlitby.

Kniha protodiakona doc. ThDr. Jána Husára, Phd. „Pravoslávna Ikona" sumarizuje dlhoročné skúsenosti kresťanstva a pomocou Svätého Písma a Tradície, ktoré sprevádzajú celú túto učebnicu, sprístupňuje hlboký zmysel pravoslávnej ikony nielen Isusa Christa, Bohorodičky a svätých, ale aj najväčších cirkevných sviatkov. Táto publikácia odkrýva hĺbku bohoslovia, ktorá sa v ikonách nachádza, aby tak každý veriaci kresťan mohol lepšie pochopiť a uvedomiť si význam, toho ktorého sviatku pre svoje spasenie. Pochopiť význam konkrétneho sviatku pre veriaceho človeka, znamená priblížiť sa ešte o krok bližšie k pochopeniu pôsobenia Božej lásky k nám, hriešnym ľuďom. Ak dokážeme dať všetky ikony sviatkov do logicky zmysluplného poradia, v čom nám táto publikácia napomáha, uvidíme cestu vedúcu k spáse a zjednoteniu s Bohom.

Kniha Pravoslávna ikona je druhým rozšíreným vydaním. Učebnica je logicky zostavená, kde autor chronologicky opisuje vývoj ikony v dejinách Cirkvi a jej miesto a teológiu zase autor jedinečne potvrdzuje na základe učenia veľkého otca Cirkvi a obhajcu ikon svätého Jána Damaského. Publikácia poskytuje podrobný pohľad a hodnotné vysvetlenie konkrétnej ikony, ktoré je obohatené o množstvo grafického materiálu, čo celej učebnici dodáva úhľadnosť a zrozumiteľnosť. Práca preto bude prínosná, ale aj veľmi zaujímavá, nielen pre úzky okruh akademického prostredia, ale aj pre široký okruh veriacich našej miestnej Cirkvi.

References:

Acta Patristica

Časopis zaregistrovaný na MK SR pod ev. číslom EV 4211/10
ISSN 1338-3299 (print), ISSN 2644-5026 (online)
Číslo 21/2019, ročník X.
Dátum vydania: december 2019

Za obsahovú a jazykovú stránku príspevku zodpovedá autor. Redakcia nenesie zodpovednosť za údaje a názory autorov jednotlivých článkov.

Vedecký recenzovaný akademický časopis zameraný hlavne na oblasti patrológie, teológie, religionistiky, biblistiky, hermeneutiky, filozofie, pedagogiky, psychológie, sociológie, svetových a cirkevných dejín.

Vydáva: Vydavateľstvo Prešovskej univerzity v Prešove, Ul. 17. novembra 1, 080 01 Prešov, Slovenská republika (pre potreby Katedry praktickej a systematickej teológie PBF PU v Prešove), IČO 17 070 775
Vychádza dvakrát ročne.

REDAKČNÁ RADA
Šéfredaktor: ThDr. Pavol KOCHAN, PhD.
Výkonný redaktor: ThDr. Ján PILKO, PhD.
Zodp. redaktor obsahu a abstraktov v anglickej verzii: PhDr. Bohuslav KUZYŠIN, PhD.
Technickí redaktori: PhDr. Jana KOMOVÁ, Iveta PETRUŠOVÁ
Predseda Redakčnej rady: Doc. ThDr. Miroslav ŽUPINA, PhD.
Členovia Redakčnej rady:
Prof. Nikola CERNOKRAK (Institut de théologie orthodoxe Saint-Serge, Paris, France), Prof. Dr. Konstantin NIKOLAKOPOULOS (Ludwig-Maximilians-Universität München, Germany), MDiv. George DOKOS, Ph.D. (St. Mary's Greek Orthodox Church, Minneapolis, Minesota, USA), Prof. Dr. Radomir POPOVIĆ (Univerzitet u Beogradu, Serbia), Dr. Florin Toader TOMOIOAGĂ (Universitatea din Oradea, Romania), Prof. Dr. Grigorios PAPATHOMAS (Institut de théologie orthodoxe Saint-Serge, Paris, France; National & Kapodistrian University of Athens, Greece), Doc. Mgr. ThLic. Pavel MILKO, Ph.D. (Univerzita Karlova, Prague, Czech republic), Ks. biskup ThDr. Paisjusz (Piotr Martyniuk), PhD. (Diecezjalny ośrodek Kultury Prawoslavnej ELPIS, Gorlice, Poland), Ks. ThDr. Roman DUBEC, PhD. (Diecezjalny ośrodek Kultury Prawoslavnej ELPIS, Gorlice, Poland), Prof. ThDr. Vasilij SADVARIJ (UUBA, Uzhorod, Ukraine), Prof. ThDr. Alexander CAP, CSc. (University of Prešov, Slovakia), Doc. ThDr. Štefan ŠAK, PhD. (University of Prešov, Slovakia), Doc. ThDr. Štefan PRUŽINSKÝ, PhD. (University of Prešov, Slovakia), PhDr. Andrej NIKULIN, PhD. (University of Prešov, Slovakia), ThDr. Vladimír KOCVÁR, PhD. (University of Prešov, Slovakia)

Recenzenti: Bohuslav KUZYŠIN, Ján PILKO, Štefan ŠAK, Maroš ŠIP

web: http://actapatristica.unipo.sk
t. č.: +421-51-7724729
fax: +421-51-7732677
e-mail: actapat@gmail.com